

Negative Theologie heute

Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie

VON EVA-MARIA FABER

Einem 1952 von Max Rast formulierten Urteil zufolge sind es „Zeiten ... geistiger Erschlaffung ... [die] der ‚negativen Theologie‘ ihre Sympathien schenken“¹. Daß wir die zitierte Einschätzung kaum zu teilen vermögen, zeigt ein Gespür für den Wert negativer Theologie an. Ein einlinig Nähe und Begreiflichkeit betonendes Gottesbild wird, so tritt heute wieder stärker ins Bewußtsein, weder dem biblischen Zeugnis noch der Erfahrung des Menschen auf der Suche nach dem wahren Gott gerecht. Damit bestätigt sich jedoch, wenn auch mit anderer Wertung, die Vermutung, daß die Ausprägung negativer Theologie von zeitbedingten Faktoren abhängt. Im Folgenden soll darum eine ‚Ortsbestimmung‘ versucht werden, die den spezifischen Kontext beleuchtet, in dem negative Theologie heute zu verantworten ist (II.). Nur von dort her lassen sich Einzelaspekte solcher negativen Theologie heute verstehen (III.). Vorangestellt sei zunächst eine erste Begriffsbestimmung (I.).

I. Aspekte negativer Theologie

Negative Theologie wird im Folgenden verstanden als eine Denkform und Dimension christlichen Denkens und Sprechens von Gott. Äußeres Kennzeichen solcher negativen Theologie ist die Verwendung von expliziten oder impliziten Negationen vornehmlich in den Gottesaussagen, insofern im Blick auf Gott alle Begrenzung und Unvollkommenheit, und deswegen im Blick auf den Menschen sein Vermögen zur Erkenntnis des Wesens Gottes negiert wird. Diese Negationen sind nicht Ausdruck von Atheismus oder Agnostizismus, sondern intendieren eine Affirmation Gottes, Gottes aber als des Unbegreiflichen.

Um das Auge zu schärfen, sei stichwortartig angedeutet, warum es nicht *die* negative Theologie gibt, sondern negative Theologien in sehr verschiedener Ausprägung, so daß es sinnvoll ist, nach Besonderheiten negativer Theologien *heute* zu fragen.

Die Eigenart jeweiliger negativer Theologien erwächst daraus, wie die Notwendigkeit von Negationen begründet wird, ob anthropologisch in der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis oder theologisch in der Unendlichkeit Gottes. Dies hängt nicht zuletzt von philosophischen Voraussetzungen ab, die für die klassische negative Theologie vor allem im Neuplatonismus

¹ M. Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg i.Br. 1952, 8.

zu suchen sind. Es wird zu fragen sein, welche philosophischen Voraussetzungen heute wirksam werden. Das Verhältnis von Negation und Affirmation kann unterschiedlich bestimmt werden. Weiter ist für die Charakteristik negativer Theologie bedeutsam, welcher Ort der Offenbarung zugewiesen wird: Nimmt sie der negativen Theologie die Schärfe und Radikalität, oder führt sie erst recht zu ihr hin? Sodann ist zu klären, wie sich von der negativen Theologie her die menschlichen Grundvollzüge zueinander verhalten, ob aus ihr z.B. die Priorität der Liebe vor der Erkenntnis gefolgert wird. Die Eigenart negativer Theologie ist ferner davon abhängig, inwieweit sie auch in eschatologischen Aussagen Geltung hat: Hebt die Gottschau die Unbegreiflichkeit Gottes auf, oder eröffnet sie eine unendliche Transzendenzbewegung? Schließlich ist bedeutsam, in welchem Maße die *via negativa* dem Theologietreiben zugrundegelegt wird.

II. Rahmenbedingungen heutiger negativer Theologie

In welchem Rahmen steht negative Theologie *heute*? Gibt es spezifische Faktoren, die in heutigen Ausprägungen negativer Theologie – abschwächend oder verstärkend – eine Rolle spielen?

1. Erkenntniskritik neuzeitlicher Philosophie

Wichtiges Vorzeichen negativer Theologie heute ist die Erkenntniskritik neuzeitlicher Philosophie. Indem Kant theoretische Erkenntnis auf die Grenzen möglicher Erfahrung einschränkt, erklärt er das Dasein Gottes für unerkennbar. Die Vernunft spannt „vergeblich ihre Flügel aus...“, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen². Während der Gottesgedanke Kant zufolge jedoch ein fehlerfreies Ideal ist³, hält Fichte Gott für undenkbar, weil nicht erst die Behauptung der Existenz Gottes, sondern schon das Denken Gottes ihn verendlichen würde:

„Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstseyn? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. ... Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“⁴

² I. Kant, KrV B, 619 (Ed. Weischedel, 2,528).

³ I. Kant, KrV B, 669 (Ed. Weischedel, 2,563). Zudem ist mit seiner negativen Theologie eine ausdrückliche Affirmation verbunden: vgl. KrV B XXX (Ed. Weischedel 2,33).

⁴ J. G. Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Ed. J. H. Fichte 5,187); vgl. *ders.*, Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (Ed. J. H. Fichte, 5,265): „Alles unser Denken ist

☐ Diese Einsicht, für die sich Fichte durchaus auf die Tradition negativer Theologie beruft⁵, gebiert aus sich eine negative Theologie, die sich nicht darauf beschränkt, endliche Prädikationen von Gott fernzuhalten, sondern in einer über die klassische negative Theologie hinausgehenden Weise Gott für der theoretischen Vernunft entzogen bzw. die Definition des Gottesbegriffs mit endlichen Kategorien für eine Projektion der eigenen Endlichkeit hält.

☐ Negative Theologie wird hier insofern radikalisiert, als in deren klassischer Tradition *via negativa* und *via affirmativa* unlöslich zusammen gehören, weil der Rückschluß von der Schöpfung auf den – wenngleich je größeren – Schöpfer ein bleibend gangbarer Weg bleibt. Indem die klassische negative Theologie das differenzlose Eine zusammenschaut mit dem Prinzip der Differenz und der Wirkkraft nach außen, korrigiert sie die letzte Zuspitzung der neuplatonischen negativen Theologie. Bei Fichte hingegen wird diese Korrektur tendenziell wieder rückgängig gemacht, weil mit dem Schöpfungsbegriff auch die Möglichkeit des Rückschlusses von der Welt auf Gott und damit die Möglichkeit analoger Prädikation ausfällt. Allerdings sieht Fichte das sittliche Subjekt als Bild des Absoluten. Seine negative Theologie ist wie die Kants somit im Blick auf die theoretische Vernunft formuliert, um das Denken von Gott in der Moralphilosophie neu zu begründen.

Wirkungsgeschichtlich war jedoch das negative Moment offenkundig bedeutsamer⁶. Nach der Erschütterung, welche die Infragestellung der Gottesbeweise durch Kant hinterlassen hat, und angesichts einer radikalisierten negativen Theologie, die vor 200 Jahren zum Atheismusstreit führte, führt die neuere Theologie die klassische *via negativa* nicht unbefangen fort. Denn, so konstatiert Gerhard Ebeling, den negativen oder übersteigernden Aussagen der klassischen negativen Theologie gehe auch noch der feste Bezugspunkt verloren und verschwinde ins Unbestimmte. So fehle den negativen und transzendierenden Sprachbewegungen fortan das Subjekt, auf das hin man sie vollziehen soll⁷. Kritisch bringt Eberhard Jüngel vor, der dunkle Schatten der Undenkbarkeit Gottes verbinde sich mit der Tendenz, Gott in einem Jenseits ‚über uns‘ sicherzustellen und ihn aus der Welt fernzuhalten⁸.

ein Beschränken ... und eben in dieser Rücksicht heisst es *begreifen* ... Es ist sonach klar, dass, sobald man Gott zum Objecte eines Begriffs macht, er eben dadurch aufhört Gott, d.h. unendlich zu seyn, und in Schranken eingeschlossen wird.“

⁵ „Ist es denn auch nur eine neue, ungewöhnliche Behauptung, dass Gott unbegreiflich sey? Sagt nicht die Bibel, dass Gott ein Licht sey, zu dem niemand kommen könne, dass ihn noch nie jemand erkannt habe u. dergl.; steht es nicht fast in allen Katechismen mit unseren eigenen Worten, dass Gott unbegreiflich sey ...?“: *Fichte*, Verantwortungsschriften (Ed. J. H. Fichte, 5,267).

⁶ Vgl. *W. Pannenberg*, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997 (UTB 1979), 43.

⁷ Vgl. *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. 1: Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen³1987, 160.

⁸ Vgl. *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen⁶1992, 261 f.380. – Jüngel, der sich eng

Es liege dann aber nahe, daß das Denken das Interesse verliert⁹ und – so auch Karl Rahner – der Mensch gegenüber dem, was er doch nicht begreifen kann, gleichgültig wird und einer Art praktischen Atheismus nachgibt¹⁰.

Die Einsicht, daß das Übergewicht der Negation über der Affirmation atheistische Konsequenzen zeitigen kann, führt somit zu einem Einschnitt, wenn nicht zu einem Wendepunkt in der Tradition negativer Theologie. Von nun an gilt es, die theologisch-apophatische von der atheistischen Negation zu unterscheiden. Positiv gesehen stellt das Veto der neuzeitlichen Philosophie gegen die Verendlichung Gottes in theologischen Affirmationen indes eine unhintergehbare Herausforderung für die Theologie dar, von Gott nicht unzulässig in vergegenständlichender Rede zu sprechen¹¹. Der Projektionsverdacht nötigt dazu, die Negation der *via negativa* weniger auf das Endliche allgemein denn speziell auf die endlichen Gottesbilder des Menschen zu beziehen¹².

2. Sprachphilosophie

Eine Herausforderung für negative Theologie heute stellt auch die Analytische Philosophie dar. Die hier vorgebrachte Kritik an religiöser Sprache läuft gerade darauf hinaus, daß in der Explikation ihrer Aussagen das negative Moment zwangsläufig übermächtig werde. Die Rede von Gott habe keinen Sinn, weil das Subjekt Gott nicht identifizierbar sei und weil das, was man von Gott aussage, ‚regelwidrig‘ so sehr einem Prozeß der Einschränkung und Modifikation unterworfen werde, daß die Begriffe ihre Bedeutung und Erfahrungsbezogenheit verlören.

