

Wie heute Gott denken? Aus der theologischen Werkstatt

Von Hans Küng

Die Auseinandersetzung mit der Literatur macht dem Theologen erneut bewußt, daß er von dem sprechen muß, was letztlich unaussprechlich bleibt. In noch ganz anderer Weise als der Literat macht der Theologe die Erfahrung, daß seine Sprache Grenzen hat: Das Sprechen vom Absoluten hat absolute Grenzen!

Die christliche Theologie unterschied sich von Anfang an sowohl von der mythisch-kultischen »Theologie« (das heißt Göttersage oder Götteransage) wie von der philosophischen »Theologie« (Gotteslehre) der Griechen: durch ihre Verwurzelung in der Geschichte, in einer sehr konkreten Geschichte des Volkes Israel und Jesu von Nazarets, des Christus, die sich in Geschichten erzählen ließ. Doch gerade in diesen Geschichten geht es um die entscheidenden Lebensfragen nach dem Woher und Wohin von Mensch und Welt, geht es um letzte-erste Sinngebungen und Maßstäbe, Werte und Normen und damit um die Frage nach der letzten-ersten Wirklichkeit überhaupt. Dies alles sind Fragen nicht der reinen Vernunft, aber auch nicht des reinen Fühlens, sondern eines vernünftigen Vertrauens. Für diese Fragen ist als Wissenschaft die Theologie verantwortlich: die Theologie als denkende Rede und Rechenschaft von Gott, »de divinitate ratio sive sermo«, wie der große Theologe und Literat Augustinus in »De civitate Dei« es ausdrückt.

Verantwortlich ist die Theologie freilich in der ihr eigenen Weise, nach einer eigenen, ihrem »Objekt« entsprechenden Methodik und Stil. Auch der Theologe kann erzählen, er kann biblische Geschichten erzählen von Gottes Handeln in der Geschichte von Mensch und Welt, von Jesus und seiner Sache. Insofern hat die Theologie immer auch einen »narrativen« Charakter und muß ihn haben. Denn eine Theologie oder Verkündigung (sei sie scholastisch oder neu-scholastisch, existential oder politisch orientiert), die alle tradierten Geschichten möglichst in Begriffe, Ideen, Prinzipien, Systeme umwandelte, würde ihren eigenen Ursprung verleugnen und auch die Menschen nicht wahrhaft zu ergreifen vermögen, um sie in die Nachfolge zu führen.

Erzählende Darbietung und kritische Reflexion aber sind in der christlichen Theologie und Verkündigung zu verbinden. Theologie wird nie darauf verzichten können, neben allem Erzählen auch zu argumentieren, zu diskutieren und zu theoretisieren. Insofern hat die Theologie einen »argumentativen« Charakter. Als Theologen können wir uns nicht davon dispensieren, wenn wir von Gott verantwortlich reden wollen, Gott auch zu denken.

Die Faszination solchen theologischen Denkens soll in aller Kürze demonstriert werden an der Frage nach der Personalität oder Apersonalität Gottes, die auch für Literaten, die sich mit dem Religiösen kritisch auseinandersetzen, von erstrangiger Bedeutung ist. Dabei wähle ich mir gerade den schwierigsten Gesprächspartner, auf den heute freilich gerade Literaten oft rekurrieren: den Buddhismus. Gleichsam aus der theologischen Werkstatt möchte ich hier ein Probestück vorlegen, welches freilich nur im Kontext einer größeren Abhandlung über »Christentum und Weltreligionen« (unterdessen in Buchform publiziert) seinen richtigen Stellenwert erhält. Konkrete Herausforderung war dabei das Denken des vielleicht bedeutendsten buddhistischen Philosophen Nāgārjuna, der im Indien des zweiten Jahrhunderts nach Christus eine Vier-Schritte-Dialektik entwickelte, die noch heute bis hin zum japanischen Zen ihre grundlegende Bedeutung bewahrt hat.

1. Das Absolute – personal oder apersonal?

Um die Komplexität der Sache durchsichtig zu machen, versuchen wir in einer Art negativem Gedankenexperiment durchzuspielen, welche Auswirkungen die vier dialektischen Schritte Nāgārjunas auf unsere Problematik haben: Bejahung – Verneinung – Bejahung und Verneinung – weder Bejahung noch Verneinung. Dabei sei freilich von vornherein zugestanden, daß unser Interpretationsversuch – anders als die sich schließlich dogmatisch-apophatisch auf die Negation fixierende Lehre Nāgārjunas – den wahrhaft »mittleren« Weg sucht zwischen naiv-konventioneller Bejahung und skeptisch-oszillierender Verneinung. Wie also sollen wir uns das Absolute denken, wenn wir, zwischen Affirmation und Negation, weder die Immanenz noch die Transzendenz des Absoluten aufgeben wollen?

