

# Inhaltsverzeichnis

<i>Veronika Hoffmann</i> Einleitung .....	7
<i>Veronika Hoffmann</i> Gottes Wirklichkeit: Schlaglichter auf ein Forschungsfeld .....	15
<i>Filip Karfik</i> Was ist wirklich? Zur Herkunft einer Frage .....	33
<i>Isabelle Mandrella</i> Gott als wirklich Seiendes bei Thomas von Aquin .....	47
<i>Hans Julius Schneider</i> Widerspricht die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen der konstitutiven Seite ihrer Artikulation? .....	63
<i>Thomas Schärfl</i> Hermeneutik der Aktualität .....	81
<i>Christine Büchner</i> Gott ‚hängt‘ an uns. Hermeneutische Überlegungen zur Relationalität von Wirklichkeit .....	107
<i>Stephan Winter</i> Substantialist Twists. (Wie) lässt sich nach dem ritual turn noch (substanz)ontologisch orientiert auf Liturgie reflektieren? Ein Denimpuls.....	123
<i>Benjamin Bartsch</i> Denken in Modellen. Wissenschaftstheoretische Beobachtungen zu einem Instrument theologischer Theoriebildung .....	145

*Jürgen Werbick*

Wirklich wirklich? Oder alles nur Interpretation?

Was die Theologie von Nietzsches inkonsequentem

Perspektivismus lernen kann ..... 165

*Stefan Walser*

Gott „existiert“ nicht.

Zur Wirklichkeit Gottes bei Christian Danz und Paul Tillich ..... 183

Autorinnen und Autoren ..... 207

# Einleitung

*Veronika Hoffmann*

Was meinen wir, wenn wir sagen, dass etwas „ist“ oder „existiert“? Worin besteht das, was wir als „Wirklichkeit“ bezeichnen? Und in welchem Sinn ließe sich von Gott sagen, dass er „sei“, „existiere“ oder „wirklich sei“? Diese bewusst terminologisch ungenau gehaltenen Fragen umreißen das Forschungsfeld, das der vorliegende Band aus verschiedenen philosophischen und theologischen Perspektiven beleuchtet. Die terminologische Offenheit weist darauf hin, dass nicht nur verschiedene Möglichkeiten zur Debatte stehen, wie sich auf die genannten Fragen antworten ließe. Fraglich ist bereits, in welcher Weise sich überhaupt das Problem stellt: wie es zu konzipieren, mit welchen Mitteln und in welcher Reichweite es zu bearbeiten wäre.

Denn die Frage nach der Wirklichkeit ist zwar so alt wie die philosophische Reflexion selbst, stellt sich aber unter veränderten Kontexten in je verschiedener Weise. Das gilt insbesondere, wenn man ausdrücklich die zweite Frage einschließt, ob und wie innerhalb des jeweiligen Wirklichkeitsverständnisses eine Wirklichkeit Gottes zu denken wäre. Folgt man den Analysen, die der kanadische Philosoph Charles Taylor vorgelegt hat,<sup>1</sup> hat sich der Rahmen dieser Fragestellung zumindest im europäischen Kontext massiv verschoben. Denn die hier dominante christliche Theologie operiert im Prinzip entlang der Unterscheidung Immanenz / Transzendenz, um die Wirklichkeit Gottes zu verorten (wenn auch mit erheblichen Differenzierungen). Dass diese Unterscheidung jedoch als eine Leitunterscheidungen in einer Konzeption von Wirklichkeit überhaupt mitzuführen wäre, ist nicht mehr selbstverständlich, sondern in heutigen Wirklichkeitskonzepten eigens begründungsbedürftig. Deshalb genügt es nicht, philosophisch und v. a. theologisch nach Existenz und Erkennbarkeit Gottes zu fragen. In Frage steht, welche Wirklichkeitskonzepte eine solche Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz und damit gegebenenfalls eine „transzendente Wirklichkeit“ überhaupt denkbar und plausibel machen, welche nicht, und in welcher Form und mit welchen Folgen das jeweils geschieht.

Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes innerhalb eines Gesamtverständnisses von Wirklichkeit liegt damit zwar einerseits im Feld der Großdiskurse gegenwärtiger Theologie zu Fragen von Existenz und Erkennbarkeit Gottes. Andererseits bleibt sie jedoch in dieser Diskurslandschaft derzeit auf eine eigenartige Weise verdeckt. Denn aktuell wird die Gottesfrage im Wesentlichen in epistemologischer Orientierung bearbeitet: als Frage nach der Erkennbarkeit Gottes und

---

<sup>1</sup> Taylor, Charles: *A secular Age*, Cambridge, Mass 2007.

deren Grenzen, nach angemessenen Sprachformen der Gottesrede insbesondere im Blick auf analoge und metaphorische Rede, etc. Diese Fokussierung auf die Erkenntnistheorie dürfte wesentlich auch damit zusammenhängen, dass bis vor kurzem ein breiter Strom deutschsprachiger Theologie sich als „nachmetaphysisch“ verstand. Wer allzu geradlinig nach „der Wirklichkeit“ zu fragen scheint, setzt sich leicht dem Verdacht aus, überholte metaphysische Fragestellungen zu reprimieren.

In jüngster Zeit lassen sich jedoch Entwicklungen beobachten, die in die Richtung der hier skizzierten Fragestellung weisen:

1. In der analytischen Theologie, aber nicht nur dort, ist eine neue Zuwendung zur Metaphysik zu beobachten. Jedenfalls wird wieder darüber gestritten, ob Theologie ein metaphysisches oder ontologisches Fundament brauche (und was mit „Metaphysik“ oder „Ontologie“ heute gemeint sein könnte).
2. Andere theologische Entwürfe verabschieden sich radikal von einer Vorstellung Gottes als metaphysischer Ergänzung der Welt, religionsphilosophische Ansätze wenden sich gegen die Vorstellung von Religion als einer Art „Erweiterung des Gegenstandsbereichs“.
3. Die Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung selbst und die klassisch-theistische Zuordnung Gottes auf Seiten der Transzendenz wird diskutiert und in Frage gestellt in der Debatte für und wider monistische oder panentheistische Entwürfe des Gott-Welt-Verhältnisses.

So lohnt es sich möglicherweise, die Frage nach der Wirklichkeit (Gottes) als eine eigene Fragestellung wieder stärker ins Licht zu rücken. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass sie unabhängig von erkenntnistheoretischen Reflexionen behandelt werden könnte, aber sie ist auch nicht einfach mit ihnen identisch. Wie aber wäre sie genauer zu stellen und zu bearbeiten? Die Beiträge des vorliegenden Bandes befragen dazu große theologische und philosophische Entwürfe der Geschichte und stellen systematische Überlegungen aus verschiedenen theologischen und philosophischen Disziplinen und Kontexten an.

In einem einleitenden Beitrag wirft *Veronika Hoffmann* einige Schlaglichter auf das mit der Frage nach Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes angezielte Forschungsfeld. Dieses scheint aktuell nicht nur von der erkenntnistheoretischen Frage nach der Zugänglichkeit dieser Wirklichkeit für menschliches Erkennen weitgehend annähernd überdeckt zu sein, sondern vor allem allzu nah an verdinglichten Vorstellungen Gottes zu liegen, gegen die sich nicht zuletzt die Metaphysikkritik in der Theologie der letzten Jahrzehnte wendet. Hoffmann stellt exemplarisch vier neuere Zugänge vor, die mit diesem Problem umgehen: In der Sinnfeldontologie Markus Gabriels verändert sich die Frage nach dem Ob einer Existenz zu derjenigen, in welchem Sinnfeld etwas existiert – was auch für die Frage nach der Existenz Gottes gilt. Gabriels diesbezügliche

Überlegungen kommen allerdings über Kritik an sehr schlichten Vergegenständlichungen Gottes kaum hinaus. Auch für Rudolf Bultmann ist Gott als „alles bestimmende Wirklichkeit“ kein Gegenstand, über den man reden kann. Man kann nur von ihm sprechen, indem man von der eigenen Existenz spricht. Denn es gibt keinen Standpunkt „außerhalb Gottes“, von dem aus sich der Mensch Gott nähern könnte. Bei Christian Danz kehrt sich diese Figur gewissermaßen um, insofern nicht der Mensch in den Raum Gottes, sondern Gott in den Raum des Menschen gestellt wird: Religion geht es Danz zufolge nicht um eine außer-subjektive Existenz Gottes, sondern Gott ist zu verstehen als das Ereignis des Selbstverstehens des Menschen. Klaus Müller schließlich denkt Gott zunächst transzendental als einen Grenzgedanken menschlicher Vernunft. In einem zweiten Schritt lotet er jedoch die Möglichkeit aus, dass der Gottesgedanke als das, was den Grund des Wirklichkeitsbewusstseins des Subjekts bildet, seinerseits wirklichkeitshaltig ist. Im Rückblick auf diese vier Zugänge formuliert Hoffmann abschließend einige mögliche Leitfragen für Konzeptionen von Wirklichkeit und Wirklichkeit Gottes.

Die Fragen nach der Wirklichkeit stellt eine Grundfrage der griechischen Philosophie dar, stellt *Filip Karfik* heraus. In kritischer Abgrenzung von der anthropomorphen Götterwelt suchte sie von Anfang an nach dem Bleibenden im Wandel und verstand dieses als das wahrhaft Göttliche. Karfik stellt einige bedeutende der frühen Konzeptionen dar, so den Monismus des Seins, der sich bei Parmenides aus dem strikten Gegensatz von Sein und Nichtsein ergibt. Platon greift in seiner Ideenlehre auf Parmenides zurück, versteht aber die sinnlich wahrnehmbare Welt nicht wie dieser als reine Einbildung, sondern als Abbild eines intelligiblen, vollkommeneren Urbilds. Aristoteles hält dem entgegen, dass Seiendes in erster Linie körperliche Dinge sind, während Formen oder Ideen Abstraktionen darstellen. Als *energeia* macht die Form das Seiende zu dem, was es ist, aber sie ist an dessen jeweilige *dynamis* gekoppelt: Mit *energeia*/ Akt und *dynamis*/ Potenz führt Aristoteles diejenigen Begriffe ein, auf die die Rede von Wirklichkeit und Möglichkeit im Deutschen zurückgeht. Die Vorordnung des Aktes vor der Potenz führt dazu, wie Karfik abschließend anmerkt, dass auch Aristoteles trotz der Hochschätzung des Sinnlichen ein letztes Sein denkt, das unkörperlich und unbewegt, reines Denken ist.

*Isabelle Mandrella* stellt Gott als „wirklich Seiendes“ bei Thomas von Aquin vor. Sie nähert sich dem Thema zunächst erkenntnistheoretisch: Für Thomas ist eine Wesenserkenntnis Gottes unmöglich, denn unser Erkenntnisvermögen hängt an den Sinnen, aber Gott ist nicht sinnlich wahrnehmbar. Ontologisch gesprochen kann Thomas Gott als ein Seiendes bezeichnen, denn Sein ist der allgemeinste Begriff, unter den auch Gott fallen muss, wenn er wirklich sein soll. Dass Gott kein völlig anderes Seiendes ist als alles andere, verhindert das Problem völliger

Äquivokation und ermöglicht, überhaupt von Gott sprechen zu können. Insofern Seiendes in verschiedenem Grad seiend sein kann, wird es auch nicht univok, sondern analog ausgesagt. Den Bezugspunkt für die analogen Aussagen findet Thomas in der aristotelischen Kategorie der Substanz, so dass sich von Gott sagen lässt, dass er höchste Substanz und in ausgezeichneter Weise Seiendes ist. Daneben zeichnet ihn aus, dass bei ihm Sein und Wesen, *esse* und *essentia*, zusammenfallen, denn er allein hat nicht Anteil am Sein, sondern er *ist* es, und damit *actus purus*, reine Wirklichkeit ohne Möglichkeitsanteile. So ist Gott als das wirkliche und höchste Seiende das erste, aber von uns erkannt werden kann er nur in seinen Wirkungen, die auf ihn als letzte Ursache zurückverweisen.

„Widerspricht die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen der konstitutiven Seite ihrer Artikulation?“, fragt *Hans Julius Schneider*. Bei der Beantwortung dieser Frage setzt er zunächst voraus, dass es religiöse Erfahrungen gibt und dass sie verschieden artikuliert werden. Mit „religiös“ soll dabei nicht die Annahme eines übernatürlichen Wesens bezeichnet werden, sondern eine Einstellung zum Leben im Ganzen. Sodann erläutert Schneider in Anlehnung an Charles Taylor die konstitutive Funktion von Sprache, durch die diese uns Bereiche eröffnet, die uns sonst gar nicht zugänglich wären. Das bedeutet hingegen keineswegs, dass solche durch Sprache konstituierten Gegenstandsbereiche oder Lebensformen, wie z. B. religiöse, nur rein sprachlicher Natur wären. Dass Konstitution und Artikulation nicht zusammenfallen, lässt sich auch erfassen, so Schneider, indem man in religiösen Äußerungen zwei Inhaltsebenen unterscheidet. Ebenso wie eine malerische Darstellung möglicherweise nicht nur Objekte, sondern auch Bedeutungszuschreibungen enthält, sind auch die sprachlichen Ausdrucksformen religiöser Erfahrung von dieser selbst zu unterscheiden. Dass religiöse Erfahrungen so nur indirekt auf dem Weg über ihre Artikulationen zugänglich sind, schmälert jedoch nicht ihre existenzielle Bedeutsamkeit.

Einen dezidiert metaphysischen Zugang zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes vertritt *Thomas Schärfl* in seinem Beitrag. Um metaphysische Fragen kommen wir seines Erachtens nicht herum, wenn wir mit dem Einspruch der Religionskritik umgehen wollen, dass Gott nur eine Erfindung unseres Bewusstseins sei. Denn dann muss man die Referenzfrage stellen: Handeln religiöse Sätze von etwas und welchen ontologischen Status hat dieses Etwas? Gegen Kritiken wie die einer Verdinglichung Gottes im metaphysischen Denken versteht Schärfl Metaphysik als eine hermeneutische Wissenschaft, die fragt, wie die Wirklichkeit aussehen muss, damit unsere Aussagen über sie wahr sein können. Schärfl diskutiert mögliche ontologischen Basiskategorien für die Beantwortung dieser Frage und plädiert für die Kategorie der Substanz. Freilich erinnert die Pluralität der in der Metaphysik diskutierten Basiskategorien gerade im Blick auf Gott daran,

dass dessen Sein überkategorial ist. In der Umfassung der verschiedenen Kategorien lässt sich Gott als der letzte ontologische Grund von allem denken. Im Blick auf die Diskussion um Realismus und Antirealismus weist Schärfl sodann darauf hin, dass antirealistische Entwürfe im Blick auf die Gottesfrage das Problem nur verschieben. Denn damit die Schemata religiöser Sprache die ihnen zugewiesene Orientierungsfunktion erfüllen können, müssen sie ihre Referenzbehauptung auf Gott ausweisen können. Abschließend plädiert Schärfl dafür, „Existenz“ als eine „Eigenschaft 0. Stufe“ zu verstehen, und reformuliert vor diesem Hintergrund den anselmischen Gottesbeweis. Dabei geht es ihm nicht um dessen Beweischarakter, sondern um die Grundeinsicht, dass ein Gott, der wahrhaft Gott sein soll, existieren muss – selbst wenn wir zugleich anerkennen müssen, dass wir diese Existenz nicht zweifelsfrei beweisen können.

*Christine Büchner* denkt in ihrem Beitrag darüber nach, was es für die Wirklichkeit Gottes bedeutet, dass sie für uns nur interpretativ zugänglich ist. Dafür greift sie auf Überlegungen von Sallie McFague zu einer metaphorischen Theologie zurück. Eine Wirklichkeit jenseits unserer Modelle und Metaphern ist uns nicht zugänglich, aber in der irreduziblen Pluralität der Metaphern kann etwas von der Differenz zwischen unserer und einer anderen Wirklichkeit aufscheinen. Die Wirklichkeit Gottes zeigt sich in dieser Differenz, die in unsere Wirklichkeit die Möglichkeit zur Veränderung einträgt. Dem würde es widersprechen, Gott präzise in unseren Modellen einordnen zu wollen. Wenn Gott nur über unsere hermeneutischen Zugänge erkannt werden kann, könnte das ontologisch gewendet auch bedeuten: Gott ist möglicherweise so, dass er durch uns erkannt werden will, weil er nur so die Beziehung zu uns sein kann, die er sein will. Dann wäre das Verhältnis von Gott und Welt enger zu denken, als es die klassischen Unterscheidungen von Immanenz der Welt und Transzendenz Gottes zulassen. McFague verwendet hierzu die Metapher vom Körper Gottes: So, wie ich mein Körper bin, aber nicht auf ihn reduziert werden kann, gibt es kein Leben, das nicht Ausdruck göttlichen Lebens wäre. Für die Theologie ergibt sich aus dieser Interdependenz ein panentheistisches Verständnis von Wirklichkeit, in dem auch theologisch-wissenschaftliche Überlegungen nicht strikt von den Kontexten von Erfahrung und Praxis getrennt werden können.

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive und damit in der Dimension des Ritualen nähert sich *Stephan Winter* der Frage nach der Wirklichkeit. Christlicherseits ist hier insbesondere die Frage nach der Gegenwart Gottes in den Gestalten von Brot und Wein in der Eucharistiefeier einschlägig. Liturgie, so erläutert Winter zunächst, ist gemäß dem *ritual turn* als ein Geflecht von transformativen Interaktionen zu verstehen, die Wirklichkeit nicht abbilden, sondern konstruieren, indem sie Bedeutungen erzeugen. Dabei ist wesentlich, dass die Beteiligten

die entsprechende intentionale Perspektive einnehmen. Vor diesem Hintergrund liest Winter in einem zweiten Schritt die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin neu. Die Wandlung der Gestalten findet auch hier innerhalb einer rituellen Inszenierung statt, die eine kollektive Intentionalität der Beteiligten einschließt: Die Gemeinschaft der Feiernden erkennt das Wort Christi für sich als maßgeblich an und die rituelle Performanz ist gewissermaßen die Zwischeninstanz zwischen Christus und dem Sakrament. In einer analytisch-philosophischen Vertiefung diskutiert Winter realistische und antirealistische Verstehensweisen der Transsubstantiation, bevor er abschließend den Blick wieder auf die Liturgie insgesamt weitet. Diese trägt – gegen eine Verkürzung auf eine „Wandlung der Gestalten“ – insgesamt eine Dimension der Wandlung in sich. Das zeigt sich in ihrer Orientierung auf den Segen hin, der ausdrückt, dass Gott die Wirklichkeit nicht fallen lassen wird.

*Benjamin Bartsch* fragt in seinem Beitrag nach der Gestalt und Funktion von Modellen, mit deren Hilfe wir versuchen, uns der Wirklichkeit zu nähern. Er skizziert einleitend verschiedene Verwendungsweisen des Modellbegriffs und plädiert dafür, ein Modell als Übertragung einer Theorie aus ihrem ursprünglichen Anwendungsbereich in einen anderen zu verstehen, um letzteren besser zu erklären. Im Vergleich zwischen dem Modell und dem in der Nähe liegenden Konzept der Metapher erarbeitet Bartsch sodann die Spezifika des Modells, das sich gegenüber der Metapher beispielsweise durch höhere Konsistenzanforderungen, hingegen einen schwächeren imaginativen Impuls auszeichnet. Auch die Frage nach dem ontologischen Status ist für Modelle mindestens so umstritten wie für Metaphern: Das „Als ob“ der Übertragung verstehen einige als ein rein heuristisches Instrument, während andere der Meinung sind, eine solche Übertragung könne nur auf der Basis einer ontologischen Ähnlichkeit funktionieren. Die Anwendung von Modellen in der Theologie zeigt Bartsch sodann beispielhaft an den offenbarungstheologischen Überlegungen von Max Seckler und Avery Dulles, um zum Schluss erste Überlegungen zur Frage der Adäquatheit von Modellen anzustellen. Während man bei Dulles beispielsweise eine Fokussierung auf innertheologische Kriterien beobachten kann, plädiert Bartsch dafür, in der theologischen Arbeit auch auf weitere Kriterien zurückzugreifen, die zu prüfen ermöglichen, ob Modelle leisten, was sie leisten sollen: einen Zugang zu einer direkt nicht zugänglichen Wirklichkeit zu erschließen.

Wirklichkeit lässt sich nicht über den Rekurs auf Einzelnes, scheinbar Unbestreitbares, sondern immer nur interpretativ anzielen, konstatiert *Jürgen Werbick*. Aber wie sieht dieser interpretative Zugang aus? Werbick begibt sich in dieser Frage in die Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsches Perspektivismus. Auch wenn Nietzsche die Illusion einer Unabhängigkeit des Gegebenen auf-



decken will, geht es ihm nicht um eine Beliebigkeit des Interpretierens. Wesentlich steht sein Perspektivismus vielmehr im Dienst des Willens zur Macht: Interpretation ist ein Mittel der Beherrschung. Damit scheint es fast, dass es bei Nietzsche doch eine „realistischste“ Perspektive gibt: diejenige des Übermenschen. Nur dieser kann auf tröstliche Illusionen verzichten, während Metaphysik, Moral und Religion Formen von Lüge darstellen, damit wir leben können. Der Übermensch dagegen kann den Nihilismus der grausamen Wirklichkeit überwinden, indem er sie als Fatum bejaht. Werbick schließt mit einem Blick auf eine alternative Wirklichkeitssicht: Gott als Grund dafür, zur Wirklichkeit ja zu sagen. Nietzsche zufolge will, wer das tut, eine andere Wirklichkeit als diese, die man doch bejahen soll. Aber gibt es nicht, so fragt Werbick zurück, gute Gründe für einen Vorbehalt gegenüber der bestehenden Wirklichkeit? Der Glaube hofft auf ihre Veränderung, auf mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Hier geht es nicht um Hypothesen, sondern um Optionen, wie man sich über die Bedeutung der Welt und des Lebens verständigt. Und es ist nicht von vornherein ausgemacht, dass die heldenhaftere Option des Ja des Übermenschen auch die überzeugendere ist.

*Stefan Walser* stellt abschließend Christian Danz' Entwurf vor, Gott und Wirklichkeit zueinander ins Verhältnis zu setzen, und vergleicht ihn mit Überlegungen bei Paul Tillich. In Antwort auf die in der Moderne unvollziehbar gewordene traditionelle Dogmatik nimmt Danz eine radikale Innenverlagerung des Glaubens vor und versteht Offenbarung als menschliche Selbsterschließung. Religion kommt nicht nur im Inneren des Menschen an, sondern sie entsteht dort. Folgerichtig ist Gott der Ausdruck bewusst gewordener Endlichkeit des Menschen. Von hier aus liest Danz die Aussagen der christlichen Dogmatik neu, und das mit dem Anspruch, ihren Grundintuitionen unter radikal veränderten Bedingungen gerade gerecht zu werden. Walser stellt Danz' Entwurf denjenigen von Paul Tillich an die Seite, auf den sich Danz zustimmend bezieht, der Walser zufolge jedoch vielmehr als Alternative zu demjenigen von Danz zu lesen sei. So ist für Tillich Religion grundsätzlich ein Phänomen der Selbsttranszendierung, nicht, wie bei Danz, der Immanentisierung. Auch bei Tillich ist der Grund des Glaubens als Ergriffensein von einem unbedingten Anliegen nicht ohne seinen Akt zu haben, aber er fällt nicht mit diesem zusammen. Gott ist vielmehr die Antwort auf die Frage, die die Endlichkeit des Menschen ist. Und wenn Gott auch für Tillich nicht „existiert“, dann deshalb, weil Existenz ein Merkmal der geschaffenen Welt ist und Tillichs „Gott über Gott“ alle Polaritäten überschreitet.

Die Beiträge des Bandes gehen größtenteils auf Vorträge einer Tagung im Herbst 2020 zurück. Die Referate von Jens Schlieter und Hartmut von Sass konnten leider nicht in den Band aufgenommen werden. Dafür haben Benjamin Bartsch und

Stefan Walser, die auf der Tagung als Moderatoren und Tagungsbeobachter im Einsatz waren, den Band um ihre Überlegungen ergänzt.

Die Tagung wurde aus Mitteln des Schweizer Nationalfonds, des Fonds Centenaire der Universität Fribourg und des Dekanats der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg finanziert. Pandemiebedingt musste sie kurzfristig verlegt und umorganisiert werden. Dabei wie bei der Organisation insgesamt waren Benjamin Bartsch und Natalie Mack eine unschätzbare Hilfe, und dass ausnahmslos alle Referentinnen und Referenten sich auf die neue Situation und die zusätzlichen Umstände einließen, mag für das Interesse am Thema sprechen. Benjamin Bartsch hat zudem wesentlich die redaktionelle Bearbeitung des Bandes mitgetragen. Ihnen allen gilt der Dank der Herausgeberin.

Fribourg, im August 2021

Veronika Hoffmann

# Gottes Wirklichkeit: Schlaglichter auf ein Forschungsfeld

Veronika Hoffmann

## 1 „Gott ist nicht real“

Wie entstehen Forschungsfragen? Klassische Entdeckungsorte sind Texte, die zum Nachdenken anregen, das Gespräch mit Fachkollegen oder vielleicht der sprichwörtliche entspannte Geist unter der Dusche, der kreativ wird. Manchmal entstehen Forschungsfragen aber auch durch etwas, das man zunächst als Missverständnis einer alltagsweltlichen Perspektive bezeichnen würde, das sich aus wissenschaftlicher Sicht schnell ausräumen ließe. Der zweite Blick lässt jedoch fragen, ob es sich dabei wirklich nur um einen „Fehler“ handelt, der schnell behoben wäre, oder ob nicht doch weitergehende Fragen dahinter stehen.

Im Fall des vorliegenden Themas war ein solcher „Fundort“ die Aussage einer Studentin: „Gott ist nicht real“. Denn damit wollte sie keine atheistische Position vertreten, sondern es war ihr sprachlich ungelenker Versuch, die Erkenntnis einzufangen, dass Gott nicht ein Ding der Welt unter anderen Dingen der Welt ist. Diese Erkenntnis ist zunächst vergleichsweise banal für alle, die in der Theologie oder der Religionsphilosophie arbeiten. Man könnte also die Studentin einfach darauf hinweisen, dass sie zwar sicher etwas Richtiges sagen wollte, ihre Verwendung von „real“ an dieser Stelle jedoch problematisch sei. Aber bleibt es so banal, wenn man versucht, diese Einsicht konzeptionell wirklich einzuholen? Es wäre nicht nur zu postulieren, sondern in einem Gesamtmodell der Wirklichkeit plausibel zu machen, dass Gott nicht das Element  $n+1$  in einer Wirklichkeit ist, die aus  $n$  Elementen besteht. Oder, wenn man statt eines quasi-numerischen ein quasi-topologisches Konzept verwenden will: konzeptionell sichtbar zu machen, inwiefern es keinen „Ort“ Gottes in der Wirklichkeit in dem Sinne gibt, dass seine Transzendenz eine gewissermaßen raumzeitliche Erweiterung dieser Wirklichkeit darstellte.<sup>1</sup> Über solche abgrenzenden Beschreibungen hinaus stellt sich folglich die Frage: In welcher Weise „ist“ oder „existiert“ Gott? Und wie muss Wirklichkeit verstanden werden, um ihm Wirklichkeit zuschreiben zu können?

---

<sup>1</sup> Vgl. kritisch dazu *Schneider*, Hans Julius: *Religion*, Berlin, New York 2008 (Grundthemen Philosophie), 137–175.

Diese Doppelfrage ist für den vorliegenden Kontext zunächst näher zu qualifizieren. Denn zum einen ist sie, so, wie sie hier gestellt wird, schon relativ spezifisch, insofern ein christlicher Gottesbegriff im Hintergrund steht. Dass ein religiöses Wirklichkeitsverständnis eine göttliche Wirklichkeit annimmt, ist nicht zwingend, und was darunter zu verstehen wäre, sofern es das tut, sehr verschieden konzipierbar. Zum anderen handelt es sich, blickt man in die Geschichte der christlichen Gotteslehre und weit über sie hinaus, natürlich keineswegs um eine neue Frage. Gott nicht als einen Quasi-Gegenstand in unsere Wirklichkeit einzuordnen, sondern zu einem angemessenen Verständnis dessen zu kommen, was gemeint sein kann, wenn wir sagen, er sei transzendent oder der „ganz Andere“, beschäftigt das Gottdenken vielmehr von seinen Anfängen an.<sup>2</sup> Aber weil die Frage nach der Wirklichkeitsgestalt Gottes mit der Frage nach unserem Wirklichkeitsverständnis insgesamt zusammenhängt, das sich verändert, muss sie immer wieder neu gestellt werden. Und sie könnte derzeit auch deswegen neu zu stellen sein, weil sie in jüngster Zeit in weiten Feldern der Theologie eher verdeckt wurde durch mit ihr engstens verwandte, aber nicht identische Fragen, die aktuell lebhaft debattiert werden: Wie können wir angemessen von Gott sprechen? Gibt es Begriffe, die univok auf ihn angewendet werden können, und wie weit reicht umgekehrt analoges oder metaphorisches Sprechen von ihm? Wie weitgehend und in welcher Weise können wir Gott erkennen? Es sind also wesentlich erkenntnistheoretisch orientierte Fragen nach der *Zugänglichkeit* der Wirklichkeit Gottes, die aktuell im Vordergrund des Interesses stehen. Die hier gewählte Perspektive könnte man demgegenüber als eine Art „hypothetische Ontologie“ bezeichnen.<sup>3</sup> Man kann letztlich die Frage nach der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes nicht unabhängig von der Frage ihrer Erkennbarkeit stellen. Aber wenn man die sich aufdrängende erkenntnistheoretische Frage für einen Moment zurückstellte: Wie wäre Gottes Wirklichkeit *selbst* zu denken? Welche Gesamtverständnisse von Wirklichkeit lassen es zu, eine Wirklichkeit Gottes zu denken, und in welcher Weise?

Nach der Wirklichkeit Gottes selbst fragen, und dies im Rahmen eines umfassenden Wirklichkeitsverständnisses: Der Einwand liegt nahe, dass ein solches Ansinnen in eben jene Probleme gerät, die es lösen wollte. Denn wird Gott damit nicht zwangsläufig in diese „Wirklichkeit im Ganzen“ eingeordnet, ein Teil von ihr, beispielsweise als „höchstes Seiendes“? Dann gäbe es wieder einen großen Gesamtbereich aller Elemente, eben z. B. „alles Seienden“, in den Gott ebenso gehörte wie alle anderen Dinge auf der Welt. Und die geforderte qualitative Differenz Gottes wäre verspielt. Entsprechende Warnungen sind in der Theologie

---

<sup>2</sup> Vgl. die Beiträge von Filip Karfik und Isabelle Mandrella in diesem Band.

<sup>3</sup> Die Formulierung hat Michael Seewald gesprächsweise gebraucht.

vielfach und von ganz verschiedenen Seiten zu hören, und das durchaus berechtigterweise.<sup>4</sup>

Damit zeigt sich zugleich, dass sich ontologische und erkenntnistheoretische Fragen letztlich natürlich nicht trennen lassen. Die Unterscheidung: nach Gottes Wirklichkeit fragen – nach der Zugänglichkeit der Wirklichkeit Gottes fragen, ist allzu schematisch, nicht zuletzt deswegen, weil die Weise unserer Gotteserkenntnis diese auch inhaltlich mitbestimmt. Aber im Sinn eines heuristischen Suchinstruments scheint es doch lohnend, die Perspektive einer „hypothetischen Ontologie“ nicht gleich vom Tisch zu wischen. Denn bei aller Berechtigung der genannten Einwände stehen diese in der Gefahr, einen unerwünschten Nebeneffekt zu zeitigen: Als faktisch naheliegendste Alternative zu einem System, in das Gott „eingesperrt“ wird, könnte sich eines herausstellen, aus dem Gott „ausgesperrt“ wird. Unsere Verständnisse der Wirklichkeit insgesamt, seien sie theoretisch ausformuliert oder nicht, prägen unsere Haltung zur Welt. Und ein Gott, der in dieser Wirklichkeit weder vorkommen kann noch darf, weil er der „ganz Andere“ ist, riskiert, auch in diesen Haltungen zur Welt nicht mehr vorzukommen. Er ist in Gefahr, zum Horizont zu verblassen oder jede Plausibilität zu verlieren in einer Welt, die für ihn keinen „Ort“ hat.<sup>5</sup> Auch das ist kein ganz neues Problem, aber eines, das sich immer wieder in neuer Weise stellt.

## 2 „Wirklich“: Begriffs- und Sachprobleme

Wie also sehen Verständnisse von Wirklichkeit aus, in denen die Möglichkeit einer Wirklichkeit Gottes gegeben ist, und in welcher Weise ist sie jeweils gegeben? Wie und in welchem Umfang sich diese Frage bearbeiten lässt, ist selbst schon ein erheblicher Teil der Debatte. So ist beispielsweise nicht von vornherein deutlich, ob man sich auf dem Feld der Ontologie oder der Metaphysik bewegt, und das ist nicht unerheblich, insofern bekanntlich ein breiter Strom zumindest deutschsprachiger Theologie derzeit eher kritisch gegenüber Überlegungen eingestellt ist, die sich als metaphysisch verstehen. Die oben eingeführte Perspektive einer „hypothetischen Ontologie“ will sich diesbezüglich auf eher schwache Ansprüche beschränken, etwa im Sinn der Definition, die Markus Gabriel von Ontologie gibt – dabei seinerseits die begrenzte Berechtigung der Unterscheidung ontologischer und metaphysischer auch von erkenntnistheoretischen Fragen betonend: „Allerdings sind die Beantwortungen der folgenden drei

---

<sup>4</sup> So u. a. die Kritik von Bultmann, vgl. unten; für viele andere vgl. stellvertretend Martin Dürnberger, *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*, Regensburg 2020, 69f.

<sup>5</sup> Vgl. die Analysen bei Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, insb. Kap. 7.

Fragen genau besehen logisch voneinander unabhängig, wenn sie auch je nach philosophischer Konzeption zusammenhängen: 1. Wie ist die absolute Totalität dessen, was es (wirklich) gibt, beschaffen (Metaphysik)? 2. Was bedeutet es, dass etwas existiert? Was ist Existenz (Ontologie)? 3. Wie ist es möglich, dass wir einiges von dem, was es (wirklich) gibt, erkennen können, ohne dass wir annehmen können, distributiv jedes Einzelding bzw. jede Tatsache, die es gibt, zu erkennen (Epistemologie)?“<sup>6</sup> In dieser Definition hat, wie nicht selten, „Metaphysik“ einen deutlich umfassenderen Anspruch, so dass jedenfalls noch nicht mitentschieden wäre, ob die Fragestellung auch eine metaphysische wäre oder gar sein müsste.<sup>7</sup> Freilich sind die Begriffsverwendungen durchaus uneinheitlich, so dass es sinnvoll erscheint, vorrangig die tatsächliche Gestalt der Sachfrage in den Blick zu nehmen statt der disziplinären Etikettierung.

Im Blick auf die Rede von „Wirklichkeit“ ist die Uneindeutigkeit mindestens ebenso groß, wie bereits ein Blick in die einschlägigen Lexika zeigt.<sup>8</sup> So lässt sich „Wirklichkeit“ als „Existenz“ verstehen, wie Gabriels Definition nahe legt, so dass „nicht wirklich“ „nicht existent“ bedeutete. „Wirklichkeit“ ist aber im Kontext der Mystik auch die Übersetzung des lateinischen „actualitas“.<sup>9</sup> Das Gegenteil wäre dann Potentialität, Möglichkeit. Ebenso ließen sich Täuschung oder Schein als Gegenbegriff annehmen, also „scheinbar wirklich“. Jedenfalls wird, sobald man ein extrem reduktives Wirklichkeitsverständnis ausklammert, bei dem nur das wirklich ist, was empirisch vorhanden ist und mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, die Lage in Sachen Wirklichkeit sofort kompliziert. Ein paar Fälle sind schnell aufgezählt: Einhörner, die Zahl fünf, die Schweizer Demokratie oder das Sternbild des Großen Bären. In welcher Weise, unter welchen Voraussetzungen lässt sich sagen, dass sie „wirklich“ oder „nicht wirklich“ sind? Für mit den entsprechenden philosophischen Debatten Vertraute mögen diese Beispiele eher schlicht daherkommen. Dass der Hinweis, man möge es sich mit der Einschätzung, wann etwas „wirklich“ sei, nicht zu leicht machen, jedoch nicht gänzlich überflüssig ist, zeigt sich, wenn man auf bestimmte Tendenzen in der systematischen Theologie schaut, die hier mit scheinplausiblen Abgrenzungen arbeiten. So zum Beispiel, wenn die Frage nach der Wirklichkeit Gottes auf diejenige zugespitzt wird, ob Gott eine „bewusstseinsunabhängige Realität“ und/oder in welchem Maß er von den Konstitutionsleistungen unseres Bewusstseins abhängig sei. Diese Frage ist durchaus berechtigterweise zu stellen. Sie ist aber zum einen nicht identisch mit der hier gestellten Frage nach der Wirklichkeit Gottes. Zum anderen steht sie in Gefahr, als Demarkationslinie missbraucht

<sup>6</sup> Gabriel, Markus: Kap. F. Ontologische Positionen: Epistemologie des Seienden, in: *Urbich, Jan; Zimmer, Jörg* (Hg.): *Handbuch Ontologie*, Stuttgart 2020, 452–458, 452.

<sup>7</sup> Vgl. kritisch zu einer solchen Unterscheidung den Beitrag von Thomas Schärfl in diesem Band.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. *Trappe, Tobias*: Art. Wirklichkeit, in: *HWPh* Bd. 12, 2004, 829–846.

