

Abseits von Facebook

Plädoyer für eine „Neue Negative Theologie“

von *Wolfgang Baum*

Die digitalisierte Kommunikationskultur ist nicht nur allgegenwärtig und temporeich. Sie formt ein neues ästhetisches Verhalten gegenüber den zum Einsatz gebrachten picturalisierten Zeichenmitteln. Die bisherige begriffsorientierte Theologie mit einer auf den Schriftsinn fixierten Semantik erreicht nur schwer zeitgenössische Kommunikationsformate, in denen gleichwohl evidente Grenzerfahrungen von Negativität und Transzendenz möglich sind und auch tatsächlich stattfinden. Eine Theologie, die den Aspekt der Alterität in den Mittelpunkt stellt, kann diese fundamentalanthropologischen Erfahrungen aufgreifen und eine mögliche Sinnofferte formulieren.

1. Transparenz als kulturelles Massenphänomen

„Kein Grund zum Kulturpessimismus“ – Mit dieser Parole artikulierte die Bundesjustizministerin Sabine Leutheusser-Schnarrenberger in einem Onlineartikel der Frankfurter Allgemeinen Zeitung die neuen Möglichkeiten digitalisierter Medien und ihr innovatives Potenzial für zukünftige Netzwerke ungeahnten Ausmaßes.¹ In der Tat ist der Politikerin oberflächlich betrachtet recht zu geben: Der performative Wandel innerhalb der digitalisierten Medien verläuft derart rasant, dass sich die Möglichkeiten auf dem Gebiet der Echtzeitkommunikation zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Beitrages wahrscheinlich schon wieder beschleunigt haben. Die Bedenkenträger gegenüber dieser globalen Entwicklung haben derzeit kaum Argumente, den Trend zur völligen Vernetzung zu stoppen, ist doch den digitalisierten Kommunikationsmitteln ein besonderes Metaphysikum beigemischt: das der Transparenz. Es gibt keine Geheimnisse mehr, nur noch freie Kommunikation auf der Basis permanenter Erreichbarkeit.

Die Nebenwirkungen dieser Entwicklung, wie die Klärung von Urheberrechten, zu der sich die Justizministerin in diesem Beitrag äußert, stehen in keinem Verhältnis zu den positiven Errungenschaften einer absoluten Transparenz, die nicht nur einem ehemaligen Bundesverteidigungsminister, sondern gegenwärtig auch den Despoten der arabischen Welt zum Verhängnis werden. Die demokratischen Grundrechte werden weniger durch UNO-Beschlüsse eingeklagt, sondern durch Internet-Blogs, Handy-Videos oder durch Internetplattformen wie „Transparency International“ mit dem ehrbaren Ziel der Korruptionsprävention.

Dieser Entwicklung entspricht ein Ungenügen bisheriger Deutungsmuster, auch in theologischer Hinsicht. Die Säkularisierungsthese von Max Weber und (im Anschluss

¹ Vgl. FAZ-online vom 30.05.2012 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/urheberrecht-kein-grund-zum-kulturpessimismus-11768490.html>).

daran) von Charles Taylor,² wonach die okzidentale Modernisierung durch die Rationalisierungsleistung des selbstbewussten Subjekts hervorgerufen wurde und religiöse Weltdeutungsschemata dabei „automatisch“ ersetzt wurden (was wiederum in der Eigendynamik der jüdisch-christlichen Tradition begründet ist), kann den gegenwärtigen Trend ebenso wenig erklären wie ihre Bestreitung durch Hans Joas.³ Aufhellung hingegen bringt meines Erachtens die Dekonstruktion von Religion bei Friedrich Wilhelm Graf⁴ bzw. der von Hans-Joachim Höhn im Anschluss an Jürgen Habermas reflektierte Begriff des „Postsäkularen“: Einerseits verlieren die traditionell religiösen Institutionen an Plausibilität, andererseits reaktiviert die Gesellschaft religiöse Sinnofferten, die allerdings mit keiner der ehemals dafür zuständigen Institutionen in Verbindung gebracht werden und sich in nicht mehr greifbare Artikulationsformate subkulturell auflösen. Diese Artikulationsformate kommen weitestgehend ohne die herkömmliche theologische Sprache aus, die Rückkehr von Religion erfolgt also nicht mehr im kirchlichen Rahmen, sondern weitestgehend außerhalb davon.⁵ Inwieweit der dabei von Höhn ins Spiel gebrachte Begriff einer „Dispersion von Religion“⁶ das Spezifikum von Religion noch wiederzugeben vermag, steht auf einem anderen Blatt.⁷ Tatsache ist, dass es im Rahmen des weltweiten Kommunikationsflusses eine neue, subkutane Verständigung darüber zu geben scheint, was die Inhaltsarmut dieser Kommunikation betrifft. Die neue Transparenz ist nämlich ihrem eigenen Wesen nach semantisch leer – eine Partei, deren Beschlüsse sich nach der Mehrheit eines sich im Internet spontan artikulierenden „Schwarms“ richtet, besitzt ex definitione kein Programm. So ist das Einklagen von jahrhundertalten Persönlichkeitsrechten in sozialen Netzwerken mit den Modi der digitalisierten Echtzeitkommunikation nicht zu vereinbaren. Es gilt das Prinzip kommuni-

² Vgl. *Ch. Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009, 843–898.

