

Gott mit Namen nennen

Von Kenneth L. Schmitz

Können wir Menschen zu Gott oder über ihn sprechen, und wenn ja, dann wie, und mit welchen Namen? Diese philosophischen Fragen sind für das lebendige Gebet ebenso von Bedeutung wie für das theologische Denken überhaupt. Nicht selten kann man hören, daß die Philosophie in dieser Hinsicht nichts zu sagen hat und daß, wenn wir überhaupt zu Gott und über ihn sprechen sollen, dies ausschließlich in der Sprache der Offenbarung geschehen muß. Dies ist eine grundsätzliche Frage, und sie ist keineswegs neu – sie erscheint bloß immer wieder in anderer Form und schöpft dabei aus immer neuen Quellen. Heutzutage fällt nicht so sehr der frühere Agnostizismus hinsichtlich der Namen Gottes ins Auge als vielmehr ein gewisser religiöser Positivismus. Er drückt die Überzeugung aus, daß man, nachdem nun die wahre Natur der »westlichen« Philosophie erkannt worden ist, unmöglich noch länger behaupten kann, die Philosophie vermöge zwar nur unvollkommene, aber dennoch wahre Aussagen über Gott zu machen.

Charakteristisch für diese negative Einstellung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist ihre Ablehnung der Analogie. Und zwar geht es dabei um mehr als die bloße Ablehnung eines bestimmten, mit Thomas von Aquin assoziierten Begriffes, denn mir will scheinen, daß, wenn man überhaupt über Gott sprechen soll, man dies nur in einer bruchstückhaften Weise zu tun vermag, die zwar der Wahrheit nicht entbehrt, aber von der vollen Wahrheit noch unendlich weit entfernt ist. Wie auch immer wir dieses Bruchstückhafte verstehen – sei es als Analogie des Seins, des Geistes, der Güte oder irgendeiner anderen Größe –, es handelt sich dabei weder um bloße Äquivozität noch um Univozität. So vorgewarnt, mag es durchaus von Nutzen sein, noch einmal zu prüfen, ob menschliches Denken und menschliche Sprache eine, wenn auch noch so fragmentarische Aussage über Gott zu machen vermögen. Im folgenden setze ich voraus, daß der Philosoph über den Hochgott der Bibel Bescheid weiß. Sicherlich ist ihm auch klar, daß er qua Philosoph sich der Herausforderung stellen müßte zu beweisen, daß dieser Gott existiert. Aber dieses Problem ist hier nicht von Bedeutung. Die Kernfrage ist, ob es möglich ist, einem solchen Gott einen Namen zu geben, zu ihm und über ihn zu sprechen. Das ist nicht allein eine Glaubensfrage, sondern es hat auch mit philosophischen Auffassungen über Sprache und Wirklichkeit zu tun.

Der Glaube selbst stößt auf eine gewisse Diskontinuität in seinem Reden zu und von Gott. Er ist sich dieser Diskontinuität bewußt und gibt ihr Namen wie Mysterium, Transzendenz oder Offenbarung. Die Sprache des Sakraments verwandelt den Betenden, indem sie ihn in einen Zustand höheren Seins versetzt. Für diese existentielle Verwandlung des Beters ist eine formale Ähnlichkeit nicht von Bedeutung, so wichtig sie auch für das Zeichenelement der Symbolik ist. Für die philosophische Analogie hingegen stellt das Element der Ähnlichkeit den Ausgangspunkt dar, denn Analogie bedeutet ein begriffliches Ringen um Ausdruck, und zwar nicht direkt um einen Ausdruck für die Bedeutung eines bestimmten Aspekts der Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern darum, wie diese Bedeutung überhaupt in Begriffe gefaßt werden kann. Das heißt, daß eine Theorie der Analogie innerhalb der Grenzen begrifflichen Urteilens entwickelt wird und von den Propositionen abhängt, die eine abstrakte Bedeutung in der Form begrifflicher Urteile ausdrücken. Somit ist Analogie eine Modifizierung oder Veränderung auf der zweiten Ebene der Sprache, die Auswirkungen auf die Handhabung der Begriffe in der Artikulation der Bedeutung hat. Die Elemente, die in analoger Rede »bewegt« (d.h. gehandhabt) werden, sind die abstrakten Begriffe selbst sowie die Propositionen und Urteile, die mit ihrer Hilfe gebildet werden.

Wenn es so ist, daß eine Doktrin, *doctrina*, die Sprache der Religion durch die Bereitstellung von Begriffen »objektiviert«, dann dient Analogie als eine besondere Strategie für die Artikulation einer religiösen Bedeutung. Daraus folgt, daß Analogie nicht eine neue Sprache ist, die mit neuerfundenen Wörtern operiert, sondern vielmehr ein spezifischer Gebrauch der Gemeinsprache. Selbstverständlich beschränkt sie sich nicht auf das Reden über Gott, sondern ist tief in der Gemeinsprache verwurzelt. Tatsächlich bietet sich Analogie immer dann an, wenn eine Ähnlichkeit erkannt wird, die in so hohem Maße in zwei oder mehreren Dingen verankert ist, daß man sie nicht als gemeinsame Eigenschaft von diesen Dingen ablösen kann. Eine solche Ähnlichkeit ist so offenkundig, daß dasselbe Wort oder derselbe Ausdruck mit nur geringem Bedeutungsunterschied für zwei Referenten oder Designata benützt wird, die, jeweils als Ganzes genommen, sich eigentlich voneinander unterscheiden. Eine explizite, ausführliche Theorie der Analogie ist im Grunde nichts anderes als eine Verfeinerung dieser Strategie. Sie entsteht in einer Sprechsituation, in welcher die Betonung der Ähnlichkeit, die für die Ordnung abstrakter Begriffe charakteristisch ist, im Grunde auf einer radikalen Nicht-Ähnlichkeit oder Ungleichheit basiert. Wir werden erkennen, wie radikal dieser Unterschied sein kann, wenn man Termini benützt, um über Gott zu sprechen.

Ist das bisher Gesagte richtig, so soll Analogie erklären, wieso es zu der absurden Vorstellung kommen kann, daß ein Geschöpf mit seinem Schöpfer kommunizieren kann und dabei auf Mittel zurückgreift, die seiner eigenen Beschaffenheit, seinen Fähigkeiten und seinem Umfeld angemessen sind. Es ist nicht meine Absicht, hier die unterschiedlichen Arten von Analogie zu beschreiben; ich will lediglich untersuchen, ob und inwiefern Analogie als Möglichkeit der Rede zu und über Gott in Frage kommt. Wir sprechen, wenn auch vielleicht fälschlicherweise, von den »Flügeln« eines Flugzeugs und von den Flügeln eines Vogels, oder von der Güte eines Menschen bzw. von der Güte eines Weines. Diese Wörter haben je nach Anwendung ganz unterschiedliche Bedeutungen, und doch: Flugzeuge haben nun einmal Flügel, manche Menschen besitzen ein ungewöhnliches Maß an Tugend, und einige wenige besitzen ausgezeichnete Weinkeller. Diese Ähnlichkeit in aller Verschiedenheit oder Kontinuität inmitten von Zusammenhanglosigkeit kennzeichnet in hohem Maße die Sprache der Religion, und eine richtig verstandene Analogie kann uns durchaus zu einem tieferen Verständnis unserer Beziehung zu Gott in Gebet und Sakrament verhelfen. Denn in der analogen Rede zu und über Gott gibt es eine innere Bewegtheit, die von den Zwängen (oder der inneren Notwendigkeit) eines Redens lebt, das zwar rational und begrifflich bleibt, aber dabei gewillt ist, das Geheimnis Gottes zu wahren. Das richtige Verständnis von Analogie zeigt sie uns als eine Strategie, die uns hilft, die Beziehung zwischen Gott und Mensch lebendig zu erhalten, selbst wenn uns zunehmend bewußt wird, daß Gott kein Mensch ist. Analogie vergrößert nicht nur unsere Nähe zu Gott, sondern auch unseren Abstand von ihm, und erhellt für uns gleichermaßen Gottes Immanenz und seine Transzendenz.