<sup>9</sup> Vgl. *Hedwig, Klaus*: Art. Wirklichkeit, in: *LThK<sup>3</sup>* Bd. 10, 2001, 1232.

zu werden, wenn man z. B. als Alternative zu Gott als „bewusstseinsunabhängiger Realität“ das Gespenst eines Gottes vorstellt, der nur eine Chiffre sei: für ein Lebensgefühl, für moralische Verantwortung oder Ähnliches. „Theologisch wie philosophisch spitzt sich das komplexe Gottesproblem somit heute auf die Frage zu, ob wir es bei Gott mit einem bloßen Begriff, Wort, Bild oder ähnlichem zu tun haben, oder ob Gott ‚ist‘, d. h. ob diesem Wort jenseits allen Meinens ‚Etwas‘, und zwar etwas Reales, also auch mehr als eine bloße Denkmöglichkeit, entspricht. Theologie, die sich dieser Frage entziehen möchte, kann sich dann als Hermeneutik von Texten oder auch von Seelenzuständen verstehen, muss sich freilich die Frage gefallen lassen, ob sie damit dem Wahrheit suchenden und in diesem Sinn glaubenden bzw. glauben wollenden Menschen überhaupt gerecht werden kann.“<sup>10</sup> Ein solches Manöver der Zuspitzung von Alternativen versucht Eindeutigkeit herzustellen, schlägt aber damit die Tür zu dringend notwendigen Differenzierungen zu, nicht zuletzt auch im interdisziplinären Diskurs.

Welche Möglichkeiten lassen sich also beobachten, um Gott und Wirklichkeit zusammenzubringen? Im Folgenden ist nicht beansprucht, eine umfassende Aufarbeitung der entsprechenden Diskurse zu liefern. Der Blick richtet sich vielmehr auf einige neuere Entwürfe, die sich besonders nachdrücklich einer Vorstellung von Gott als „übernatürlichem Gegenstand“ verweigern. Die Auswahl der Entwürfe versteht sich nicht als repräsentativ, sondern möchte schlicht einige Perspektiven eröffnen, die den Problemhorizont aufspannen und Anregungen zur weiteren Reflexion geben können.

### 3 Gott und Wirklichkeit: vier Zugänge

#### 3.1 Markus Gabriel: Wirklichkeit in Sinnfeldern

Der Bonner Philosoph Markus Gabriel hat vor ein paar Jahren mit dem Entwurf eines „Neuen Realismus“ für Aufsehen gesorgt.<sup>11</sup> Im Rahmen der Frage nach Wirklichkeitskonzeptionen ist weniger dieser Realismus als erkenntnistheoretische Position interessant, wohl aber Gabriels damit zusammenhängender Entwurf einer „Sinnfeldontologie“. Gabriel versteht, wie wir bereits gesehen haben, Ontologie als die Beantwortung der Frage, wann etwas existiert und was es bedeutet zu sagen, dass etwas existiert. Sinnfelder stellen nun die ontologischen Grundeinheiten dar, es sind „die Orte, an denen überhaupt etwas erscheint.

<sup>10</sup> Franz, Albert: Art. Gott, in: ders.; Baum, Wolfgang; Kreuzer, Karsten (Hg.): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Darmstadt 2003, 178–180, 180.

<sup>11</sup> Vgl. Gabriel, Markus (Hg.): Der Neue Realismus, Berlin 2014 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 2099); zur Auseinandersetzung vgl. Buchheim, Thomas (Hg.): Neutraler Realismus, Freiburg – München, Originalausgabe 2016 (Jahrbuch-Kontroversen; 2).

Meine Antwort auf die Frage, was Existenz ist, lautet ...: Existenz ist der Umstand, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint.“<sup>12</sup> Alles, was existiert, gehört folglich in ein Sinnfeld, und es gibt nicht ein einziges – „die Welt“ –, sondern eine Pluralität von Sinnfeldern, die sich zum Teil überlappen und miteinander zusammenhängen. Gabriel bezeichnet seine Position deshalb als „ontologischen Pluralismus“.<sup>13</sup>

Im Rahmen dieser Sinnfeldontologie existieren auch Gegenstände, von denen man alltagssprachlich sagen würde, dass sie es nicht tun, Einhörner beispielsweise. Das Einhorn ist, so Gabriel, in einem bestimmten Sinnfeld ein falscher Gedanke. „Falsche Gedanken existieren, aber die Gegenstände, von denen sie handeln, kommen nicht in dem Feld vor, in dem falsche Gedanken sie verorten.“<sup>14</sup> Es existieren folglich sowohl die falschen Gedanken als auch das, worauf sie sich beziehen, aber die Gedanken sind falsch, weil sie den Gegenstand im falschen Sinnfeld verorten: Wer Trolle in Norwegen verortet, sortiert sie in das falsche Sinnfeld, denn in Norwegen gibt es keine Trolle. Aber es gibt sowohl Trolle – nämlich in der Mythologie –, als auch den falschen Gedanken „Es gibt in Norwegen Trolle“, z. B. in meiner Phantasie oder in einer Gruppe von Leuten, die das behaupten. Und Einhörner existieren beispielsweise im Sinnfeld „Symbolik in Mariendarstellungen“ ebenso wie in „Merchandising für kleine Mädchen“.

Daraus folgt, dass in Gabriels Sinnfeldontologie eigentlich alles existiert. Es ist nicht sinnvoll, von etwas zu fragen, ob es existiere oder nicht, sobald man darüber reden kann. Freilich haben diese Sinnfelder durchaus verschiedene ontologische Status. Gabriel plädiert dafür, einige Sinnfelder in erkenntnistheoretischer Hinsicht als realistisch zu betrachten, andere nicht. Das Sinnfeld „Nord-europa“, zu dem Norwegen gehört, existiert in einer anderen Weise als das Sinnfeld „Mythologie“, in dem die Trolle zu Hause sind. Was es Gabriel zufolge jedoch nicht gibt, ist „das Ganze“ oder „die Welt“. Das könne, vereinfacht gesagt, nicht sein, weil, wenn alles in einem Sinnfeld vorkommt, auch die Welt in einem Sinnfeld vorkommen müsste. Wenn sie aber das Ganze, das Umfassende ist, dann müsste sie in sich selbst als dem umfassenden Sinnfeld vorkommen – was nicht geht. Deshalb plädiert Gabriel für eine Ontologie, hält aber eine Metaphysik für unerschwinglich.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Gabriel, Markus: Warum es die Welt nicht gibt, Berlin, 62013, 68. Neben „Sinnfeldern“ spricht Gabriel auch von „Gegenstandsbereichen“, die schärfer abgegrenzt sind. Für unseren Zusammenhang ist die Unterscheidung aber nicht relevant. Vgl. Gabriel, Warum, 35; Gabriel, Markus: The Meaning of „Existence“ and the Contingency of Sense, in: Frontiers of Philosophy in China 9 (2014) 109–129, 113f.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Gabriel, Markus: Der neue ontologische Realismus, in: ders.; Högrefe, Wolfram; Speer, Andreas (Hg.): Das neue Bedürfnis nach Metaphysik. The new desire for metaphysics, Berlin – Boston 2015, 189–199.

<sup>14</sup> Gabriel, Warum, 88.

<sup>15</sup> Vgl. Gabriel, Der neue ontologische Realismus.



An dieser Stelle soll weder Gabriels Realismus diskutiert werden noch, wie originell die Idee der Sinnfelder ist. Hier stellt sich vielmehr die Frage, ob Gabriels Entwurf sich als ein heuristisches Instrumentarium zur Bearbeitung der Frage nach der Wirklichkeit Gottes gebrauchen ließe. Die Konsequenz wäre, dass sich die traditionell so heftig umstrittene Frage, ob Gott Existenz zuzusprechen sei, als sinnlos herausstellte. Denn in der einen oder anderen Weise, genauer: in dem einen oder anderen Sinnfeld, existierte er in jedem Fall. Folglich wäre die Frage nach seiner Existenz oder Nichtexistenz durch diejenige zu ersetzen, in welchen Sinnfeldern er vorkommt. Das hieße natürlich keineswegs, mit einem ontologischen Trick die Gottesfrage zu entschärfen. Gott könnte auch ausschließlich im Sinnfeld der Bibel als einer literarischen Welt existieren, oder vielleicht zusätzlich als Bewohner pathologischer Hirnstrukturen. Aber ein solcher Zugriff würde zunächst die skizzierte theologische Zuspitzung auf die Alternative von Existenz oder Nichtexistenz grundlegend unterlaufen.

Freilich lässt sich fragen, wie weit man damit wirklich kommt. Gabriels eigene „Sinnfeldverortung“ Gottes zumindest scheint aus theologischer Sicht wenig überzeugend. In seinen Überlegungen zu Religion in *Warum es die Welt nicht gibt* will Gabriel sich vor allem von der Idee von Religion als einem vormodernen Aberglauben abgrenzen. Deswegen betont er, Gott sei kein „Supergegenstand“<sup>16</sup>. Dass das verschiedene ontologische Gewicht verschiedener Sinnfelder in diesem Zusammenhang von nicht unerheblicher Bedeutung ist, zeigt sich, wenn er erklärt: „Ich behaupte ... nicht, dass Gott wirklich existiert – in dem Sinne, dass es eine Person gibt, die Gesetze verhängt oder sich außerhalb des Universums, an einem uns unzugänglichen Ort befindet. Die philosophische Betrachtung, die sich mit dem Sinn der Religion beschäftigt, beantwortet diese Frage einfach nicht. Genau genommen gibt es Gott natürlich, die Frage ist nur, in welchem Sinnfeld es ihn gibt, wie ‚Gott‘ erscheint.“<sup>17</sup> Dieses Sinnfeld ist Gabriel zufolge dasjenige der Frage nach Sinn: „Religion entspringt dem Bedürfnis zu verstehen, wie es in der Welt Sinn geben kann, der verstanden zu werden vermag, ohne dass wir diesen Sinn einfach in die Welt hineindichten. ... Sie ist Ausdruck einer Irritation, die daher rührt, dass wir den Umweg über ein Ganzes nehmen, um uns selbst verstehen zu wollen. Sie entspringt dem Eindruck, dass diese Bewegung, von uns selbst weg auf ein Ganzes hin und anschließend zu uns selbst zurück, nicht sinnlos ist, dass sie für das Ganze irgendwie von Bedeutung ist.“<sup>18</sup>

Da es dieses „Ganze“ Gabriel zufolge aber nicht gibt, wäre es ein unzulässiger Kurzschluss, aus der Bewegung des Denkens zu folgern, dass Gott dieses Ganze sei. Und seines Erachtens beansprucht das eine religiöse Deutung auch gar nicht: „Religion ist das Gegenteil einer Welterklärung. Sie steht der These [Gabriels, V. H.], dass es die Welt nicht gibt, kaum zufällig nahe – von der hinduistischen

---

<sup>16</sup> Gabriel, *Warum*, 211.

<sup>17</sup> Gabriel, *Warum*, 208f.

<sup>18</sup> Gabriel, *Warum*, 203.

Überzeugung, dass das Leben ein Traum ist, über die berühmte Äußerung Jesu, sein Reich sei nicht von dieser Welt, bis hin zur buddhistischen Weltüberwindung. Man könnte leicht provokativ sogar sagen, dass der Sinn der Religion die Einsicht ist, dass es Gott nicht gibt, dass Gott kein Objekt oder Supergegenstand ist, der den Sinn unseres Lebens garantiert. Wenn man meint, dass es einen großen Regenten gibt, der das Universum und das menschliche Leben steuert, täuscht man sich. Denn es gibt kein solches Weltganzes, das dann auch noch jemand zu regieren hätte. Dies impliziert aber nicht, dass die Religion oder die Rede von Gott sinnlos ist. Umgekehrt ist der Sinn der Religion in der Anerkennung unserer Endlichkeit zu sehen.<sup>19</sup>

Dass mit der Aussage Jesu, sein Reich sei nicht von dieser Welt, ein Metaphysikverbot ausgesprochen wäre, scheint eine recht gewagte Behauptung, und der Religionsbegriff eher unterbestimmt. Aber man kann hier immerhin sehen, wie schwer offensichtlich die Vorstellung auszurotten ist, Religionen postulierten Gott als einen „Supergegenstand“.

### 3.2 *Rudolf Bultmann: Gott als alles bestimmende Wirklichkeit*

In seinem Aufsatz *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* bringt Rudolf Bultmann Gott und Wirklichkeit in einer dezidierten Weise in Zusammenhang: Gott ist die „Alles [sic] bestimmende Wirklichkeit“<sup>20</sup>. Aus diesem Grund lautet die Antwort auf die Titelfrage: Ein Reden *über* Gott ergibt keinen Sinn. „Denn jedes ‚Reden *über*‘ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben und von Gott lässt sich deshalb nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existenzielle Situation des Redenden.“<sup>21</sup> Das Reden *über* Gott machte diesen also zu einem Erkenntnisobjekt, das sich in Distanz zum Erkennenden befindet und von diesem wissenschaftlich beobachtet und in allgemeingültigen Sätzen beschrieben werden kann. In dieser Weise über Gott zu sprechen ist für Bultmann, mit Luther gesprochen, Sünde, auch dann, wenn es in bester Absicht geschieht.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Gabriel, Warum, 211.

<sup>20</sup> Bultmann, Rudolf: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *ders.*: *Glauben und Verstehen*. Bd. 1, Tübingen 1993, 26–37, 26.

<sup>21</sup> Bultmann, *Welchen Sinn*, 26. Herv. i. O. Dass die terminologische Unterscheidung zwischen einem Reden „über“ Gott und einem Reden „von“ Gott etwas künstlich erscheinen kann, merkt auch Gerhard Ebeling in seiner Interpretation des Textes von Bultmann an: vgl. Ebeling, Gerhard: *Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“*, in: *ders.*: *Wort und Glaube*. Bd. 2: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 343–371, 353.

<sup>22</sup> Vgl. Bultmann, *Welchen Sinn*, 28f.

Gott ist kein Gegenstand, vielmehr gilt umgekehrt, dass unsere gesamte Existenz durch den Anspruch Gottes auf uns bestimmt ist. Damit dreht sich die Perspektive um: „Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muss man offenbar *von sich selbst reden*.“<sup>23</sup> Aber redet man damit nicht vom Menschen *statt* von Gott? Der Versuch angemessener Gottesrede befindet sich anscheinend in der unbequemen Mitte zwischen zwei Verboten: „Auf der einen Seite die bestimmte Einsicht: jedes Reden, in dem wir aus unserer eigenen konkreten Existenz herauspringen, ist kein Reden von Gott; nur eine Aussage über unsere eigene Existenz könnte es sein? Auf der andern Seite die ebenso bestimmte Einsicht: alles Reden von uns kann nie ein Reden von Gott sein, weil es nur vom Menschen redet?“<sup>24</sup>.

Und ein zweiter Einwand erhebt sich: Ist eine solche Rede von Gott, die vom Menschen spricht, nicht unangemessen, wenn man festhalten will, dass Gott der ganz Andere<sup>25</sup> ist? Bultmann zufolge muss die Rede von Gott als dem ganz Anderen jedoch mit seinem Verständnis als alles bestimmender Wirklichkeit gerade verklammert werden. „Losgelöst davon kann der Satz nur bedeuten, dass Gott *etwas ganz anderes* ist als der Mensch, eine metaphysische Wesenheit, irgend eine ätherhafte Welt, irgend ein Komplex geheimnisvoller Kräfte“<sup>26</sup>. Dass Gott der ganz Andere ist, bedeutet aber eben nicht, dass er sich irgendwo außerhalb der Welt befände, sondern dass er mir als Sünder in radikaler Andersheit gegenübersteht. Aus dieser Verklammerung von Nichtobjektivierbarkeit Gottes und seinem Verständnis als alles bestimmender Wirklichkeit ergibt sich auch die Antwort auf den ersten Einwand: Es geht keineswegs um eine anthropologische Reduktion der Rede von Gott auf eine Rede über den Menschen.<sup>27</sup> Vielmehr dient gerade die Verschränkung des Redens von Gott und von unserer Existenz der „Abweisung einer unsachgemäßen Erfassung des Gottesverhältnisses“<sup>28</sup>. Sowohl über Gott als auch über die eigene Existenz können wir nicht eigentlich reden, weil wir über beides nicht verfügen. „Denn jedes Reden über die Wirklichkeit, das absieht von dem Moment, in dem wir allein das Wirkliche haben können, nämlich von unserer eigenen Existenz, ist Selbsttäuschung.“<sup>29</sup> Dementsprechend ist nicht nur Gott außerhalb der menschlichen Existenz nicht erfassbar, sondern auch umgekehrt die menschliche Existenz in Gott gegründet und deshalb „außerhalb Gottes nicht vorhanden“<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 28. Herv. i. O.

<sup>24</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 28.

<sup>25</sup> Bei Bultmann „das ganz Andere“.

<sup>26</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 29. Herv. i. O. Vgl. auch Ebeling, Zum Verständnis, 358.

<sup>27</sup> Vgl. Ebeling, Zum Verständnis, der es sich zur zentralen Aufgabe macht, einer solchen „vulgären Bultmanndeutung“ (352) entgegenzutreten.

<sup>28</sup> Ebeling, Zum Verständnis, 360.

<sup>29</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 33.

<sup>30</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 36.

Damit lässt sich bei Bultmann eine Art alternative Topologie erkennen zu der eingangs genannten problematischen Quasi-Topologie. Der Mensch auf der Erde, der über einen Gott im Himmel nachdenkt: das ist für Bultmann ein Unding. Gott als „alles bestimmende Wirklichkeit“ umfasst vielmehr alles. Deshalb gibt es kein „Außerhalb“, von dem aus man über Gott reden könnte. Das scheint jedoch nicht zu heißen, dass es nicht auch solche „Sinnfelder“ im Sinne Gabriels gäbe, in denen Gott nicht vorkommt. Bei Bultmann wären das innerweltliche Perspektiven auf die Welt, wie beispielsweise historische oder naturwissenschaftliche – man denke nur an sein Entmythologisierungsprogramm, das gerade jede Verquickung Gottes mit solchen Weltzugängen auflösen will, und zwar um der Gottheit Gottes willen.<sup>31</sup> Freilich: Dass Bultmann mit der Definition Gottes als „alles bestimmender Wirklichkeit“ einsetzt und sie nicht weiter diskutiert, scheint genau drei Möglichkeiten im Blick auf die Wirklichkeit und Gottes Wirklichkeit zu lassen, zwei legitime und eine illegitime: 1. Man spricht im eben skizzierten Sinn innerhalb des Glaubens sowohl von Gott als auch von unserer Existenz: „Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade.“<sup>32</sup> 2. Man bewegt sich in Bereichen, in denen Gott legitimerweise nicht vorkommt, insbesondere dem der wissenschaftlichen Welterkenntnis. 3. Man versucht, in unangemessener Weise von Gott zu sprechen, indem man ihn zu einem Erkenntnisgegenstand unter anderen macht. Strikt durchgeführt, hätte ein solcher Ansatz zur Folge, dass eine interdisziplinäre Annäherung an die Frage nach Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes, wie sie in diesem Band vorgenommen wird, in die dritte, illegitime Kategorie fiele.

### 3.3 *Christian Danz: Gott als Ausdruck des Sich-Verstehens des Menschen*

Im Jahr 2016 hat Christian Danz den Titel von Bultmanns Aufsatz für eigene Überlegungen aufgegriffen: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu sprechen?*<sup>33</sup> Es handelt sich dabei um ein Kapitel seiner *Systematischen Theologie*, die sich durch eine spezifische Grundbewegung auszeichnet: Danz stellt zunächst jeweils die Positionen der „alten Dogmatik“<sup>34</sup> dar, um dann den neuzeitlichen Bruch insbesondere

<sup>31</sup> Vgl. Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie, in: Bartsch, Hans-Werner (Hg.): Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch, Hamburg-Bergstedt 1967 (Theologische Forschung; 1), 15–48, insb. 48.

<sup>32</sup> Bultmann, Welchen Sinn, 37. Herv. i. O. Vgl. eine entsprechende kritische Rückfrage Ebelings zur unvermittelten Rede von der Sünde bei Bultmann in Ebeling, Zum Verständnis, 361.

<sup>33</sup> Danz, Christian: Systematische Theologie, Tübingen 2016, 168–183. Freilich kommt Danz dabei auf Bultmanns Überlegungen nicht weiter zu sprechen.

<sup>34</sup> So z. B. Danz, Systematische Theologie, 180, 181.

durch die historische Kritik und die Erkenntniskritik Kants zu markieren, wodurch die Basis für eine solche Dogmatik „unwiederbringlich zerstört“<sup>35</sup> sei. Während die kritischen Einwände nicht neu sind,<sup>36</sup> ist das Interessante an Danz' Ansatz, dass er von dieser Kritik aus einen dogmatischen Neuentwurf versucht, der sich ausdrücklich als gewissermaßen rettende Transformation der in ihrer traditionellen Gestalt unvollziehbar gewordenen Gehalte versteht.<sup>37</sup> Dieser Neuentwurf geht von einer Grundthese aus, die wiederum quasi-topologisch formuliert ist: „In der religiösen Rede von Gott geht es weder um dessen Existenz noch um den aussichtslosen Versuch, diese irgendwie zu begründen oder gar zu beweisen. Gott hat seinen genuinen Ort ausschließlich im religiösen Selbstverständnis des Menschen. Er kommt allein im Glauben zum Menschen.“<sup>38</sup> Denn unser Wissen von Gott, so Danz, stammt gemäß traditioneller Vorstellung möglicherweise aus natürlicher Gotteserkenntnis, vor allem aber aus Offenbarung. Aber gerade auch die Idee einer Offenbarung als übernatürlicher Wissensvermittlung fällt der neuzeitlichen Kritik zum Opfer. Eine Neuformulierung menschlicher Gotteserkenntnis in der Moderne muss folglich beim menschlichen Selbstverstehen anknüpfen. „Gott ist der Ausdruck des Sich-Verstehens des Menschen. Auf die Bindung des Gottesgedankens an das Geschehen der menschlichen Selbsterkenntnis zielt der religiöse Sinn des Offenbarungsgedankens.“<sup>39</sup> Systematische Theologie beschreibt dementsprechend dieses Sich-Verstehen des Menschen auf dem Weg über das Gottesbild. „Alle dogmatischen Aussagen über Gott sind Bilder des Glaubens von sich selbst als Gottesverhältnis.“<sup>40</sup>

Weil Existenzfragen nur im Bereich gegenständlicher Erkenntnis sinnvoll zu stellen seien, erübrigt sich damit die Frage nach der Existenz Gottes. Hierbei beruft sich Danz auf Paul Tillich, der erklärt: „Man kann die Frage nach der Existenz Gottes weder stellen noch beantworten. Wird sie gestellt, dann muss sie nach dem fragen, was seinem Wesen nach über die Existenz hinausgeht, und darum muss die Antwort – sei sie nun verneinend oder bejahend – durch ihre bloße Form Gott als Gott verneinen. Es ist ebenso Atheismus, die Existenz Gottes zu behaupten, wie es Atheismus ist, sie zu leugnen.“<sup>41</sup> In dieser Bezugnahme auf

<sup>35</sup> Danz, Systematische Theologie, 164 passim.

<sup>36</sup> Vgl. die Kritik an der Vorstellung der Bibel als „quasi objektive[r] Wahrheitsinstanz“ (Danz, Christian: Der Heilige Geist und die Realisierung des Glaubens in der Geschichte. Überlegungen zur systematischen Funktion der Pneumatologie, HTS Theologiese Studies/Theological Studies 72 [2016], <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3293> [letzter Abruf 14.6.2021], 5), an der Zwei-Naturen-Christologie (Danz, Systematische Theologie, 210f) oder an einem interventionistisch handelnden Schöpfergott (Danz, Systematische Theologie, 175).

<sup>37</sup> Vgl. ausführlicher den Beitrag von Stefan Walser in diesem Band.

<sup>38</sup> Danz, Systematische Theologie, 177.

<sup>39</sup> Danz, Systematische Theologie, 179.

<sup>40</sup> Danz, Systematische Theologie, 179.

<sup>41</sup> Tillich, Paul: Systematische Theologie I-II, Berlin – Boston 2017, 242f, teilweise zit. bei Danz, Systematische Theologie, 179f.

Tillich lässt sich freilich beispielhaft der zum Teil erheblich umdeutende Umgang mit theologischen Bezugsautoren bei Danz beobachten. Denn gleich der nächste Satz bei Tillich, den Danz nicht mehr zitiert, lautet: „Gott ist das Sein-Selbst, nicht ein Seiendes.“<sup>42</sup> Danz hingegen kann zwar auch von einem „Sein“ Gottes sprechen, dies aber in einem durchaus anderen Sinn als Tillich. Bei Tillich bezeichnet das Sein Gottes die qualitative Überschreitung alles Seienden, das Gott sowohl transzendiert als auch ihm Teilhabe an seiner Macht gewährt. Für Danz gilt hingegen: „Der Gehalt des religiösen Aktes ist an seinen Vollzug gebunden und allein in ihm gegeben. Gottes Sein ist gleichsam das Geschehen von menschlicher Selbsterschlossenheit“<sup>43</sup>. Dieser Gott ist weder der Grund der Wirklichkeit<sup>44</sup> noch Person. „Wäre er das, dann würde er sich rational konstruieren lassen. Das ist jedoch nicht der Fall.“<sup>45</sup> Denn Theologie spricht, so Danz, von Gott unvermeidlicherweise in spannungsvollen Doppelaussagen: als verborgen und offenbar, transzendent und immanent, faszinierend und erschreckend, etc. Eine solche Sprechweise führe nur dann nicht zu logischen Inkonsistenzen, wenn es sich dabei nicht um Aussagen „über etwas“ handelt, sondern um solche, in denen sich der Glaubensakt spiegelt. Dann zeigt die Transzendenz Gottes die Unableitbarkeit des menschlichen Sich-Verstehens an. Denn Glaube ist, wie Danz immer wieder betont, zwar einerseits an je konkrete, kulturell geprägte Vollzüge gebunden, andererseits aus diesen Kontexten aber nicht ableitbar. Der Aspekt der Offenbarung beschreibt demgegenüber die genannte Bindung des Glaubensakts an seinen Vollzug.<sup>46</sup>

Danz wehrt sich so in seinem Ansatz ebenso wie Bultmann gegen eine Vorstellung Gottes als eines „übernatürlichen Wesens“, das quasi-topologisch „außerhalb“ der Welt zu verorten wäre. Aber die Begründung dafür ist bei den beiden Autoren deutlich verschieden. Bei Bultmann gibt es keinen Gott außerhalb der Welt, weil es kein Außerhalb Gottes gibt. Das ist in dem Sinn zu verstehen, dass Gott in der Wirklichkeit insgesamt anwesend ist, aber vor allem in demjenigen, dass es für den Menschen eine Illusion wäre, sich vermeintlich außerhalb Gottes zu stellen und ihn von außen zu betrachten. Bei Danz hingegen wird nicht der Mensch in den Raum der Wirklichkeit Gottes gestellt, sondern Gott in den Raum der Wirklichkeit des Menschen. Wollte man das Sinnfeld bestimmen, in dem er vorkommt, so handelte es sich bei Bultmann wie bei Danz um dasjenige des menschlichen Selbstverständnisses. Aber während sich für Bultmann die beiden Aussagen wechselseitig interpretieren, dass Gott außerhalb der menschlichen Existenz und die menschliche Existenz außerhalb Gottes nicht angemessen verstehbar sind, ist für Danz die Frage nach der Existenz Gottes außerhalb des menschlichen Sich-Verstehens sinnlos.

<sup>42</sup> Tillich, *Systematische Theologie*, 243.

<sup>43</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 180.

<sup>44</sup> Vgl. dagegen bei Tillich, *Systematische Theologie*, 244.

<sup>45</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 180.

<sup>46</sup> Vgl. Danz, *Heilige Geist; ders.*, *Systematische Theologie*, 180f.

### 3.4 Klaus Müller: „Wirklichkeitskontinuierung“ zwischen der wissenden Selbstbeziehung und seinem Grund

Mit Klaus Müllers Überlegungen kommt als letzte Position eine solche zur Sprache, die sich auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie bewegt. Wiederum bildet den Ausgangspunkt die Grundannahme, dass das Absolute nicht angemessen als ein Seiendes in der Welt gedacht werden kann. Aber von hier aus nimmt Müller – in Angriff und Weiterführung von Überlegungen Dieter Henrichs – einen dezidiert anderen Weg als die vorangehenden Autoren, nämlich den einer Art transzendentalen Arguments. Der Bezug zum Transzendenten lässt sich Müller zufolge nur über die transzendente Struktur des Bei-sich-Seins gewinnen. Er spricht diesbezüglich auch von einer „Grenzlogik“: „Sie beschreibt die Grenze menschlicher Vernunft so, dass dabei das Jenseits dieser Grenze mitthematisiert wird in einer Form, die die Grenzziehung kategorial nicht verletzt.“<sup>47</sup>

Diese Grenzlogik skizziert Müller in zwei verschiedenen Anläufen, von denen hier nur derjenige über die Struktur des Selbstbewusstseins aufgegriffen sei.<sup>48</sup> Unser Selbstbewusstsein, so der Einsatzpunkt von Müllers Argument, lässt sich nicht als Ergebnis von Selbstreflexion verstehen. Hier liege ein Kardinalfehler üblicher Subjektreflexion, insofern sie übersehe, dass wir zwar nur im Selbstbewusstsein von der Wirklichkeit wissen, dass aber dieses Selbstbewusstsein seinerseits nicht aus sich selbst wirklich werden könne. Das Ich kann sich nicht selbst setzen, es hat ein anderes Vermögen zur Voraussetzung. Denn wenn eine solche Selbstsetzung möglich sein sollte, müsste zum einen das Ich bereits vorausgesetzt werden, damit man auf es zurückkommen kann. Zum anderen müsste dieses Ich, das auf sich zurückkommt, auch schon von sich als sich wissen, um sich als es selbst identifizieren zu können. Müllers Vorschlag, um dieser Zirkularität zu entgehen, lautet, mit Henrich „Selbstbewusstsein als ein präreflexives Vertrautsein mit sich zu fassen, das seinerseits aus einem ich-losen oder nicht-egologischen Grund hervorgehend zu denken sei“<sup>49</sup>. Das ist freilich eine

<sup>47</sup> Müller, Klaus: Letzte Gedanken und erste Gründe. Scharniere theologischer Epistemologie, in: *Irrgang*, Ulrike; *Baum*, Wolfgang (Hg.): Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, 234–250, 240.

<sup>48</sup> Vgl. zur zweiten Figur, der Vermittlung von Person- und Subjektperspektive, Müller, Klaus: Zwischen Ich-Gewissheit und Fiktion. Über die Grenzlogik religiöser Wahrheit, in: *Oberhammer*, Gerhard; *Schmücker*, Marcus (Hg.): Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition, Wien 2008 (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; 775), 135–160. Zur Rekonstruktion von Müllers Argument unter der Fragestellung der „Wirklichkeitskontinuierung“ insgesamt vgl. *Negel*, Joachim: Feuerbach weiterdenken, Berlin – Münster (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 51), 245–286.

<sup>49</sup> Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 218.

Hypothese, zu der es keine Begründung geben kann, weshalb die Frage nach diesem Grund in die genannte „Grenzlogik“ führt: „Einerseits muss der dem Selbstbewusstsein vorauszusetzende Grund einem gegenständlichen Erkennen entzogen sein, weil sein Auftreten in Gestalt einer Präsenz ein Hintergangen-werden-Können der wissenden Selbstbeziehung implizierte ... Das ist die eine Seite der Grenz-Logik. Zu ihr gehört aber genauso, dass durch den Gedanken vom gründenden Grund der wissenden Selbstbeziehung ‚eine weitere Klasse von Wirklichem definiert [ist; K. M.], und zwar eine solche, zu der sich das seiner selbst bewusste Leben allein aufgrund dessen in ein Verhältnis setzen kann, dass es sich als nicht seiner selbst schlechthin mächtig versteht.“<sup>50</sup>

In welchem Sinn wäre diese „Grenzlogik“ zu verstehen? Handelt es sich um ein Kantisches Postulat? eine unausweisbare Hypothese? ein fiktionales „Als-ob“: Ich muss so tun, als ob es einen Grund gäbe, aus dem mein Selbstbewusstsein hervorgeht, weil sonst nicht erklärbar wäre, wie ich mich auf mich beziehen kann? Tatsächlich greift Müller an dieser Stelle den Projektionsgedanken auf. Das liegt in gewisser Weise nahe, sind in seiner Argumentation doch Selbstbewusstsein und Gottesgedanke miteinander verschränkt. Diese Verschränkung soll jedoch gerade nicht, wie bei Feuerbach, aufgeklärt und damit aufgelöst werden. Vielmehr finde ich mich im Bewusstsein meiner selbst immer schon vor, so dass ich das Aufkommen dieses Wissens um mich, seine Konstitution nicht in der Hand habe, sondern gewissermaßen in es hinein „erwache“<sup>51</sup>. Damit weiß ich um die Selbstentzogenheit meines eigenen Grundes. Deshalb weiß ich – gegen Feuerbach – auch, dass Subjektives und Objektives hier nicht im denkenden Menschen zusammenfallen.<sup>52</sup> Sehr wohl also sind alle unsere Vorstellungen von diesem Grund Projektionen in dem Sinn, dass sie von einem menschlichen Bewusstsein produziert werden. Das ist aber weder verwunderlich noch problematisch, denn wir vernehmen „den Anspruch des Wirklichen und Möglichen nur im Echo unserer Antwort“<sup>53</sup>.

Was bedeutet das für die Frage nach dem Status dieses Grundes? Man kann ihn im Sinn eines Kantischen „Als ob“ verstehen: als notwendige Annahme eines Absoluten bei Ausschluss jeder Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis von ihm. Müller zufolge gäbe es freilich Gründe, darüber hinausgehend von einer „Wirklichkeitskontinuierung“ zu sprechen zwischen dem, was ist, und dem,

<sup>50</sup> Müller, *Letzte Gedanken*, 246, darin zit. *Henrich*, Dieter: Subjektivität als Prinzip, in: *ders.*, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 49–73, hier 69.

<sup>51</sup> Müller, Klaus: Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede, in: *Neuner*, Peter (Hg.): *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg – Basel – Wien 2002 (QD; 195), 33–56, 56.

<sup>52</sup> Vgl. *Negel*, Feuerbach, 264f.

<sup>53</sup> Müller, Klaus: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994 (RSTh; 46), 590, 594, jeweils mit Verweis auf Richard Schaeffler.



was angenommen werden muss als Voraussetzung für diese Wirklichkeit. Die Fiktion des Grundes wäre ein „Abschlussgedanke“, so Müllers Terminologie: ein Gedanke, der versucht, die Ganzheit des bewussten Lebens zu fassen.<sup>54</sup> „Ein möglicher Wirklichkeitsgehalt dieses Gedankens wird nicht anders als in Kontinuität mit dem Wirklichkeitsbewusstsein eben dieses Subjekts zu denken sein. Oder anders gewendet: Weil sich das Subjekt als unhintergebar wirklich gewahrt, stellt sich die Frage nach dem, was als Wirkliches sein eigenes, kontingentes Wirklichsein gründet und trägt, und in welchem Verhältnis es mit seinem eigenen Wirklichsein zu jener in den Abschlussgedanken angezielten Wirklichkeit steht. Und bei Strafe eines infiniten Regresses können solche letzten Gedanken nicht anders als in den Bannkreis dessen zu treten, was die philosophische Tradition das Absolute nennt und die Theologie mit dem Namen Gott belegt.“<sup>55</sup>

Müllers Überlegungen gehen insgesamt weit über die Frage des Wirklichkeitsstatus dieses Grundes bzw. des Absoluten hinaus. Insbesondere ist dieses Absolute seines Erachtens tatsächlich als absolut zu denken, das heißt: Es kann nichts geben, was sich strikt außerhalb seiner befindet. Damit beantwortet sich die Frage nach einer „alternativen Topologie“ bei Müller: „Wenn Gott Gott ist, ist er der Eine und Unendliche, dem gegenüber es Anderes gar nicht geben kann – es sei denn, dieses Andere ist in ihm eingeborgen und wird darum, wenn es ist, aus ihm freigesetzt. Und wenn er/sie/es es freisetzt, trägt es die Signatur seiner Herkunft“<sup>56</sup>. Ob Müller – wie er selbst zu zeigen versucht – diesem Absoluten auch eine personale Dimension zuzuschreiben in der Lage ist, wird derzeit lebhaft diskutiert.<sup>57</sup> Dem kann und muss an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Für die vorliegende Frage höchst interessant ist hingegen, dass bei Müller deutlich markiert wird, was für alle anderen dargestellten Positionen in der einen oder anderen Weise auch galt, aber weniger sichtbar wurde: Es greifen nicht nur die ontologische Frage nach der Wirklichkeit Gottes und die epistemologische nach ihrer Zugänglichkeit für uns ineinander. Es ist mindestens noch ein dritter Problemkreis berührt, der derzeit in der Theologie wieder erhöhte Aufmerksamkeit genießt: derjenige des Verhältnisses von Gott und Welt.

<sup>54</sup> Vgl. Müller, Zwischen Ich-Gewissheit, 148–151; Müller, Letzte Gedanken, 247–249.

<sup>55</sup> Müller, Klaus: Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?, in: HerKorr 69 (2015) 642–646, 643.

<sup>56</sup> Müller, Angemessener, 646.

<sup>57</sup> Vgl. Wendel, Saskia; Schärfl, Thomas (Hg.): Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015.