³ Im Sommersemester 2012 hat Hans Joas an der Universität Regensburg als Gastprofessor der Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Stiftung seine Thesen dargelegt, insbesondere in Rückgriff auf seine neueste Publikation mit dem Titel: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt 2011.

⁴ Vgl. *F. W. Graf*, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007.

⁵ Vgl. dazu: *W. Baum*, Unheimliche Unterwelten. Amerikanische Mystery-Serien erläutert mit Hans Jonas' Mythologiebegriff, in: J. E. Hafner: J. Valentin (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, Stuttgart 2009, 252–266.

⁶ Vgl. *H.-J. Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 33–40.

⁷ Für Höhn befinden sich ehemals christliche Symboleleistungen gegenwärtig in einem Prozess der „Dekonstruktion“, d. h. sie werden aus ihrem bisherigen Bedeutungskontext herausgelöst und in einem neuen quasi-religiösen Ensemble „zerlegt und neu zusammengesetzt“ (*Höhn*, Postsäkular, 36). Die Erscheinungsweisen dieser Dekonstruktion von Religion sind vielfältig und erstrecken sich von der Werbung, der Finanzwelt bis hin zu den mannigfaltigen Formen der visuellen Medienlandschaft. Die Dekonstruktion von religiösen Zeichen erfolgt allerdings ohne Verweis auf ihre ursprüngliche Herkunft, sondern bedient, besonders in der Werbung, diffuse pseudoreligiöse Vorstellungen, die beim Zuseher allenfalls lückenhafte Assoziationen hervorrufen. Diese Formen von Zitation haben nach Höhn „ihr[e] christliche Herkunft ‚anonymisiert‘ [...] Sie erinnern im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die ‚Coverversionen‘ gregorianischer Choräle bieten. Aber in solchen Verpackungen stecken keine Inhalte mehr, mit denen sich eine konkrete religiöse ‚Kennung‘ verbindet. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten ‚updates‘ religiöser Traditionen, in denen die Religion medial und kulturell antreffbar ist“ (39).

kativer Redundanz, weswegen der Begriff der „Informationsgesellschaft“ mittlerweile zunehmend fragwürdig erscheint, insofern Informationen nicht verarbeitet, sondern konsumiert werden.

2. Der „pictural turn“ als semiotischer Bildverlust

Die hier genannte Entwicklung hat ihre Ursachen in den Begleiterscheinungen picturalisierter Zeichenmittel, mit der moderne Kommunikationskulturen überwiegend arbeiten. Das digitalisierte Bild verliert dabei seine frühere semiotische Bedeutung als ikonisches Zeichenmittel, es repräsentiert lediglich sich selbst und die darin gespeicherte Information. Tatsächlich hat der „pictural turn“ der Gegenwart zu einer atemberaubenden Verbreitung von Bildern geführt. Digitalisierte Bilder sind allerdings Bilder ganz neuer und eigener Art, insofern das Kommunikationsmittel des Bildes keinen wahrheitstheoretischen Anspruch mehr erheben kann, da es vom Original schlichtweg nicht mehr zu unterscheiden ist. Digitalisierte Bilder degenerieren zu zweidimensionalen Barcodes, die auf keinen höheren Sinn verweisen: Kaum eine Internetpräsenz spiegelt wahre Sachverhalte wider, sondern löst allenfalls Reize aus: Hinter dem lächelnden Bild einer jungen Frau, die im Internetauftritt einer Bank auf den Anruf des Kunden wartet, verbirgt sich keine entsprechend reale Person. Damit steht hinter der heutigen Bilderflut ein klammheimlicher Bilderverlust, weil Bilder nichts mehr repräsentieren. Ihr eigentlicher Wert besteht, wie Jean Baudrillard bereits seit den 60er-Jahren vermerkt hat, in ihrer Konsumierbarkeit. Bilder verweisen auf keine externe Wirklichkeit, sondern wirken lediglich stimulierend. Diese leeren Bilder, Baudrillard nennt sie „simulacra“, täuschen uns nur eine Wirklichkeit vor, in ihrer Selbstreferenz entbehren sie jener Alteritätsbezüge, die wesentlich zur Sinnkonstitution von „echten Bildern“ beitragen.⁸ Bilder alter Art hingegen, so der Kunsthistoriker Hans Belting, „unterbrechen den gewöhnlich bilderlosen Alltag und verlangten nach einer persönlichen Deutung und Analyse, die erst der Einübung bedurften. Sie waren mit einer semantischen Dichte ausgestattet, die im Gegenzug beim Betrachter semantische Energie und angestrengte Deutung auslöste“.⁹ Indem unsere alltägliche Bilderflut sinnstiftende Bezugspunkte lediglich simuliert, verschwindet das semiotisch wesentliche Bewusstsein von emotionaler Nähe und kritisch-rationaler Distanz und damit die Unterscheidung zwischen dem, „was ein Bild ist [von] dem, was nur ein Bild zu sein scheint“.¹⁰ Gegenwärtige Kommunikationsmittel artikulieren eindrucksvoll den modernen Referenzbruch zwischen Signifikat und Signifikant, weil die zum Einsatz gebrachten Zeichenmittel keine eindeutigen Zuordnungen ihrer Alteritätsbezüge gestatten.

