

Gott als Geheimnis denken?

Zu einem (verwaisten) Zentralbegriff der Theologie

von Wolfgang Klaghofer

Die philosophisch-theologische Denktradition hat bis zum neuzeitlichen Atheismus die Existenz Gottes als sicher nachweisbar ausgegeben. Das ist problematisch, weil kein Denkvollzug an die Bedingungen von Gottes Wirklichkeit heranreicht. Deshalb wird im folgenden Beitrag versucht, Gottes Geheimnis als das Geheimnis seiner Wirklichkeit zu denken. Dieses Geheimnis ist es, das zugleich auch das Geheimnis von Mensch und Welt schützt. Im Denken wird es vor allem als Frage nach dem Warum von Gott, Mensch und Welt auftauchen.

1. Das Geheimnis Gottes denken

Von Gottes Geheimnis ist zur Zeit im Rahmen fundamentaltheologischen Denkens eher wenig die Rede. Zwar kommt es immer wieder vor – als Warnung und Mahnung, die Spekulation begründungstheoretisch nicht so weit ziehen zu lassen, dass an ihrem Ende statt Gott ein Nichts zu stehen kommt. Das aber stellt dem Denken doch eine bleibende Aufgabe. Gerade von seinem Ende her lässt sich ein tiefer Sinn von Gottes Geheimnis entdecken und bedenken. Dieser sei gleich zu Beginn in der folgenden These gefasst:

Das Geheimnis im strengen Sinn ist erst dort zu entdecken, wo das Denken an sein Ende gerät. Denn dieses Ende ist bestimmt von einer unaufhebbaren Negation, die das Denken schließlich vor Gottes Geheimnis stellt und Menschen auf offene Weg setzt – mit ihren Schrecken und Hoffnungen. In Gottes Geheimnis taucht dann die Wucht der Erkenntnis, dass überhaupt Wirkliches ist, in der Wirklichkeit sich Gottes Geheimnis bricht und Gott selbst wirklich Gott ist.

Weil bei aller systematischen Reflexion die Nachfrage in der Tradition des Denkens notwendig ist, um den eigenen Zugang zu schärfen, sollen hier zunächst in knappen Umrissen mit Anselm von Canterbury, Baruch de Spinoza, Jean Paul, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling Motive für eine Abschlusserwägung entfaltet werden, die unter der Perspektive von Negation und Frage stehen wird.

2. Nachfragen bei Denkern in der Geschichte

2.1 Anselms Superlativ

Als Anselm von Canterbury nach dem Grund von allem fragte, trieb ihn offenbar der Gedanke um: Wenn das, was dem Menschen als nächstes ist und erkannt werden kann, sich als ein solches erweist, das seinen Grund gleichwohl nicht in sich birgt, so erhebt sich ein notwendiger Gedankenlauf. Denn die erfahrbare Wirklichkeit ist zwar da, doch

sie ist offenbar nicht aus sich. Wäre sie nun von einem solchen her, das ihm (wesens)gleich wäre, so entstünde dadurch ein endloser Regress. Doch dieser schafft keine Begründung, sondern einen leeren Kreisgang.

Im *Monologion*, dieser Schrift, in der sich sinnreich Philosophie und Mystik als Ahnung des Geheimnisses verschränken¹, vermittelt Anselm über diese Dialektik das Herkommen aller Wirklichkeit von etwas, das sich selber Grund ist und alles begründet – und dies kann nur ein Ewiges sein²; anders läge ihm etwas voraus und es wäre nicht der absolute Grund von allem. Ebenso muss es eins sein und damit das Höchste von allem und das Einzige. „Deshalb ist das, was durch sich ist, am meisten von allem. Es gibt also *ein* Etwas, das allein am meisten und höchsten von allem ist.“³

Indirekt führt Anselm damit den Beweis der notwendigen Existenz Gottes als des ewigen Einen. Denn, so die logische Konstruktion, ist Gott nicht wirklich, so ist die Wirklichkeit des Faktischen, das überall die Schatten seiner Endlichkeit wirft, in jeder Hinsicht undenkbar. Gegen Ende des *Monologion* versucht er noch einen spekulativen Nachweis, daß dieser Eine, der Ewige, in sich vermittelt ist, d. h. trinitarisch verfaßt⁴. Damit klärt sich ihm selbst das auf, was in christlicher Tradition als *mysterium sensu stricte* gilt.⁵ – Was er im Superlativ erdacht hat, das legt ihm – auf grammatischer Basis – nahe, dass Gott notwendig existiere. Das Sein Gottes wird so über den Lauf der Sprache als geheimnislose Notwendigkeit aufgebaut.

2.2 Spinozas Notwendigkeit

Anselms Festigkeit wurde zur Selbstverständlichkeit. Einige Jahrhunderte später konnte es bei Spinoza bereits als Axiom gelten: „Gott oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, existiert notwendig.“⁶ Denn eine „Substanz kann von einer anderen Substanz nicht hervorgebracht werden.“⁷ Sie erfüllt damit den Begriff der *causa sui*⁸. Damit hat Spinoza Anselms

¹ E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mystica*. In: *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma 1997 (= *Studia Anselmiana* 125), 30–60, bes. 38–50.