## 4 Ausblick

Die kurzen Schlaglichter auf einige Positionen zur Frage der Wirklichkeit Gottes wollten nicht nur die Bedeutung des Themas aufzeigen, sondern auch ansatzweise deutlich machen, wie disparat und jeweils voraussetzungsreich aktuelle Antworten ausfallen. Verständigungsversuche über diese Voraussetzungen und über die Leistungsfähigkeit der jeweiligen Lösungen würden sich gerade auch in interdisziplinärer Perspektive lohnen. Hier soll statt dessen in einem letzten Schritt gefragt werden, in welcher Weise und mit welchem Anliegen sich christliche Theologen in diesem unübersichtlichen Feld bewegen könnten. Drei recht allgemeine Leitfragen lassen sich auf der Basis der beobachteten Entwürfe zur Diskussion stellen:

1. Inwieweit lassen sich mit den Überlegungen traditionelle Aspekte eines christlichen Gottesverständnisses einholen? Diese Frage an einen Entwurf zu stellen bedeutet nicht, es von vornherein als illegitim zu erachten, bestimmte traditionelle Perspektiven kritisch zu befragen. Aber es gilt dabei präzise offen zu legen, wo die Probleme der als nicht mehr gangbar betrachteten Denkfiguren liegen und für wie weitreichend man die notwendigen Reformulierungen hält. Eine dementsprechende Rückfrage stellt sich an Danz. Man kann Respekt haben vor seinem Versuch, unter der Annahme, dass weite Teile dogmatischer Argumentation heute nicht mehr tragfähig seien, zu einer konsequenten Neuformulierung zu kommen. Aber der Bruch mit den dogmatischen Denkfiguren auch von Autoren, auf die sich Danz zustimmend bezieht, scheint doch erheblicher zu sein, als seine zum Teil die Kontinuität zumindest der Intentionen betonenden Formulierungen aufscheinen lassen.
2. Inwieweit ergeben sich Möglichkeiten, verschüttete Aspekte des Gottesverständnisses und seines Wirklichkeitsbezugs wiederzuentdecken oder besser zur Geltung zu bringen? So erhebt beispielsweise Müller den Anspruch, mit seinen Überlegungen eine in der christlichen Tradition untergründig mitlaufende monistische Dimension des Gott-Welt-Verhältnisses deutlicher ans Licht zu heben und damit auch eine Verkürzung der Gottesvorstellung auf rein personale Kategorien zu korrigieren.
3. Inwieweit sind solche Entwürfe anschlussfähig an aktuell vertretene Wirklichkeitsverständnisse, insbesondere auch im interdisziplinären Diskurs? Hier zeigen sich u. a. die Grenzen des Ansatzes von Bultmann. Einen solchen Diskurs hat Bultmann offensichtlich nicht im Blick, wenn er erklärt, dass ein Sprechen von Gott nur aus der glaubenden Innenperspektive legitim sei.

Das bei Bultmann im Hintergrund stehende Anliegen hingegen, aus Gott keinen „Gegenstand“ zu machen, den Menschen meinen, definitiv in ihrem Denksystem

verorten zu können, begegnete auch bei der eingangs genannten Warnung, man dürfe Gott nicht in menschliche Vorstellungssysteme einsperren. Auf diese Frage sei abschließend noch einmal kurz zurückgekommen. Freilich wäre die Skizze eines sachgerechten Umgangs mit dieser Gefahr vermutlich beinahe koextensiv mit einem umfassenden Entwurf zur Frage nach der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes selbst. Hier kann es nur um eine erste Annäherung gehen, die versuchsweise auf den doppelten Gottesbegriff bei Anselm von Canterbury rekurriert. Dabei geht es nicht darum, das „ontologische Argument“ zu re-pristinieren, sondern um die doppelte Denkbewegung, die Anselm auf diese Weise vornimmt. Rigorose Begriffsarbeit führt ihn zu seinem berühmten ersten Gottesbegriff: „etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann“<sup>58</sup>. Von hier aus entwickelt er sowohl sein Argument zur notwendigen Existenz als auch eine Reihe von Bestimmungen Gottes: als allmächtig, barmherzig, leidensunfähig, gerecht, das Leben selbst etc. Um dann festzustellen: „Hast du, meine Seele, gefunden, was du suchtest? Du suchtest Gott und hast gefunden: er ist ein Allerhöchstes – nichts Besseres als ihn kann man sich denken.“<sup>59</sup> Und doch scheint es, dass die Seele Gott noch nicht recht gefunden hat. Warum nicht? „Ist es wohl so, dass es sowohl die Wahrheit wie das Licht ist, was sie sah, und Dich dennoch nicht sah, weil sie dich bis zu einer gewissen Grenze sah, aber Dich nicht sah, wie du bist?“ ... Warum das, Herr, warum das? Wird ihr Auge durch seine Schwäche verfinstert, oder wird es durch Deinen Glanz geblendet? Aber freilich, es wird verfinstert in sich und wird geblendet von dir.“ Von hier aus kommt Anselm zu seinem zweiten Gottesbegriff: „Herr, du bist also nicht nur ‚über dem Größeren nicht gedacht werden kann‘, sondern bist etwas Größeres, als gedacht werden kann.“<sup>60</sup>

Wie wäre das genauer zu verstehen: Ist mit diesem zweiten Gottesbegriff die Grenze des theologischen Erkennens in einer Weise bezeichnet, dass theologische Arbeit damit zum Erliegen kommt? Oder stellte sich vielmehr die Aufgabe, diesen Begriff in das theologische Denken selbst noch in einer Weise einzutragen, die weder das „größer, als gedacht werden kann“ entschärft noch jede Bemühung konsistenten Gott-Denkens destabilisiert? Auch diese Aufgabe ist für die Theologie keineswegs neu, aber es ist wohl eine, die besonderer Aufmerksamkeit bedarf, wenn man nach Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirk-

<sup>58</sup> „id quo maius cogitari nequit“: Prosl. 2. Alle Zitate aus dem Proslogion folgen der Ausgabe *Anselm von Canterbury: Proslogion – Untersuchungen*. Lat.-dt., übers. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

<sup>59</sup> „An invenisti, anima mea, quod quaerebas? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest.“: das und die folgenden Zitate Prosl. 14.

<sup>60</sup> „Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.“: Prosl. 15; vgl. auch *Werbick, Jürgen: Art. Gott. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich. V. Systematisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 4. 1995, 863–869, 865.

lichkeit Gottes fragt. Der Verweis auf den „immer größeren Gott“, der den Rahmen unseres Denkens sprengt, darf keinesfalls zum Argument werden, um die Arbeit an theoretisch möglichst konsistenten Modellen zu desavouieren. Zugleich muss diese Einsicht dem theologischen Denken eingeschrieben bleiben. Modelle von Wirklichkeit, die auch eine Wirklichkeit Gottes denken wollen, werden nicht zuletzt daran zu messen sein, wie sie mit dieser Herausforderung umgehen.

# Was ist wirklich? Zur Herkunft einer Frage

Filip Karfík

Die Frage „Was ist wirklich?“ weist unvermeidlich auf Aristoteles zurück. Denn „Wirklichkeit“ ist der deutsche Ausdruck für Aristoteles' Begriff *energeia*, im Griechischen eine Neubildung des Stagiriten, ein Fachausdruck, den es vor ihm nicht gab, und den man im Lateinischen mit Termini wie *operatio* oder *actus* wiedergab. Den spätmittelalterlichen deutschsprachigen Autoren, die die Wörter *würklich* und *würklichkeit* in die Schriftsprache eingeführt haben,<sup>1</sup> war der aristotelische Kontext der entsprechenden lateinischen Termini durchaus präsent. Gingen sie doch alle durch die lateinischen Schulen, genossen meistens eine aristotelisch geprägte Universitätsausbildung und dachten auch dann auf Lateinisch, wenn sie auf Deutsch schrieben. Bis heute kann man im Deutschen das Wort „wirklich“ unbekümmert in den Gegensatz zum Wort «möglich» setzen, ganz im Sinne von Aristoteles' Begriffspaar *energeia-dynamis*. Fragt man aber heute im Deutschen schlicht: „Wirklich?“, denkt man nicht mehr an Aristoteles und nicht unbedingt an den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Bemerkenswerterweise entsprechen diesem einfachen Fragesatz in anderen durch die lateinische Spätscholastik geprägten Sprachen des europäischen Westens Ausdrücke wie „Vraiment?“ oder „Really?“, die auf die lateinischen Adjektive *verus* und *realis* zurückgehen. Dass sich im Deutschen der Begriff „Wirklichkeit“ dort einbürgerte, wo man sowohl im Französischen als auch im Englischen von der „*réalité*“ bzw. „*reality*“ spricht, ist ein interessantes sprach- und kulturgeschichtliches Phänomen, dessen Erklärung ich hier nicht nachgehen kann.

Nun gab es in der antiken Philosophie zunächst weder den aristotelischen Terminus *energeia* noch den spätscholastischen Terminus *realis*, sei es im Unterschied zu *nominalis*, sei es im Unterschied zu *formalis*, oder in welchem Sinne auch immer. Es gab nicht einmal diese Wörter. Es gab aber durchaus eine Frage danach, was wir heute „wirklich“ und „Wirklichkeit“ nennen würden. Insbesondere die Griechen waren geradezu besessen von dieser Frage, und man ginge nicht fehl, wenn man sagen würde, dass dies die eigentliche Triebkraft der griechischen Philosophie war. Man wollte wissen, was es denn „wirklich“ gibt im Unterschied zu dem, was nur ein Schein oder ein Trug ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. Trappe, Tobias, Wirklichkeit, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Onlineversion, 10.24894/HWPh.4865, §§ 1 und 2.

Diese Frage und dieser Erkenntniswille kamen auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Resultaten zum Ausdruck. So hat man zuerst die ganze reiche homerische und hesiodische Götterwelt, die auf ihre Weise eine Erklärung und eine Klassifikation der gesamten Erfahrungswelt der Menschen war, eines Tages über Bord geworfen und stattdessen der Erklärung der Welt im Ganzen einen völlig neuen konzeptuellen Apparat zugrunde gelegt, dessen Bausteine teils dem Bereich der Naturphänomene, teils dem des Rechtes, teils dem der Messkunst entnommen wurden. Es war die Geburt der Philosophie, einer intellektuellen Bewegung, die ab dem 7. Jh. vor Chr., in Folge der Großen Kolonisation, zuerst an der ostasiatischen Küste und den gegenüberliegenden Inseln und dann in Süditalien und auf Sizilien in Gang gebracht wurde, bevor sie erst nach den Perserkriegen, im 5. Jh. vor Chr., das geopolitisch zentral gewordene Athen erreichte. Nicht die homerischen und hesiodischen Götter und nicht die Götter der althergebrachten Feste und Rituale mit ihren Heiligtümern innerhalb und außerhalb der Städte sind die bestimmenden Mächte und Kräfte der ganzen Wirklichkeit, sondern es liegen ihr ganz andere Dinge zugrunde. Welche es sind, darüber ging ein Riesenstreit vor sich, eine neue Gigantomachie, wie Platon es im Rückblick nannte.<sup>2</sup>

Zwei Züge sind für diese frühe Phase der antiken Philosophie charakteristisch. Erstens ist das, was man sucht, das im Wandel Bleibende. Nicht die jeweiligen Aspekte dessen, was sich ändert, sondern das, was in der Veränderung identisch bleibt, ist es, worauf man das eigene Denken stützen will. Es kann ein Grundstoff sein, aus dem sich alles andere aussondert und in das es sich wieder auflöst. Es können mathematische – zahlenmäßige und geometrische – Bestimmungen und Verhältnisse sein, die in der sinnlich wahrnehmbaren Mannigfaltigkeit überall und immer wieder vorkommen. Es kann eine Regel sein, nach der sich die zeitliche Abfolge der Verwandlungsphasen im Naturgeschehen wie nach einem Gesetz richtet. Nicht das, was sich den Sinnen auf den ersten Blick und in dem ersten Augenblick aufprägt, dann aber wieder vorbei ist, ist das, was es wirklich gibt, sondern das, was sich in der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erfahrung und in deren ständigem Wechsel durchhält und wozu man nicht aufgrund unmittelbarer Eindrücke noch aufgrund überkommener und übernommener Meinungen, sondern ausschließlich durch die Anstrengung des eigenen Denkens vordringen kann.

Der zweite Zug hängt mit dem ersten zusammen. Man hat zwar die homerisch-hesiodische Götterwelt fahren lassen. Man hat sich aber damit keineswegs von dem Begriff des Göttlichen verabschiedet. Im Gegenteil. Die Suche nach dem Bleibenden bzw. Bestimmenden im Wandel wurde durch diejenigen selbst, die sie unternahmen, von Thales an, als eine Suche nach dem wahrhaft Göttlichen verstanden, im Unterschied zu den als falsch, lügnerisch, lächerlich, ja närrisch anthropomorph empfundenen Vorstellungen von den Göttern, die man einer

---

<sup>2</sup> Platon, Sophistes 246a.

bissigen Kritik unterwarf und zur Zielscheibe eines derben Spottes machte, wie dies bei Xenophanes und bei Heraklit zu Tage tritt. Das, wonach man suchte, wurde als das Göttliche schlechthin verstanden und mit den wichtigsten Attributen des Göttlichen versehen, die zuvor den homerischen Göttern eigen gewesen waren: der Unsterblichkeit und der Leichtlebigkeit. Hießen die Götter bei Homer die „immer Seienden“ (*aion eontes*) und die „leicht Lebenden“ (*rheia zôontes*), so verstand man nun das gesuchte wahrhaft Göttliche als das „immer Seiende“ (*aion on*), dessen Lebenskraft im Unterschied zu der des Menschen unerschöpflich ist, nie erschlaft und nie verschwindet.

Die alten Dichter – und eigentlich nicht nur Homer und Hesiod, sondern auch die Lyriker der archaischen Zeit und in einer großartigen Weise auch Pindar und Sophokles – stellten dem kümmerlichen und ephemeren Dasein der Menschen das leichtfüßige, überwältigende und immerwährende Leben der Götter als das Stärkere gegenüber (man nannte die Götter schlechterdings „die Stärkeren“, *hoi kreittones*). Dank dem Wort der Dichter, die sich auf eine göttliche Inspiration beriefen, vermochte man hinter der schwindenden menschlichen Realität die unvergleichlich stärkere göttliche Realität zu erblicken. Die frühgriechischen Weisheitssucher lehrten in einer – rein formal gesehen – eigentlich sehr ähnlichen Weise, hinter der bloß phänomenalen, sinnenfälligen Welt eine viel realere, beständigere, nicht den Sinnen, sondern dem Denken zugängliche Wirklichkeit zu erblicken. Bezeichnenderweise haben diese Denker nun selber den Status der Gotteingeweihten beansprucht, gleichsam der Seher dessen, was es wirklich und nicht nur scheinbar gibt, der *wahren* Wirklichkeit, die den Augen der meisten durch den Schleier der trügerischen Meinungen verhüllt bleibt, welche sich die Menschen selbst einbilden und durch die sie sich selbst täuschen.

Diese Sicht der Dinge kommt sehr klar zum Ausdruck bei den beiden ansonsten so unterschiedlichen Denkern des ausgehenden 6., beginnenden 5. Jahrhunderts, Parmenides im Süditalien und Heraklit in Kleinasien. Heraklit wird nicht müde die *idia phronêsis*, den „Eigensinn“ der Menschen zu brandmarken, die sich jeweils nur an einige Aspekte der Wirklichkeit unter Ausschluss der anderen kleben und die nicht verstehen, dass dies nur Teilperspektiven sind, die alle zusammengehören, und dass gerade in ihrer Gegensätzlichkeit, in der Spannung der Gegensätze – von Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigkeit und Hunger – der eigentliche Zusammenhalt von allem besteht, die wahre Wirklichkeit, der einzig der Name Gott, *theos*, gebührt. Dies ist die *harmonîê aphanês*, der nicht offenbare Zusammenklang, der stärker ist als der Hörbare; der *logos*, das Wort, auf das die meisten nicht hören, taub gemacht, wie sie sind, durch ihre eigenen Meinungen; das *pyr aieizôon*, ständig lebendiges Feuer, das nach Maßen erlischt und nach Maßen entfacht, sich in alles verwandelt, und al-

les in es; der *keraunos*, Blitz, der alles steuert; der *polemos*, Krieg, der die Kriegsparteien verbindet.<sup>3</sup> Bunt und mannigfaltig, voller Gegensätze, und doch einheitlich, ist die Welt in ihrem wahren Wesen, in dem, was sie wirklich ist. Nicht dieses und jene Erscheinende, sondern das allen Erscheinungen Gemeinsame (*xynon*) hält sie zusammen. Dies einzusehen macht den Menschen weise, ja es vergöttlicht ihn, denn es macht ihn einer übermenschlichen Weisheit (*sophon*) teilhaftig.

Mit Parmenides wurde in der Benennung dessen, was es wirklich gibt, ein Schritt getan, der für die weitere Geschichte der griechischen Philosophie maßgebend blieb. Der Eleat nannte es „Sein“ und setzte das „Sein“ mit der „Wahrheit“ gleich. Dabei griff er zurück auf die Sprache Homers, in der das entsprechende Vokabular parat lag: das substantivierte Partizip *to eon* zum Verb *einai*, das im Griechischen in der syntaktischen Funktion der Kopula verwendet wird, das aber auch das, was es gibt, was der Fall ist und was wahr ist, bezeichnet; und das Substantiv *alêtheiê* zum Adjektiv *alêthês*, welches seiner unüberhörbaren Etymologie nach das, was nicht der Vergessenheit anheimfällt, bedeutet und somit auf das All-Wissen des Zeus und auf die Göttin des Gedächtnisses Mnemosyne hinweist, auf jene zwei Gottheiten, aus deren Vereinigung die Musen hervorgingen, denen wiederum die Dichter ihre Einsicht ins göttliche Wissen verdankten.

Auch Parmenides soll die Einsicht in das göttliche Wissen zuteilgeworden sein, freilich nicht vermittelt der Musen, sondern aus dem Munde der Göttin des Rechtes Dike. Die Wahrheit, von der die Göttin des Parmenides spricht, besteht in der Einsicht, dass das Sein jegliches Nicht-Sein ausschließen muss. Die Folgerung aus dieser Einsicht in das kontradiktorische Verhältnis zwischen Sein und Nicht-Sein – in das Prinzip des Widerspruchs also – ist der absolute Monismus des Seins, welches keine Ausdifferenzierung zulässt, denn jeder Unterschied zwischen etwas und etwas anderem impliziert eine Negation, ein Nicht-Sein. Die wahre Wirklichkeit also, das einzig Seiende, ist ganz anders als das, was man gemeinhin für wirklich hält. Der Weg zum Sein führt aus der bekannten Welt hinaus. Das Sein ist ausschließlich der geistigen Einsicht zugänglich, dem *noein*, nicht aber der sinnlichen Wahrnehmung, die Mannigfaltiges vermittelt. Es ist voll und unterschiedslos, ohne Anfang und Ende in der Zeit, unerschütterlich bestehend in sich selbst. Mehr noch, das Denken, durch das es erfasst wird, ist mit diesem einen Sein selbst identisch: „Denn dasselbe ist das Denken und das Sein (*to gar auto noein esti te kai einai*)“, heißt der durch die Späteren viel zitierte Vers des Parmenides. Die Offenbarung der Wahrheit lädt somit zum rein geistigen Aufgehen des Eingeweihten im Sein selbst ein.

Die andere Konsequenz dieser Einsicht aber ist eine radikale Entwertung der sinnenfälligen Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem ständigen Wandel. Die sinnenfällige Welt ist einfach nicht wahr, sondern trügerisch. Sie besteht aus

<sup>3</sup> Heraklit, Fr. B 67; B 54; B 1; B 30; B 64; B 53; B 80 DK.

<sup>4</sup> Parmenides, Fr. B 8,34 DK.



falschen Meinungen, die auf einem Fehltrug beruhen. Dieser Irrtum liegt daran, dass man sich, statt das eine Sein zu denken, eine Dualität von Seiendem vorstellt, in der Gestalt von Licht und Dunkelheit, die sich mischen, woraus ein mannigfaltiges Spektrum der Erscheinungen entsteht. Es ist, als ob das Sein, das nur eines ist, einer trüben Sicht doppelt erschiene, und man glaubte, zwei unterschiedliche Wesenheiten vor Augen zu haben. Auf diese Theorie eines fundamentalen Denkfehlers, durch den die Weichen zwischen Denken (*noiein*), das die Wahrheit erfasst, und Meinen (*dokein*), das den Schein (*dokos*) produziert, gestellt werden, gründet Parmenides eine ausführliche Analyse der Erscheinungswelt als eines rein konventionellen Gebildes, dessen Gültigkeit auf der Übereinkunft der Menschen über ihre Meinungen besteht, auf einem gesellschaftlichen Vertrag also, der festlegt, was gilt. Dieses konventionelle Gebilde ist eine Scheinwirklichkeit – eine *fake reality*, wie man heute sagen würde –, deren Grundannahmen, falsch wie sie sind, es nichtsdestoweniger zu lernen gilt, soll man sich in der Menschenwelt – der Welt der „doppelköpfigen Sterblichen, die nichts wissen“, wie es bei Parmenides heißt<sup>5</sup> – durchschlagen können. So belehrt die Göttin des Rechtes den verblüfften Mysteren über die Grundlagen und den Aufbau dieser Scheinwelt, die den Menschen die wahre Wirklichkeit wie durch einen Schleier verdeckt.

Parmenides' radikale Thesen haben eine Flut von Reaktionen hervorgerufen, die in unterschiedliche, ja entgegengesetzte Richtungen liefen. Man hat einerseits den Monismus des Seins bekräftigen wollen, wie Melissos es tat. Man hat aber auch im Gegenteil bestritten, es gebe überhaupt etwas anderes als die Welt der menschlichen Meinungen, sei sie auch noch so widersprüchlich. Zenon von Elea hat diese Entwicklung gefördert, indem er das durch Parmenides aufgestellte Prinzip des Widerspruchs systematisch angewendet hat, um die Grundannahmen des gemeinen Verstandes der Widersprüchlichkeit zu überführen. Protagoras hat in seiner Schrift *Die Wahrheit* den Menschen zum Maß aller Dinge erklärt und in der Schrift *Über die Götter* eine agnostische Position hinsichtlich der Existenz der Götter bezogen. Gorgias ging noch weiter, indem er in seiner Schrift *Über das Nicht-Sein* die Widerspruchslosigkeit des Seins bestritt und Argumente für eine radikal agnostische Haltung vorbrachte. Bei allen diesen Denkern rückte als Richtschnur der Wirklichkeit die Sprache in den Vordergrund. Beweis- und Überzeugungskraft der Rede sind zum Kriterium der Gültigkeit geworden. Letztendlich entscheiden die Reden darüber, was man für wirklich hält, und nicht das Wissen, sondern das Können, insbesondere die Redekunst, die Rhetorik ist das, was zählt.

Andererseits wurde parallel dazu eine Reihe von Theorien formuliert, die zwar Parmenides' Monismus ablehnten, dafür aber den Parmenideischen Gedanken aufnahmen, dass die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt auf eine Anzahl konstitutiver Grundelemente zurückzuführen ist, die miteinander gemischt

---

<sup>5</sup> Parmenides, Fr. B 6,11-12 DK.

werden. Man stritt nun darüber, ob der Welt, wie sie uns erscheint, eine begrenzte Anzahl oder eine unendliche Menge solcher Bestandteile zugrunde liegt, ob diese teilbar oder unteilbar sind und durch welche Kräfte sie entweder zusammengehalten oder voneinander getrennt werden.

Empedokles nannte diese Grundelemente „Wurzel“ (*rhizômata*), nahm deren eine Vierzahl an – Erde, Wasser, Luft und Feuer – und ließ sie unter Einwirkung zweier entgegengesetzter Kräfte, Liebe und Hass, periodisch zusammen- und auseinandertreten. Diesen Kreislauf sah er als periodisches Aufleben und Absterben einer kosmischen Gottheit, deren die Menschen Fragmente sind wie alles andere auch. Will man verstehen, was es wirklich gibt, verkündete der Agrigentiner, muss man dieses kosmische Geschehen als Ganzes betrachten und über das augenblicklich Erscheinende hinaus erfassen, was sich in ihm auf lange Sicht durchhält.

Anaxagoras dagegen sprach von den „Samen“ (*spermata*) von allem, die alle einander enthalten und alle ins Unendliche teilbar sind. Aus ihrer anfänglich homogenen „Panspermie“ entsteht unter der Einwirkung einer göttlichen Vernunft (*nous*) das differenzierte Weltall. Sie bewirkt, dass Mannigfaltiges in Erscheinung tritt, und sie tut dies, indem sie das ursprünglich homogen Gemischte nach unterschiedlichen Proportionen aussondert. Es ist ein Prozess, der zugleich physikalisch und kognitiv ist: Die kosmische Vernunft trennt, indem sie erkennt, und sie erkennt, indem sie trennt. Das, was uns erscheint, ist somit das Resultat eines Prozesses, der unseren Augen verborgen bleibt. „Eine Sicht dessen, was nicht offenbar ist, sind die Erscheinungen (*opsis tôn adêlôn ta fainomena*)“<sup>6</sup>, heißt es bei dem Klazomenier.

Am treuesten hielten Leukipp und Demokrit an der Parmenideischen Trennung zwischen Denken und Meinen, Wahrheit und Schein fest. Demokrit unterschied zwischen der „dunkeln Erkenntnis“ (*skotiê gnômê*) der Sinne und der „echten Erkenntnis“ (*gnêsiê gnômê*) der Vernunft. Den sinnlichen Qualitäten, die er ähnlich wie Parmenides für konventionell hielt, stellte er die wahre Wirklichkeit gegenüber: „Durch Gesetz (*nomôi*) süß und durch Gesetz bitter, durch Gesetz warm, durch Gesetz kalt, durch Gesetz Farbe, in Wirklichkeit (*eteêi*) aber Atome und Leeres<sup>7</sup>,“ heißt es bei ihm lapidar. *Eteê* – „Wirklichkeit“ oder „Wahrheit“ – ist das Wort, das Demokrit gebraucht, wo Parmenides von der *alêtheiê* sprach. Auch dieser Ausdruck kommt aus der Sprache Homers: *eteon* ist das Wahre, das der Seher sieht, im Unterschied zum gemeinen Menschen. Allerdings ist das Wahre nicht das eine Sein unter Ausschluss jeglichen Nicht-Seins wie bei Parmenides. Es gibt durchaus ein „Nichts“ (*mêden*) neben dem „Etwas“ (*den*) – ein Wortspiel, das an Homers Spielerei mit dem Wort „Niemand“ (*oudeis*) in der Odyssee erinnert<sup>8</sup> –, eine Art Nicht-Sein neben dem Sein also, nämlich das

<sup>6</sup> Anaxagoras, Fr. B 21a DK.

<sup>7</sup> Demokrit, Fr. B 9 und B 125 DK.

<sup>8</sup> Demokrit, Fr. B 156; Homer, Odyssee X,364-505.

„Leere“ (*kenon*) neben dem „Vollen“ (*plêres*), wobei das Volle in einer unendlichen Anzahl von unsichtbaren Korpuskeln vorkommt, die im unendlichen Leeren schweifen. Demokrit nennt diese Korpuskel *atomoï ideai*, „unteilbare Gestalten“.<sup>9</sup> Was sich hinter dem Schleier der Phänomene verbirgt, sind nur Atome und Leeres, darüber hinaus nichts mehr, keine göttlichen Kräfte, die alles steuern, keine kosmische Vernunft, die alles beherrscht. Die Atome schweifen durch das Leere aufs Geratewohl und bilden aufgrund von zufälligen Kollisionen wirbelartige Konglomerate, innerhalb derer sich zeitweise bestimmte Regelmäßigkeiten einstellen, bis sie durch Zusammenprall mit anderen solchen Konglomeraten wieder zerfallen. So entsteht und so vergeht eine unendliche Anzahl von Welten in einem unendlichen Raum.

Binnen eines Jahrhunderts, das mit den Perserkriegen begann, die Athen auf den Höhepunkt seiner politischen Macht und kulturellen Blüte brachten, und das mit dem Abschluss des Peloponnesischen Krieges endete, der ganz Griechenland erschütterte und Athen zerrüttete, entstand somit ein buntes Spektrum kühner Denkmodelle, die eigentlich alle in ihrer jeweiligen Art und Weise eine Antwort auf die Frage „Was ist wirklich?“ waren. Sie fielen sehr unterschiedlich aus, von einem epistemologischen Optimismus bis zum radikalen Skeptizismus, von einem stark religiös inspirierten Denken bis zum nüchternen Naturalismus. Sie stachelten den politischen Ehrgeiz der einen an und riefen Abwehrreaktionen der anderen hervor. Am Ende dieses gedankenreichen und ereignisvollen Jahrhunderts stand man voller Enttäuschungen und Ressentiments vor einem Haufen Trümmer und fragte sich, welche Lehre aus den intellektuellen Vorstößen und den politischen Umwälzungen der Vergangenheit zu ziehen ist.

Platon packte diese Herausforderung an. Dabei griff er auf das ganze Spektrum der theoretischen Ansätze zurück, die man seit dem Bruch mit der in den Epen Homers und Hesiods enthaltenen Welterklärung vorbrachte, und prüfte das Potenzial dieser Ansätze nach, nicht unbedingt um sie zu verwerfen, sondern vielmehr um sie für eigene Zwecke zu verwenden. Die Ideenlehre Platons ist das Ergebnis dieser Auseinandersetzung. Auch sie stellt eine Antwort auf die Frage „Was ist wirklich?“ dar: Die Ideen – durch das Denken erfassbare „Gestalten“, „Formen“ (*eidê*) – machen das wahrhaft Seiende aus. Es ist das Vokabular Parmenides' und Demokrits' – Denken (*nous*), Seiendes (*on*), Wahres (*alêthes*), Ideen (*ideai*) –, dessen sich Platon bedient. Auch er sieht gleichsam durch das den Sinnen Erscheinende und im Wandel Begriffene hindurch, um mit dem Auge der Vernunft das dadurch verschleierte Beständige zu erblicken. Auch er unterscheidet zwischen Denken und Meinen, zwischen Sein und Schein. Er weicht allerdings in wichtigen Punkten von seinen Vorgängern ab. Vor allem fasst er die Erscheinungswelt nicht als ein bloß konventionelles Gebilde – eine Einbildung der Menschen – auf, sondern als das mehr oder weniger getreue Abbild eines

---

<sup>9</sup> Demokrit, Fr. A 57; B 141 DK.

Vorbildes. Die empirische Welt ist ein Bild (*eikôn*), dessen Eigenschaften ein intelligibles Modell (*paradeigma*) nachahmen. Dieses Modell ist nicht unterschiedslos homogen, wie das Sein des Parmenides, sondern höchst komplex. Es besteht aus raum- und zeitlosen Arten (*eidê*) oder Gattungen (*genê*) – den Ideen –, die ungleich den Atomen Demokrits einander durchdringen und umfassen, jedoch nicht wie das anfängliche *panta homou* des Anaxagoras, sondern als ein in sich differenziertes Ganzes. Auch verdankt das intelligible Modell seine Differenziertheit nicht erst der unterscheidenden Aktivität einer göttlichen Vernunft. Vielmehr bildet es selbst das vorgegebene Maß, an dem sich eine göttliche Vernunft orientiert, um ein davon unterschiedliches Material zu gestalten. In seinem *Timaios* legt Platon diese Theorie in der Form eines Mythos vom göttlichen Demiurgen dar, der die sinnlich wahrnehmbare Welt aus einem ursprünglich ungeordneten Material als ein kunstvoll gestaltetes Abbild eines rein intelligiblen, über Raum und Zeit erhobenen Vorbildes herstellt.

Platons Ideenlehre ging von zwei wichtigen Anstößen aus, die beide über den Bereich des empirisch Gegebenen hinauswiesen. Einerseits war es die sokratische Frage nach dem Guten im menschlichen Leben, andererseits der Aufschwung der mathematischen Wissenschaften.

Was macht ein Menschenleben gut? Die Tugendlehre Platons ist eine Antwort auf diese Frage. Die Tugenden (*aretai*) sind Grundgestalten des menschlichen Gutseins: das Gerecht-Sein, das Tapfer-Sein, das Mäßig-Sein, das Vernünftig-Sein, das Fromm-Sein und dergleichen. Sie kommen in bestimmten menschlichen Handlungen und Verhaltensweisen zum Ausdruck. Letztendlich zeichnen sie die Wesensart eines guten Menschen aus. Sie sind aber weder mit den einzelnen Handlungen noch mit der Art einzelner Menschen identisch, denn man weiß unterschiedliche Handlungen und unterschiedliche Menschen an ihnen zu messen. Sie sind das Maß selbst, das den einzelnen Handlungen und Wesensarten vorausgeht und an dem die jeweiligen Vortrefflichkeiten und Unzulänglichkeiten sichtbar werden. Man weiß um diese Maßstäbe, auch wenn man sie nicht verkörpert sieht. Fragt man nach dem letzten Grund dieses Wissens, kommt man auf die Idee des Guten selbst, auf dasjenige, das den Menschen überhaupt erlaubt, Gutes von Schlechtem zu unterscheiden. Das menschliche Tun und Trachten unterliegt somit Maßstäben, die über ihm stehen.

Ähnliches gilt für den Bereich der äußeren Gegenstände. Man bestimmt und bemisst sie vermittle der Zahlen und der geometrischen Figuren, die mit den gezählten und bemessenen Gegenständen nicht identisch sind, sondern einen Bereich der Gegenstände *sui generis* bilden. Zahlen und geometrische Figuren sind reine Denkobjekte, die sich im Unterschied zu den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen dadurch auszeichnen, dass sie präzise sind und immer identisch bleiben. Man kann sie und ihre gegenseitigen Verhältnisse in ihnen selbst untersuchen und auf diese Weise hinter und über der phänomenalen Welt ein ganzes wohlgeordnetes Universum mathematischer Entitäten und ihrer Verhältnisse entdecken. Platon zählt in seinem *Staat* die folgenden mathematischen

Wissenschaften auf: Die Zahlenlehre (Arithmetik), die Geometrie der zweidimensionalen Formen (Planimetrie), die Geometrie der dreidimensionalen Formen (Stereometrie), die Lehre von regelmäßigen Bewegungen dreidimensionaler Formen (mathematische Astronomie) und die Lehre von den Zahlenverhältnissen (Harmonielehre).<sup>10</sup> Die Gegenstände dieser Wissenschaften spiegeln sich in der phänomenalen Welt gleichsam wider, sind aber in diesem Abbild nicht so deutlich, so genau und so beständig, wie wenn sie als reine Denköbjekte erfasst werden. Die Denköbjekte, mit denen man in den mathematischen Wissenschaften umgeht, unterliegen selber dem strengen Maß der Grundannahmen, auf denen diese Wissenschaften beruhen, und diese wiederum setzen die Einsicht in die Geltung solcher Ideen voraus, wie Gleiches und Ungleiches, Identisches und Unterschiedliches, Eines und Vieles.

So gibt es sowohl im ethischen als auch im physikalischen Bereich hinter der phänomenalen Wirklichkeit eine andere, rein intelligible Wirklichkeit. Aufgrund ihrer normativen Geltung fasst Platon die letztere als fundamental und die erstere als von dieser abhängig. Die reiche innere Struktur der intelligiblen Welt macht er zum Gegenstand der dialektischen Untersuchung, deren Methodologie und deren Ergebnisse, wie wir sie aus seinen Dialogen kennen, ein offenes Forschungsfeld darstellen. Die Gedanken Platons kreisen letztendlich um eine Prinzipienlehre, die sich abermals an älteres, insbesondere pythagoreisches Gedankengut anlehnt und der gesamten Wirklichkeit, der intelligiblen und der phänomenalen, zwei Prinzipien zugrunde legt, Grenze und Unbegrenztes, nämlich ein Prinzip, das bestimmt, und ein Prinzip, das sich bestimmen lässt, zu denen als ein drittes die Vernunft hinzutritt, die Bestimmtes erfasst und Unbestimmtes danach gestaltet, wodurch ein mannigfaltiges Ganzes entsteht. Wollen wir alles, was es gibt, in vollem Umfang erfassen, müssen wir diese vier Faktoren in Betracht ziehen: das Prinzip der Grenze, das Prinzip des Unbegrenzten, die Vernunft als die Ursache ihrer Mischung und das Ergebnis selbst dieser Mischung, wie es in Platons *Philebos* heißt.<sup>11</sup> Es geht also nicht darum, die Welt der Erscheinungen als eine illusorische zu verabschieden, um zum wahren Sein zu finden, welches ganz anders ist als sie, wie die Göttin des Parmenides verkündet. Es geht vielmehr darum, die Erscheinungswelt auf ihre konstitutiven Prinzipien hin zu durchschauen, die Rangordnung dieser Prinzipien und ihre jeweilige Funktion zu begreifen und aufgrund dieser Einsicht in die Beschaffenheit des Alls sein eigenes Leben womöglich so zu gestalten, wie die göttliche Vernunft es im kosmischen Ausmaß macht.

Immerhin zieht Platon eine scharfe Trennungslinie zwischen dem, was ist (*esti*), und dem, was entsteht (*gignetai*), zwischen Sein (*ousia*) und Werden (*genesis*). Ersteres ist das Grundlegende, Letzteres das davon Abhängige, Ersteres das Beständige, Letzteres das Wechselhafte, Ersteres das Einsehbare, Letzteres

---

<sup>10</sup> Platon, Staat VII 522b-531c.

<sup>11</sup> Platon, *Philebos* 22c-28e.

das durch die Vernunft nie restlos Einholbare. Will man sich auf etwas Festes stützen, muss man über den Bereich des Werdens hinausgehen, die unsichtbaren Maße des Sichtbaren ins Auge fassen und allein in dem, was diese Maße begründet und aufrecht hält, den letzten Rückhalt suchen. Dies Allerletzte ist die Idee des Guten, die laut Platons *Staat* allen anderen Ideen ihr Sein und ihre Erkennbarkeit verleiht.<sup>12</sup> Somit ist sie auch das Allerwirklichste, der Grund all dessen, was als wahrhaft seiend gilt.

