

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Bernhard Nitsche / Klaus von Stosch / Muna Tatari (eds.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer theologia negativa

in: Bernhard Nitsche / Klaus von Stosch / Muna Tatari (eds.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, pp. 271–289

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017 (Beiträge zur Komparativen Theologie 23)

https://doi.org/10.30965/9783657782604_014

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Bernhard Nitsche / Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer theologia negativa

in: Bernhard Nitsche / Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, S. 271–289

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017 (Beiträge zur Komparativen Theologie 23)

https://doi.org/10.30965/9783657782604_014

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

HANS-JOACHIM HÖHN

Radikale Verschiedenheit

Aktualität und Relevanz einer *theologia negativa*

Die westliche Welt steht hinsichtlich ihrer religiösen Signatur unter einem doppelten Vorzeichen. Sie ist ebenso postreligiös wie postsäkular. Zum einen hat sie in der Folge weitreichender Säkularisierungsprozesse den Komplex „Religion“ hinter sich gelassen. Zum anderen hat sie auch das Hinter-sich-lassen der Religion hinter sich und muss sich auf das Nachleben religiöser Traditionen einstellen. Religiöse Überlieferungen haben einstweilen ihr prognostiziertes Ende überlebt. Aber im Kontext einer weithin säkularen Gesellschaft haben sie keinen festen Ort und keine eindeutige Funktion mehr.¹ In der Gottesfrage erfährt diese Entwicklung eine besondere Zuspitzung.² Auch für das Wort „Gott“ muss eine modernitätskompatible und zugleich säkularisierungsresistente Bestimmung gefunden werden.

Wenn sich die Theologie dieser Aufgabe annimmt, ist sie dabei mit der Tatsache konfrontiert, dass grundlegende Verstehensvoraussetzungen des Sprechens von Gott in der Moderne nicht mehr erfüllt sind. Weitgehend aufgelöst haben sich jene kulturellen Selbstverständlichkeiten, die es lange Zeit ermöglicht haben, Gott zur Sprache zu bringen. Man kann über die Entstehung der Welt, über die Bedingungen der Erkenntnis und über die Gründe der Moral reflektieren, ohne dass sich dabei der Gedanke an Gott nahelegt. Selbst in religiösen Fragen ist er heute entbehrlich. Wer sich als „religiös“ zu erkennen gibt, muss dies nicht mit einem Bekenntnis zum Theismus verbinden.³

Wenn Gott für derartige Vergewisserungen nicht mehr notwendig ist, wird umgehend jede Rede von seinem Dasein problematisch. Als unproblematisch galt dieses Sprechen solange, wie es von Gottes Notwendigkeit für die Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte als einer unstrittigen Prämisse ausgehen konnte, die Gott bestimmbar machte. Von dieser Notwendigkeit her ließen sich Aussagen darüber treffen, „wie“ Gott sei: Die Schöpfungsordnung erwies ihn

¹ Vgl. hierzu FRANZ GMÄINER-PRANZL/SIGRID RETTENBACHER (Hg.), *Religion in postsäkulärer Gesellschaft*, Frankfurt-Bern 2013.

² Vgl. JOACHIM SÖDER/HUBERTUS SCHÖNEMANN (Hg.), *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter*, Freiburg-Basel-Wien 2013; SEVERIN J. LEDERHILGER (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder, Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, Frankfurt-Bern 2012; ALBERT FRANZ/CLEMENS MAASS (Hg.), *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg-Basel-Wien 2011; PETER WALTER (Hg.), *Gottesrede in postsäkulärer Kultur*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

³ Vgl. etwa RONALD DWORKIN, *Religion ohne Gott*, Berlin 2014.

als „allmächtig“; als Bürge menschlicher Wahrheitssuche musste er „allwissend“ sein; dass das menschliche Streben nach dem Guten nicht ins Leere lief, verdankte es seiner „Allgüte“. Alle diese Vorgaben hebt die Moderne auf und erweist sie als nicht-notwendig. Daher steht die Theologie nunmehr vor der Herausforderung, in diesen ehemals selbstverständlichen Voraussetzungen des Redens von Gut eine höchst befremdliche Prämisse zu erkennen. Für Weltentstehungs-, Erkenntnis- und Moraltheorien gibt es anstelle Gottes längst andere Letztbegründungsbezüge – allen voran die Vernunft. Was unterscheidet dann aber ein Gottesverhältnis noch von einer Beziehung zu einer für die Deutung und Gestaltung der Welt völlig belanglosen Größe? Kann ein Reden von Gott, für dessen Relevanzaufweis keine philosophisch plausiblen Mittel mehr zur Verfügung stehen, noch von der Beschwörung einer Größe unterschieden werden, die alle Merkmale des Verzichtbaren, Entbehrlichen und letztlich Nichtigen aufweist? Wie steht es grundsätzlich um die Möglichkeit eines Redens von Gott, das ihn nicht ohne eine Welt denken will, die aber ihrerseits ohne Gott gedacht werden will? Welcher theologische Denk- und Sprachstil ist dieser Herausforderung am ehesten gewachsen?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht gefunden werden ohne einen nochmaligen Blick auf die Bedeutungsenteignungen, die das Wort „Gott“ in der Moderne erlebt hat (I.) Dabei zeigt sich, dass die Logik der innerweltlichen Notwendigkeit, die jedes weitere Reden von Gott obsolet macht (II.), keineswegs das Ende jeder Theologie markiert. Vielmehr lassen sich Alternativen benennen, um die ontologischen Voraussetzungen der Bedeutsamkeit von Inhalt und Gebrauch des Wortes „Gott“ zu klären (III.). Als besonders aussichtsreich erweist sich dabei eine Verbindung von Denkmotiven der *theologia negativa* mit dem Denkansatz einer Relationalen Ontologie.⁴ Sie ist auch konkurrenzfähig gegenüber theologischen Ansätzen, die auf pan(en)theistische Ideen zurückgreifen oder ein „All-Einheits-Denken“ restituieren wollen (IV.).

1. Enteignungen: Wenn Gott im Horizont der Welt „ausbleibt“

Für die Moderne gilt es als ausgemacht, dass weder für das Denken noch für das Tun des Menschen der Gottesgedanke etwas bezeichnet, das als „*conditio sine qua non*“ dieser Vollzüge angesprochen werden muss und somit allen nachdenklichen Subjekten ein Anlass des Fragens nach Gott sein kann. Vielmehr ist die Grundsituation des Menschen in der Welt zureichend „ohne Gott“ bestimmbar, so dass die Möglichkeit entfällt, ein Bezugsproblem zu rekonstruieren, für das die Rede von Gott anschlussfähig ist. Fortan gilt es, in Fragen der Wirklichkeitserkenntnis und der Lebensgestaltung allein auf das Vermögen der autono-

⁴ Die folgenden Erörterungen orientieren sich weitgehend an HANS-JOACHIM HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008 (Lit.).

men Vernunft zu setzen. Diese Autonomie impliziert, alles in der Welt Existierende in seinem Dasein nicht von einer über- oder außerweltlichen Größe abzuleiten, sondern „aus“ der Welt erklären zu können. Für die Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist daher ein Rekurs auf Gott nicht mehr notwendig (d.h. nicht unabdingbar, zwingend, alternativlos), sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren „etsi deus non daretur“. Es gibt keinen innerweltlichen Sachverhalt, zu dessen Erklärung oder Bewältigung die Bezugnahme auf Gott geboten wäre. Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Medien, Politik) hat die Hypothese „Gott“ zur Erkenntnis, Beschreibung und Gestaltung von Natur und Gesellschaft überflüssig gemacht.