² *Anselm*, *Monologion* 3–5; zit. nach folgender Ausgabe: Anselm von Canterbury, *Monologion*, Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Abtei Wimpfen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

³ *Anselm*, *Monologion* 3.

⁴ *Anselm*, *Monologion* 28–63; Kap. 64 schränkt dann allerdings ein. Anselm sagt da, „daß man sich des Versuches, zu erklären, wie das sei, enthalten soll. Denn ich meine, es müsse für den, der eine unbegreifliche Sache erforscht, genügen, wenn er durch schlußfolgerndes Denken dazu gelangt, zu erkennen, daß sie ganz sicher existiert, auch wenn er mit dem Verstande nicht zu durchdringen vermag, auf welche Weise sie so ist“. *Mysterium* bezieht sich so jedoch abermals auf die Relationen, nicht auf das Faktum Gottes.

⁵ W. Breuning, *Art. Trinitätslehre*. In: *LThK* 2/10, 360–362; Breuning bemüht in diesem Zusammenhang die ganz traditionelle Geheimnisbestimmung kirchlicher Überlieferung – diese ist weiter unter Gegenstand –, wonach jedes Trinitätsdenken, weil es vom absoluten Geheimnis ausgeht, „ihren Grund nur in der übernatürl. Selbsteroffenbarung Gottes“ (a. a. O., 360) haben kann; das sperrt sich zwar nie gegen vernunftthafte Vermittlung, doch ist diese notwendigerweise in ihrem Ansatz durch eine Erleuchtung erhöht, welche das Glaubenswissen über das vernunftthafte erhebt: Offenbarung als Zusatz von Erkenntnis.

⁶ B. de Spinoza, *Die Ethik*, Lateinisch und deutsch, Revidierte Übersetzung von David Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1990, 23.

⁷ Ebd., 11.

⁸ Ebd., 4.

Weg umgewandt. Denn er denkt nicht mehr von den Nöten der endlichen Existenz aus, sondern streng von Gott als der einen und einzigen Substanz her. Doch damit bildet sich kein Begründungsgang, sondern ein (dogmatisches) Axiomengefüge, das zudem im Kreis läuft.

So aber taucht noch ein weiteres Problem auf. Denn die im Hintergrund wirksame Idee der Einheit von Denken und Sein, seit Parmenides⁹ in der Denkgeschichte zugegen, überschätzt die Möglichkeiten endlichen Denkens in Hinsicht auf Gott und entwirft ein Gottdenken, das in seiner logischen Unerbittlichkeit schließlich Gott hervorbringt und die logisch nachvollziehbare Notwendigkeit als gottgemäße Notwendigkeit identifiziert. Resultat ist dann nicht bloß ein sonderlich ruhiger Gott sowie ein von aller Bange befreiter Mensch, sondern ebenso ein Mensch, dessen freie Verantwortlichkeit in theoretischer und praktischer Hinsicht nur noch als Schein aufgerufen werden kann; und beiden, Mensch und Gott, entschwindet ihr Geheimnis in der aufgedeckten Notwendigkeit. Daraus entsteht dann der Zwang einer Prädestination. Da ist dann alles, was geschieht, vorausbestimmt, und dieses weiß der Denker. Weiß er es aber, so steht er schon in der Linie derer, die im Namen der Vorsehung die Menschenwelt scheiden und *sub specie aeternitate* vorgeben, das Erste und Letzte definitiv zu erkennen.

2.3 Jean Pauls Verzweiflung

Doch plötzlich bricht in den gesicherten Kosmos philosophisch-axiomatischer Logik und ihrer Geheimnisseleere ein Zweifel ein, radikaler und vehementer als je. Dieser Zweifel, bei Descartes methodisch noch gezügelt, entspringt genau der Dialektik des in der Gnosis vernichteten Geheimnisses. Denn was ist, wenn selbst der Schrecken, den Menschen übereinander bringen, vorbestimmt ist? Was ist, wenn die vom notwendigen Ewigen notwendig fundierte Welt nur dem geblendeten oder verdächtig verzückten Blick als gut erscheinen wird? Was, wenn die Auskunft, dass die beste aller Welten, also das „Reich Gottes, diese wahrhafte Universal-Monarchie, ... eine moralische Welt in der natürlichen Welt“¹⁰ sei (wie Leibniz ein Jahrhundert nach Spinoza noch ausgab), plötzlich in sich zusammenstürzt im Erdbeben, das Lissabon getroffen hat? Bekannterweise ergoss seinen bitteren Spott über die Konstruktion Leibnizens Voltaire in seiner Schrift *Candide*¹¹, an die sich bald leidenschaftlich die Absage an alle solche Gedankenbauten hing. Und damit brach ein Zweifel ein, an dem die sichere Welt selbst auseinander brach.

In diesem Zweifel arbeitete also die Dialektik des entleerten Geheimnisses. Denn überall stieß der Mensch plötzlich in finstere, unerhellbare Atmosphäre. Indem nämlich der unmittelbare Begründungskonnex zwischen Gott und Welt gewusst und schließlich so selbstverständlich wurde, dass er bei Spinoza als geklärt gelten konnte, blieb unintegriert das Hinfallige, das Zerstörte wie das Zerstörerische. Das aber trug negativ-dialektische Kraft in sich, die schließlich in die Auslöschung des einstmals festen Ewigen einmündete, der aber tiefer an einer konstruierten Geheimnislosigkeit zugrunde gehen musste. Denn

⁹ F. Maliske, Art. Identität, In: LThK ²5, 604.