Betrachten wir zum Beispiel die Lokution »Gott ist weise«. Dieser Satz kann von einem Philosophen ausgesprochen werden, der damit eine Aussage über die göttlichen Attribute machen will, oder von einem frommen Gläubigen, der Gott preisen will. Solche Aussagen stehen immer in einem Kontext oder Zusammenhang, der möglicherweise religiöser, sicherlich aber kultureller Natur ist, so daß »Weisheit« schon eine komplexe Bedeutung haben kann, bevor der Begriff etwas zu bzw. über Gott präzisiert. So hat man zum Beispiel festgestellt, daß der Begriff »Weisheit« in den Schriften der Bibel nicht immer eine rein positive Bedeutung hat, sondern eine erstaunlich vielfältige Anwendung findet. Handwerker, Greise oder königliche Berater können weise sein; Weisheit ist manchmal eine Gabe Gottes, dann wiederum kann sie Menschen so fern sein, daß sie allen Lebewesen außer Gott abgesprochen werden muß. Zudem ist Gott nicht bloß weise, sondern auch herrlich und gnädig und furchtbar und letztlich vollkommen unbegreiflich.

In dem analogen Reden zu und über Gott spricht man üblicherweise von einer dreifachen Steigerung, in der »Fachsprache« als der Weg der Affirmation, Negation und Supereminenz (*via affirmativa*, *via negativa* et *via eminentior*) bekannt. Es wäre allzu leicht, sich den ersten »Weg« als einen rein affirmativen vorzustellen, nach dem Muster »S ist P«: »Gott ist weise«; wie es auch allzu einfach wäre sich vorzustellen, daß eine solche Affirmation durch ihre genaue Verneinung, »S ist nicht P«, korrigiert werden könne. Denn wenn man von Geschöpfen sagen kann, daß sie weise sind, dann ist es wahrer zu sagen, »Gott ist nicht weise«. Ich nenne dies die erste Negation (*via negativa prima*). Von dem dritten »Weg« schließlich wird gesagt, er beinhalte die erste Negation und folgere daraus, daß Gott zwar nicht weise ist nach Art seiner Geschöpfe, wohl aber nach seiner eigenen Art: »Er ist supersubstantielle Weisheit.« Störend an diesem Schema sind nicht so sehr die beklagenswerten Zwänge, die sich aus Propositionen und Prädikaten ergeben, oder die Vieldeutigkeit der Kopula als vielmehr die allzu glatte Art, in der eine Prädikation aus der anderen hervorgeht.

An diesem Punkt haben wir es nicht mit den üblichen Sprachmustern zu tun, denn die dritte Stufe der Aussage (*via eminentior*) ist zugleich mehr affirmativ als die ursprüngliche *via affirmativa* und mehr negativ als die ursprüngliche *via negativa*. Genau dieses »Mehr« muß aber näher untersucht werden, um die Natur (oder Art und Weise) der Super-Eminenz zu bestimmen. Ich schlage vor, mit der dritten (der super-eminenten) Stufe zu beginnen. Wie ich schon sagte, vermochte die adjektivische Prädikation (»weise«) auf dieser Stufe die göttliche Weisheit nicht einmal in unzulänglicher Weise auszudrücken, weil diese adjektivische Prädikation die Wahrheit über Gott verzerrt. Und deshalb mußte die *via eminentior* eine substantivische Prädikation benutzen, nämlich »Gott ist Weisheit«. Gott ist also super-substantielle Weisheit.

Beginnend mit dieser super-eminenten Prädikation können wir nun jedoch in unserer Diskursführung von der neuen, aufgewerteten *via affirmativa*, also der substantivischen Prädikation der *via eminentior*, ausgehen: »Man kann von Gott wahrhaftig sagen, daß er weise sei, weil er seinem Wesen nach Weisheit ist.« Nun besagt aber diese neue Affirmation nicht einfach, daß Gott eine bestimmte Art von Substanz ist, denn das wird ja schon von dem Subjekt-Term »Gott ist weise« in der ursprünglichen Affirmation impliziert. In dieser ursprünglichen affirmativen Prädikation wird der Begriff »Gott« schon als ein existierendes, vollkommenes Subjekt bezeichnet. Jetzt wird aber schon mehr behauptet, als daß Gott eine Substanz oder ein Stoff sei, selbst wenn es sich um eine ganz besondere Art von Stoff, sozusagen eine Super-Substanz, handelt. Tatsächlich wird in der super-eminenten Affirmation eine beson-

ders starke Negation behauptet, denn es wird gesagt: »Gott ist nicht weise, er ist Weisheit.«¹

Diese Negation, die schon in der *via eminentior* enthalten ist, bewirkt folgende Modifizierungen in unserem Reden zu und über Gott: 1. Sie unterscheidet Gott von seinen Geschöpfen. Geschöpfe liefern ein Beispiel für Weisheit, doch Gott ist die unvergleichliche Verkörperung, das Wesen, das Urbild und der Ursprung der Weisheit. 2. Die Prädikation identifiziert Gott mit Weisheit in einer Weise, die seine reine Selbst-Identität gewährleistet und sogar die Identität der Prädikate in seiner göttlichen Einheit impliziert. Auf der super-eminenter Stufe der Prädikation durchbricht die Negation die übliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Prädikat, um die Möglichkeit der Abspaltung des Prädikats von Gott auszuschließen. Gott ist Weisheit seinem innersten Wesen nach. Gott ist nicht nur gelegentlich weise, so wie selbst der weiseste Mensch manchmal unwissend oder töricht ist. Es mag wohl Komplexität in ihm geben, aber keine Teilbarkeit, nicht einmal die Trennung (von partikulär und universell, oder von Einzelwesen und Klasse), die in dem Beispiel angedeutet wird. Gottes Weisheit ist kein Einzelfall: Er ist Weisheit, die nur sich selber gleicht und aus sich selbst fort dauert.

Aber wir können hier nicht stehenbleiben. Wir müssen sofort hinzufügen: Gott ist nicht weise, noch ist er Weisheit, nicht einmal seine eigene Weisheit. Denn dies ist die neue, super-eminente *via negativa: via eminentior negativa secunda*. Sie vertieft noch das Negative der ersten Negation (*via negativa prima*). John McQuarrie hat die Frage gestellt, ob Gott uns vollkommen unähnlich ist, und er meint, das könne nicht sein, weil wir sonst nicht über ihn sprechen könnten. Die neue *via negativa* hingegen will genau dies sagen: »Gott ist uns ganz unähnlich.« Nicht nur ist Gott nicht Weisheit; er ist auch nicht Güte oder Schönheit oder irgendeine andere substantivische Perfektion. Ist er also Ganz-Anders? Er ist es nicht, wenn »anders« bloß ein Korrelat von »gleich«, »selbst« oder »Geschöpf« ist. Wie es uns Nikolaus von Kues gesagt hat: Gott ist mehr »anders«, als das absolute Anderssein. Die Sprache ist an ihre Grenzen gestoßen. Alle Zeichen versagen, und wir werden stumm. Und

1 Um dem Leser den Weg durch das nachfolgende Labyrinth von Negationen zu erleichtern, möchte ich an dieser Stelle die wichtigsten »Verkehrszeichen« auf dem Weg der Negation aufstellen: 1. Negation (*via negativa simplex*): »Gott ist nicht weise.« 2. Negation (*via eminentior negativa secunda*): »Gott ist nicht Weisheit.« 3. Negation (*via eminentior negativa tertia*): »Wenn es ebenso wahr ist zu sagen, Gott ist nicht Weisheit, wie zu sagen, Er ist Weisheit, dann ist es auch ebenso falsch zu sagen, Gott ist nicht Weisheit, wie zu sagen, daß er ist«; 4. Negation (*via eminentior negativa quarta*): »Unsere Aussagen über Gott sind als Ganzes falsch, aber sie sind nicht gänzlich falsch, insofern wir den *modus significandi* leugnen, aber das, was gemeint ist (*res significata*), bejahen.«

doch: Der Philosoph fragt weiter, und der Gläubige ruft: Herr, ich will reden. Wohin soll ich mich wenden? Wie soll ich reden?