Wir bestreiten *erstens*, daß das Absolute *personal* sei. Warum? Es wäre gar zu oberflächlich, das unendliche Eine zu einem Endlichen schrumpfen zu lassen: zu einer Art metaphysischer »Persönlichkeit«. Als ob das Absolute sich mit Hilfe eines klar umrissenen anthropomorphen Begriffs begreifen ließe, als ob es Person wäre, wie für westliches Denken der Mensch Person ist. Das Allumfassende und Alledurchdringende würde ja so zum Objekt, »über« das der Mensch verfügte, das er »in Worte fassen« könnte. Nein, das Absolute, das für christliches und buddhistisches Denken das Urziel aller Wirklichkeit (Erlösung) ist und das von daher schon jetzt jede einzelne Existenz verborgen bestimmt, kann nicht eine einzelne Person unter anderen Personen sein, die als »Über-Mensch« oder »Über-Ich« vorzustellen wäre. Das Absolute ist überhaupt kein Unendliches oder gar Endliches *neben* oder *über* Endlichem.

Wenn wir aber solche Personenhaftigkeit des Absoluten bestreiten, behaupten wir dann nicht gleichzeitig dessen Apersonalität? Nein, wir bestreiten *zweitens*, daß das Absolute *apersonal* ist. Warum? Es wäre eine Herabsetzung, wollte man das Absolute zu einem neutralen »Prinzip« erklären. Als wäre das Absolute nur so etwas wie eine abstrakte »Weltformel«, ein gefühlloses Weltgesetz oder eine naturhafte Weltkraft. Dem widersprechen vielleicht auch manche der in buddhistischen Schriften gebrauchten und eben zitierten poetischen Ausdrücke für die letzte Wirklichkeit. Nein, so müssen wir hinzufügen, wenn Menschen das Absolute zu denken versuchen, dann wird es schlechterdings nicht unter menschlichem Niveau vorstellbar sein, nicht unter-personal, nicht unpersönlich. Ein Absolutes ohne Geist, Freiheit, Freude, Seligkeit, Liebe wäre kein wahres Absolutes mehr.

Wenn wir aber beides bestreiten, das Absolute sei persönlich und sei unpersönlich, behaupten wir dann, es sei sowohl persönlich wie unpersönlich? Nein, wir bestreiten *drittens*, daß das Absolute *sowohl persönlich wie unpersönlich ist*. Warum? Weil das Absolute nicht zusammengesetzt ist, sondern ganz und gar einfach: kein Mixtum compositum aus personalen und apersonalen Elementen. Aus Person und Unperson kann nichts Sinnvolles entstehen. Als ob im Absoluten Form und Formlosigkeit, gleichsam quantifizierbar, addierbar wären. Nein, wenn wir das Absolute zu denken versuchen, dann nicht auf widersprüchliche Weise, als ob das Unpersonale einfach als personal und das Personale als apersonal bestimmt werden könnte.

Wenn wir so bestreiten, daß das Absolute sowohl persönlich wie unpersönlich sei, behaupten wir dann nicht, das Absolute sei weder persönlich noch unpersönlich? Nein, wir bestreiten *viertens*, daß das Absolute *weder persönlich noch unpersönlich sei*. Warum? Weil das Absolute zwar ganz und gar einfach, aber nicht inhaltslos ist. Als ob das Absolute als »Nichts« oder »Leere« im nihilistischen Sinn vorstellbar wäre. Nein, wenn Menschen das Absolute zu denken versuchen, kann dies nicht unter Absehung von Personalität und Apersonalität geschehen. Das Absolute umfaßt und sprengt doch beides zugleich. Was also?