¹⁰ G. W. Leibniz, Monadologie, Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert v. H. Glockner, Stuttgart 1990, 34.

¹¹ Voltaire, *Candide* oder Die Beste aller Welten, Deutsche Übertragung und Nachwort v. E. Sander, Stuttgart 1990.

ein gewusster Gott ist keiner. Deshalb gehört dieser Atheismus im Gefolge Voltaires in die Geschichte von Verlust und Gewinn des Geheimnisses hinein, weil er gegen den erdachten Gott loszieht und so umwegig dem Gottesgeheimnis verbunden sein wird.

Ganz richtig hat ein Dichter die Katastrophe lang vor Nietzsche bemerkt, die mit dieser Verneinung des Geheimnisses und folglich des Atheismus in die Welt kam. Denn in ihr wird, so hat Jean Paul geschrieben, „das ganze geistige Universum ... durch die Hand des Atheismus zersprengt“¹². Statt des Kosmos und seiner sicheren Gestaltung, statt der abgeklärten Erkenntnis und ihrer Systematik bricht plötzlich mit der Negation des erkannten Gottes genau dasjenige Ungestalte ein, das immer schon da war, aber unter der Kraft des geltenden Gottwissens abgeblendet werden konnte. Und es nährt das Nein-Sagen des Menschen und stürzt ihn zugleich ins Bodenlose. Solch ein Mensch, so schreibt Jean Paul, „trauert mit einem verwaisten Herzen, das den größten Vater verloren, neben dem unermeßlichen Leichnam der Natur, den kein Weltgeist regt und zusammenhält, und der im Grabe wächst; und er trauert so lange, bis er sich selber abbröckelt von der Leiche“¹³. Ist am Himmel das Gottesbild abgeräumt, ist die göttliche Sonne erloschen und von bösen Irrlichtern umflackert, dann bleibt ein unheimlicher Schrecken zurück und die Lebensangst, keinen Halt mehr zu finden.

Mit Jean Paul wird somit ansichtig, inwiefern die scheinbare Aufklärung Gottes und die damit verbundene Zerstörung seines Geheimnisses zugleich das Leben von Welt und Mensch entzaubert und trostlos macht. Der Atheismus macht die Dämonie dieses Vorgangs offenbar und erscheint als deren Vollzug.

2.4 Hegels Identität

Hegel war es, der wenig später dem Atheismus und seiner Verneinung widerstehen wollte. Doch wie? Er wusste, dass Spinozas Substanz sich nach fast zwei Jahrhunderten geistiger und menschlicher Geschichte nicht mehr wiederholen ließ. Denn ihr ermangelte die Selbstheit des Subjekts, das sich als Ursache seiner selbst auch weiß, sie also nicht einfach unmittelbar ist¹⁴. Er wusste aber auch, dass es dazu ganz konträr Weisen von Religiosität gibt, die so trivial und sentimental sind, dass „das Bewußtsein Gottes nur *aus dem Gefühl* quillt“¹⁵. Doch dies gefühlstrunkene Bewusstsein bietet nichts als eine leere Form an für einen angeblich unmittelbar erfüllten, in Wahrheit aber verschwundenen Gott. Was dies Gefühl beschwört, ist auf diese Weise nicht mehr zu finden. Leugnet der Atheismus solche Religiosität, so hat er damit nicht unrecht¹⁶. Damit wird nämlich nach Hegel zurecht behauptet, dass ein unmittelbarer Gott ganz „*verhältnisslos*“¹⁷ wäre und der Mensch kein geistiges Verhältnis zu ihm einnehmen könnte. Und doch hält Hegel fest, dass ein solcher Atheismus zwar eine notwendige Negation bringt, aber eine noch un-

¹² Jean Paul, Siebenkäs. Hgg. v. C. Pietzker, Stuttgart 1983, 295.

¹³ Ebd., 295 f.

¹⁴ G. W. F. Hegel, Werke 6, Wissenschaft der Logik II. Erster Teil; Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil: Subjektive Logik, Frankfurt/Main 1969, 248.

¹⁵ G. W. F. Hegel, Werke 16, 57.

¹⁶ Ebd., 423.

¹⁷ Ebd., 111.

vollendete, die auf halbem Weg einhält. Erst die Negation dieser notwendigen Negation wird nach Hegel den spekulativen Begriff Gottes verschaffen.

Damit will Hegel die fixe, unbewegliche Geltung des Atheismus überwinden. Als Voraussetzung dafür formuliert er, dass „es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das *absolut Wahre*, das *an und für sich Allgemeine*, alles Befassende, Erhaltende und allem Bestandgebende ist.“¹⁸ In diesem Gedanken erscheinen gewandelt Spinoza und – mehr noch – Anselm wieder. Denn mit Anselm und Spinoza kann dann gezeigt werden: Alles, was ist, erhält sein Sein allein von dem Einen, das wahrhaft wirklich (Spinoza) und deshalb wesentlich im Superlativ (Anselm) auszusagen ist, und zwar in seiner unvergleichlichen und eminenten Weise des Ab-Solutum. Gewandelt sind beide dadurch, daß dies Absolute geisthaftes Subjekt ist, nicht unmittelbare Substanz mehr, aber auch nicht mehr linear ein Höchstes.