Folgt man dem Anspruch der Aufklärung, dann darf es hierzu auch keine Alternative geben. Sie hat die Losung ausgegeben: Oberste Instanz verantwortlicher Lebensführung, zuverlässiger Weltorientierung und unhintergebarter Erkenntnisbegründung muss die Vernunft in ihrer Autonomie sein. Ihre Autonomie verlangt die Lösung von den Autoritäten der Tradition und den Widerspruch gegen ihre Auffassung, dass die Vernunft nochmals eine Autorität über sich habe, von der sie Wahrheiten, die ihr selbst unerreichbar sind, auf dem Wege einer göttlichen „Offenbarung“ entgegenzunehmen habe. In Fragen der Erkenntnis und Gestaltung der Welt gilt es, sich nur den Imperativen der Vernunft zu unterstellen. Was mit den Mitteln der Vernunft zureichend bewältigt werden kann, darf nicht an eine andere Instanz delegiert werden. Mit dieser Aufforderung geht kein neues Zwangsregime einher. Vielmehr sichert sie erst Freiheit und Selbstbestimmung. Vernünftig ist der Mensch, der es unternimmt, seine Unfreiheit und Unmündigkeit selbst zu überwinden und ein freies und gerechtes Miteinander der Menschen kraft eigener Einsicht und in eigener Verantwortung zu gestalten.⁵

Aus der Möglichkeit der Weltinterpretation und Weltgestaltung ohne Gott macht die Moderne die Notwendigkeit der Weltbewältigung ohne Gott – um der Autonomie der theoretischen wie der praktischen Vernunft willen.⁶ Was ich ohne einen anderen *kann*, das *soll* ich gefälligst auch alleine tun – das ist die Maxime der radikalen Aufklärungsphilosophie.⁷ Und so macht sie aus der Möglichkeit des Menschseins ohne Gott die Notwendigkeit einer Menschlichkeit ohne Gott. Daher steht die Moderne nicht allein im Zeichen der Autonomie der Vernunft, sondern auch im Zeichen der Negation Gottes. Der faktische Lauf der

⁵ Zum hier angedeuteten Autonomieverständnis vgl. JOHN CHRISTMAN, Art. „Autonomie“. In: STEFAN GOSEPATH u.a. (Hg.), Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Berlin 2008, 96-102.

⁶ Zur vielschichtigen und spannungsreichen Umsetzung dieses Imperativs siehe CHARLES TAYLOR, Die säkulare Option, Frankfurt 2009.

⁷ Zu Programmatik und Protagonisten vgl. ausführlich JONATHAN I. ISRAEL/MARTIN MULSOW (Hg.), Radikalaufklärung, Berlin 2014.

Welt gibt ihr Recht. Er bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte. Man kann mit ihm in der Welt nichts mehr anfangen, weil man alles auch ohne ihn in Gang setzen kann. Was der Mensch in ihr an Neuem bewerkstelligt, geht und gelingt auch ohne göttlichen Beistand. Die Welt ist erklärbar ohne Gott und der Mensch kann menschlich sein ohne Gott. Gott lässt sich negieren, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche, politische Arbeitshypothese abdanken musste, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Was, wie und wer Gott sei, wird für eine Gott los gewordene Zeit offenkundig zu einer müßigen Frage.

Dieser Sachverhalt ist theologisch wiederum höchst folgenreich. Denn offensichtlich hat sich die Vorstellung einer Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme ebenso als eine falsche Prämisse des Redens von Gott erwiesen wie die Annahme, man könne im Ausgang von innerweltlichen Verlegenheiten zu einem Gedankengang ansetzen, der schließlich bei Gott als Letztgröße zur Beseitigung dieser Verlegenheiten ankommt. Dagegen setzt die Moderne den Befund: Die Welt versteht sich von selbst und funktioniert ohne Gottes Eingreifen oder Zutun. Es geht auch ohne ihn. Es ist geradezu ein Unterscheidungsmerkmal moderner und vor-moderner Welterklärungskonzepte, ob darin noch die Größe „Gott“ auftaucht. Wer jetzt noch sinnvoll von Gott reden will, muss Gott mit einer Welt zusammendenken, deren Selbstverständnis und Verfassung es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken. Aber ist dies eine sinnvolle theologische Alternative? Wenn Gott im Horizont der Welt nicht mehr nötig ist – wie steht es dann um ihn? Ein nicht mehr notwendiger Gott ist offenkundig kein richtiger Gott mehr. Ein Gott, der kein richtiger Gott ist, ist auch nicht wirklich Gott. Was weder richtig noch wirklich ist, ist so gut wie nichts. Und ein Gott, der so gut wie nichts ist, ist so gut wie tot.

2. Bestreitungen: Für und wider die Notwendigkeit Gottes

Wenn sich die Theologie resignativen Schlussfolgerungen aus der „Gottlosigkeit“ der Welt nicht anschließen⁸ und ihre Frage nach Gott nicht aufgeben will, kommt sie gleichwohl an dem Befund der innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes nicht vorbei. Die Frage nach Gott kann nur im Kontext einer Gott los gewordenen Welt redlich gestellt werden. Außerhalb der religionskritischen Plausibilitäten der Moderne kann sie diese Frage nicht mehr überzeugend angehen.

Darum lautet die Leitthese der folgenden Überlegungen: Die „Gottlosigkeit“ der Moderne und ihr Streben nach Autonomie bedingen einander. Erst in der Verarbeitung dieser Interdependenz ist es möglich, das christliche Reden von

⁸ Vgl. auf dieser Linie UWE GERBER, *Gottlos von Gott reden. Gedanken für ein menschliches Christentum*, Frankfurt-Bern 2013.

Gott wieder denkbar und verantwortbar zu machen. Die Verarbeitung des neuzeitlichen Atheismus und die Formulierung eines christlichen Gottesbegriffs sind somit als zwei zusammengehörende Aufgaben zu begreifen – und zwar (auch) aus explizit theologischen Gründen. Denn Gott kann nicht als Gott und als Schöpfer der Welt gedacht werden, ohne dass zugleich die Welt und ihre geschichtliche Verfassung bedacht wird. Die Verfassung der Welt betrifft aber nicht nur den Gedanken, sondern auch die Wirklichkeit Gottes. Gottes eigene Wirklichkeit wird thematisch, wenn die Realität der Welt – seiner Schöpfung – und ihre geschichtliche Signatur begriffen wird. Deren Eigenart besteht aber nun darin, die Welt ohne Gott zu denken. Gott kann daher heute auch theologisch nicht ohne eine Welt gedacht werden, die so verfasst ist, dass sie ohne Gott gedacht werden kann (und will).

Das von der Theologie anzuerkennende Wahrheitsmoment des neuzeitlichen Atheismus besteht in der Beseitigung einer falschen Denkprämisse, die zur Aufgabe eines affirmativen Redens von Gott führt. Wenn man nicht mehr von Gottes Notwendigkeit zur Bewältigung innerweltlicher Sachverhalte ausgehen kann,⁹ gibt es für eine solche Gottesrede keinen Anhalt mehr. Jede weitere Rede von Gott hat nur noch die Möglichkeit, 1. unter Absehung der Kategorie „Notwendigkeit“ sowie im Verzicht auf affirmative Bestimmungen von der Wirklichkeit Gottes zu reden, 2. Gott mit einer Welt zusammenzudenken, die ohne Gott zu denken ist, oder 3. Gott und das Nichts zusammenzudenken, ohne daraus die Nichtigkeit Gottes zu folgern.