Dem jungen Aristoteles war diese Sicht der Dinge wohl bekannt, und er scheint sie zeitweise auch geteilt zu haben. Dennoch ist sie ihm nicht glaubhaft geblieben. Der reife Aristoteles ist ihr gegenüber sogar sehr kritisch. Was ihn an ihr am meisten stört, ist Platons Auffassung der Ideen als dessen, was im eigentlichen Sinn des Wortes „ist“. Stimmen doch alle darin überein, beruft sich der Stagirit auf den gemeinen Menschenverstand, dass Seiendes in erster Linie die sinnenfälligen Dinge sind.<sup>13</sup> Es sind dieselben Wörter *ousia* und *ontôs on*, die Platon und Aristoteles gebrauchen, um das, was sie im grundlegenden Sinne für seiend halten, zu bezeichnen. Für Platon sind es die intelligiblen Formen, Ideen, für Aristoteles dagegen die Sinnendinge. Nicht die Ideen sind das, was an und für sich existiert, „getrennt“ von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die an ihnen „teilhaben“. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Es sind die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die „getrennt“ (*chôriston*), d. h. an und für sich (*kath' hauto*) bestehend sind, während das, was Platon Formen oder Ideen nennt, Begriffe sind, die keinen Sinn hätten, würden sie sich nicht auf die sinnlich wahrnehmbaren, körperlichen Einzeldinge beziehen. Dasselbe gilt von den Gegenständen der mathematischen Wissenschaften. Auch sie sind keine selbständigen Objekte, sondern Abstraktionen, die unser Denken von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichsam ablöst und die erst dadurch die Einfachheit und Präzision erlangen, durch die sie sich auszeichnen. Unserer Fähigkeit zu zählen nämlich liegt der Begriff der Einheit zugrunde, und diese lesen wir am Sein jedes Einzeldinges ab, so wie die geometrischen Figuren dasjenige sind, was übrigbleibt, wenn wir von denselben Einzeldingen alles andere wegdenken als eben ihre Gestalt. Überhaupt, meint Aristoteles im Gegensatz zu Platon, sind es nicht quantitative, arithmetische und geometrische Charakteristika, wodurch die Einzeldinge in ihrem jeweiligen Sein bestimmt werden, sondern qualitative Eigenschaften, die man primär durch die Sinne erfasst und erst dann durch die Vernunft verarbeitet.

Aristoteles macht sich in der Kritik, die er an Platons Ideen- und Prinzipienlehre übt, zum Anwalt des gemeinen Menschenverstandes und der Erfahrung der meisten. Er beruft sich auch ausdrücklich auf das, was man gemeinhin meint und wie man üblicherweise spricht. Dadurch unterscheidet er sich von der vo-

---

<sup>12</sup> Platon, *Staat* VI 507a-509b.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metaphysik* VII 1, 1028b8-9.

rausgehenden philosophischen Tradition, für die es charakteristisch war, die Erkenntnis des Weisen gegen die Meinung der vielen zu stellen. Nichtsdestoweniger setzt auch er sich mit dem gesamten Spektrum theoretischer Ansätze auseinander, die ihm vorausgegangen sind. Dies gilt auch für Platons Ideen- und Prinzipienlehre, der er trotz der scharfen Kritik vieles verdankt.

Es gibt nämlich auch nach Aristoteles eine intelligible Form, ein *eidos* eines jeden sinnlich wahrnehmbaren Dinges bzw. Wesens, jedoch ist diese Form etwas Allgemeines, das wir mit unserem Denken an mehreren einzelnen Vertretern derselben Art erfassen. Die Einzeldinge – eigentlich sollte man eher von Einzelwesen sprechen, denn es geht in erster Linie um Lebewesen – aber sind kein Allgemeines (*to katholou*), sondern eben jedes ein einzelnes Seiendes, „ein bestimmtes dieses“ (*tode ti*), ein Individuum (*to hekaston*). Dieses ist das primär Seiende – das *ontôs on*, ein Ausdruck, mit dem Platon die Ideen bezeichnete –, während das *eidos* als etwas Allgemeines eigentlich nur in unserem Denken existiert, nicht aber an sich selbst wie die Einzelwesen. Denn als ein allgemeiner Begriff ist das *eidos* in seinem Sein von den Einzelwesen wie auch von unserem Denken abhängig. Die aristotelische *Kategorien* unterscheidet deswegen zwischen einer primären und einer sekundären *ousia*:<sup>14</sup> Primär seiend ist das, wovon man sagt, es sei ein Mensch, ein Pferd und dergleichen, sekundär seiend ist das davon Ausgesagte, die Bestimmung Mensch oder Pferd als Begriff (*logos*), der auf dieses Seiende zutrifft und dem eine Definition (*horismos*) entspricht.

Die Form ist aber nicht nur ein allgemeiner Begriff in unserem Denken, sie ist auch das, was das primär Seiende zu dem macht, was es ist, einen Menschen zum Menschen, ein Pferd zum Pferd. Daraus ergibt sich für Aristoteles ein Dilemma: Als Begriff in unserem Denken und Gegenstand der Erkenntnis ist das *eidos* ein Allgemeines, jedoch als das, was ein Einzelwesen zu dem macht, was es ist, müsste es diesem Einzelwesen inhärent und somit selbst etwas Einzelnes sein. Einzelnes aber, jedenfalls solches wie ein Mensch oder ein Pferd, ist nicht nur Form, sondern ein durch die Form bestimmtes Substrat. Denn es gehört zu ihm nicht nur die Form als das Bestimmende, sondern auch die Materie als das Bestimmbare. Nur so nämlich können die Einzelwesen, die Aristoteles für das primär Seiende hält, eben jene Wesen sein, die nicht unveränderlich sind, wie die allgemeinen Begriffe oder die mathematischen Gegenstände, sondern veränderungsfähig, wie alle Gegenstände, mit denen wir vermittle unserer Sinnesorgane in Berührung kommen.

Hier liegt der Ort, an dem es Aristoteles für nötig hält, ein Begriffspaar zu prägen, in dem gewissermaßen die Lösung des Dilemmas um die Frage liegt, worin denn das Sein der Einzelwesen eigentlich besteht. Es sind die Begriffe *energeia* und *dynamis*, Akt und Potenz, die ich eingangs als die entfernte Herkunft der im Deutschen verwendeten Begriffe Wirklichkeit und Möglichkeit erwähnt habe.

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Kategorien* 5, 2a10–3a6.

Denn das, was Aristoteles mit dem Begriff *energeia* bezeichnet, ist die Verwirklichung der Form in der Materie, welche ihrerseits als das auf diese Verwirklichung Angelegte aufgefasst wird. Am besten, sagt Aristoteles, begreift man, was mit *energeia* und *dynamis* gemeint ist, wenn man ein paar Beispiele anführt und das Analoge an ihnen ins Auge fasst. Er gibt dann die folgenden Beispiele an: Der Bauende gegenüber dem, der bauen kann, der Erwachte gegenüber dem Schlafenden, der Sehende gegenüber dem, der geschlossene Augen hat, das Bearbeitete gegenüber dem Unbearbeiteten, ein Mensch gegenüber dem in die Gebärmutter hineingelegten Samen.<sup>15</sup> Er untersucht das ganze Spektrum der Fälle, in denen man zwischen *energeia* und *dynamis* zu unterscheiden hat. Es kann sich dabei um etwas gegenüber dem primären Seienden – einem Einzelwesen wie z. B. einem Menschen – Akzidentelles handeln, um eine Eigenschaft also, die man als Mensch haben kann, aber nicht muss, wie z. B. ein Flötenspieler zu sein, und die, falls man sie einmal hat, entweder betätigt oder nicht betätigt werden kann. Es kann sich aber auch schlechterdings um die Eigenschaften handeln, die ein Einzelwesen zu dem machen, was es als ein individueller Vertreter seiner natürlichen Art ist, z. B. zu einem Menschen oder einem Pferd, und ohne die es als solches nicht bestehen kann.

In dem letztgenannten Fall bezeichnet die *energeia* eigentlich die Form, die als das Bestimmende das primär Seiende zu dem macht, was es ist, nur ist sie eben nicht ein Allgemeines, sondern jeweils ein Einzelnes, und sie ist nicht abgelöst von der zugrundeliegenden Materie, sondern gekoppelt an die entsprechende *dynamis*, deren Verwirklichung sie ist. In der *energeia* (auch *entelecheia* genannt<sup>16</sup>) trifft man das Sein des primär Seienden nicht mehr als einen allgemeinen Begriff an, den unser Denken von den Gegenständen sinnlicher Erfahrung abstrahiert, sondern als einen individuellen Vollzug des jeweiligen so und so bestimmten Seins, der an einem darauf angelegten materiellen Substrat die Eigenschaften auftreten lässt, welche ein Einzelwesen zu dem machen, was es ist: einen Menschen zum Menschen, ein Pferd zum Pferd. Dass es sich dabei bei jedem Einzelwesen um einen zwar nicht numerisch, aber dennoch spezifisch identischen Vertreter derselben Art handelt, hängt nicht von der Allgemeinheit des entsprechenden Begriffes ab, sondern davon, dass nach Aristoteles' Theorie jeder Verwirklichung einer Form in der entsprechenden Materie eine spezifisch identische Verwirklichung vorausgeht: Ein Mensch zeugt einen Menschen, ein Pferd zeugt ein Pferd. Es ist eine kausale Kontinuität der spezifisch identischen, aber numerisch unterschiedlichen Akte, die bei Aristoteles an die Stelle von Platons Partizipationslehre tritt und die bei ihm den Einzelwesen den Status des primär Seienden garantiert, der bei Platon den Ideen zukam. Die Materie, verstanden als *dynamis*, ist diesem Aktualisierungsprozess vollends untergeordnet,

<sup>15</sup> Aristoteles, Metaphysik XI 6, 1048a35-1048b6; 7, 1049a1-3 und 14-18.

<sup>16</sup> Aristoteles, Metaphysik V 7, 1017a35-b9; IX 8, 1050a21-23; De anima II 1 und anderenorts.



auf ihn angelegt, eigentlich nichts anderes als eben die jeweilige Möglichkeit eines jeden Einzelwesens, anders zu sein, als es gerade ist. Innerhalb der sublunaren Natur schließt diese Veränderungsfähigkeit der Einzelwesen ihr Entstehen und ihr Vergehen mit ein, in dem Bereich oberhalb des Mondes beschränkt sie sich auf die Ortsbewegung als die einzige Veränderung, der die unentstandenen und unvergänglichen Himmelskörper unterliegen.

Ist Aristoteles' Seinslehre insofern derjenigen von Platon entgegengesetzt, als der Stagirit das primär Seiende in den körperlichen, beweglichen und mit der ehrenvollen Ausnahme der Himmelskörper auch vergänglichen Einzelwesen sieht, mit denen wir durch sinnliche Wahrnehmung in Berührung kommen, schließt auch er letztendlich auf ein unkörperliches, unbewegtes und rein noetisches Sein, von dem alles andere in seinem eigenen Sein abhängt. Auch dieses ist kein allgemeiner Seinsbegriff, sondern ein individueller Akt. Dass es einen solchen geben muss, ergibt sich aus dem Primat des Aktes über die Potenz. Es muss nämlich über allen Aktualisierungen der Möglichkeiten ein erster Akt stehen, der selber keine Aktualisierung einer Möglichkeit ist, sondern ein reiner Akt, reine *energeia*.<sup>17</sup> Aristoteles identifiziert ihn mit göttlichem Denken (*noêsis*), denn er hält das Denken für die höchste Form des Lebens, der alle anderen Lebensformen hinterherhinken. Dieses Denken bezieht sich auf keine von ihm unterschiedenen Gegenstände und wirkt auch nicht auf etwas anderes, wie das demiurgische Denken bei Platon. Es denkt sich selbst, ist sich selbst sein eigener Gegenstand, eine *noêsis noêseôs*.

Es mutet paradox an, dass der Philosoph, der gegen seinen Lehrer mit der These ins Feld zieht, das primär Seiende müssten die sinnlich wahrnehmbaren Einzelwesen sein und nicht irgendwelche von diesen getrennten Denkobjekte, selber bei der These landet, das Sein dieser Einzelwesen, ihre jeweilige *energeia*, hinge letztendlich von der *energeia* des Denkens ab, welches rein intelligibel ist und sich nur auf sich selbst bezieht. Und doch ist eben dies nach Aristoteles die Wirklichkeit im eminenten Sinn.

So behält auch der Stagirit, der so sehr auf die Wirklichkeit, die Realität, die Substantialität – und wie all die Termini lauten, die auf seine Theorie zurückgehen – der uns umgebenden Sinnendinge pocht, etwas von der Sicht seiner Vorgänger, die hinter der sinnenfälligen Welt noch etwas anderes, allein dem Auge der Vernunft Sichtbares erblickten. Schließlich war dies schon die Sicht der alten Dichter, Homers an erster Stelle, des blinden Dichters, der mehr sah als die anderen Menschen, weil ihm die Musen die Einsicht in das gewährten, was sich unter den Göttern abspielt und was den Menschaugen verborgen bleibt.

---

<sup>17</sup> Vgl. Aristoteles, Physik VIII 5 und 10; Metaphysik XII 5–7.



# Gott als wirklich Seiendes bei Thomas von Aquin

Isabelle Mandrella

## 1 Erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Herausforderungen der philosophischen Frage nach Gott

Thomas von Aquin ist ein konsequenter erkenntnistheoretischer Realist. Damit ist zunächst gemeint, dass er die erkenntnistheoretischen Bedingungen des Menschen ernst nimmt: Das Erkenntnisvermögen des Menschen ist und bleibt gebunden an die Sinneswahrnehmung. Thomas folgt hier dem aristotelischen Erkenntnismodell: Die Erkenntnis eines Gegenstandes wird nur dadurch möglich, dass er sinnlich wahrgenommen wird. Auf die sinnliche Wahrnehmung hin erfolgt durch die Imagination ein Vorstellungsbild (*phantasma*) bzw. ein intelligibles Bild (*species intelligibilis*) des Gegenstandes, das von dessen konkreten Eigenschaften abstrahiert und dadurch zur Form führt, unter der der Gegenstand erkennbar ist.<sup>1</sup>

Konsequent ist Thomas in dem Sinne, dass dieses Modell eine Wesenserkenntnis Gottes ausschließt. Denn Gott ist in keiner Weise sinnlich wahrnehmbar. So heißt es im *Kommentar zu De trinitate des Boethius* zu der Frage, ob der menschliche Geist zur Erkenntnis Gottes gelangen könne:

„Da also unser Verstand gemäß dem irdischen Lebenszustand ein festgelegtes Verhältnis zu den Formen hat, die von der Sinneswahrnehmung abstrahiert werden [...], kann man Gott selbst in diesem [irdischen] Zustand nicht durch die Form erkennen, die sein Wesen ist, sondern so wird er von den Seligen in der [himmlischen] Heimat erkannt. Auch eine jede von ihm in den menschlichen Verstand eingeprägte Ähnlichkeit hätte nicht dazu ausgereicht zu bewirken, sein Wesen zu erkennen, weil es eine jede geschaffene Form in unendlichem Maße überschreitet. Aus diesem Grunde kann Gott dem Verstand nicht durch geschaffene Formen zugänglich sein, wie Augustinus sagt. Und im irdischen Lebenszustand wird Gott auch nicht durch reine Verstandesformen (*per formas pure intelligibiles*) erkannt, die eine Ähnlichkeit mit ihm haben – wegen der Wesensbeziehung unseres Verstandes zu den Vorstellungsbildern (*propter connaturalitatem intellectus nostri ad*

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Perler, Dominik: Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt a. M. 2004, 31–105.

*phantasmata*), wie bereits dargelegt wurde. Daher bleibt übrig, dass er [d. h. Gott] allein durch die Form der Wirkung (*per effectus formam*) erkannt wird.“<sup>2</sup>

Die Einsicht, dass eine Wesenserkenntnis Gottes nicht möglich ist, weil er nicht sinnlich wahrnehmbar ist, zieht sich konsequent durch das thomanische Gesamtœuvre. Diese Tatsache ist umso beeindruckender, als Thomas dennoch an einem aposteriorischen Zugang zu Gott festhält und keineswegs zu einer apriorischen oder angeborenen Erkenntnismöglichkeit Gottes greift, um die beschränkten Bedingungen menschlicher Erkenntnis zu umgehen. Damit positioniert er sich sehr klar innerhalb der kontrovers geführten, nicht zuletzt durch die arabischen Intellekttheorien beeinflussten zeitgenössischen Debatten um die Frage, ob der Mensch die Erkenntnisfähigkeit besitze, immaterielle, rein geistige Gegenstände erkennen zu können oder nicht.<sup>3</sup>

In den entscheidenden Artikeln vor den berühmten *quinque viae*, in *Summa Theologiae* I qu. 2, art. 1-2, lehnt Thomas in Artikel 1 der zweiten Quaestio einige klassische Modelle der Gotteserkenntnis, die mit einer Selbstevidenz Gottes argumentieren, ausdrücklich ab; so etwa die Vorstellung, die Erkenntnis Gottes sei dem Menschen selbstevident (*per se notum*), weil sie ihm – so wie im Fall der ersten Prinzipien – von Natur aus eingepflanzt sei. Im Hintergrund steht die ebenfalls rege geführte Diskussion um die Frage nach Gott als den Ersterkannten (*primum cognitum*). Die Antwort des Thomas besagt: Die Erkenntnis des Daseins Gottes ist uns nur in einem allgemeinen, unbestimmten Sinn (*sub quadam confusione*) von Natur aus eingepflanzt, nämlich dergestalt, dass wir alle nach einem Letztziel, der Glückseligkeit streben. Was genau sich aber hinter diesem Letztziel bzw. höchsten Glück verbirgt – Gott? Reichtum? Genuss? –, ist keineswegs für alle selbstverständlich.<sup>4</sup> Auch der noologische Gottesbeweis des Augustinus – Gott als die erste, in jedem Denk- und Urteilsakt immer bereits vorauszusetzende Wahrheit<sup>5</sup> – wird für unzureichend erklärt. Denn er vermag zwar als selbstevident zu erklären, dass es Wahrheit geben muss, aber nicht, dass es eine erste göttliche Wahrheit gibt.<sup>6</sup>

Erst recht aber lehnt Thomas das sogenannte ontologische Argument des Anselm von Canterbury ab und das ist für unsere Frage nach der Wirklichkeit Gottes bemerkenswert. Thomas zählt es zu Recht unter die Versuche, die Selbstevidenz Gottes damit zu belegen, dass der Begriff ‚Gott‘ dessen Wirklichkeit bereits in sich enthält, so wie in analytischen Sätzen mit dem Bekanntsein

<sup>2</sup> Thomas von Aquin: *Expositio super librum Boethii De trinitate* qu. 1, art. 2 (Übersetzung: Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius, Lat./Dt, übersetzt und eingeleitet von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter, Freiburg u. a. 2006 [HBPhMA; 3/I], 59/61).

<sup>3</sup> Vgl. Steel, Carlos: *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster 2001 (Lectio Albertina; 4).

<sup>4</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 1, ad 1.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart u. a. 1992, 70–79.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 1, ad 3.

der Termini auch der Sinn des Satzes unmittelbar einleuchtet. Sobald ich nämlich weiß, was der Ausdruck ‚Gott‘ bedeutet, nämlich ‚das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘, weiß ich auch, dass es einen Gott nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit gibt (denn er muss existieren, sonst gäbe es Größeres).<sup>7</sup>

Gegen Anselm bestreitet Thomas zunächst, dass jeder Mensch Gott notwendig als das begreift, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Und selbst wenn man annähme – so der hinzutretende Gedanke –, dass dieser Ausdruck für alle verstehbar ist, so folge daraus nur, dass sich Gott in unserem Denken, aber nicht auch in der Wirklichkeit befindet:

„Wollte man weiter schließen, jenes Wesen müsse auch in Wirklichkeit da sein, so müsste vorher feststehen, dass es in der Wirklichkeit selbst etwas gibt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Das geben aber die Leugner des Daseins Gottes nicht zu.“<sup>8</sup>

Thomas hält also daran fest, dass ein apriorischer Erkenntniszugang zu Gott nicht möglich ist. Er begründet diese Einsicht, indem er den Begriff *per se notum* differenziert.<sup>9</sup> Nicht jedes in sich (*secundum se*) Selbstverständliche ist nämlich auch für uns (*quoad nos*) selbstverständlich. Ein Satz ist zum Beispiel in sich selbstverständlich, wenn das Prädikat im Subjekt eingeschlossen ist (z. B. ‚der Mensch ist ein Sinnenwesen‘). Wenn Subjekt und Prädikat uns bekannt sind, ist der Satz nicht nur in sich, sondern auch für uns selbstverständlich. Anders verhält es sich hingegen, wenn Subjekt und Prädikat nicht bekannt sind; dann mag der Satz zwar in sich selbstverständlich sein, aber nicht für uns, weil er bestimmte Kenntnisse voraussetzt (beispielsweise im Satz ‚reine Geister sind nicht an einen Ort gebunden‘).

Von letzterer Art ist der Satz ‚Gott ist‘ (*Deus est*): Er ist in sich selbstverständlich, da Gott sein Sein ist (*Deus est suum esse*), d. h. dass Subjekt und Prädikat übereinstimmen – wir werden noch davon zu sprechen haben. Er ist aber nicht für uns selbstverständlich, da wir nicht voraussetzungslos wissen können, was Gott ist. Das muss erst aufgezeigt werden, und zwar durch Erkenntnismittel, die unseren Erkenntnismöglichkeiten, also unserem essentiellen Angewiesensein auf sinnliche Wahrnehmung, entsprechen.

Wie das geht, erläutert Thomas im zweiten Artikel der zweiten Quaestio. Dabei bedient er sich einer wichtigen aristotelischen Unterscheidung, die bereits angeklungen war, nämlich der *demonstratio propter quid* und der *demonstratio quia*:

„Es gibt eine doppelte Beweisführung: Der eine [Beweis wird] aus der Ursache [geführt], er wird ‚Warum-Beweis‘ (*demonstratio propter quid*) genannt und geschieht durch das, was schlechthin [der Sache nach] früher ist. Der andere [Beweis wird] durch die Wirkung [geführt], er wird ‚Dass-Beweis‘ (*demonstratio quia*) genannt und geht von dem aus, was für

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 1, arg. 2.

<sup>8</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 1, ad 2 (Übersetzung: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1, Salzburg 1933, 39).

<sup>9</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 1.

uns früher ist; weil nämlich für uns eine Wirkung früher bekannt ist als ihre Ursache, gelangen wir durch die Wirkung zur Erkenntnis der Ursache. Aus jeder beliebigen Wirkung kann aber bewiesen werden, dass ihre eigentümliche Ursache existiert – auch wenn ihre Wirkungen für uns mehr bekannt sind. Denn die Wirkungen hängen von der Ursache ab; wenn also die Wirkung gesetzt ist, so muss die Ursache vorher existiert haben. Daher kann Gottes Dasein, da es für uns nicht aus sich selbst bekannt ist, [dennoch] durch seine Wirkungen bewiesen werden, die uns bekannt sind.“<sup>10</sup>

Hinter der Unterscheidung von *propter quid* und *quoad nos* verbirgt sich also die Differenzierung zwischen dem, das – ontologisch – der Sache nach oder schlechthin früher ist, und dem, was – epistemologisch – für uns früher und bekannter ist. Die Ursachen sind sachlich früher als ihre Wirkungen und somit ihrer Natur nach erkennbarer. Aber dem entspricht nicht unser eingeschränkter, an die Sinneswahrnehmung gebundener Erkenntnismodus, denn was wir für uns zuerst erkennen, sind die Wirkungen, von denen aus wir auf die Ursachen zurückschließen können. Thomas illustriert diese Zusammenhänge an vielen Stellen mit dem berühmten Beispiel des Aristoteles: Unser Intellekt verhält sich nämlich zu den der Sache nach früheren und erkennbareren Gegenständen wie das Auge der Nachttaube zum Licht der Sonne. Das Sonnenlicht ist zwar am meisten sichtbar, aber wegen seiner Helligkeit erkennt die aufgrund ihres eingeschränkten Sehvermögens geblendete Nachttaube nichts, wenn sie hineinblickt.<sup>11</sup>

Die Unterscheidung ontologischer und epistemologischer Strukturen darf jedoch nicht zu der falschen Annahme führen, Thomas postuliere hier eine starke ontologische Wirklichkeit, der der Mensch mit seinen eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten niemals Genüge tun kann. Obwohl er zweifellos davon ausgeht, dass die ontologischen Strukturen als von Gott geschaffene in ihrer Existenz unabhängig vom menschlichen Erkennen bestehen können, ist Erkennen nicht einfach – wie der irreführende Begriff ‚Korrespondenztheorie‘ es fälschlicherweise nahelegt – eine passive Anpassung des subjektiven Erkenntnisvermögens an eine objektive Wirklichkeit. Erkenntnis, so Thomas, ist die Angleichung (*adaequatio*) von Intellekt und Gegenstand, d. h. eine Anpassung (*assimilatio*) oder ein In-Übereinstimmung-Bringen (*concordia, conformitas*) zwischen Intellekt und Gegenstand, die stets aktiv, dynamisch und kreativ zu denken ist.<sup>12</sup>

In diesem prinzipiellen Aufeinanderangewiesensein von erkennendem Subjekt und Erkenntnisgegenstand zeigt sich die für Thomas geltende enge Verknüpfung von Erkennen und Sein, d. h. die Ausgerichtetheit der menschlichen Geistseele auf die Gesamtwirklichkeit, die ihrerseits Wirklichkeit konstituiert, insofern es keinen Bereich von Wirklichkeit gibt, der ihr entzogen sein könnte.

<sup>10</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 2, art. 2 (Übersetzung: Thomas von Aquin. Die „doctrina christiana“ als Wissenschaft, übersetzt von Wilhelm Metz, Frankfurt – Leipzig 2009, 105f.).

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* II 1 (993b 9–11); Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 12, art. 1; vgl. hierzu Steel, *Der Adler und die Nachttaube*.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* qu. 1, art. 1.

Denn die Seele, so Thomas, d. h. der Mensch, der sich denkend und strebend die Wirklichkeit zu eigen macht, „ist gewissermaßen alles“ (*est quodammodo omnia*)<sup>13</sup>.

Zurück zum Ausgangsthema der Gotteserkenntnis: Was an dieser Problematisierung deutlich wird, ist, dass eine Erkenntnis Gottes und somit auch der Zugang zur Wirklichkeit Gottes unseren epistemologischen Ausgangsbedingungen gerecht sein muss und folglich nur aposteriorisch erfolgen kann, da wir nicht über einen privilegierten Erkenntniszugang zum Göttlichen verfügen. Das stellt die Frage nach der Wirklichkeit Gottes vor besondere Herausforderungen.

## 2 Gott als Seiendes

In Artikel 3 der zweiten Quaestio entfaltet Thomas nun seine berühmten fünf Wege, das Dasein Gottes aufzuzeigen. Ihnen allen liegt die gleiche Struktur zugrunde, insofern die Argumentation, von den Wirkungen ausgehend, eine letzte abschließende Ursache rekonstruiert, der ihrerseits nicht noch einmal ein Höheres übergeordnet werden kann. „Und diese nennen alle Gott“, heißt es zum Abschluss jeden Weges.<sup>14</sup>

Besonders originell ist das alles aufgrund der Nähe zu aristotelischem Gedankengut freilich nicht. Wenn man den spezifischen Beitrag des Thomas zur Ausgangsfrage nach der Wirklichkeit Gottes nachvollziehen will, heißt es anderen Spuren zu folgen. Eine solche steckt im Titel meines Beitrags, nämlich dass Gott ein Seiendes (*ens*) ist.

<sup>13</sup> Thomas von Aquin, De veritate qu. 1, art. 1. Vgl. hierzu Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart u. a. 1994, 48–56; Darge, Rolf: Wahre Welt. Die Welt als offenes Beziehungsfeld des menschlichen Geistes im mittelalterlichen Denken, in: SJP 59 (2014) 25–41.

<sup>14</sup> „Dass Gott ist“, kann auf fünf Wegen bewiesen werden. Der erste und offenkundigste Weg geht von der Bewegung aus. [...] Es ist also notwendig, dass wir zu einem Ersten Beweger gelangen, der von keinem bewegt wird. Und diesen erkennen alle als Gott. Der zweite Weg geht von der Wesensart der Wirkursache aus. [...] Also ist es notwendig, irgendeine Wirkursache als die Erste anzusetzen; [und] diese nennen alle Gott. Der dritte Weg geht vom Möglichen und Notwendigen aus [...]. [...] Es ist also notwendig, etwas anzusetzen, was in sich notwendig ist und den Grund [seiner] Notwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern vielmehr für die anderen der Grund [ihrer] Notwendigkeit ist; dieses bezeichnen alle als Gott. Der vierte Weg geht von den [Seins-]Stufen aus, die in den Dingen gefunden werden. [...] Also muss es etwas geben, was für alle Wesen die Ursache [ihres] Seins, [ihrer] Gutheit und jedweder Vollkommenheit ist; und dies nennen wir Gott. Der fünfte Weg geht von der Lenkung der Dinge aus. [...] Also muss es ein intelligentes Wesen geben, welches alle Naturdinge auf [ihr] Ziel hinordnet; und dies nennen wir Gott.“ Thomas von Aquin, Summa theologiae I qu. 2, art. 3 (Übersetzung: Thomas von Aquin. Die „doctrina christiana“ als Wissenschaft, 107–110).

Auch dafür gibt es erkenntnistheoretische Gründe. Denn Seiendes ist der allgemeinste und ersterkannte Begriff, der überhaupt erst einen Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht. Thomas folgt hier Aristoteles in der Interpretation des Avicenna:

„Seiendes (*ens*) aber ist jenes, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift (*concipit*) und in das er alles Begriffene auflöst (*resolvit*) [...]“<sup>15</sup>

Die erste These besagt: Alles, was wir erkennen, erkennen wir zuerst als seiend; das Seiende ist also der erste und allgemeinste Begriff unserer Erkenntnis. In diesem Zusammenhang sprechen wir vom Seienden als dem Ersterkannten. Seiendes repräsentiert einen Gehalt, mittels dessen wir alles unmittelbar als wirklich erfassen, einen fundamentalen und allgemeinen Zugriff auf die wirklichen Dinge. Das Gleiche bringt die zweite Behauptung zum Ausdruck: Der Begriff des Seienden ist der letzte Begriff, den wir einem Gegenstand geben können, denn es gibt keinen allgemeineren Begriff als diesen. Alles kann als seiend begriffen werden, aber seiend kann nicht noch einmal „als etwas ...“ begriffen werden. Die Analyse der begrifflichen Auflösung endet also mit dem Begriff des Seienden; wir stoßen dort auf einen letzten Begriff, der als ersterkannter jedem Menschen bereits bekannt ist. Er wird immer schon als verstanden vorausgesetzt, wann immer irgendetwas erkannt wird.<sup>16</sup>

Dies führt uns zu einem ersten Zwischenergebnis: Auch Gott als ein göttliches Seiendes lässt sich unter den Begriff des Seienden subsumieren – das ist gewissermaßen die Minimalbedingung, die gegeben sein muss, damit wir überhaupt von Gott als Gegenstand unseres Erkennens und als zur Wirklichkeit gehörig sprechen können.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* qu. 1, art. 1 (Übersetzung: Von der Wahrheit, übers. von Albert Zimmermann, Hamburg 1986, 5). Vgl. hierzu Mandrella, Isabelle: Metaphysik und Erkenntnistheorie bei Thomas von Aquin, in: Erhard, Christopher; Meißner, David; Noller, Jörg (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg – München 2017, 265–284, insbes. 269–273.

<sup>16</sup> Diesen Begriff des ‚Seienden, insofern es seiend ist‘ legt Thomas zugrunde, wenn er über den Gegenstand der Metaphysik spricht, die den Anspruch hat, auch über den empirisch nicht nachprüfaren Bereich der Wirklichkeit wissenschaftlich begründete Aussagen zu machen. Er lässt sich näher bestimmen – und dies zu leisten ist Aufgabe der Metaphysik – durch allgemeine transkategoriale (also transzendente) Seinsweisen (die sogenannten Transzendentalien: *res, unum, aliquid* etc.), die untereinander austauschbar sind, da sie sich von jedem Seienden aussagen lassen. Hier zeigt sich eine prinzipielle Verknüpfung von Metaphysik und Erkenntnistheorie. Vgl. hierzu Mandrella: Metaphysik und Erkenntnistheorie. Vgl. auch Honnefelder, Ludger: *Möglichkeit und Formen der Metaphysik*, in: ders./Krieger, Gerhard (Hg.): *Philosophische Propädeutik. Band 3: Metaphysik und Ontologie*, Paderborn u. a. 2001, 9–60.

<sup>17</sup> Denn „im allgemeinen Begriff des Seienden [erkennen wir zuvor] jenen Minimalgehalt, durch den jedes Erfassbare sich vom Nichts unterscheidet und zur Welt gehörig ist.“ Kluxen, Wolfgang: Thomas von Aquin. Das Seiende und seine Prinzipien, in: Speck, Josef (Hg.):



Für Gott gibt es demnach keinen besonderen Erkenntniszugang und er ist auch nicht das ganz Andere, das sich jeglicher Erkennbarkeit entzieht. Thomas hält daran fest, dass die Weise, wie wir von Gott als Seiendem sprechen, nicht völlig anders ist als die Weise, wie wir von anderen, also geschaffenen seienden Gegenständen sprechen. Denjenigen, die diese These vertreten, d. h. die der Meinung sind, Gott sei ein so völlig anderes Seiendes als die kreatürlichen Gegenstände seiend sind, dass der Begriff des Seienden von Gott und Kreatur nur äquivok (also bloß wortgleich) ausgesagt werden könne, hält Thomas entgegen:

„In diesem Fall könnte man aus den Geschöpfen nichts über Gott erkennen oder beweisen, sondern stets würde der Trugschluss der bloßen Wortgleichheit (*fallacia aequivocationis*) eintreten.“<sup>18</sup>

Und doch ist dieses göttliche Seiende von anderer Natur, so dass von einer univoken, also einheitlich-eindeutigen Aussagbarkeit nicht die Rede sein kann: Gott und Geschöpf lassen sich laut Thomas nicht univok als seiend aussagen. In der Thomasforschung ist deshalb darauf hingewiesen worden, dass Thomas die Formulierung, Gott sei ein Seiendes, meide und stattdessen von Gott als dem Sein spreche, das über dem Seienden (*supra ens*) stehe. Eine genaue Analyse der betreffenden Stellen zeigt jedoch, dass diese These nicht bedingungslos aufrecht zu erhalten ist. In der *Summa Theologiae* etwa heißt es, Gott sei als *ipsum esse* „supra omne existens“, nicht *supra ens* – Gott wird also von den existierenden, d. h. geschaffenen Dingen unterschieden.<sup>19</sup> Im *Kommentar zum Liber de Causis* heißt es zwar in Auseinandersetzung mit der (neu)platonischen Seinstranszendenz der ersten Ursache, die erste Ursache sei „supra ens in quantum [deus] est ipsum esse infinitum“, doch schränkt Thomas erneut gleichzeitig ein, dass hier nur vom endlichen, d. h. am Sein partizipierenden *ens* die Rede ist.<sup>20</sup> Die in der Forschungsliteratur hin und wieder<sup>21</sup> auftauchende Formulierung, es sei wahrer, von Gott zu sagen, er sei über allem Seienden, als zu sagen, er sei Seiendes („verius sit Deum esse super omne ens quam esse ens“), stammt aus der Schrift *De natura generis*, die aber nicht zu den authentischen Schriften des Thomas gezählt wird.

Umgekehrt zeigt sich, dass Thomas den Begriff des Seienden so offen halten will, dass er auch auf Gott anwendbar ist. Dies geschieht in der bemerkenswerten These, dass es nicht zur Wesensdefinition des Seienden gehöre, verursacht zu sein. Dies impliziert ausdrücklich, dass es ein unverursachtes Seiendes geben

---

Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen <sup>5</sup>2001, 170–213, hier: 185.

<sup>18</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 13, 5 (Übersetzung: I. M.).

<sup>19</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 12, art. 1, ad 3.

<sup>20</sup> Thomas von Aquin, *Super librum de causis expositio* 6.

<sup>21</sup> So zum Beispiel Zimmermann, Albert: Die „Grundfrage“ in der Metaphysik des Mittelalters, in: AGPh 47 (1965) 141–156, hier: 153.

kann, als das jedoch nur Gott in Frage kommt.<sup>22</sup> Dem Bedürfnis, an einer Besonderheit Gottes im Vergleich zu allen anderen Seienden festzuhalten, trägt Thomas deshalb Rechnung, indem er von Gott als dem ersten ausgezeichneten Seienden (*primum ens*) spricht.<sup>23</sup>

Thomas entscheidet sich dafür, zwischen Äquivokation und Univokation einen Mittelweg zugunsten der Analogie des Seienden einzuschlagen. Dabei rekurriert er auf einen anderen Begriff des Seienden, nämlich auf einen substanztologischen,<sup>24</sup> den er ebenfalls der Metaphysik des Aristoteles entnimmt. Ausgangspunkt ist ein Problem, das bereits Aristoteles gesehen hatte: „Seiendes wird auf vielfache Weise ausgesagt.“<sup>25</sup> Das meint: Seiendes ist nicht nur der allgemeinste und ersterkannte Begriff, wie er eben dargestellt wurde, sondern in dem Moment, wo wir Seiendes in der Welt näher inhaltlich betrachten, stellen wir fest, dass es in der Welt unterschiedliche Grade von Seienden gibt. Wie lässt sich bei so vielen unterschiedlichen seienden Gegenständen in der Welt also über den Begriff des Seienden die Einheit herstellen, die auch für die Analogie benötigt wird?