„Man erzählt uns nämlich oft, daß das Wesen Gottes ein über den menschlichen Verstand hinausgehendes Geheimnis ist. Aber zu sagen, daß etwas über den menschlichen Verstand hinausgeht, heißt, daß es uneinsehbar ist. Und was uneinsehbar ist, kann nicht sinnvoll beschrieben werden. Ebenso erzählt man uns, daß Gott kein Ge-

an die Metaphysikkritik M. Heideggers anschließt, macht die theistisch-metaphysische Denktradition und die mit ihr verquickte negative Theologie pauschal für das Gefälle zum Atheismus verantwortlich.

⁹ Siehe *Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 268f: „Denn die abstrakte Unvergänglichkeit Gottes über uns ist Ausdruck eines in seiner Abstraktheit ... schrecklichen und in seiner Schrecklichkeit am Ende – langweiligen Gottes. Schrecken ohne Ende tötet die Aufmerksamkeit. ... Und eben deshalb soll uns die wortlose, stumme und vor Vollkommenheit abstrakte göttliche Majestät nichts angehen. ... Das Denken verliert in einem solchen Fall das Interesse.“

¹⁰ Vgl. *K. Rahner*, *Über die Verborgenheit Gottes*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie*. 12: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich 1975, 285–305, 290. Siehe dazu auch *E. Schillebeeckx*, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990, 88: „Was schert mich ein geheimnisvoller ‚Mr. X‘?“

¹¹ Von hier aus zeigt sich eine neue Sensibilität für die Berechtigung eines Atheismus, der menschliche Gottesvorstellungen als Götzen entlarvt, dem es also um die Absolutheit des Absoluten geht: vgl. *W. Kasper*, *Unsere Gottesbeziehung angesichts einer sich wandelnden Gottesvorstellung*, in: *ders.*, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 101–119, 109. Siehe dazu aber kritisch *J. Splett*, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg i. Br. 1995, 166–206.

¹² Vgl. *Schillebeeckx* 102.104–110; *I. U. Dalferth*, *Gott. Philosophisch-theologische Denkveruche*, Tübingen 1992, 1f. Siehe dazu aber unten, S. 493.

gegenstand der Vernunft, sondern des Glaubens ist. Das mag nichts mehr sein als das Eingeständnis, daß man die Existenz Gottes einfach hinnehmen muß, da sie nicht bewiesen werden kann. Es kann aber auch eine Behauptung sein, daß Gott der Gegenstand einer rein mystischen Anschauung ist und deshalb nicht mittels vernunftfeinsichtiger Begriffe definiert werden kann. ... Wenn man aber einräumt, daß es unmöglich ist, Gott in Vernunftbegriffen zu definieren, dann räumt man ein, daß ein Satz unmöglich zugleich sinnvoll sein und von Gott handeln kann. Gibt ein Mystiker zu, daß der Gegenstand seiner Vision etwas Unbeschreibliches ist, dann muß er auch zugeben, daß er notwendigerweise Unsinn redet, wenn er ihn beschreibt.“¹³

Kurz und zugespitzt gesagt: in der Fremdwahrnehmung positivistischer Philosophien ist religiöse Rede eo ipso negative Theologie und als solche unsinnig.

Wo zugestanden wird, daß es eine Wirklichkeit hinter dem sinnhaft Erfahrbaren gibt, wird doch die Kompetenz der Sprache dafür abgewiesen und zu einer radikalisierten negativen Theologie aufgefordert: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“¹⁴ Dieses Wittgensteinsche Diktum fehlt in kaum einer neueren Gotteslehre und gibt dort Anlaß, den positiven Sinn der Gottesrede herauszustellen (s.u. Abschnitt III.5.).

3. Philosophien der Alterität

Während die bisher beschriebenen philosophischen Rahmenbedingungen heutiger Theologie eher eine kritische Einstellung gegenüber der Tradition negativer Theologie nahelegen, sind nun umgekehrt philosophische Impulse für deren Erneuerung zu nennen. Gemeint sind jene Philosophien insbesondere französischer Herkunft, deren bei aller Verschiedenheit gemeinsames Anliegen es ist, dem Anderen (E. Levinas), dem Verdrängten (J. Derrida) und dem Nicht-Darstellbaren (J.-F. Lyotard) Geltung zu verschaffen.

Emmanuel Levinas will ein Denken, das in atheistischer Weise nur seinesgleichen denken kann überwinden und für radikale Andersheit aufbrechen. Der Andere ist weder Horizont noch Seiendes im Horizont, sondern begebendes Antlitz, das unendlich ist, weil es auf keinen Begriff festgelegt werden kann¹⁵. Gott aber ist nicht einfach der Andere, auch nicht der erste oder absolut Andere, sondern „ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet“¹⁶. Dieser göttlich Andere wird vom Men-

¹³ A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970 (engl. 1. Aufl. 1935), 157.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort und Nr. 7 (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1963 [L.W. Schriften], 9.83). Siehe auch *Tractatus logico-philosophicus* 6.522 (ebd. 82): „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“

¹⁵ Ausdrücklich klärt Levinas aber, daß der unbegreifbare Charakter der Gegenwart des Anderen nicht negativ zu verstehen ist: vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br. 1987 (Alber-Broschur Philosophie), 279.

¹⁶ E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hrsg.), *Gott nennen*. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 81–123, 108.

schen nicht aktiv begriffen und gedacht, vielmehr – hier knüpft Levinas an Descartes an – wird die Gottesidee als im Denken Gesetztes vorgefunden: Sie „zerbricht das Denken, welches – als Einschließung, Synopsie und Synthese – nur in eine Gegenwart einschließt, ver-gegenwärtigt, auf die Gegenwart zurückführt oder sein läßt“¹⁷. Die Gottesidee versetzt den Menschen somit in eine unvergleichliche Passivität.

Auch Jacques Derrida geht es zunächst um das Andere, nämlich um das im abendländischen Denken an den Rand Gedrängte. Zur Überwindung der einseitigen Privilegierung eines Poles von Dualismen geht Derrida auf die ‚différance‘ zurück, die er vorzugsweise – und schließlich auch in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der Tradition negativer Theologie – in negativen Kategorien beschreibt: sie ist der nicht einholbare Ursprung der Sprache, der in der Sprache nur eine Spur hinterläßt, das Geheimnis, das sich als in der Interpretation angezielter Sinn immer wieder entzieht¹⁸.

Im deutschen Sprachraum zeigen die Vertreter der Kritischen Theorie Interesse an dem Anderen, welches das Bestehende aufbrechen könnte. So spielt im geschichtsphilosophischen Ansatz Theodor W. Adornos das Motiv der Verborgenheit als Chiffre für die erst zukünftige Wahrheit eine wichtige Rolle. Es bedarf eines Standpunktes der Erlösung, der aber ebenso notwendig wie unmöglich ist. Unter Beachtung des Bilderverbotes kann das Absolute als das ‚Ganz Andere‘ nicht behauptet, sondern nur – in der ‚Sehnsucht nach dem ganz Anderen‘ (M. Horkheimer) – erhofft werden¹⁹.

Obwohl diese Denkrichtungen nicht ohne weiteres religiös zu deuten und zu vereinnahmen sind²⁰, bieten sie doch zumindest wichtige Impulse für eine Erneuerung der Tradition negativer Theologie.

Neben diesen verschiedenen philosophischen Hintergründen sind es atmosphärische Rahmenbedingungen, die über die Ausprägung negativer Theologien heute mitentscheiden.

¹⁷ Levinas, *Gott und die Philosophie*, 96; vgl. ebd. 97f: „Der Bruch der Akthaftigkeit des Denkens in der ‚Idee Gottes‘ ist eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität ...; ist wie die Passivität eines Traumas, in dem die Idee Gottes in uns gesetzt worden wäre.“

¹⁸ Vgl. J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997, 43–54, 142f. Siehe insbesondere J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989 (Edition Passagen, 29).

¹⁹ Vgl. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1980 (Th. W. A. Gesammelte Schriften, 4), 281. Siehe dazu W. Ries, ‚Die Rettung des Hoffnungslosen‘. Zur ‚theologia occulta‘ in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos, in: ZPhF 30 (1976) 69–81; P. Steinacker, *Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik*, in: NZStH 23 (1981) 254–271.

²⁰ Für Levinas gibt W. Lesch zu bedenken, daß dessen Anliegen eher der ethische Anruf des Anderen denn eine negative Theologie ist: ‚Du sollst dir kein Bild machen ...‘. Zum Verhältnis von negativer Theologie und theologischer Ethik, in: Kl. Arntz/P. Schallenberg (Hrsg.); Kl. Demmer (FS), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspuch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie*, Freiburg/Schw. 1996 (Studien zur theologischen Ethik, 71), 13–34, 27. Zu Lyotard siehe S. Wendel, *Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard*, in: W. Lesch/G. Schwind (Hrsg.), *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne*, Mainz 1993, 48–72, 67–72.

4. Das moderne Lebensgefühl: Verschlossenheit der Welt

Nach Herbert Vorgrimler sind apophatische Gotteslehre und in negativen Aussagen formulierte Grenzerfahrungen der Mystik zu unterscheiden²¹. Ist diese Unterscheidung schon im Blick auf die Tradition negativer Theologie schwer durchzuhalten²², so gilt dies noch mehr in einer Zeit, in der die Erfahrung der Abwesenheit Gottes nicht Phänomen auf dem mystischen Weg zu Gott, sondern Signatur einer Epoche ist. Bereits 1959 formulierte Rahner: „Der Mensch von heute erlebt eine dichte, gewissermaßen gegen Gott abgedichtete Welt ... voller Undurchdringlichkeit und massiver Eigengesetzlichkeit. ... Gott wird transzendent.“²³

Der Hinweis auf diese neuzeitliche und wohl auch noch moderne und postmoderne Welterfahrung gehört sozusagen zum Pflicht-Repertoire der neueren Gotteslehre: So spricht Ebeling vom „Entschwinden Gottes aus der Anschaulichkeit der Welterfahrung und seine völlige Entleerung von allem Vorstellungsgehalt“²⁴.

