

# Die »negative Theologie« im Christentum und den Ostreligionen

Von Rudolf Haubst

»Immer wenn das Problem der Begegnung von Sein und Nichtsein diskutiert wird, stellen sich die westlichen Philosophen und Theologen fast ausnahmslos auf die Seite des Seins ... Im östlichen Denken und im Buddhismus ist dies ganz anders. Die zentrale Idee, aus der sich die östliche Intuition und östlicher Glaube wie auch das philosophische Denken entwickelt haben, ist die Idee des ›Nichts‹. Will man jedoch keinem schweren Irrtum verfallen, muß man wohl beachten, daß Ost und West eine vollkommen unterschiedliche Auffassung von Nichtsein oder Nichts haben.«<sup>1</sup>

Die Verschiedenheit von Christentum und Buddhismus wird sehr vergrößert, wenn man sie nur über die abstrakt-begrifflichen Leisten von Sein und Nichtsein schlägt. Hier ist näher und konkreter zuzusehen, welche verschiedenen Funktionen und Gewichte dem ›Sein‹ und dem ›Nichtsein‹ oder ›Nichts‹ in den Erfahrungsweisen und Denksystemen dieser großen Religionen und innerhalb dieser den verschiedenen Konfessionen oder Sekten oder Schulen eigen sind.

Das Christentum und seine Theologie(n) würden ja auf eine ontologische oder existenzialistische Philosophie reduziert, wenn man den Inhalt seines Gottes- (und Menschen-)Verständnisses allein mit dem Seins-Begriff fassen wollte. Bei den östlichen Religionen sind von einer Absolutsetzung des ›Nichts‹ ähnliche Verzerrungen zu erwarten. Beiderseits fallen auch die Allmacht, Güte und Barmherzigkeit Gottes bzw. Buddhas (oder im Hinduismus: des *brahman* oder *ātman*) stark ins Gewicht.

Weil alles irdisch-menschliche Erkennen, soweit es nicht auf gnadenhaften Erleuchtungen beruht, vom bereits Gegebenen und Bekannteren ausgehen muß, um das bisher noch weniger Bekannte oder Verstandene damit zu vergleichen, setzen wir zur Schärfung des Blicks für die Ostreligionen so ein: I. Zur Vorgeschichte des Begriffs »*theologia negativa*« zunächst diese Vorüberlegungen: Bei den vielen Dingen in unserer Umwelt (auch bei der objektivierenden Beobachtung unserer eigenen Leiblichkeit) differenziert sich unser Fragen in einem vielgestaltigen: Was oder wie ist das? Ist da

---

1 Y. Takeuchi, *Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought*, in: *Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich*. New York 1959, zit. von H. Waldenfels, *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, S. 25. Zum letzten Satz vgl. u. a. G. d'Costa, in: *ThdGw* 30 (1987), S. 229: »Nur mittels eines sorgfältigen hermeneutischen Vorgehens ... können wir uns an ein wirkliches Verständnis der Bedeutung und Tragweite religiöser Begriffe heranarbeiten.«

wirklich etwas? usf. Im Vergleich zu dieser Verschiedenheit und Variabilität kann bei der Frage nach dem letzten Grund oder Ziel schon die philosophisch-metaphysische Antwort (im Unterschied zu allen polytheistischen Mythen) nur lauten: Der Urgrund existiert ein für alle Mal in absoluter Identität mit sich selbst. Das entspricht auch sowohl dem alttestamentlichen Offenbarungswort: »Ich bin der Ich-Bin« (Ex 3,14), wie dem neutestamentlichen Bekenntnis: Gott ist das »Ja, Ja« und kein »Nein, Nein«. Er ist »nicht Ja und Nein« (2 Kor 1,17f.).

a) Die vorsokratischen Naturphilosophen behielten dagegen den Begriff des Seienden der sinnlichen Gegenstandswelt vor.<sup>2</sup> Nach Thales sollte näherhin das Wasser, nach Anaximenes die Luft deren Urelement sein. Der Thales-Schüler Anaximander vertiefte alles weitere Nachdenken über die *archē*, das Urprinzip, durch dessen Bezeichnung als *apeirōn*, als grenzenlos oder unendlich. Aristoteles schreibt (*Physik*, III,4) Anaximander auch schon diese Schlußfolgerung zu: »Als *archē* ist das *apeirōn* sowohl ungeworden wie unvergänglich... Es umfaßt und steuert alles ... Und dies ist das Göttliche; es ist unsterblich und unverderblich.« Wegen dieser Negationen können wir schon Anaximander den Begründer der »negativen« Theologie innerhalb der abendländischen Philosophie nennen.

Parmenides hat dann aber nicht nur den Seinsbegriff als transzendentalgültig erfaßt, sondern, das Sein und das Denken gleichsetzend, auch die Einheit des unveränderlichen Seins Gottes auf alles, was überhaupt ist, ausgedehnt und damit jede Eigenwirklichkeit der Dingwelt zu bloßem Schein entleert. Das mag man ein »Mysterium des Seins«<sup>3</sup> nennen. Doch bei diesem »Eines und alles«<sup>4</sup> schwimmt die Transzendenz Gottes in einem (konfusen oder mystischen?) Pantheismus.

Platon gab in seinem Dialog *Parmenides* diese Einheitslehre wegen der in ihr liegenden Antinomien auf<sup>5</sup> und »differenzierte« die »Identität« des Seinskonzepts des Parmenides so: Die Ideen sind das eigentlich Seiende; die Einzeldinge partizipieren nur an diesen. Von dem Neuplatoniker Plotin wurde dann aber – noch dezidierter als schon von Platon die Idee des Guten – das »Eine« oder »das Eine selbst« als das Urprinzip noetisch und ontisch über alle je anderen Ideen erhoben und deshalb als »über dem Seienden« oder »jenseits alles Seienden« bezeichnet.<sup>6</sup> So begann Plotin – umgekehrt wie

2 W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953, S. 29. Vgl. auch H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1952, III, 147a.

3 So W. Jaeger, S. 107ff.

4 H. Diels. A 7 (I, 219,34 u. ö.).

5 Vgl. E. Praechter, in: Fr. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 131953, S. 291-293.

6 Näheres bei W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*. Frankfurt 1978, S. 25-36.

Parmenides mit dem, was in der Welt ist – damit, dem Göttlich-Ureinen auch den Seinscharakter abzusprechen.<sup>7</sup> Das war eine paradoxe Verschärfung der von Anaximander mit dem Wort *apeirōn* initiierten, negativen Sprechweise über Gott. Diese diente jedoch auch Plotin keineswegs dazu, die Wirklichkeit des Göttlich-Einen zu entleeren, sondern im Gegenteil dazu, deren Überfülle jenseits all dessen, dessen Sein der Mensch erfassen kann, zu betonen. So hat bereits Plotin »die *via negationis* korrigiert und ergänzt durch die *via affirmationis* und *via eminentiae*«. <sup>8</sup>

»Die differenzierteste Ausarbeitung des neuplatonischen Gedankens hat Proklos geleistet.«<sup>9</sup> Seine Henadenlehre, in der er als Philosoph auch der Vielgötterei der Antike eine dem Einen zwar untergeordnete, die übrigen Ideen aber übergreifende Bedeutung sichern möchte,<sup>10</sup> interessiert uns hier nicht. Um so bemerkenswerter ist, daß er das Ureine zur Betonung der Transzendenz sowohl das »Sein selbst«<sup>11</sup> als auch darum »das Nichtseiende« nennt, weil es »mächtiger als das Seiende« sei.<sup>12</sup> In derselben Absicht erklärt Proklos auch, daß das Sein selbst »alles in allem«<sup>13</sup> und zugleich »überall und nirgendwo«<sup>14</sup> sei. So pointiert nimmt schon er die *via negationis* für seine *Theologia eminentiae* in Dienst.

b) In seinem Beitrag »Bibel und negative Theologie« zu dem Sammelband »Sein und Nichts in der abendländischen Mystik«<sup>15</sup> vertritt H. U. von Balthasar die »Hauptthese«, daß »negative Theologie im strikten Sinn erst in der Auseinandersetzung christlicher Denker mit nicht-christlicher religiöser Philosophie innerhalb der christlichen Tradition auftaucht«.

