

Vom Unsagbaren reden: Wie lässt sich heute Gott zur Sprache bringen?¹

Bernardin Schellenberger, Stuttgart

Die Vertreter der so genannten *negativen Theologie* sind der Überzeugung, man könne keine positiven Aussagen über Gott machen, sondern nur sagen, was er *nicht* sei, ähnlich wie ein Bildhauer dem Steinblock nicht – positiv – etwas hinzufüge, sondern – negativ – von ihm immer mehr wegschlage, bis sich eine Gestalt zeige. Der Vergleich hinkt, denn im Fall der Suche nach der Gestalt Gottes müsste man den Steinblock komplett wegmeißeln, und auch ganz am Ende träte keine anschauliche Gestalt zu Tage. Immerhin – vielleicht könnte in dem Augenblick, wenn unter Hammer und Meißel der letzte Steinbrocken zerfallen würde, ein Erkenntnisblitz auf den Geist des Bildhauers überspringen und ihm die Nicht-Gestalt des Geheimnisvollen aufleuchten lassen, den oder das er sucht.

Gott »gibt« es nicht in dem Sinn, wie es alles andere gibt, was wir kennen. Muss man sich folglich an den berühmten Satz von *Ludwig Wittgenstein* halten: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“?² Ja, das muss man. Zumindest auf diesem Weg der theoretischen Spekulation über Gott als den Unsagbaren. Sie ist ausweglos. Sie bleibt Gedankenspiel, führt zu keiner Erkenntnis, weckt keinen Glauben. Man kann sie lassen.

Die Mystiker versuchten, von einer erlebten Wirklichkeit zu sprechen

Die großen Theologen der negativen Theologie, allen voran ihr Stammvater *Dionysius der Areopagit* aus dem frühen Mittelalter, und nicht zuletzt der Mystiker der „Dunklen Nacht“ *Johannes vom Kreuz*, trieben keine derartige theoretische Spekulation. Sie versuchten vielmehr, von einer Wirklichkeit zu sprechen, die sie gepackt hatte und die sie erfahren hatten. Es war jene Wirklichkeit, die etwa *Blaise Pascal* auf jenem Stück Papier bezeugte, das er sich nach der entscheidenden Erfahrung in sein Rockfutter einnähte. Auf den Zettel hatte er geschrieben: „FEUER. Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten. Gewissheit, Gewissheit, Empfin-

¹ Dieser Text entstand für eine Rundfunksendung des NDR am Pfingstmontag, 16. Mai 2005, und wurde für den Druck leicht überarbeitet.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt 1963, n. 7.

den. Freude. Friede. Gott Jesu Christi ... Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.“³

Wenn solche Menschen – oft geradezu unter dem Zwang, sich mitteilen und Zeugen sein zu müssen – nach einer Sprache suchen, um das auszudrücken, was sie als Wirklichkeit erfahren haben, müssen sie sagen: Ich kann davon nur stammeln. Alles, was ich formuliere, trifft nicht annähernd und bleibt mehr falsch, als dass es wahr ist. Bei ihnen ist das etwas anderes als theoretische Spekulation. Es ist Ausdruck der Not, das mitteilen zu müssen, was sie als Wirklichkeit ergriffen hat.

„Gottes Sprache ist seine Wirkung in der Seele“

Das versetzt die Frage: „Wie lässt sich heute Gott zur Sprache bringen?“ auf eine andere Ebene. Theoretisch lässt er sich nicht mit zwingender Überzeugungskraft zur Sprache bringen, weder heute noch jemals. Die rätselhafte theologische Frage nach dem »initium fidei«, dem Aufblitzen des Glaubens an Gott im Bewusstsein und Herzen eines Menschen, ist und bleibt nicht zu beantworten. Woher kommt es, dass die eine an Gott glaubt, der andere nicht? In einer langen Geschichte der selbstverständlichen religiösen Sozialisierung wurde diese Frage allzu sehr verdeckt, so als lasse sich »Glaube« genauso in Unterrichtsform weitergeben wie Mathematik oder Biologie.