Und nun ist Hegel so weit, dieses absolute Geistsubjekt zu denken. Ähnlich wie Anselm vermerkt Hegel den steten Hingang des Wirklichen ins Nichtsein. Der Schluss ist unausweichlich: „das Sein aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur getragenes, gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir den besonderen Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist.“¹⁹ Und an späterer Stelle heißt es: „Das Sein des Zufälligen ist *nicht* sein eigenes Sein, sondern *nur* das Sein *eines Anderen*, und zwar bestimmt *seines* Anderen, des absoluten Notwendigen“²⁰.

Das Notwendige, das Hegel denken will, soll nicht mehr Spinozas gleichsam blinde, ihrer selbst nicht bewusste Notwendigkeit²¹ sein. Es soll die Identität von Notwendigkeit und Freiheit des Absoluten sein²². Damit meinte er dies, dass „die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit ist“²³. Anders gewendet: Die sich erfassende Notwendigkeit verliert alle ihre Schleier und Blindheit, und indem sie ein geistiges Verhältnis zu sich entwickelt, tritt in sie notwendig die sie aufhebende und vollendende Freiheit ein. Nochmals anders: Die ihrer selbst bewusst gewordene Notwendigkeit hat aufgehört, Notwendigkeit zu sein und ist zur Freiheit geworden.

Das Absolute als Identität von Notwendigkeit und Freiheit – heißt das nicht, sein Geheimnis aufzulösen, es einem Panlogismus²⁴ zu unterwerfen, der nicht nur rationalistisch, sondern gnostisch ist? Tatsächlich gibt es Annäherung an dieses Problem von Hegel selbst. Als er mit seinen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* zu Ende kam, sagte er markig: „Wir haben die Idee rein und spekulativ zu betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn

¹⁸ Ebd., 92.

¹⁹ Ebd., 93.

²⁰ G. W. F. Hegel, Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Frankfurt/Main 1969, 468.

²¹ G. W. F. Hegel, Werke 6, 249.

²² G. W. F. Hegel, Werke 17, 456.

²³ G. W. F. Hegel, Werke 6, 249.

²⁴ Walter Kern, Art. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. In: LThK ²5, 56–59.

er kommt nicht zu dem Prozeß, der diese Einheit [von Vernunft und Religion] ist: daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium.“²⁵

Da wird eine doch andere Spur von Hegel gelegt: Denn nach ihm scheidet der Verstand, wo die Vernunft Einheit erfasst. Der Verstand ist es, der das Geheimnis in einem recht trivialen Sinn hervorbringt und verwirft als eine Hinterwelt. Die Vernunft aber löst das Mysterium nicht auf, indem sie begreift. Denn in der eigentümlichen Identität von Notwendigkeit und Freiheit des Absoluten, das ist und als einziges wahrhaft ist, ruht wahrscheinlich noch eine letzte Epoché, die Hegels absolutes Geistsubjekt von Spinozas notwendig seiender Substanz scheidet: Hegel kann nämlich zuletzt spekulativ erfassen, dass das Absolute sich selbst affirmiert hat, in seiner Freiheit sich selbst als notwendiges Sein gesetzt hat. Seine Aseität ist nicht substanzial, sondern subjekthaft, geistig und ist daher ihm allein reserviert.

So zeigt sich an Hegels Identität von Freiheit und Notwendigkeit des Absoluten, dass er sie gedacht hat im Angesicht eines erschütternden Atheismus, der das sichere Gotteswissen zerschlug und nachfolgend die Ungeduld lächerlich machte, „die über das *Bestimmte*, es heiße Anfang, Objekt, Endliches, oder in welcher Form es sonst genommen werde, *nur* hinaus und unmittelbar sich im Absoluten befinden will“ und „als Erkenntnis nichts vor sich (hat) als das leere Negative, das abstrakte Unendliche“²⁶. Denken ist konkret, oder es ist unwahr. So von der Zeit und ihren geistigen Wandlungen bestimmt und weitergetrieben, rückte Hegel einen neuen und doch so alten Sinn von Geheimnis wieder ins Denken ein: das unerrechenbare, freie Selbstsein des Absoluten.

2.5 Schellings Frage

Von dieser Erfassung stand der junge Schelling noch deutlich ab. Denn ihm galt die Aufklärung alles Geheimnishaften als Grunderfordernis des Denkens. Ist aber höchster Denkanspruch Gott oder das All als das Absolute, so muss alle Erkenntnis ihn erhellen und in seiner Notwendigkeit wissen. „Denn erst dann erkennen wir, daß *nicht* nichts ist, sondern daß nothwendig und ewig das All ist.“²⁷

Stand Schelling da noch ganz im Zeichen eines Denkens, das sich deutlich von Spinoza her begreifen lässt, so ruft ihn zwei Jahre später, im Jahr 1806, „das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes“²⁸ an. Und doch fliegt Schellings Denken noch nicht aus dem Bannkreis, der ihn zuvor festhielt, wenn er schreibt: „aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meisten das Unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegenteil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte.“²⁹

²⁵ G. W. F. Hegel, Werke 17, 535.

²⁶ Ebd., 571.