Wer könnte übersehen, daß solche vierstufige negative Dialektik die Sprache an ihre Grenzen treibt und zu Paradoxen zwingt. Versucht wurde eine gefährliche Gratwanderung auf der Grenze von Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit, Sagbarkeit und Unsagbarkeit, Faßbarkeit und Unfaßbarkeit. Eine Rede vom Absoluten, die nicht auch Rede von der Grenze der Sagbarkeit des Absoluten ist, wird leicht zum Geschwätz. Rede vom Absoluten bleibt nur dann adäquat, wenn es sich im Bewußtsein der Dialektik von Zugriff und Entzug, Sprache und Sprachlosigkeit, Reden und Schweigen vollzieht: in äußerster Zurückhaltung vor dem, was nicht durch die selbstfabrizierten »Mysterien« der Theologen bestimmt, *sondern das Geheimnis dieser Wirklichkeit schlechthin ist*. Und in der Tat: wäre Schweigen vor dem Geheimnis nicht die durchaus angemessenere Grundhaltung? Ein Schweigen, das aus der Verneinung kommt, auf der der Osten so eindringlich insistiert und die nicht ständig durch Affirmation überspielt wird, wozu der Westen zweifellos neigt?

Gewiß, Sprache ist Grenze. Doch Sprache vermag auch Grenzen zu brechen. Sprache begrenzt, Sprache kann auch ent-grenzen, öffnen für das je größere Geheimnis. Und wenn diese unsere Begriffe »persönlich« und »unpersönlich« auch nicht ausreichen, um das Geheimnis des Absoluten zu umschreiben, so sind sie doch nicht völlig sachfremd, nicht sinnlos. Sie bezeichnen für die christliche Theologie unabdingbare Dimensionen, die wir zusammendenken sollten, aber kaum zusammendenken können. Ein Musterbeispiel für das, was Nicolaus Cusanus die »coincidentia oppositorum« genannt hat: das Ineinanderfallen der Gegensätze – gleichsam das Erkennungszeichen des Absoluten. Ob nicht von hier aus eine strukturelle Ähnlichkeit sichtbar wird zwischen jener »Leere«, die für Buddhisten alle Gegensätze übersteigt, und jenem »Pleroma«, jener unendlichen »Fülle«, die alle Gegensätze umgreift?

2. Vom Ineinanderfallen der Gegensätze

Für den – von japanischen Buddhisten nicht umsonst so oft zitierten – großen Humanisten *Nicolaus Cusanus*, der als Kardinallegat 1437 in Konstantinopel nähere Bekanntschaft sowohl mit dem Islam wie mit der negativen (»apophatischen«) Theologie der Griechen, insbesondere des Pseudo- Dionysios, gemacht hatte, braucht es die »belehrte Unwissenheit«, die »docta ignorantia«, um Gott zu erkennen. Jegliche rein bejahende (affirmative) Theologie ohne verneinende (negative) Theologie macht aus Gott eine Kreatur unseres Verstandes, eine Projektion unserer Phantasie, ja, macht aus Gottesverehrung Götzendienst.

Nein, in Gott, dem Ursprung ohne Ursprung, fallen alle Gegensätze zusammen. Er ist die »coincidentia oppositorum«, er ist als Maximum auch das Minimum und überschreitet so Minimum und Maximum. »Vom Standpunkt der negativen Theologie«, sagt Nicolaus Cusanus, »findet sich in Gott nichts als Unendlichkeit. Ihr zufolge ist er darum weder in dieser noch in der künftigen Welt erkennbar, da jedes Geschöpf, welches das unendliche Licht nicht zu erfassen vermag, ihm gegenüber Finsternis ist. Er ist vielmehr nur sich selbst bekannt« (De docta ignorantia I, Kap. 26, 112f.). Das bedeutet nach ihm für die Rede von Gott, »daß in theologischen Aussagen Verneinungen wahr und positive Aussagen unzureichend sind. Ebenso sind die negativen Aussagen um so wahrer, je mehr sie Unvollkommenheiten vom schlechthin Vollkommenen abwehren« (ebd.). Die Grundgedanken dieses seines Früh- und Hauptwerkes »Von der belehrten Unwissenheit« (1440) hat Nicolaus Cusanus immer wieder neu durchgedacht und variiert, bis hin zu seinem Spätwerk, wo Gott höchst dialektisch in Identität und Differenz mit allen anderen als das »Nichtandere«, das »Non aliud« bestimmt wird und gerade so als »Mitte der Mitte, Ziel des Zieles, Bezeichnung der Bezeichnung, Sein des Seins und Nichtsein des Nichtseins« (Vom Nichtanderen, 87, These 5).