Daß die sprachlich-negativen Attribute »immortalis« (1 Tim 1,17; 6,16) und »incorruptibilis« (Tim 1,23) und Sätze wie »Gott ist nicht (wie) ein Mensch, daß er sein Wort nicht hielte« (Num 23,19), eine höchst positive Erhebung Gottes über die Welt und den Menschen intendieren, bedarf keines Beweises. Die Negationen »invisibilis« (Röm 1,20; Col 1,15; 1 Tim 1,17; Hebr 11,3.27) sowie »incomprehensibilis« (Jer 32,10; Job 9,10; Röm 11,32) betref-

7 Vgl. K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1971, S. 162; die Plotinstellen s. ebd., S. 8, Anm. 42.

8 Ebd., S. 162-205; das Zitat S. 167.

9 W. Beierwaltes, S. 36; vgl. S. 37-49, sowie K. Kremer, S. 201-281.

10 In seiner *Stoicheiōsis theologikē (Elementatio theologica)* handeln die *propositiones* 114-160 von diesen »Henaden«.

11 Vgl. K. Kremer, S. 234-244.

12 Die Stellen bei K. Kremer, S. 272.

13 Ebd., S. 243 und S. 256.

14 Ebd., S. 228.

15 Hrsg. v. W. Strolz. Freiburg 1984, S. 13-31.

fen ja auch nur die Unfähigkeit des irdischen Menschen, Gott zu schauen. Joh 1,18 (sowie 6,46) folgt demgemäß dem »Niemand hat je Gott gesehen« der Hinweis auf die Offenbarung des Gottes-Geheimnisses durch den »Eingeborenen«, der »im Schoß des Vaters ruht«. Auch alle biblischen Theophanien bestätigen die Wirklichkeit Gottes, der sich selbst irgendwie zeigt.

Die jeden Menschen überragende und sich ihm entziehende Wirklichkeit Gottes ist bereits Ex 3,14f. und in dem Gottesnamen *Tetragrammaton* prägnant ausgedrückt. Die Septuaginta übersetzt diesen »Namen, der über allen Namen ist« (Phil 2,9), auch formell ontologisch mit: »Ich bin der (schlechthin) Seiende«. 2 Kor 1,18-22 und Phil 2,6 klingt das an.<sup>16</sup>

c) Bei Klemens von Alexandrien kommen diese negativen Akzente hinzu: »Zum Verständnis des Allmächtigen« gelangen wir »nicht, indem wir erkennen, ›was er ist‹, sondern ›was er nicht ist‹;«<sup>17</sup> »man darf auch nicht sagen, er habe irgendwelche Teile; das Eine kann nämlich nicht geteilt werden. Er ist auch unendlich..., weil er keine Ausdehnung und kein Ende hat. Deshalb ist er ohne Gestalt und Namen.«<sup>18</sup>

Die vorherrschende christliche Lehrtradition kam aber noch i. J. 449 im *Tomus Leonis (I)* bei der Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen in Christus aufseiten Gottes in den Äquivalenten »maiestas, virtus, aeternitas« rein affirmativ zum Ausdruck.<sup>19</sup>

Mittlerweile war es indes zwischen dem Arianismus und dessen orthodoxen Gegnern zu einer Konfrontation gekommen, bei der man auf beiden Seiten – mit einem konträren Doppelsinn – von »negativer Theologie« sprechen kann. Arius übersteigerte diese nämlich bis zu der Häresie: »Die Kluft zwischen der Schöpfung und dem transzendenten Gott ist unüberbrückbar, weil auch der ›Sohn‹ diesseits der Kluft ist und darum den Vater nicht erkennen kann, wie er in sich ist ...«<sup>20</sup> Der Mittlere Platonismus mit seiner Mittelwesen-Spekulation stand als philosophische Prämisse hinter diesem radikalisierten Subordinationismus, der »den platonischen Mittelbereich dem Geschöpflichen zuwies«.<sup>21</sup>

Nach dem Konzil von Nikaia, das den Sohn als »wahren Gott vom wahren Gott...des gleichen Wesens mit dem Vater« definierte,<sup>22</sup> hat unter den

16 Auf dem so verstandenen »Ego sum qui sum« hat auch Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I, 2,3 (*Sed contra*) u. 13,11, seine philosophisch-theologische Gotteslehre fundiert.

17 Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 11, 71,3.

18 Ebd., 12, 81,6.

19 *Enchiridion Symbolorum*. <sup>32</sup>1963, can. 293.

20 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I. Freiburg 1979, S. 368; vgl. ebd., S. 356-385.

21 F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: *Quaest. disp.* 51 (1979), S. 83. Zum Problem des Mittelplatonismus vgl. ebd., S. 74-99.

22 *Enchiridion Symb.*, can. 125.

Kappadokiern vor allem Gregor von Nyssa in seinen Schriften *Contra Eunomium* (u. a. unter Berufung auf Paulus) gerade die Unbegreiflichkeit Gottes, der jede unserer Erkenntnisweisen übersteigt, »unter Schweigen zu verehren« und anzubeten gelernt<sup>23</sup> und damit die »negative Theologie zur Verteidigung der christlichen Wahrheit eingeführt.«<sup>24</sup> Mehr als irgendwo sonst konnte Dionysius an ihn anknüpfen.

II. a) Die stärkste theologiegeschichtliche Nachwirkung des Dionysius (Ps-)Areopagita resultierte aus einem intensiven Ausbau der »negativen Theologie« sowie aus deren Integration in die »mystische«. Die Dialektik seiner Gedankenführung sei hier kurz aus den Texten erhoben:

1. Die »mystischen Überlieferungen der Offenbarungsschriften« stellen »die Seligkeit der überwesentlichen Gottheit« als »*logos* und *nous* und *Wesenheit*« dar, um sie als »die wahre Ursache der Existenz von allem, was ist, zu offenbaren«. Bildsprachlich bezeichnen sie diese auch als »Licht« und als »Leben«. Doch alle solche Bezeichnungen bleiben hinter der Wirklichkeit Gottes »unvergleichlich« zurück. Darum wird die Gottheit auch »unsichtbar, unendlich und unbegreifbar« genannt. Das aber trifft »nicht das, was sie ist, sondern, was sie nicht ist«. Daraus zieht der Verfasser schon in *De caelesti hierarchia* erkenntniskritisch das Fazit: »Bei Aussagen über Gott sind die Verneinungen wahr; die Bejahungen treffen hingegen nicht (genau) zu« (*De cael. hier.* II,3).