Die Argumentation verläuft so, dass sich verschiedene Dinge dann analog als etwas aussagen lassen, wenn sie auf Eines hin geordnet sind, das ihnen eine Gemeinsamkeit verleiht, indem es einen gemeinsamen Bezugspunkt liefert. Das von Thomas mehrfach zitierte aristotelische Beispiel der vielen Dinge, die wir ‚gesund‘ nennen – vitaminreiche Ernährung, rosige Gesichtsfarbe, Medikamente ... – zeigt es: Wir sagen verschiedene Dinge analog als gesund aus, weil sie – indem sie die Gesundheit erhalten oder bewirken oder anzeigen – alle auf einen Inbegriff von Gesundheit hin geordnet sind.<sup>26</sup>

Ebenso muss man sich die Rede von der Analogie des Seienden denken. Die Frage, die sich im Anschluss jedoch stellt, lautet: Was ist denn der Inbegriff des Seienden, auf den hin sich alles als seiend aussagen lässt? An dieser Stelle greift Thomas, wie oben bereits erwähnt, auf die aristotelische Substanzontologie zurück.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 44, art. 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.“

<sup>23</sup> Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 3, art. 7; *Summa theologiae* I qu. 9, art. 1; *Summa contra Gentiles* I cap. 30.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Mandrella: *Metaphysik und Erkenntniskritik*, insbes. 276–281.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Metaphysik* IV 2 (1003a 33).

<sup>26</sup> Thomas von Aquin, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria* IV 2, n. 535–538.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Kluxen: Thomas von Aquin; Heinzmann: Thomas von Aquin, 31–44; Zimmermann, Albert: Thomas lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 114–150.

Sie ist grundgelegt in der Kategorienlehre des Aristoteles, also in dem Versuch, die Wirklichkeit in eine Ordnung zu bringen, d. h. zehn letzte, nicht aufeinander reduzierbare Kategorien ausfindig zu machen, die die Gesamtwirklichkeit abbilden und strukturieren. Der Ausgangspunkt ist das Seiende, das sich mit bestimmten Fragen konfrontieren lässt: Was ein Seiendes ist, wie lang oder wie groß es ist, in welcher Relation es zu anderen Seienden steht usw. Die Pointe besteht darin, eine erste Kategorie, die Substanz, von ihren neun Akzidentien – ihr zukommenden Eigenschaften (Quantität, Qualität, Relation etc.) – zu unterscheiden. Die Substanz, die auf die Frage, was etwas ist, antwortet, ist als selbstständig Seiendes das, was den Akzidentien jeweils zugrunde liegt.

Thomas schließt sich diesem Lehrstück an und gibt der Substanz als Trägerin der Akzidentien Priorität. Hier schließt sich der Kreis zum oben erörterten Begriff des Seienden als des allgemeinsten und ersterkannten. Denn die Priorität der Substanz, die darauf antwortet, was etwas ist, offenbart erneut unseren erkenntnistheoretischen Zugriff auf die Wirklichkeit, der sich vornehmlich über die Sach- oder Washaftigkeit eines Gegenstandes definiert. Erkennen heißt immer, etwas als etwas = als ein Seiendes; oder eben hier: = als eine Substanz zu erkennen. (Substanz meint also keinesfalls, wie es in der Alltagssprache des Fall ist, etwas ausschließlich Materielles.)

Dennoch gilt es nicht zu vergessen, dass die Kategorien nicht nur die Substanz beinhalten. Auch die neun Akzidentien bilden die Wirklichkeit ab bzw. verkörpern gewisse Seinsweisen, wenngleich in nachgeordneter Weise, da sie immer eine Substanz benötigen, an der sie verkörpert sind. Was hier deutlich hervortritt, ist die ebenfalls bereits beschriebene Einsicht, dass die Wirklichkeit in verschiedene Grade von Seiendheit eingeteilt werden kann, „denen gemäß man verschiedene Weisen von seiend erfasst“<sup>28</sup>. Der gemeinsame Ausgangspunkt für diese Grade ist jedoch die Substanz, also die erste Kategorie:

„Der Begriff der Substanz fügt nämlich zu dem des Seienden nicht irgendein unterscheidendes Merkmal hinzu, das eine zum Seienden hinzukommende Wirklichkeit bedeutet. Vielmehr drückt man mittels des Wortes ‚Substanz‘ eine gewisse besondere Weise zu sein aus, nämlich ‚an sich seiend‘ (*per se ens*); entsprechend ist es mit den anderen Kategorien.“<sup>29</sup>

Diese Vorstellung eines *per se ens* – eines Inbegriffs des Seienden – liegt der Analogielehre zugrunde: Seiendes wird analog als Seiendes ausgesagt, nämlich im Hinblick auf die Substanz, die „ursprünglich und früher“ seiend genannt wird, insofern sie „durch sich das Sein hat“:

„Die vierte Art [von Seienden] aber ist die, welche die vollkommenste ist, weil sie nämlich ihr Sein in der Natur hat ohne Beimischung eines Mangels; und sie hat ein sicheres und festes Sein, gewissermaßen durch sich selbst existierend, so wie es die Substanzen sind.

<sup>28</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* qu. 1, art. 1 (Übersetzung: Von der Wahrheit, 5).

<sup>29</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* qu. 1, art. 1 (Übersetzung: Von der Wahrheit, 5).

Und auf diese Seinsweise werden alle anderen wie auf ein Erstes und Ursprüngliches bezogen. Denn von Qualitäten und Quantitäten sagt man, dass sie sind, insofern sie in der Substanz sind [...].“<sup>30</sup>

Inwiefern aber vermag der Substanzbegriff uns etwas über Gott als das wirklich Seiende zu sagen?

### 3 Gott als höchste Substanz und ausgezeichnet Seiendes

Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es einer kurzen Ergänzung dessen, was alles aus dem Substanzbegriff folgt. Er ist nämlich – verkürzt gesagt – durch verschiedene Ko-Prinzipien gekennzeichnet, die für unsere Ausgangsfrage von Bedeutung sind. Diese Prinzipien sind für Thomas Materie und Form bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>31</sup>

Ich rufe die wichtigsten Momente dieser Prinzipien in Erinnerung: Jede Substanz als selbstständige Trägerin von Eigenschaften ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet: Zum einen verändert sie sich ständig, sie entsteht und vergeht, sie unterliegt der Bewegung; zum anderen bleibt sie gleich und erscheint als das Identische. Diesem Doppelaspekt liegt laut Aristoteles eine Unterscheidung zugrunde, die jedes Seiende betrifft: Es ist zusammengesetzt aus Materie und Form. Die Materie repräsentiert dabei das Ungeformte und Unbestimmte, die Form das Formgebende und Bestimmende. Der Form kommt somit Priorität zu; denn sie ist es, die einem Seienden die Wesensbestimmung verleiht.

Mit der Bestimmung des Seienden als desjenigen, das aus Materie und Form zusammengesetzt ist, hängt eng eine zweite konstitutive Bestimmung zusammen: Jedes Seiende ist gekennzeichnet durch die Spannung zwischen Möglichkeit oder Potentialität (*dynamis, potentia*) und Wirklichkeit oder Aktualität (*energeia, actus*). Wirklichkeit ist hier nicht im Sinne von ‚Realität‘ gemeint, sondern meint zum einen die Verwirklichung von Möglichkeiten, zum anderen das Resultat dieser Verwirklichung, das Wirklich-Sein. Jeder Gegenstand trägt wesenseigentümliche Möglichkeiten in sich, die auf Verwirklichung hin angelegt sind. Die Gewichtung ist hier wie im ersten Fall: Das Wirkliche hat gegenüber dem Möglichen Priorität. Denn das Verwirklichte hat ontologisch Vorrang vor dem, was nur der Möglichkeit nach besteht, aber noch nicht aktualisiert ist.

Halten wir uns noch einmal vor Augen: Als erste Philosophie oder Fundamentalwissenschaft versucht die Metaphysik des Thomas, wissenschaftlich begründete Aussagen über die Gesamtwirklichkeit, also auch über deren empirisch

<sup>30</sup> Thomas von Aquin, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria* IV 2, n. 543, in: Heinzmann: Thomas von Aquin, 205.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu Anm. 27.

nicht nachprüfbar Bereich zu machen. Dabei bedient sie sich des Begriffs des Seienden als des ersterkannten und allgemeinsten, oder aber des Begriffs der Substanz. (An dieser Stelle soll nicht verschwiegen werden, dass zwischen beiden Modellen eine unauflösbare Spannung besteht, insofern sich beide gegenseitig ausschließen. Aber davon soll nun nicht die Rede sein.<sup>32</sup>)

Die Strukturen der Wirklichkeit, die die Metaphysik erarbeitet, müssen selbstverständlich an die empirische Wirklichkeit rückgekoppelt bleiben. Ebenso – so hatten wir gesehen – muss auch die Vorstellung eines göttlichen Seienden innerhalb der metaphysisch gewonnenen Zugangsmöglichkeiten bleiben. Diese Bedingungen lassen sich auch im Rahmen der Substanzontologie aufrechterhalten.

Der ontologische Grundbegriff der Substanz bietet nämlich, je nachdem, wie er spezifiziert wird, unterschiedliche wissenschaftliche Anwendungsfelder, mit denen gleichzeitig eine ontologische Hierarchie von Gegenständen parallelisiert werden kann. Entscheidend äußert sich Thomas dazu im *Kommentar zu des Boethius De trinitate*, wo er – im Anschluss an Boethius bzw. Aristoteles – die wissenschaftstheoretische Hierarchie zwischen den theoretischen Wissenschaften Physik (Naturphilosophie), Mathematik und Metaphysik an der substanzontologischen Hierarchie von Gegenständen festmacht. Die Hierarchisierung der Gegenstände beruht ihrerseits auf einer ontologischen Rangordnung, die sich an den eben beschriebenen unterschiedlichen Bewertungen von Möglichkeit bzw. Materialität einerseits und Wirklichkeit bzw. Formbestimmtheit andererseits orientiert. Ihr zufolge kommt einer immateriellen und unveränderlichen Substanz höhere ontologische Dignität zu als einer materiell verfassten oder von der Materie abstrahierenden, wie wir sie in der Physik bzw. Mathematik vorliegen haben.

Während der Gegenstand der Physik nämlich das materielle und folglich veränderliche natürliche Seiende ist, wie es dem ständigen Werden und Vergehen unterworfen ist, besteht der Gegenstand der Mathematik, eine Stufe höher, im zwar unveränderlichen, aber noch immer materiell gedachten Seienden: Reine geometrische Formen etwa sind trotz ihrer Unveränderlichkeit zumindest im Sinne ausgedehnter Materialität zu denken. Gegenstand der Metaphysik als der höchsten theoretischen Wissenschaft, so das Resultat dieser Analyse, ist hingegen „das, was sowohl dem Sein nach wie auch der Betrachtung nach (*neque secundum esse neque secundum considerationem*) von Materie gänzlich unabhängig ist“<sup>33</sup>. Wir gelangen zu ihm, insofern wir „alles, was Sinneswahrnehmung oder

<sup>32</sup> Vgl. hierzu *Honnefelder*, Ludger: Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin, in: PhJ 123 (2016) 443–457.

<sup>33</sup> *Thomas von Aquin*, *Expositio super librum Boethii De trinitate* qu. 6, art. 2 (Übersetzung: Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius, Lat./Dt, übersetzt und eingeleitet von Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schrödter, Freiburg u. a. 2006 [HBPhMA; 3/II], 161).

bildliche Vorstellung aufnimmt, von den so gearteten Sachverhalten abtrennen (*separamus*)“<sup>34</sup>.

Der Begriff des Abtrennens ist hier bewusst in Abhebung von ‚Abstrahieren‘ gemeint. Denn es geht nicht darum, ein Seiendes zu denken, indem ich von seiner Materialität abstrahiere, sondern ein Seiendes, das per definitionem von der Materie getrennt besteht und folglich gar nicht materiell gedacht werden kann. Was Thomas hier im Sinn hat, sind Gott und die reinen Intelligenzen; er nennt sie folglich *substantiae separatae*.

Hier muss freilich an unsere Ausgangsproblematik erinnert werden: Immaterielle Substanzen sind für den Menschen in ihrem Wesen nicht erkennbar. Thomas macht hier keineswegs eine Ausnahme, im Gegenteil: Der oben beschriebene Separationsprozess zeigt, dass auch bei immateriellen metaphysischen Gegenständen die dem menschlichen Erkenntnisapparat entsprechende Verortung in Sinneswahrnehmung und Imagination als Ausgangspunkt des Erkennens unverzichtbar ist, wenngleich sie als Zielpunkt, nämlich für die Erkenntnis des Immateriellen, nicht in Frage kommt. Denn von diesem immateriell Seienden besitzen wir – wie zu Beginn gesagt – höchstens eine Dass-Erkentnis, niemals jedoch eine Was-Erkentnis, weil diese sich nur über ein Vorstellungsbild (*phantasma*) gewinnen lässt, das es im Fall des Immateriellen jedoch nicht gibt.<sup>35</sup>

Gott ist also ein solches unveränderliches, von aller Materialität getrenntes Seiendes. Das ist freilich das notwendige Ergebnis einer Analyse, die vom natürlichen Seienden ausgeht und zu einem ausgezeichnet Seienden aufsteigt. Von ihm kann – auf der Basis der substanzontologischen Annahmen – sogar noch mehr gesagt werden: Wenn es nämlich immateriell und unveränderlich ist, kommt ihm auch nichts Mögliches mehr zu; es ist vielmehr reine Wirklichkeit, in der alle Möglichkeiten verwirklicht sind. Würden im göttlichen Seienden nämlich noch Möglichkeiten offenstehen, müsste man annehmen, dass Gott sich ändert, wenn er etwa eine dieser Möglichkeiten verwirklicht. Im Prinzip der Immaterialität ist jedoch jede Potentialität ausgeschlossen.

Die Beschreibung Gottes als reiner Wirklichkeit, der nichts Potentielles mehr anhaftet, entspricht der Beschreibung Gottes als des unbewegten Bewegers, die Aristoteles in *Metaphysik* Lambda gibt.<sup>36</sup> Lässt sich im Kontext christlicher Schöpfungstheologie, die Aristoteles nicht interessierte, nicht noch mehr über diese Wirklichkeit sagen?

<sup>34</sup> Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii De trinitate* qu. 6, art. 2 (Übersetzung: Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius, 163). Zum Begriff des Abtrennens, des *separare*, vgl. Mandrella: *Metaphysik und Erkenntniskritik*, 277f.

<sup>35</sup> Vgl. u. a. Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii De trinitate* qu. 6, art. 3.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Bordt, Michael: Unbewegter Beweger, in: Rapp, Christof; Corcilus, Klaus (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar 2011, 367–371.

## 4 Gott als wirklich Seiendes

Der Beitrag des Thomas erschöpft sich nicht darin, allein den aristotelischen Annahmen zu folgen. Er unterzieht die Substanz einer weiteren Analyse, die die bereits behandelte Analogie des Seienden vertieft und gleichzeitig die schöpfungstheologisch brennende Frage klärt, in welchem Verhältnis Gott als erstes Seiendes zur Welt der Seienden steht.

Für diese Analyse setzt Thomas erneut beim Seienden unserer Welterfahrung an und nimmt als Ausgangspunkt die These, dass wir etwas zuerst als Seiendes, als ein Etwas, ein Was erfassen. In diesem Zusammenhang führt er den Begriff *essentia* ein, der im Deutschen in der Regel mit ‚Wesenheit‘ übersetzt wird, und analysiert diesen Begriff – mittels des Kunstbegriffs *quiditas* – als dasjenige, das ausdrückt, was etwas ist. Jedes Seiende zeichnet sich jedoch nicht nur dadurch aus, ein Etwas zu sein oder eine Definition zu haben, sondern auch dadurch, eine bestimmte Tätigkeit oder Aktivität zu vollziehen, nämlich zu sein. Zusammengefasst: Ein Seiendes ist etwas, das ist.

In der Definition der *essentia* als desjenigen, durch das und in dem ein Seiendes das Sein hat, zeigt sich, dass *esse* und *essentia* nicht dasselbe sind. Aber sie gehören zusammen, um vom *ens* sprechen zu können. Mit anderen Worten: Nur in und mittels einer Wesensbestimmung kann man von einem Seienden sprechen. Aber wodurch sich ein Seiendes in seinem Grundbestand auszeichnet, ist nicht allein durch den Wesensbegriff, die Washeit des Gegenstandes, erfasst, sondern bedarf der Analyse dessen, was Thomas „Sein“ nennt.

‚Sein‘ meint für Thomas immer „wirklich sein“ (*in actu esse*). Vor diesem Hintergrund kann das Verhältnis von *esse* und *essentia* im Hinblick auf Seiendes näher bestimmt werden: Eine Wesenheit verwirklicht sich erst dann, wenn sie Sein hat, d. h. wenn ihr der Akt zu sein (*actus essendi*) zukommt. Seiendes kommt also nur dadurch zustande, dass die *essentia* den Seinsakt „hat“<sup>37</sup>. Sie erhält ihn dadurch, dass sie am Sein teilhat.

Bei allen Seienden repräsentieren *esse* und *essentia* also zwei verschiedene Prinzipien. Auf dieser Basis wird jedoch auch ein Seiendes denkbar, in dem sich

<sup>37</sup> Thomas von Aquin, *De ente et essentia* I. Vgl. hierzu Kluxen: Thomas von Aquin, 197f.: „Dabei bleibt dem Sein, als dem Akt, der schlechthinige Vorrang, und das lässt sich wieder aus dem einfachen Grundsatz begründen, dass eben durch das Sein das Seiende schlechthin ‚ist‘; daher denn alles, was an ihm ‚ist‘ – und das heißt ‚im Akt [= in der Wirklichkeit] ist‘, auf den einen ihm zugehörigen Seinsakt zurückzuführen ist. Das Sein ist die Aktualität aller Akte [...]; es ist das Innerlichste des Seienden [...] und so auch das am meisten Bestimmende; das ‚Formalste‘ also, was sich angeben lässt. Das Sein ist es, dem das Seiende Stand, Festigkeit, Ruhe verdankt, selbst also fest und beständig. [...] Das Sein ist schließlich die eigentliche Wurzel der Wahrheit, sofern wir nur auf Grund des Seins überhaupt von etwas sagen können, dass es ist und was es ist; nur der Akt kann sich einem Erkennen wie dem unsern zeigen, das seinen Gegenstand empfängt und nicht erzeugt.“

*esse* und *essentia* nicht mehr voneinander unterscheiden, sondern zusammenfallen. Für ein solches Seiendes würde gelten, dass es nicht mehr darauf angewiesen ist, am Sein teilzuhaben. Denn das Sein selbst ist sein Wesen; mit anderen Worten: es ist ein Seiendes, das nicht Sein hat, sondern Sein ist. Thomas nennt es deshalb „das durch sich subsistierende Sein selbst“ (*ipsum esse per se subsistens*)<sup>38</sup> und identifiziert es mit Gott.

Ein Seiendes, in dem *esse* und *essentia* zusammenfallen, ist – wie eben bereits für die immaterielle Substanz festgestellt – gleichermaßen reine Wirklichkeit (*actus purus*), dem nichts Potentielles oder Bestimmungsbedürftiges, also weder begrenzende Wesenheit noch der Bestimmung bedürftige Materie zukommt. Deshalb können Wesenheit und Sein in ihm nicht mehr unterschieden werden; seine Wesenheit, d. h. seine washeitliche Bestimmung ist vielmehr sein Sein (*sua igitur essentia est suum esse*).<sup>39</sup>

Trotz dieser rein innermetaphysischen, aus den Prinzipien von Sein und Wesenheit denknotwendig entlehnten Argumentationen greift Thomas an entscheidender Stelle auf ein externes Moment zurück, das sich freilich ebenso denknotwendig ergibt: nämlich das der Verursachung. So heißt es in der *Summa theologiae*:

„Ist das Sein verschieden von der Wesenheit, so muss es entweder verursacht werden aus einer äußeren Ursache oder aber aus den Wesensprinzipien des Dinges selbst. Es ist aber unmöglich, dass das Sein eines Dinges nur aus seinen Wesensprinzipien verursacht wird, denn kein Ding, dem ein solches verursachtes Sein eigen ist, ist sich selbst soweit genug, dass es Ursache seines eigenen Seins sein könnte. Sobald also bei einem Ding das Sein von der Wesenheit verschieden ist, ist das ein Zeichen dafür, dass wir es mit einem von anderem verursachten Sein zu tun haben. Das darf aber von Gott nicht gesagt werden, der, wie wir gesagt haben, die erste Wirkursache ist. Es ist also unmöglich, dass Gottes Sein etwas anderes ist als sein Wesen.“<sup>40</sup>

Seiendes erhält sein Sein also durch die göttliche Wirkursache, die ihr Sein ist.

In der Analyse Gottes als wirklich Seiendem, die aus der Verhältnisbestimmung von *esse* und *essentia* gewonnen wird, wird also deutlich, dass Gott als wirklich Seiendes als letzte Ursache gedeutet oder zumindest unverzichtbar an diese Funktion gekoppelt wird – eine Tatsache, die Thomas theologisch als Schöpfung deutet. Mit dem aristotelischen Wirklichkeitsbegriff allein war das nicht in derselben Klarheit zu bewerkstelligen. Denn erst die Analyse des Verhältnisses des Seienden als eines Etwas, das ist, schafft die Verbindung zwischen einem ersten Seienden und den vielen Seienden in der Welt.

Damit bin ich wieder am Anfang meiner Ausführungen: Gott kann allein durch die Form der Wirkung erkannt werden. Was sich gezeigt hat, ist: Gott ist ontologisch betrachtet, also der Sache nach, das wirklichste Seiende – und kann

<sup>38</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 4, art. 2.

<sup>39</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 3, art. 4.

<sup>40</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I qu. 3 art. 4 (Übersetzung: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1, Salzburg 1933, 63f. [modifiziert]).



gar nicht anders denn als ein wirklich Seiendes gedacht werden. Aber für uns erkennbar wird er nur, insofern wir von seinen Wirkungen ausgehen und aufzeigen, dass für sie eine letzte Ursache existiert und dass allein ein schlechthin wirklich Seiendes als diese Ursache in Frage kommt.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch *Thomas von Aquin*, *Expositio super librum Boethii De trinitate* qu. 5, art. 4; *Mandrella*, Isabelle: Neugier und Warum-Fragen in der Metaphysik des Thomas von Aquin, erscheint in: *Speer*, Andreas; *Schneider*, Robert Maximilian (Hg.): *Curiositas*, Berlin – Boston (MM; 42).



# Widerspricht die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen der konstitutiven Seite ihrer Artikulationen?

*Hans Julius Schneider*

## 1 Fragestellung und Begriffsklärungen

Das Folgende ist ein Plädoyer für eine philosophische Position, die den Wirklichkeitsbezug der Religion weder durch einen *Literalismus* absichern will, d. h. durch die These, der Inhalt der so genannten heiligen Schriften sei im historischen oder ‚buchstäblichen‘ Sinne wahr.

Noch soll die darzustellende Position den fraglichen Wirklichkeitsbezug durch die *psychologische* These stützen, dass die Gegenstände der Religion ihren Ort einzig im Innenleben ihrer Anhänger haben. Trotz der Verweigerung dieser beiden Schein-Stützen soll hier aber daran festgehalten werden, dass die Religionen nicht ‚gegenstandslos‘ in dem Sinne sind, dass sie ‚nichts Wirkliches‘ betreffen und folglich für unser Leben ohne Belang sind.

Die Explikation dieser Position wird in Gestalt sprachphilosophischer Argumente erfolgen. Dieser Weg hat in der Vergangenheit zu dem Missverständnis geführt, hier *verbleibe alles in der Sprache*; Gott als ein nicht-sprachliches Gegenüber des Menschen verschwinde. Dieser Einwand soll im Folgenden entkräftet werden. Die Behauptung lautet, der Ort, an dem ein *wirkliches* Gegenüber ins Spiel komme, sei die *religiöse Erfahrung* und der Theismus sei eine von mehreren möglichen Artikulationsformen für solche Erfahrungen. Und es soll gezeigt werden, dass die Anerkennung einer konstitutiven Seite der Artikulationsformen weder der Wirklichkeit des Gegenübers noch der tiefen existentiellen Bedeutsamkeit der Erfahrungen Abbruch tut.

Demgemäß soll der Titel dieses Beitrags zwei Voraussetzungen und eine These andeuten. Was hier *vorausgesetzt* wird ist erstens, dass es religiöse Erfahrungen ‚wirklich gibt‘, auch heute noch, und zweitens, dass sie in unterschiedlichen Religionen vorkommen. Aus der Anerkennung des zweiten Punktes folgt, dass sich die *Artikulationsweisen* religiöser Erfahrungen stark voneinander unterscheiden können und damit auch die *konkreten Inhalte*, von denen sie jeweils

sprechen.<sup>1</sup> Offenkundig ist das z. B. dort, wo es um *handelnde Personen* geht oder um bestimmte *Orte*. Fragt man dagegen bezüglich zweier Religionen, ob sie sich auch in ihren Aussagen darüber unterscheiden, *worum es im Leben geht* und was das für die *Orientierung* unseres Handelns zwischen Geburt und Tod bedeutet, dann kann man gewiss Fälle finden, in denen dies eher zu verneinen ist: Zwei Religionen können in dieser Hinsicht mehr oder minder dasselbe sagen, auch wenn sie sich dafür unterschiedlicher Bilder bedienen, z. B. des Bildes vom Jüngsten Gericht oder des Bildes von den Wiedergeburten. Manche antike Autoren, aber auch manche der spanischen Eroberer Amerikas waren sogar der Meinung, es seien nur die *Namen* der Götter, die von Kultur zu Kultur anders überliefert würden, die gemeinten göttlichen *Personen* seien aber oft dieselben. In diesen beiden Voraussetzungen orientiert sich der vorliegende Text an dem bekannten Buch von William James mit dem Titel *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*.<sup>2</sup>

Die erste dieser Voraussetzungen ist im Kontext einer Erörterung des Begriffs der Wirklichkeit nur dann interessant, wenn mitgemeint ist, dass nicht nur die einschlägigen *subjektiven Erlebnisse* tatsächlich vorkommen, d. h. die ‚inneren‘ Seiten solcher Erfahrungen. Diese Anforderung kann man als die Aussage formulieren, in Religionsphilosophie und Theologie müsse es um mehr gehen als *bloß psychologische* Tatsachen. Denn auf diesen Feldern ist zu fordern, dass zusätzlich zur subjektiven Seite auch etwas an dem *wirklich* ist, was in solchen Erfahrungen in einem tieferen Sinne erfahren wird, etwas an dem, wovon ihre Artikulationen letztlich handeln, gleichgültig, wie stark sie sich an der Oberfläche der von ihnen erzählten Geschichten unterscheiden. Wie dieser tiefere Aspekt, der *Sitz im Leben* und die damit zunächst nur angedeutete zweite Inhaltsebene genauer zu bestimmen sind, wird gleich noch zu klären sein.

Die Hauptgründe für James, hier eine Wirklichkeit am Werke zu sehen, die der erfahrenden Person *gegenübersteht*, sind erstens der für die Betroffenen oft überraschende Charakter solcher Erfahrungen und zweitens ihre Fähigkeit, das Leben der betreffenden Person nachhaltig zu verändern. Beides bezeugt für sie, dass sie nicht selbstgemacht sind. Vielmehr stößt der Person hier etwas zu, das für sie unerwartet, emotional eindrucklich und existenziell bedeutsam ist. Für die Tradition *christlichen* Sprechens ist hier ein Ansatzpunkt für die Rede von der *Wirklichkeit Gottes*.

Auf einem über das subjektive Erlebnis hinausgehenden Wirklichkeitsbezug zu beharren ist deshalb wichtig, weil sich hier entscheidet, ob wir über *Erfahrungen* oder über *Halluzinationen* (*Phantasien, Wünsche*) sprechen. Als ‚interne‘ *seelische Episoden* sind auch Halluzinationen wirklich. Bei ihnen ist es aber definiti-

<sup>1</sup> Ein Plädoyer für eine negative Antwort auf die Frage, ob diese Sicht in einen Relativismus führen muss, findet sich in Schneider, Hans Julius: Das Placebo-Argument, in: Nagl, Ludwig (Hg.): Religion nach der Religionskritik, Wien 2003, 177–194.

<sup>2</sup> James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten 1979.

onsgemäß nicht möglich, aus der Wirklichkeit der *seelischen* Seite auf die Wirklichkeit ihrer *Inhalte* zu schließen. Damit die Inhalte für andere Menschen relevant sein können, müssen sie ihren Ort in einer sozial teilbaren und in diesem Sinne ‚äußeren‘ Welt haben. Dazu ist es erforderlich, dass sie (in Grenzen) mitteilbar sind und dass wir ein Stück weit einvernehmlich beurteilen können, ob das Berichtete als Darstellung der menschlichen Verhältnisse angemessen ist.

Wenn wir zum Beispiel von jemandem sagen, er habe einen *Verfolgungswahn*, beziehen wir uns zwar auf wirkliche seelische Episoden, deren Auftreten in manchen Fällen einer psychotherapeutischen Behandlung bedarf, die von einer Krankenkasse mit *wirklichem Geld* unterstützt wird. Im Fall, dass ein Streit über die Frage entsteht, ob ein Wahn vorliegt oder eine ernst zu nehmende Zeugnisaussage über heimtückische Aktivitäten eines Nachbarn, kann es zu einer juristischen Überprüfung kommen, die für sich Objektivität (im Sinne von *Überparteilichkeit*) beansprucht. Wenn es sich tatsächlich um einen Wahn handelt, kann man sagen, es *komme der Person nur so vor*, als werde sie verfolgt, aber sie sei mit diesem Eindruck allein. Im Folgenden soll von *religiösen Erfahrungen* nur so gesprochen werden, dass mitgemeint ist, das in ihnen Erfahrene sei nicht wahnhaft, sondern es könne auf eine Weise als sozial geteilt etabliert werden, die mit juristischen, historischen und ästhetischen Prozeduren der Konsensfindung vergleichbar ist.

Als *zweite* Voraussetzung wurde der Umstand genannt, dass religiöse Erfahrungen in *verschiedenen* Religionen vorkommen. Dies heißt auch, dass es legitim ist, wenn James äußerlich sehr unterschiedliche Fälle trotz der Differenzen in ihren Artikulationsweisen als Beispiele für *religiöse* Erfahrungen behandelt.<sup>3</sup> Er gebraucht seinen Titelbegriff sogar an manchen Stellen so weit, dass man sagen könnte, religiöse Erfahrungen in seinem Sinne kämen auch außerhalb von Religionen vor. Trotz ihrer paradoxen Formulierung scheint doch an dieser Aussage so viel richtig zu sein, dass man die Anerkennung des religiösen Charakters solcher Erfahrungen nicht davon abhängig machen sollte, ob die betroffene Person eine von uns vorgegebene religiöse Sprache für ihre Artikulation benutzt oder nicht.

Diese Unabhängigkeit religiöser Erfahrungen von den spezifischen Formen, in denen sie artikuliert werden, zeigt sich bei James z. B. an der Tatsache, dass er in der Schilderung seiner eigenen Erfahrung keine Ausdrücke benutzt, die es erlauben würden, sie einer *bestimmten* Religion zuzuordnen. Diese Passage sei hier auch deshalb zitiert, weil sie James' Begriff der religiösen Erfahrung anschaulich macht:

---

<sup>3</sup> Vgl. mein Plädoyer für einen ‚existenziellen Funktionalismus‘ in: *Schneider*, Hans J.: Placebo-Argument, und: *Schneider*, Hans J.: Can an appeal to spirituality bridge cultural and religious gaps? Plenarvortrag auf dem 24. Weltkongress für Philosophie, Beijing, 2018. Zugänglich über die Website des Autors an der Universität Potsdam: <https://www.uni-potsdam.de/de/phi/professuren-und-forschung/ehemalige/prof-dr-hans-julius-schneider>.

„Während ich mich in diesem Zustande philosophischen Pessimismus und allgemeiner geistiger Niedergeschlagenheit hinsichtlich meiner Aussichten befand, ging ich eines Abends in der Dämmerung in einen Ankleideraum, um einen dort befindlichen Gegenstand zu holen, als plötzlich, ohne irgendeine Warnung, gerade als käme sie aus der Dunkelheit, eine entsetzliche Angst um meine eigene Existenz mich überfiel. Im selben Augenblick stieg in meinem Geiste das Bild eines epileptischen Kranken auf, den ich im Asyl gesehen hatte; ein schwarzhaariger junger Mensch mit grünlicher Haut, völlig idiotisch, der alle Tage lang auf einer der Bänke, oder eher Bretter, zu sitzen pflegte, an die Wand gelehnt, die Knie ans Kinn hochgezogen und die raue Unterhose, die seine einzige Bekleidung war, darüber gespannt, so dass sie seine ganze Figur einschloss. Er saß dort wie eine Art Skulptur ägyptischer Katzen oder eine peruanische Mumie, nur seine schwarzen Augen bewegend und absolut unmenschlich ausschauend. Das Bild und meine Angst gingen miteinander eine Art Verbindung ein. Diese Gestalt bin ich, fühlte ich, jedenfalls potentiell. Nichts, was ich besitze, kann mich gegen dieses Schicksal verteidigen, wenn die Stunde für mich schlagen sollte, wie sie für ihn geschlagen hat. Ich empfand solchen Ekel vor ihm und nahm gleichzeitig so deutlich das bloß Momentane meines Unterschiedes von ihm wahr, dass es war, als schwinde etwas bisher Solides in meiner Brust völlig dahin, und ich wurde zu einer Masse schüttelnder Angst. Nach diesem Erlebnis war das Universum für mich völlig verändert. Ich wachte Morgen für Morgen mit einem entsetzlichen Magendruck auf und mit einem Gefühl der Unsicherheit des Lebens, das ich nie vorher gekannt hatte und nie gespürt habe seither. Es war wie eine Offenbarung; und obwohl das unmittelbare Gefühl vorbeiging, hat die Erfahrung mich seither in stete Sympathie mit den morbiden Gefühlen anderer gebracht. Sie verblich gradweise, aber für Monate war ich unfähig, allein ins Dunkle hinauszugehen.“

Und wenige Zeilen später heißt es: „Ich habe stets gedacht, dass diese meine Erfahrung von Melancholie einen religiösen Sinn hatte.“<sup>4</sup>

Aus der Tatsache, dass in diesem Text keine religionsspezifischen Ausdrücke vorkommen, könnte man ableiten wollen, dass die geschilderte Erfahrung nicht als eine religiöse angesehen werden sollte. Aber James entscheidet sich für einen weiten, ‚überkonfessionellen‘ Begriff der Religion und spricht seiner Erfahrung ausdrücklich einen religiösen Sinn zu. Sein Grund dafür ist, dass sie eine erhebliche Verschiebung in der Weise bedeutete, wie er *sein ganzes Leben* ansah, die *ganze Welt*. Er ist dann später aus einer langen und tiefen Niedergeschlagenheit aufgetaucht und konnte das Leben wieder erträglich finden. Damit kam sein zunächst furchterregendes *Erlebnis* nicht nur zu einem guten Abschluss, sondern es wurde für sein weiteres Leben bestimmend und wurde so zu einer religiösen *Erfahrung*.<sup>5</sup> Wir finden also, dass James’ Begriff weder an eine bestimmte Religion gebunden ist noch an spezifische Arten von Inhalten wie etwa das Auftreten *übernatürlicher Wesen*.

Dieser weite Religionsbegriff wird hier übernommen. Er wird auch der im Folgenden benutzten Arbeitsdefinition von *Religion* zugrunde gelegt, die im Interesse der Durchsichtigkeit der Argumentation hier zitiert sei. Sie ist absichtlich so gewählt, dass eine nicht-theistische Weltreligion wie der Buddhismus

<sup>4</sup> James, Vielfalt, 159f.

<sup>5</sup> Zu dieser Unterscheidung zwischen *Erlebnis* und *Erfahrung* vgl. Schneider, Hans Julius: Was heißt ‚religiöse Erfahrung‘? In: Rödl, Sebastian; Tegtmeier, Henning (Hg.): Sinnkritisches Philosophieren, Berlin – Boston 2013, 51–60.

nicht schon aus terminologischen Gründen aus der Betrachtung hinausfällt. Der Vorschlag lautet:

„Religionen sind historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im Ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichworten Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt.“<sup>6</sup>

Als eine kurz gefasste Bestimmung des Ausdrucks *religiöse Erfahrung* lässt sich dann formulieren: Solche Erfahrungen haben stets mit diesem *Ganzen* des menschlichen Lebens zu tun und sind oft von der Art eines Gestaltwandels. Dieser Bezug auf *das Ganze* bedeutet auch, dass die sich aus ihnen ergebende Sicht die leidhafte Seite und die Übel des Lebens (wie Misserfolg, Verlust, Krankheit, Tod) ausdrücklich einschließt. Die nüchterne Wahrnehmung, die Akzeptanz und schließlich die gelingende Integration dieser leidhaften Seite in eine akzeptierende Haltung zum Ganzen ist bei James der Kern der religiösen Erfahrung. Diese Integration wird ermöglicht durch die oft überraschende Erfahrung, dass die Einsicht in die eigene Machtlosigkeit nicht dazu führt, dass die Person endgültig ins Bodenlose fällt. Sie erfährt sich vielmehr trotz ihrer Lage als aufgehoben in einer „unsichtbaren Ordnung“, in der ihren Platz einzunehmen sie nicht als Joch empfindet, sondern als „höchstes Gut“<sup>7</sup>.