Um weitergehen zu können, müssen wir uns dieser Krise bewußt werden, denn die zweite Negation ist sehr genau. Sie schließt nicht direkt Namen aus, wie zum Beispiel Leib (der zerfallen kann) oder Speise (die aufgezehrt werden kann) oder Vernunft (die irren kann). Diese Namen wurden schon vor der ursprünglichen *via affirmativa* ausgeschlossen, und zwar gemäß Anselms Prinzip, daß Gott all das ist, was es absolut besser ist zu sein, als nicht zu sein. Die zweite *via negativa eminentior* leugnet aber genau jene Dinge, die zu sein für Gott besser ist, als sie nicht zu sein: sie leugnet Weisheit, Wissen, Liebe, Güte und ähnliches. Termini wie »Leib« wurden von Anfang an von der Bildung irgendeiner Vorstellung von dem Hochgott ausgeschlossen. Tatsächlich hatte schon die allererste *via affirmativa* eine negative Kraft enthalten, da schon sie alles ausgeschlossen hatte, außer geistigen (spirituellen) Namen wie Wissen oder Liebe, und außer transzendenten Namen wie seiend, wahr, gut und ähnliche. Mehr noch, die ursprüngliche *via negativa* war deshalb doppelt negativ gewesen, da sie als nächstes Gott die kreatürliche Vollkommenheit absprach, nämlich weise zu sein als eine Eigenschaft. Sie hatte die attributive Prädikation in der Form adjektivischer Eigenschaften negiert. Die zweite *via negativa* nun schließt auch die Weisheit an sich von Gott *völlig* aus; ja sogar die reine Weisheit selbst, das attributive Sein, die Essenz. Denn die zweite *via negativa* behauptet nicht einfach: »Gott ist nicht weise, wie Geschöpfe weise sind.« Sie behauptet weit mehr: nämlich daß er überhaupt nicht weise ist. Vor Gott sind die feinen Unterschiede menschlichen Sprechens gleichgültig: Der Unterschied zwischen adjektivischer und substantivischer Attribution fällt weg, genau wie der Unterschied zwischen Wesens-Arten und Eigenschaften, zwischen Affirmationen und Negationen. Die zweite *via negativa* behauptet, daß es wahrer sei zu sagen, Gott ist nicht weise auf irgendeine Art oder in irgendeinem Sinn, wenn durch diese Aussage das Versagen menschlicher Rede vor dem transzendenten Gott zugegeben und ausgedrückt wird ...

Der Weg nach vorne liegt in dem Schweigen, zu dem der Zusammenbruch der Wesensunterschiede führt ... Doch aus diesem undifferenzierten Schweigen steigt neue Hoffnung auf – und eine dritte Negation. Denn wenn es ebenso wahr ist zu sagen, Gott ist nicht weise (Weisheit), wie es wahr ist zu sagen, er ist weise (Weisheit), dann ist es *ebenso falsch* zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie es falsch ist zu sagen, er ist.

Fassen wir zusammen: An diesem Punkte angekommen, müssen wir eine dreifache Negation zusammenhalten: 1. Die Negation, die Gott alle

gewöhnlichen adjektivischen Ausdrucksweisen abspricht (*via eminentior negativa prima*): Gott ist nicht einfach ein weiser, er ist All-Weisheit. 2. Die Negation, die Gott jegliche Komplexität abspricht, selbst jene, die in der Vielzahl von Wesensbezeichnungen wie Göttliche Weisheit, Güte, Kraft usw. zum Ausdruck kommt (*via eminentior negativa secunda*), da der nicht aufgelöste Konflikt zwischen ihnen die göttliche Einheit zu zerstören droht.² Eine solche Negation gewährleistet die göttliche Einheit, ohne diese Einheit notwendigerweise mit einer bislang nicht spezifizierten Form innerer Komplexität unvereinbar zu machen. Genau genommen ist diese zweite Negation ihrem Charakter nach nicht ausschließend, denn sie soll ja nicht Komplexität an sich leugnen, sondern nur jene Art der Komplexität, die eine Teilung oder Auflösung fördert, sei es auch nur in unserer Art, uns auszudrücken.³ Diese zweite super-eminente Negation kann noch weiter ausgedehnt und radikalisiert werden. Sie wird dann Gott nicht nur alle adjektivischen und substantivischen Prädikate absprechen, sondern überhaupt *alle Differenzierungen*, deren menschliches Sprechen fähig ist. Ohne die Kenntnis der großen Menge menschlicher Sprachen zu behaupten, beabsichtigt sie, *alle* Differenzierungen in jeder menschlichen Sprache zu leugnen. Besonders wenn *langue* (de Saussure) ein Gewirk aus Unterschieden ist, beabsichtigt sie also eigentlich das Leugnen jeglichen Sprechens.

Und doch bleibt noch eine weitere Negation: 3. Die Negation, die nicht einfach die Differenzierungen menschlichen Sprechens leugnet, sondern auch die *Nichtdifferenziertheit* menschlichen Sprechens als ein Ganzes. So daß wir nun sagen müssen: Es ist nicht nur ebenso *wahr*, Gottes Weisheit zu leugnen, wie sie zu behaupten, sondern es ist auch ebenso falsch, diese Prädikationen zu leugnen. An diesem Punkt zerschellt alles menschliche Sprechen an dem Felsen, der Gott ist. Selbst das Leugnen des Sprechens wird geleugnet. Aber das Leugnen dieser Indifferenz befreit die Sprache von den Differenzierungen und macht sie

2 Hegel wies jeden Versuch der Metaphysiker, Gott Namen zuzuschreiben, zurück mit der Begründung, daß die vielen ihm zugeschriebenen Namen mit seiner angeblichen Einheit in einen unlösbaren Konflikt gerieten. Bestenfalls seien die Namen bloß religiöse Vorstellungen, die zum Verstehen gehörten, während doch in Wahrheit die Übersetzung unserer Gotteserfahrung in begriffliche Vernunft erforderlich sei. Womit der Versuch jedoch tatsächlich in Konflikt geriet, war Hegels dialektische Auffassung der Negation. Die in der vorliegenden Untersuchung behauptete Negation ist nicht die korrelative Negation der Dialektik, sondern die analoge Negation der super-eminente Stufe.

3 Hier ist Hegel sehr genau. Er findet, daß die Prädikation substantivischer Namen für Gott (Einheit, Güte etc.) versagt, und behauptet, daß aus einer solchen Prädikation ein unvereinbarer Widerspruch entsteht, so daß Gott zu schwanken scheint, ob er die *vielen* ihm zugeschriebenen Attribute ist, oder eine absolut einfache *Einheit* ohne Attribute. Die folgenden Negationen der analogen Rede in unserer Analyse beabsichtigen, unsere Sprache von diesem Engpaß und Vorwurf zu befreien.

bereit für eine neue, demütigere Ausdrucksweise und eine neue, höhere Art der Affirmation.

Die zweite Negation leugnet, daß die Differenzierungen innerhalb menschlichen Sprechens (einschließlich der substantivischen Prädikate) auf Gott anwendbar seien. Die dritte Negation wiederum leugnet dieses Leugnen. Dieser Punkt nun bedarf der Klärung. Wenn ich sage, die zweite Negation leugnet die Unterschiede, die menschlichem Sprechen innewohnen (und zwar die substantivischen ebenso wie die adjektivischen Prädikate), meine ich genau das: daß sie den Unterschied leugnet zwischen dem, was von Gott behauptet wird und was nicht behauptet wird, oder zwischen dem, was von ihm behauptet werden sollte oder nicht behauptet werden sollte. Denn diese Negation sagt: »Es ist ebenso wahr zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, Gott ist-weise (Ist-Weisheit).« Die dritte Negation leugnet nun diese zweite Negation, die den Unterschied zwischen den Elementen der Sprache und letztlich den Unterschied zwischen »ist« und »ist-nicht« leugnet. Denn die dritte Negation behauptet, es sei ebenso *falsch*, über Gott zu sagen, er ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, er ist-weise (Ist-Weisheit).