⁸ Vgl. J. Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, Paris 1981.

⁹ H. Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2006, 25.

¹⁰ Ebd., 17.

3. Bildverlust und theologische Sprache

Auf der Basis dieser Zeitdiagnose scheint es von vorneherein ein aussichtsloses Unterfangen, herkömmliche theologische Begriffsbestimmungen noch weiter zu verfolgen. Allein das Kommunikationsformat, dies in einer theologischen Fachzeitschrift zu tun, wirkt veraltet, weil das gedruckte Wort (über die Länge geposteter Blogs eines durchschnittlichen Twitter-Accounts hinaus) heute kaum noch realistische Chancen hat, wahrgenommen zu werden. Insofern kann die gegenwärtige Krise einer traditionellen Gottrede, abseits sonstiger Ursachen, auch darin bestehen, sich inmitten allgemein geforderter Transparenz bei gleichzeitig zunehmender semantischer Verflachung zu behaupten. Anders formuliert: Vielleicht liegt gerade in der von Charles Taylor als „Unbehagen an der Moderne“¹¹ zum Ausdruck gebrachten Sehnsucht nach Authentizität die eigentliche Chance, verlorene Geltungsansprüche zu platzieren, weil Theologie nicht den Bedingungen redundanter Kommunikation unterliegt. Abseits permanenter Echtzeitkommunikation entstehen nämlich neue Kontingenzerfahrungen, die in ihrem Evidenzcharakter die theologischen Denkformen von Transzendenz und Immanenz postmodern rekonstruieren. Damit stellt sich die Gottesfrage virulenter denn je, sie hat lediglich die Gestalt bisheriger Sprachformen verlassen.

Die Versuche, dem Trend der Zeit nachzugeben, und kirchliche Verkündigung oder theologische Reflexion auf digitalisierte Datenbahnen bzw. in soziale Netzwerke zu übertragen, hat es mit unterschiedlichem Erfolg gegeben. Allerdings scheinen derlei Annäherungen an heutige Kommunikationsmuster zum einen recht bemüht, zum anderen verfehlen sie das grundsätzliche Problem einer Neubestimmung des Gottesgedankens. Dass eine derartige Neubestimmung dringender denn je erfolgen muss, beweist schon ein oberflächlicher Blick auf die Publikationslage der letzten gut zehn Jahre.

4. Negativität und Transzendenz

Bei aller Kritik, die er sich damit eingehandelt hat, ist es das Verdienst von Thomas Ruster, einen neuen Denkanstoß zu bisherigen Theologieentwürfen geleistet zu haben. Seine Trennung zwischen einem Gott des Christentums und der Verfallenheit innerweltlicher Sprachformen von Religion versteht er als mögliche Reaktion auf die Krisensituation von Gesellschaft und Theologie heute. Um den Gottesbegriff vor der Banalität der Welt zu retten, muss Gott für Ruster als Fremder neu entdeckt werden. In einem ähnlichen Sinne hat Ralf Miggelbrink die alttestamentliche Rede vom „Zorn Gottes“ in ihrer Aktualität aufgezeigt.¹² Beide Autoren stellen u. a. das Potenzial alttestamentlicher Tempelkritik heraus, auch in ihrer performativen Aussagekraft für heutige Kontexte. Bei Ruster ist ferner interessant, wie sehr er im Kontext einer neuplatonisch inspirierten Religionskritik das Grundanliegen der apophatischen Theologie sachlogisch heraus-

¹¹ Vgl. Taylor, *Zeitalter*, 507.

¹² Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

arbeitet, ohne sie dem Namen nach zu nennen. Gegen die Götzen des weltimmanenten Kapitals gilt es für ihn, im Anschluss an Walter Benjamin, jene biblisch nachweisbaren Elemente wieder zu finden, „die unter dem Gedanken der Übereinstimmung zwischen Gott und der alles bestimmenden Wirklichkeit verborgen geblieben sind. Es sind Elemente, die sich der Welt und den in ihr herrschenden Mächten gegenüber fremd verhalten“.¹³