2. In *De divinis nominibus* legt er demgemäß dar, daß wir »das Eine, das Unbekannte, Überwesentliche, das Gute selbst, das ist – die dreieine Einheit ist gemeint –, ... weder aussprechen noch erkennen können... So ist es zwar die Ursache alles Seienden, selbst aber nichts von diesem, weil über allem überwesentlich erhaben.« Somit ist es (oder Gott) »sowohl durch die Negation des Seienden als auch von allem Verursachten her zu preisen« (I,5). Von den »Theologen« wird Gott deshalb sowohl als »ohne Namen«, weil »über allen Namen«, wie als »vielnamig« gepriesen und verehrt (I,6). In Kapitel XIII,3 wird daraus auch gefolgert: Die über alles erhabene Gottheit ist weder nur als Einheit noch als (zahlenmäßige) Dreiheit, sondern über beides hinaus als zugleich Dreiheit und Einheit zu benennen.

3. In *De mystica theologia* spitzt Dionysius diese Dialektik noch schärfer so zu: Die »überwesentliche Drei(ein)heit« ruft er um Hinführung zu den Mysterien an, die sich nur im »überhellen Dunkel« auftun. Den menschlichen Geist leitet er (I,1) dazu an: »Verlasse alles, was nicht ist...«, und steige »ohne erkennendes Erfassen über jede *Wesenheit* und *Erkenntnis* hinaus!... Betrachte auch die Verneinungen nicht als Gegensätze zu den affirmativen

23 Vgl. III,5 (PG 45, 601-604); vgl. auch H. C. Craef, in: <sup>2</sup>LThK IV, Sp. 1212f. über die Wiederentdeckung des Gregor von Nyssa »als großer mystischer Theologe«.

24 H. U. von Balthasar, *Bibel und negative Theologie*, S. 27.

Aussagen, sondern sie (die »höchste Ursache von allem«) als früher und höher über jeder Verneinung und Bejahung!« (I,2). Statt (wie zuvor) die Negationen den Affirmationen entgegensetzen, möchte der Areopagite nun über beide hinaus das »überwesentliche Dunkel« unverhüllt schauen (II). Im *I. Brief* (an Gaius) heißt es auch: »Dieses Nichterkennen (des Übermächtigen) ist die Erkenntnis dessen, was (oder der) über allem Erkannten ist.«

Auf die Eigenart verschiedener Dionysius-Übersetzungen<sup>25</sup> einzugehen, führte hier zu weit. Ein etwas näherer Einblick in das, was Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über Dionysius hinaus zur Diskussion des Themas »Affirmation und Negation im religiösen Sprechen und theologischen Denken zwischen West und Ost« beitragen können, verdient den Vorrang.

b) Für jede exakte Eckhart-Forschung ist die kritische Edition der deutschen Werke durch J. Quint (DW, Bd. 1-3 u. 5) und der lateinischen Werke (LW) durch K. Weis (Bd. 1) und J. Koch (2-4)<sup>26</sup> die unentbehrliche, aber noch unvollständige Basis, so daß auch noch auf die Ausgabe von F. Pfeiffer<sup>27</sup> zurückgegriffen werden muß.<sup>28</sup> K. Ruh hat kürzlich u. a. auch das volkssprachliche Lied *Granum sinapis* mit ausgesprochen »dionysischer Mystik« Eckhart zugewiesen.<sup>29</sup> Die drei *Quaestiones Parisienses*, auf deren erste er sich dabei stützt, hat bereits B. Geyer wegen ihrer Einbettung in die »Quaestionen anderer Magistri, die gleichzeitig lehrten«, in die Zeit des ersten Magisteriums Eckharts (1302-03) datiert.<sup>30</sup>

1. Schon in dieser *Quaestio* läßt Eckhart »durch die Originalität und Kühnheit der Ideen und Formulierungen«<sup>31</sup> aufhorchen. Die Frage lautet: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. Als Antwort zitiert Eckhart zunächst Thomastexte, die dies bejahen. Danach beginnt aber ein dialektisches Spiel mit den Worten »sein« und »einsehen«: Anderenorts habe er gesagt: »Gott wirkt in der Gottheit und in den Geschöpfen alles durch eben sein Sein« (*per ipsum suum esse*). Doch nunmehr scheine es ihm: Gott sieht nicht deshalb ein, weil er ist, sondern: »Weil Er einsieht, deshalb ist Er«. Demnach »ist Gott Einsicht (*intellectus*)... und eben das Einsehen ist das Fundament seines Seins«. Diese These begründet Eckhart u. a. auch mit dem »In principio erat Verbum« (Joh 1,1) und mit dem *Liber de causis* (prop. 4): »Prima rerum creatarum est esse.«

25 In den *Dionysiaca*, hrsg. v. D. de Brouwer. Paris 1937, sind acht dieser lateinischen Übersetzungen synoptisch ediert.

26 Stuttgart/Berlin 1936ff.

27 Meister Eckhart. Göttingen <sup>4</sup>1924.

28 Vgl. K. Comoth, in: *Origeniana Quarta*. Innsbruck 1987, S. 265-269.

29 K. Ruh, *Meister Eckhart*. München 1985, S. 47-51.

30 LW V, 1 (1936), S. 29; vgl. S. 37, 49 u. 55. V. Lossky kam, in: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris 1960, in dem Abschnitt »Opposition entre »être« et »intelligere««, S. 210-212, zu demselben Ergebnis.

31 So B. Geyer, in: LW V, S. 29.

Danach ist Gott »nicht seiend oder Sein«.<sup>32</sup> Zum Schluß erklärt Eckhart jedoch: Wie der Gesichtssinn »ohne Farbe sein muß, um jede Farbe zu sehen..., so spreche auch ich Gott das Sein selbst (*ipsum esse*) und dergleichen nicht ab. Er ist ja die Ursache allen Seins und hat alles im voraus (*prae habet*) in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit... Das wollte Er auch mit dem ›Ich bin der Ich bin‹ (Ex 3,14) sagen.« »Die Negationen besagen mithin bei Gott einen Überreichtum an Bejahung«<sup>33</sup> (d. h. an Wirklichkeit).

In seinen späteren Werken hat der Meister den intellektuellen Vorgang dieses Überstiegs auf die Transzendenz hin wiederholt als *negatio negationis* bezeichnet.<sup>34</sup> Den *Prologus generalis in Opus tripartitum* begann er nichtsdestoweniger schon mit den (freilich erklärungsbedürftigen) Thesen: »Esse est Deus« – »Ipse enim est esse.«<sup>35</sup> Im *Prologus in Opus propositionum* erklärt er zudem nachdrücklich: »quod solus Deus proprie est unum, verum et bonum.«<sup>36</sup>

Zu dieser Spannung im Begriff ›Sein‹ kommt bei Eckhart mitunter auch die provokante Antithese, die Schöpfung sei »ein reines Nichts« (*unum purum nihil*),<sup>37</sup> Gott aber »ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit«.<sup>38</sup> 2. Diese Gott und Welt radikal entgegengesetzende Dialektik war indes alles andere als das, was Eckhart zum Mystiker machte. Den Weg zur Erkenntnis Gottes in (oder aus) der Welt sowie zur Gotteserfahrung in der eigenen Seele bereitete vielmehr – auch bei ihm, wie schon bei Dionysius Areopagita<sup>39</sup> – ein die spekulativen Antithesen übergreifendes und überwindendes (oder sie gar nicht stellendes) Analogie-Denken<sup>40</sup> vor, das alles Geschaffene in der Welt als Abbild oder »Spiegel« Gottes verstand<sup>41</sup> und der Nähe Gottes als in der Seele erfahrbar nachspürte, um damit auch das Dunkel des sonst vollends verborgen bleibenden Gottes zu lichten. Auch diese Analogie hat der Meister

32 Ebd., S. 37-41.

33 Ebd., S. 47f.

34 Bes. im Prol. zum *Opus propos.*: LW I, S. 169,6; S. 172,7 u. S. 175,13: »Propter hoc de ipso ente, Deo, nihil negari potes, nisi negatione negationis.« Vgl. die von V. Lossky, S. 442, angegebenen Stellen.