Dies bedeutet auch, dass diese Wandlung oft so beschrieben wird, als seien Kräfte außerhalb des eigenen Ichs am Werke. Der Betroffene erlebt seine ‚Rettung‘, d. h. etwas, das er als eminent sinnvoll und hilfreich erfährt, das aber weder aus seiner eigenen Handlung erwächst, noch aus der eines Mitmenschen, der ihm zu Hilfe käme. Der auf diese besondere Weise sinnvolle Charakter des Geschehens lässt es nun insgesamt als *handlungsartig* erscheinen. Dies kann (muss aber nicht) artikuliert werden mit einem Satz wie: Es ist, *als ob* jemand mit guten Absichten eingegriffen hätte. Wir sehen daran, wie naheliegend es sein kann, hier von einem ‚unsichtbaren Akteur‘ zu sprechen, einem handelnden Wesen, dem man diesen Umschwung verdankt. Wer seine Erfahrung überhaupt artikulieren will, dem scheint sich diese Ausdrucksweise in vielen Fällen aufzudrängen.

Soviel zunächst zum Thema *religiöse Erfahrung* und zum *Kontext* der hier vorgetragenen Überlegungen. Wir wenden uns nun der Frage zu, in welchem Sinne Artikulationen solcher Erfahrungen für die Gegenstände der Religion eine *konstitutive Seite* haben können. Dies ist eine sprach- oder symbolphilosophische

---

<sup>6</sup> Schneider, Hans Julius: Religion, Berlin 2008, 13.

<sup>7</sup> James, Vielfalt, 63.

Frage, für deren Beantwortung wir uns vor allem auf Überlegungen von Ludwig Wittgenstein<sup>8</sup> und Charles Taylor<sup>9</sup> stützen.

## 2 Charles Taylor über die konstitutiven Seiten der natürlichen Sprachen

### 2.1 Die Hauptthese

In seinem Buch *The Language Animal* von 2016 widerspricht Taylor einer grundlegenden Annahme des Hauptstrangs der modernen Sprachphilosophie und eröffnet damit entscheidende neue Denkmöglichkeiten für die Religionsphilosophie, auch wenn er selbst diesen Bereich in dem genannten Buch eher andeutet als ausarbeitet. Die verbreitete Annahme, der er widerspricht, ist zweiteilig. Sie lautet erstens, die *Grundfunktion* der natürlichen Sprache, die alle anderen Funktionen ermögliche, sei das Beschreiben oder Widerspiegeln einer vorgegebenen Realität nach dem Muster der optischen Wahrnehmung, bei der sich die Dinge der so genannten ‚Außenwelt‘ buchstäblich in unserem Inneren, nämlich auf der Retina unserer Augen, abbilden. Dies geschehe (so der zweite Teil der Annahme) zu Zwecken, die es schon vor der Entstehung der Sprache gegeben habe und die der Mensch mit anderen Lebewesen teile.

Taylors Einwand heißt, bei dieser Grund-Weichenstellung werde eine andere sprachliche Funktion übersehen, die für zentrale menschliche Anliegen besonders bedeutsam sei, nämlich ihre *konstitutive* Funktion. Zu diesen zentralen Anliegen gehören für Taylor auch diejenigen der Religionen. Eine Sprachphilosophie, die diese konstitutive Funktion *einschließe* (und das soll auch sein eigener Entwurf), kennzeichnet er mit den Worten: „It gives us a picture of language as making possible new purposes, new levels of behavior, new meanings, and hence as not explicable within a [...] picture of human life conceived without language.“<sup>10</sup> Hier geht es also um Zwecke, um Handlungsweisen und Bedeutsamkeiten, die durch die Sprachfähigkeit erst *möglich werden*. In solchen Fällen ist die Sprache kein bloßes Hilfsmittel für das Erreichen eines bereits gegebenen Zwecks, wie sie es z. B. bei der Nahrungsbeschaffung sein kann, wenn es um die Zusammenarbeit der Menschen bei der Jagd geht. Sondern die Sprache ermöglicht das Setzen neuer Zwecke. So kann man sich z. B. ohne die Erzählung von

<sup>8</sup> Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations, New York 1953, vgl. Schneider, Religion, Kap. 3.

<sup>9</sup> Taylor, Charles: *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Mass. 2016.

<sup>10</sup> Taylor, *Language Animal*, 4.



der Schöpfung und den Geboten Gottes für die Menschen nicht das Ziel setzen, ein gottgefälliges Leben zu führen. Wenn man sich aber diese Erzählung für die Selbstdeutung zu eigen gemacht hat und nun das genannte Ziel verfolgt, kann man auf dem Weg, auf dem man sich ihm anzunähern versucht, religiöse Erfahrungen machen, zu deren Verarbeitung man die Erzählung heranzieht, deren ursprüngliches Verständnis sich dadurch immer wieder verändern kann.

Was Taylor zu dieser konstitutiven Seite der Sprache ausführt, ist insbesondere dann hilfreich, wenn man die Auffassung hinter sich lassen möchte, Religionen seien *Theorien*, die mit den modernen Wissenschaften konkurrierten, sie würden über *dieselben* Gegenstände *andere* Aussagen machen. Eine so geartete Konkurrenz zwischen Religion und Wissenschaft muss aber gar nicht bestehen. Z. B. ist das *Universum* im Sinne der *wissenschaftlichen* Kosmologie nicht derselbe Gegenstand, von dem James in der oben zitierten Passage gesagt hat, er habe sich völlig verwandelt. Wenn wir dies anerkennen, verändern sich die Aufgaben der Religionsphilosophie. Vor allem entfällt die Notwendigkeit, einen dem wissenschaftlichen Denken genügenden Grund für eine vermeintliche *Hypothese* von der Existenz Gottes zu finden, weil sich ohne einen solchen Grund angeblich alle weiteren Fragen erübrigen würden. Über Gegenstände, die nicht wirklich sind, von denen man nicht schon in einem ersten, unvoreingenommenen Schritt zeigen kann, dass sie existieren (so heißt es dann), sei jedes weitere Wort überflüssig.

Wenn nun aber sprachliche Ausdrücke ihren Sinn nicht in allen Fällen aus der Funktion gewinnen, eine vorgegebene Realität nach dem Muster einer rein protokollierenden Wissenschaft widerzuspiegeln, dann erscheint es lohnend, zunächst die damit ins Auge gefassten anderen Funktionen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Dazu gehört z. B. das Konstituieren einer Lebensform. Erst danach würde man sich der Frage zuwenden, in welchem Sinne wir es in dem so geklärten Funktionszusammenhang mit neu konstituierten *Gegenständen* zu tun haben. Und erst das Resultat dieser Klärung könnte zeigen, was die Frage bedeuten könnte, ob diese Gegenstände *wirklich existieren*.<sup>11</sup>

Durch eine solche Abgrenzung der Religion von den Wissenschaften wird nicht verneint, dass auch Religionen die Aufgabe haben, etwas *verständlich zu machen*, nämlich unsere Lage als Menschen in unserer Lebenswelt. Aber der Kontext, in dem die *Religionen* dies tun, die Mittel, die sie einsetzen, und die Art der angestrebten Verständlichkeit unterscheiden sich deutlich von der Art, in der die *Wissenschaften* etwas verständlich machen. Dies zu zeigen ist hier aus Umfangsgründen nicht möglich. Es muss die Andeutung genügen, dass die *Naturwissenschaften* typischerweise die Aufgabe haben, vorgefundene und selbst im

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu *Schneider*, Hans Julius: Sprachliche Kreativität und ontologische Verpflichtungen, in: *Mittelstraß*, Jürgen (Hg.): *Paul Lorenzen und die konstruktive Philosophie*, Münster 2016, 189-210.

Labor erzeugte Verläufe zu berechnen, vorherzusagen und kausal zu beeinflussen. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müssen sie aus ihren Beschreibungen ‚der Welt‘ vieles weglassen, was für die menschliche Lebenswelt von größter Bedeutung ist, und sie müssen manches zusätzlich als wirklich postulieren. Der Bereich des lebensweltlich Vertrauten wird also auf zweifache Weise verändert: erstens durch Auslassungen, durch die lebensweltlich entscheidende Umstände unberücksichtigt bleiben, zweitens aber auch durch die Konstitution neuer, der Lebenswelt nicht bekannter Gegenstände. Auch im Bereich der Wissenschaften werden Gegenstände also sprachlich und labortechnisch konstituiert, was aber auch hier der *Wirklichkeit* dieser Gegenstände keinen Abbruch tut.

Sich als ein lebendiger Mensch mit Alter, Krankheit und Tod, aber auch mit Glück, Liebe und Hoffnung zurechtzufinden (d. h. sich auf das Leben zu verstehen), ist offenbar etwas, zu dem die Antworten der Naturwissenschaften definitionsgemäß keinen *direkten* Beitrag leisten.<sup>12</sup> In den Worten des *frühen* Wittgenstein gesagt: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“<sup>13</sup>

Die Sprache gibt uns nach Taylor also einen Zugang zu Handlungs- und Gegenstandsbereichen, die uns ohne sie verschlossen wären. Er nennt an der oben zitierten Stelle neue Zwecke, neue Bedeutsamkeiten und neue Ebenen des Handelns als Beispiele.<sup>14</sup> So haben wir etwa in den *Werten*, den *Tugenden* oder den *Sünden* neue ‚Gegenstände der Rede‘, deren Bekanntschaft wir nicht auf dem Weg einer als reine Widerspiegelung gedachten Wahrnehmung machen und über deren Wirklichkeit man sich in der Philosophie deshalb streitet.

Wird man nun aber sagen wollen, was in den Religionen zum Thema werde, sei von der jeweiligen Sprache oder ihren Sprechern *erzeugt*? Wie soll sich damit die oben aufgestellte Behauptung vertragen, was in *religiösen Erfahrungen* erfahren werde, *entstehe* nicht durch menschliche Handlungen, es sei also nicht *selbstgemacht*, sondern stehe dem Menschen gegenüber? Liegt hier nicht ein Widerspruch vor? Mit der Titelfrage diese Beitrags gesprochen: Widerspricht die *Wirklichkeit* religiöser Erfahrungen der *konstitutiven* Seite ihrer Artikulationen? Wie kann eine Erfahrung etwas Wirkliches betreffen, das dem Menschen gegenübersteht und für ihn von existenzieller Wichtigkeit ist, wenn die religiösen Gegenstände von der Sprache konstituiert werden?

Noch einmal anders gefragt: Wenn man das religiöse vom wissenschaftlichen Sprechen u. a. dadurch abgrenzt, dass man sagt, das wissenschaftliche sei

<sup>12</sup> Wohl aber einen immensen *indirekten* Beitrag, wie die Rolle der Technik in unserer Zivilisation hinreichend deutlich zeigt. Hier gibt es viele Bereiche (man denke nur an die Medizintechnik), auf die auch die Kritiker des wissenschaftlichen ‚Weltbildes‘ nicht im Ernst verzichten wollen.

<sup>13</sup> Wittgenstein, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M. 1989, 6.52.

<sup>14</sup> Taylor, Language Animal, 4.

am Ideal einer möglichst reinen Beschreibung orientiert, während es beim religiösen Sprechen um eine Konstitutionsleistung gehe, die über das Beschreiben deutlich hinausgehe, folgt daraus nicht, dass es sich bei den Gegenständen solchen Sprechens um Phantasieprodukte handeln muss, um Hirngespinnste von der Art des oben erwähnten Verfolgungswahns? Heißt die Anerkennung einer konstitutiven Seite des religiösen Sprechens nicht, dass dieses Sprechen der Wirklichkeit etwas hinzufügt, das sich die Menschen *bloß ausgedacht* haben?

## 2.2 *Zwei Beispiele: Eine Zugfahrt in der Fremde und die Welt der Biker*

Um einer Beantwortung dieser Fragen näher zu kommen, sollen zwei Beispiele betrachtet werden, an denen Taylor erläutert, was er meint, wenn er sagt, etwas werde *von der Sprache konstituiert*. Dazu wird es hilfreich sein, seinen Begriff der *Artikulation* kurz zu beleuchten, um deutlich zu machen, dass auch *vorsprachliche* Artikulationen etwas konstituieren können.

Zunächst also zum Artikulationsbegriff. Taylor erläutert ihn mit Hilfe einer kleinen Geschichte, von der man im Geiste Wittgensteins sagen könnte, sie beschreibe das Entstehen eines minimalen *ad-hoc-Sprachspiels*. Er stellt sich vor, jemand wolle in einem heißen Land, dessen Sprache er nicht kenne, mit dem Zug fahren und betrete ein Abteil, in dem schon ein Einheimischer sitze. Da er zu einer wortsprachlichen Begrüßung nicht in der Lage sei, wische er sich, nachdem er seinen Koffer in die Gepäckablage gewuchtet habe, mit einer leicht demonstrativen Handbewegung den Schweiß von der Stirn, schaue seinem Mitreisenden ins Gesicht und lasse ein gut vernehmliches Geräusch der Art ‚Puhl!‘ hören.<sup>15</sup>

Wir können jetzt sagen, der Zustiegende habe die Weise, in der er seine Situation empfinde, *artikulierte*. Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist daran, dass er dies konnte, ohne zuvor oder dadurch irgendetwas zu *bezeichnen* oder zu *benennen*. Trotzdem *drücken* sowohl die Geste als auch das betonte Ausatmen *etwas aus*, und sie werden in diesem Ausdruckscharakter verstanden. Das erlaubt die Aussage, es habe zwischen den beiden Personen eine Verständigung stattgefunden. Dass der Zugestiegene die Weise, wie er die Situation empfindet, artikuliert hat, macht, dass die Betroffenen nun auf eine neue Weise verbunden sind. Auch wenn der Einheimische, der daran gewöhnt ist, die Hitze vielleicht als weniger belastend empfindet als der Fremde, ist ihre Situation zu einer geteilten geworden. Aber wir sagen nicht, die Situation sei durch die Artikulation allererst

---

<sup>15</sup> Taylor, Charles: Bedeutungstheorien, in: Taylor, Negative Freiheit, Frankfurt a. M. 1988, 52–117. Hier: 68, 75.

hergestellt worden. Und auch die *conditio humana* haben wir nicht selbst hergestellt. Vielmehr haben die verschiedenen menschlichen Kulturen sie auf vielfältige Weisen *artikulierte*.

Das zweite Beispiel, das hier betrachtet werden soll, betrifft einen umfangreicheren Handlungsbereich. Es gibt uns weitere Hinweise darauf, was Taylor unter der konstitutiven Funktion der Sprache versteht. Es bleibt nicht im Vor-Verbalen, sondern bezieht die Sprache im engeren Sinn der *verbalen* Sprache mit ein und es führt auf diesem Wege auch zu neuen Gegenständen.

In diesem zweiten Beispiel geht es um die Welt der schweren Motorräder, die Welt der *Biker*.<sup>16</sup> Zwei Dinge erscheinen dabei als unstrittig. Erstens ist klar, dass es diese Welt nicht schon immer gegeben hat, und zweitens, dass zu ihrem Entstehen mehr nötig war als die Erfindung des Motorrads. Auch hier handelt es sich um einen sozialen Sachverhalt, der konstituiert wird, dieser ist aber von einer erheblich größeren Komplexität als der im ersten Beispiel erörterte. Denn hier entsteht eine neue menschliche Gruppe mit einem charakteristischen körperlichen Habitus, einer bestimmten Sicht auf sich selbst und auf die Angehörigen anderer Gruppen, vor allem auf andere Verkehrsteilnehmer. Und diese Sicht wird auch verbalsprachlich ausgedrückt. Ihre Mitglieder verbinden geteilte Erfahrungen, darüber hinaus aber auch ein spezifisches Lebensgefühl und spezifische Werte. Die Konstitution dieses sozialen Sachverhalts enthält auch die Erzeugung neuer Gegenstände, die teils in der Gewinnung einer spezifischen *Sehweise* derjenigen Gegenstände besteht, mit denen die Mitglieder der sozialen Gruppe bereits früher umgegangen sind, teils aber auch mit ganz neuen Gegenständen wie neuen Körpergefühlen oder neuen Bewertungen.

Wie Taylor einfühlsam und mit Humor ausführt, gehört es z. B. zur leiblichen Seite dieser Lebensform, dass schon der kleinere Bruder eines etablierten Bikers lernt, dass man, um dazuzugehören, beim Laufen auf eine bestimmte Weise *stolziert* und z. B. nicht *läuft wie ein Mädchen*. Und gewiss gehört dazu auch, dass man das euphorische Körpergefühl beim schnellen Fahren am eigenen Leibe erfahren hat. Die soziale Seite des Selbstgefühls enthält die Abgrenzung von gewöhnlichen Autofahrern, von *feinen Pinkeln*, die durch ihre oft wenig souveränen Fahrweisen zeigen, dass sie die Kraft und Schnelligkeit eines richtigen Motorrads unterschätzen und deshalb bei Überholmanövern den gehörigen Respekt vor den Fahrern dieser Maschinen vermissen lassen.

Was zeigt uns dieses Beispiel über die konstitutive Rolle der Sprache und welcher Aspekt davon ist für die Religionsphilosophie bedeutsam? Zunächst ist klar, dass die Sprache hier nicht die *alleinige* konstitutive Kraft ist, die zu etwas Neuem führt. Ohne die schweren Motorräder und die durch sie ermöglichten, jeweils ‚am eigenen Leib‘ zu machenden Erfahrungen könnte die neue Lebensform der Biker nicht existieren und könnten die sprachlichen Ausdrücke nicht

---

<sup>16</sup> Taylor, *Language Animal*, 38 f.

die Bedeutungen haben, die sie innerhalb dieser Lebensform annehmen. Auch in den Religionen ist nicht alles ‚nur Sprache‘.

Zugleich lässt sich an der Lebensform der Biker ablesen, dass und in welchem Sinne die Sprache für sie eine *konstitutive* Rolle spielt. Sie dient u. a. Bewertungs- und Abgrenzungszwecken, wie sie in Aussagen zum Ausdruck kommen wie *wir Biker sind anders als die feinen Pinkel*. Die Sprache *artikulierte* die einschlägigen Erfahrungen in differenzierterer Weise, als dies vorsprachliche Artikulationen der im Zugabteil verwendeten Art könnten. Wir haben also (wie oben zitiert) „neue Zwecksetzungen, ... neue Ebenen des Handelns und neue Bedeutungen“<sup>17</sup>. Die verbale Sprache macht diese neuen Gegenstände *explizit teilbar*, was bei den oben erörterten Halluzinationen nicht der Fall war. Und es scheint keinen Grund dafür zu geben, die *Wirklichkeit* dieser Gegenstände zu bestreiten, denn man kann nicht sagen, die Biker pflegten Phantasien und hätten sich ihre Erfahrungen nur eingebildet.

Über das stille Mitmachen hinaus sind für das Entstehen einer komplexeren Lebensform also ausdrückliche Verständigungen darüber nötig, was sie ausmacht und worin ihr Wert für die Beteiligten besteht. Denn für diejenigen, die dazugehören wollen, ist es *wichtig*, nicht zu *laufen wie ein Mädchen*. Und was *männlich* und was *zimperlisch* ist, entscheiden die *Peers* der neuen Lebensform. Die ursprünglichen Bedeutungen der fraglichen Ausdrücke können, wenn es um die Lebensform geht, durchaus eine Modifikation erfahren haben. Beispielsweise kann ein Ausdruck wie *feiner Pinkel* durch den Kontrast, in dem die so bezeichneten Menschen zu den Bikern stehen, eine Bedeutung bekommen, die nicht (oder nicht mehr in erster Linie) die Weise meint, wie ‚fein‘ man sich kleidet.

Die Welt der Biker lässt sich also nicht erfassen, ohne dass wir verstehen, wie diese Welt von denjenigen beschrieben wird, die dazugehören, und das heißt auch, wir müssen verstehen, wie sie sich selbst und was ihnen wichtig ist beschreiben. Zu diesem Verstehen gehört auch die Tatsache, dass diese Selbstbeschreibung keine wissenschaftliche sein kann und dass ihre Besonderheit nicht darin liegt, dass einer gegebenen wissenschaftlichen Beschreibung gewisse zusätzliche Inhalte hinzugefügt wurden. Wir haben hier also kein Einschmuggeln einer subjektiven Zutat, einer ‚unsachlichen‘ Phantasie, die fehl am Platze wäre. Denn es geht ja gerade um die *Welt der Biker*, so wie diese selbst sie sehen und leben. Entsprechend verlangt die Frage, ob ein junger Biker-Aspirant noch immer *laufe wie ein Mädchen*, nicht den Blick eines Orthopäden, sondern eine Beurteilung von Seiten der vorbildlichen Mitglieder der Gruppe.

Hier ist nun von Belang, dass das Verfügen über eine entwickelte Sprache für Aspiranten und erst recht für Außenstehende eine Möglichkeit eröffnet, sich ein Verständnis der fraglichen Lebensform anzueignen, die über das korrekte Auffassen unmittelbar situationsbezogener Artikulationen im Kontext einer

---

<sup>17</sup> Taylor, *Language Animal*, 4.

persönlichen Teilnahme hinausgeht. Das hier zum Einsatz kommende sprachliche Mittel ist das *Erzählen von Geschichten*. Die unmittelbare leibliche Erfahrung, wie es sich anfühlt, als Biker unterwegs zu sein, ist zwar von großer Bedeutung. Sie kann aber durch Geschichten über das, was man da alles erleben kann, wie sich wer benommen hat, wie die jeweils anderen darauf reagiert haben und wie das alles angefangen hat, ein Stück weit ersetzt werden. In der sprachlichen Form der Geschichte haben wir also ein Mittel, das ausdrücken kann, wie diejenigen, die an dieser Lebensform teilnehmen, sich fühlen und wie sie sich selbst und ihre Umwelt sehen. Diese Möglichkeit ist besonders dann wichtig, wenn es darum geht, diese Lebensform *von außen* zu verstehen, d. h. wenn einem die einschlägigen Erfahrungen nur in bruchstückhafter Weise oder gar nicht zur Verfügung stehen, was z. B. dann der Fall sein kann, wenn es sich um eine Lebensform aus einer historisch fernen Epoche handelt.

Zwei Beobachtungen lassen sich hier festhalten bzw. hinzufügen: Wir hatten schon gesehen, dass die Sprache solcher Geschichten nicht zu den *wissenschaftlichen* Sprechweisen gehört, insbesondere ist sie keine Theorie-Sprache. Und zweitens lässt sich schon dem Fall der Biker etwas entnehmen, das sich dann an den Untersuchungen über die Funktion der Volksmärchen ausdrücklich zeigt, nämlich dass solche Geschichten, um ihre identitätsstiftenden und lebensförderlichen Funktionen zu erfüllen, nicht im Sinne eines rein abbildenden Sprachgebrauchs wahr sein müssen. Ein Literalismus (eine ‚buchstäbliche Wahrheit‘) wird zur Rettung der Bedeutsamkeit der Religion nicht gebraucht.<sup>18</sup>

### 2.3 Ausweitung: „das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“<sup>19</sup>

Nun ist die Lebensform der Biker auf eine vergleichsweise kleine Gruppe von Menschen beschränkt und betrifft zudem in vielen Fällen nur einen eher begrenzten Bereich des Lebens dieser Personen. Wir hatten oben aber definiert, in den Religionen solle es um das *Leben im Ganzen* gehen. Insofern ist der Ausdruck ‚die Welt der Biker‘ eine Übertreibung. Trotzdem können wir manches von dem, was am Beispiel der Biker über die konstitutive Rolle der Sprache sichtbar wurde, über diese spezielle Lebensform hinaus ausdehnen.

Es ist nämlich charakteristisch für Lebensformen überhaupt (und damit für die spezifisch menschliche Art zu leben), dass sich die Zugehörigen an den von ihnen als vorbildlich empfundenen Mitgliedern der jeweiligen Gruppe orientieren, wenn sie herausfinden wollen, wie man das, was man macht, *richtig* oder *gut*

<sup>18</sup> Vgl. Bettelheim, Bruno: *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York 1977 sowie Schneider, Hans Julius, *Religion*, 17–28 und Schneider: *Bringen religiöse Erfahrungen Erkenntnisse?* In: Frick, Eckhard; Maidl, Lydia (Hg.), *Spirituelle Erfahrung in philosophischer Perspektive*, Berlin 2019, 185–196.

<sup>19</sup> „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als -begrenztes- Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“ Wittgenstein, *Tractatus* 6.45.

macht. Als noch unsicher rennende Kinder lernen wir z. B. noch vor dem Spracherwerb (und oft durch einen Blick zurück auf das Gesicht der Mutter), in welchen Fällen es als angemessen gilt, nach einem Sturz in lautes Schmerzgebrüll auszubrechen, und in welchen Fällen das Fehl am Patze ist, was dann von den Bezugspersonen z. B. mit einem *sprechenden* Gesichtsausdruck und später mit Wörtern wie *zimperlich* oder *wehleidig* kommentiert wird. Deutlicher als im Fall der Biker und ähnlich wie bei der Geschichte aus dem Zug-Abteil gehen hier jeweils die eigene leibliche Erfahrung, ihre körpersprachlich sichtbar gemachten Beurteilungen durch die Älteren und die verbalen Kommentare eine enge Verbindung ein. Und aus diesen entsteht dann auch die Selbstbeurteilung. Denn man *möchte nicht* wehleidig sein (oder altklug oder rechthaberisch).<sup>20</sup>

Nun lässt sich feststellen, dass es solche Selbst-Beurteilungen auch noch im Erwachsenenalter gibt und dass sie mit einer Bemühung verbunden sein können, sich bezüglich mancher seiner Eigenschaften zu verändern. Man kann hier mit Ludwig Wittgenstein von einer „Arbeit an Einem selbst“<sup>21</sup> sprechen. Wenn sie grundlegend oder weitreichend ist, betrifft sie nicht nur eine bestimmte Seite oder Rolle der Person (ich als Biker, ich als Tennispartner), sondern sie dehnt sich auf die ganze Person aus, auf ihr ganzes Leben. Sie kann dann einerseits das einzelne Individuum betreffen, d. h. seine persönlichen Eigenheiten, seinen Charakter. Die zugehörigen Bewertungen und Orientierungsversuche können sich aber auch auf die *Stellung* des betreffenden Menschen (und schließlich auch des Menschen überhaupt) *in der Welt* beziehen, die dabei *als ein begrenztes Ganzes* empfunden wird.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang bei Taylor seine (aus der hier vertretenen Perspektive einleuchtende) Überzeugung, dass wir mit zunehmender Erfahrung und zunehmender Differenzierungsfähigkeit auf diesem Weg auch als Erwachsene noch etwas über uns selbst und unsere Stellung in der Welt *hinzulernen* können. Dies kann auf der persönlichen Ebene in besonderen Momenten geschehen, wenn wir z. B. in einer beschämenden Situation plötzlich sehen, wie sehr wir bisher aus Geltungssucht (oder Habgier, oder Neid) gehandelt haben. Auf einer umfassenderen Ebene geschieht dies bei den religiösen Erfahrungen. So zeigt der oben zitierte Bericht von James, dass er damals ein auf sich selbst bezogenes Gefühl der Unverletzlichkeit als eine Illusion erkennen musste. Auch Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen können uns dazu bringen, uns im hier angedeuteten Sinne neu zu sehen, z. B. wenn uns plötzlich vor Augen steht, wie sehr unsere Gier nach den Früchten eines immer höheren Lebensstandards die Not von Menschen in anderen Teilen der Welt vergrößert. Wenn eine solche

---

<sup>20</sup> Vgl. *Schneider*, Hans Julius: Ethisches Argumentieren, in: *Hastedt*, Heiner; *Martens*, Ekkehard (Hg.): *Ethik - ein Grundkurs*, Reinbek 1994, 13–47.

<sup>21</sup> *Wittgenstein*, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*. Eine Auswahl aus dem Nachlass hg. von *Wright*, Georg Henrik, Frankfurt 1977, 38.

Neuorientierung unser *Leben als Ganzes* betrifft, soll die entsprechende Erfahrung nach den oben gegebenen, bewusst weit gefassten terminologischen Bestimmungen eine religiöse heißen.

### 3 Schluss

#### 3.1 Folgerungen

Blicken wir auf die Titelfrage der vorliegenden Abhandlung zurück, so scheinen wir im Verlauf unserer Überlegungen gute Gründe gefunden zu haben, sie ausdrücklich zu verneinen. Die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen mit ihrem für den Betroffenen tiefen existentiellen Ernst und ihrem oft umwälzenden Charakter wird durch die Anerkennung einer konstitutiven Seite ihrer jeweiligen Artikulationen *nicht* in Frage gestellt.

Dies ergibt sich aus einem zentralen Punkt der vorgetragenen Überlegungen, nämlich der Notwendigkeit, bei religiösen Artikulationen eine *erste Inhaltsebene*, die sich als die *Ebene der Fabel* bezeichnen lässt, von einer zweiten Inhaltsebene zu unterscheiden, auf der das verhandelt wird, worum es ‚eigentlich geht‘, nämlich eine wahrhaftige und doch ‚lebensfördernde‘ Sicht auf die *conditio humana*. Man kann sagen, mit Hilfe der Fabel werde auf etwas anderes verwiesen, das als der *eigentliche Inhalt* der jeweiligen Artikulation anzusehen sei, nämlich auf das menschliche Leben als einem begrenzten Ganzen.

Diese Unterscheidung von mehreren Inhaltsebenen ist Theologen und anderen Text-Wissenschaftlern natürlich gut vertraut. Für Leser, für die sprachbezogene Bedeutungstheorien nicht zum Alltagsgeschäft gehören, ist sie manchmal leichter zu verstehen, wenn man sich statt der Wort-Sprache die Sprache der Malerei ansieht. Wenn wir z. B. das bekannte Bild von der *Madonna im Rosenhag* von Stefan Lochner betrachten, sehen wir, dass Maria kostbare Schmuckstücke trägt, eine Brosche und eine Krone, aber wir verstehen auch (zumindest als Erwachsene), dass der Maler damit nicht die Meinung ausdrückt, Maria sei damals auf diese Weise geschmückt herumgelaufen. Und wenn ein Kommentator sagt, die Krone sei „Zeichen ihrer königlichen Würde“<sup>22</sup>, dann verweist auch der Ausdruck ‚königlich‘ nicht auf eine gesellschaftliche Stellung aufgrund einer verwandtschaftlichen Beziehung zu einem damaligen Herrscherhaus. Wie der Goldschmuck soll er vielmehr eine seelisch-spirituelle Qualität von Maria bezeichnen, die auf einer zweiten Inhaltsebene liegt.

---

<sup>22</sup> Wikipedia: *Madonna im Rosenhag*; zuletzt überprüft am 8.1.2021.



In diesem Sinne hat z. B. Heinrich Rombach auf Leonardo da Vincis Form der Darstellung von heiligen Personen hingewiesen. Sie gebe ihnen einen ‚Dunstkreis‘, der ihre entscheidende persönliche Qualität ausdrücke. Und er fährt fort:

‚Sfumato‘, Rauch, Duft, Dunst nennt der Kunsthistoriker diese eigentümliche Erscheinungsqualität, die erst in der Malerei der Renaissance aufkommt und an der gemessen die frühere ‚naive‘ Malerei vergleichsweise nackt und bloß gewesen ist. Sie mußte durch dinghafte Beigaben wie Heiligenschein, Schmuck und Kostbarkeit des malerischen Umgangs ersetzen, was der Sfumato gerade unter Verzicht auf alle dinghaften Beigaben unmittelbar zum Ausdruck bringt.<sup>23</sup>

Wenn Rombach hier von einem Bereich des Nicht-Dinghaften spricht, grenzt er die damit gemeinten Qualitäten ab von Eigenschaften wie Körpergröße und Haarfarbe. Der Bereich der spirituellen Qualitäten wird durch die religiöse Lebensform Marias konstituiert, das heißt, sie sind Resultate einer bestimmten Weise des Blicks auf ein menschliches Leben als einem begrenzten Ganzen.

Unsere diesbezügliche Frage lautete oben, ob das, was ein solcher religiöser Blick sehe, als *wirklich* bezeichnet werden könne, oder ob wir es als eine *Zutat der menschlichen Phantasie* anzusehen haben, die dem, was *wirklich existiert*, von uns (sozusagen ‚in unsachlicher Weise‘) angehängt werde. Diese Frage stellte sich, weil es eine Pluralität religiöser Ausdrucksformen gibt und weil die jeweils gewählte Ausdrucksform, wie wir gesehen haben, den Rahmen für die spezifischen Inhalte der *ersten Ebene* festlegt. Parallel dazu kann man sagen, dass eine Form der *malerischen* Darstellung, bei der eine ‚innere Würde‘ durch die Abbildung ‚dinghafter‘, materieller Schmuckstücke dargestellt wird, im Falle Lochners dazu geführt hat, dass auf dem gemalten Bild als direkt Abgebildetes (d. h. auf der ersten Inhaltsebene) u. a. eine Krone erscheint. Auf die Wortsprache bezogen lässt sich entsprechend sagen: Die Metapher z. B. vom *Vater im Himmel* ist ein Bestandteil der Konstitution einer sprachlichen Bilderwelt, in der die verwendeten Ausdrücke nicht im alltäglichen Sinn zu verstehen sind, sondern als Vehikel, um etwas zu artikulieren, das auf einen Inhalt auf einer zweiten Ebene verweist. Die Vaterschaft Gottes ist nicht von der Art der menschlichen Vaterschaft.

Dieser Vergleich der Wortsprache mit der Sprache der Malerei macht sichtbar, dass und in welchem Sinne die unterschiedlichen Artikulationsmittel der Religionen die Inhalte der *ersten Ebene* konstituieren. Wenn eine malerische Darstellungstradition den besonderen spirituellen Status eines Menschen durch wertvolle Schmuckstücke sichtbar macht, lässt sich das im Bereich der Sprache mit dem Fall vergleichen, dass der Bezug auf eine ‚höhere Instanz‘ durch die Metapher der Vaterschaft ausgedrückt wird. Wo diese Metapher nicht im Gebrauch ist, lässt sich nicht von der Gotteskindschaft des Menschen sprechen. Dadurch wird aber das, was auf der *zweiten Inhaltsebene* gesagt werden soll (was sich viel-

<sup>23</sup> Rombach, Heinrich: Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht, Freiburg 1991, 112.

leicht paraphrasieren lässt durch die Aussage, dass ein angemessenes Verständnis der *conditio humana* bestimmte Arten von Sorgen als unbegründet ausschließt), in keiner Weise angetastet. Insbesondere kann dort, wo eine religiöse Erfahrung mit Hilfe der Formulierung *mein himmlischer Vater* artikuliert wird, die Wirklichkeit und existentielle Bedeutsamkeit dieser Erfahrung nicht dadurch in Frage gestellt werden, dass man sagt, die Metaphorik von der Gotteskindschaft sei eine Projektion aus der Welt des Menschen (was ja zutrifft), daraus dann aber fälschlich folgert, der entsprechende Satz sei streng genommen nicht wahr oder er sei sogar unsinnig. Eine solche Kritik kann nur dann plausibel erscheinen, wenn man das *streng genommen* durch die Wendung *wissenschaftlich genommen* ersetzt und wie der frühe Wittgenstein behauptet, nur das, was sich wissenschaftlich sagen lasse, lasse sich überhaupt sagen.<sup>24</sup> Für unser Rahmenthema heißt das: Es ist ein Fehler, den Begriff *Wirklichkeit* mit dem Begriff der *wissenschaftlich artikulierbaren Wirklichkeit* gleichzusetzen.

Für den Begriff der *Wirklichkeit* sind also mindestens die folgenden beiden Fragen auseinanderzuhalten. Erstens, was ist wirklich an dem, was in den religiösen Erfahrungen als uns gegenüberstehend erfahren wird, unabhängig von der gewählten Artikulationsweise? Und die zweite Frage lautet: Was ist wirklich als Folge der Wahl eines bestimmten *Artikulationsmittels* und der Tatsache, dass dieses Mittel - anders als im Fall des Verfolgungswahns - kommunikativ erfolgreich ist, d. h. dass es eine *geteilte* Welt artikuliert? Die Artikulationen religiöser Erfahrungen *verweisen* auf eine Wirklichkeit auf der zweiten Inhaltsebene, einen in der Erfahrung erfolgten Gestaltwandel in der Sicht auf die *ganze Welt*. Die Wirklichkeit dieses Gestaltwandels kann in einem gegebenen Fall außer Zweifel stehen; ebenso die Tatsache, dass die Erfahrung von den betreffenden Menschen nicht erzeugt wurde. Wenn wir dagegen sagen, ein Inhalt werde durch ein Ausdrucksmittel *konstituiert*, beziehen wir uns auf einen Inhalt auf der ersten, der Fabel-Ebene.

Salopp gesagt: Die Ausdrucksformen der Religionen sind Menschenwerk, nicht aber das, was sie ausdrücken wollen. Eine Bildlichkeit *konstituiert* die *Ausdrucksform* einer bestimmten Religion, also auch die Inhalte der ersten Ebene, aber sie konstituiert nicht das, worüber sie (auf der zweiten Inhaltsebene) sprechen will.

### 3.2 Methodologische Schlussbemerkung

Hier soll noch ein letzter Gedanke hinzugefügt werden. Er macht ein Stück weit begreiflich, warum es so schwierig ist, sich über die erörterten Fragen zu verständigen. Auf der Basis der vorangegangenen Überlegungen können wir uns

<sup>24</sup> Wittgenstein, Tractatus 4.11: „Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft.“

nämlich klarmachen, dass die religiösen *Gegenstände der zweiten Inhaltsebene* (also diejenigen, um die es eigentlich geht) verbalsprachlich nicht unmittelbar zugänglich sind, d. h. nicht auf die Weise, in der wir uns über Alltagsdinge wie die Möblierung eines Zimmers oder den Beruf des neuen Nachbarn verständigen. Dieser Umstand wird oft durch die These ausgedrückt, dass die entscheidenden Wörter und Wendungen *nicht buchstäblich* oder *nicht wörtlich* zu nehmen sind.