Vor diesem Hintergrund taucht immer wieder der Bubersche Begriff der Gottesfinsternis²⁵, das Schlagwort vom Tod Gottes oder die Rede Heideggers vom Fehl Gottes²⁶ auf, um zu beschreiben, wie in der Perspektive einer mündig gewordenen Welt und des autonomen Menschen Gott abhanden gekommen ist. Aufmerksamkeit erregt vor allem die Frage nach dem Schicksal des Wortes Gott in der menschlichen Sprache. Rahner spricht vom antlitzlos gewordenen Wort Gott²⁷. Ebeling diagnostiziert eine Sprachvergiftung, die darin begründet ist, daß „Gott in unserer Sprache verwest“²⁸. Im Unterschied zur vorausgehenden christlichen Sprachtradition

²¹ H. Vorgrimler, Art. Negative Theologie, in: LThK² 7 (1962) 864f: Negative Theologie „darf auch begrifflich nicht mit einem negativen Aspekt der religiös-mystischen Erfahrung (immer größere ‚Abwesenheit‘ Gottes u. ä.) und deren negativer Ausdrucksweise verwechselt werden“.

²² Vgl. z. B. K. Rub, Die mystische Gotteslehre des Dionysios Areopagita. München 1987 (Sitzungsberichte 1987/2), 41: „Die mystische Theologie [des Dionysios] steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der apophatischen Gotteslehre“.

²³ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie 4: Neuere Schriften, Einsiedeln 1960, 51–99, 51. Siehe für eine genauere Analyse – mit anderer Wertung – auch W. Pannenberg, Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, in: ders. (Hrsg.), Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur, Göttingen 1984, 9–38.

²⁴ Ebeling, Dogmatik, I, 164; vgl. ders., Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 349–371, 351: „Was Gott heißt, begegnet heute weithin einem so fundamentalen Nichtverstehen, daß von hier aus, wenn anders es doch Gott ist, was die Theologie zur Theologie macht, auch das Ganze der Theologie in Frage gestellt ist“. Siehe auch Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 67f.

²⁵ Vgl. M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953.

²⁶ Vgl. M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 1981 (M.H. Gesamtausgabe 1/4), 28.

²⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 56.

²⁸ G. Ebeling, Gott und Wort, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 396–432, 397. – Die Nichtvorzeigbarkeit Gottes habe zur Folge, daß er nur im Wort anzeigbar ist, ein Wort, das aber in der Welt auf Resonanz-

läßt unsere heutige Sprache nach Jüngel „weder Gottes Gegenwart noch Gottes Abwesenheit ahnen. Sie ist religiös ahnungslos. Ihre Grenzen weisen uns in die Welt zurück, nicht über sie hinaus“²⁹.

Gewiß ist die in der *via negativa* gemeinte Unbegreiflichkeit Gottes von der Erfahrung seiner Abwesenheit und Verborgenheit in der Geschichte zu differenzieren, darin ist Vorgrimler recht zu geben. Und doch rücken in der neueren Theologie das Schicksal des Gottesglaubens und die Wahrheit Gottes selbst zusammen, die Situation des Gottesgedankens wird als Situation des Seins Gottes identifiziert³⁰, so daß sich aus der geschichtlichen Erfahrung der Verborgenheit Gottes eine negative Theologie ableitet.

Dies hat auch damit zu tun, daß die neuere Theologie sich sehr bewußt eine äußerste Weite des Forums sucht, vor dem sie Theologie treibt, und auch die Gegeninstanzen als ernsthafte Dialogpartner berücksichtigt³¹. Wenn der Widerspruch religions- und speziell christentumskritischer Denker nicht nur als dunkle Folie genommen wird, vor der die eigenen positiven Aussagen entfaltet werden, wenn vielmehr die kritischen und negierenden Einsprüche zum ureigenen Boden der Theologie gehören, so stellt sich die Sprachform der Negation geradezu unausweichlich ein. Da nach Ebeling zum Forum der Theologie auch diejenigen gehören, „die um das tägliche Leben kämpfen, darein versinken, darunter leiden, und von diesen wiederum nicht zuletzt diejenigen, denen der Sinn nicht nach Diskutieren steht, denen es vielleicht überhaupt die Sprache verschlagen hat und die ohne alle Worte durch ihre bloße Existenz zur Anfechtung und Anklage werden“³², muß die Theologie auch die aus dem Leiden aufbrechende Frage nach Gott einbeziehen. In diesem Sinne ist die Theodizeefrage als wichtiger Faktor heutiger negativer Theologie zu benennen. So beansprucht eine von Johann Baptist Metz u. a. herausgegebene Reihe, als zeit- und leidempfindliche Theologie die Tradition negativer Theologie fortzuführen³³.

losigkeit stößt: ein „Widerspruch in Gestalt einer gewissermaßen schallschluckenden Gegenwirkung“; Ebeling, Dogmatik 1,164.

²⁹ E. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, in: *ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1988 (BEvTh 61), 80–104, 81.

³⁰ Einflußreich in dieser Richtung war die Formulierung von D. Bonhoeffer: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen“: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1998 (D.B. Werke, 8), 534.

³¹ Vgl. Ebeling, Dogmatik 1,5. Ebeling bezieht die Erfahrung (als eigene Lebenserfahrung, erweitert durch die Begegnung mit Äußerungen gelebten Lebens in Religionen und Philosophien, Literatur und Kunst) als ‚außerbiblische Faktoren‘ in die Umschreibung der Quellen der Dogmatik ein: vgl. ebd. 41 f; siehe auch *ders.*, Dogmatik des christlichen Glaubens, 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen³ 1989, 248: „Das Reden von Gott muß ungläubhaft werden, wenn nicht all das, was dagegen spricht, mit voller Wucht präsent ist.“

³² Ebeling, Dogmatik 1,5.

³³ J. B. Metz/J. Reikertsdörfer/J. Werbick, Vorwort zu: Gottesrede, Münster 1996 (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 1) 1.

5. *Theologie im Kontext von Rationalitätskritik*

Zu den eher atmosphärischen Rahmenbedingungen, welche die Ausprägung negativer Theologie heute beeinflussen, gehört auch eine gewisse Tendenz zur Beliebigkeit. Während in der Jahrhundertmitte eine zu gescheite und wissende Dogmatik, welche die Unbegreiflichkeit Gottes recht gut im Griff zu haben schien, nach dem Korrektiv einer negativen Theologie verlangt, finden sich neuere Entwürfe in einem Kontext vor, der eine gegenteilige Akzentsetzung herausfordert: die ‚postmoderne‘ Rationalitätskritik³⁴. Ironisch-kritisch meint Ingolf U. Dalferth: „Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird.“³⁵ In einer Zeit, in der esoterische Strömungen einem neuen Irrationalismus das Wort reden und die Anstrengung der Wahrheitssuche scheuen, ist Programm der negativen Theologie betont die *docta ignorantia*, die gelehrte Unwissenheit³⁶.

Wie die vorausgegangene – zugegebenermaßen unvollständige und nur überblickshafte – Skizze andeuten sollte, kann die heutige Theologie nicht ungebrochen an die klassische Tradition negativer Theologie anknüpfen. Veränderte Rahmenbedingungen und neuartige Einflüsse verlangen eine diesen Vorgaben angemessene Ausprägung negativer Theologie.

Der Frage, inwiefern diese Herausforderung in der neueren Theologie angenommen wurde, will der folgende dritte Abschnitt nachgehen. Dabei werden zuerst einige systematische Aspekte zur Sprache kommen, die eher eine kritisch-modifizierte Aufnahme der klassischen Tradition erkennen lassen, bevor vier Beispiele einer ausgeprägteren negativen Theologie beleuchtet werden.

³⁴ Vgl. W. Welsch, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen postmodernen Denkens, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (Hrsg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988 (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft. Experiment Religionsphilosophie, 3) 117–129, 117f: „Man beantwortet die Rationalitäts-Hypertrophie der Moderne mit ebenso exzessiver Irrationalismus-Hypertrophie“.

³⁵ Vgl. Dalferth, *Gott*, 2f: „Im Namen existentieller Betroffenheit und eigenen Erlebens werden dann Gott-Träume als Antwort auf die Aporien des Gott-Denkens propagiert und psychische Erlebnisse als Lösung der durch das Denken angeblich überhaupt erst erzeugten Probleme: Gott sei im Kopfkissen, nicht in dogmatischen Begriffen zu suchen, in den Tiefen der Seele, den Erschütterungen des Gemüts, ganzheitlichen Körpererfahrungen oder mystischem Naturerleben, nicht in den leblosen Abstraktionen des Denkens. Doch die Alternative ist im Ansatz schief. Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird.“

³⁶ Wohl nicht explizit gegen die Postmoderne, sondern noch im Dialog mit offenbarungspositivistischen Tendenzen evangelischer Theologie warnt Pannenberg, die unbegreifliche Erhabenheit Gottes dürfe nicht der Trägheit des Denkens Vorschub leisten. „Zu denken gibt es dabei eher zu viel als zu wenig. ... Die großen Verirrungen auf dem Felde der Gotteserkenntnis kommen nicht dadurch zustande, daß Menschen sich bewußt werden, daß ihre Einsicht hinter der Größe dieses Gegenstandes zurückbleibt, sie also im Fragen nach Gott die Schranken ihrer Einsicht überschreiten, sondern dort, wo sie ihre beschränkten Vorstellungen verwechseln mit der Sache selbst.“ In: W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, Göttingen 1988, 366.