Nun hat sich, nicht zuletzt seit dem Bankrott von Lehmann Brothers und der massiven Schuldenkrise in der Euro-Zone, zum bestehenden Selbstverständnis einer neuen Facebook-Generation eine tief greifende Kapitalismus-Kritik hinzugesellt, von der Ruster noch vor einem Jahrzehnt nicht zu träumen wagte. Die Mechanismen unregulierbar erscheinender Finanzmärkte sind seitdem Teil einer globalen Fragwürdigkeit ganzer Gesellschaftsentwürfe geworden. Damit ist die Kritik an bestehenden Ordnungen basaler Bestandteil der eingangs beschriebenen neuen Transparenz, etwa durch die Enthüllungen von Plagiatsjägern oder die Veröffentlichungen auf der Internetplattform WikiLeaks. Rusters Kritik am institutionalisierten Christentum (also das, was er als „Religion“ bezeichnet) wird damit heute schon übertroffen von einer weitaus umfassenderen „Krise der Immanenz“.¹⁴ Die Lösung der dahinter stehenden Gottesfrage für die heutige Generation kann also nicht darin bestehen, Gott im Stile einer neuplatonisch gestützten Mystik *ex negativo* zur Welt zu bestimmen, und ihn damit aus dem Erfahrungsbereich heutiger Kommunikationsstrukturen auszulagern, sondern in der Krise der Gegenwart die neue Qualität evidenter Transzendenzerfahrungen (auch und gerade junger Menschen) zu erschließen. Es gilt, im Sinne des Dresdener Philosophen Thomas Rentsch, „diejenigen Transzendenzaspekte des Lebens aufzuweisen, die in ihrer Totalität, Gleichursprünglichkeit und fundamentalen Lebensbedeutsamkeit für die authentisch-alltägliche, die religiöse, die mystische wie die negativ-kritische und praktisch begriffene metaphysische Vernunftperspektive offen sind“.¹⁵ Rentsch hat in zahlreichen Studien auf die Bedeutung einer performativen, weil lebensweltlich bestimmenden Gottrede im Sinne der Entzogenheit beziehungsweise der Negativität verwiesen. Unverkennbar aus der Tradition Heideggers heraus versteht sich für Rentsch der Mensch in einer negativen Existenzialstruktur und ihrer Sinnkonstitution: „Unter dem Titel der anthropologischen Negativität geht es um Fälle des Nicht-Könnens, die *alle* menschlichen Handlungsmöglichkeiten *prinzipiell* betreffen, anders formuliert: Es geht um die Grenzen des Lebens.“¹⁶ Aus dieser Grenzerfahrung heraus entwirft sich der Mensch schöpferisch-gestaltend. Im Modus einer präkognitiven Entzogenheit wird allerdings die Grenze *als Grenze* transparent. Damit bedeutet Endlichkeit keineswegs singuläre Verwiesenheit auf sich selbst, sondern eröffnet

¹³ Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg 2001, 7f.

¹⁴ Vgl. H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996.

¹⁵ Th. Rentsch, *Gott*, Berlin – New York 2005, 49.

¹⁶ Th. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt 1990, 183 (Hervorh. im Original, W. B.) sowie der zentrale Paragraph § 16 „Die anthropologische Negativität“ ebenda insgesamt.

gleichursprünglich die Welt des Anderen.¹⁷ Dieser Zusammenhang ist für Thomas Rentsch außerordentlich wichtig, gerade auch deshalb, weil der Negativen Theologie häufig die normative Kraft ethischer Begründungen abgesprochen wird, was nach wie vor einer einseitigen Heidegger-Kritik, insbesondere der Kritischen Theorie bzw. der Frankfurter Schule geschuldet ist. Im Kern dieser Rezeption wurde die interexistenzielle Verwiesenheit des Daseins unterbestimmt. Rentsch verweist hier auf § 34 von „Sein und Zeit“, wo unmittelbar *vor* den Verfallenheitsanalysen das Dasein im Kontext der Sprache als „Rede“ erschlossen wird und damit der Mensch auf Interexistenzialität angewiesen bleibt.¹⁸ Für Rentsch erweist sich in einer fundamentalanthropologischen Reflexion lebensweltlicher Kontexte der Aspekt der Negativität als unverzichtbar. Negativität ist jeder Form von Interaktion vorgelagert und ermöglicht – ebenso wie die Sprache – erst die Sinnerschließung der primären Welt, wie Rentsch bereits in seiner Dissertation zu Heidegger und Wittgenstein feststellt:

„Unsere existenzialgrammatische Phänomenologie der menschlichen Lebenssituation führt zu der These von der Unverfügbarkeit als dem für Sinn, Authentie und Identität des Lebens im emphatischen Verständnis konstitutiven Grundzug. [...] Alles ist auf unerklärliche Weise da. Es gibt keine Ableitungen, Erklärungen. Alles zeigt sich, so wie es ist [...]“¹⁹

Zugleich erfährt der Mensch diese Faktizität als Erscheinungsmodi des Abwesenden, des Negativen: „Ich kann nicht an zwei Orten zugleich sein.‘, Ich kann in der Zeit nicht zurückgehen.‘, Ich muß immer in der Gegenwart sein.‘, Ich kann meinen Leib nicht verlassen.‘, Ich kann nicht in der Zukunft leben.“²⁰ Im Gegensatz zur Radikalkritik einer Negativen Dialektik bei Theodor W. Adorno erfordert der Negativitätsgedanke bei Rentsch keine Aufhebung des Bestehenden, keine gnostisierende Utopie, wie sie von Adorno gemeinsam mit Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ formuliert wird,²¹ sondern ist vielmehr Ausdruck einer radikalen Transzendenzverwiesenheit:

„Da wir weder das Dass des Seins noch unsere eigene Existenz rational erklären können, möchte ich angesichts der Transzendenzdimensionen der Wirklichkeit von *transrationalen Sinnbedingungen* unseres Lebens sprechen, noch deutlicher von *transrationalen Wundern*

¹⁷ Vgl. ebd., 186: „Die voranstehenden negativ-anthropologischen Feststellungen dürfen nach dem bereits in der Interexistenzialanalyse Ausgeführten nicht auf die Ebene der singulären Totalität *eines* menschlichen Lebens eingengt und beschränkt bleiben. Die Uneinholbarkeit unserer selbst und die anthropologische Entzogenheit gilt vielmehr für die interexistenzielle Konstitution und ihre alltäglichen Gestalten in der primären Welt. Diese stehen unter dem Schutz der Negativität.“ (Hervorh. im Original, W. B.)