Nun hatte die zweite Negation den Unterschied zwischen nicht-weise (Nicht-Weisheit) und ist-weise (Ist-Weisheit), das heißt, den Unterschied zwischen Negation und Affirmation, zusammenbrechen lassen. Die dritte Negation nun läßt diesen »Zusammenbruch« selbst zusammenbrechen, sie leugnet den Zusammenbruch des Unterschiedes zwischen nicht-weise (Nicht-Weisheit) und ist-weise (Ist-Weisheit). Aber indem sie das tut, verweist sie uns nicht einfach auf die zweite Negation zurück, sondern vielmehr nach vorne, zu weiterer Affirmation und weiterer Negation. Sie ist das, was Hegel vielleicht als »spekulative« Negation bezeichnet hätte, zum Unterschied zu einer »Sackgassen«-Negation; sie ist eine Negation mit Zukunft. Aber ihre Zukunft gründet nicht auf einer dialektischen Beziehung zwischen Negation und Affirmation, sondern es ist eine analoge Zukunft.

Lassen Sie mich wiederholen: Die dritte Negation erscheint also in der Form: »Es ist ebenso *falsch* zu behaupten, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, er ist-weise (Ist-Weisheit).« Die Negation bezieht sich nicht direkt auf das Prädikat »nicht-weise (Nicht-Weisheit)«, sondern vielmehr auf die gesamte Behauptung, die von der zweiten Negation aufgestellt wird, nachdem diese zweite Negation in die dritte Negation aufgenommen worden ist. Dank dieser Modifikation ist sie nicht mehr die relativ einfache Behauptung: »Gott ist nicht einmal substantivische Weisheit«, sondern nimmt jetzt diese Form an: »Es ist ebenso *wahr* zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, Er

ist-weise (Ist-Weisheit).« Die dritte Negation macht es klar, daß die Negation sich nicht auf das *Prädikat* an sich bezieht, sondern auf die *Prädikation*: »Es ist wahr, zu sagen ...«. Beachten Sie auch, daß die zweite Negation, indem sie behauptet »Es ist wahr ...«, sich noch auf die Prädikate »ist-weise (Ist-Weisheit)« und »nicht-weise (Nicht-Weisheit)« bezieht. Die dritte Negation hingegen soll die zweite leugnen, und wenn sie also behauptet: »Es ist *ebenso* falsch ...«, dann bezieht sie sich zwar mittelbar auf die Prädikate »ist-« und »ist-nicht«, aber unmittelbar auf die vorhergehende Behauptung der zweiten Negation. Dies zeigt deutlich, daß die Negation nun weg von den Prädikaten auf die »prädikationalen« Formen verlagert worden ist. Beachten Sie weiter, daß die dritte Negation nicht behauptet, die zweite sei falsch, sondern daß sie »*ebenso falsch ist wie* ...«. Sie behauptet keine Wahrheit, die der von der zweiten Negation behaupteten Wahrheit widerspricht, sondern neutralisiert beide und löst den Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit auf, sie leugnet die letzte Unterscheidung innerhalb des behauptenden Redens. Aber sie leugnet sie in einer solchen Weise, daß sie, indem sie dieses letzte Kriterium kognitiver Sprache aus dem Wege räumt, auch den Unterschied zwischen erfolgreicher (wahrhaftiger) Rede und ihrem Versagen (falscher Rede) beseitigt. Das Symbol dieser dritten Negation ist nicht das Wort »nicht«, sondern das Verstummen jeglichen Sprechens: Die Negation erzeugt ein zweites Schweigen.

Und aus diesem zweiten Schweigen ersteht von neuem: Rede. Doch diesmal handelt es sich um eine neue Art des Sprechens – es ist nicht ein neuer Wortschatz, sondern eine neue Art, zu Gott und über ihn zu sprechen. Es ist ein nachdenkliches Sprechen. Wie aber kann es entstehen aus der totalen Zerstörung der Sprache, die die dritte Negation bewirkt? Es entsteht aus dem Versagen der Sprache, insofern als das Versagen durch diese Negation verursacht worden ist. Und so wird es ein auferstandenes Sprechen, ein Sprechen, das in Schweigen erstorben war. Was Christen angeht, so entsteht dieses neue Sprechen aus dem totalen Anspruch, den Gott auf sie erhebt. Denn Gott fordert alles von ihnen, nicht nur Schweigen, sondern eben auch Sprechen. Und so wagt es der Gläubige, von neuem zu sprechen. An diesem Punkte ist es der Glaube, der ihn aus der stummen, »dunklen Nacht« der Zunge herausführt. Diese unbedingte Forderung Gottes, daß der Gläubige *zu* ihm, und nicht nur *über* ihn, spreche, führt ihn jenseits des toten Wortes. »Was soll ich tun, Geliebter, wenn ich Dich nicht preisen kann?« Hatte Augustin denn nicht eben dieses Brechen seines anbetenden Schweigens bekannt? Und hatte, lange vor ihm, der Psalmist nicht ein neues Lied angestimmt? Dies mag wie ein unangemessener Einbruch religiöser Wirklichkeit in die begriffliche Analogie erscheinen, aber der Philosoph muß dem roten

Faden dieses *discursus* folgen, um eine Antwort auf die anfangs gestellte Frage zu finden, das heißt, um zu verstehen, wie man zu dem Hochgott der Bibel und über ihn zu sprechen vermag. Denn ich habe mich nun schon die ganze Zeit mit der Frage beschäftigt, wie begriffliche Analogie uns helfen kann, die Sprache der Religion zu klären. Überdies habe ich, um den Charakter dieser Sprache zu wahren, immer wieder die doppelte Formulierung benützt: »zu Gott, und über ihn, sprechen.« Denn das Sprechen *über* Gott erhält seine Kraft von dem Sprechen *zu* Gott. Selbst säkularisierte Menschen haben das Interesse an einem nicht ansprechbaren Gott verloren.

Zugegebenermaßen reicht es aber nicht aus zu sagen, daß der gläubige Mensch zu Gott und über ihn sprechen muß. Mein Anliegen war es zu zeigen, wie das geschehen könnte. Kehren wir also zu der dritten Negation zurück. Wenn wir sie und die zweite Negation zusammenfassen, läuft es auf folgendes hinaus: »Wenn nicht-weise (Nicht-Weisheit) ebenso wahr ist wie ist-weise (Ist-Weisheit), ist es auch ebenso falsch.« Durch dieses totale Leugnen des Leugnens der Sprache treiben die unterschiedlichen Formen der Prädikation und die Prädikate selbst sozusagen freischwebend in der Strömung der Sprache.

Tatsächlich drängt sich die Bemerkung auf, daß die Sprache zum äußersten Chaos reduziert worden ist. Es ist, als ob menschliches Sprechen an der Transzendenz Gottes zerschellt sei. In dem Ausdruck »äußerstes Chaos« bedarf aber das Wort »äußerstes« der Klärung. Es ließe sich folgender Einwand erheben: Hier ist ein Zustand beschrieben worden, in dem alles erlaubt ist, so daß jeder beliebige Name ebenso gute oder ebenso schlechte Dienste leisten wird wie jeder andere auch. Wieso ist denn in diesem Zustand sprachlicher Anarchie ein beliebiger Begriff nicht ebenso unangemessen wie jeder andere? In einer Sprache, die nicht nur jede Differenzierung, sondern auch ihre Einheit verloren hat, ist alles erlaubt, so daß dieses sprachliche Chaos schon gar nicht mehr Sprache ist, aber auch nicht Schweigen: es ist das Sprachgewirr von Babel.