III. Negative Theologie in neueren systematischen Entwürfen

1. Positiv bestimmte Unbegreiflichkeit: Gott als Geheimnis

Die Beobachtung, daß eine radikalisierte negative Theologie, wenn sie auf eine völlige Unsagbarkeit und Undenkbarkeit Gottes hinausläuft, einer völligen Indifferenz Gott gegenüber oder auch dem Atheismus Vorschub leisten kann, nötigt dazu, das Verhältnis von Negation und angestrebter Affirmation neu zu bedenken. Vor diesem Hintergrund ist es wohl kein Zufall, daß sich das zentrale Anliegen klassischer negativer Theologie in der heutigen Gotteslehre vornehmlich in einem Begriff wiederfindet, der als solcher jedenfalls ausdrücklich gerade kein Moment der Negation enthält und der doch die durch nichts Endliches umschreibbare Erhabenheit Gottes zum Ausdruck bringt: der Begriff des Geheimnisses³⁷. Selbst wenn in der Rede vom unbegreiflichen Geheimnis eine privative Vorsilbe auftaucht, zeigt sich doch das Anliegen, Gottesrede positiv bestimmt sein zu lassen³⁸. Denn, so Rahner, die bloß negative Beseitigung der Grenze eines Endlichen allein kann kein Verständnis für den Sinn des absolut und positiv Unendlichen beibringen³⁹. Jüngel betont, Gott sei nicht deshalb ein Geheimnis, weil wir ihn nicht hinreichend zu erkennen vermögen, sondern weil er in seinem Sein voller Geheimnis ist⁴⁰. Die *via negativa* greift zu kurz, wenn sie lediglich eine vom Endlichen abgehobene Unendlichkeit oder eine am Erkenntnisvermögen des Menschen gemessene Unerkennbarkeit Gottes anzeigt, statt auf eine positive, von Gott her gefüllte Unbegreiflichkeit zu verweisen.

³⁷ In den Dogmatiken des 19. Jahrhunderts meint der Begriff ‚Geheimnis‘ weithin nicht die Unbegreiflichkeit Gottes, sondern bezeichnet ein Glaubensgeheimnis in dem Sinn, daß auch nach erfolgter Offenbarung kein Vernunftbeweis für die Möglichkeit des betreffenden Glaubensinhaltes geführt werden kann: vgl. *F. Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 1, Münster 1934, 13. Siehe auch *K. Hilgenreiner*, Art. Geheimnis, in: LThK¹ 4 (1932) 336, oder *M. J. Scheeben*, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Freiburg i. Br. 1951 (M.J.S. Gesammelte Schriften, 2) 6–11.

³⁸ Dies gilt auch für Pannenberg's Rede von der Erhabenheit Gottes: vgl. Systematische Theologie 1,365; *P. Hünermann* wählt im Anschluß an M. Heidegger und B. Welte das Motiv des Heiligen: „Das Heilige erweist sich als das uneinholbar Frühere und Andere dessen, was ist. Es begreift alles ein, indem es alles sein läßt. Es berührt den Menschen und ist ihm doch – von sich selbst her, aus eigener Hoheit – entzogen.“ In: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 35.

³⁹ Vgl. *Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses/Schriften 4,70. – Geheimnis ist kein Satz, der vorläufig noch nicht auf die Höhe der durchschauenden Einsicht erhoben werden kann, auf der die ratio an sich steht. Denn das Geheimnis würde dann zwar nicht der inhaltlichen Bedeutung, wohl aber dem subjektiven Akt des Erfassens nach negativ bewertet: vgl. ebd. 56. Siehe auch *ders.*, Sämtliche Werke, 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Solothurn/Freiburg i. Br. 1997, 114/116: „Ausdrücklich können wir ... das ... unendliche Sein nur dadurch erkennen, daß wir auf diesen endlichen Gegenstand hinblicken und die im Vorgriff über ihn hinaus immer schon notwendig enthaltene Verneinung ausdrücklich machen, indem wir die Endlichkeit des endlichen Gegenstandes verneinen. Damit gewinnen wir aber keine positiv begreifende Kenntnis des Jenseits dieser Endlichkeit“.

⁴⁰ Vgl. *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 334.

In der neueren Theologie ist es insbesondere Hans Urs von Balthasar, der das Postulat einer positiven Beschreibung des göttlichen Geheimnisses inhaltlich weiterführend einlöst. Ausgehend von Reflexionen zum Ineinander von Offenbarwerden und Verhüllung, wie es schon die Wirklichkeit der Welt kennzeichnet, spricht er von der Intimität des persönlichen Lebens Gottes⁴¹. Gemeint ist eine Verborgenheit, die Ausdruck einer personalen Tiefe, einer Innendimension ist. Eine solche Intimität ist nicht nur der Offenbarungsgestalt Gottes eigen, sondern liegt für Balthasar im Leben der Trinität selbst begründet, in dem es ein gegenseitiges, je neues und überraschendes Geben und Entgegennehmen gibt. Dieser göttliche Austausch impliziert „vollkommene Durchsichtigkeit füreinander und dennoch so etwas wie ein unlüftbares ‚personales‘ Geheimnis“⁴². In einem weiteren Deutungsversuch knüpft Balthasar an die Begegnung mit einem Kunstwerk an, das man kennt und an dem doch die unfaßliche Genialität hervorleuchtet. So ist auch die Unerfaßbarkeit des sich offenbarenden Gottes nicht „negative Bestimmung dessen, was man nicht kennt, sondern ... positive und geradezu gesehene und verstandene Eigenschaft dessen, was man kennt“⁴³.

Das Bemühen um eine positiv bestimmte Gottesrede macht sich selbst noch in der Verwendung von Negationen bemerkbar, insofern präzise unterschieden wird, welche negativen Prädikationen theologisch angemessen sind. So betont Ebeling, biblisch sei lediglich von der Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit, nicht von der Unerkennbarkeit Gottes die Rede⁴⁴. Jüngel meldet auch noch der Rede von der Unbegreiflichkeit gegenüber Vorbehalte an, weil diese nicht konstitutiv mit dem Geheimnis Gottes verbunden sei⁴⁵. Auf katholischer Seite ist es Henri de Lubac, der dem Unbegreiflichen doch den Beiklang des Uneinsichtigen nehmen will. „Ein Unendliches an Intelligibilität, so ist Gott. Das Unbegreifliche ist das Gegenteil des Uneinsichtigen.“⁴⁶

⁴¹ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Theologik*, 1: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985, 107, 259. Balthasar verdeutlicht diese Intimität am Wesenszug schon endlicher Wahrheit, sich nicht anders auszudrücken, als daß ein bleibendes Geheimnis miterscheint, „der Wahrheit selbst also einen innerlich komparativen Charakter zu lassen“; ebd. 261. Hier spiegelt sich die Eigenart der göttlichen Wahrheit: „Weil die göttliche Wahrheit, als die Wahrheit einer *absoluten* Intimität, notwendig in jeder Offenbarung Geheimnis bleibt, darum hat jede weltliche Wahrheit etwas von diesem Geheimnischarakter an sich“; ebd. 262. – Siehe ähnlich bei *Ebeling*, *Dogmatik* 2,245 f.

⁴² *H. U. v. Balthasar*, *Theodramatik*, 2: Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 234.

⁴³ *H. U. v. Balthasar*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1988, 179.

⁴⁴ Vgl. *Ebeling*, *Dogmatik* 1,180.

⁴⁵ Jüngel kritisiert so Rahners Gleichsetzung von Geheimnis und Verborgenheit bzw. Unbegreiflichkeit: Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, 3. München 1990 (BevTh 107) 163–182, 167.

⁴⁶ *H. de Lubac*, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1983 (Traditions chrétiennes) 140.

2. Der implizierte Blick auf das Endliche

Ein zweiter Aspekt schließt sich hier an. Eine nur negative Bestimmung des göttlichen Geheimnisses wird Gott nicht gerecht, wird aber, so der gemeinsame Tenor vieler Theologen, auch dem Endlichen und dem Menschen nicht gerecht. Eine *via negativa*, die, um Gott zur Sprache zu bringen, alles Endliche negieren muß, scheint heute kaum mehr gangbar.

Am deutlichsten noch impliziert Rahners Theologie einen Ansatz bei der Defizienz des Endlichen, an dem der Vorgriff auf das Ungegrenzte aufbricht⁴⁷. Der Vorgriff enthält mit dem affirmativen zugleich ein negatives Moment, in dem das Seiende als begrenztes, die Fülle ausschließendes Endliches erkannt wird. Dennoch steht auch in der Theologie Rahners eine positive Qualifikation des Endlichen im Vordergrund, insofern er den Vorgriff des menschlichen Geistes beleuchtet, dessen Auszeichnung es ist, auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet zu sein⁴⁸. Rahner arbeitet einer negativen Theologie entgegen, welche dem Menschen zumuten würde, er solle sich resignierend in seine Endlichkeit schicken und also von sich niedrig denken, um von Gott höher denken zu können⁴⁹. Um die Unumgreifbarkeit des unendlichen Gottes anzuerkennen, braucht der Mensch sich nicht um seinen Ausgriff aufs Unendliche zu beschneiden, im Gegenteil: Das von Rahner für das Verhältnis von Gott und Geschöpf formulierte Axiom, demzufolge Abhängigkeit und Eigenstand des Geschöpfes gleichproportional zueinander wachsen, ließe sich analog auf die Gotteserkenntnis übertragen⁵⁰. Insofern der transzendente Ansatz das Gegebene auf ein nicht Gegebenes zurückführt, ohne welches das Gegebene nicht als möglich gedacht werden kann, läßt er die in der traditionellen negativen Theologie angelegte Verbindung von *via negativa* und *via eminentiae* zusammen mit der Me-

⁴⁷ Siehe dazu die Kritik in A. Raffelt/H. Verweyen, Karl Rahner. München 1997 (Beck'sche Reihe. Denker, 541) 46: „So ist auch für Hörer des Wortes kennzeichnend, daß das Begegnende andere gerade in seinem Charakter von Seinsdefizienz die Bewegung auf einen sich möglicherweise mitteilenden Gott offenhält: das eigentlich Tragende bleibt der ‚Vorgriff‘ und seine wesentliche Nichterfüllbarkeit durch das in der Welt Begegnende. Wie kann diese philosophische Anthropologie aber Vorblick auf einen Gott sein, der sich ‚im Fleisch‘ ein-für-allemal zu erkennen gibt?“. Vor allem in Rahners frühen geistlichen Schriften (siehe z. B. Von der Not und dem Segen des Gebetes, Innsbruck 1949) ist es die Brüchigkeit des Endlichen und die dadurch verursachte Enttäuschung des Menschen, welche ihn auf Gott verweist.