Dieses sprachliche Phänomen der von Wittgenstein so genannten ‚sekundären Bedeutungen‘<sup>25</sup> braucht solange nicht zum Problem und nicht einmal zum Thema zu werden, wie die Diskussion sich im Kontext einer einzigen Religion bewegt, die alle Partner zu verstehen meinen, ob sie sich zu ihr nun ausdrücklich bekennen oder nicht. Man bedient sich dann der traditionellen Ausdrucksmittel dieser Religion auf eine selbstverständliche Weise und hat das Gefühl, man wisse doch, wovon man spreche. Dies ist nicht erstaunlich, wenn wir die oben vertretene These für zutreffend halten, dass die spezifischen Ausdrucksmittel einer Religion für ihre Gegenstände auf der *ersten Inhaltsebene* konstitutiv sind. Hier weiß man in vielen Fällen in der Tat, wovon man spricht.

Diese Lage verändert sich aber, wenn wir mehr als *eine* Religion und damit auch eine Mehrheit unterschiedlicher Ausdruckstraditionen in den Blick nehmen. Denn dann wird den Teilnehmern die Bereitschaft abverlangt, im Gespräch mit den Vertretern der jeweils fremden Tradition die beiden oben erörterten Inhaltsebenen bewusst zu trennen. Die erste Ebene steht in ihrer Rolle als für alle Teilnehmer fraglose Basis des Gesprächs jetzt nicht mehr zur Verfügung, was auch heißt, dass sie nicht mehr als ein allen in gleicher Weise zugängliches Vehikel eines Gesprächs über die Gegenstände auf der zweiten Ebene dienen kann.

Dies bedeutet: Wenn es um eine sprachliche Verständigung über Inhalte auf dieser zweiten Ebene geht (und das ist im Bereich der *Religionsphilosophie* notwendigerweise immer wieder der Fall), wenn es aber richtig ist, dass solche Inhalte nur auf dem Weg über die Wahl einer von mehreren möglichen Ausdrucksformen der ersten Ebene zugänglich sind, dann liegt es nahe, dass dieses Vermittlungsverhältnis gelegentlich übersehen wird und sich ein Teilnehmer (vielleicht ohne sich dies ausdrücklich klarzumachen) fälschlich zutraut, *direkt* über die Inhalte der zweiten Ebene zu sprechen. In einem solchen Fall entsteht leicht der Anschein, diese Person versuche, ihre eigene Religion als die einzig mögliche darzustellen, z. B. dann, wenn sie den Ausdruck *Gott* so benutzt, als bezöge er sich direkt auf eine Person, von der wir ehrlicherweise zugeben müssen, dass sie uns allen bekannt ist. Man gesteht dann zwar meistens zu, dass uns Menschen diese besondere Person noch etwas rätselhaft ist und dass sie es vielleicht für immer bleiben wird, und zwar aus Gründen, die in ihrer Natur liegen. Man meint aber zu Unrecht, *die Art des beabsichtigten Referenzaktes* sei allen Beteiligten aus ihren Erfahrungen mit der Alltagssprache klar; problematisch oder umstritten sei nur

---

<sup>25</sup> Wittgenstein, Untersuchungen II, 216.

die Existenz und die genaue Natur des *Gegenstandes*, auf den dabei referiert werde.<sup>26</sup>

Aus der hier vertretenen Sicht ist dies ein Irrtum. Die u. a. von der Spätphilosophie Wittgensteins inspirierte Sprachphilosophie Taylors erinnert uns daran, dass eine Abbildtheorie der Sprache, die meint, auf diesem direkten Weg auf die religiösen Gegenstände zugreifen zu können, erst dann überwunden ist, wenn die konstitutive Seite der Sprache verstanden und anerkannt ist. Hier sollte gezeigt werden, dass diese Anerkennung die existenzielle Bedeutsamkeit dessen, was sie zur Sprache bringt, nicht schmälert.

---

<sup>26</sup> Dies könnte Wittgenstein im Auge gehabt haben, als er notierte: „Wie Du das Wort ‚Gott‘ verwendest, zeigt nicht, *wen* Du meinst – sondern, was Du meinst.“ Vermischte Bemerkungen, 99.

# Hermeneutik der Aktualität

Thomas Schärfl

## 0 Präliminaria

Zur Dramaturgie dieses Tagungsbandes gehört ganz wesentlich der Beitrag von Hans Julius Schneider, dessen Buch *Religion* tatsächlich so etwas wie ein Beichtspiegel ist.<sup>1</sup> Beichtspiegel haben die Eigenart, dass sie einen auf Sünden aufmerksam machen, die man gelegentlich gerne verdrängt. Die Sünde, der ich mich in den folgenden Abschnitten zumindest implizit schuldig mache, könnte man als eine Tendenz hin zu einem vorschnell kognitiv verengten Begriff von religiösen Überzeugungen verstehen. Schneider erinnert mit seinem Buch an eine religionsphilosophische Tradition, der ich selbst mit Faszination und Verehrung immer noch gegenüberstehe: ein Konzept von religiöser Überzeugung und religiöser Erfahrung, das die existenzielle Tiefendimension, die Lebensveränderung und Lebensdeutung in den Mittelpunkt stellt – etwa so, wie Ludwig Wittgenstein dies in einigen Aphorismen in den *Vermischten Bemerkungen* andeutete. Nimmt man diese Position ein, beruhigen sich manche Dinge, man kann zu einem sehr entspannten, weil achselzuckenden Verhältnis zum Atheismus kommen: Für die Glaubende ist die Existenz Gottes so selbstverständlich wie für unsere Alltagsorientierung die Benutzung des Ausdrucks „Ding“ im Sinne einer Interpretationskategorie für die deutende Zusammenfassung unseres Umgangs mit konkreten Gegenständen. In solch einer Sicht wäre die metaphysische Vergewisserung eine – um eine Anspielung an die Wittgenstein-Interpretation von Genia Schönbaumsfeld zu gestatten – „a confusion of spheres“.<sup>2</sup> Dem Religiösen gehe es um existenzielle Konversion, nicht um die Erfüllung von jenen Selbstvergewisserungs-Hausaufgaben, die Quine theoretischen Entwürfen ins Stammbuch schreibt. Wer über die Wirklichkeitsdimension religiöser Überzeugungen nachdenke, sollte somit eher in Augustins *Confessiones* lesen, die von einem Umgetriebensein und einem Trostfinden in Gott handeln, als in seiner Schrift *De vera religione*, die uns die kalte metaphysische Rolle Gottes als eines Wahrachers für notwendige und ewige Wahrheiten zumutet.

---

<sup>1</sup> Vgl. Schneider, Hans Julius: *Religion*, Berlin – New York 2008.

<sup>2</sup> Vgl. Schönbaumsfeld, Genia: *A Confusion of Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy of Religion*, Oxford 2007.

Also – warum mache ich trotzdem weiter? Warum quäle ich die geneigte Leserin und mich mit metaphysischen Hausaufgaben, wo man sich doch mit Wittgenstein (und anderen) im Rücken auf die existenzielle Signatur des Religiösen, die Selbstverständlichkeit der im Rahmen religiöser Überzeugungen formulierten Existenzbehauptungen aus dem Innenraum des religiösen Weltbildes zurückziehen könnte? Die Antwort auf diese Fragen hat mit einem Bonmot zu tun, das einem an der bekannten *University of Notre Dame* lehrenden Emeritus zugeschrieben wird, der anlässlich seiner Abschiedsvorlesung gesagt haben soll: „Es gibt zwei große Erkenntnisse in meinem Leben. Erstens: Es gibt Gott. Zweitens: Ich bin es nicht.“

Man kann dieses Statement in ganz verschiedene Richtungen deuten; etwa in eine (neo-)Barthianische, in der der sündige kleine Mensch das Herrsein und die Herrlichkeit Gottes erkennt und sich einer totalen Asymmetrie bewusst wird. Man kann Thomas Pröppers theologische Matrix als Interpretationsgrundlage benutzen und herausstellen, dass eine sich ihrer Endlichkeit bewusst werdende Freiheit nur in einer absoluten Freiheit Erfüllung findet. Oder man kann dieses Statement als Einspruch gegen bestimmte Formen der Religionskritik lesen: dass Gott eben nicht nur eine von uns selbst verschleierte Erfindung unseres Bewusstseins und unseres intentionalitätshungrigen kognitiven Apparates oder die Chiffre für die Großartigkeit und dispositionelle Unendlichkeit des menschlichen Geistes ist, dass Gott nicht in unser Bewusstsein aufgeht und damit nicht nur ein Bewusstseinsgegenstand oder eine Vollzugsweise des menschlichen Kontingenzbewusstseins ist.

Steinerne Gäste solcher Fragestellungen und Debatten sind Ludwig Feuerbach und der (zeitgenössische, inzwischen in Toronto lehrende) Religionskritiker John Schellenberg,<sup>3</sup> die beide herausstellen würden, dass es religiösen Überzeugungen zwar ‚um etwas‘ geht, dass dieses ‚etwas‘ aber nicht das ist, was wir landläufig meinen, wenn wir unsere religiösen Überzeugungen artikulieren. Beide Positionen lassen sich als kritizistisches Unterfangen deuten – in dem Sinne, dass sie religiösen Überzeugungen eine *Referenzverwechslung* vorwerfen, die es kritisch aufzuhellen gelte, weil diese übersähen, dass dort, wo wir „Gott“ setzen, eigentlich ein idealisiertes Humanum oder ein idealisiertes ‚ultimate‘ gemeint sei. Dieser religionskritische Einspruch, der deshalb so nachhaltig ist, weil er Religion in ihrer Praxis und Ethik äußerst freundlich begegnen kann, ohne sich auf Spezifika von Gotteskonzepten einlassen zu müssen, lässt sich im Ansatz überhaupt erst nur bearbeiten, wenn wir uns trauen, auch für Sätze, die religiöse Überzeugungen beinhalten, die Referenzfrage zu stellen: Handeln solche Sätze von ‚etwas‘? Und welchen Status hat dieses ‚etwas‘ in unserem *universe of discourse*? Alles, was in diesem *universe of discourse* vorkommen kann, hat zunächst einmal einen ontologischen Passierschein, wenn und sofern es Bewohner einer

<sup>3</sup> Vgl. Schellenberg, John: *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, London 2009, bes. chap. 2, 5–8.

möglichen Welt sein kann. Aber nur das, was zur aktuellen Welt gehört, hat den Sprung von der Möglichkeit in die Wirklichkeit geschafft. Dass es Gott als einen Bezugspunkt unseres Diskurses ‚gibt‘, weil wir *über* ihn reden können, ist von daher nur eine unterste Schwelle, die von sich aus nicht zu erkennen gibt, ob die skizzierte Referenzverwechslung nun tatsächlich vorliegt oder nicht. Wenn es eine Antwort auf die Frage geben soll, ob wir mit unserer Rede von Gott nicht einer solchen *Referenzverwechslung* ausgesetzt sind, müssen wir klären, was Referenz auf wirkliche Entitäten von dem Sprechen über nicht-aktuale Bewohner möglicher Welten unterscheidet: *Erfahrbarkeit, kausale Dependenz, vollkommene und durchgängige Bestimmtheit oder überhaupt die Klärung des ontologischen Status* ließen sich hier als Kriterien bereits anführen: Wäre Gott nur eine Vorstellung, müsste an irgendeinem Punkt kritischer Selbstreflexion das Element der Widerständigkeit der Gottes-Erfahrung (wie es neuerdings etwa von der phänomenologischen Religionsphilosophie umspielt wird) in sich zusammenfallen. Wäre Gott lediglich das Produkt unseres Imaginierens und Idealisierens, müssten Gottes Rolle als ultimativer Grund und die von ihm behauptete Aseitität als Schein zu entlarven sein. Wäre Gott nur ein Ideal, müssten wir uns Lücken und Inkonsistenzen in der Feinbestimmung der göttlichen Attribute erlauben können. Wäre Gott nicht analog zu einer Substanz zu denken, müssten wir einsehen können, wie Gott schlussendlich von denkenden, bewusstseinsbegabten Substanzen abhängig ist. Wie auch immer wir uns innerhalb dieses Kriterienrasters genauer festlegen werden, so zeigt das Problem des Vorwurfs der Referenzverwechslung, dass wir gerade auch angesichts religionskritischer Argumente zu metaphysischen Klärungen genötigt sind. Schieben wir die metaphysischen Fragen – in einer verständlichen Problematisierung einer sogenannten Onto-Theologie – durch die Vordertür hinaus, schleichen sie sich durch die religionskritische Hintertür wieder herein.

## 1 Der hermeneutische Impuls

Mit der einer positionsprogrammatischen Publikation von Saskia Wendel und Martin Breul gibt es allerdings eine Art neuen, innerkatholischen Ordnungsruf und Reflexionsdruck, die die Frage betreffen, ob wir für unser systematisch-theologisches Geschäft Metaphysik *brauchen*.<sup>4</sup> In vergleichbaren internationalen theologischen Kontexten, die sich aus postmodernen oder phänomenologischen Philosophien speisen – zu erwähnen sei die Gotteslehre von Antony Godzieba<sup>5</sup> –,

<sup>4</sup> Vgl. Wendel, Saskia; Breul, Martin: Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. B. u. a. 2020.

<sup>5</sup> Vgl. Godzieba, Antony J.: The Presence and Absence of God, Collegeville 2018, chap. 5.

findet sich eine ähnliche metaphysikkritische Spur, bei der die Kritik an der Metaphysik und die Werbung für eine Entflechtung von Theologie und Metaphysik allerdings explizit im Namen des schon erwähnten klassischen Ontotheologievorwurfs vorgetragen wird. Während bei Saskia Wendel eher Adornos ‚hamartiologische‘ Metaphysikkritik die Feder führte – mit den bekannten Totalitarismusvorwürfen,<sup>6</sup> der Problematisierung eines prekären Unbedingtheitsdenkens,<sup>7</sup> der Rationalisierung des religiösen Mythos<sup>8</sup> etc. –, sind es bei Godzieba die ebenfalls hinlänglich bekannte *Verdinglichungskritik* und das Ringen mit einem als *inadäquat angesehenen Kausalitätsdenken*, weswegen ein Warnschild in Richtung Metaphysik aufgestellt wird. Das Resultat ist eine Art Dilemma: Entweder verfällt die Metaphysikerin einem totalitaristischen Identitätsdenken und kann darin und deswegen die radikale Andersheit Gottes und die Asymmetrie zwischen Gott und Welt nicht würdigen. Oder sie benutzt mit einiger Vorsicht Leitkategorien der Metaphysik – indem sie von „Substanz“, „tragendem Grund“ und „ultimativer kausaler Abhängigkeit“ und dergleichen spricht – und verfehlt dadurch (ebenfalls) den Gottesgedanken, der theologisch nämlich so zu formulieren sei, dass Gott seine Transzendenz noch einmal transzendiere, konkret: dass er auch über alle ins Superlativische gesteigerten ontologischen Kategorien hinausrage.

Meine These an dieser Stelle ist relativ einfach: Die Mahnungen und Warnungen sind verständlich, aber die daraus oft abgeleitete metaphysische Nulldiät ist zu radikal und vielleicht sogar ungesund; Metaphysik – zumindest in der Form, wie sie derzeit unter dem Buchkatalog-Label *metaphysics* praktiziert wird, ist im Kern eine *hermeneutische Wissenschaft*, die eine Vermittlungsrolle zwischen unserer Alltagsverständigung und einer in eben diese Alltagsverständigung einsickernden wissenschaftlichen Weltsicht einnimmt. Anders als Veronika Hoffmann in ihrem Beitrag im dezidierten Anschluss an Markus Gabriel vorgeschlagen hat, werde ich aufgrund des ohnehin uneinheitlichen zeitgenössischen Sprachgebrauchs *keinen* Unterschied zwischen Metaphysik und Ontologie machen. Das ist nicht nur dem Mainstream der gegenwärtigen Debatten geschuldet (und der sparsamen Großzügigkeit der englischen Terminologie), sondern auch der Tatsache, dass die Frage, was wirklich ist, sozusagen von selbst in die Frage, was das Wirkliche zum Wirklichen macht, hinüberspielt, sodass ontologische Grundprinzipien und der umfassende Horizont von Wirklichkeit aufgerufen werden. Den Ausgangspunkt für die Unabweisbarkeit des metaphysischen Fragens bildet die Einsicht, dass uns empirische Daten schlussendlich nicht in einer konklusiven Weise verraten werden, wie wir die Frage, was wirklich ist, zu beantworten haben.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Wendel, Breul, Vernünftig glauben, 42, 50.

<sup>7</sup> Vgl. Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme; hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1998, 18f.

<sup>8</sup> Vgl. Adorno, Metahysik, 19.

<sup>9</sup> Vgl. zur Diskussion der offensichtlichen Unabschließbarkeit metaphysischer Theorieentwicklungen Van Inwagen, Peter: Metaphysics, Boulder 2009, 12–18.



Vornehmlich geht es in der Metaphysik der Gegenwart also um die Frage, was wirklich ist und *mit welchen Gründen* wir etwas als wirklich erachten können, d. h. worin bestimmte Phänomene gegründet sind und welche Prinzipien wir postulieren müssen.<sup>10</sup> Die für die Entwicklung metaphysischer Modelle leitende *Truthmakerfrage* ist als Analogie zum Verfahren der extensionalen Interpretation in der Prädikatenlogik erster Stufe zu sehen – ein Verfahren, das durch den Entwurf von Modellen als Gegenstandsbereichszuordnungen versucht, prädikatenlogischen Formeln und Schemata Wahrheitswerte zuzuweisen und als erfüllbar auszuweisen. Anders gesagt: Die Truthmakerfrage zwingt uns zu einer Reflexion: Wie müsste unsere Wirklichkeit gebaut sein, damit unsere Aussagen über die Wirklichkeit als wahr gelten *könnten*? Unstrittig ist, dass es eine durchaus gewaltige Variationsbreite für die entsprechenden Modelle gibt: Partikularien oder Substanzen, Sachverhalte oder Ereignisse, Eigenschaften oder Bündel von Eigenschaften, Simples oder Tropes können im jeweiligen Modell die Schlüsselrolle spielen, ohne dass wir definitiv entscheiden könnten, welches Modell nun das gültige zu sein habe.<sup>11</sup> Unstrittig ist auch, dass Metaphysik aus der Interpretation unserer Selbstbeschreibung und unseres Weltwissens folgt und dass entsprechende Theorieentwürfe hypothetisch bleiben müssen, weil keine empirischen Fakten (und auch nichts sonst) uns helfen könnten, angesichts rivalisierender Theoriealternativen eine abschließende Entscheidung zu treffen. Wir sind und bleiben bei der Wahl eines Wirklichkeitsmodells immer einem Geflecht von Intuitionen, Plausibilitäten und Kostenerwägungen ausgesetzt.

Die (von manchen nicht ganz zu Unrecht als etwas hölzern empfundene) Truthmakerfrage beginnt mit einem eigenartigen Problem: Gibt es eine Instanz  $\phi$ , die einen Satz  $s$  wahrmacht, sodass  $\phi \Rightarrow T(s)$ ? In der Formulierung spiegelt sich die klassische Wahrheitskonvention, die besagt, dass ein Satz  $s$  wahr ist genau dann, wenn der entsprechende Sachverhalt besteht. Man kann diese Wahrheitskonvention korrespondenztheoretisch auslegen – und man wird kritisch zurückfragen dürfen, ob damit eigentlich wirklich mehr erreicht wird als lediglich eine plastischere Umformulierung der genannten Konvention –, muss dies freilich nicht tun, wie das Tableau gängiger Wahrheitstheorien belegen kann. Nun ist aber in der oben erwähnten Formel  $\lceil \phi \Rightarrow T(s) \rceil$  nicht (nur) die spezielle Auffassung von Wahrheit das Problem, sondern – noch viel *grundsätzlicher* – der Implikationspfeil zusammen mit dem, was sich in oder hinter  $\phi$  verbergen könnte.<sup>12</sup> Die klarste Antwort, die auch die sogenannte *Identitätstheorie* von

<sup>10</sup> Vgl. Rea, Michael: *Metaphysics. The Basics*, Abingdon; New York 2014, 2–11; 28–60; vgl. weiterführend auch Merricks, Trenton: *Truth and Ontology*, Oxford 2007, 1–38.

<sup>11</sup> Vgl. Brotero de Rizzio, Julio; Schnieder, Benjamin: Die Ontologie von Ursachen und Gründen: Rationalität und Kausalität des Seienden, in: Urbrich, Jan; Zimmer, Jörg (Hg.): *Handbuch Ontologie*, Berlin 2020, 409–417.

<sup>12</sup> Vgl. Heil, John: *The Universe as We Find It*, Oxford 2012, 151–178. Zur weiteren Diskussion der Truthmaker-Frage vgl. Schnieder, Benjamin: *Troubles with Truth-making. Necessitation and Projection*, in: *Erkenntnis* 64 (2006) 61–74.

Wahrheit inspiriert hat, erblickt in  $\phi$  den ‚entsprechenden Sachverhalt‘ und verschiebt damit das Problem auf die nächste, darunter liegende Ebene: Wie und woraus müssen derartige Sachverhalte bestehen, damit die erwähnte Implikation hier überhaupt ansetzen kann? Zudem lässt der Implikationspfeil seinerseits zwei Lesarten zu: Aufgrund welcher Gegebenheit dürfen wir erschließen, dass ein Satz *s* wahr ist? Und ist diese Gegebenheit (in einem wie auch immer zu spezifizierenden Sinne) *kausal* dafür verantwortlich, dass der in Rede stehende Satz wahr ist bzw. wahr geworden ist? Legt man über den Implikationspfeil eine Deutung, die mit kausalen Zusammenhängen operiert, wird die Frage nach der Struktur oder Beschaffenheit jener Gegebenheit, die ob ihres Gegebenseins ‚bewirken‘ kann, dass ein entsprechender Satz wahr wird, umso dringlicher.

Diese, sozusagen nachgeschobene *zweite Truthmakerfrage* wird durch einen Rekurs auf den Sprachgebrauch nicht automatisch beantwortet, sodass wir sie nicht mit schneller Hand als überflüssig beiseiteschieben können.<sup>13</sup> Schon so ein einfacher Satz wie „Jonathan schreibt ein Buch“ lässt eine Mehrzahl von metaphysischen *Modellierungen* zu, wenn wir die Frage stellen, was genau diesen Satz *wahr macht*.<sup>14</sup> Hier seien nur kurz ein paar mögliche Antworten aufgerufen, die die gegenwärtigen Konzepte für ontologische Basiskategorien streifen. So könnten wir betonen, dass die ‚Bewahrheitung‘ des genannten Satzes:

1. die Existenz einer Person Jonathan und eines artifiziellen Gegenstands Buch, die in einer Relation zueinander stehen, voraussetzt, oder
2. die Existenz eines Ereignisses „Buch schreiben“, das von einem Akteur (einer Person) Jonathan hervorgebracht wird, voraussetzt, oder
3. die Existenz eines Ereignisses „Buch schreiben“, das von einem Bündel von neurologischen Ereignissen, die Jonathan genannt werden, hervorgebracht wird, voraussetzt, oder
4. die Existenz eines Sachverhalts „Jonathan-Buch-Schreiben“, der an konkreten Raum-Zeit-Stellen angedockt ist, voraussetzt, oder
5. die Existenz von kontinuierlich paarweise geordneten, zeitlichen Jonathan-Episoden, die phasenweise mit kontinuierlich paarweise geordneten, zeitlichen Buchentstehungsepisoden dank kausaler Interaktionen parallel-geschaltet sind, voraussetzt,
6. die Existenz einer Substanz „Jonathan“, der die Eigenschaft „Buch-Schreiben“ zukommt, voraussetzt.

<sup>13</sup> Vgl. exemplarisch Sider, Theodore: *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*. New York – Oxford 2001, bes. Kap. 3, 4, 5.

<sup>14</sup> Zur Wahrmacherfrage vgl. Yablo, Stephen: *Aboutness*, Princeton; Oxford 2014, 54–76; Koons, Robert C.; Pickavance, Timothy H.: *Metaphysics. The Fundamentals*, Oxford 2015, 15–39.

Der einfache Beispielsatz und seine Auswertung deuten bereits eine Reihe von Alternativen auf die Frage nach den Basiskategorien für jene Konstituenten an, aus denen sich unsere Wirklichkeit sozusagen zusammensetzt: Die Antworten, die wir formulieren, haben erhebliche Konsequenzen für unsere Selbst- und Weltbeschreibung. Wer sind wir? Sind wir Personen als Entitäten mit besonderer Dignität, wie Vertreterinnen des personenontologischen Exzeptionalismus sagen würden? Sind wir irreduzible und damit unableitbar freie Akteurinnen? Sind wir gar Substanzen, weil wir lebendige Organismen darstellen, die sich in der Zeit selbstidentisch und mit einer gewissen Unabhängigkeit durchhalten können? Sind wir Bündel mentaler Ereignisse, deren diachrone Identität eher eine Frage der Dezision als der Feststellung ist? Oder sind wir vierdimensionale Entitäten, die immer nur in Stages oder zeitlichen Teilen präsent sind und deren Existenz wesentlich durch die zeitliche Dimension bestimmt wird?

Die Formulierung von Antworten auf solche Fragen wird im Grunde seit der Antike von zwei großen, gegenläufigen Motiven angetrieben, die nach wie vor die Arbeit der zeitgenössischen Metaphysikerinnen prägen: Sollen wir uns bei dem, was wir für unsere Selbstverständigung entwerfen und entwickeln, an unsere Intuitionen und unsere Alltagsverständigung halten? Diese Orientierung würde uns im Sinne einer *deskriptiven*, an Intuitionen orientierten Metaphysik wohl am ehesten eine Ding-Eigenschafts-Ontologie ins Stammbuch schreiben, die klassisch durch eine Substanzmetaphysik aufgefangen werden kann: Unsere Welt bestünde aus komplexen (also ihrerseits aus Teilen bestehenden) Substanzen, die Eigenschaften haben (können) und die auf der Grundlage signifikanter Relationen miteinander verbunden sind. Oder sollen wir uns an unsere besten naturwissenschaftlichen Einsichten halten und daraus ableiten, dass unsere Alltagsintuitionen und das daraus explizierte Wirklichkeitsverständnis einer Revision unterzogen werden müssen? Besteht unsere Welt – gegenläufig zu unseren alltäglichen Überzeugungen – aus materiellen Atomen oder aus zeitlich erstreckten vierdimensionalen Entitäten oder gar nur aus primären Sachverhalten, deren Bündelung wir in alltagsintuitiver Kurzsichtigkeit als Substanzen missdeuten? Je nachdem, welchem Leitmotiv wir den Vorrang einräumen, resultiert ein fundamental anderes Welt- und Wirklichkeitsverständnis.

Metaphysik als eine *Hermeneutik der Aktualität* versucht dabei nicht einfach nur, sich im sterilen Raum der Begriffe ontologische Kategorien *auszudenken*, sondern sucht mit einer gewissen Hartnäckigkeit zu verstehen, welche ontologische Kategorie die fundamentalste ist: Sind es die (nur noch logisch einforderebaren) *Simples*, aus denen sich alles Komplexe zusammensetzt? Sind es *Sachverhalte*, weil nur so die Wahrheitsfähigkeit unseres Sprechens gesichert werden kann? Sind es *Substanzen und ihre Modi*? Sind es erfahrungsgesättigte und mit einem Innenleben ausgestattete Ereignisse? Sind es zeitlich miteinander verfugte, strikt präsentistisch zu denkende Zustände? Sind es die paradigmatischen Idealgegenstände Platons? Oder ist es gar nur ein absolutes Bewusstsein, das sich uns

und alles andere ausdenkt, sodass wir im göttlichen Bewusstsein in letzter Konsequenz von Goofy oder Oliver Twist gar nicht so verschieden wären?

Schon hier zeigt sich, dass verschiedene Akzentsetzungen im Umgang mit den genannten Prinzipien zu vollkommen unterschiedlichen Fundamentalkategorien und Wirklichkeitsmodellen gelangen und dass im Gefolge dieser Alternativen auch der Gottesbegriff, der von Aristoteles bis Whitehead in der spekulativen Metaphysik immer die Rolle einer Kuppel auf der ontologischen Kathedrale zu spielen hatte, je nach Grundkonzept eine völlig andere Kontur haben wird: Ist Gott eine Substanz? Ist er ein alles zusammenfassendes Ereignis? Ist er ein hyperkomplexer Sachverhalt? Ist er der Umraum aller möglicher Welten? Ist er – im Sinne einer platonischen Idee des Guten – der Standard unter allen paradigmatischen Idealen? Ist er das aller Zweiheit und damit aller Denkbare entthobene absolute Eine, dem sich alles Andere verdankt? Ist Gott ein absolutes Urbewusstsein? Oder ist Gott ein mit dem Schicksal des Universums affilierter Prozess? Solche und andere Fragen bewegen sich am Rand der Sinnlosigkeit, wenn wir nicht von vornherein zu verstehen lernen, dass die auch theologisch immer wieder eingeforderten Adäquatheitskriterien für Gottesbegriffe zutiefst von unseren Weltmodellen und Wirklichkeitskonzepten geprägt sind. Wer von der Existenz von transempirischen Bewusstseinsgravitationszentren, die auf einen grundlosen Grund verweisen, überzeugt ist, wird mit der Substanzkategorie nichts anfangen können. Wer aus trinitätstheologischen oder soteriologischen Gründen Gott als Ereignis denkt, um die *trinitarischen processiones* zu verorten, wird sich ebenfalls gegen die Substanzkategorie verwahren. Wer die Aseität Gottes nur in der Substanzkategorie aufgehoben sieht, wird die Ereigniskategorie ablehnen. Und wer Gott als Allbewusstsein denkt, hat folgerichtig mit der Übertragung des Subjekt- und Personbegriffs Probleme. Die Frage nach dem „richtigen“ Gottesbegriff weist zurück auf die Adäquatheit unseres Wirklichkeitskonzeptes, d. h. auf den begründeten Ausweis einer ontologischen Fundamentalkategorie. Und hier, das wird nicht überraschen, beginnen die Probleme erst so richtig.

Denn weil die Evaluierung solcher Wirklichkeitskonzepte ein durch und durch hermeneutisches Unterfangen ist, haben wir nicht die Möglichkeit, uns bei der Entscheidung, welches Grundmodell wir wählen sollen, einfach so auf ‚Fakten‘ berufen zu können; die nötige Evaluierung verbleibt daher notgedrungen im Raum der Begriffe: Welche Konsequenzen hat ein bestimmtes Wirklichkeitsmodell für unsere Alltagsintuitionen und andere Bereiche unserer Weltdeutung? Wie hoch sind die theoretischen Kosten? Wie elegant, sparsam und axiomatisierbar ist ein metaphysischer Entwurf?

Für das konkrete Arbeiten der Metaphysikerin empfiehlt sich – und dieser Hinweis ist eher ein Argument aus der Geschichte, das sich eher von Fehlern als von Errungenschaften belehrt weiß – der folgende methodologische Kompass: Den Ausgangspunkt aller Ontologie sollte unsere sprachliche Verständigung bil-

den, weil uns nur auf dieser Basis unsere Weltorientierung zugänglich und anschaulich wird. Metaphysik hat dann zu eruieren, was unsere Verständigung über die Welt und uns selbst sinnvoll und wahr machen würde; sie hat dabei darzulegen, wie (im jeweiligen Modell) der Referenzcharakter dieser Verständigung eingelöst werden kann (was man nunmehr als Umschreibung der zweiten *Truthmaker*-Frage lesen könnte). Zu den Aufgaben der Metaphysik gehört dann aber auch, ein System von Koordinaten (ontologische Kategorien) zu entwerfen, das uns hilft, uns über die möglichen Arten von Wahrmacher-Kandidaten für unsere sprachliche Verständigung noch einmal zu vergewissern und gute Gründe aufzufinden, die es erlauben, in diesem System von Kategorien (mindestens) eine Fundamentalkategorie auszuweisen. Die oben gestreiften unterschiedlichen Ansätze mit ihren divergierenden Empfehlungen für die Kür einer Fundamentalkategorie sind ja kein Ergebnis eines denkerischen Spieltriebs, sondern stellen ein theoretisches Ringen dar, weil wir Prinzipien zu berücksichtigen haben, die schon seit Platon und Aristoteles eine Rivalität von metaphysischen Theorieangeboten erzeugten: *die unleugbare Zeitlichkeit des Existierens, die Notwendigkeit von Identifikation und Re-Identifikation, die Bestimmtheit von allem, was als ein Etwas existiert, die Individualität, Konkretheit und Lokalisierbarkeit alles Bestimmten*.

Gerade die Aufgabe der Vermittlung zwischen wissenschaftlicher Weltsicht einerseits und unseren Alltagsintuitionen andererseits zeigt uns, dass der Metaphysik eine genuin eigene, unersetzliche Rolle zukommt – selbst dann, wenn ihre Theorieangebote niemals zur Ruhe kommen werden. Diese Rollenzuschreibung geht aus von der Einsicht, dass in unseren Alltagsintuitionen ‚unthematische‘ Annahmen über die *Wahrmacher unserer Verständigung* und unserer praktischen Weltorientierung enthalten sind, dass aber insbesondere auch wissenschaftliche Weltorientierung unthematische und thematische Annahmen über die Wahrmacher unserer Sätze transportiert, ja dass die beiden Ebenen der Weltorientierung ineinander übergehen können, aber auch in Konflikt geraten können (wie das gegenwärtige philosophische und theologische Ringen mit den Vorgaben des Naturalismus zeigt), und dass sowohl der unreflektierte Übergang als auch die Kollision zu Verständigungs-Verwerfungen führen müssen, sodass eine philosophische Vermittlerrolle daher unausweichlich ist.<sup>15</sup>

Vielleicht werden einige sich fragen, was ich mit dem *Aktualitätsbegriff* eigentlich andeuten will. Der Rekurs auf den Aktualitätsbegriff hat durchaus einen Sinn, weil sich schnell zeigen wird, dass wir ohne Zirkelgefahren den Wirklichkeitsbegriff nicht zu explizieren im Stande sind; Metaphysikerinnen sind daher mehr oder weniger stark auf Umwegstrategien angewiesen: Für die Frage, was ‚wirklich‘ ist und was wir als ‚wirklich‘ erachten müssen, ist nämlich ein ent-

<sup>15</sup> Vgl. Williams, J. Robert G.: Requirements on Reality, in: Correia, Fabrice; Schnieder, Benjamin (Hg.): *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge 2012, 165–185.

scheidender Schritt schon dadurch getan, dass es uns gelingt, uns über *die* ontologische Fundamentalkategorie zu verständigen oder zumindest gute Gründe dafür zu finden, weswegen wir diese und nicht eine andere ontologische Kategorie als grundsätzlich erachten.<sup>16</sup> Auf dieser Basis lässt sich ausmessen, was einerseits als grundlegend – und damit gewissermaßen als eigentlicher ‚Zement‘ unserer Wirklichkeit – und was auf der anderen Seite als lediglich zweitrangig, abhängig oder abgeleitet eingestuft werden muss: Sind nun Substanzen grundlegend oder sind es Ereignisse, sind es Gedanken oder Eigenschaften, Simples oder Stages? Ich gestehe, dass ich alle diese Bewohner des ontologischen Zoos an irgendeinem Punkt einmal für so fundamental hielt, dass ich bezaubert war von der Vorstellung, dass die Welt nur aus Gedanken bestehen könnte, oder von der Idee, dass alles im Innersten ‚nur‘ Ereignis ist. Nach der Faszination, die im Modellbildungsspieltrieb steckt, kehre ich aber dann doch – und diese bildungsbiographische Notiz sei gestattet – eher reumütig zum Ding- und Substanzbegriff als ontologischer Fundamentalkategorie zurück, weil ich in dieser Sichtweise viele Alltagsintuitionen aufgehoben und ausreichend Andockstellen für die Explikation impliziter Ontologien wissenschaftlicher Theorien gewahrt sehe.<sup>17</sup>

## 2 Ontologisches Kategoriensystem

Ein besonders markantes Anschauungsbeispiel für die *hermeneutische* Aufgabe der Metaphysik findet sich bei der Ausfaltung und Ausgestaltung eines ontologischen Kategoriensystems. In klassischer Manier dürfen wir daran festhalten, dass ein solches Kategoriensystem die Fundamentalunterscheidung zwischen Individuen einerseits und Universalien andererseits zu berücksichtigen hat, worin sich die uralte philosophische Differenzierung zwischen dem Partikulären und dem Allgemeinen verbirgt. Aber diese Grundeinteilung ist natürlich nur ein erster Schritt, der der Orientierung dient, weil mit dieser Zweiteilung noch nichts zur Fundamentalkategorie selbst oder zur weiteren Feinuntergliederung innerhalb des jeweiligen Bereiches gesagt wird. Denn wir diskutieren, wie ich oben schon angedeutet habe, bei der Kür einer Fundamentalkategorie über Substanzen und Ereignisse, über Eigenschaften und Sachverhalte, über Simples und

<sup>16</sup> Vgl. Meixner, Uwe: Einführung in die Ontologie, Darmstadt <sup>2</sup>2011, Kap X.1.