35 LW I, S. 156 und 162,2.

36 Ebd., S. 167,9-172,5.

37 Z. B. LW IV, S. 70,3; DW I, S. 69,8: »Alle créatures sint ein lüter niht«, u. II, S. 88,8.

38 DW III, S. 442,1f.; vgl. die dort von J. Quint zitierten Stellen.

39 V. Lossky, La notion des »analogies« chez Denys le Ps.-Aréopagite, in: AHLDMA 5 (1930), S. 279-309.

40 V. Lossky, Théologie négative, S. 286-332. S. 312-320 handeln näherhin von der »analogie d'attribution«. Zu K. Ruh, a. a. O., S. 84-86: Auch Thomas v. A. betrachtet die *analogia attributionis* unter der Bezeichnung *analogia secundum ordinem vel respectum ad unum* (so Scg. I, 34) als für das Analogiedenken grundlegend. Daß bei Eckhart die Univozität der Mittelpunkt seines Denkens sei, wird schon durch die 1. Pariser *Quaestio* (LW V,46) widerlegt.

41 Näheres bei V. Lossky, S. 339-369.

gleichwohl zu der (ebenfalls ›paradoxen‹) Bezeichnung des Gott-Welt-Verhältnisses als »indistincta distinctio«,<sup>42</sup> als »Unterschiedes durch Ununterschiedenheit«,<sup>43</sup> zwischen Gott und Welt (mitsamt dem Menschen) zugespitzt. Das Leitwort der (durch den inkarnierten göttlichen Logos in Christus vermittelten, gnadenhaften) Gottesgeburt im Innern des menschlichen Geistes<sup>44</sup> baut auf der Analogie der beiderseitigen Gottessohnschaft auf.

3. Über all dem ist bei Eckhart auch die intensive Verflechtung seiner Mystik mit Aszese unübersehbar. M. A. Lücker hat die darauf bezüglichen Worte und Textstellen übersichtlich zusammengestellt und insbesondere die »Abgeschiedenheit« in ihren »negativen« wie ihren »positiven Formen« (wie »Christus nachfolgen«) als »Kernpunkt seiner Aszese« näher ins Auge gefaßt.<sup>45</sup> Das vordergründig ›negative‹ Nahziel dieser Aszese ist: das »ledig sein«, »blind sein«, »tot sein«, »selbst nichts sein«.<sup>46</sup> Dieses »Leer«-Werden bedeutet jedoch, ähnlich wie der Weg der »Reinigung« (*purgatio*) in der an Origenes und Dionysius orientierten Mystik, näherhin die Öffnung des menschlichen Erkennens für die Fülle des Lebens, auf das hin Gott den Menschen schon aus nichts erschaffen hat.

c) Nun zu Nikolaus von Kues (1401-64).

1. Schon im Jahre 1431 zielte er als Prediger die dynamische Einheit von aktivem und beschaulichem Leben an.<sup>47</sup> Der Betrachtung der Schöpfung zum Lob des Schöpfers und zumal der Erkenntnis des geistigen Selbst als Bild Gottes schrieb er »Antriebe« zur Kontemplation zu.<sup>48</sup> So auch noch in seiner letzten Schrift *De apice theoriae*. In der Neujahrspredigt vor dem Abschluß von *De docta ignorantia* (12. Februar 1440) zitierte er Dionysius ausgiebig für den »dreifachen Weg« unseres »Aufstiegs zu Gott«, nämlich den des Kausal-Rückschlusses von der sichtbaren Welt her, dann den »per eminentiam« und – zur Vermeidung falscher Vorstellungen – den »durch Negation«. Bei der Betonung der höchsten Gutheit Gottes, die alles, was wir denken können,

42 Ebd., S. 254-265; Vgl. R. Haubst, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute (hrsg. v. U. Kern). Mainz 1980, S. 78-86.

43 W. Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 97-104.

44 Vgl. V. Lossky, S. 358-379; A. M. Haas, Seinspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: Sein und Nichts, a. a. O., S. 44-46.

45 In: Meister Eckhart und die Devotio Moderna. Leiden 1950, S. 23-42; die Tabelle, S. 153f.

46 In der *Theologia deutsch*, deren verkürzte Fassung M. Luther 1518 in Druck gab, findet sich das Wort »ledig stehen« mehr als ein dutzendmal; vgl. R. Haubst, Welcher »Frankfurter« schrieb die »Theologia deutsch«?, in: Theol. und Phil. 48 (1973), S. 226f.

47 Vgl. R. Haubst, in: MFCG 7 (1969), S. 15-46; ders., Christliche Mystik im Leben und Werk des Nik. v. Kues, in: Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Kathol. Akad. Trier). Trier 1983, S. 126-147.

48 Sermo VIII (h = Nicolai de Cusa Opera omnia, Ausgabe der Heidelberger Akademie, Bd. XVI), N. 15f.



übersteigt, verschärft er das dahin: »Wir wissen eher, was Gott nicht ist, als was er ist.« Im *Tetragrammaton* sieht er das mit ausgedrückt.<sup>49</sup>

In *De docta ignorantia* trägt schon das 1. Kapitel die Überschrift: »Quo modo scire est ignorare«. Das Kapitel I,26 handelt »De negativa theologia«. Auch dort denkt Cusanus nicht daran, die Wirklichkeit Gottes anzuzweifeln oder zu entleeren. Er beginnt vielmehr schon damit: »Da die Verehrung Gottes sich auf affirmative Aussagen über Gott gründen muß, muß auch jede religiöse Denkweise durch »affirmative Theologie« zu Gott als dem Einen und Dreieinen (usw.) aufsteigen.« Weil Gott das uns »unzugängliche Licht« (1Tim 6,16) ist, nennt er dann aber »die Theologie der Verneinung im Hinblick auf die der Bejahung so notwendig, daß ohne diese Gott nicht als der unendliche Gott verehrt würde, sondern ... wie ein Geschöpf«. Deshalb »lehrte uns die heilige Unwissenheit: der Name Gottes ist »unaussprechbar«... Weil das höchstwahr ist, sprechen wir (mit Dionysius und »allen Weisen«) durch Zurückweisung (*remotio*) und Verneinung wahrer (als mit den höchsten affirmativen Attributen) von Gott.«<sup>50</sup>

Dieser kritische Vorrang der »negativen Theologie« war für Cusanus indes nicht das letzte Wort. Schon im Epilog zu seinem Hauptwerk bemerkt er ja, »durch die Gabe vom Vater der Lichter« sei er bei der Ausarbeitung der Christologie im III. Buch »an Einsicht und Hingebung« gewachsen und »auf höhere Weise« zu dem Verlangen »nach dem wahren Leben und der ewigen Freude« entflammt worden. Das habe ihn »dazu geführt, im Übersteigen der menschlich-wißbaren Wahrheiten das Unbegreifliche auf eine unbegriffliche Weise zu umfassen«.<sup>51</sup> Das war eine Umschreibung für seine fortan intensivere Hinwendung zur »mystischen Theologie«.