¹⁸ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 160–167, hier: 161: „Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*.“ (Hervorh. im Original, W. B.)

¹⁹ Th. Rentsch, Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 1985, 324.

²⁰ Ebd.; vgl. insb. die in Kapitel 5 explizierten transzendentalen Grundformen der menschlichen Grundsituation (254–314) und der Unverfügbarkeitscharakter als existenzielle Voraussetzung von Intersubjektivität (322–326); ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt 2000, insb. 89–95.

²¹ Vgl. die ausführliche Diskussion: Th. Rentsch, *Gnosis und philosophische Moderne. Heidegger – Wittgenstein – Adorno*, in: Th. Rentsch; A. Franz (Hg.), *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, Paderborn 2002, 191–206, hier: 201–203.

bzw. transrationalen Geheimnissen. Dieser in einem unreduzierten Sinne *vernünftige* Wunder- bzw. Geheimnisbegriff ist zunächst ganz negativ-kritisch verstehbar.²²

Übertragen auf den Gottesbegriff steht daher eine *so* verstandene Negative Theologie nicht für schiere Inhaltslosigkeit, sondern betont vielmehr die reflexive Annäherung im Modus der Grenzerfahrung, die im Bewusstsein ihrer steten Inadäquatheit gleichwohl *intentional* überschritten wird.²³ Diese Grenze verlangt kein Verstummen, sondern konstituiert lebenstragenden Sinn. Eine faktizitätsüberschreitende Wirklichkeit, über welche die Aussage getroffen wird, dass sie unaussagbar sei, ist nicht der Beliebigkeit anheimgestellt; sie ist, wie Perry Schmidt-Leukel betont, „nicht irgendein ‚ineffables x‘ [...], das als zufällig unbegreiflich und unbeschreibbar behauptet wird, sondern jene letzte, allumfassende und somit alles transzendierende Wirklichkeit, von der exakt wegen dieses transzendierenden Charakters die Unaussagbarkeit ausgesagt wird“.²⁴ Eine Negative Theologie im *heutigen* Verständnis stellt sich daher der Herausforderung, wie es Mariele Nientied beschreibt, „das Denken für Transzendenz, das ganz Andere und

²² Th. Rentsch, Transzendenz und Wirklichkeit. Kritisch-hermeneutische Analysen, in: U. Irgang; W. Baum (Hg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, 325–339, hier: 328f. (Hervorheb. im Original, W.B.)

²³ Eine allgemein verbindliche Definition von „Negativer Theologie“ gibt es nicht, auch wenn die überwiegende Zahl der Autoren den Begriff ohne nähere Erläuterung für sich in Anspruch nimmt, gerade auch im Kontext der Neubestimmung eines postmodernen Gottesbegriffs. Bisherige Untersuchungen stellen die Negative Theologie in einer zweifachen Perspektive dar. Das historische Interesse richtet sich auf die platonischen und pythagoräischen Vorgaben, die, etwa bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysius, in ihrer Synthetisierung mit der christlichen Überzeugung zu jener spekulativen Theologie entfaltet werden, die Gott in seiner schlechthinnigen Unbegreifbarkeit andenkt und die weite Bereiche der spätantiken und mittelalterlichen Denktraditionen bestimmt haben. Daraus ergeben sich parallel verlaufende Ansätze zu theologischen und philosophischen Fragestellungen von heute. Vorbild für diese Parallelziehung dürfte die in den siebziger Jahren verfasste Monographie Josef Hochstaffls sein. Hochstaffl bemüht sich um eine Rezeption der Negativen Theologie für philosophische Ansätze der Neuzeit, v. a. der Philosophie des Idealismus und der Postmoderne. Da Hochstaffl die Negative Theologie ausschließlich als „patristischen Begriff“ wertet, beschränkt er sich in seiner Rekonstruktion von vornherein nur auf antike Entwicklungen in der Philosophie- und Theologiegeschichte und endet daher zwangsläufig bei Pseudo-Dionysius. Ähnlich argumentiert Rolf Stolina. Unbeschadet dessen dokumentiert die Arbeit von Magnus Striet ein wachsendes Interesse an Negativer Theologie. Dies kann einerseits mit einem prinzipiellen Forschungsdesiderat begründet werden, da seit der Arbeit von Hochstaffl nur wenige systematische Studien zur Genealogie der Negativen Theologie erschienen sind bzw. sich das theologische Interesse hauptsächlich an frankophonen Fortschreibungen orientiert. Einen Forschungsüberblick bietet E.-M. Faber, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, in: ThPh 74 (1999) 481–503. Zu diesen Ausführungen vgl. M. Lochbrunner, Die Funktion der negativen Theologie in der theologischen Systematik: von einem Prinzip der Gotteslehre zu einem Ferment der Dogmatik, in: Forum katholische Theologie 15 (1999) 228–239; H. Häring, Zur Aktualität der Negativen Theologie, in: Conc(D) 37 (2001) 123–133; J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976; M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003; A. Halbmayer; G. M. Hoff (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (QD 226), Freiburg 2008; R. Stolina, Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 9), Berlin – New York 2000.