Diese dreifache Schlussfolgerung scheint zunächst eher die Unmöglichkeit als eine neue Chance der Gottesrede nahezu legen. Denn auf den ersten Blick ist die Kategorie der Notwendigkeit eine der Wirklichkeit Gottes höchst angemessene Kategorie. Man kann Gott keine größere Ehre erweisen als von ihm zu sagen, er sei notwendig. Allerdings bedarf es hier der Differenzierung: In der traditionellen Ontologie meint Notwendigkeit den Seinsmodus, dass etwas nicht nicht sein kann. Ein „ens necessarium“ zu sein, eben dies macht auch die Göttlichkeit Gottes aus.¹⁰ Die Moderne versteht diese Kategorie hingegen zunehmend funktional: Etwas ist notwendig, d.h. unersetzbar, unausweichlich oder unabdingbar immer in Relation zu einer anderen Größe. Ein notwendig Seiendes setzt daher hinsichtlich seiner Notwendigkeit immer ein anderes Seiendes voraus, dessen unabdingbare Ursache oder zwangsläufige Folge es ist. Etwas ist notwendig, um einen bestimmten Zweck zu realisieren, eine bestimmte Wirkung zu erzeugen oder eine Lücke in einem Kausalzusammenhang zu schließen. Hier besteht ausschließlich eine bedingte, niemals eine schlechthinnige, voraussetzungslose oder unbedingte Notwendigkeit. Denn die Zwecke und Ziele, um

⁹ Vgl. hierzu auch EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1986, 29-37.

¹⁰ Vgl. etwa WALTER BRUGGER, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 48-53; HELMUT OGIERMANN, „Es ist ein Gott“. *Zur religionsphilosophischen Grundfrage*, München 1981, 53-66; BELA WEISSMAHR, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, 64-69.

die es hierbei geht, müssen ihrerseits nicht unbedingt nötig sein. Das Notwendige bemisst sich in der Moderne nach der Abhängigkeit eines Resultats von einer für sein Entstehen erforderlichen Bedingung. Diese Bedingung ist somit nur in der Hinordnung auf eine andere Größe unabdingbar und nur insofern notwendig, damit bzw. wenn diese andere Größe ist bzw. sein soll, von der nicht auszumachen ist, ob sie unter irgendeiner Rücksicht selbst notwendig ist. Notwendigkeit schließt hier also keineswegs die Hinordnung auf Kontingentes aus.

Mit dieser Art von Notwendigkeit das Reden von Gott zu verknüpfen hat die Moderne als überflüssig erwiesen. Aber es scheint keine Alternative dazu zu geben. Denn „jenseits“ des Notwendigen ist nur das Willkürliche, Beliebige, Überflüssige, Verzichtbare, Nutzlose.

Allerdings gibt es noch eine zweite Alternativkategorie zum Notwendigen: das Grundlose. „Grundlosigkeit“ besagt nicht Beliebigkeit und Willkür, sondern ist der Gegenbegriff zu Verzweckung und Instrumentalisierung. Das Grundlose ist das Zweckfreie und Unverzweckbare, das Freie und Unverfügbare. Was unabhängig von allem Bedingten ist, was selbst unter keiner Bedingung steht, ist „grundlos“. Es gibt nichts, weswegen, wodurch oder wozu es ist. Sollte also nicht eher die Kategorie der Grundlosigkeit als die der Notwendigkeit geeignet sein, um das Gottsein Gottes zu bestimmen? Und sollte nicht auch das Gottesverhältnis des Menschen durch „Grundlosigkeit“ zu charakterisieren sein?

In diese Richtung weist eine Relecture biblischer Schlüsselstellen. So gibt der biblische Schöpfungsmythos (Gen 1-2) für das Dasein der Welt keine Zweck- und Zielbestimmung an. Unter dieser Rücksicht erscheint ihr Dasein „grundlos“. Aber der Schöpfungsgedanke erweist diese Grundlosigkeit nicht als Ausdruck von Nichtigkeit und Wertlosigkeit, sondern als „Wohltat“: Das Gutsein der Welt besteht nicht darin, dass sie *für* etwas gut ist, d.h. dass sie ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele ist. Ihr grundloses Dasein trägt seinen Zweck vielmehr in sich selbst und ist in dieser Hinsicht „wohltuend“. Denn es geht einher mit dem voraussetzungs- und bedingungslosen Freigelassensein des Menschen ins eigene Dasein. Das derart wohlthuende Unterschiedensein vom Nichts ist sodann eine Freiheits-, Identitäts- und Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, an dessen Seinkönnen keine Vor- oder Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich selbst ganz gegeben, frei überantwortet, kann Zweck an sich selbst sein – und unumwunden bejaht werden.¹¹ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Unbedingtheit der Würde des Menschen wahren. Und nur unter Verwendung der Kategorie „Unbedingtheit“ ist angebar, wer es verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich HANS-JOACHIM HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

Unbedingt ist eine Größe, wenn sie nicht um eines anderen willen (belangvoll) ist und wenn man sich von ihr nichts „ausbedingen“ kann.¹²

Allerdings stößt dieser Sprachgebrauch gerade bei religiös aufgeschlossenen Zeitgenossen wiederum auf Schwierigkeiten. Warum soll man sich für einen solchen Gott interessieren? Erweist man nicht Gott die größere Ehre dadurch, dass man einräumt, wie sehr man ihn braucht, wie unverzichtbar und unentbehrlich er für das menschliche Sein und Handeln ist? Aber in eben diesem Bekenntnis lauert die Gefahr der Instrumentalisierung Gottes, wenn sich seine Wichtigkeit nach seiner Brauchbarkeit richtet und man seine Wertigkeit nach seinem Gebrauchswert bemisst. Unter der Hand wird auf diese Weise ein für das Reden von Gott anscheinend unverzichtbarer und höchst angemessener Begriff zu einer die Wirklichkeit Gottes einschränkenden und somit unangemessenen Kategorie.

Im Matthäus-Evangelium findet sich eine Passage (Mt 4,1-11), die als Lehrstück von der (wohltuenden) „Unbrauchbarkeit“ Gottes gelesen werden kann.¹³ Dabei geht es um die Streitfrage, welche Eigenschaften man Gott zusprechen muss und was man von ihm erwarten kann, wenn er diese Eigenschaften besitzt. Eine zentrale Rolle spielt hierbei die Logik der Notwendigkeit: Muss man die Rede von Gott in Beziehung setzen zu Nutzen- und Zweckbestimmungen, wenn sie für den Menschen belangvoll sein soll? Muss man nicht davon reden, was ein Mensch davon hat, wenn er den wahren Gott verehrt? Gibt sich der wahre Gott nicht daran zu erkennen, dass er dem Menschen gibt, was er notwendig und notwendig von ihm erwartet? Die Erzählung von der Versuchung Jesu durch den Teufel spielt diese Fragen in drei Anläufen durch: Für den Versucher steht fest, dass Gott Macht haben muss. Denn nur ein (all)mächtiger Gott verdient es, in Wahrheit Gott genannt zu werden. Und ebenso ist für den Versucher klar, dass sich diese Macht für den Menschen mit einem Nutzeneffekt verbindet, weil Gott sie zur Abwehr einer menschlichen Not einsetzen muss, um sich vor den Menschen als Gott zu erweisen. Das Problem der Armut, des Hungers, der Mittellosigkeit ist der erste Maßstab, an dem ein Gott gemessen werden muss, von dem der Mensch letztlich etwas hat. Mit einem Gott hat es nichts auf sich, wenn man von ihm nichts bekommt. Darum wird die Forderung eines Glaubwürdigkeitsbeweises, der alle Zweideutigkeit und allen Widerspruch im Blick auf Person und Botschaft Jesu beseitigen soll, mit einer Machtdemonstration verknüpft: „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, dass aus diesen Steinen Brot wird“ (Mt 4,3).