In der nächstfolgenden Weihnachtspredigt *Dies sanctificatus illuxit nobis* stellte er das Verhältnis der »drei Wege« (oder theologischen Strukturelemente) innerhalb der einen *theologia christiana* so dar: Da nichts sich selbst ins Sein setzen kann, kommt mit dem religiösen Glauben auch die Einsicht zur Bejahung Gottes als des ersten Prinzips, dessen Nichtsein nicht gedacht werden kann. So übersteigt Gott auch die Alternative (*contradictio*) von Sein und Nichtsein »unendlich« (*per infinitum*). Denn als »das einfachste Prinzip faltet er in seiner Unendlichkeit alles ein«. Wohlgermerkt: Weil Gott »nicht nur irgendetwas von allem ist«, sondern »die Vollkommenheit selbst, an der alles Vollkommene partizipiert«,<sup>52</sup> erweist sich beim Überstieg auf ihn hin die *theologia negationis* als wahrer.

Schon in *De coniecturis* nahm Nikolaus aber auch dies »wahrer« der

49 Sermo XX (h XVI), N. 5, Z. 5-N. 6, Z. 16.

50 *De doct. ign.* (h I), S. 54, Z. 1-24.

51 Ebd., S. 163, 8-164, 3.

52 Sermo XXII (h XI), N. 8-10.

Negationen kritisch ins Auge: Als Gegensätze zu Bejahungen haben auch deren Verneinungen »keine Präzision«. »Eine gültigere Erfassung der Wahrheit besteht (mithin) darin, daß man die beiden Gegensätze verneint, (und zwar) sowohl einzeln (*disiunctive*) wie insgesamt (*copulative*).« Der Unendlichkeit Gottes entspricht es besser, »daß er weder ›ist‹ noch ›nicht ist‹, sowie daß er nicht ›ist und nicht ist‹«. Die »ganz präzise Wahrheit« bleibt aber auch dabei »für die Ratio und die Einsicht unaussprechbar und unerreichbar«. <sup>53</sup>

In der Trilogie *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei*<sup>54</sup> setzte Cusanus diesen Ausbauversuch der »negativen Theologie« schon fast routinemäßig fort. Dann wurde er sich aber der darin liegenden Überforderung (*perturbatio*) bewußt und konzentrierte sich mit Dionysius (*De myst. theol.* I,2) schlicht darauf, daß Gott unaussprechlich »über jeder Affirmation und Negation« sei.<sup>55</sup> Später formuliert er, daß Gott gemäß dem Prinzip des Ineinsfalls der Gegensätze einfachhin »vor jeder Bejahung und Verneinung (*ablatio*) existiere«. Aus dem »über« als Richtungsweiser des Aufstiegs bei Dionysius ist damit der metaphysisch-ursächliche Vorrang Gottes geworden, der »weder (nur als) Seiendes« noch nur als »Nicht-Seiendes« oder »Nichts« zu denken ist. In *De non aliud* sieht er in diesem Überstieg über jede Alternative von Affirmation und Negation schließlich (1462) einen »wunderbaren« Zugang zum »Ewigen selbst«. <sup>56</sup>

Eben dies will er auch in der Bezeichnung Gottes als das »Nicht-andere« (*non aliud*) ausdrücken. Während nämlich der Begriff der Andersheit jeweils das eine dem anderen entgegensetzt und so immerzu Begrenztheit impliziert, besagt das »Nicht-anders«-Sein Gottes im Sinne der Eckhartschen *negatio negationis*<sup>57</sup> eine solche Vorgegebenheit der absoluten Wirklichkeit Gottes, kraft deren er »sich selbst und alles Andere (zu je seinem Sein oder Nichtsein) definiert«. <sup>58</sup>

2. Kehren wir nun zu dem Dialog *De Deo abscondito* zurück: In diesem

53 *De coni* I, 5 (h III, N. 21). Zu den dort im Quellenapparat genannten Eriugena-Texten sind *De div. nat.* I, 57 (PL 122, 500B) und c.76 (522A) mitsamt den von J. Koch edierten Marginalien des Nik. v. K. dazu (MFCG 3, 1963, S. 95 u.100) in dem heutigen Cod. Addit.11035 im British Museum zu ergänzen.

54 H IV, N. 10-N. 13; N. 22, 10-17 und N. 83.

55 *De fil. Dei*, N. 84, Z. 14. – In der *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 8f.; vgl. S. 15, 14f.) nennt Nikolaus die Zulassung dieses Ineinsfalls zugleich »den Beginn des Aufstiegs zur mystischen Theologie«. *De vis Dei*, c.11, N. 12 wiederholt er nur die scholastische Terminologie »copulative-disiunctive«. In *De principio* (Übers. von M. Feigl. Heidelberg 1949, N. 19) entfaltet er, offenbar unter dem Einfluß des Proklos-Kommentars zum platonischen *Parmenides* (s. die Anm. 57-59a von J. Koch zur Übers.), nochmals die ganze Dialektik.

56 *De non aliud*, c.4 (h XIII, 2, S. 9, 7-22); vgl. c.1 (S. 5, 13-19).

57 Vgl. W. Beierwaltes, a. a. O., S. 114-120, zu *Deus oppositio oppositorum* sowie zu dem Leitwort *indistincta distinctio* bei Eckhart und Cusanus: R. Haubst, Freiheit und Gelassenheit, S. 78-83.

58 *De non aliud*, c.2: S.5, 21-27.

begann Nikolaus, die Begrifflichkeit und Sehweise von Sein und Nichtsein auch von der menschlichen Selbsterfahrung her in einer Richtung weiterzuführen,<sup>59</sup> die für den anstehenden Vergleich mit der »negativen Theologie« in den Ostreligionen von besonderem Interesse ist.

Aus dem Grundstock des Dialogs seien diese Pointen zitiert: »Heide: Wer ist der Gott, den du anbetest? Christ: Ich ›weiß‹ nicht ... Weil ich nicht ›weiß‹, bete ich an« (1)<sup>60</sup> – »Wie ist mir dann bekannt, was der Mensch ist, was ein Stein, und so auch beim übrigen, das ich weiß?« – »Nichts davon ›weiß‹ du, sondern du meinst, es zu ›wissen‹« (4). – »Zieht vielleicht dies dich zur Anbetung: das Verlangen, in der Wahrheit zu sein?« »Das ist, wie du sagst... Gott ist die nicht aussprechbare Wahrheit selbst« (6). – »Ich bitte dich, Bruder ...: Was ist der Unterschied zwischen euch und uns?« »Es gibt viele. Doch dies ist der größte: Wir verehren die absolute, unvermischte, ewige, nicht aussprechbare Wahrheit selbst. Ihr verehrt diese hingegen nicht so, wie sie in sich absolut ist, sondern wie sie in den Werken (aufscheint)... Ich weiß, daß alles, was ich ›weiß‹, nicht Gott ist... und daß alles, was ich erfasse, ihm nicht ähnlich ist. Er übersteigt (es) vielmehr« (7-8). – »Also ist Gott nichts? ... Wenn er nicht nichts ist, ist er also irgend etwas«. »Gott ist über ›nichts und etwas‹. Denn ihm gehorcht das Nichts so, daß es etwas wird!« (9).