²⁷ F. W. J. v. Schelling, System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. In: ders., Schriften 1804–1806, Frankfurt/Main 1985 (= Ausgewählte Schriften 3), 141–587, hier 165.

²⁸ F. W. J. v. Schelling, Aus: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, Schelling F. W. J. v., System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. In: ders., Schriften 1804–1806, Frankfurt/Main 1985 (= Ausgewählte Schriften 3), 611–626, hier 620.

²⁹ Ebd.

Doch später, am Abend seines Denkens, trieb Schelling unausweichlich auf die Frage zu, in der sich alles Geheimnis verwahrt, wenn er in der Einleitung zu seiner *Philosophie der Offenbarung* schreibt: „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“³⁰ Der fragile Mensch – ist sein Sein und das Sein von allem nicht doch Trug? Gespenstischer Wahn einer irrealen Einbildung, in der sich der Mensch sein Leben lang betrügen muss, weil Wahrheit ihm fehlt? Und so schnappt bei Schelling dann doch wieder der prekäre Versuch zu, Erlösung dieser Abgrundfrage in einer sicheren Erkenntnis zu bahnen, weil er, darin Jean Paul nicht unähnlich, denkt: „Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts.“³¹ Wissen als Erlösung und Antwort als Schutz tauchen hier auf, nicht ohne gnostischen Hintergrund³².

Es ist, als hätte Schelling aus Furcht vor der Kraft, die in dieser Frage nach dem Sein das Daseins steckt, sich ins Gnostische zurückgewandt, um dadurch den Schrecken der Frage zu bannen. Was ihm die Frage an Geheimnisabgrund zugespielt hat, das verliert er im Zwang des Systems wieder, wie es unter dem Regime des Prometheus steht und Denken als Gewalt und Raub des Göttlichen betreibt³³. Die Brüchigkeit des Menschen, vor allem seine Drangsale, aber auch seine bitteren und schönen Geschichten und die großen Fragen sind verschwunden und haben den Pfad zum Geheimnis zugeschüttet, dass Gott *wirklich* Gott sein werde – und nicht eine notwendige Denkposition.

3. Negation und Frage

So weist vieles in die uralte Wahrnehmung ein, in der sich das Geheimnis einer zerrissenen Welt und eines unglaublichen Gottes wieder zuspricht. Uralte Wahrnehmung, die aus den Anfangsgründen der Menschen herrührt, jedoch unter dem Antrieb empirisch-wissenschaftlicher Prozesse weitgehend vergessen worden ist. Weil ihnen der Systemzwang fehlt, stehen vermutlich die besten der Dichter³⁴ näher an den Schwellen des Ge-

³⁰ F. W. J. v. Schelling, Erstes Buch. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43). In: ders., Schriften 1842–1852. Erster Teilband, Frankfurt/Main 1985 (= Ausgewählte Schriften 5), 603–776, hier 609.

³¹ Ebd., 610.

³² Vg. dazu die Studie: P. Koslowski, Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn u. a. 2001, 596–733.

³³ Vgl. W. Klaghofer, Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar. Innsbruck/Wien 1992, 72–81.

³⁴ Kaum überschaubar ist die gegenwärtige theologische Beschäftigung v. a. mit literarischen Themen und Figuren. Erwähnt seien anstelle vieler anderer: A. Hölscher/R. Kampling (Hgg.), Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik, Berlin 1998; W. Klaghofer, Mensch und Gott im Schatten, Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus, Frankfurt/Main u. a. 1999 (= Beiheft zu Bohemia); P. K. Kurz, Gott in der modernen Literatur, München 1996; K.-J. Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997; H. Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., Mainz 1999; B. Schwens-Harwant, Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart, Innsbruck-Wien 1997 (= STS 6); K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht, Frankfurt/Main u. a. 1997 (= Regensburger Studien zur Theologie 52).

heimnisses, auch des Geheimnisses Gottes. Sie sind es heute vielleicht, in denen die weithin gekappten prophetischen Impulse sich wieder losringen. Sie sind es auch, in denen etwas von der prophetischen Mühsal und Vergeblichkeit wieder kundwird, in den Schreckensverhältnissen von Verfolgung, Liquidation und Vergessen Gott aufzurufen und doch einem bitteren Schweigen gegenüberzustehen. Darum dringt aus ihrem Wort etwas Auf- und Anrufendes, etwas Vokatives³⁵, das auch der Theologie eingeschrieben sein sollte. Denn darin lebt immer auch etwas vom Blitz, der zeigt, dass unbegreiflicher Weise das da ist, was eigentlich todgeweiht ist, dass die Wirklichkeit im Ganzen Geheimnis ist, weil sie sonst nicht bestünde: der schon von der Todeskrankheit gezeichnete Dichter Franz Werfel hat das so ausgedrückt: „Wer in der Nacht plötzlich den Schreckensgedanken faßt, daß sein eigener Körper nur von der unbegreiflichen Gnade lebt, daß die lauenden Zerstörungskräfte in ihm sich augenblicklich die Waage halten, dem erscheint, während er den Atem zurückpreßt, der ganze Kosmos als ein Kartenhaus.“³⁶