Aber sobald diese tiefere Negation der Sprache begonnen hat, gibt es keinen Weg mehr zurück. Und wenn ich nun also nicht schweigen will, obwohl Sprache versagt hat, und wenn ich trotzdem zu Gott und über ihn sprechen muß, so könnte ein Kritiker fragen: Wieso eigentlich leistet ein in Verruf geratenes Wort wie »Leib« oder gar eines wie »Böse« nicht ebenso gute Dienste wie »weise (Weisheit)«? Am Ende werden ja alle Äußerungen gleichermaßen bedeutungslos sein.

Die Antwort darauf muß lauten: Als die dritte Negation Sprache zu »äußerstem« Chaos reduzierte, reduzierte sie sie als Ganzes. Und so läßt diese Reduktion keinen Neubeginn des Sprechens zu, der an einem

früheren Zeitpunkt oder auf einer tieferen Ebene, im Vorfeld oder unter Nichtbeachtung der Negationen, die zwischen den üblichen, direkten Sprachgebrauch und die dritte Negation getreten sind, ansetzen könnte. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß es nicht der Begriff »weise (Weisheit)« ist, der das Subjekt direkten Leugnens in der dritten Negation darstellt. Im Gegenteil (wenn ich das so sagen darf), der Begriff steht gewissermaßen wieder im Gleichgewicht mit dem Begriff »nicht-weise (Nicht-Weisheit)«, da ja beide sozusagen aus dem Rennen geworfen sind, sofern sie in ihrem früheren Kontext überhaupt im Rennen gelegen haben. Das, was tatsächlich direkt geleugnet oder negiert worden ist, ist der gesamte Kontext differenzierten und undifferenzierten Sprechens. Denn das Sprechen benennt nicht bloß einen Referenten, sondern es drückt Sprache als Ganzes aus. Es verleiht auch dem Kontext Ausdruck, so daß, wenn es geleugnet wird, diese Negation nicht das Entstehen eines neuen Kontexts verhindert. Gerade diese geheime Kraft der Affirmation, die in der Negation lebt, ist die überraschende Quelle, aus welcher Sprache zu neuem Leben erstet.

Aber um diese überraschende Kraft der Affirmation-in-der-Negation und der Negation-in-der-Affirmation zu rechtfertigen, müssen wir vorerst jedes unangemessene Verständnis der Negation aus dem Wege räumen. Das Problem könnte so formuliert werden: Kann nach der dreifachen Negation noch ein Rest an Bedeutung übrigbleiben? Kann das Beibehalten der Proposition »Gott ist in irgendeinem Sinne doch weise (Weisheit)« noch irgendeinen Sinn ergeben? Sie kann nicht beibehalten werden, wenn wir die Negation in einer der drei folgenden Bedeutungen verstehen: als Entfernung, Auslöschung oder Ausschließung.

1. *Die Negation als Entfernung*: Von unseren ursprünglichen Propositionen, »Gott ist weise (Weisheit)«, kann kein Rest an Bedeutung bleiben, wenn Negation als schrittweise Entfernung gedacht wird, so als ob affirmative Wörter isomorph und sozusagen im Verhältnis eins zu eins zu Objekten paßten. Die erste Negation würde den Namen von seinem Objekt trennen, indem sie einen semantischen Raum zwischen Namen und Objekt beziehungsweise Referent legte. Eine zweite Negation würde vermutlich diese Ablösung des Namens von dem Referenten verstärken, indem sie den semantischen Abstand vergrößerte. Der Vorgang würde die ursprüngliche Referenzkraft schwächen, bis der Name in bezug auf den Referenten immer obskurer würde. Dieses, scheint mir, ist nicht die wahre Bedeutung des »Weges der Entfernung«.

2. *Negation als Auslöschung*: Von den ursprünglichen Assertionen würde auch dann keinerlei Bedeutung übrigbleiben, wenn Negation schlicht und einfach ein Auslöschen wäre, ein Abschaffen, eine Vernichtung. Das bedeutet, daß Negation nicht als die Zerstörung eines für ein Ob-

jekt stehenden affirmativen Zeichens verstanden werden darf, wie das zum Beispiel geschieht, wenn wir Worte oder Zahlen ausradieren und andere an ihre Stelle schreiben, als ob wir einen Fehler berichtigten.

3. *Negation als Ausschließung*: Auch den Begriff der Ausschließung sollten wir nicht allzu wörtlich verstehen. Denn wenn wir das tun, führen wir eine äußerliche Trennung zwischen Gott und Mensch durch, eine Ausschließung, die Gott zu einer Transzendenz macht, die nicht nur für die Sprache des Menschen, sondern auch für sein Herz undurchdringlich ist. Das mag für den Deismus ausreichen, nicht aber für die Sprache der Religion nach der Art der Bibel. Gott würde dann als ein Ganz-Anderer gelten, der seinem Geschöpf nicht vertraut und innig nahe sein kann, nicht einmal seinem innersten Wesen. Gott gilt dann als Objekt, das über, gegen oder jenseits seiner Geschöpfe steht. Wenn er nur in dieser Weise transzendent ist, dann ist er von jeder innigen Nähe zu seinem Geschöpf ausgeschlossen und ist also ganz einfach nicht der Herrgott der Bibel. Hegel hat gezeigt, daß ein solcher ausschließender Gott lediglich das falsche Finitum ist, das Krypto-Finitum. Durch das Leugnen der Namen Gottes will die Sprache der Religion ganz sicher nicht das Anders-Sein Gottes zu einer rein äußerlichen Beziehung reduzieren.

Was für eine Art der Negation ist nun hier wirksam, wenn die oben angeführten Bedeutungen nicht wirksam sind? Und wie sollen wir vermöge der Negation den Sinn unseres Sprechens zu Gott und über ihn wiederfinden? Nehmen wir einmal an, die Negation in der Religion sei folgendermaßen zu verstehen: Wir behalten Bedeutung und Wert des ursprünglichen Ausdrucks in einem gewissen Sinne bei, lassen aber die Negation quasi als eine vor den ganzen Ausdruck gesetzte Klammer fungieren, um sie so zu qualifizieren oder näher zu bestimmen, daß wir den Ausdruck zwar auch weiterhin verwenden können, aber eben nur mit dieser Qualifizierung (Bestimmung). Dies ist nicht ganz unähnlich den Symbolen, in welchen endliche oder finite Dinge benützt wurden und auch weiterhin benützt werden, obwohl ihr ursprünglicher Kontext entfernt und der Ausdruck in einen neuen Kontext oder Zusammenhang gestellt worden ist. Deshalb ist es wichtig zu erkennen, daß zwischen der Bedeutung von Begriffen und Propositionen und dem Kontext, in welchem sie ausgedrückt sind, eine sehr enge Beziehung besteht. Daraus ergibt sich, daß die Beibehaltung des ursprünglichen Ausdrucks die ursprüngliche Bedeutung nicht unangetastet läßt, wenn der ursprüngliche Kontext geändert wird.