Die Theologie der orthodoxen Kirchen kennt die Vorstellung, man begegne in allen Manifestationen Gottes, des Unsagbaren, nicht ihm selbst, sondern seinen göttlichen »Energien«,⁴ seinen Wirkungen auf Menschen. Denn offensichtlich gibt es Menschen, für die er Wirklichkeit im buchstäblichen Sinn ist, das heißt: Er *wirkt* sich deutlich auf sie und ihr Leben aus. Für sie ist evident, dass dies mehr ist als eine eigene Seelenfiguration. „Gottes Sprache ist seine Wirkung in der Seele“, sagte im gleichen Sinn *Johannes vom Kreuz*.⁵ Von dieser Wirkung der unsagbaren Wirklichkeit lässt sich sprechen.

³ A. Béguin, *Blaise Pascal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg 1959 (rororo Monographien; 26), 111.

⁴ Diese als Palamismus bezeichnete Lehre wurde vor allem von Gregorios Palamas (1296–1359) entfaltet, vgl. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris 1959.

⁵ Johannes vom Kreuz, *Llama de amor viva* [Fassung B] 1,7: „Porque el habla de Dios es el efecto que hace en el alma“; zit. n. C. de Jesus/M. del Niño Jesus (Hrsg.), *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid ⁵1964 (BAC; IV/15), 832.

Der genuine Ort der Rede von Gott ist die Feier

Aber wenn *Wittgenstein* schon von der Philosophie sagte, man dürfe sie eigentlich nur *dichten*⁶, dann gilt das erst recht für die sich daraus ergebende Theologie. Tatsächlich ist ihr genuiner Ort nicht der Lehrsaal, sondern die Feier. Alle Worte der Heiligen Schriften waren ursprünglich keine Texte für theoretische Lehren, sondern sollten laut vorgelesen, erzählt und gesungen werden. Es ist angemessener, vom Unsagbaren zu singen, ja zu tanzen und zu spielen und ihn zu loben und zu feiern, als von ihm zu reden. Folglich umspielen die Mystiker mit Gedichten, Gesängen, Bildern, Geschichten und paradoxen Formulierungen, was ihnen widerfahren ist.

Die Wirklichkeit Gottes und die Rede von ihm decken sich nie

Der Unaussprechliche lässt sich also am ehesten thematisieren, indem man von seinen *Wirkungen* auf uns Menschen spricht, singt, erzählt und feiert. Der Mensch hat keine anderen Erkenntniskategorien als seine menschlichen und folglich eng begrenzten. In ihnen muss sich der Ganz Andere unvermeidlich brechen, wird in ihnen mehr oder weniger verfälscht oder droht sie zu sprengen. Er kann sie auch verändern und verwandeln und ihre Kapazität für seine Wirklichkeit steigern. Die Mystiker sprechen von einem neuen spirituellen Sinnesvermögen oder einer besonderen Liebeserkenntnis.⁷

Dennoch bleibt alle Sprache über Gott unzureichend, bleibt ein zu kleines, zerbrechliches Gefäß für ihn. *Augustinus* verglich das sprachliche Bemühen um Gott mit einem Kind am Ufer des Mittelmeers, das versucht, das gesamte Meerwasser in seinen kleinen Eimer zu schöpfen. Wenn das so ist, stellt sich die Aufgabe, sprachlich eine möglichst große Annäherung an die Wirklichkeit dessen, was mit »Gott« gemeint ist, zu suchen. Zugleich relativiert der Umstand, dass alle Rede von Gott grundsätzlich mehr falsch bleibt als wahr ist, diese Strenge. Er bewahrt vor der Illusion, nur intellektuell scharfe Geister könnten Gott annähernd erfassen. Die Wirklichkeit Gottes und die Rede von ihm decken sich nie. In der Praxis ist sogar zu beobachten, dass nicht wenige Menschen zwar unzulänglich von Gott sprechen, aber offensichtlich aus seiner Wirklichkeit leben und Kraft beziehen. Es gibt Frömmig-

⁶ Vgl. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: Ders., Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt 192002, 483.