Nach dieser Dialektik im Zwiegespräch schlägt der Christ indes (*ob similitudinem perfectionis*) den Weg des Aufstiegs zu Gott mittels einer Analogie ein.<sup>61</sup> Das Verhältnis unseres Gesichtssinnes (*visus*) zu dem, was er sieht, wird dabei sozusagen das Sprungbrett für den Aufschwung des Geistes zu Gott: »Die Farbe wird nur durch den Gesichtssinn wahrgenommen. Doch dazu, daß dieser ungestört jede Farbe erreichen kann, ist sein Zentrum (die Pupille) ohne Farbe... Im Bereich der Farbe ist der Gesichtssinn mithin eher nichts als etwas. ... Weil er ohne Farbe ist, ist er vom Bereich der Farbe her unnennbar! Und doch gibt er jeder Farbe ihren Namen ... Gott verhält sich zu allem (analog) wie der Gesichtssinn zum Sichtbaren.« – Das sagt auch dem »Heiden« zu.<sup>62</sup>

Die Predigt am Epiphaniestag 1445 (XLVIII, N. 3-10), der Traktat *De quaerendo Deum* und nahezu die ganze Schrift *Von der Gotteskindschaft* setzen die damit begonnene Meditation und Hinzuziehung des Licht-Symbols (auch im Hinblick auf die gnadenhafte Erleuchtung, bis zum Sehen Gottes) fort. Auf besondere Weise kulminiert diese im Buch *Vom Sehen Gottes*.

59 Näheres in: Nik. v. Kues vor dem verborgenen Gott: Wissenschaft u. Weisheit 23 (1960), S. 174-186.

60 Die beigefügten Zahlen sind die der Numeri in h IV.

61 Vgl. R. Haubst, Nik. v. Kues und die Analogia entis, in: Misc. mediaev. 2 (1963), S. 686-695, und: ders., Am Nichtteilnehmbaren teilhaben: Alte Fragen und neue Wege des Denkens, in: FS f. J. Stallmach. Bonn 1977, S. 12-22.

62 H IV, N. 14, Z. 2-N. 15, Z. 1.

3. Die Schrift *De visione Dei* widmete der Kardinal am 8. November 1453 den Benediktinern zu Tegernsee als Anleitung zur mystischen Betrachtung. Ein mündlicher und brieflicher Gedankenaustausch war vorausgegangen, vor allem über die Frage: Hat der Kartäuser Vinzens von Aggsbach recht mit der Berufung auf Dionysius (*De myst. theol.* I,1) dafür, daß der mystische Aufstieg zu Gott ohne jedes Erkennen, nur in einem Aufschwung des Affektes (der Liebe) geschehe? Der Kardinal widerspricht dem entschieden. Er fußt auf dem Axiom: Jede sinnvolle Liebe setzt Erkenntnis voraus. Dionysius erklärt er so: Der Mensch muß »über alles Einsehbares emporsteigen und so in Dunkel und Finsternis eintreten... Wenn er die Finsternis fühlt, ist dies ein Zeichen dafür, daß dort Gott ist... Es ist nicht meine Ansicht, daß die auf richtige Weise in die Finsternis eintreten, denen es nur um negative Theologie geht. Denn die Negation (allein) nimmt nur und setzt nichts. Durch sie kann Gott mithin nicht unverhüllt geschaut werden.« In *De mystica theologia* »überspringt« Dionysius darum »direkt jede Verneinung und Bejahung ... Dies ist die geheimnistiefste Theologie, zu der noch kein Philosoph vorgedrungen ist.«<sup>63</sup>

Demgemäß findet auch in *De visione Dei* der Versuch, von der Betrachtung einer Ikone her, die Christus als alles-sehend darstellte, über alle wechselnden Perspektiven des sinnhaften Sehens hinaus zum Sehen des Antlitzes Gottes aufzusteigen, einen ersten Höhepunkt in der Einsicht: »Das Dunkel, der Nebel, die Finsternis oder Unwissenheit, in die der gerät, der Dein Antlitz sucht, wenn er alles Wissen und jeden Begriff übersteigt, ist derart, daß man Dein Antlitz diesseits nur verhüllt finden kann. Aber eben das Dunkel enthüllt, daß dort über aller Verhüllung ein Antlitz ist« (VI, 21).<sup>64</sup>

Von Kapitel IX an wird sodann der Ineinsfall aller Gegensätze in Gott dahin zugespitzt, daß Gott »jenseits« von solchem, das uns als »Unmöglichkeit« begegne, sogar die »absolute Notwendigkeit« sei (36) und daß (in der absteigenden Sicht) der Unsichtbare sich in seiner Schöpfung versichtbare (XII, 47), ja, der Unendliche »erschaffen« werde (49). Die gesamte Koinzidenzerfahrung beim metaphysischen Denken symbolisiert der Kardinal in einer »Mauer«, die Gott und das Paradies seiner glückseligen Schau dem irdischen Menschen verschließe. Denn Gott wohne »jenseits der Mauer der Koinzidenz« (IX, 37-XVII,75). Er offenbart sich aber von sich aus in seiner Schöpfung und vor allem in Jesus Christus als dem Mittler zwischen ihm und der Menschheit. Deshalb spricht der Kardinal auch von der »Mauer des Ineinsfalls des Verborgenen und Offenbaren« (75) und auch schon von einem »Vorkosten« (*praegustare*) Gottes in Gleichnissen (75, 78 u. ö.).

63 Brief an Abt Kasper Aindorffer v. 14. Sept. 1453, ed. E. Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance* (BGPhMa 14, 1915), S. 113-115.

64 Die beigefügten Numeri sind die der Übersetzung von H. Pfeiffer, in: Nikolaus von Kues, *Textauswahl in deutscher Übers.* Trier 1985.

III. Nun zum Vergleich mit den »Ostreligionen«: Der Versuch, ein diese alle umfassendes System von durchgehend gültigen Urteilen auszumachen, wäre zumal in unserem subtilen Fragebereich unrealistisch. Deshalb beschränken wir uns hier mit der Erklärung des Zweiten Vaticanums *Über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen* auf den Rahmen dieser Feststellungen: Im Hinduismus sucht ein großer Teil der Menschheit »das göttliche Geheimnis in einer unübersehbaren Fülle von Mythen und tiefdringenden philosophischen Anläufen auszudrücken«, sowie: »In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem Sinn (*animo devoto*) ... zur höchsten Erleuchtung gelangen können.«<sup>65</sup>

a) Zwischen diesen »Heiden« und den Juden sowie den Christen besteht der Hauptunterschied, »daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Offenbarung, den Menschen sucht«, während »der Gott der Heidenwelt der ist, den die Menschen suchen.«<sup>66</sup> Von manchen Phasen und Aspekten des volkstümlichen Hinduismus gelten auch diese Cusanus-Sätze: »Die Heiden verehrten Gott nur, wie er auf beschränkte Weise in den Dingen widerleuchtet.« Deshalb wurden sie »von den Juden verlacht, weil sie Sinnenfälliges verehrten, das vergänglich ist. Sie dagegen verlachten die Juden, weil sie verehrten, was sie nicht kannten.«<sup>67</sup> Zu Beginn des Dialogs *De Deo abscondito* widerfährt dies, wie wir sahen, auch dem Christen.

In seinem vielstimmigen Gespräch *Über den Frieden im Glauben* läßt der Kardinal dann aber auf die Frage des Inders hin den göttlichen Logos selbst zwischen Vielgötterei und der sinnvollen Verehrung des Einen Gottes unter vielen Bildern, die die Vielfalt seiner Tätigkeit ausdrücken, wohl unterscheiden.<sup>68</sup> In seinem spekulativen Werk *Über die Brille* (1458) berichtet er (mit Eusebius) auch ausgerechnet von einem Inder, daß er darüber lächelte, wenn man »ohne Gott als die Ursache und den Urheber von allem (auch nur) irgendetwas einzusehen suchte.«<sup>69</sup> Von dieser Einschätzung des Hinduismus fanden wir Shastri Athavale, den Inspirator der heutigen Reformbewegung »Devotional Associates«, geradezu begeistert.<sup>70</sup>

Daß schon der alte Hinduismus auch um die Verborgenheit Gottes wußte, beweisen die Texte, die C. B. Papali schon aus den *Upanischaden* zitiert;<sup>71</sup>

65 *Declaratio Nostra aetate*, Nr. 2.