²⁴ P. Schmidt-Leukel, Sag- und Unsagbarkeit von Transzendenz, in: F. Uhl; A. R. Boelderl (Hg.), Die Sprachen der Religion, Berlin 2003, 31–47, hier: 40.

Abwesende, zu öffnen, ohne es dem Nichts anheim fallen zu lassen“.²⁵ In unmittelbarem Zusammenhang zu Schmidt-Leukel und Mariele Nientied wird innerhalb der Subjekttheorie von Klaus Müller Gott als präreflexiver „Grund-Gedanke“ zur Bestimmung des modernen Ich und damit moderner Theologie:

„Wenn – aber nur wenn – ich auch noch unter den verschärften Bedingungen einer unter Kritik gestellten Moderne den Ichgedanken denke, schließt sich diesem per se ein Transzendenzgedanke der Form ‚grundloser Grund‘ an [...]. Gerade ein Grund-Gedanke solcher Form weiß dann auch im Ureigenen seiner selbst den jeder Theologie inhärenten Ansprüchen einer theologia negativa so Geltung zu verschaffen, dass sich deren Recht nicht mehr bloß – wie schultheologisch üblich – in den verbalen Gesten einiger Negationen erschöpft.“²⁶

Dieser Gedanke ist wiederum nicht neu, sondern wurde – wie Klaus Müller umfassend rekonstruiert hat – in verschiedenen Versionen und Brechungen als integrativer Bestandteil theologischen Nachdenkens stets betont; der Bogen spannt sich, wie bei Ruster schon erwähnt, von der alttestamentlichen Tempelkritik über Thomas von Aquin und Blaise Pascal bis zur modernen Sprach- und Existenzphilosophie. In aktuellen Arbeiten wird verstärkt in Rückgriff auf Jean-Luc Marion der Evidenzbegriff stark gemacht, der zu Recht als theologische Wende innerhalb der Postmoderne bezeichnet werden kann, weil sich hier am ehesten der Selbstanspruch existenziell erfahrbarer Negativität sprachlich beschreiben lässt.²⁷ Evidenz bezeichnet demnach eine Situation, in der der Mensch – ohne bestimmte hermeneutische Methodik – den Sinn einer Sache erschließt, weil, kantianisch gesprochen, die Anschauung den Begriff übersteigt. Diese Sinnerschließung konstituiert sich augenblicklich aus dem Mehrwert von Erfahrungen sogenannter „saturierter Phänomene“²⁸, die in Absetzung bisher geltender transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorien von einer Selbsterschließung durch einen Überschuss an Objekterfahrung ausgehen. Im Gegensatz zur bislang gültigen kritischen Erkenntnistheorie und apophatischen Theologie wird damit nicht das Unaussprechliche des Ereignisses, sondern der Überhang sinnlicher Eindrücke betont. In ähnlicher Weise nähert sich Bernhard Waldenfels in einer „Phänomenologie der Aufmerksamkeit“ exakt jenem Moment, in dem Bewusstseinsressourcen auf eine bestimmte Wahrnehmung und deren inhaltliche Beschreibung gelenkt werden.²⁹ Das Phänomen der Aufmerksamkeit, welches unmittelbar im Horizont von Evidenzerfahrungen gründet, ermöglicht es, in verblüffender Klarheit die Theophanien des Alten Testaments modern zu interpretieren und im Sinne Erwin Dirscherls³⁰ temporal nachgeordnet zu exemplifizieren: Aufmerksamkeit als augenblickliches „Gewahr-Werden“ evidenter Ästhetik und deren zeitlich nachgereichte Interpretation sind Zusammenhänge, die im Zeitalter des Aufmerksamkeitsver-

²⁵ M. Nientied, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann (ratio fidei 42), Regensburg 2010, 12.

²⁶ K. Müller, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 170.

²⁷ Vgl. L. Ohly, Warum Menschen von Gott reden. Modelle der Gotteserfahrung, Stuttgart 2011, 37–42.

²⁸ Vgl. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, 314–318.

²⁹ Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt 2004.