⁴⁸ „Der Vorgriff geht demnach auf ein esse, das schlechthin von negativer Ungegrenztheit ist. Damit hat der Vorgriff als grundlegende Handlung menschlichen Erkennens seine entscheidende Auszeichnung erfahren: die menschliche Erkenntnis ist als vorgreifende auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist.“ In: K. Rahner, Sämtliche Werke, 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften, Solothurn/Freiburg i. Br. 1995, 146.

⁴⁹ Vgl. Rahner, Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12, 290f.

⁵⁰ Siehe dazu W. Breuning, Je grössere Unähnlichkeit? Überlegungen zu Jüngels interessantem Versuch der Weiterführung des Analogieverständnisses, in: J. Brantschen/P. Selvatico (Hrsg.); H. Stimimann (FS), Unterwegs zur Einheit, Freiburg/Schw. 1980, 373–385, 374: „Es stehen sich nicht menschliche Schwäche der Erkenntniskraft und Gottes Majestät gegenüber, umgekehrt gilt vielmehr: Je tiefer eine geschöpfliche Erkenntniskraft zu schauen vermag, um so leuchtender steht Gott vor ihr – als Geheimnis“.

thode der Extrapolation geradezu notwendig zurück zugunsten einer via reductionis und läuft darum auch weniger in Gefahr, die göttliche Eminenz auf Kosten des Geschöpflichen zu behaupten⁵¹. Von diesem Ansatz her läßt sich auch die Projektion im Sinne des im Endlichen entwickelten Gottesgedankens rehabilitieren. Als geeignete Antwort auf den Projektionsverdacht können nicht jene Immunisierungsstrategien⁵² gelten, die in die Ablehnung des endlichen Gottesbegriffs einstimmen, um ihn durch den ganz anderen Gott überwunden zu sehen. Statt in einer solchen via negativa der endlichen Vernunft abzuspochen, daß sie zu einem authentischen Gottesbegriff gelangen kann, ist vielmehr aufzuweisen, wie eine apriorische Bestimmung der Vernunft selbst die Gott auf Endliches reduzierenden Gottesbilder übersteigt, weil sie auf einen dem Unbedingten entsprechenden Gottesbegriff aus ist⁵³.

Von ganz anderen Prämissen her lehnt Balthasar einen Weg zu Gott über die Verneinung des Endlichen ab. Dies würde seinem Gestaltdenken, seiner trinitarischen Schöpfungstheologie⁵⁴, wie auch vor allem und entscheidend seiner Offenbarungstheologie widersprechen. Denn die inkarnatorische Bewegung Gottes ins Irdische hinein verbietet eine reine via negativa, setzt doch die Offenbarung „gerade nicht dort ein, wo der suchende Mensch sie erwartet hätte. Nicht dort, wo er seine ganze Relativität durchgestrichen hat, um zum Absoluten zu gelangen, wo er in der Anstrengung der äußersten Transzendenz seine Menschheit hinter sich zu lassen sucht, um jenseits seiner selbst das Göttliche zu erspüren. ... Das Wort ist Fleisch geworden. Nicht an der äußersten Grenze der Welt, sondern in ihrer Mitte, ja, in ihren unteren Stockwerken hat Gott sich gezeigt“⁵⁵. Darum wird Gott nicht mehr im Hinausgehen über das Fleisch, sondern darin gefunden.

⁵¹ Vgl. *H. Krings*, Art. Gott, in: HPhG 2 (1973) 614–641, 633.

⁵² Vgl. *Pannenberg*, Problemgeschichte, 170.

⁵³ So will *Kl. Müller*, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161–186, 181, auf eine ‚kontrollierte Projektion‘ hinaus: „Erstens ist jeder Gedanke Projektion in dem Sinn, daß er von einem Bewußtsein produziert wird. Zweitens: eine Projektion, die (a) weiß, daß sie Projektion ist, (b) weiß, wo sie herkommt, und (c) einsichtig zu machen weiß, daß das, was sie zu denken unternimmt, nicht anders gedacht werden kann, – eine solche Projektion ist keine Projektion im üblichen disqualifizierenden Sinn, sondern ein transzendentaler Gedanke“. – Vgl. *H. Verweyen*, Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Essen 1978 (Christliche Strukturen in der modernen Welt, 23) 58–61.

⁵⁴ „Wenn es in Gott Identität des Anderen gibt, der zugleich noch Bild des Vaters und damit Urbild alles Erschaffenen ist, wenn es in dieser Identität den Geist gibt, der freie, überschwengliche Liebe des ‚einen‘ und ‚Anderen‘ ist, [dann wird] das Andere der Schöpfung, das sich am Urbild des göttlichen Anders ausrichtet, und ihr überhaupt-Sein, das sich der göttlichen Liberalität verdankt, in ein positives Verhältnis zu Gott gerückt. ... Aus einem jeder Differenz entbehrenden Gott [dagegen] kann eine differente Welt immer nur als ein Abgefallenes entspringen, wie sämtliche Religionen, die das Gott-Welt-Verhältnis spekulativ zu durchdringen versuchen, durchweg feststellen mußten.“ In: *H. U. v. Balthasar*, Theologik 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 165f, 169. Zum Gestaltdenken vgl. *ders.*, Herrlichkeit 1, 112; Theologik 1, 25–35.

⁵⁵ *H. U. v. Balthasar*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie 1, Einsiedeln³ 1990, 187f; vgl. *ders.*, Herrlichkeit 1, 147f: „In der Endlichkeit Jesu und all dessen, was mit seiner Gestalt gegeben ist und zusammenhängt, halten wir das Unendliche“.

3. Gott als Geheimnis der Welt/des Menschen

In dem Maße, wie das Geheimnis Gottes positiv zu umschreiben gesucht und nicht auf Kosten des Endlichen gedacht wird, kann und soll es dem Anliegen der neueren Theologie zufolge in eine positive Beziehung zum Menschen gesetzt werden. Jüngels Buchtitel „Gott als Geheimnis der Welt“ (s.o. Anm. 8) ist nur eine Variante von zahllosen Formulierungen, in denen das Geheimnis Gottes zugleich als Geheimnis der Welt bzw. des Menschen bezeichnet wird, um die Relationalität des Geheimnisses auf den Menschen hin bzw. umgekehrt die Hinordnung des Menschen auf das Geheimnis hin zum Ausdruck zu bringen⁵⁶. Der als Geheimnis verborgene Gott ist, so Rahner, nicht jener, an den wir nicht herankommen und „der nicht von uns erkannt werden will“⁵⁷. Als göttliche Fülle lebt das Geheimnis Gottes nicht vom Sich-Entziehen, sondern im Sich-Mitteilen⁵⁸. Mit dem trinitätstheologischen Axiom der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität will Rahner zum Ausdruck bringen, daß Gottes Selbstmitteilung rückhaltlos erfolgt und keine Dimension des göttlichen Lebens ausklammert⁵⁹.

Die evangelische Theologie bringt die Bezogenheit des göttlichen Geheimnisses auf den Menschen nicht zuletzt mit dem Motiv seiner Sprachlichkeit und also seiner Kommunikabilität zum Ausdruck (dazu unter Abschnitt III.5.). Gerade auch das in lutherischer Theologie wichtige Motiv des verborgenen Gottes wird betont auf relationale Bestimmungen hin ausgelegt. Ebeling bezeichnet Verborgenheit als kommunikatives Attribut, das nicht in konträrem Gegensatz zur Offenbarung zu sehen ist, sondern als

⁵⁶ Ebeling spricht vom „Geheimnis der Wirklichkeit“: Dogmatik 1,187. – Siehe auch Jüngels zutreffende Beobachtung: „Diese seine Verborgenheit im Licht seines Seins bedeutet keineswegs Beziehungslosigkeit. Nicht zufällig endet die hymnische Feststellung, Gott wohne im unzugänglichen Licht, mit einer Doxologie, in der der unzugängliche Gott von Menschen verherrlicht wird: ‚Ihm die Ehre und ewige Macht. Amen‘ (1 Tim 6, 16d)“. In: Offenbarung der Verborgenheit Gottes/The 3,166.

⁵⁷ Rahner, Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,305; vgl. ebd. 293. – Das Geheimnis Gottes ist eine Beziehungsgröße, insofern es „eine ursprüngliche Beziehung zum *ganzen* geistigen Wesen des Menschen in all seinen Dimensionen hat“. In: K. Rahner, Art. Geheimnis. II. G. in der systematischen Theologie, in: LThK² 4 (1960) 593–597, 594.

⁵⁸ „Das Geheimnis bleibt ewig Geheimnis, dieses Geheimnis will sich aber als das Unendliche, Unbegreifliche, als das Unausagbare, Gott genannt, als sich schenkende Nähe in absoluter Selbstmitteilung dem menschlichen Geist mitten in der Erfahrung seiner endlichen Leere mitteilen.“ In: K. Rahner, Gegenwart des Christentums, Freiburg i. Br. ²1966, 35.

⁵⁹ Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘, in: ders., Schriften zur Theologie, 4: Neuere Schriften, Einsiedeln 1960, 103–133, 115; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal 2 (1967) 317–401, 328. – Die breite Rezeption, welche das trinitätstheologische Axiom Rahners erfahren hat, signalisiert den breiten, überkonfessionellen Konsens der Theologie bezüglich der Relationalität des göttlichen Geheimnisses auf den Menschen hin: siehe z. B. E. Jüngel, Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen [2], München 1986 (BEvTh 88), 265–275.