66 So J. M. Oesterreicher zur *Declaratio*, in: Das Zweite Vat. Konzil. Freiburg 1967, II 454b.

67 *Sermo CXX* (v. 29. Juni 1453): *Cod. Vat. lat.* 1245, Fol. 1<sup>va</sup>.

68 Vgl. *De pace fidei*, c.7: h VII, N. 19-21.

69 *De beryllo* (h XI, 1<sup>2</sup>, N. 8).

70 S. MFCG 16 (1984), S. 288f.; S. 343-346.

71 In: Das Zweite Vat. Konzil II, 479a-481a.

darunter dieser: »Weder das Auge kann ihn (Gott) erreichen, noch die Stimme, noch der Geist. Wir kennen ihn nicht, noch können wir ihn beschreiben. Von allem Bekannten ist er verschieden und jenseits alles Unbekannten (!).«<sup>72</sup>

b) Der Buddhismus ging im 6. Jhdt. v. Chr. aus dem Hinduismus hervor, u. z. aus dem Erlebnis der Erleuchtung (daher der Beiname Buddha) des zuvor von der Erfahrung von Tod und Vergänglichkeit gequälten Siddharta Gautama. Dieser predigte fortan »die Aufhebung des Leidens ... durch restlose Aufhebung des Begehrens«. Dabei war er selbst »ausgesprochen anti-spekulativ eingestellt«. Doch »die Entwicklung der überaus subtilen buddhistischen Philosophie« ging »in eine ganz andere Richtung«. <sup>73</sup> Dafür bietet, was die Methodik angeht, Nagarjuna, der (zwischen 150 und 250) innerhalb der mahayanistischen Philosophie (der Laien) die »Leerheitslehre« (*Sunyavada*) als »eine der extremsten Schulen in bezug auf Negation« begründete,<sup>74</sup> ein beredtes Beispiel. Seine sogenannte »Lehre vom Mittelweg« zeigt formal eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Ausbau der negativen Theologie bei Cusanus (von *De Deo abscondito* an). Kardinal König umschreibt diese so: »Alles, was existiert, ist weder real noch unreal, es ist leer, d. h. ohne jegliche Bestimmung. Das Absolute z. B. ist weder ›a‹ noch ›nicht-a‹, noch ›das a‹ oder ›nicht-a‹, noch die Negation von beiden. Dabei ist diese Lehre durchaus kein Nihilismus.« Die abschließende Sinndeutung dieser Dialektik: »Die Existenz ist leer« (und: »das Leere ist die eigentliche Definition des Nirvana«)<sup>75</sup> hätte Nikolaus von Kues sich freilich nie zu eigen gemacht. Er sieht ja den Sinn und das Ziel der menschlichen Existenz keineswegs in der »Leere« oder Entleerung, sondern in der (der Vorsehung Gottes entsprechenden) freien Selbstbejahung: »Sei du dein!« (*De vis. Dei* VII,25).

Nach G. Benavides intendiert indes Nagarjuna mit der »vierfachen Verneinung« nur »die Destruktion des Versuches, den ›Grund‹ der Realität zu verdinglichen«. Doch »obwohl dies bei ihm (Nagarjuna) gar nichts mit Gott zu tun hat«, schreibt er diesen Negationen auch bei Cusanus »eine ähnliche Rolle« zu.<sup>76</sup> Diesem geht es aber keineswegs etwa nur um die Eröffnung des »logischen Raumes, in dem alles gesagt werden kann«. <sup>77</sup> Ebenso wie hernach der Gottesname des »Nicht-anderen« (*Non-aliud*) dient Cusanus ja auch die

72 Kena-Up. (6./5. Jhdt. v. Chr.). Zum Gottesverständnis der Bhagavadgita s. F. König, *Der Glaube der Menschen*. Wien 1985, S. 195f. u. 198.

73 F. König, S. 218-223.

74 Ebd., S. 231a.

75 Ebd., S. 231b.; vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts im Buddhismus*. Freiburg 1976, S. 25-28, und die dort zitierte Literatur.

76 G. Benavides, in: *Sein und Nichts in der abendl. Mystik*, S. 65.

77 Ebd., S. 67.

besagte potenzierte Verneinung schon von *De Deo abscondito* an der Metaphysik des »Nicht-anderen«, das Gott ist und durch das (oder den) auch alles andere je das ist, was es ist und im Hinblick darauf auch konjunkturalogisch definiert werden kann.

c) Der zentrale Problemkomplex, mit dem uns der theologische Vergleich von Christentum und Buddhismus konfrontiert, ist etwa so zu umschreiben: Wie verhält sich die Bezeichnung Gottes – sowie der ganzen Welt mitsamt dem Menschen – als ›Nichts‹ im Buddhismus zu den grundlegenden Inhalten des christlichen Glaubens sowie der abendländischen Philosophie? Aus der großen buddhistischen Tradition können hier nur einige Vergleichspunkte angezielt werden. Dabei achten wir besonders darauf: Suchen die dortigen Akzente auf dem ›Nichts‹ nur religiöse Erlebnisweisen (von Gott, Welt und ›Selbst‹) auszudrücken? Oder sind diese auch ontologisch gemeint?

Um die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes von der Welt abzuheben, haben schon die hinduistischen *Upanischaden* (die den Gedanken der Erschaffung aus Nichts noch nicht kannten) »die Realität der Welt geleugnet«, diese also sozusagen Gott »geopfert«,<sup>78</sup> indem sie die ganze WerdeWelt nur als Blendwerk (*maya*) gelten ließen. Der Mahayana-Buddhismus übernahm dies, um die Wahrnehmung der Welt als magische Illusion abzutun,<sup>79</sup> ähnlich wie beim Seins-Monismus des Parmenides.

Der gesamte Buddhismus hat die radikale Betonung des Ungenügens der veränderlichen Welt, die dem in ihr existierenden Menschen Leid und Tod bringt, mitsamt dem Verlangen nach Befreiung aus dieser Situation von Buddha übernommen. Das führte ihn auf die Frage: »Ist die Welt ein Traum?«, zu dialektischen Äußerungen wie: »Weder wesenhaft noch ein Traum«, sondern »ein Etwas, ein Nichts in einem«.<sup>80</sup> Nagarjuna hat, um diesen Widerstreit zu überwinden, die universale ›Leerheit‹ der Welt gelehrt.<sup>81</sup> – Das Wort Augustins, die ungeformte Materie werde »Nichts« genannt (*De div. quaest.* 83, 54), sowie der Cusanus-Satz (*De coniecturis* I,9): »Inter Deum et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam« und dessen Veranschaulichung durch die *Figura P(aradigmatica)*, nach der zumal die »unterste Welt« am Rand des Nichts existiert, sind derselben Grundkonzeption nahe.

d) Das menschliche Ich erfährt sich in seiner Umwelt durch mancherlei Gefahren bedroht und beunruhigt. Worin besteht seine ›Befreiung‹ davon? Nach Siddharta Buddha weder im Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*)