Wir können hier nicht weiter auf die Metaphysik des Cusanus eingehen, die bis heute Denkmaßstäbe gesetzt hat. Ein kurzer melancholischer Seitenblick auf den »Lauf der Geschichte«

sei indessen gestattet: Seltsam zu denken, christliche Theologen hätten die eigene Tradition negativer Theologie nicht immer wortreich überspielt, sondern ernster genommen: Wieviel an Streit um Lehren, Dogmen, De-finitionen, Ab-grenzungen wären im Lauf der Jahrhunderte überflüssig gewesen! Wieviel an vertieftem Verständnis wäre schon zu Beginn der Entdeckungen neuer Kontinente und Völker den fremden Religionen gegenüber möglich gewesen. Und wie hätten wohl die Gespräche mit japanischen Buddhisten ausgesehen, wenn die ersten Jesuitenmissionare statt mit scholastischen Gottesbeweisen mit der hochreflektierten Gotteserfahrung des Nicolaus Cusanus operiert hätten, dessen Schriften sie hätten kennen können?

Unser Gedankenexperiment im Anschluß an Nāgārjuna hat mit Hilfe von Negationen Grenzpflocke eingeschlagen und Warntafeln errichtet. Will man mehr sagen, will man näher bestimmen, was »coincidentia oppositorum« im Blick auf das Problem der Personalität und Apersonalität des Absoluten bedeutet, kann man – auf der angezeigten Grenze von Reden und Verstummen – nur noch mit Grenzbegriffen arbeiten, die das Absolute nicht begrenzen, noch es freilich im reinen Schweigen belassen wollen. Ein solcher Grenzbegriff könnte, wenn man schon auf einen Terminus Gewicht legt, »überpersönlich« oder »*transpersonal*« sein, ein Begriff, der die Begriffe persönlich-unpersönlich umfaßt und doch sprengt und so im Unendlichen »aufhebt«.

Damit wäre eine denkerische, hermeneutische Grundstruktur benannt, wie in einem Dialog östliches und westliches, buddhistisches und christliches, theistisches und a-theistisches Denken über das Absolute, über Gott, sich gegenseitig durchdringen können. Das Absolute *transpersonal* zu denken: dies wäre die bleibende Herausforderung an das christlich-westliche Verständnis Gottes, gleichzeitig aber auch an das buddhistisch-östliche Verständnis des Absoluten. Dazu einige elementare gedankliche Grundlinien:

3. Gott östlich – westlich verstanden

Nimmt der Westen die *Herausforderung des Ostens* ernst, wird dies seine Grundhaltung dem Absoluten gegenüber entscheidend bestimmen: mehr Respekt vor dem Unsagbaren, mehr fromme Scheu vor dem Geheimnis, kurz, mehr Ehrfurcht vor jenem Absoluten, das Christen, Juden und Muslime den einen wahren Gott nennen. Der Begriff der »Leere« wird dann auch christlich aufgenommen werden können: als Ausdruck für die »Ineffabilitas« der Gottheit, die »Unaussprechlichkeit« Gottes. Auch der Westen wird so immer zum Ausgangspunkt seines Denkens machen: Gott als das Absolute ist und bleibt der Unbegreifliche, der per definitionem undefinierbar, das Geheimnis der Wirklichkeit schlechthin. Nein, auch vom *Sein* her läßt sich sein Wesen nicht voll erschließen: Gott ist nichts von dem, was ist. Er ist kein Seiendes, er ist allem transzendent. Das hat Folgen für unsere Aussage über Gott: Das menschliche Denken gerät hier in einen Bereich, wo positive Aussagen (z.B. »Gott ist gütig«) sich als unzulänglich erweisen. Ja, um wahr zu sein, bedürfen sie immer zugleich der Negation (»Gott ist nicht gütig« – auf menschlich-endliche Weise), um so schließlich ins Unendliche hinein übersetzt zu werden: »Gott ist unsagbar, unendlich gut, die Güte schlechthin.«

Wollte umgekehrt der Osten die *Herausforderung des Westens* ernst nehmen, so hätte er zu bedenken: Das Absolute übersteigt zwar alle Begriffe, Aussagen und Definitionen, ist aber doch nicht getrennt von Welt und Mensch, ist auch nach dem Verständnis des Ostens nicht außerhalb alles Seienden: Der Welt und dem Menschen innewohnend, bestimmt es ihr *Sein von innen*. Und von da könnte auch der Buddhist vielleicht akzeptieren, daß das Absolute, daß Gott, wie ihn Christen verstehen, aus der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem heraus gedacht werden muß. Das heißt: Gott ist, aber er ist kein Seiendes, er ist vielmehr das verborgene Geheimnis des Seins: kein Über-Sein, sondern das geheimnisvoll Einigende *in* allem Seienden, das Sein-Selbst als Grund und Ziel alles Seienden und allen Seins: allem

immanent und transzendent zugleich. Das bedeutet für unser Reden von Gott, daß gerade negative Aussagen (»Gott ist nicht endlich«) eminent Positives besagen können: »Gott ist unendlich.«