⁷ Johannes vom Kreuz etwa spricht öfter von einer „noticia amorosa“, vgl. *Subida del Monte Carmelo* 2,14,3–6 u. 2,15 (ed. C. de Jesus [Anm. 7], 626f.); *Noche oscura* 2,12,4 (aaO., 589); *Llama de amor viva* [Fassung B] 3,33f. u. 3,49 (888f. u. 896), und von einer „mistica inteligencia“, vgl. *Cántico espiritual*, prol. 1f. (626).

keits- und Andachtsformen, über die der Theologe nur den Kopf zu schütteln geneigt ist. Aber es kann sein, dass die Menschen, die sie üben, authentischer aus der Wirklichkeit Gottes leben als diejenigen mit einer »sauberen« Theologie. Es ließe sich sogar darüber spekulieren, ob nicht in manchen Jahrhunderten mit einer viel unzulänglicheren Theologie als der heutigen die Menschen viel stärker in der Wirklichkeit Gottes verwurzelt waren und aus ihr Sinn, Halt, Trost und Hoffnung und Impuls zum Engagement bezogen, als das im 21. Jahrhundert der Fall ist. Das muss hier nicht geklärt werden.

Jedenfalls ist in allen Weltreligionen zu beobachten, dass der Mehrheit der Menschen die Abstraktheit der so genannten reinen Lehre nicht genügt und sie darum eine Vielfalt von Formen, Ritualen, Gewohnheiten und auch naiven Vorstellungen pflegt. Es ist kaum zu bezweifeln, dass all das für viele das Medium darstellt, das ihnen hilft, aus der Wirklichkeit ihrer Glaubensüberzeugung zu leben. Wenn dann etwa im Abendland der Buddhismus nur in seiner ziemlich abstrakten Gestalt vermittelt und hier mit der gängigen Volksfrömmigkeit verglichen wird, geschieht das nicht auf der gleichen Ebene.

Haben wir lange zu viel von Gott »gewusst«?

Wertvoll an diesem Vergleich ist dennoch, dass er unvermeidlich zur Frage führt, ob man sich im Abendland nicht mit all dem, was man meinte, über Gott zu wissen und sagen zu können, „vergaloppiert“ hat. Manche Eigenschaften, die man ihm allzu gedankenlos zusprach, waren eher schädlich als hilfreich. So kann etwa die Rede vom Allmächtigen geradezu die Entwicklung zum Atheismus in Gang setzen, sofern jemand sie wörtlich so stehen lässt und mit den Realitäten der Welt konfrontiert. Eine scheinbar elegante Lösung der Fragen, die dabei aufreißen, wird heute vorgelegt, indem man Gott und Welt für identisch erklärt und die Welt als die sich selbst verwirklichende Gottheit verstehen will. Dann ist die Gottheit für nichts mehr verantwortlich, weil sie alles selbst erleidet. Und die Welt leidet nicht mehr wirklich, weil sie göttlich ist.

Im Abendland blieb die negative Theologie lange im Hintergrund, weil sie für den Alltagsgebrauch zu abstrakt war. Man zog vor, in Analogien über Gott zu sprechen. Das heißt, man lebte in der Zuversicht, die gesamte Schöpfung spiegle Gott und lasse ahnen, wie er sei. So konnte man ausnahmslos alles als Gleichnis für Gott betrachten und namentlich von allem Schönen, Wahren und Guten sagen: So ist Gott vorzustellen, nur in einem unfassbar größeren Maß. Das kann natürlich leicht in hemmungslose Projektionen führen. Gott würde dann zum ins Unermessliche gesteigerten Wunschbild des Menschen. Dem versuchte man bereits auf dem 4. Laterankonzil von 1215