¹² Vgl. hierzu HANS-JOACHIM HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn-München-Wien 2010, 167-181.

¹³ Zum exegetischen Befund siehe ANDREAS MICHEL, *Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1-11*. In: ULRICH BUSSE u.a. (Hg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*, Göttingen 2011, 73-85 (Lit.); JACQUES SCHLOSSER, *Les tentations de Jésus et la cause de Dieu*. In: *Revue des sciences religieuses* 76 (2002) 403-425.

Die zweite Versuchung gibt vor, Gott anzuerkennen und ihn bei seinem Wort zu nehmen. Wenn an diesen Worten etwas dran ist, muss er ihnen Taten folgen lassen. Wo ist diese Erwartung mehr berechtigt als an jenem Ort, der die Präsenz Gottes verspricht: am Tempel? Wo sonst soll es eine Stätte göttlichen Beistandes geben als an der Wohnstatt Gottes? Wo sonst soll man die Probe aufs Exempel machen können, ob Gott zu seinem Wort steht? Hier muss sich zeigen, ob auf ihn Verlass ist: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab; denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt“ (Mt 4,6). Was hat es noch mit einem Gott auf sich, dessen Tatenlosigkeit entweder auf einen Wortbruch oder auf seine Machtlosigkeit schließen lässt?

Jesus lässt sich weder auf die erste noch auf die zweite Probe ein, die mit der Gotteseigenschaft der Allmacht und der Verlässlichkeit seines Wortes ange stellt wird. Die dritte Versuchung zieht die Konsequenz aus dem zweimal negativ verlaufenen Experiment. Der Gott Jesu ist offenbar ebenso macht- wie tatenlos. Dann aber verdient er nicht, vom Menschen als Gott verehrt zu werden. Denn Anbetung verdient nur ein Gott, der über Macht und Pracht, über Herrschaft und Reichtum verfügt und den Menschen daran teilhaben lässt. Vor einem offensichtlich machtlosen Gott muss niemand mehr in die Knie gehen. Es gibt eine andere Möglichkeit, zu Reichtum zu kommen, die Weltherrschaft zu erlangen, die Welt zu befrieden und sich mit Herrlichkeit zu umgeben. Aber dazu ist Gott nicht nötig. Es gibt andere Mächte und Gewalten, die den Menschen zu solcher Größe erheben können. Der offenkundigen Ohnmacht Gottes kann durch politische und ökonomische Macht aufgeholfen werden. Seine Leerstelle lässt sich füllen: „Der Teufel ... führte ihn auf einen sehr hohen Berg; er zeigte ihm alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht und sagte zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest“ (Mt 4,8f.).

Jesus setzt diesen drei Versuchen, die vorgeben verstanden zu haben, wer und wie Gott sei, was und wie viel von ihm erwartet werden kann und auf wen man sich verlassen kann, wenn auf ihn kein Verlass mehr ist, ein dreifaches Dementi entgegen. Für ihn kann eine Beziehung zu Gott nicht nach der Logik eines Zweck/Mittel-Verhältnisses verstanden werden. Er widersteht der Versuchung, das Gottsein Gottes mit Zügen des Macht- und Herrschaftsförmigen auszustatten. Dies läuft am Ende darauf hinaus, Macht und Herrschaft zu vergöttern. Wenn weltliche Herrscher und Machthaber andere an ihrer Macht und Pracht teilhaben lassen, verlangen sie außerdem stets eine Gegenleistung: Unterwerfung. Das eigentliche Ziel, das der Versucher verfolgt, wird erst am Ende erkennbar: Unterwerfung und Anbetung dessen, wer/was Gott nicht ist. Wer dagegen Gott gibt, was ihm allein gebührt – die Anbetung – zeigt den Machthabern die Grenzen ihrer Macht auf und bewahrt sich eine letzte Freiheit. Freiheit und Anbetung passen einzig dort zusammen, wo die Anbetung nicht erzwungen wird und absichtslos bleibt, wo sie ohne Nebenabsichten oder Hintergedanken erfolgt. Freiheit gibt es nur dort, wo jegliche Angst um etwas und vor jemandem ihre Macht verliert. Mit einem nach der Art weltlicher Potentaten

mächtigen Gott kann man Eindruck machen. Aber was derart mit Macht beeindruckt, das bedrückt auch und lebt von der Logik „oben/unten“, „groß/klein“, „stark/schwach“.

Den Übertreibungen und Vereinseitigungen des Versuchers hat Jesus nichts anderes entgegengesetzt als den Verweis auf das unverfügbare Gottsein Gottes. Offenkundig weicht er der Frage aus, wozu der Gottesglaube gut ist, welchen Nutzen er bringt, wofür er sich auszahlt. Wer so fragt, will die Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme aufzeigen. Die Wirklichkeit Gottes wird hierbei zu einer Größe, die für die Wirklichkeit einer anderen Größe unumgänglich oder zweckdienlich ist. Mit dieser Logik konkurriert aber die Überzeugung Jesu, dass Gott nicht für etwas anderes oder um eines anderen willen notwendig ist, sondern gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken ist, wenn man angemessen von ihm reden will. Er ist um seiner selbst willen interessant, unverzweckbar und innerweltlich nicht funktionalisierbar oder zu instrumentalisieren. Daher ist ein machtförmiges Gottesverständnis von Grund auf verfehlt.

Gott ist um seiner selber willen belangvoll und nicht wegen einer Funktion, die er mehr oder weniger macht- oder eindrucksvoll erfüllt. Was um seiner selbst willen belangvoll ist, muss aber nicht belanglos sein für etwas von ihm Verschiedenes. Es ist keineswegs folgenlos, sich für das Unverzweckbare zu interessieren. Die Konsequenz dieses Gottesverständnisses ist im Bereich der Moral die Ausbildung eines Bewusstseins, das unterscheiden kann zwischen dem, was Mittel zum Zweck und was Zweck an sich selbst sein kann. Dieses Bewusstsein führt ebenso zur Unterscheidung zwischen dem, was „gut für etwas“ und was „in sich gut“ ist. Erst jenseits von Mittel/Zweck-Kalkulationen kommt dasjenige in den Blick, das es wert es ist, um seiner selbst willen zu ihm in ein Verhältnis zu treten. Und erst in einem solchen Verhältnis kann dem Menschen aufgehen, dass er selbst nicht aufgehen muss in einer von funktionalen Notwendigkeiten beherrschten Welt.

Vor der frommen Häresie, auf der innerweltlichen Notwendigkeit Gottes zu bestehen, will die spirituelle und intellektuelle Tradition der *theologia negativa* bewahren. Sie zieht gleichsam die Linien aus, die in der Episode und Deutung der Versuchung Jesu durch den Teufel angelegt sind. Diese Linien konvergieren in der Betonung der Unverfügbarkeit Gottes und variieren diese Einsicht in unterschiedlichen Denkmotiven.¹⁴ Dazu gehört ein:

¹⁴ Über Jahrhunderte hinweg ist dieses Denken in der Theologie nur unter- und hintergründig präsent gewesen. Zwar hat es eine erste systematische Durchdringung im 5./6. Jahrhundert bei Ps.-Dionysios Areopagita erhalten, zwar konnte es sich innerhalb der orthodoxen Theologie als „apophatische Theologie“ etablieren und hinterließ deutliche Spuren in der „via negationis“ bei Thomas von Aquin oder in der Denkfigur der „docta ignorantia“ bei Nikolaus von Kues. Aber allenfalls bei den großen Mystikern des Mittelalters und der frühen Neuzeit lässt sich für das europäische Christentum eine zentrale Bedeutung der Logik und Poetik negativer Theologie behaupten. Erst allmählich wird seit einigen Jahren die Aktualität und Relevanz dieses Ansatzes erkannt, der von Gottes Wirklichkeit spricht, indem er zugleich von der „Abwesenheit“ Gottes redet. Offensichtlich bedurfte es erst der massiven Wahrnehmung der „Gottesfinsternis“