In *Religious Language* und in *Christian Discourse* vertrat Ian Ramsey die Ansicht, daß der empirische Charakter des gewöhnlichen Sprachgebrauchs in der Sprache der Religion transzendiert werde, ohne aber dabei zerstört oder ausgeschlossen zu werden. Er gab der Versuchung

nicht nach, den empirischen Charakter für das Fundament zu halten, auf welchem die Sprache der Religion aufgerichtet sei, wodurch diese als eine Art nachträglicher Einfall erscheinen würde. Wenn man zum Beispiel über die beiden ersten Personen der Dreieinigkeit sprach, war die gemeinsprachliche Bedeutung der Vater-Sohn-Beziehung das ursprüngliche Vorbild. Aber diese Bedeutung erhielt ihren religiösen Sinn durch die Anhäufungen von Qualifikationen (näheren Bestimmungen) wie »Ungezeugt«, »Einzigezeugt«, »Ewig gezeugt«, »Eins-seiend mit dem Vater«. Diese Ausdrücke änderten die ursprüngliche gemeinsprachliche Bedeutung der Beziehung so radikal, daß die Sprache der Religion nicht als eine Art sekundärer Meta-Sprache zu verstehen wäre, sondern als eine eigenständige Redeweise, die in sich gemeinsprachliche, aber durch kraftvolle Beifügungen oder Qualifikationen verwandelte Elemente trüge. Tatsächlich kommt diesen Qualifikationen eine viel wichtigere Rolle in der religiösen Bedeutungsbestimmung zu, als den Vorbildern, die durch sie qualifiziert werden, da sie die Ordnung umkehren und aus den empirischen Sprachelementen eine »Sub-Sprache« oder einen »Sub-Text« machen.

Mein einziger Vorbehalt gegenüber dieser sehr hilfreichen Annäherung an die Sprache der Religion ist dieser: Entgegen Ramseys Vorstellung können die empirischen Sprachelemente in der Sprache der Religion sehr leicht ein ungebührliches Gewicht erhalten und dadurch als Grundlage religiösen Sprechens gelten. Noch stichhaltiger ist jedoch der Einwand, daß Ramseys Untersuchung sich mehr auf die einzelnen Termini als auf den Kontext bezieht, obwohl der Umstand, daß er auf Spitznamen, ausgefallene Ausdrücke und dergleichen so viel Gewicht legt, in Richtung einer Transformation oder eines Wandels der gesamten sprachlich-psychologischen Atmosphäre weist. Die sukzessiven Negationen der vorliegenden Untersuchung hingegen zielen unmißverständlich auf den Kontext des gesamten Ausdrucks und nicht unmittelbar auf seine Termini. Deshalb scheint mir, daß diese Transformationen schon auf einer tieferen Ebene wirksam sind.

Ohne in die gleichen Übertreibungen wie de Maistre, die Traditionalisten oder die Romantiker zu fallen, ist es wohl nicht zuviel gesagt, wenn ich behaupte, daß die analoge Negation darauf hinweist, daß die Sprache der Religion sich selbst als den ursprünglichen und letzten Aussagemodus enthüllt. Diese Negationen bestimmen die Art, wie die ursprünglichen Affirmationen (»weise [Weisheit]«) benützt werden müssen, und sie zeigen so, wie die Kraft dieser Affirmation weiterwirken muß. Oder, wenn Sie so wollen, die Negation sagt mittels der geleugneten, endlichen Affirmation etwas Wahres über das Unendliche aus. Demnach schafft die dritte Negation im Sprechen zu und über Gott nicht einfach einen

neuen Kontext, sondern sie erklärt, daß Gott nicht Mensch ist, da ja menschliches Sprechen vor dem Unaussprechlichen Gottes versagt. Gleichwohl ist diese Erklärung nicht einfach ungenau oder undifferenziert; denn indem sie die ursprüngliche Affirmation aufrechterhält, zeigt sie ganz deutlich, in welchem Sinne Gott nicht Mensch ist.

Ich habe schon mehrfach über die Macht des Negativen gesprochen. Der Ausdruck stammt natürlich von Hegel, aber ich verwende ihn hier nicht in dem korrelativen Sinn der Hegelschen Dialektik. Ich benütze ihn vielmehr im analogen Sinn, denn das Negative hat sich nicht im Rahmen der konfliktreichen Dynamik der Dialektik entwickelt, sondern auf dem Weg der analogen Super-Eminenz. Auf diesem Weg sind die sukzessiven Negationen offenkundig in höherem Maße negativ als die ursprüngliche *via negativa*. Nicht ganz so offenkundig ist jedoch, in welchem Sinne (falls überhaupt) die Affirmationen in stärkerem Maße affirmativ sind, als die ursprüngliche *via affirmativa*. Wenn die Negation nicht einfach als Entfernung, Auslöschung oder Ausschließung wirkt, vermag sie zutiefst affirmative Offenbarungen zu erzeugen, die in sich die früheren, qualifizierenden (näher bestimmenden) Kontexte enthalten.

An diesem Punkt können uns wohl einige Beispiele weiterhelfen. Ich habe zum Beispiel eine Offenbarung, wenn ein Freund ein Ansinnen zurückweist, das ich selbst für durchaus vernünftig halte. Sein »Nein!« kann jedoch mehrdeutig sein in dem, was es mir offenbart. Denn dieses »Nein!« kann auf meinen Freund zurückfallen und mir auf eine neue, traurigere Weise zeigen, daß er nicht der Freund ist, auf den ich meine Hoffnung gesetzt hatte. Oder, im Gegenteil, es kann mich treffen und meine Bitte und selbstgefällige Erwartung als fragwürdig enthüllen, ja sogar als eine Überheblichkeit, welche tief in geheime Winkel meines Herzens reicht, die aufzudecken schmerzlich für mich ist. Und trotzdem ist das Ergebnis nicht ganz ohne Gewinn. – Oder ein anderes Beispiel: In meinem Bewußtsein wächst ein Gefühl der Frustration, das Gefühl, daß meine Fähigkeiten in einer bestimmten Richtung begrenzt sind. Meinem leidenschaftlichen Streben stellt sich ein tiefes, ontologisches »Nein!« entgegen, das so zwingend ist, daß ich es entweder anerkennen oder durch meinen Widerstand selber daran zerbrechen muß. Auch dies Ergebnis ist nicht rein negativ.

Ein letztes Beispiel: Ich werde von außen angegriffen und zugleich in meinem Innern von Selbstzweifeln gequält, bis ich der Erschöpfung nahe bin, und das zu einer Zeit, da der Böse sich regt, um mein ganzes Sein zum Scheitern zu bringen. Da tritt für einen Augenblick ein Freund zu mir und hält schützend seine Hand über mich, um meine Schwäche zu verbergen und mir zu helfen, meine Kraft wiederzugewinnen, damit ich auch allein wieder standfest bin – ein Freund, der mei-

nem Peiniger ein »Nein!« und ein »Bis hierher!« entgegendonnert. Dieses »Nein!« ist eine Offenbarung für mich, und eine Enthüllung höchst affirmativer, bejahender Art.

Nun ist mein Thema natürlich die Macht der Negation im Sprechen zu und über Gott, obwohl die Beispiele eigentlich auf die geheimen Winkel des Lebens weisen, aus welchen dieses Sprechen aufquillt. Indem wir behaupten, »Gott ist nicht Mensch«, bringen wir zugleich eine höchst bedeutsame Affirmation zum Ausdruck. Denn die Negation »Gott ist nicht Mensch« ist auch eine Affirmation, da sie eine Bedeutung erkennen läßt, die durch die Struktur des Ausdrucks nicht voll ausgeschöpft wird. Wenn wir sagen, Gott sei kein Mensch, wird damit nicht einfach ein Prädikat seinem Subjekt vorenthalten oder bloß eine Substanz der anderen entzogen, sondern wir behaupten, Gott, und Gott *allein*, ist Gott. Für den Gläubigen, der die Sprache der Religion spricht, ist die Behauptung »Gott ist Gott« keine sinnentleerte Tautologie. Sie ist ein Ausruf der Anbetung und ein Anker der Treue. Sie ist ein Protest gegen falsche Götter und die Bestätigung Dessen, der Gott ist.