einen Riegel vorzuschieben mit der berühmten Analogieformel: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine noch so große Ähnlichkeit feststellen, dass nicht gleichzeitig die Unähnlichkeit jeweils viel größer wäre“⁸ oder anders formuliert: Wenn man Gott mit etwas in der Welt Bekanntem vergleicht, kann man zwar etwas irgendwie Richtiges von Gott sagen, aber dennoch ist er immer noch ganz anders. In der Alltagspraxis wurde dieser Vorbehalt weithin vergessen und man schrieb Gott unkritisch zahlreiche Eigenschaften zu. Heute wird darauf massiv reagiert etwa mit der Forderung, sogar die Rede von einem persönlichen Gott aufzugeben, ja mehr noch, in Zukunft besser non-theistisch von Gott zu sprechen.⁹

Unsere Sensorien für Gott

Fruchtbarer dürfte es sein, nicht von Gott sprechen zu wollen, sondern die Möglichkeiten des Menschen, von ihm zu sprechen, zu erörtern. Gott selbst bleibt die unsagbare, geheimnisvolle Wirklichkeit. Wir Menschen verfügen definitiv nur über unser menschliches Spektrum an Sensorien, diese Wirklichkeit wahrzunehmen. Jede Wirklichkeit, die sich uns bemerkbar machen will, muss notwendigerweise auf dem Weg über diese Sensorien an uns herantreten. Ein Sender mit einer Wellenlänge, deren Frequenz uns absolut unzugänglich ist, müsste uns für immer unbekannt bleiben.

Im Juden- und Christentum kam man – zweifellos aus Erfahrung – zur Überzeugung, das differenzierteste und kostbarste Sensorium des Menschen für eine andere Wirklichkeit seien jene Qualitäten, die spezifisch sein Mensch- und Personsein ausmachen: also Selbstbewusstsein, bewusste und unbewusste psychische Wahrnehmung, biografische und geschichtliche Existenz, Sprache, Beziehung zwischen Ich und Du, Liebe. Das sind die kostbarsten und höchsten Kategorien des Menschseins und der Person. Sie müssten folglich auch die am ehesten tauglichen Kategorien zur Wahrnehmung eines Ganz Anderen sein. So dürfte es ein Rückschritt sein, wenn man – wie es heute geschieht – diese Kategorien abtut und sich auf vorpersonale Dimensionen beschränkt, also kritisches Selbst- und Weltbewusstsein, Biografie, Geschichte, Sprache, Beziehung für unwichtig erklärt und versucht, in etwas anonym Göttliches einzutauchen, das vorzugsweise mit physikalischen Kategorien beschrieben wird: als Welle, Klang, Schwingung, Licht, Energie etc. Ob dieses Sich-Auflösen in einen derart reduzierten, abstrakten

⁸ „Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DH 806).

⁹ So z.B. ausführlich M. Kroeger, *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*. Stuttgart 2005.

göttlichen All-Einen wirklich – wie behauptet – von „transpersonaler“ Qualität ist, lässt sich bezweifeln.

»Metaphysische Erfahrung« unter Ausklammern der eigenen Existenz?

Problematisch ist daran zudem, dass in einer Vielzahl von Anleitungen die konkrete Existenz und Historie des betreffenden Menschen kein Thema ist und die gesamte Aufmerksamkeit auf die punktuelle mentale Erfahrung konzentriert wird. Damit sucht das Individuum die metaphysische Erfahrung seines Einsseins mit Allem sozusagen im leeren, zeitlosen Raum. Das könnte unversehens in einen ungeheuren Narzissmus umschlagen.