- *mystagogisches Motiv*: Gotteserfahrung ist nur im Modus der Enteignung möglich, d.h. im Absehen, Hinter-sich-Lassen, Bleibenlassen alles Vorhandenen und Gegebenen. Nur mit leeren Händen kann der Mensch nach jener Wirklichkeit greifen, von der er hofft, dass sie ihn ergreift. In vielen Zeugnissen der Mystik wird davon berichtet, wie ein Mensch (von Gott) „ergriffen“ wird, nachdem er alles aus der Hand gegeben hat. Dieses Widerfahrnis lässt ihn und seine Sprache buchstäblich aus der Fassung geraten.
- *erkenntnistheoretisches Motiv*: Das Ereignis, das mit dem „Von-Gott-erfasst-werden“ verbunden ist, führt zur Erkenntnis dessen, was nicht zu fassen ist und in ein „lehrreiches Nichtwissen“ mündet. Um die Erkenntnis Gottes ist es derart bestellt, dass man einsieht, dass er nicht nach Art und Maß affirmativer Welterkenntnis erkennbar und sprachlich fassbar ist.
- *ideologiekritisches Motiv*: Dem Moment der „Fassungslosigkeit“ entspricht die Unbegreiflichkeit Gottes und beides hat seinen Grund in der Alterität und Transzendenz Gottes. Es ist ausgeschlossen, den Gottesbegriff für die Legitimation, Erklärung, Manipulation innerweltlicher Sachverhalte zu instrumentalisieren.
- *emanzipatorisches Motiv*: Wenn Gott sich jeder Instrumentalisierung widersetzt, dann ist die Beziehung des Menschen zu einem Gott, der nicht als Mittel zum Erreichen eines Zweckes erhalten kann, ein von Verzweckungen freier Vollzug, d.h. ein Vollzug von Freiheit.

Allerdings ist es auf dieser „via negativa“ nur schwer möglich, eine Aussage über die Bedeutung des Wortes „Gott“ zu machen, die darüber hinausgeht, die Unbegreifbarkeit Gottes zu wahren. Kommt man am Ende nicht über die Feststellung hinaus, dass jene Größe, die mit „Gott“ bezeichnet wird, weder „etwas“ oder „jemand“ noch nicht(s) ist, sondern das Andere zu allem, das ein „jemand“ oder „etwas“ sein kann, ohne selbst nichts zu sein?¹⁵ Gerät ein Sprach- und

(M. Buber), des „Fehls Gottes“ (M. Heidegger) in der Moderne, um in ihr eine adäquate theologische Hermeneutik dieser „epoché“ zu sehen. Von einer *theologia negativa* zu reden heißt insofern auch, von einem in der Gegenwartstheologie zu rehabilitierenden Ansatz des Redens von Gott zu handeln. Vgl. vor diesem Hintergrund WOLFGANG BAUM, *Negativität als Denkform. Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie*, Paderborn-München-Wien 2014; MANUEL SCHLÖGL, *Mystik – Atheismus – Dunkle Nacht. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus*, Regensburg 2013; ANDREAS BENK, *Neue Aktualität Negativer Theologie. Die Unverfügbarkeit Gottes als Leitgedanke der Theologie*. In: *Theologie der Gegenwart* 54 (2011) 117-129; MARIELE NIENTIED, *Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides, Emmanuel Levinas*, Regensburg 2010.

¹⁵ Zu Anspruch und Grenzen eines Ansatzes, der sich lediglich im Modus der Bestreitung und Verneinung artikuliert, siehe EMIL ANGEHRN, *Dispositive des Negativen. Grundzüge negativistischen Denkens*. In: DERS./JOACHIM KÜCHENHOFF (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014, 13-36; ANDREAS

Denkstil, der sich der Logik des „weder/noch“ bedient, nicht in Aporien? Führt er letztlich nicht zu einem Verstummen oder zum Schweigen, wenn es um die Gottesfrage geht?¹⁶ Wie lässt sich im Einklang mit den spirituellen Impulsen und Denkmotiven einer *theologia negativa* sowohl sprachlich als auch methodisch-hermeneutisch die Berechtigung erweisen, von einem „Sein“ Gottes und einem Weltverhältnis Gottes ausgehen zu können?¹⁷

3. Gott – Unterschied von Sein und Nichts: *Theologia negativa* im Paradigma einer Relationalen Ontologie

Wer angemessen von Gott reden will, muss stets von der Alterität und Transzendenz Gottes sprechen. Soll dabei aber das biblische Zeugnis nicht verfehlt werden, müssen Aussagen über eine Beziehung zwischen Gott und Welt möglich sein. Beide Bedingungen sind erfüllbar, wenn man sich an schöpfungstheologische Einsichten hält. Nach christlichem Verständnis ist Gott „der eine, wahre und lebendige Schöpfer des Himmels und der Erde. ... Er ist wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden, in sich und aus sich heraus überaus selig und über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (Vaticanum I/DH 3001). Dass Gott „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit besteht, die nicht von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen wird (Lateranum IV/DH 806). Der Begriff „Geschöpflichkeit“ impliziert daher sowohl eine unüberbietbare Verwiesenheit der Welt auf Gott als auch eine radikale Verschiedenheit von Gott.

Allerdings ist damit für das Reden von Gott in der Moderne wenig gewonnen, wenn das Weltbild der Moderne keine Verwendung mehr für die Kategorie der „Geschöpflichkeit“ hat. Es bedarf daher einer neuen Anstrengung, modernitätskompatibel sowohl die Gottverwiesenheit der Welt als auch die Weltverschiedenheit Gottes auszusagen und dabei die ontologischen Bedeutungsbedingungen des Wortes „Gott“ zu klären. Dass eine solche Anstrengung erfolgreich sein könnte, offeriert der Ansatz einer *Relationalen Ontologie*.¹⁸ Sie erlaubt es

HETZEL (Hg.), *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*, Bielefeld 2009; PHILIPP THOMAS/ANDREAS BENK (Hg.), *Negativität und Orientierung*, Würzburg 2008.

¹⁶ Vgl. hierzu die kritischen Anfragen von INGOLF U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 516-530.

¹⁷ Zum hiermit angerissenen Problem vgl. auch SEBASTIAN GRÄB, *Wahrheit, Bedeutung und Glaube. Zum Problem des religiösen Realismus*, Münster 2014.