Moment in der Offenbarung enthalten, darum eine Form der Anwesenheit Gottes ist⁶⁰. Damit ist unmißverständlich herausgestellt, daß die Verborgenheit Gottes nicht als Grenze der Offenbarung zu werten ist. Dies zu klären ist insbesondere Anliegen Jüngels. Er betont, die Verborgenheit sei „Modus der Offenbarung Gottes, nicht aber deren Problematisierung, die es erlaubte, das definitive Geschehensein der Offenbarung als Liebe noch einmal zur Disposition zu stellen. ... Gott ist unwiderruflich Liebe. Was von Gott sonst noch zu sagen ist, kann nur dem präziseren Verständnis dieser elementaren Gleichung dienen“⁶¹.

Mit dieser geradezu einhellig und nachdrücklich vorgetragenen Auffassung, daß das Geheimnis Gottes ganz und gar auf die Beziehung zum Menschen geöffnet ist, überwindet die neuere Theologie eine Tendenz, die negativer Theologie von ihrer neuplatonischen Wurzel her innewohnt: die Tendenz, Gott in seinem An-Sich von seinem Verhältnis zum Geschöpf zu unterscheiden und ihn in der Seinsweise des Einen vor seinem Sich-Ausströmen erreichen zu wollen.

4. Gott-fähiges Erkenntnisvermögen

Wenn das göttliche Mysterium als Beziehungswirklichkeit gedeutet wird, stellt sich die Frage, wie die Beziehung zum Mysterium von seiten des Menschen zu denken ist. In den Blick kommt hier das Problem der Grenze von Erkenntnis einerseits und von Sprache andererseits.

Bezüglich des ersten Aspektes differenzierte die traditionelle negative Theologie oftmals zwischen der Erkenntnis, die an ihre Grenzen stößt und Gott nicht begreifen kann, und der weiterführenden affektiven Bewegung, die als Liebe und Anbetung in den unbegreiflichen Gott hineinführt. Diese Unterscheidung verschiedener Vermögen des Menschen klingt auch in der neueren Theologie, insbesondere bei Rahner, an. Der Mensch braucht an der Unbegreiflichkeit Gottes nicht zu resignieren, weil die Erkenntnis in die Liebe mündet und in Anbetung übergeht:

„Das ursprüngliche Erkennen ... ist das Anwesen des Geheimnisses als solchen, das Angerufensein von dem, was keinen Namen mehr hat, das sich Einlassen auf das, was nicht bewältigt wird, sondern einen überwältigt, das Sagen des Namenlosen, über das sich nicht klar reden läßt, der letzte Augenblick vor dem Verstummen, der notwendig ist, um das Schweigen zu hören und Gott liebend anzubeten.“⁶²

⁶⁰ Vgl. Ebeling, Dogmatik, 2,243–249.

⁶¹ Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 460.

⁶² Rahner, Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,297; vgl. ebd. 292,299 sowie eindrücklich in *ders.*, Gebete des Lebens, Freiburg i. Br. 1984, 25: „In dieser Seligkeit will dann meine Erkenntnis dich nicht mehr zu mir herunterzwingen, um dir dein ewiges Geheimnis zu entreißen. Die Liebe reißt mich zu dir empor, in dich hinein. Wenn ich mich selber aufgebe in der Liebe, bist du mir selbst mein Leben, und deine Unbegreiflichkeit ist verschlungen in der Einheit der Liebe“. Siehe auch W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 181–201.

Noch mehr liegt den meisten Autoren allerdings daran, in kritischer Distanz zum modernen Erkenntnisbegriff die Erkenntnis von vornherein nicht auf das bewältigende und beherrschende Durchschauen eines Gegenstandes zu reduzieren, sondern als Offenheit für das Geheimnis⁶³ und als perichoretisches Ineinander von Erkenntnis und Freiheit zu fassen. Der Erkenntnisbegriff wird von hier aus ganzheitlicher gefüllt: die Unterscheidung von Erkennen und Lieben wird relativiert und Erkenntnis von vornherein als Beziehungsgeschehen gefaßt⁶⁴. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch Versuche, die im biblischen Verständnis von Erkenntnis implizierte Rezeptivität des Erkennens zur Geltung zu bringen⁶⁵.

5. Gott-fähige Sprache

Die Frage nach den Grenzen der Sprache stellt sich insbesondere der evangelischen Theologie, wo die Auseinandersetzung mit der negativen Prädikation der Unsagbarkeit Gottes eine herausragende Rolle spielt. Die oben beschriebene Radikalkritik der Analytischen Philosophie kann in dieser Hinsicht für die theologische Bewertung der *via negativa* nicht folgenlos sein. Theologen, die sich der Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie stellen, unterstreichen den positiven Sinn religiöser Sprache und lenken den Blick, hier an neuere Entwicklungen der Sprachphilosophie anknüpfend, auf das faktische, affirmative Reden von Gott, gerade nicht auf die Unsagbarkeit Gottes. Die klassische Lehre von den Eigenschaften Gottes, welche die bei aller positiven Rede von Gott noch größere Unsagbarkeit Gottes unterstreicht, bezeichnet Dalferth mit einer Prise Ironie als den „immer zu spät kommende[n] Versuch, das für unmöglich oder doch unzulänglich zu erklären, was [dieser Lehre] ihr zum Trotz geschieht: daß von Gott geredet wird“⁶⁶.

Dabei wird die Herausforderung nicht einfach übersehen. So meint Ebeling, der sowohl Inhalt wie Form der Theologie ganz als Wortgeschehen auffaßt: „Das Reden über Gott ist in der Tat etwas, was die Sprachregeln sprengt und an dem die Sprachverantwortung zu scheitern droht.“⁶⁷ Die Grundstruktur menschlicher Sprache, die an Unterscheidungen interessiert und temporal geprägt ist, droht an der Gottesrede zu scheitern: „Der ge-

⁶³ Für Rahner ist die Vernunft „die Fähigkeit des Geheimnisses“: Art. Geheimnis. II. Theologisch, in: HThG 1 (1962) 447–452, 450.

⁶⁴ So bei Ebeling, Dogmatik 1,180f: „Hier [biblisch] liegt also ein Erkenntnisbegriff vor, der die Ausrichtung auf den ganzen Menschen mit der Wechselseitigkeit des Erkenntnisgeschehens verbindet. ... Dieser Erkenntnisbegriff steht also in schroffem Gegensatz zu dem neuzeitlichen, der den Menschen nur partiell betrifft und zwar als das alleinige Subjekt in seiner Beziehung zum Objekt.“

⁶⁵ Vgl. Th. Freyer, Alterität und Transzendenz, in: Berliner Theologische Zeitschrift 13 (1996) 84–110, v. a. 106–108 (mit Bezug auf R. Bultmann).

⁶⁶ I. U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981 (BEvTh 87), 617.

⁶⁷ Ebeling, Dogmatik, 1,159.

samen Syntax [ist] der Boden entzogen.“⁶⁸ Doch verwehrt sich Ebeling gegen die Wittgensteinsche Behauptung, es gebe nur das alternative Entweder-Oder eines uneingeschränkten Sprechen-Könnens und eines strikten Schweigen-Müssens: „In Sachen Gottes stehen Reden und Schweigen nicht nur nebeneinander, sondern gehören untrennbar ineinander.“⁶⁹ Denn christologisch sei die Unzulänglichkeit der Sprache sozusagen von Gott überholt worden. Das Ereignis Jesu Christi, der Gottes Wort in Person ist, gilt Ebeling als Situation von unvergleichlicher Worthaftigkeit; er sieht „die Inkarnation in die Inverbation einmünden“⁷⁰.

Noch pointierter wendet Jüngel dieses Sprachlichwerden Gottes direkt gegen die Infragestellung der Denk- und Sagbarkeit Gottes in der neuzeitlichen Philosophie. Ort der Denkbarkeit Gottes ist ihm zufolge das dem Denken vorausgehende Offenbarungswort. Gott selbst ist definitiv zur Sprache gekommen in einem Ereignis, in dem „nicht etwa menschliche Worte Gott zu nahe treten, sondern Gott als Wort in menschlichen Worten Menschen nahe kommt“⁷¹. Darum ist Gott „als ein Geheimnis zu begreifen, das von sich aus sprachlich kommunikabel ist“⁷².

Aus der vorausgegangenen Skizze könnte der Eindruck entstehen, daß der im zweiten Abschnitt beschriebene Hintergrund zu einer Abschwächung oder gar Eliminierung der Tradition negativer Theologie führt. Hat diese sich in der Neuzeit ad absurdum geführt, so daß es keine eigentliche negative Theologie mehr gibt? Werden nur noch einzelne Aspekte negativer Theologie entschärft aufgenommen?

Im Spektrum der neueren Theologie fallen vier Positionen ins Auge, in denen eine negative Theologie in ausgeprägterer Form vertreten wird.

6. Negative Theologie transzendentaler Erfahrung

Als ausgeprägter Entwurf negativer Theologie kann die bereits mehrfach erwähnte Theologie Rahners gelten. Nach Rahner steht der Mensch als Wesen der Transzendenz immer schon vor dem, was wir Gott nennen. Damit ist einerseits gewährleistet, daß der Mensch auf das Unendliche hin geöffnet und bezogen ist, ohne daß andererseits das Woraufhin seines transzendentalen Vorgriffs vergegenständlicht und verendlicht würde. In dieser Widerständigkeit gegen Verobjektivierung nun liegt der Grund, daß bei

⁶⁸ Ebeling, Dogmatik 1,160.

⁶⁹ Ebeling, Dogmatik 1,162.