Angesichts einer derzeit weit verbreiteten Konzentration auf Selbstwahrnehmung, mentale Zustände und Tiefen- bzw. »transzendente« Erfahrungen stellt sich geradezu die Frage, ob diese überstarke Fixierung auf sich selbst und die eigene Befindlichkeit nicht ein Symptom dafür sein könnte, dass der Kontakt mit dem wirklichen Gott weithin verloren gegangen ist. Liegt allem Reden vom »Göttlichen«, an das man angeblich rührt, noch eine auch nur von weitem entsprechende Erfahrung wie diejenige Pascals und der Mystiker der christlichen Tradition zugrunde? Ist es nicht verräterisch, dass hier weithin kein lebendiger Gott mehr wahrgenommen wird, sondern nur noch von einer anonymen Dimension die Rede ist? Und dass folglich hier der Mensch sich nicht mehr als in seiner Existenz und als Du angesprochen erfährt und sich nicht mehr aus sich selbst heraus gerissen spürt?

In den denkerisch anspruchsvollen Formen des Buddhismus, namentlich im Zen-Buddhismus, wird eindeutig gesagt, das Ziel des spirituellen Weges sei nicht eine Erfahrung des Göttlichen, sondern das Aufhören des Leidens (der Zustand des Nirwana) und der Durchbruch in subtile Dimensionen der eigenen Psyche, der zu einer neuen Weise des Seins in der Welt führe.¹⁰ Aber in vielen westlichen Synkretismen wird dieser nüchterne buddhistische Weg mit Versatzstücken aus der christlichen Theologie und Mystik „aufgepeppt“, als Weg zur Erfahrung des Göttlichen gewiesen und sogar als authentische Neuinterpretation der christlichen Mystik und Kontemplation ausgegeben. Ist da nicht ein ganzer Markt zur Befriedigung des religiösen, spirituellen Bedürfnisses unserer Zeitgenossen entstanden? Ist da nicht mit anzusehen,

¹⁰ So schreibt etwa D.T. Suzuki: „Das Zen möchte das Bewusstsein von allen intellektuellen Ablagerungen säubern, damit es das erste Erwachen des Gedankens in seiner vollen Reinheit erleben kann, in seiner unvoreingenommenen Einfachheit. (...) Der Gedanke, der dahintersteht, ist, zur ursprünglichen Bewusstseinsleere zurückzukehren, in der es noch kein funktionierendes Bewusstsein gab. Das ist ein Zustand der Nicht-Geburt.“ (*Das Zen-Koan – Weg zur Erleuchtung*. Freiburg 1996, 216).

wie aus ihrem Kontext gerissene Zitate der Mystiker aller Traditionen und Zeiten zum Zweck verwertet werden, bestimmte psycho-technisch herstellbare Erfahrungen zu beschreiben und zu versprechen? Bleiben diese nicht genau genommen gott-los, also losgelöst von dem Gott, um den es auf dem jüdisch-christlichen spirituellen Weg geht, und ohne Beziehung zu ihm? Immunisieren sie vielleicht sogar gegen das von ihm Angesprochen- und Erschütter-Werden?

Wie können wir Gott zu Wort kommen lassen?

So kann bei der Erörterung der Frage, wie man heute von Gott sprechen könne, nicht der ganz andere Aspekt beiseite gelassen werden: nämlich die Überzeugung, dass sich Gott selbst zur Sprache gebracht hat und folglich die noch wichtigere Frage wäre, wie man heute Gott wieder zu Wort kommen lassen könne, statt nur von ihm zu reden. Seine Ansprache an die Menschen wurde aufgezeichnet in den Geschichten des Alten Testaments. Sein Wort wurde in Jesus Christus Fleisch; davon erzählt das Neue Testament. Auch hier ist natürlich seine Selbstmitteilung wiederum gebrochen und verhüllt durch die menschliche Sprache, selbst wenn sie als Wirklichkeit darin steckt – mitten, zwischen, in den Zeilen. Wenn etwa im Johannesevangelium Jesus sagt: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (12,45; vgl. 14,9), so sahen ihn dennoch bereits seine Zeitgenossen auch nur gebrochen und verhüllt in seiner menschlichen Gestalt. Aber von diesem Jesus ging eine nicht genau definierbare, also wiederum unsagbare Wirkung aus, die bis heute anhält. Um sagen zu können: „Wenn ich auch nur den Saum seines Gewandes berühre, werde ich gesund“ (vgl. Mt 9,21), bedarf es jener Aufgeschlossenheit und Ansprechbarkeit, die als Glaube bezeichnet wird. Er ist dialogischer, ja ekstatischer Natur, das heißt auf den Ganz Anderen ausgerichtet.