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlich HANS-JOACHIM HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentalthologie*, Würzburg 2011, 72-149. – „Relationalität“ gilt in diesem Konzept nicht nur als eine in methodischer Hinsicht zentrale Kategorie, sondern benennt auch die ontologische Struktur der existentialen Grundsituation von Welt und Mensch. Diese elementaren Bezüge sind *daseins-* und *identitätskonstitutiv*, anstatt – wie in der klassischen Substanzmetaphysik angenommen – *bloß daseins-* und *identitätskonsekutiv* zu sein. Zum Austrag kommt dieser Ansatz

zum einen, das Selbstverständnis der Moderne sowie plausible, konsistente und kohärente Auffassungen hinsichtlich der Daseinsverfassung alles Seienden ernst zu nehmen. Zum anderen eröffnet sie eine Perspektive, die Rede von Gott anschlussfähig zu machen für eine Welt, die „ohne Gott“ gedacht werden will.¹⁹

Zum Selbstverständnis der modernen Welt gehört das Insistieren auf ihrer Autonomie, aber auch die Einsicht in ihre Kontingenzen.²⁰ Es muss die Welt nicht geben. Mehr noch: Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist weder eine Notwendigkeit, noch versteht sich das Faktum von selbst, dass es überhaupt etwas gibt.²¹ Selbstverständlich ist lediglich, dass alles, was ist, aufgrund seiner Kontingenzen auf das Nichts seiner selbst verweist, von dem es nur auf Zeit verschieden ist. Vom Kontingenten ist daher gleichzeitig auszusagen ein „Bewahrtsein vor dem Nichts (seiner selbst)“ und ein „Hineingehaltensein ins Nichts (seiner selbst)“. Man kann somit nur in der Weise umfassend und angemessen von einem kontingenten Dasein der Welt reden, wie man unter Angabe dieser beiden Hinsichten von ihrer Beziehung zum Nichts ihrer selbst spricht: Einerseits ist die Welt restlos vom Nichts ihrer selbst verschieden, andererseits kommt sie ganz aus diesem Nichts und verweist stets auf das Nichts ihrer selbst. Und zugleich ist sie nur soweit und solange vom Nichts verschieden, wie sie aus ihm kommt und auf es zugeht.

Wie aber kann etwas gerade durch seine Beziehung zum Nichts in seinem Bestand verstanden werden? Die Nichtigkeit des Nichts besteht doch gerade darin, dass es nicht als möglicher Referenzpunkt des Verstehens in Frage

nicht allein in der Ontologie, sondern auch in der Anthropologie und Ethik: Der Mensch ist nicht durch ein relationsloses „Selbst“ bestimmt, zu dem Beziehungen nachträglich hinzutreten, sondern bis in sein „Selbst“ hinein relational definiert. Nimmt man die relationalen Bezüge seiner Grundsituation (theologisch: Geschöpflichkeit) weg, ist kein menschliches „Selbst“ mehr identifizierbar. Verhältnis- und Beziehungslosigkeit beschreiben nicht Schwundstufen des Selbst- und In-der-Welt-Seins, sondern sind Umstandsbestimmungen des Nichtseins. Der Mensch begibt sich nicht in Verhältnisse oder nimmt Beziehungen auf, sondern „subsistiert“ in seinem Bezogensein und das Bezogensein macht seine Existenz aus. Im Unterschied zur Relationalen Ontologie ist für die „klassische“ Substanzontologie die Kategorie „Relation“ sekundär: Das Substanzielle hat sein Sein „in sich“, existiert zunächst „für sich“ und bezieht sich dann erst auf anderes (Substanzielles). Das „Wesen“ und die „Substanz“ eines Seienden bleiben das „hinter“ diesen Beziehungen Stehende, d.h. diese zwar bestimmend und ermöglichend, aber von ihnen real verschieden. Die Beziehungen können wechseln, das Wesen bzw. das Substanzielle aber bleibt. Relationen bezeichnen etwas, das einer Substanz zufallen mag - sie sind buchstäblich etwas Zufälliges - oder auch wieder entfallen bzw. fortfallen kann, um durch ein anderes Akzidens ersetzt zu werden. Die Relationen werden durch die Substanz bestimmt, aber die Substanz wird nicht durch Relationen definiert. Darum ist die sichtbare Erscheinung eines Seienden bzw. die Beziehung, die es mit anderen Seienden eingeht, eine wandelbare Beigabe oder Zutat.

¹⁹ Zur ausführlichen Begründung der folgenden Darlegungen siehe H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 64-99.

²⁰ Vgl. hierzu auch KURT WUCHTERL, *Kontingenzen oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

²¹ Zu dieser Grundfrage des Denkens und Seins siehe ausführlich D. SCHUBBE u.a. (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

kommt. Bereits alltagssprachlich ist klar: Aus Nichts wird nichts! Nur mit einem „etwas“ kann man etwas anfangen. Beim Nichts hört alles auf – auch das Verstehen und Erklären. Die Bezugnahme auf das Nichts ist zwar *notwendig*, um die *Kontingenz* der Existenz der Welt zu verstehen. Aber sie ist *nicht ausreichend*, um die *Existenz* der Welt in ihrer Kontingenz zu verstehen. Ein Nichts vermag nichts zu erklären, zu begründen, verständlich oder einsichtig zu machen.

Es bedarf daher eines zureichenden Grundes, durch dessen Angabe sich die Beschreibung der Welt unter Bezugnahme auf das Nichts von einer epistemisch unvollständigen, hermeneutisch defizitären und ontologisch prekären Beschreibung unterscheiden lässt. Der gesuchte Grund zielt auf eine hermeneutische Bedingung der Möglichkeit zur widerspruchsfreien Deutung eines Sachverhaltes, der ontologisch durch einander widerstreitende Bestimmungen gekennzeichnet ist („bewahrt vor dem Nichts/hineingehalten ins Nichts“). Will man sodann den für die Kontingenz der Welt gesuchten Grund selbst ontologisch auszeichnen, kann er weder ein „etwas“ oder das Ganze des Seienden sein, noch nichts bzw. das Nichts sein. Wäre er ein „etwas“ oder die Ganzheit des Seins, müsste man ihn auf Seiten welthafter Wirklichkeit suchen. Dann aber würde man auf Seiten des Deutungsbedürftigen nach etwas suchen, das seinerseits erklärungsbedürftig ist. Der gesuchte Grund kann aber auch nicht das Nichts sein, dessen Nichtigkeit sich jedem Erklären verschließt. Er lässt sich daher nur so bestimmen, dass er weder etwas noch nichts ist, d.h. er muss der Unterscheidung von „etwas“ und „nichts“ noch vorausliegen bzw. den Unterschied von Sein und Nichts selbst erst konstituieren.



Will man in
die ontologischen

Gott:
Unterschied zwischen Sein und Nichts

diesem Kontext

Bedeutsamkeitsbedingungen für Inhalt und Gebrauch des Wortes „Gott“ ermitteln, so ergibt sich folgende These: Das Wort „Gott“ steht für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des Seienden konstituiert. „Gott“ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre.

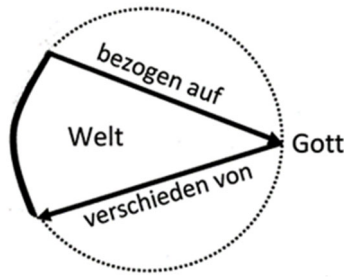
Dieser Gottesbegriff wahrt auch die in der *theologia negativa* stets betonte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes. Denn nur jene Größe verdient in Wahrheit „Gott“ genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner)-Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit und von ihrem Wesen her verschieden ist. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein „etwas“ oder ein „jemand“ ist. Er ist aber auch nicht „nichts“.

Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der Welt darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten der Welt zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“ – aber weder ein höchstes Seiendes noch das Sein selbst oder dessen Erscheinung.²² Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann. Dieser radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein „kreativer“, d.h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts.

Auf der Basis einer Relationalen Ontologie kann nun in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer „Autonomie“ gewürdigt werden, d.h. als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihrem Sich-zu-eigen-Sein überantwortet. Dies impliziert, dass alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („etsi deus non daretur“) erklärt und begriffen werden kann. Dies gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht weniger als in lebenspraktischer Hinsicht. Was sich zu eigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist in seiner Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Zugleich aber muss festgehalten werden: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein.²³

²² Diese Differenzierung fehlt in dem instruktiven Werk von HARTMUT v. SASS, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013.