An diesem Punkt der Negation-Affirmation angekommen, bleibt eine Frage zu beantworten: In welchem Sinne enthält der Name »weise (Weisheit)« denn überhaupt noch irgendeine Bedeutung? Die modifizierte zweite Negation (so wahr, daß wahr oder falsch) war gegen die Komplexität gerichtet, die die Sprache in ihrem affirmativen Modus konstituiert. Die dritte Negation (so falsch, daß wahr oder falsch) leugnete die vorhergehende Leugnung und damit die Komplexität zwischen den Wortarten, so daß diese dadurch unwirksam wurden. Dies nun ermöglicht uns die Rückkehr bzw. das »Wiederfinden« von »ist-weise (Ist-Weisheit)«, da dieser Ausdruck nicht weniger falsch ist als der Ausdruck »nicht-weise (nicht-Weisheit)«. Wir dürfen nicht vergessen, daß die dritte Negation sich nicht direkt auf die Prädikate bezieht, sondern auf die Unterscheidung Wahrheit/Falschheit, die behauptendem Sprechen zugrundeliegt. Dieses »Wiederfinden« mag uns so desperat scheinen wie das Stochern in einem Abfallhaufen in der Hoffnung, sich ein Nachtmahl zusammenzutragen. Man kann wohl an diesem oder jenem Rest nagen, aber für eine richtige Mahlzeit reicht es nicht aus.

Wir sind zu einer letzten Negation gelangt. Während die dritte Negation die normative Unterscheidung (Wahrheit/Falschheit) in der Sprache aufbot, um das behauptende Sprechen als Ganzes zu leugnen, sehen wir, wie die vierte Negation zwischen den unteilbaren Fakten unseres Sprechens zu und über Gott aufleuchtet. Denn die vierte Negation fordert die Unterscheidung zwischen dem, was wir mit unserem Ausdruck beabsichtigen oder meinen (*res*), und der Art, wie wir unserer Absicht Ausdruck verleihen (*modus*). Wir sind also zu der klassischen Differenzie-

zung zwischen der Art der Bezeichnung (*modus significandi*) und der gemeinten Wirklichkeit (*res significata*) gelangt. Es ist eine seltsame Negation und eine seltsame Differenzierung, denn sie behauptet: »Was du zu sagen meinst, ist nicht, was du sagst.« Gleichzeitig gibt sie zu, daß eine solche Disparität grundsätzlich nicht überwunden oder wieder gutgemacht werden kann. Eine solche Unterscheidung setzt voraus, daß der Verstand Unterschiede aufdecken kann, die unteilbar sind, oder Unterscheidungen, die keine Trennungen sind.

Manchmal berichtigen wir einen Freund, indem wir sagen: »Du hast doch sicherlich nicht das gemeint, oder?« Und er akzeptiert vielleicht unsere Berichtigung und sieht ein, daß der Ausdruck, den er wählte, das, was er meinte, nur unzulänglich wiedergab, und ist bereit, unsere Formulierung als die bessere zu übernehmen. Doch die vierte Negation behauptet: Es gibt grundsätzlich keine bessere Lösung, keine Möglichkeit der Berichtigung. Das mag die beste Art sein zu sagen, was du zu sagen meinst; und doch, wenn deine Äußerung überhaupt einen Wahrheitsgehalt haben soll, wie unzulänglich er auch sei, dann muß geleugnet werden, daß das, was du sagst, dasjenige ist, was du sagen willst. Dieses Beispiel erhellt durch Kontrast die Unrevidierbarkeit oder Unkorrigierbarkeit der Ausdruckssituation in der Sprache der Religion. Es ist die Situation, in der wir uns befinden, wenn wir Gott mit Namen nennen wollen.

Diese Unrevidierbarkeit können wir besser einschätzen, wenn wir uns den Unterschied zwischen einer Übersetzung und ihrem Original vor Augen halten: Die absolute Disparität, die von der vierten Negation behauptet wird, sowie die Unterscheidung zwischen *res* und *modus* werden von der relativen Disparität zwischen der Übersetzung und dem Originaltext vorweggenommen. Bei der Übersetzung aus einer Sprache in eine andere bleibt immer ein Rest übrig – je komplexer der Urtext, desto größer ist der »Rückstand«, der übrigbleibt. Denn in der Übersetzungsarbeit stoßen wir auf die unlöschbaren, unteilbaren Unterschiede in Struktur, Nuancen und Konnotationen, die zu dem spezifischen Charakter jeder Sprache gehören, und sind mit unseren Lösungen oft nicht ganz zufrieden. Und trotzdem vermag eine geglückte Übersetzung ziemlich genau das zu sagen, was der Urtext sagt. Nicht so im Reden über Gott.

Die vierte Negation gründet auf zwei Notwendigkeiten, die in der Natur der Sprache liegen: 1. Die Notwendigkeit, zu Gott und über ihn zu sprechen; und 2. die Notwendigkeit zu behaupten, Gott ist nicht Mensch, sondern Gott. Die vierte Negation setzt eine Bedeutung frei, indem sie diese Bedeutung in das *modus significandi* einschließt und die eingeschlossene Bedeutung von der beabsichtigten vollen Bedeutung (*res*

significata) trennt. Es ist mehr gemeint, als ausgedrückt werden kann. Die Negation bezieht sich nicht mehr (wie in der dritten Negation) auf den ganzen Ausdruck, um ihn als undifferenziertes Ganzes zu leugnen, sondern auf unsere Ausdrucksweise, den Aussagemodus, in bezug auf die gesamte zum Ausdruck gebrachte und unausdrückbare Bedeutung. Die Gesamtheit von *modus* und *res* bildet ein vorbestimmtes Geheimnis. Dieses Geheimnis wird von einer diskriminatorischen Negation geleitet, einer vorbestimmten Negation, die sich nicht auf Prädikate bezieht (die Namen an sich), sondern auf die menschlichen Ausdrucksweisen (die Art der Namensnennung).

Tatsächlich ist dieses Geheimnis zweifach determiniert oder vorbestimmt. Denn die vierte Negation bezieht sich sowohl auf das Nennen als auch auf den Namen. Sie bezieht sich zunächst direkt auf das Nennen: Sie anerkennt den semantischen Abstand zwischen unserer Art zu nennen und dem Gott, dem ein Name gegeben wird. Aber indirekt – und zwar mittels der Unterscheidung (zwischen der Art und der Absicht des Nennens, zwischen *modus* und *res*) – bezieht sie sich auch auf den Namen (zum Beispiel »weise [Weisheit]«). Denn sie erlaubt es dem Namen, die vorbestimmte Richtung des ganzen Ausdrucks anzugeben und verleiht dem Geheimnis eine bescheidene, offene Endgültigkeit. Die vierte Negation und die Unterscheidung, die sie macht, erstreckt sich ebenso weit wie die Sprache der Religion, selbst deren nicht-behauptende Formen. Denn die vierte Negation und ihre diskriminatorische Unterscheidung spielt selbst in bezug auf nur implizit behauptendes Sprechen, wie Preisen, Anrufen u.ä., eine Rolle, weil nicht-behauptende Ausdrucksweisen eine vorbestimmte (determinierte), verstehbare Bedeutung enthalten.

Ich fasse zusammen: Es ist wichtig festzuhalten, daß die vierte Negation sich nicht undifferenzierend auf den ganzen Ausdruck bezieht, wie wir es bei der dritten Negation gesehen haben. Die vierte Negation unterscheidet *innerhalb* der Lokution, aber sie unterscheidet nicht einfach zwischen den Wortarten, aus welchen diese gebildet ist. Sie analysiert nicht die syntaktischen Elemente, sondern lenkt die Aufmerksamkeit statt dessen auf die syntaktische Struktur, in welcher sie einen die ganze Lokution kennzeichnenden Faktor erkennt. Sie unterscheidet den Aussagemodus von dem, was gemeint ist. Und so legt diese vierte Leugnung mit ihrer Unterscheidung das Defizit des Ausdrucks bloß, indem sie begrifflich trennt, was in dem Ausdruck defizitär ist und was nicht. Das Defizitäre im Ausdruck ist unser Aussagemodus. Was wir sagen, ist unzulänglich in der Art, wie wir es sagen; aber es ist nicht *gänzlich* unzulänglich. Die vierte Negation deckt ein Defizit auf, das aber nicht in *jeder* Hinsicht ein Defizit ist.