⁷⁰ Vgl. Ebeling, Dogmatik 2,65; vgl. ebd. 2,92: „Das Ereignis, das als Menschwerdung Gottes proklamiert und geglaubt wird, schafft eine Situation von unvergleichlicher Worthaftigkeit, ruft ein Wortgeschehen von ungewöhnlicher Intensität hervor.“

⁷¹ Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 393. Dabei gilt: „Nur unter der Voraussetzung, daß Gott zur Sprache gekommen ist, ist der Versuch, Gott zu denken, überhaupt sinnvoll“: ebd. 311. Kurz gesagt: „Theologisches Denken hat ... davon auszugehen, daß Gott – sich selbst – zu denken gibt“; ebd. 214. Eine Auseinandersetzung mit Jüngels Infragestellung des philosophischen und allgemein-religiösen Gottesbegriffs kann hier nicht erfolgen.

⁷² Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 355.

Rahner, der von Gott stets nur stammelnd sprechen wollte⁷³, eine sehr ausgeprägte negative Theologie vorliegt. Die zunächst positive Annäherung an Gott unter dem Geheimnisbegriff verbindet sich mit Negationen, die sehr nachdrücklich eine weitere Bestimmung des Geheimnisses ausschließen. So unterstreicht Rahner als Folge der Unbegrenzbarkeit Gottes dessen Unsagbarkeit und Namenlosigkeit. Immer wieder weist er darauf hin, daß es einen Widerspruch bedeuten würde, den unendlichen Horizont, die tragende Eröffnung der unbegrenzten Möglichkeiten, mit einem Namen zu benennen, der dieses Woraufhin unter jene Wirklichkeiten einreihen würde, die doch in seinem Horizont stehen⁷⁴.

Gelegentlich erwecken die Äußerungen Rahners den Eindruck, als könnten Aussagen über Gott diesem nur Unrecht tun. Würde man über das Unsagbare nicht nur reden, sondern auf es als etwas Konkretes hinweisen wollen, so müßte dies als „unfromme Indiskretion gegenüber diesem gleichsam schweigend-frommen Auf-sich-beruhen-Lassen des absoluten Geheimnisses“ vorkommen⁷⁵, weil durch solche Aussagen „die ursprüngliche Transzendenzerfahrung thematisiert, übersetzt, gleichsam in ihren eigenen Raum als Einzelgegenstand selbst hineingerückt werden muß“⁷⁶. Dies aber widerspricht der Auffassung, daß kategorial Seiendes Gott nicht so repräsentieren kann, „daß dadurch, daß es gegeben ist, auch Gott als er selbst schon anwesend wäre über jene Möglichkeit einer Vermittlung unserer transzendentalen Erfahrung hinaus“⁷⁷. Es bedarf darum des letzten Mutes der Existenz, die Wahrheit durch das Wort zu verlautbaren, so daß sie „fast gegen ihr eigenes Wesen objektiviert wird“⁷⁸. Jeder Begriff muß, wie Rahner zur Personalität anmerkt, in das unsagbare Dunkel des heiligen Geheimnisses entlassen werden.

Es bleibt zunächst eine unbeholfene Relativierung von z.T. sehr apodiktisch formulierten Aussagen, wenn Rahner eingesteht, daß man die transzendentalen Begriffe nicht in einer formalen Leere belassen darf, wenn Gott selbst sie füllt⁷⁹. Wohl macht die Offenbarung gewiß, daß das Geheim-

⁷³ Vgl. z. B. *Rahner*, Gegenwart des Christentums, 32. Auf der Linie der mystischen Tradition bezeichnet er die Selbstmitteilung Gottes als Licht, „das uns fast finsterner vorkommt als unsere eigene Finsternis“; ebd. 35.

⁷⁴ „Die Bedingung des unterscheidenden Nennens kann wesentlich keinen Namen haben. Wir können ihn ... den Unendlichen nennen; aber wir haben ihm eben damit keinen Namen gegeben, sondern ihn den Namenlosen genannt. ... Der Horizont kann nicht im Horizont selber gegeben sein, das Woraufhin der Transzendenz nicht wirklich als es selbst in die Reichweite der Transzendenz selbst hineingeholt und so von anderem unterschieden werden ... Die unendliche Weite, die alles einfängt und alles einfangen kann, weil sie erst in unendlicher Ferne west, ... läßt sich selbst nicht einfangen.“ In: *Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses/Schriften 4,70f.

⁷⁵ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 82, 90.

⁷⁶ *Rahner*, Grundkurs, 79.

⁷⁷ *Rahner*, Grundkurs, 91.

⁷⁸ *Rahner*, Über die Verborgenheit Gottes/Schriften 12,298.

⁷⁹ Damit ist die religiöse Naivität der religiösen Praxis, die von der personalen Erfahrung Gottes im Gebet, in der individuellen Geschichte und in der Offenbarungsgeschichte spricht, gerechtfertigt; vgl. *Rahner*, Grundkurs, 82f.

nis nicht entzogen bleibt, sondern nahekومت. Doch dieses Nahekommen radikalisiert noch einmal das Gründen des Menschen im absoluten Geheimnis. Noch im Eschaton wird Gott in geradezu aporetischer Weise namenloses und unumgreifbares Geheimnis bleiben⁸⁰.

7. Das Anderssein Gottes

Während manchen Kritikern diese negative Theologie zu weit geht oder jedenfalls Unbehagen weckt, wird von anderen vor allem durch Levinas beeinflussten Theologen kritisiert, daß Rahner trotz aller Rede vom Geheimnis das Anderssein Gottes nicht hinreichend zur Geltung zu bringen vermag. Sein Ansatz beim Selbstvollzug des Menschen verhindere, daß die Transzendenz Gottes in ihrer Einzigkeit und Alterität gewahrt werden kann⁸¹. Hier zeige sich, so Thomas Freyer kritisch, die Tendenz menschlicher Vernunft, „die absolute ... Transzendenz Gottes ... einzuverleiben in die relative Transzendenz menschlicher Subjektivität ... und damit in die Immanenz menschlichen Denkens und Wollens“⁸². Demgegenüber will Freyer der Theologie die „kompromißlose und beharrliche Suche nach der absoluten Transzendenz des Anderen“, wie sie das Denken Levinas' kennzeichnet, zum Vorbild geben. Nur ein nicht-intentionales Erkennen als Widerfahrnis, das jeglicher Aktivität des Menschen vorausliegt, vermag die spezifische und unverrechenbare Nähe Gottes zu wahren⁸³.

Diese Impulse Freyers und anderer bilden noch keinen umfassenderen Entwurf von Theologie und müßten im einzelnen auch noch kritisch hinterfragt werden. So besteht die Gefahr, daß hinter gewonnene Einsichten zurückgegangen, die Andersheit Gottes doch wieder auf Kosten des endlichen Subjekts gedacht⁸⁴ und mit der Intentionalität auch die Hinordnung des Menschen auf Gott abgelehnt wird. Fruchtbar wäre es, die Levinasschen Impulse mit der Theologie Balthasars ins Gespräch zu bringen, der trotz

⁸⁰ „Die absolute Fülle, unbegreiflich und namenlos, unendlich und unsagbar, ist als sie selbst ohne jeden Abstrich zur inneren Herrlichkeit der Kreatur geworden, wenn diese sie nur annehmen will.“ In: *Rahner*, Gegenwart des Christentums, 39. Die Vollendung bezeichnet Rahner als Höhepunkt der Aporetik: Christlicher Pessimismus?, in: ders., Schriften zur Theologie, 16: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich 1984, 206–214, 214.

⁸¹ Vgl. *Th. Freyer*, Gott als Geheimnis? Zu einem theologischen Schlüsselbegriff, in: *ThGl* 86 (1996) 325–342, v. a. 335–337. – Anhaltspunkte für solche Kritik bieten Äußerungen Rahners zur Unausweichlichkeit der transzendentalen Erfahrung. So insistiert Rahner, „daß man von ihr [der transzendentalen Erfahrung] reden muß, weil sie immer schon da ist, aber darum auch dauernd übersehen werden kann; ... daß sie nie von sich aus den Reiz der Neuheit eines unerwartet begegnenden Gegenstands haben kann.“ In: Grundkurs, 32.

⁸² *Th. Freyer*, Die Öffnung der Transzendenz. Thesen zum Logos der Theologie anhand der Philosophie von Emmanuel Lévinas, in: *ZKTh* 114 (1992) 140–152, 151; vgl. ebd. 150: „Die Theologie ist aus sich heraus nicht in der Lage, die unendliche Transzendenz Gottes angemessen zu artikulieren. ... Indem sie es versucht, ist sie bereits gescheitert, denkt sie Gott im Horizont des Seins und erkennt in ihm letztlich eine bloße Prolongation und Projektion der ihr eigenen Rationalität“.

⁸³ Vgl. *Freyer*, Gott als Geheimnis?, 337–339; *ders.*, Alterität und Transzendenz, 105–110.

⁸⁴ Siehe dazu *Kl. Müller*, Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: *ThG* 40 (1997) 172–180.

seiner Vorbehalte gegen die klassische *via negativa* in ähnlicher Weise die sich von sich her zeigende Andersheit Gottes unterstreicht⁸⁵. Diese negative Theologie, die aus der Position, aus der Offenbarung hervorgeht, lebt weniger von dem ausdrücklichen Moment der Negation als aus dem Überwältigtwerden durch das Je-Größere der Gnadenoffenbarung Gottes⁸⁶. Es geht somit um die von Gott eröffnete negative Theologie, in der er seine Unbegreiflichkeit offenbart. Vielleicht am schönsten kommt dies in einer paradoxen Formulierung Balthasars zum Ausdruck, in der er die Unbegreiflichkeit Gottes als in einer direkten Erfahrung zugänglich beschreibt: „In Jesus Christus ... wird die ‚je größere Unähnlichkeit‘ Gottes allem Nichtgöttlichen gegenüber nicht bloß wie durch ‚Zeichen‘ hindurch erschlossen, auch nicht nur (in einer *docta ignorantia*) gewußt, sondern unbedingt an der Offenbarungsgestalt ... abgelesen.“⁸⁷

8. Negative Theologie im Kontext pluralistischer Religionstheologie

Im Dienst pluralistischer Religionstheologie steht die negative Theologie John Hicks. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf die christliche Tradition negativer Theologie⁸⁸, die er im Licht der Kantischen Erkenntniskritik interpretiert, indem er zwischen der göttlichen Wirklichkeit an sich und der Weise, wie dieses Göttliche in menschlicher Weise erfahren wird, unterscheidet. Die phänomenalen Manifestationen des Göttlichen, die der Mensch in durch bestimmte Begriffe oder Kategorien geprägter Weise wahrnimmt, sind unhintergebar. Als menschliche Entwürfe erreichen die Konzeptualisierungen dieser Wahrnehmung das göttliche Noumenon nicht⁸⁹. Gerade deswegen kann keine Religion vorgeben, sie hätte die Wahrheit des Göttlichen in letztgültiger Weise erkannt.