Hier steht der Mensch an der Schwelle zwischen Verzweiflung und Hoffnung auf, an der er weiß – und darin liegt das echte Wissen um Gottes Geheimnis –, dass seine Rede das Geheimnis nie aufklärt und aufhebt, sondern weiter und weiter wird vertiefen müssen. Das aber kann dann, gerade wenn die Not unmittelbar anrückt, Begeisterung auslösen, weil in all der erlittenen Härte auch etwas von der unvordenklichen Gegebenheit miterfahren wird, vor der die Produzenten der Macht und Gewalt zu verblassen beginnen³⁷. Davon wußte Werfel Wesentliches: „Der höchste Zustand der menschlichen Seele ist das enthusiastische Erstaunen über die Vorhandenheit, das, was Aristoteles das *θαυμαζέειν* nennt und das Urmotiv aller Weisheit.“³⁸

So vors Geheimnis gebracht, steht der ganze wissenschaftliche Prozess in all seiner notwendigen und unerbittlichen Folgerichtigkeit vor seinem Finale, das zutreffend wahrscheinlich nicht mehr Wissenschaft, sondern Weisheit³⁹ genannt wird – hier verstanden als fragiles Wissen im Angesicht des undurchschaubaren Gottes, des Gottes des Karfreitags und der Shoa, des Gottes der Erweckung und der Tora. Dieses Erstaunen vor dem

³⁵ Chr. Gestrich, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie. Tübingen 2001, 328–343.

³⁶ F. Werfel, Theologumena. In: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen. Frankfurt/Main 1992, 185–291, hier 208.

³⁷ Davon ist nochmals zu unterscheiden H. Arendts Gedanke, den sie im Untertitel ihrer Arbeit über Eichmann schon programmatisch vorgibt (Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München 1986): daß das Böse banal wäre. So hat es Werfel nicht gedacht und – verkleinert. Der Einspruch Jean Amerys, selbst ein Opfer des nationalsozialistischen Regimes, besteht ganz zurecht gegen die Wendung Arendts: „Es gibt nämlich keine «Banalität des Bösen», und Hannah Arendt (...) kannte den Menschenfeind nur vom Hörensagen und sah ihn nur durch den gläsernen Käfig“ (J. Améry, zit. In: B. R. Erdle, Art. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. In: Kindlers neues Literaturlexikon. Bd. 1, München 1988, 634 f. hier 635).

³⁸ F. Werfel, Die schwarze Messe. Romanfragment. In: ders., Die schwarze Messe. Erzählungen. Frankfurt/Main 1992, 159–213, hier 212.

³⁹ S. Th. q 57 a 2 nennt die Weisheit in Anlehnung an die aristotelische Metaphysik dasjenige, „welches die allerhöchsten Gründe ins Auge zieht“. Genau dies ist hier gemeint, wenngleich die Übereinstimmung zwischen Thomas und dem hier Gemeinten sich nur in formaler Hinsicht findet: Weisheit als das Vollendende von Wissenschaft. Gleichzeitig ist die Differenz zu betonen, die sich in Hinsicht auf den wissenden Gehalt solcher Vollendung einstellt. Denn bei Thomas und seinem Philosophen handelt es sich um affirmatives Wissen, hier aber ist die Weisheit Wächterin vor dem leeren Stuhl des heiligen Geheimnisses *modo negationis*.

Geheimnis der Wirklichkeit des so antagonistischen Endlichen wie des unglaublichen Absoluten stellt nämlich vor die Alternative: *entweder* einen bissigen Rationalismus zu betreiben und so das im ernstesten wissenschaftlichen Reflexionsprozess endlich erahnte Mysterium aufzulösen – *oder* dem nicht mehr deduzierbaren und in seinen letzten Gründen erhellbaren Geheimnis der Wirklichkeit Gottes durch rechtzeitigen Verzicht auf Affirmationen zu entsprechen. Rechtzeitig heißt hier, sich keine Theorie zu erbilden, die einen letzten Schluss, eine letzte Summe ermöglicht und damit die offenen Fahrten erlöschen lässt, wie sie vom Tod genauso wie vom übervollen Leben zeugen. Über diese Fahrten der Wirklichkeit von Welt, Mensch und Gott wacht wohl am besten die Negation, die Raum schafft, anstatt zu besetzen und zu verdrängen.