Sicher, in einem gewissen Sinn ist der Ausdruck als Ganzes defizitär, ohne doch gänzlich defizitär zu sein. Er ist defizitär in derselben Weise, wie ein Fiebernder krank ist, oder wie eine schöne Symphonie miserabel aufgeführt wird. Der Ausdruck ist gänzlich defizitär in dem Sinne, daß wir seine Bedeutung nicht getrennt von dem unzulänglichen Aussagemodus ausdrücken können, so wie wir auch die betreffende Aufführung der Symphonie nicht ohne den fürchterlichen Mißklang wahrnehmen können, der ihr untrennbar innewohnt. Und trotzdem hören wir eben jene Symphonie. In einer Hinsicht jedoch hinkt der Vergleich. Denn wir hoffen, daß schlechte Aufführungen vermeidbar sind, während dieses Defizit unausweichlich ist. Es ist unabdingbar und wie in den Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer eingebannt. Und deshalb ist es in alle Ewigkeit unmöglich, die Spreu des unzulänglichen Aussagemodus von dem Weizen der Bedeutung zu scheiden, die reine Bedeutung freizulegen. Ist eine solche Unterscheidung denn überhaupt möglich? So sicher, wie wir zwischen *esse* und *essentia* unterscheiden könnten, ohne je in der Lage zu sein, das eine vom andern zu trennen, so daß wir reines *esse* ohne *essentia* erhielten.

Kann eine solche Unterscheidung hilfreich sein, wenn wir Gott mit Namen rufen? Ihrem innersten Wesen nach scheidet die vierte Negation nicht Namen und Aussagemodus als zwei Entitäten, so wie man Mark und Hülse trennt, damit wir die Hülse der Modalität wegwerfen können und unmittelbar vor dem Rest, dem Mark der Bedeutung, stehen. Die vierte Negation teilt nicht – sie unterscheidet nur, und zwar unvollkommen. Sie umkreist die Bedeutung, definiert sie und schränkt sie ein. Und indem sie das tut, macht sie eine gewisse unvermeidliche Beschränkung unseres Ausdrucks sichtbar, des Ausdrucks, der seine Bedeutung entweichen, den sie einzwängenden Aussagemodus überfluten läßt. Aber indem sie die Aufmerksamkeit auf den einschränkenden Faktor lenkt, wird auch die gemeinte Bedeutung, die sowohl in wie auch jenseits des Aussagemodus vorhanden ist, mittelbar erhellt: es ist die Mittelbarkeit der Analogie. Denn die Bedeutung, die sowohl ausgedrückt als auch gemeint ist, ist trans-finit, aber determiniert oder vorbestimmt. Das Prädikat »weise (Weisheit)« überlebt und deutet ganz offen auf eine umfassendere Bedeutung hin. Vorausgesetzt, daß wir bereit sind, die Negationen einzubauen, die wir auf dem langen Wege der Super-Eminenz nachgezeichnet haben, sind wir berechtigt, zu Gott und über ihn zu sagen: »Auf irgendeine Art ist Gott doch weise; und obwohl wir nicht wissen, was es für Gott bedeutet, weise zu sein, wissen wir doch, daß es nicht gänzlich falsch, sondern in einem gewissen Sinn wahr ist, zu ihm oder über ihn als weise zu sprechen.« Das Prädikat fungiert nicht mehr als adjektivisches, ja nicht einmal als substantivi-

sches Prädikat, sondern als eine analoge Weisung, die offen ist für die göttliche Fülle.

Kann man einer solchen analogen Bedeutung, die jenseits aller sprachlichen Strukturen siedelt, überhaupt Ausdruck verleihen? Die Antwort ist: Ja und nein. Sie ist unsagbar in dem Sinn, daß keine Sprachform sie auf eine gewöhnliche, angemessene Weise zu fassen und auszudrücken vermag. Aber man kann ihr indirekt Ausdruck verleihen, denn genau dies leistet die vierte Negation, indem sie auf den ihr vorangehenden, auf sie zu führenden Negationen aufbaut. Indem sie den Ausagemodus von dem Gemeinten trennt, legt die vierte Negation die Bedeutung frei, die jenseits der Grenzen syntaktischer Formen liegt. Die Freilegung wird mittels der Negation vollzogen, die die Bedeutung nicht gänzlich und endgültig in eine Sprachform gießt, wie wir auch die volle Bedeutung von *esse* in den begrenzten Komposita nicht verstehen, in welchen wir es antreffen. Die Bedeutung, die jenseits der Formen und Aussagemodi der Sprache liegt, wird durch das Leugnen der Angemessenheit eben dieser Formen und Aussagemodi ausgedrückt. Aber die Negation ist nicht eine totale Negation im Sinne absoluter Unbestimmtheit. Auf diese Weise drückt die Negation eine Affirmation aus. Die Bedeutung ist beschränkt und zugleich unausschöpflich offen, sie ist offen nicht durch bloße Unbestimmtheit oder negative Unendlichkeit. Ihre Offenheit ist gerichtet, sie geht in Richtung eines bestimmten Weges, der uns zu unausschöpflicher Herrlichkeit führt. Die vierfache Negation bietet uns eine Möglichkeit zu verstehen, nicht was gemeint ist (*res*) mit der Art, wie wir es sagen (*modus*), sondern was in dem ganzen Ausdruck enthalten ist und zugleich *res* und *modus* umfaßt.

Es bleibt noch eine Schlußfolgerung, die bisher nur angedeutet werden konnte. Indem wir den uns angemessenen Ausagemodus unterscheiden, entdecken wir auch, daß dieser unser Ausagemodus in der Endlichkeit unseres Seins begründet ist. Unsere Art zu sprechen ist direkt proportional mit unserer Art zu sein. Und die Unterscheidung zwischen unserem Ausagemodus und dem, was wir wirklich meinen, stellt unser ganzes Sein in jenes engumgrenzte Gebiet, das durch die Modalität gekennzeichnet ist. Dieses enthüllt den Seienden und das Sein, das uns auf allen Seiten entgeht. Wenn die Art, wie wir uns ausdrücken, in unserer beschränkten Art zu sein verwurzelt und ihr angemessen ist, dann wird das Defizit, das wir in unserer Rede erkannt haben, ohne es beseitigen zu können, als die Grundbedingung nicht nur unseres Sprechens, sondern unseres Seins schlechthin anerkannt. Dieses wegzuwerfen bedeutet nicht nur, unsere Stimmen wegzuwerfen, sondern auch unser Leben.

Um Gott zu preisen, versuchen wir, über uns selbst hinauszugehen, indem wir ihn mit Namen rufen (Anrufung) und seinen Namen nen-

nen (Preis). Wir tun dies aber nicht, indem wir unser Selbst zurücklassen, sondern indem wir erkennen, daß das Letzte, das gesagt werden muß, dieses ist: Gott ist Gott, er ist nicht Mensch ... und dann, wieder, Schweigen. Aber es ist ein Schweigen, in welchem die ursprüngliche, demütige Zuschreibung der Weisheit noch lebendig ist. Und so, wenn wir wieder zu sprechen wagen, bringen wir das Prädikat dar als eine bescheidene Gegengabe, ausgewählt aus den besten und vornehmsten unserer Gaben. Die vierfache Transformation durch sukzessive Negationen spielt ihre Rolle als eine begriffliche Leistung, die den Gläubigen, der zu Gott und über ihn sprechen muß, über seinen kreatürlichen Horizont hinausträgt, um Gott den Herrn zu loben. Diese Notwendigkeit, dies »Müssen«, ist das Wort Gottes, das in dem Sprechenden wirkt. Jenseits jeglicher Negation liegt ein »Ja«, denn was uns aus dem Schweigen heraus in ein gläubiges Sprechen führt, ist nicht die Macht des Negativen, sondern die unerschöpfliche Kraft dieses göttlichen »Ja«, durch welches Er uns geschaffen hat, als Geschöpfe mit Zungen von Fleisch und von Geist.