⁸⁵ Gemeinsame Anliegen sind unverkennbar, insofern auch Balthasar den transzendentalen Ansatz beim Vorgriff kritisiert: „Die nach dem Sein im Ganzen fragende Vernunft ist ein ‚monologischer‘ Akt. ... An Stelle des sich wagenden Herzens tritt das sich bei sich selber haltende Wissen.“ In: *H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3,1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum, Einsiedeln²1965, 144. Bei aller Kritik an der Transzendentaltheologie lehnt Balthasar jedoch nicht jegliche Reflexion auf Vorentwürfe der Offenbarung und auf die Transzendenzbewegung des Menschen ab.

⁸⁶ Die Eminenz lebt nicht aus der Negation, sondern aus der Position: es ist ein „von vornherein und uneinholbar Überwältigtwerden durch das Je-Größere der Gnadenoffenbarung Gottes. Solche Überwältigung macht das ausdrückliche Moment der Verneinung insofern überflüssig, als dieses von der christlichen Erfahrung immer schon überholt ist.“ In: *H. U. v. Balthasar, Theologie*, 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 98.

⁸⁷ *H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 2: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln³1984, 9. Siehe auch ders., *Herrlichkeit* 1,443: Die je größere Unähnlichkeit geht ein in eine offenbarungstheologische negative Theologie, „in welcher Gott bis ins äusserste ‚erscheint‘ und deshalb auch in seiner je größeren Unbegreiflichkeit wirklich in den Vordergrund und in die Erscheinungsgestalt tritt. Das Unbegreifliche Gottes ist nun nicht länger ein blosser Ausfall an Wissen, sondern eine positive Gottbestimmtheit des Glaubenswissens“.

⁸⁸ Vgl. *J. Hick, Religion*. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Bearb. u. mit einem Vorwort versehen v. A. Kreiner, München 1989, 258–261.

⁸⁹ Vgl. *Hick, Religion*, 262–273.

Kritisch bemerkt Gerhard Gäde zu dieser Position, daß Hick die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, die Kant gerade nicht für die Gotteserkenntnis, sondern für die Erkenntnis empirischer Gegenstände einführt, auf die Gotteserkenntnis überträgt. Er konzipiert Gottes Unerkennbarkeit somit prinzipiell nicht anders als die der empirischen Gegenstände. Damit hat Hicks Denken, obwohl es eine Religionstheologie auf eine radikale negative Theologie aufbauen will, gerade umgekehrt eine Tendenz zur Verendlichung Gottes und geht damit weit hinter die Einsichten der neuzeitlichen Philosophie zurück⁹⁰. Auch indem Hick eine Schnitt- oder Nahtstelle zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche postuliert und von einem unreflektierten Offenbarungsbegriff ausgeht, verkennt er die Transzendenz Gottes⁹¹. Demgegenüber macht Gäde die negative Theologie in ihrer unaufgebbaren Funktion, die Nicht-Selbstverständlichkeit der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes zu wahren, geltend: Gott erscheint nicht nur, weil er einfachhin für die Erfahrung vorkommt, sondern aus freier Initiative⁹².

9. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne

In den vergangenen Jahren mehren sich die Anzeichen dafür, daß die Tradition negativer Theologie für die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Welt- und Daseinserfahrung fruchtbar gemacht wird. So leitet Hans-Joachim Höhn aus der Erfahrung von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Sachverhalte die neue theologische Aufgabenstellung ab, „dem heutigen Menschen das Wort ‚Gott‘ so nachzurufen, daß sie Gott mit dem zusammendenkt, was bleibt, wenn man ihn losgeworden ist: das Nichts“⁹³. Höhn hält dabei die Einsicht in die Fraglichkeit des Daseins für eine unbezweifelbare Konstante menschlichen Denkens. Wenn er dafür plädiert, Daseinskonstellationen aufzusuchen, in denen die Selbstverständlichkeit der Welt fragwürdig wird, dann jedoch nicht, um durch einen metaphysischen Gottesbegriff das Kontingente auf festen Grund zu stellen. Gerade im Offen- und Aushalten der Fragwürdigkeit der Welt und des Daseins soll die Unverfügbarkeit und Andersheit Gottes, der nicht einfach auf die menschlichen Fragen antwortende „weltranszendente Instanz“ ist, gewahrt werden. Es gilt, dem postmodernen Denken gerecht zu werden, welches, ohne das Absolute auszuschließen, doch in Erinnerung bringt, daß es

⁹⁰ Siehe dazu G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, 69–73, 105–109, und seinen Artikel *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in: *ThPh* 73 (1998) 46–69.

⁹¹ Vgl. Gäde, *Viele Religionen*, 19, 47, 93, 127–129.

⁹² Vgl. Gäde, *Viele Religionen*, 107, 299–303, 307–309.

⁹³ H.-J. Höhn, ‚Vor und mit Gott leben wir ohne Gott‘. *Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne*, in: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hrsg.); *H. Waldenfels (FS), Wege der Theologie – an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, Paderborn 1996, 97–109, 99.

das Absolute nicht ‚gibt‘: „Es kann es nicht ‚geben‘, weil das Absolute darin vergegenständlicht und zu einem Endlichen herabgesetzt wäre.“⁹⁴

Auf dieser Linie wird heute vielfach, oft unter Rückgriff auf Horkheimer und Adorno, das Bilderverbot aufgegriffen⁹⁵. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes soll und kann nach Meinung vieler Autoren nicht mit direkter und positiver Gottesrede beantwortet werden, sondern führt zu einem Sprechen von Gott, welches durch einen Bruch gekennzeichnet ist. Dabei findet die Sprachform des Gebetes Beachtung: es gilt als „Versuch, zu dem nahen und gleichzeitig fernen, anwesenden und gleichzeitig abwesenden Gott zu sprechen“ und dient so nicht der Stabilisierung der personalen und sozialen Identität, sondern will diese „öffnen für den Nächsten und Fremden sowie für Gott“⁹⁶.

IV. Ausblick

Der Überblick über die neuere Theologie zeigt, daß sie die *via negativa* in kritischer Aufnahme der klassischen Tradition, aber auch in Anknüpfung an zeitgenössische Impulse einschlägt. Dabei läßt sich auf der einen Seite eine begründete Zurückhaltung gegenüber der *via negativa* beobachten. In mehr heilsgeschichtlicher Orientierung wird die Tradition negativer Theologie an der Offenbarung gemessen. Auf der anderen Seite zeigt sich innerhalb und außerhalb der Theologie ein Interesse an negativer Theologie, das von divergenten Motiven bestimmt ist und sich in sehr verschiedenartige Impulse ausprägt.

Beide Ausrichtungen verdienen Aufmerksamkeit und müßten um einer authentischen Ausprägung negativer Theologie willen noch stärker miteinander ins Gespräch gebracht werden. Wengleich die Offenbarung Kriterium negativer Theologie ist – hinter diese Einsicht sollte nicht zurückgegangen werden –, ist damit nicht die *via negativa* überholt. Gewiß kann es nicht darum gehen, die dem christlichen Glauben zugrundeliegende Konkretheit des Nahekommens Gottes zu schmälern. Dennoch entspricht die negative Theologie einem genuin christlichen Anliegen, insofern das Offenbarsein Gottes für den christlichen Glauben weder selbstverständliche noch ausschöpfbare Präsenz ist. Negative Theologie hält das Voraus Gottes zu

⁹⁴ *Welsch*, Religiöse Implikationen, 126.

⁹⁵ So *M. Brumlik*, Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Verbot der Bilder, Frankfurt/M. 1994, 28: „Das Verbot des Bildes verweist auf das, worauf eine bestimmte Art von Bildern zu verweisen pflegt, nämlich auf das Rettende. Das, was Horkheimer und Adorno als das Rettende bezeichnen, mag man es nun Gott nennen oder nicht, kann seine Kraft nur dadurch bewahren, daß die Menschen es sich untersagen, mit ihm in einen vermeintlich unmittelbaren, sinnlichen Kontakt zu treten. Die Lehre von der Unverfügbarkeit des Gestaltlosen gilt auch heute noch als einleuchtend ... Erst die durch das Bilderverbot erzielte Entmächtigung der Magie ... garantiert Befreiung“. Siehe auch die Beiträge in *M. J. Rainer/H.-G. Janßen* (Hrsg.), Bilderverbot, Münster 1997 (Jahrbuch Politische Theologie, 2).

⁹⁶ *W. Oelmüller*, Wie sprechen über und zu Gott in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, in: *ders.*, Philosophische Aufklärung: ein Orientierungsversuch, München 1993, 146–167, 160.

seiner Offenbarung und deren Unableitbarkeit fest und bezeugt die Unbegreiflichkeit des Greifbarwerdens Gottes. Es bedarf einer negativen Theologie, welche den Gottesbegriff reinigt wie auch die Rede von Gott und der Gottesbeziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierung oder Instrumentalisierung bewahrt. Wo es Theologie versäumt, die Transzendenz Gottes und die Unauslotbarkeit der von Gott eröffneten Heilswirklichkeit zur Geltung zu bringen, dort verliert Gott die Faszination unerschöpflichen Lebens, das weder der Ermüdung noch der Verachtung des Allzubekanntens Raum gibt⁹⁷.

⁹⁷ Frei nach Plotin, Enn. 5,8,4.