³⁰ Vgl. E. Dirscherl, Offenbarung als Zeitgeschehen, in: *Lebendiges Zeugnis* 55 (2000) 10–14.

lusts durch die Flut picturalisierter Zeichenmittel einem dogmatischen Gottesverständnis aus jener Verlegenheit helfen könnten, in der die begriffsorientierte Theologie bislang steckt: Insofern Theologie den Fokus auf die schulische Vermittlung prädikativ-gegenständlicher Inhalte gelenkt und damit den Erfahrungshorizont heutiger Menschen aus den Augen verloren hat (oder der Sprachverlust der Theologie allenfalls als ein didaktisches oder pastorales Umsetzungsproblem betrachtet wird), scheint es erforderlicher denn je, ästhetische Theologieentwürfe so zu generieren, dass der Gottesbegriff nicht als einer von vielen anderen in der Flut arbiträrer Bilder, sondern als „Alteritätsmarkierung“ im Sinne von Eckhart Nordhofen in provozierender Distanz zur Kommunikationsgesellschaft erscheint.³¹ Auf den Alteritätscharakter von Theologie verweist ebenso Alex Stock, dessen Gesamtentwurf einer „poetischen Dogmatik“ daraufhin ausgerichtet ist, den Gottesbegriff aus der Stereotypie alltäglichen Bedeutungsverlusts zu befreien.³²

Diese Vorschläge müssen nicht gleich einen asketischen Verzicht auf alle gängigen Medien beinhalten, auch wenn handyfreie Anti-Stress-Seminare heute zu jedem Management-Coaching der aus dem Boden schießenden Consultingagenturen dazugehören und Medienpädagogen aller Couleur vor dem schädlichen Einfluss dieser Medien, gerade bei Kindern, einhellig warnen. Weit mehr als kulturkritische Gegenentwürfe es womöglich suggerieren, liegt es nahe, Evidenzerfahrungen in allen gängigen Kulturformaten in die Reflexion über eine angemessene Gottrede einzubauen. Es geht darum, Momente der Selbsttranszendenz theologisch relevant zu erschließen, in der sich, wie Höhn es formuliert, „eine Person als ‚ergriffen‘ von einer Wirklichkeit [erlebt], über die sie selbst nicht verfügen kann“.³³ Dabei inhäriert diesen Situationen sowohl eine Erfahrung des Unverfügbaren als auch „eine Selbst-, Sinn- und Identitätserfahrung des Erfahrungs-subjekts im Bezug auf das Unverfügbare“. Es „begegnet eine Wirklichkeit, die in dem Sinn eine andere Wirklichkeit ist, dass sie sich in die bisherige Weltsicht der Person nicht einfügt, sondern diese Weltsicht verändert und dazu führt, dass sie ein Verhältnis zu ihren Lebensverhältnissen einnimmt, das diese transzendiert“³⁴ – ohne darin aufzugehen, möchte man hinzufügen. Performative, lebensweltverändernde Transzendenzenerfahrungen lassen sich in nahezu allen kulturellen Diskursen wiederfinden, nicht nur in der Literatur, sondern in jeder kulturellen Selbstbeschreibung. Die „verschärften Bedingungen der Moderne“, von denen Müller spricht, können nicht dahingehend umgangen werden, dass sich die Theologie aus diesen Selbstbeschreibungen verabschiedet. Es bleibt aber die Aufgabe der Theologie, eine Rede von Gott zu entwerfen, die nicht nur dem Kommunikationspotenzial heutiger Gläubiger standhält, sondern dieses als Sinnofferte begreift, in dem Gott im Modus des Abwesenden, Störenden und Irritierenden Aufmerksamkeitspotenziale und Bewusstseinsressourcen auf sich zieht.

³¹ Vgl. E. Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie*, Würzburg 1993, 22–28.

³² Vgl. A. Stock, *Poetische Dogmatik, Christologie 2: Schrift und Gesicht*, Paderborn 1996.

³³ Höhn, *Zeitdiagnose*, 138.

³⁴ Ebd.

5. Zur Fraglichkeit moderner Kommunikationskulturen

Als im April 2010 der Flugverkehr in Europa durch die Aktivität des isländischen Vulkans Eyjafjallajökull faktisch zum Erliegen kam, Geschäftstermine platzten, Reisende in ihren Hotels sich unfreiwillig zu weiteren Urlaubstagen genötigt sahen, brach – zum Erstaunen vieler – nicht das schiere Chaos aus. Im Gegenteil: Interessanterweise wurden sich viele Menschen ihrer unhinterfragten existenziellen Faktizität bewusst, sie begannen sich und den von Höhn zutreffend beschriebenen „kinetischen Imperativ der Moderne“ infrage zu stellen. Überhaupt scheint sich ein Trend zur neuen Nachhaltigkeit eines entschleunigten Zeitbewusstseins bzw. zu einem modernen Ikonoklasmus abzuzeichnen: So arbeiten Internetpräsenzen im Stile neuer Sachlichkeit – verglichen mit den Gründerjahren des WorldWideWeb vor rund zwei Jahrzehnten – mit erheblich reduziertem Bildaufwand. Nüchternheit im Umgang von Effekten weisen heute den seriösen Anbieter aus. Eine Studie der Bundespsychotherapeutenkammer vom 6. Juli 2012 verweist auf die stetig wachsende Zahl psychischer Erkrankungen und betrieblicher Fehltag aufgrund permanenter Erreichbarkeit durch Computer und Mobiltelefone.³⁵ Verbraucherzentralen fordern schon seit langem, den ständigen Druck auf potenzielle Kunden durch Callcenter, Online-Befragungen o. ä. weiter einzudämmen; der „Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung“ (KKV) plädiert, bezeichnenderweise in einer Facebook-Kampagne, für eine neue „Kultur der Unerreichbarkeit“.³⁶ Hinzu kommt der neurotische Zwang zur Evaluation von Produkten und Dienstleistungen, von dem auch die universitäre Landschaft zunehmend betroffen ist und der gerade im Bereich der Geisteswissenschaften zu verheerenden Folgen führt. In diesem Zusammenhang melden sich bereits erste kritische Stimmen zu Wort, die dem „kinetischen Imperativ“ kritisch gegenüberstehen. Hier und auch in den anderen genannten Bereichen entwickelt sich in zunehmendem Maße die Einsicht, sinnvolle Grenzen erreicht bzw. überschritten zu haben. Genau in diese zeitkritischen Distanzierungsprozesse hinein kann eine theologische Sinnalternative formuliert werden.