78 C. B. Papali, S. 479b.

79 Vgl. F. König, S. 192a u. 228a.

80 Ebd., S. 181a.

81 Vgl. G. Benavides, S. 60f.

noch in einem jenseitigen Paradies, sondern in etwas, für das der Buddhismus das Wort »Nirvana« in Gebrauch nahm. Was Buddha selbst meinte, geht aus seiner Predigt *Von den Vier edlen Wahrheiten* hervor. Diese sind: 1. »Das irdische Dasein selbst ist voll Leid«; 2. Das hat in der »Gier« nach Sinnenfreude und in ego-zentrischer »Existenz« seinen Grund; 3. Die Beendigung der geistig-seelischen Qual erfolgt im Aufgeben dieser Gier; 4. Als Weg zur Befreiung lehrte Buddha den Achtfältigen Pfad, der vom Rechten Verstehen bis zur Rechten Konzentration reicht.<sup>82</sup>

Das Pāli-Wort »Nirvana« bedeutet etymologisch »Abkühlen« oder »Auslöschen«. Trotz dieser »negativen Sprachform« meint es hier aber »ein höchstes Positivum, das alle menschlichen Begriffe und alles Menschenwort übersteigt«. Daraus spricht »kein philosophischer Nihilismus«, sondern, wie auch schon im »westlichen neuplatonischen Denken«, »die Vorliebe des Buddhismus für den negativen Weg« als »die Antwort der schweigenden Verehrung vor dem unaussprechlichen Geheimnis«<sup>83</sup>. Es »besteht kein Verlangen mehr... Das Ende eines emotionsgeprägten Daseins aber bedeutet nicht im geringsten Nichtexistenz oder Vernichtung«<sup>84</sup>. Doch was besagt dann die Ablegung des Selbst (*anatta*)? Nach dem Theravada-Buddhismus hat der Mensch keine Seele. Von allen Schulen des Mahayana-Buddhismus wird dagegen die ›Leerheit‹ im Nirvana »als die größere Wirklichkeit verstanden«.<sup>85</sup> – Meister Eckhart öffnet (auch sprachlich) Zugänge dahin.

Nur unter der Voraussetzung, daß das je eigene tiefere Ich selbst im Nirvana wirklich sein Heil erlangen kann, hat auch die Unterscheidung der Erlösung »durch eigene Bemühung« (im Zenbuddhismus) und der »vermittels höherer Hilfe« (im Jodo-Buddhismus, der besonders im *Shin-shu* zur Anrufung des Buddha Amida anleitet)<sup>86</sup> endgültigen Sinn. – In der christlichen Theologie entspricht dem die Unterscheidung und Zuordnung von Natur und Gnade. K. Yamamoto (Kyoto) erklärte mir als Jodo-Buddhist: »Je tiefer die Beziehungen zwischen Affirmation und Negation sowie zwischen dem ›Weg der Schweren Übung‹ und dem der ›Leichten Übung‹ verstanden werden, desto näher verbinden sie sich inhaltlich.«

e) In dem »sehr religiösen« Indien<sup>87</sup> lebten und stritten schon vor Buddha ein prinzipieller Monotheismus und eine bunte Vielgötterei miteinander. Was bedeutete da Buddhas Lehre von der Befreiung – ohne Gott? Bei ihm gibt es

82 Näheres: A. Fernando, *Buddhism Made Plain*. Indore 1985, übers. v. W. Siepen: Zu den Quellen des Buddhismus. Mainz 1987, S. 36-84.

83 H. Dumoulin, in: *Das Zweite Vat. Konzil II*, 484a.

84 A. Fernando, S. 78.

85 Ebd., S. 88f.; vgl. S. 84 -168.

86 H. Dumoulin, S. 483a-484a. Zum japanischen Jodo-Buddhismus s. Näheres bei R. Okochi u. K. Otte, in: *Tan-nisho. Die Gunst des reinen Landes*. Bern 1979.

87 Vgl. Apg 17,22 (Paulus in seiner Predigt zu Athen).



keine Anzeichen für Polemik oder Atheismus, aber auch keine Gewißheit dafür, daß er aus religiöser Ehrfurcht über Gott schwieg.<sup>88</sup> Seine eigene Lehre entwarf er jedenfalls ganz von der religiösen Selbsterfahrung her.

In China verband sich dann aber der dort entstandene *Chan* (d.i. Zen) im 7./8. Jhdt. unter dem Einfluß des Taoismus mit einer philosophischen Hinführung zum Urgrund des Seins unter scharf-negativer Akzentsetzung.<sup>89</sup> Die Leitworte Hui-nengs waren: »wu-nien« (Nicht-»Gedanke« oder Nicht-»Denken«!) sowie »nirvana« in dem Sinne: totale »Leere«. Der Geist muß so sehr »von allem frei werden, daß er selbst Sein und Nicht-Sein hinter sich läßt«. <sup>90</sup> Denn nur »das Bemühen, ›nicht zu denken‹, bereitet der spontanen Manifestation der ursprünglichen Natur den Weg«, weil »die Grundnatur nicht Gegenstand des Denkens«, sondern »jenseits jeder möglichen Beschreibung oder Bestimmung ist«. <sup>91</sup> – Der Christ kann dem zustimmen unter dem Vorbehalt, daß die »ursprüngliche Natur« mit ihrer »absoluten Spontaneität« <sup>92</sup> auch im *nirvana* vom menschlichen Geist unterschieden wird.

Der japanische Zen-Buddhismus ist durch den chinesischen vermittelt, hat aber auch selbst mancherlei Entwicklungen durchgemacht.<sup>93</sup> Neuerdings geben vor allem Nishida Kitaro († 1945), der als Religionsphilosoph von der reinen Erfahrung ausging, zu deren Deutung er aber auch die neuzeitlich-abendländische Philosophie und die christliche Denktradition intensiv mit heranzog, und die von ihm inspirierte »Kyoto-Schule« (K. Nishitani, Y. Takeuchi u. a.) dem Christentum zum Gespräch mit den östlichen Religionen ermutigende Anstöße.<sup>94</sup> Mit der eindeutigen Anerkennung des Einen Gottes bieten sie auch eine neue Basis für den weiteren Dialog. Den Einen Gott aber nennen sie mit Vorliebe das »Absolute Nichts«.

Und eben dafür beruft sich schon Nishida auch auf »Männer wie Nikolaus von Kues«, insbesondere auf diese Leitgedanken: »Alles, was zu bejahen, was zu begreifen ist, ist nicht Gott«, denn, so Nishida, »dann wäre er endlich und nicht in der Lage, das unendliche Werk der Einigung des Universums zu vollbringen (*De doct. ign.* I,24). Aus dieser Sicht ist Gott absolut nichts (jap. *mattaku mu*), u.z. in dem Sinne, daß Gott Sein wie Nichts transzendiert«<sup>95</sup>.

88 Vgl. A. Fernando, S. 149f.; H. Dumoulin, S. 483bf.; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, S. 14-22.

89 Näheres: Y. Raguin, *Die Meditation ohne Gegenstand usw.*, in: G. Stachel, *munen-muso*. Mainz <sup>3</sup>1987, S. 65-80.

90 Ebd., S. 66.

91 Ebd., S. 64 u. 70.

92 Ebd., S. 71.

93 Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*, S. 36-48.

94 Vgl. das ganze Buch von H. Waldenfels, bes. S. 48ff.

95 Das Nähere bei H. Waldenfels, S. 56-59.