²³ Eine relational-ontologische Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung impliziert die Hermeneutik des unterscheidenden in-Beziehung-Setzens von Gott und Welt und die radikale Unterscheidung von Gott, Welt und Nichts: (1) Gott und Welt sind radikal zu unterscheiden. Gott ist jene Wirklichkeit, „diesseits“ deren nur Endliches und alles Endliche ist. Gott selbst ist weder Endliches noch das Ganze des Endlichen oder dessen Inbegriff. (2) Gott und das Nichts sind ebenso radikal zu unterscheiden. Gott ist jene Wirklichkeit, „jenseits“ deren nichts ist. Gott selbst ist weder etwas oder jemand noch nichts. (3) Die Welt ist aufgrund ihrer Bezogenheit auf Gott vom Nichts zu unterscheiden: Die Welt kann den Unterschied zwischen Sein und Nichts weder selbst konstituieren noch selbst wahren. Sie ist selbst kraft dieses Unterschieds und daher weder „nichtig“ noch selbst „göttlich“.



Wenn unter dieser Rücksicht die Welt ohne Gott nicht sein kann (aber sehr wohl Gott ohne die Welt existieren kann), dann kann in der Terminologie einer Relationalen Ontologie gesagt werden: Die Welt ist unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das „Bezogensein-auf-Gott“ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das „Verschieden-sein-von-Gott“ ist für die Welt *autonomiekonstitutiv*. Als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in ihrem Verwiesensein auf Gott etwas Eigenes, d.h. sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber relativiert nicht die Autonomie der Welt, die in ihrem Verschiedensein-von-Gott begründet ist. In dem Maße, wie der Mensch unüberbietbar verwiesen ist auf Gott, ist er auch gegenüber Gott in einem nicht relativierbaren Maße frei. Zugleich begründet dieser Umstand die innerweltliche Nichtantreffbarkeit und die Nichtnotwendigkeit Gottes zur Bewältigung innerweltlicher Belange.

4. Paradigmenvergleich: Relationale Ontologie und „All-Einheits-Denken“

Die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in der Gottesfrage wird seit einigen Jahren auch von Theologen erhoben, die ein „All-Einheits-Denken“ bzw. einen erneuerten Pan(en)theismus für ein modernitätskompatibles und säkularisierungsresistentes Reden von Gott fruchtbar machen wollen. Sie beanspruchen damit nicht nur, ein mit naturwissenschaftlichen Plausibilitäten vereinbares Konzept vorzulegen. Ihr Ansatz soll zudem für religiöse Suchbewegungen der Gegenwart viel eher resonanzfähig sein als eine *theologia negativa* oder eine Relationale Ontologie.²⁴ Mit ihrer Hermeneutik und Logik des unterschei-

²⁴ Vgl. hierzu vor allem KLAUS MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. III, Münster 2010, 715-771; DERS., *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; DERS., *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede*. In: DERS./MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform*, Regensburg 2005, 47-85; DERS./FRANK MEIER-HAMIDI (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit*

denden In-Beziehung-Setzens von Welt und Gott stellt eine relational-ontologisch ansetzende Theologie in der Tat mehr das Differenz- als das Beziehungsmoment im Welt/Gott-Verhältnis heraus. Sie erscheint damit als Variante einer jede inhaltliche Festlegung scheuenden „theologia negativa“, der von K. Müller der Vorwurf gemacht wird, sie würde „sich aus der Sicht eines christlichen Gottesdiskurses ... dreifach ins „Aus“ manövrieren: logisch, philosophisch und theologisch. *Logisch*, weil etwas, das in jeglicher Hinsicht ein ganz Anderes wäre, überhaupt nicht gedacht werden könnte und wir darum von ihm schlichtweg nichts zu wissen vermöchten. *Philosophisch*, weil die Rede vom „ganz Anderen“ die aus dem biblisch-christlichen Glauben sich ergebende Aufklärung des Gottesbildes widerruft und dem alten Gott vorchristlicher Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil wieder Bedeutung gibt. ... *Theologisch* wiederum geht die Rede von Gott als dem „ganz Anderen“ fehl, weil sie die Selbsterschließung Gottes in der Menschwerdung, den Logos als fleischgewordenes Wort ausblendet.“²⁵

Es lässt sich unschwer zeigen, dass diese Vorhaltungen gegen das zurückliegend skizzierte Theoriedesign weitgehend ins Leere zielen.²⁶ Der Gedanke der Alterität Gottes ist *logisch* nicht zu beanstanden, weil er gerade dem sprachlogischen Umstand Rechnung trägt, dass man von Gott nur reden kann im Blick auf die Welt als das von ihm Verschiedene, das zugleich völlig darin aufgeht, auf ihn zu verweisen. Von Gott kann man demnach wissen, dass ohne ihn nichts ist. *Philosophisch* ist mit dieser Redeweise zugleich eine Übersetzung dessen verbunden, was der biblische Schöpfungsgedanke meint, wenn er alles Geschaffene auf allein von Gott gesetzte „wohltuende“, d.h. existenz- und identitätskonstituierende Unterschiede zum Nichts zurückführt (vgl. 2 Makk 7,28; Röm 4,17). Sofern es dabei darum geht, dass das Geschaffene in sein (Sich-zu-)Eigensein freigesetzt wird, fehlen dieser Redeweise auch die Konnotationen des

und christliche Gottrede, Regensburg 2010; DERS., Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds. In: Herder Korrespondenz spezial. Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 2011, 33-38; DERS., Aus der Logik der Subjektivität zur All-Einheit. Dieter Henrichs Weg zu einer Metaphysik bewussten Lebens. In: JOHANNES BRACHTENDORF/STEPHAN HERZBERG (Hg.), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen 2011, 217-234; DERS., Gott: Totus intra, totus extra. Über Charles Hartshornes Transformation des Theismus. In: JULIA ENXING/KLAUS MÜLLER (Hg.), Perfect Changes. Die Religionsphilosophie des Charles Hartshorne, Regensburg 2012, 11-24; DERS., Autonome Subjektivität und Panentheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus. In: KLAUS VIERTBAUER/REINHART KÖGERLER (Hg.), Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, Regensburg 2014, 43-65. – Eine kompakte Zusammenstellung von plausiblen Einwänden gegen diesen Ansatz liefert SASKIA WENDEL, „Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt“. Plädoyer für einen aufgeklärten Monotheismus. In: S. GRILLMEYER u.a. (Hg.), Eins im Eifer?, Würzburg 2010, 83-104, bes. 86-94; DIES., „Ei-nung mit Gott“. Mystik und Monismus. In: Geist und Leben 87 (2014) 387-397.

²⁵ KLAUS MÜLLER, Vom Dogma zur Poesie: das neue Gott-Denken. In: Christ in der Gegenwart 62 (2010) 122.

²⁶ Zum Folgenden siehe auch H.-J. HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege, 47-49, 130-139.

Machtförmigen. Und schon gar nicht ist mit dem Gedanken der Alterität Gottes die Vorstellung einer für die Vernunft verschlossenen Transzendenz verknüpft. Im Gegenteil: Wofür beide Begriffe – Alterität und Transzendenz – stehen, lässt sich über einen strikt der Vernunft verpflichteten Gedankengang bestimmen. Dass es auch einen *theologischen* Fehlschluss darstellt, wenn insinuiert wird, dass die Selbstoffenbarung Gottes keinen Platz mehr lässt für die Rede von seiner Alterität und Transzendenz, kann im Kontext einer relational-ontologisch reflektierten „*demonstratio christiana*“ ausführlich dargelegt werden.²⁷

Die Herausforderung einer zeit- und sachgemäßen Theologie, Gott nicht ohne eine Welt zu denken, die ohne Gott zu denken ist, vermag hingegen ein All-Einheits-Denken methodisch kaum hinreichend zu bewältigen. Hier wird das Problem eines Gott/Welt-Verhältnisses als Beziehung zweier eigentlich inkommensurabler Größen durch die Konzeption einer Gott und Welt umgreifenden „Hypereinheit“, die wiederum Gott zugerechnet wird, zum Verschwinden gebracht. Eine solche Entsorgung des Problems bedeutet aber nicht seine Lösung. Denn kein in der Moderne vorgebrachtes Argument für ein Verständnis der Welt, das „ohne Gott“ auskommt, ist damit bereits widerlegt.