6. Plädoyer für eine „Neue Negative Theologie“

Insofern Religion die basale Grunderfahrung des Menschen von Negativität aufgreift und sinnkriterial ausdeutet, erfolgt dies stets im Modus der Endlichkeit menschlicher Sprache. Thomas Rentsch ist damit zuzustimmen: „Eine alles Partikulare und Kontingente überschreitende Perspektive von Sinn (bzw. des Sinnes von Sein) scheint sich daher nur negativ artikulieren zu können: als nicht-bedingt, als ab-solut, als un-verfügbar, als unsagbar.“³⁷ Jedes Nachdenken über Gott (und seiner damit vorausgesetzten Ineffabilität) erfolgt daher im Wissen, diese Wirklichkeit als *letztlich* unaussagbar zu bestimmen. Damit werden sämtliche Aussagen über Gott zunächst als menschliche Gottes-

³⁵ Vgl. www.bptk.de/aktuell/einzelseite/artikel/betriebliche.html (03.08.2012).

³⁶ Vgl. www.neuearbeitskultur.de (03.08.2012).

³⁷ Rentsch, Transzendenz und Sprache, 20.

erfahrungen formuliert und können nicht als absolute Aussagen über eine göttliche Wirklichkeit, gleichsam losgelöst von der Ebene menschlicher Sprachgrenzen erfolgen. Der Mensch kann deshalb als Ort und Gegenstand von Transzendenz bestimmt werden. Diese Transzendenz zeigt sich, so meine Überzeugung, insbesondere in der Alltäglichkeit menschlicher Vollzüge. Die Sprache der Theologie muss sich daher aus ihrer eigenen subkulturellen Befangenheit lösen. Das heißt, dass theologische Begriffe aufgrund der lebensweltlichen Selbstbestimmung des Menschen, gerade auch im Bereich einer scheinbar alles dominierenden Kommunikationskultur, neu entwickelt werden müssen. In einer Zeit, in der der sicherlich nachvollziehbare Wunsch nach einer (wie auch immer zu bestimmenden) neuen christlichen Selbstbehauptung in moderne Offenbarungsentwürfe einfließt, beizeiten sogar einem vorkonziliaren Offenbarungspositivismus Vorschub leistet und damit Gefahr läuft, hinter das Anliegen der Kirchenväter zurückzufallen, sollte die Relevanz einer zeitgenössisch reformulierten, von mir im Anschluss an die „Neue“ Politische Theologie von Johann Baptist Metz zugegebenermaßen etwas phantasielos postulierten „Neuen Negativen Theologie“ innerhalb einer kritisch operierenden Fundamentaltheologie nicht übersehen werden. Eine solche Theologie muss die Wende von der prädikativ-gegenständlichen zu einer erfahrungsbezogenen Gottrede verdeutlichen. Dabei braucht sie sich nicht zu scheuen, ihr kulturkritisches Repertoire in die heutige Kommunikationsgesellschaft einzubringen, indem sie auf darin bestehende (in der quasireligiösen Diktion bereits offen gezeigte) Sinnpotenziale hinweist. Sinnpotenziale werden nicht diktiert, sie liegen jeder vernünftigen katechetischen Unterweisung voraus. Sie erschließen sich evident in der existenziellen Verwiesenheit des Menschen auf Alterität und Transzendenz. Sie liegen abseits virtueller (und daher keineswegs „sozialer“) Netzwerke in der religiösen Grunderfahrung subjektiver Unabgeschlossenheit und Inkommensurabilität. Diese Erfahrung dürfte einer postmodernen Gesellschaft in ihrem Hang zur kommunikativen Bestimmungslosigkeit aber zutiefst vertraut sein.

Digital communication and culture are not only omnipresent and fast-paced. They also fashion a new aesthetic approach towards the picturalized sign language they use. Earlier theology with its concept orientation and a semantics fixating on the sense of Scripture hardly lives up to contemporary communications formats which nevertheless allow for and make happen evident borderline experiences of negativity and transcendence. A theology that revolves around the aspect of alterity can revert to such fundamental anthropological experiences and thus propose ways to give life a meaning.