Die Negation, die hier als Wächter des Geheimnisses und als Schutz vor gnostischen Anwandlungen verstanden wird, tönt aus biblischen Anfangsgründen her, und sie bezieht sich bezeichnenderweise nicht auf Gott allein, sondern ebenso auf das Geschaffene. Befehlend heißt es: „Du wirst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist“ (Ex 20,4). Bildnis als Ermächtigung über Gott und das Geschaffene macht den Menschen zum Herrn seiner Magie. Denn indem er sich ermächtigt im Bildwerk über Gott und Welt, weil er sie ja zu bilden versteht, weil er also an die Wurzel ihres Wirklichkeitsgeheimnisses zu dringen vermeint, zerstört er im Bildnis gerade das Gebildete. Entschwinden muss es ihm, und gleichzeitig damit entschwindet sich der Götzendiener in seiner aufrechten Würde, in seinem spezifischen Geheimnis. Darauf hat H. de Lubac hingewiesen: Allein Gottes Geheimnis hält des Menschen Freiheit offen⁴⁰, alles Niederbrechen vor fertigen Götzen macht den Menschen zum emsigen Magier, zu einem peinlichen Diener und vernichtet seine Freiheit. Dies ist der eigentümliche dialektische Zusammenhang, der im Dekalog sofort nach dem Bilderverbot angesprochen wird: „Du wirst dich nicht vor diesen Bildern niederwerfen und sie nicht verehren. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott“ (Ex 20,5). Den geheimniszerstörenden Menschen vor sich selbst und seiner Gewalttätigkeit zu bewahren, wird mahnend der geheimnishafte Gott erinnert. Indem das Bilderverbot und mit ihm Gottes Geheimnis und das der Schöpfung hinsichtlich ihrer unerdenkbaren Wirklichkeit eingeschärft wird, soll dem Menschen in solch negativ-theologischer Wendung, wie sie vor dem Geheimnis des Ewigen substanziell notwendig ist⁴¹, zugleich sein Geheimnis bewahrt werden. Dies erscheint heute höchst dringlich, da die Dekodierung auf allen Linien voranschreitet und der Mensch zu einem preisgegebenen Objekt des bloß noch sachlichen Zublicks geworden ist. Naturwissenschaftlich wird er ausgeleuchtet, bis in die hintersten Winkel seiner Seele; und man redet ihm ein, dass er daran gesunde, ohne die tiefe Dialektik zu erkennen, die in Diagnosen selbst ruhen und den Menschen geradezu zerstören kann, indem sie ihm Symptome erzeugt, die ihm bislang fremd waren.

So drängt sich die Mahnung der Schrift wieder mit ihrem vollen Gewicht ein. Sie trifft also nicht zuletzt auf den Menschen selbst, ihn zu schützen vor seiner Zersetzung in auf-

⁴⁰ J. M. McDermott, De Lubac and Rousselot. In: *Gregorianum* 1997 (78), 735–759.

⁴¹ Vgl. dazu J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes*. Theologie nach Jacques Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen, Mainz 1997, 214.

geblätterte Objektivationen. Und diese Mahnung ist eine solche, die der Mensch in ihrem tiefen Sinn erkennen kann und soll: kein Denkverbot ist da gesetzt. Gerade das Gegenteil ist göltig. Denn erst in unerbittlich konsequentem Denken sinken all die vermeintlichen Geheimnisse als bloße Rätsel hin, während das eine und einzige Geheimnis auf diesem Weg erst auftaucht. Die mit ihm verbundene Negation ist also eine wissenschaftlich vermittelte, oder sie ist weisheitliche Negation, die das Geheimnis Gottes und der Schöpfung benennt und bedenkt.

Das zweite Moment der Sprache des Geheimnisses – neben der Negation – ist das der Frage. Auch sie steht an den Schwellen und in den Zentren der Schrift. Denn das erste Wort, das erzählt wird von Gott, da er im Tagwind den scheu gewordenen Menschen sucht, ist das tiefdringende Wort einer Frage: „Wo bist du?“ (Gen 3,9). Am andern Ende aber steht die Todesfrage Jesu: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Dazwischen spannen sich Jahrhunderte der Fragen, gestellt von Abraham, Jakob, Mose, Saul, Hosea, Jeremia, Ijob, Tobit. Ihre tiefste Form finden sie in der bodenlosen Frage des Warum, das immer weiter reichen wird als die Antworten und zugleich tiefere Ahnung freisetzt als die Behauptung. An Schellings Frage, *warum* überhaupt etwas ist und nicht nichts, ist dies besonders gut kenntlich. Das Warum ist die entscheidende Frageweise nach dem Geheimnis, zuletzt nach dem Geheimnis Gottes.

In dieser Frage verlor sich in Elie Wiesels Trilogie *Die Nacht zu begraben, Elischa* der junge Elischa, dem ein alter Küster gleichzeitig in sie hinein verhalf, um schließlich das Gültige solcher Frage herauszukehren. So erzählt Wiesel:

„...Warum weinst du beim Beten?“, fragte Küster-Mosche, als kenne er mich seit langem.

„Ich weiß nicht“, erwiderte ich verstört. Die Frage war mir nie gekommen. Ich weinte, weil ... weil etwas in mir weinen wollte. Ich konnte nichts dazu sagen.

„Warum betest du?“ fragte er mich eine Weile später.

„Ich weiß es nicht“, antwortete ich noch verwirrter und befangener. „Ich weiß es wirklich nicht.“

Von diesem Tag an sah ich ihn häufig. Er versuchte mir eindringlich zu erklären, daß jede Frage eine Kraft besitzt, welche die Antwort nicht mehr enthält.“⁴²

Die Kraft der Warum-Frage liegt darin, dass sie die unvergessliche Frageform des Geheimnisses ist, die sich losringt, wenn ein Mensch aus seinen gewohnten Kreisen fortgenommen wird⁴³. Dabei muss nicht immer fragen, wer ein Problem lösen will. Hier gilt es

⁴² E. Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*. Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac. München/Esslingen 1962, 18.