Dass sogar das Mensch gewordene Wort Gottes eine paradoxe, unfassbare Sprache blieb, erwies sich dramatisch am Schicksal Jesu. In ihm teilte sich der unbegreifliche und unsichtbare Gott auf eine Weise mit, die alle menschlichen Erwartungen durchkreuzte. Der Unsichtbare gab sich im Unansehnlichen am Kreuz zu erkennen; die Quelle des Lebens offenbarte sich im Tod. Deshalb schrieb Paulus von der „Torheit des Kreuzes“, die die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen schwinden mache. „Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ Für diejenigen, die das glauben könnten, erweise es sich als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (vgl. 1 Kor 1,18–25).

Noch einmal: die Rede von den Wirkungen Gottes auf uns Menschen

Hier ist sie wieder, die Wende von der nicht möglichen plausiblen Rede über Gott zur möglichen Rede von den Wirkungen Gottes auf Menschen. Obwohl Gott nicht Licht, Leben, Liebe, Geist von der Art ist, wie die Menschen in ihrer Lebenswelt Licht, Leben, Liebe, Geist erfahren, obwohl das Heil des Kreuzes nicht den Heilserwartungen und Heilsvorstellungen der Menschen entspricht, gibt es Menschen, die von ihm singen und ihm danken und davon erzählen können, – wie es in den Psalmen formuliert ist – „was er mir Gutes getan hat“ (Ps 66,16). Was Gutes hat er ihnen getan? Er hat sie nicht vor den Prüfungen des Lebens verschont oder wunderbar geheilt; und auf jeden Fall hat er sie schließlich dem Alter und dem Tod genauso verfallen lassen wie alle andern. Aber ihnen ist von seiner Wirklichkeit her Nähe, Kraft und Weisheit zugeflossen. Oft sind es gerade einfache Menschen, die dies erleben, ohne es je angemessen artikulieren zu können. Vielleicht ist ihnen sogar besonders Schlimmes widerfahren, aber sie sind nicht an ihrem Glauben an Gott irre, sondern eher auf unerklärliche Weise tapfer geworden.

Von Gott existenziell, historisch, biografisch reden

Wie also kann man vom Unsagbaren sprechen, wie lässt sich heute Gott zur Sprache bringen? Er lässt sich nicht angemessen zur Sprache bringen. Aber es lässt sich von dem erzählen, wie er auf Menschen wirkt und was Gutes oder jedenfalls unspektakulär Starkes er an ihrer Seele getan hat. Man kann nicht akademisch und abstrakt von ihm reden, sondern nur existenziell, historisch und biografisch. Darum werden in allen Büchern des Alten wie Neuen Testaments entweder Geschichten erzählt oder Anweisungen oder Lieder für den Weg geboten. Sie liefern keine Anleitungen zur individuellen, von der Biografie gelösten mentalen Erfahrung und kaum abstrakte Aussagen über Gott. Für diese Geschichten über Wirkungen Gottes aber behalten alle Bilder und Gleichnisse, alle Kategorien menschlichen Wahrnehmens und Erlebens ihre Gültigkeit, zumal diejenigen der Liebe als des höchsten Erkenntnis- und Beziehungsvermögens. Bessere gibt es nicht. Mit ihnen allen kann man umspielen und feiern, was sich unmittelbar nicht greifen lässt: die unsagbare Wirklichkeit dessen, für den wir kein besseres Wort haben als »Gott«.