Zwar vertreten monistische Gott/Welt-Konzepte ein durchaus berechtigtes Anliegen, dem aber eine Relationale Ontologie besser entsprechen kann. Sie teilt die Auffassung des Pan(en)theismus, dass alles, was ist, „mit Gott zu tun hat“: Gott wirkt aber nur derart „alles in allem“, dass in allem, was ist, sich die Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts auswirkt und darin ungemindert wirksam bleibt. Alles, was ist, bleibt in jedem Moment seines Daseins unüberbietbar verwiesen auf Gott, der Sein und Nichts zugunsten des Seienden unterscheidet. Im (Be)Wirken dieses Unterschieds und als „Woraufhin“ eines bleibenden Verwiesenseins auf diesen Unterschied ist auch die daseinsbegründende und -erhaltende „Wirksamkeit“ Gottes zu sehen.²⁸

Ein relational-ontologisch verstandenes Welt/Gott-Verhältnis verhält sich auch keineswegs ignorant gegenüber Zeugnissen einer Gotteserfahrung oder indifferent gegenüber religiösen Suchbewegungen, die beeindruckt von fernöstlichen Spiritualitäten nach einem Grund der Wirklichkeit fragen, in dem alles „eins“ ist, ohne dass er selbst ein „etwas“ von allem wird. Hier lautet die relational-ontologische Auskunft: Zwar hat alles mit Gott zu tun und dennoch ist Gott selbst weder „etwas“ noch „alles“. Jedes „Mit-Gott-zu-tun-Haben“ (d.h. das unüberbietbare Verwiesensein auf den, ohne den nichts ist) ist aber nicht bereits

²⁷ Vgl. H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 160-192.

²⁸ Unter dieser Rücksicht erübrigt sich in einer Relationalen Ontologie auch die klassische Unterscheidung von „*creatio ex nihilo*“ und „*creatio continua*“, da das Seiende den Unterschied von Sein und Nichts niemals hinter sich bringen kann und in seinem Sein beständig auf diesen Unterschied angewiesen ist, den es aber selbst nicht wahren oder aufrechterhalten kann. Zur Frage, was aus diesem Sachverhalt für die Rede vom Wirken Gottes in der Welt folgt, siehe HANS-JOACHIM HÖHN, *Gottes Weltverhältnis*. In: STEPHAN ERNST/GERHARD GÄDE (Hg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 2015, 173-197.

identisch mit der Wirklichkeit Gottes (als dem „Woraufhin“ des unüberbietbaren Verwiesenseins der Welt).

Schließlich zeichnet es nicht nur das „All-Einheits-Denken“, sondern auch eine Relationale Ontologie aus, bei der Erörterung des Gott/Welt-Verhältnisses mit den Kategorien „Einheit“ und „Vielheit“ sinnvoll operieren zu können. Verdeutlichen lässt sich dies an der metaphorischen Redeweise „Gott ist der Horizont des Daseins“, die eine Alltagserfahrung aufgreift: Wer am Meeresufer steht, stellt fest, dass diesseits des Horizontes alles ist, was für einen Menschen real präsent ist. Ob jenseits des Horizontes etwas ist, lässt sich nicht sagen. Um es zu überprüfen, müsste man sich dahin bewegen, wo jeweils die Horizontlinie verläuft. Je weiter man nun geht, umso weiter weicht diese Linie zurück. Das Jenseits des Horizontes bleibt dabei der Bereich dessen, wo für den Menschen nichts ist. Geht man auf dieses Jenseits zu, verändert sich der Abstand nicht. Der Horizont ist unerreichbare Grenze, aber er konstituiert gerade dadurch einen Raum, in den der Mensch (unbegrenzt) vordringen kann. Als solchermaßen den Frei-Raum menschlichen Daseins und Handelns konstituierend ist der Horizont nie selbst im Raum. Er ist nichts Räumliches, aber er gehört unablässig zur Räumlichkeit des menschlichen Daseins. Die Metapher „Gott ist der Horizont des Daseins“ will sagen: Gott ist jene Wirklichkeit, „diesseits“ deren nur Endliches und alles Endliche ist. Er selbst ist weder Endliches noch das Ganze des Endlichen. Gott ist jene Wirklichkeit, „jenseits“ deren nichts ist. Gott selbst ist weder etwas noch nichts. Gott selbst ist weder im Diesseits noch im Jenseits zu orten.

Relationale Ontologie und „All-Einheits-Denken“ können von dieser Metapher sinnvoll Gebrauch machen und damit ihr zentrales Anliegen illustrieren. Ein All-Einheits-Denken sieht im Horizont das Einigend-Umgreifende welthafter Vielheit, das insofern mit der Welt eine Einheit bildet (Apg 17,28: „In ihm leben wir, bewegen uns und sind wir.“). Dass man sich innerhalb eines Horizontes bewegt, bedeutet jedoch nicht, dass der Horizont gleichsam die Wand eines Containers bildet, der alles (im räumlichen Sinne) umschließt oder einschließt, so dass außerhalb eines solchen Behälters ein Leerraum bleibt. Daher betont eine Relationale Ontologie, dass der Horizont weder auf Seiten des Welthaften noch auf Seiten des Nichts gehört, sondern indem er zwischen Sein und Nichts unterscheidet, von allem Seienden wie von allem Nichtigen radikal zu unterscheiden ist. Weder ist Gott das „All des Seienden“ oder das „Sein überhaupt“, noch ist er selbst „Ein-alles-Umgreifendes“, so dass die Welt in ihn inkludiert ist. Würde Gott mit der Welt seinshaft eine Einheit bilden, könnte nicht mehr seine unüberbietbare Alterität, Transzendenz und Wesensverschiedenheit gegenüber der Welt ausgesagt werden. Er würde fortan auch sprachlich unter die Rubrik „seiend“ subsumierbar sein.

Dies gilt nicht minder für ein evolutives Weltverständnis, für das sich der von K. Müller favorisierte „panentheistic turn“ als besonders resonanzfähig empfiehlt. Auch wer hierbei eine „prozesstheologische“ Perspektive einbaut, muss einräumen, dass selbst eine Welt, die im Werden ist oder deren Sein im

Werden besteht, nicht anders gedacht werden kann als im Bezogensein auf eine Wirklichkeit, ohne die nichts wird (vgl. Weish 13,5). Ob man dabei das Bezogensein eines Werdens auf ein Woraufhin, das selbst im Modus des Werdens gedacht wird, stringent denken kann, sei dahin gestellt. Ohnehin ist fraglich, ob ein solches „werdendes Woraufhin“ eine angemessene Umschreibung für jene Größe sein kann, die in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt werden darf. Wer in dieser Weise „prozesstheologisch“ vorgeht, hält offensichtlich jenen Prozess eines gemeinsamen „Werdens“ von Gott und Welt für dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Logisch plausibel ist diese Vorstellung nicht. Und sie kann sich auch nicht auf christliche Traditionen berufen. Weder ist die Welt nach christlichem Verständnis Teil oder Moment eines evolutiven Selbstentfaltungs- oder Werdeprozesses von Gott und Welt, noch ist Gott der Zielpunkt oder die Vollendung eines Selbstwertungsprozesses der Welt. Von beidem ist er radikal verschieden.