⁴³ Mit Verweis auf S. Zweig: Das Warum zersetzt das Gewohnte, v. a. das religiös Eingewohnte. Da fragt ein Kind einen alten Rabbi in der Legende *Der begrabene Leuchter*: „...Aber Gott? Warum duldet er diesen Raub [der Menorah]? Warum hilft er uns nicht? Du hast doch gesagt, daß er der Gerechte sei und der Allmächtige? Warum hält er zu den Räubern und nicht zu den Gerechten?“ – Alle erschrecken. Alle bleiben stehen und das Herz stand ihnen gleichzeitig still im Leibe. Wie eine scharfe Fanfare war die unbändige Frage des Kindes ins Leere der Nacht gefahren, als erklärte dieser eine kleine Knabe Gott den Krieg. Und zornig – denn er schämte sich seines Blutes – herrschte Abthalion seinen Enkel an: – „Schweig und lästere nicht!“ – Aber Rabbi Elieser

genau zu unterscheiden. Probleme fordern Lösungen, aber manche Lösung mag darin liegen, dass keine Antwort, sondern eine Frage gefunden wird, die erst halbwegs adäquat das Gemeinte anzielt, es errahnen und bewahren lässt. Hinsichtlich des substantiellen, gültigen Geheimnisses Gottes und der Welt liegt die Lösung zuletzt nicht in Antworten, sondern in der Entwicklung der ihm entsprechenden Frage: *Warum dies?* und in ihren weitläufigen Differenzierungen. Ernstes Denken gerät an sie und vermag sie zu schützen in wissenschaftlich-weisheitlichem Denken. Denn mit dieser Frage erkennt und erhält es das Geheimnis des faktischen Daseins von Welt und Gott, der erst die Hoffnung erlaubt, dass die Welt nicht der bestialischen Dämonie endgültig verfallen wird. In dieser Frage keimt deshalb eine Dialektik auf, welche die superlativischen Erkenntnisformen und -aussagen des absoluten Geheimnisses (Anselm) in seinem Wirklichsein über sich hinaushebt, die axiomatischen Feststellungen (Spinoza) aufbricht, die Verneinungen des Gottesgeheimnisses (Voltaire, Jean Paul) zu verstehen beginnt, differenziert die in letzter Freiheit gegründete, aber nicht mehr ergründbare Selbstsetzung des Absoluten (Hegel), das Gott ist, anzudenken unternimmt, um vor dem Geheimnis als Geheimnis zu denken, und schließlich in die Frage gerät, die in solchem Geheimnisdenken sich immer und immer wieder von Neuem variiert: Warum ist Gott und nicht Nichtgott, warum die Welt und nicht Nichtwelt (Schelling)?

An diesem weisheitlichen Ende blamiert sich die Theologie nicht, auch nicht die Fundamentalthologie mit ihren Begründungsfragen des Glaubens. Denn an diesem Ende mag sich erst wieder vermitteln, dass Glaube stets mit dem unergründlichen Geheimnisses zu tun hat oder anders leer ist; seine Praxis ist die einer offenen, unausgemachten, von allem Scheitern und Versagen bedrohten Lebensform, in der wie ein widerständiges Motiv das Trotzdem seiner Errettung sich regt, das Ende von Auszug und Exil. Was darauf noch folgt an Theologie, bleibt beschattet von Gottes Geheimnis und wird sich nicht mehr in fester Bleibe stilisieren. Beweglich, unterwegs, umhergetrieben, irrend und sich wieder aus- und aufrichtend wird sie sein. Etwas von Hegels unruhig dialektischem Denken wird in sie sich wieder eintragen. Einspruch dagegen wird es sein, Gottes Geheimnis an der Drangsal der Wirklichkeit vorbei zu erschwingen: kein Weg mehr, auf dem man biedermeierlich „*nur* hinaus und unmittelbar sich im Absoluten befinden will“⁴⁴. Denken vor dem Geheimnis der Wirklichkeit Gottes ist wahrhaftig und wahr erst als ortlose, aber zeitverhaftete *theologia viatorum*.

zerschlug ihm das Wort: - „Du schweigst zuerst! Warum murrst du gegen das unschuldige Kind? Denn nichts hat sein ahnungsloses Herz anderes gefragt, als was wir täglich und stündlich uns fragen, du und ich und wir alle und die Weisen und Weisesten unseres Volkes von Anfang und Anfang an. Nichts hat dies Kind gefragt als unsere alte jüdische Frage: warum faßt Gott gerade uns so hart unter den Völkern, gerade uns, die wir ihm dienten wie keines? Warum wirft er gerade uns unter die Sohlen der andern, daß sie uns treten, uns, die ihn als die ersten erkannt und gepriesen in der Unfaßbarkeit seines Wesens? Warum zerstört er, was wir bauen, zerschlägt er, was wir erhoffen, warum nimmt er uns die Bleibe, wo immer wir rasten, warum stachelt er Volk um Volk gegen uns zu ewig erneuertem Haß? Warum prüft er uns, und immer nur uns, so hart, die er zuerst sich erlesen und als die ersten eingetan in sein Geheimnis?“ (S. Zweig, Der begrabene Leuchter. Eine Legende, Frankfurt/Main 1992, 58-60).

⁴⁴ G. W. F. Hegel, Werke 6, 571.

Wolfgang Klaghofer, Thinking God as Mystery? On a (Orphaned) Key Word of Theology

The European tradition of philosophy and theology agreed on the thought that God's existence could be proved, until the modern atheism changed the ways of thinking. God's existence can not be proved, because nobody is able to know the conditions of his reality. Therefore, God's mystery can be considered as God's reality. This mystery is the one that saves the mystery of man and the world as well. The theological and philosophical guards of the mystery of God, man and the world are the questions beginning with the word 'Why'.