Wie also das Absolute adäquat zu denken versuchen? So jedenfalls, daß es Welt und Mensch zugleich übersteigt und durchdringt: unendlich fern und uns doch näher als wir uns selbst; nicht greifbar auch bei erfahrener Anwesenheit; anwesend selbst bei erfahrener Abwesenheit; affirmativ durch alle Negationen hindurch. Ein Absolutes, das der Welt innewohnt und doch nicht in ihr aufgeht;-das sie umgreift und doch nicht mit ihr identisch ist: Transzendenz in Immanenz! Jede Gottesaussage hätte demnach die Dialektik von Negation und Affirmation zu durchschreiten. Jede Gotteserfahrung hätte die Ambivalenz von Nichtsein und Sein, dunkler Nacht und hellem Tag durchzustehen.

Daß von Gott oder dem Absoluten nur in übertragenen Begriffen, Bildern, Vorstellungen, in Chiffren und Symbolen geredet werden kann, christliche Tradition hat dies nie bestritten. Auch das, was mit dem Begriff der »*Transpersonalität*« Gottes angezielt ist, übersteigt alle Vorstellungen. Und doch gilt es, sich der damit gemeinten Sache zu stellen. Denn das Absolute ist nach Auffassung auch vieler Buddhisten nicht etwas, was indifferent wäre oder den Menschen indifferent ließe, sondern was Menschen in befreiender und beanspruchender Weise unbedingt angeht. Die Religionen prophetischen Ursprungs jedoch gehen an diesem Punkt einen entscheidenden Schritt weiter. Denn »*Transpersonalität*« des Absoluten besagt jüdisch-christlich-islamischen Zeugnissen zufolge – und dies kann nach allen kritischen Reflexionen sozusagen in »zweiter Naivität« (P. Ricoeur) aufgenommen werden –, daß Gott kein Neutrum ist, kein anonymes Es, sondern *Geist in schöpferischer Freiheit*: das Ineinanderfallen aller Gegensätze, die Uridentität von Gerechtigkeit und Liebe und so ein Gegenüber, das alle *zwischenmenschliche Personalität* umgreifend begründet. Das meint die Bibel: Ein echtes Gegenüber, das keine transzendente Krücke für den unsicheren Menschen ist, das den Menschen nicht ständig kontrolliert und gängelt (eine von Buddhisten zu Recht kritisierte Verengung christlicher Gottesvorstellung), sondern das auf befreiende Weise menschenfreundlich, ja unbedingt verlässlich ist. Gott zugleich Ursprung, Halt und Ziel des Menschen.

Konkret: Wo andere nur unendliches Schweigen vernahmen, da berichten die jüdisch-christlich-islamischen Schriften vom Angesprochensein und der Inanspruchnahme des Volkes durch seinen Gott. Wo andere den echolosen Raum und die Leere erfuhren, durfte dieses Volk für sich und andere entdecken, daß das Absolute hörbar und anredbar ist, ein geheimnisvoll ansprechendes und ansprechbares *Du!* Dieser Gedanke, ja, diese Verheißung ist seither in allen Religionen semitischen Ursprungs unausrottbar, wenngleich sie im säkularen Westen oft vergessen und verraten wurde. Im Angesprochensein durch dieses Du vermag der Mensch seinerseits sein eigenes *Ich* in einer Würde zu erfahren, wie es im Osten kaum je gesehen wird, wie es aber auch kein westlicher säkularer Humanismus, keine fortschrittliche Technologie und auch keine kosmische Religiosität zu garantieren vermag.

Dies also ist gemeint, wenn Christen plädieren für einen *Gott*, der sich den Menschen als Partner erwählt und ihn durch seine Anrede zum Du gemacht hat, der ihn durch sein Wort zur Antwort herausgefordert hat, um ihn so in seine Verantwortung zu stellen; für einen *Menschen*, mit dessen Würde es unvereinbar ist, je als Futter für Bomben oder Experimente oder als Dünger für die Evolution mißbraucht zu werden.

Quelle: Walter Jens/Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München: Kindler, 1986, S. 230-239.