<sup>17</sup> Zur Verteidigung der Substanzkategorie vgl. auch Löffler, Winfried: Metaphysik und Geltung, in: Höhn, Hans-Joachim; Wendel, Saskia; Reimann, Gregor; Tappen, Julian (Hg.), Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog, Freiburg u. a. 2021 (QD; 314), 86–117; zu einer ausgefeilten Substanzontologie vgl. Schnieder, Benjamin: Substanzen und (ihre) Eigenschaften. Eine Studie zur analytischen Ontologie, Berlin – New York 2004.

komplexe Ganzheiten. Ist diese ganze Fülle von zusätzlichen Kategorien gleichursprünglich? Oder lässt sie sich durch das Auffinden von Abhängigkeiten und Konstitutionsvoraussetzungen vereinfachen? Auf welchen Bauprinzipien ruht die verfeinernde Abgrenzung zwischen diesen Unterkategorien auf? Welcher Kategorie gebührt der erste und damit fundamentale Rang?<sup>18</sup>

Sogenannte revisionäre Metaphysiken zeichnen sich durch einen gewissen Reformeifer aus, der auf eine Vereinfachung hindrängt. So kann Platons sogenannte Ideenkonzeption (eigentlich ein später von ihm selbst revidiertes Randthema seiner Suche nach einer adäquaten Prädikationstheorie und Epistemologie) als Entwurf einer monokategorialen Ontologie der paradigmatischen Standardgegenstände gelten; Demokrits Atomismus wiederum wäre als ähnlich motivierter, aber anders gelagerter Ansatz zu verstehen, der die Zahl der ontologischen Kategorien zu beschränken und ‚Simples‘ als Basiskategorie auszuweisen versucht. Aristoteles scheint demgegenüber Stammvater eines Ansatzes zu sein, der eine mehrkategoriale Ontologie nicht scheut, gerade weil sie unserer Alltagsauffassung am nächsten kommt.<sup>19</sup>

Leider ist es *prima vista* nicht so klar, wie ontologische Kategorien überhaupt bestimmt und voneinander abgegrenzt werden können und wie – davon ausgehend – die Kategorienzugehörigkeit einer Entität ermittelt wird. Christian Kanzian diskutiert im Licht dieses Problems mehrere Anhaltspunkte, die (vermutlich in Kombination) helfen können zu verstehen, warum wir verschiedene ontologische Kategorien entwerfen können und warum es demgemäß verschiedene Kategorienzugehörigkeiten geben kann. Ich greife vier davon heraus: (i) den Gesichtspunkt der Identitätsbedingungen, (ii) den Gesichtspunkt der ontologischen Abhängigkeit, (iii) den Gesichtspunkt des Verhältnisses zu Raum und Zeit, schließlich (iv) den Gesichtspunkt der Struktur.<sup>20</sup> Eine erste Rasterung ist dadurch zwar möglich; aber entschieden ist damit noch nicht, ob wir mehrere ontologische Kategorien brauchen oder ob eine bestimmte ontologische Kategorie als Fundamentalkategorie dienen kann.

Ad (i) Es liegt nahe, jene Entitäten in ein und dieselbe ontologische Kategorie einzuordnen, die über die gleichen Identitätsbedingungen verfügen oder ein und dasselbe Individuationsprinzip vorweisen. Dies kann z. B. erklären, warum man einen ontologischen Kategorienunterschied zwischen Dingen, Ereignissen und Eigenschaften machen sollte. Dinge haben – gerade, wenn wir an vertraute Alltagsdinge denken – andere Identitätsbedingungen als Ereignisse: Ein Baum muss in Hinsicht auf seine Identität (durch die Zeit) anders betrachtet werden als ein Donner. Dennoch ist dieses Kriterium nicht ausreichend; denn bei strikter

<sup>18</sup> Vgl. Hoffman, Joshua; Rosenkrantz, Gary S.: Substance among other Categories, Cambridge 1994, 14–21.

<sup>19</sup> Vgl. Van Inwagen, Metaphysics, 5f.

<sup>20</sup> Kanzian, Christian: Ding – Substanz – Person. Eine Alltagsontologie, Frankfurt a. M. 2009, 73–83; ferner Denkel, Arda: Object and Property, Cambridge 1996, 16–43; Hoffman, Joshua; Rosenkrantz, Gary S.: Substance among other Categories, Cambridge 1994, 16–24.

Anwendung würde es uns zu einer unübersichtlichen Kategorientafel zwingen oder dazu veranlassen, die Dingkategorie aufzuspreizen, zumal komplexe Dinge andere Identitätsbedingungen als radikal einfache (atomare) Dinge zu haben scheinen. Auch Personen besitzen andere Identitätsbedingungen als materielle Dinge (aber sie ähneln diesen auch); dennoch fallen Personen trotz ihrer zusätzlichen Eigenarten nicht aus der Kategorie „Ding“ heraus. Und wenn doch, wie erklärt sich dann doch manche Verwandtschaft?

Ad (ii) Es scheint ebenfalls auf der Hand zu liegen, dass Grade von Abhängigkeit und Unabhängigkeit ebenfalls mit Kategorienzugehörigkeit zu tun haben: So ist beispielsweise ein Ereignis ‚Fußballspiel‘ davon abhängig, dass 22 Personen auf einem Spielfeld bestimmten Regeln (bewusst) Folge leisten; ohne diese ‚Träger‘ könnte dieses Ereignis nicht stattfinden. Es ist somit nachvollziehbar, im konkreten Fall zwischen Träger und Konstituiertem zu unterscheiden und derartige Unterschiede auf einer metaphysischen Abstraktionsebene auch in einer ontologischen Kategorientafel einzutragen: Ereignisse werden, um dieses Beispiel noch einmal aufzugreifen, von etwas getragen oder konstituiert, was nicht selbst Ereignis ist (zumindest unseren Alltagsintuitionen gemäß). Allerdings ist das Kriterium der ontologischen Abhängigkeit für sich (allein) auch noch kein ausreichendes oder hinreichend klares Kriterium: Intentionsbasierte Dinge (wie Geldscheine, Computer, Landesflaggen oder Klöster) beispielsweise hängen mehr oder weniger dauerhaft und wesentlich von anderen, sozusagen mit Bewusstsein ausgestatteten Dingen ab.<sup>21</sup> Dennoch sind sie immer noch Dinge und benötigen keine vollkommen eigene ontologische Kategorie. Relationale Eigenschaften wiederum ruhen auf intrinsischen Eigenschaften auf; dennoch gehören erstere immer noch in die Kategorie von Eigenschaften hinein.

Ad (iii) Zeit signalisiert – ähnlich wie Kausalität – eine Verfasstheit, die für endliche Entitäten typisch zu sein scheint: Aus der Weise, wie diese Entitäten auf die Zeit bezogen sind, lassen sich ebenfalls Hinweise auf Kategorienunterscheidungen und Kategoriengrenzen entnehmen. So ist der Unterschied zwischen Dingen und Ereignissen dadurch einsichtig zu machen, dass Dinge zwar ‚in‘ der Zeit stehen, aber von der Zeit nicht direkt abhängig sind, was es erlaubt, über eine länger erstreckte, Wandlungen in sich aufnehmende Identität durch die Zeit zu sprechen. Ereignisse wiederum sind wesentlich durch ihre Zeitlichkeit konstituiert (ein Konzert, ein Donnergrollen, ein Rauschen im Wald) und erhalten ihre Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit aus der Vergänglichkeit des zeitlichen Augenblicks.

Ad (iv) Schlussendlich lässt sich wohl schnell einsichtig machen, dass Sachverhalte oder Ereignisse anders strukturiert sein müssten als etwa Dinge. Bei Ereignissen sind Träger, Eigenschaften, Zeit- und Raumpunkte involviert, bei substantziellen Dingen dagegen spielt – zumindest in manchen Auffassungen – eine

<sup>21</sup> Vgl. Rudder Baker, Lynne: *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*, Cambridge 2007, chap. 2 & 3.



individuelle Essenz eine Rolle, die *dieses Ding* zu gerade *diesem Ding* macht, während Sachverhalte wiederum ein Konstitutionsergebnis zu sein scheinen, weil bei ihnen Relationen zwischen Eigenschaften und Dingen oder Dingen und anderen Dingen eine tragende Funktion einnehmen.

Keines der genannten Kriterien – in denen sich nicht zufällig die oben schon einmal angedeuteten Prinzipien spiegeln – verhilft uns *je für sich allein* zu einer wirklich feinsäuberlich ziselierten ontologischen Kategorientafel, sodass sich die Frage stellt, ob wir nicht einen erheblichen Schritt vorankämen, wenn wir die genannten Kriterien kombinierten. Ich wage an dieser Stelle einen Vorschlag, der sich durchaus mit den Anliegen von Kanzian trifft und der darin bestehen könnte, die oben erläuterten Kriterien noch einmal etwas anders zuzuschneiden: Das Kriterium der Identitätsbedingungen sollte in ein Kriterium des Verhältnisses zur Individuation transformiert werden, weil sich auf diese Weise die für jegliche Einteilung eines ontologischen Kategoriensystems relevante Unterscheidung von Individuum und Universale schon einholen lässt.<sup>22</sup> Auch das Kriterium der ontologischen Abhängigkeit könnte anders gefasst werden, wobei es in diesem Falle einfacher wäre, es als Kriterium der kausalen Abhängigkeit neu, aber enger auszulegen. Das Verhältnis zur Zeit wiederum stellt ein per se enorm wichtiges Kriterium dar, kann aber organisch um die Frage nach dem Verhältnis zum Raum ergänzt werden, sodass hier schon ein zweites wichtiges Gleis gelegt wird, das beispielsweise in die Unterscheidung von Abstraktem und Konkretem mündet. Nach diesem Neuzuschnitt kann abschließend das Kriterium der Struktur in das Gesamtgefüge der schon vermerkten übergeführt werden; die Struktur ist das Resultat unseres Durchgangs durch die Verortung der Verhältnisse zu Individualität, zu kausaler Abhängigkeit, zu Zeit und zu Raum. Je nach dem, ob das in Rede stehende Verhältnis intrinsisch und elementar ist oder ob kein derartiges Verhältnis besteht, können wir positive (+) oder negative (-) Zutreffenswerte angeben und eine ontologische Kategorie über die Kombination der Zutreffenswerte im Raster der vier angegebenen Verhältnisse bestimmen.

Wenn wir nun analog zur Wahrheitstafelmethode, die wir ja benutzen können, um durch die Wahrheitsbelegung aussagenlogische Junktoren zu definieren, die vier Kriterien entlang der zwei Zutreffenswerte kombinieren und die entsprechende Zutreffenswert-*Belegung* niederschreiben, erhalten wir eine ontologische Kategorientafel mit  $2^4$  (also 16) *möglichen* Kategorien. Allerdings findet sich nicht in jeder dieser *möglichen* Schubladen eine ontologische Kategorie, für die Metaphysikerinnen unserer Tage auch votieren würden. Zudem wird eifrig darüber gestritten, ob sich bestimmte Kategorien in andere eingliedern oder ganz streichen lassen. Die Frage nach der oder den ontologischen Fundamentalkategorien ist die in bestimmte methodisch-hermeneutische Bahnen gelenkte Frage nach dem, was unsere Wirklichkeit ‚im Innersten‘ zusammenhält.

<sup>22</sup> Vgl. Meixner, Einführung in die Ontologie, Kap. II. 1 und V.

Entlang des intrinsischen Verhältnisses zum Raum, eines intrinsischen Verhältnisses zur Zeit, zur Individuation und Individualität und zur kausalen Abhängigkeit lassen sich grundsätzliche Einteilungen vornehmen: In diesem Schema können, wie sich zeigt, *Universalien* durch durchgehend negative Zutreffenswerte in allen Kriterienbereichen (-,-,-) und *Stages* – eine Kategorie, die von Vierdimensionalisten bemüht werden muss – beispielsweise durch durchgehend positive Zutreffenswerte (+,+,+,+) beschrieben werden. Universalien einerseits und Stages andererseits markieren somit die äußersten Seiten eines breiten Spektrums. Die von mir oben als eigenes Kriterium zurückgestellte Struktur entpuppt sich nunmehr als die für eine ontologische Kategorie jeweils typische *Gestalt* der Verteilung von Zutreffenswerten. Dank dieser Verteilung von Zutreffenswerten könnte *a fortiori* elegant die Struktur von aristotelischen Substanzen (+,-,-) von der Struktur Cartesischer Selbst-Substanzen (-,-,-) unterschieden, die Struktur von Qualia oder Guises von der Struktur von Ereignissen differenziert werden.

Sind mir, so wird sich die geneigte Leserin vielleicht fragen, all die gerade aufgelisteten Entitäten aus den verschiedenen ontologischen Kategorien schon einmal begegnet? Ja, allerdings viele nur in der Literatur; Metaphysikerinnen unserer Tage streiten sich mit allen Regeln der Kunst darum, ob sich die Anzahl der Kategorien nicht reduzieren lässt und – und damit wären wir wieder bei unserem Ausgangspunkt – ob wir eine der genannten Kategorien als fundamental ausweisen können.<sup>23</sup> Sogenannte monokategoriale oder sparsame Ontologien erhöhen ihre Plausibilität gerade auch daraus, dass sie uns Übersicht verschaffen und die Kategorientafel erheblich vereinfachen; aber mit der Vereinfachung drängen sie uns auch eine revisionäre Attitüde auf.<sup>24</sup>

Natürlich steht mit dem Hinweis auf die rein logisch konzipierte Vermessung von Kategorieneinteilungen die Frage im Raum, ob ein Nachdenken über ontologische Kategorien eine Spielerei ist, eine relativ abgehobene – und damit auch von den wahren Problemen dieser Welt (und erst recht von der Theologie) distanzierte – Form einer intellektuellen Selbstreferentialität. Diese Frage übersieht aber zwei Umstände: Schon in den eingangs formulierten Prinzipien, die als Raster der Zutreffenswert-Bestimmung für die Erstellung und Abgrenzung einer Kategorie herangezogen werden müssen, spiegelt sich unsere Erfahrung mit der Welt, darin auch eine Erfahrung, in die wissenschaftliche Theorien eingesickert sind. Es gibt eine Erfahrungssättigung der metaphysischen Modellbildungen, die aber nicht im Namen eines empirischen Faktenbezugs in eine Eindeutigkeit gezwungen werden kann. Auch wenn über den Grad der Empiriefähigkeit der Metaphysik trefflich gestritten wird, herrscht doch weitgehend Einhelligkeit darüber, dass Metaphysik kein naturwissenschaftliches Unterfangen

<sup>23</sup> Zur Diskussion vgl. Lowe, E. Jonathan: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006, chap. 2 & 4.

<sup>24</sup> Vgl. exemplarisch Merricks, Trenton: *Objects and Persons*, Oxford 2001.

ist. Zweitens ist die Debatte um die Größe, Differenziertheit und innere Hierarchie des ontologischen Kategoriensystems eine in letzter Konsequenz hermeneutische Frage: *Wie verstehen wir unsere Welt und uns selbst? Welche Konstituenten von Wirklichkeit setzen wir in unserem Weltmodell ein, das wir – analog zur Prädikatenlogik – für eine extensionale Interpretation auch unserer theologischen Formulierungen heranziehen?* Man kann diese Fragen bildlicher und damit auch griffiger formulieren: Durch welche Währung werden unsere religiösen und theologischen Aussagen gedeckt? Setzen wir dafür nur uns selbst – unsere Gefühle und Gedanken, unsere sinnstiftenden Akte, unsere ethische Praxis – ein oder beharren wir auf einem Referenzgegenstand, über dessen weitere innere Verfassung eigens nachzudenken wäre?

### 3      Dinge – und wie sie zu finden sind

Saskia Wendel hat in ihrer pointierten Wortmeldung von einer *praktischen* Grundlegung der Metaphysik gesprochen und gleichzeitig explizit und implizit vor einer Verdinglichung leitender theologischer Konzepte gewarnt. Ich möchte hier kurz ein Argument aus dem Bezug zur Praxis streifen, das dezidiert für die ontologische Kategorie der Dinge und Substanzen eine Lanze bricht, sodass wir zumindest davon ausgehen sollten, dass wir (und auch die uns umgebenden Artefakte) Dinge sind. Der Praxisbezug, den ich dabei herausstelle, ist aber nicht der einer Grundlegung der Metaphysik der Sitten, weil solch eine Engführung von Praxis in eine rekursive Begriffsverschleppungsproblematik einmünden kann, der zufolge nur jene Begriffe ontologisch abgebildet werden dürfen, die wir unbedingt für unsere ethischen Theorien brauchen (ein Verfahren, bei dem Naturalisten mithilfe einer anti-kantischen, rein naturalistischen Ethik bereits die Axt an den Baum legen würden). Der von mir angedeutete Praxisbezug ist der des Handelns im allgemeinen, des alltäglichen Handelns sozusagen, bei dem wir an- und miteinander, gegenüber einander an etwas ‚Hand‘ anlegen: Ein unthematisches Verständnis von Dingen ist, so die These, schon in unserem Handeln enthalten – und gleichzeitig sind darin schon jene Strukturmerkmale mitgesetzt, die wir in der Entfaltung der Dingkategorie aufsuchen müssen: (i) Differenziertheit, (ii) Robustheit, (iii) Stabilität, (iv) Individualität, Konkretheit und Unwiederholbarkeit, (v) kausales Eingebettetsein. Diese besonderen Strukturmerkmale sind eine Implikatur der Sinnhaftigkeit unseres Handelns, dessen Vollzug und Wirksamkeit uns (transzendentalphilosophisch gesprochen) ja reflex gegenwärtig ist, und können auf der Basis eines Schlusses auf die beste Erklärung auch als Implikationen weiter entfaltet werden:

- i. Weil wir an, mit und für ‚etwas‘ handeln können und weil wir unsere Handlungen ganz verschieden einsetzen bzw. Handlungstypen verschieden instantiieren können, setzen wir voraus, dass es *verschiedene* Dinge gibt. Die Wirklichkeit ist also keine irgendwie durchgängig homogene, breiartige und alles nivellierende Gegebenheit.
- ii. Aus der Echtheit und aus der Wirksamkeit unseres Handelns ‚an etwas‘ können wir die Robustheit von Dingen im Sinne eines Schlusses auf die beste Erklärung ableiten. Dinge treten uns – sozusagen – *entgegen* und präsentieren sich als durchaus widerständiges Material unserer Aktivität. Selbst ‚Gedankendinge‘ haben eine gewisse ‚Dichte‘ und Widerständigkeit (die wir dann erfahren, wenn sich etwas ‚unserem Denken aufdrängt‘).
- iii. Aus der Gerichtetheit und auch aus der Effizienz unseres Handelns, das ja immer in Prozessen abläuft, können wir die Stabilität von Dingen erschließen. Denn Dinge verschwinden nicht einfach urplötzlich – und sie tauchen auch nicht plötzlich aus dem Nichts auf: Dinge sind stabil, sind ‚selbst-identisch‘ und damit ‚permanentes‘ Material, an und mit dem wir handeln.
- iv. Die Konkretheit unseres Handelns hat mit der Konkretheit individueller Dinge zu tun. Wir können keine ‚Universalhandlungen‘ (falls es so etwas gibt) ausführen – d. h. wir können Handlungsschemata nie als Typen ausführen, sondern immer nur als ‚Tokens‘. Dies lässt sich am besten mit der Individualität von Dingen erklären: Die Wirklichkeit der Dinge entwickelt einen Zug hin zur Konkretheit.
- v. Aus der Tatsache, dass unser Handeln Konsequenzen hat, können wir erfahren, dass es eine ‚konsequenzielle‘ Verbindung auch unter Dingen gibt. Wir nennen sie für gewöhnlich *Kausalität*: Wenn wir mit *h* an *x* handeln, kann dies Folgen für *y* haben, weil *x* und *y* in einer ‚Verbindung‘ stehen.

Es gibt sehr gute Gründe, die Kategorie der *Dinge* in unserer ontologischen Kategorientafel zu belassen, ja mehr noch: sie als ontologische Fundamentalkategorie zu behandeln. Natürlich ist die Kategorie „Ding“ noch einmal unterteilbar; und es liegt nahe, hochgradig selbständige Dinge (also Substanzen)<sup>25</sup> von hochgradig abhängigen Dingen (Artefakten,<sup>26</sup> Institutionen) zu unterscheiden.

Die philosophisch bekannte Verdinglichungskritik kann auch in diesem Rahmen eingeholt werden, wenn wir das sprachkritische Erbe der analytischen Philosophie nicht verdrängen: Denn nicht alles, was unsere Alltagssprache wie

<sup>25</sup> Vgl. Hoffman, Joshua; Rosenkrantz, Gary S.: Substance. Its Nature and Existence, London – New York 1997, 43–73.

<sup>26</sup> Vgl. Evnine, Simon J.: Making Objects and Events. A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions, and Organisms, Oxford 2016, 66–159.

ein Ding aussehen lässt, ist tatsächlich eines. Allerdings muss hier – im Sinne einer Seitenbemerkung – auch herausgestellt werden, dass manche Reifizierungswarnungen, die immer wieder in der gegenwärtigen Theologie zu vernehmen sind, auch damit zu tun haben, dass der begriffliche metaphysische Diskurs zu schnell mit machttheoretischen Kategorien überlagert wird. Das Ding, von dem ich eben gesprochen habe, ist aber nicht automatisch immer schon ein *Fetisch*, nicht sofort ein *Produkt von enteignenden Produktionsprozessen* oder ein unterdrückter Gegenstand, den ein Subjekt in seine Verfügungsgewalt zu bringen versucht. Ja, man könnte den Spieß sogar umdrehen und unterstreichen, dass es die Ding- und Substanzkategorie ist, die das Besondere an uns als Personen herausstellen kann und damit der Verfügbarmachung von Personen eine ontologische Schranke setzt. Denn jene Form von Individualität und Kausalität, die Dinge unwiederholbar macht und aktiv in die Welt der Sachverhalte hinein vernetzt, wird am meisten von uns selbst qua Erster-Person-Perspektive realisiert.<sup>27</sup> Personen wären in dieser Hinsicht Dinge *par excellence*: natürlich nicht im Sinne einer *warenhafte Verfügbarkeit*, sondern im Sinne einer *unausradierbaren Robustheit, einer Selbständigkeit und Aktivität*. Auch wenn wir einen personen-ontologischen Exzeptionismus<sup>28</sup> für überspannt halten mögen, so lässt sich doch gerade über die Reflexion auf uns selbst, über unsere Eigenart die Besonderheit von komplexen Substanzen verstehen. Der bis heute immer wieder aufflammende Streit darüber, ob es möglich ist, ein Individuationsprinzip sinnvoll auszubuchstabieren, findet einen Anhaltspunkt darin, dass wir selbst aus unserer Ersten-Person-Innenseite eine Anschauung für ein solches Individuationsprinzip besitzen. Die Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit von Personen wird durch die Substanz- und Dingkategorie gerade unterstrichen. Für unseren Umgang mit Personen ist es keineswegs belanglos, ob wir uns als Substanzen *par excellence* oder als Bündel von physischen und mentalen Eigenschaften, als vierdimensionale psychologische Episoden oder als intelligenzbegabte Organismen beschreiben.<sup>29</sup> Warum und mit welchem Recht wir uns als Substanzen *par excellence* verstehen dürfen – und nicht als Bündel von Ereignissen oder Eigenschaften etc. –, verrät uns nicht die Ethik, sondern muss von der Metaphysik in die Ethik transferiert werden.

Aber es ist, wie ich oben schon angedeutet habe, bei Weitem nicht so, dass mein Lob auf die Dingkategorie im metaphysischen Diskurs der Gegenwart unwidersprochen bliebe. Manche halten die Dingkategorie für eine verspätet einsetzende Abstraktion, die vergessen hat, dass die zeitliche Struktur unserer

<sup>27</sup> Vgl. weiterführend Kanzian, Ding – Substanz – Person, 230–314; Rudder Baker, Lynne: *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford 2013, 102–123.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu Miller, Kristie: *Persons as Sui Generis Ontological Kinds. Advice to Exceptionists*, in: PPhR 81 (2010) 567–593.

<sup>29</sup> Zur Diskussion vgl. Rudder Baker: *The Ontological Status of Persons*, in PPhR 65 (2002) 370–388; Campbell, Scott: *The Conception of Persons as a Series of Events*, in: PPhR 73 (2006) 339–358; Johansson, Jens: *Am I a Series?* In: *Theoria* 75 (2009) 196–205.

Wirklichkeit uns rät, die Ereigniskategorie als fundamental zu erachten – oder, alternativ, die Kategorie der Zustände.

Es ist in diesem Rahmen keine müßige oder spekulative Frage, wenn wir nach dem richtigen Kategorienort für Gott Ausschau halten – und zwar gerade dann, wenn wir die Transzendenz Gottes ernst nehmen: Wenn Gott gerade nicht mit unseren Bewusstseinsströmen identisch sein soll, wenn ihn von der Welt etwas unterscheiden muss, stellt sich die Frage, welche ontologische Kategorie diesen grundsätzlichsten aller Unterschiede gerade noch ausdrücken oder einholen kann. Die hier angedeutete Betonung der Aseitität Gottes würde am ehesten für die Substanzkategorie sprechen – und so ist es auch kein Wunder, dass beispielsweise Hoffman und Rosenkrantz, die innermetaphysisch immer schon für die Dignität der Substanzkategorie geworben haben, genau diesen Weg vorschlagen.<sup>30</sup>

Aber ein Blick in die Theologiegeschichte offenbart auch andere Möglichkeiten und zwingt uns dazu, über eine konstitutive Kategorien-Transzendenz Gottes immer wieder nachzudenken: Wenn Gott in der augustinisch-anselmianischen Linie der Gotteslehre als Truthmaker für notwendige Wahrheiten fungieren kann und soll, wird Gott bzw. seinem Wesen und seiner Natur *de facto* die Rolle von Universalien angesonnen. Wieder auf der anderen Seite legt die – zumindest für die Ausdeutung der innertrinitarischen Hervorgänge relevante – Betonung der lebendigen Ewigkeit Gottes die Kategorie des Ereignisses nahe (natürlich mit dem Zusatz, dass Gottes Sein ein dauer-entgrenztes, anfangs- und endloses Ereignis wäre). Nimmt man die klassische *Simplicitas Dei*-Lehre auf und den Grundsatz, dass Gott mit seinen Eigenschaften identisch ist und dass seine Eigenschaften auch untereinander identisch sind, dann lässt dies nur den Schluss zu, dass diese göttlichen Eigenschaften Tropes sind: individuierte, qualitative Konstituenten, die mit Gottes Sein zusammenfallen.<sup>31</sup> Und wenn wir einen noch weiteren Blick in die klassischen Positionen der Gotteslehre wagen, wird es noch bunter: Bei dem einen Denker scheint Gott sowohl zentrales pures Individuum zu sein wie auch die hyperkomplexe Zusammenfassung aller Sachverhalte, in einer anderen prominenten Tradition muss Gott eine Reise durch das ‚wilde Kategoristan‘ von der Substanz zum intersubjektiv vernetzten Cartesianischen Cogito antreten; bei wieder anderen wirkt Gottes Folgenatur wie ein allkosmisches Großereignis.

Zugegeben, diese Auskunft über die Zuordenbarkeit Gottes in einem ontologischen Kategoriensystem hat eine verwirrende Note. Aber in dieser Polyphonie spiegelt sich, wie bereits angedeutet, auch die klassische Einsicht, dass Gottes Sein über-kategorial ist, was wohl nicht heißen kann, dass es radikal außerkategorial ist. Wenn wir spekulativ sagen dürften, dass Gottes Sein und Wesen die

<sup>30</sup> Vgl. Hoffman, Joshua; Rosenkrantz, Gary S.: *The Divine Attributes*, Oxford 2002, 23–38.

<sup>31</sup> Vgl. Schärfl, Thomas: *Divine Simplicity*, in: *EJPR* 10/2 (2018) 51–90.

verschiedenen ontologischen Kategorien noch einmal umgreift und einen vereinheitlichenden Grund dieser Kategorien andeutet, wäre damit auch der *metaphysischen* Rolle des Gottesgedankens – nämlich den letzten, unhintergehbaren Grund einer ultimativen Einheit anzuzeigen – entsprochen. Freilich, ich höre schon die Stimmen, die sagen, dass solches Einheitsdenken pluralitätsunsensibel und ideologieanfällig ist. Aber ich möchte dagegen unterstreichen, dass die Suche nach dem einen Grund, dem die Vielfalt entspringt, einen Dienst an der Vielfalt tut, weil das Denken eines solchen Grundes die Vielfalt selbst vom Geruch heterogener, chaotischer und tragischer Disparatheit befreit.

#### 4 Selbstverständliches Existieren?

Ich gestehe bei diesem vorletzten Abschnitt meiner Überlegungen eine gewisse Müdigkeit ein. Die theologisch in jüngster Zeit angezettelte Realismus-Debatte hat noch keine klaren Ergebnisse gezeitigt.<sup>32</sup> Der Antirealismus ist ein faszinierendes, keineswegs homogenes Gebilde.<sup>33</sup> Und es kommt durchaus häufiger vor, dass Realistinnen im einen Feld Bereichsantirealismus vertreten, aber in einem anderen Feld realistisch denken: Eine Metaphysikerin kann Realistin in Hinsicht auf die Existenz von Individuen sein, aber hartnäckig einen Antirealismus in Hinsicht auf die Existenz von Universalien oder notwendigen Sachverhalten vertreten. Kombinationsmöglichkeiten gibt es allerorten. Allerdings meinen elaborierte antirealistische Positionen in der Regel, dass wir in einer fundamentalen und generellen Weise einzuräumen hätten, dass das, was wir als ‚wirklich‘ einstufen, grundsätzlich niemals unabhängig ist von unseren Begriffsschemata, von unseren noetischen Strukturen, von unseren Einstellungen und Wertungen.

Diese Version eines *transzendentalen Antirealismus* hat mit zwei Anfragen zu ringen, die als Motiv<sup>34</sup> und Anlass betrachtet werden können, über die (etwas leidige) Konfrontation von Realismus und Anti-Realismus hinauszugelangen: Von Donald Davidson stammt der Einwand, dass begriffliche Schemata nicht isolierbar sind, nicht abgekapselt werden können, sodass die antirealistische Abhängigkeitsthese aus einer Warte formuliert ist, die sie aus eigener Kraft einzunehmen gar nicht imstande sei.<sup>35</sup> Nicht minder schwer wiegt Alvin Plantingas

<sup>32</sup> Vgl. hierzu den Diskussionsband von Göcke, Benedikt Paul; Schärfl, Thomas (Hg.): *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster 2020.

<sup>33</sup> Vgl. Schärfl, Thomas: *Theologie – Metaphysik – Realismus*. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte, in: *ThPh* 93 (2018) 321–365.

<sup>34</sup> Vgl. zu derartigen Motiven Schärfl, Thomas: *Dialektik statt Dualismus*, in: *ders.; Göcke* (Hg.), *Freiheit ohne Wirklichkeit?*, 135–166.

<sup>35</sup> Vgl. Davidson, Donald: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: *ders.: Inquiries into Truth and Interpretation*, 2<sup>nd</sup> edit., Oxford 1991, 183–198.

Hinweis darauf, dass unter der Geltung der antirealistisch verstandenen Abhängigkeitsthese alle Existenzbehauptungen *apriorisch wahr* würden, da alle Entitäten, von deren Existenz ich ausgehe, in dem Moment als existierend gesetzt wären, wo ich ein entsprechendes begriffliches Schema als sinnvoll in Dienst stelle.<sup>36</sup> Wenn wir dagegen betonen, dass alle (nicht-trivialen) Existenzbehauptungen immer nur aposteriorisch wahr sein können (was, *post* Kripke, nicht ausschließt, dass sie *notwendig* wahr sein könnten), müssen wir mit antirealistischen Anwendungen anders zu Rande kommen. Aber was würde nun tatsächlich aus dem Gedanken folgen, dass Existenz für jene, die ein bestimmtes Schema *S* in Dienst stellen und ihrerseits benutzen, eine Selbstverständlichkeit darstellt?

Das Argument hinter dieser Überlegung hat eine einfache und klare Struktur:

1. Wenn *S* ein konzeptionelles Schema ist, das in unserer Kommunikation etabliert ist und eine Orientierungsfunktion hat, dann ist die Existenz der von diesem Schema erfassten/gesetzten Entitäten selbstverständlich gegeben. [Prämisse]
2. *S* ist ein konzeptionelles Schema, das in unserer Kommunikation etabliert ist und eine Orientierungsfunktion hat. [Prämisse]
3. Die Existenz der von diesem Schema *S* erfassten/gesetzten Entitäten ist selbstverständlich gegeben. [aus 1 und 2, MP]

Dass dieses Argument etwas zunächst intuitiv Plausibles behauptet, wird ersichtlich, wenn wir uns auf Alltags-Sorten von Dingen konzentrieren: Gibt es Tische, Stühle, Fußballvereine etc.? Das Argument vermeidet Diskussionen um den Status artifizierlicher Ganzheiten oder institutioneller Entitäten ab ovo und weist uns an den Sprachgebrauch: Wenn wir entsprechende Schemata für Tische, Stühle, Fußballvereine etc. verwenden, dann müssen wir selbstverständlich von der Existenz von Tischen und Stühlen ausgehen:  $\forall x (S(x) \leftrightarrow E!(x))$ . Die Rede von Existenz darf in diesem Kontext freilich nicht zu hoch gehängt werden; im Existenzprädikator verbirgt sich im Rahmen des skizzierten Arguments weder die Aufgipfelungsrhetorik mittelalterlichen Seinsdenkens noch der existenzbestaunende Seinsmystizismus Heideggers, sondern eine eher notarielle Haltung gegenüber gelingender Kommunikation, die mit dem Existenzprädikator nahezu *deflationistisch* verfährt, was in der Formel durch den Äquivalenzdoppelpfeil ausgedrückt wird: Wir können, so legt es die Formel nahe, die gravierende Existenzfrage operationalisieren und in ihrer Beschwerlichkeit lindern, wenn wir sie in die Frage der Etabliertheit und Anwendbarkeit eines (kommunikativen und konzeptionellen) Schemas verwandeln. Solche Vorschläge sind nicht neu; die Versuche, Existieren unter Rekurs auf den Instantiierungs- oder

<sup>36</sup> Vgl. *Plantinga*, Alvin: How to be an Anti-Realist, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56 (1982) 47–70, hier 50f.



Exemplifikationsbegriff und unter Anleihen aus der Mengenlehre zu klären, haben den unstrittigen Vorteil, dass sie den Umgang mit den immer heiklen Existenzbehauptungen handhabbar machen wollen.

Kein Geringerer als Ludwig Wittgenstein hat ein vergleichbares Argument angedeutet, um eine Art onto-semantischen ‚Gottesbeweis‘ vorzulegen, der motivisch an Anselm von Canterbury erinnert, aber am Ende eine ganz andere Ausfahrt nimmt.<sup>37</sup> So wie es sinnlos wäre, nach der Existenz von Farben zu fragen, sobald wir Farbprädikate benutzen und korrekt anwenden, so unsinnig wäre es, nach der Existenz Gottes zu fragen, wenn wir den Ausdruck „Gott“ in unserer Sprache etabliert haben. Wittgensteins Position hat zunächst einiges für sich: Die Relevanz der Glaubenssprache und der religiösen Praxis wird unterstrichen; Sinnhaftigkeitsvermessungen werden nicht ‚von oben herab‘ vorgenommen, sondern dem Blick auf die konkret gebrauchte Sprache und auf die entsprechenden Lebensformkontexte anvertraut.<sup>38</sup>

Auch die Auseinandersetzung mit dem Atheismus verändert sich auf dem Boden dieses Arguments scheinbar dramatisch: Der Streit um die Darlegung von Gründen für oder gegen die Behauptung der Existenz Gottes ließe sich als Scheingefecht entlarven. In Wahrheit müsste der Disput als Diskussion um die Anwendbarkeit eines bestimmten Schemas  $S^*$  (oder einer Kombination von Schemata) rekonstruiert werden, wobei sich dabei zeigen könnte, dass die religiöse Sprache und Lebensform der Rede von „Gott“ einen ganz anderen Platz geben würde als die atheistische Anfrage, welche – so der Vorwurf des Wittgensteinianismus – die Rede von „Gott“ wie eine wissenschaftliche Hypothese aufzufassen geneigt ist und daher nur einen sehr schmalen und (aus religiöser Perspektive) nicht einmal angemessenen Platz für das in Rede stehende Schema  $S^*$  ausweisen könnte, innerhalb dessen die Anwendung des Schemas  $S^*$  als ungegerechtfertigt und unnötig behauptet wird. Der theologische Streit mit dem Atheismus würde sich somit verwandeln: von der – vielleicht fruchtlosen – Auseinandersetzung um tragfähige und stützende Gründe für den Glauben an Gott zur Diskussion um das richtige Verstehen der Anwendbarkeit und der Anwendungsregeln eines begrifflichen Schemas. Wenn sich dann herausstellte, dass religiöse Menschen und Gottgläubige unter den entsprechenden Schemata etwas anderes verstehen als atheistische Opponentinnen, dann wäre, solange die religiöse Sprache mitsamt den Lebensformkontexten nicht als verfehlt oder sinnlos inkriminiert werden kann, jeder weitere Schlagabtausch unnötig.

Aber kann ein Vorstoß des Atheismus mit einer rein hermeneutischen, gewissermaßen grußlosen Verabschiedung abgewehrt werden, sodass man sich nach der semantischen Markierung unterschiedlicher Verständnisse trennt,

<sup>37</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen, in: WW Bd. 8, 566.

<sup>38</sup> Zur weiteren Diskussion vgl. Schärfl, Thomas: Was heißt „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie, in: Göcke, Benedikt P.; Pelz, Christian (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019 (STEP; 13/3), 303–342, hier 321–328.

nicht ohne sich der verschiedenen Richtungen des Verstehens vergewissert zu haben? Graham Oppy mahnt Theistinnen, sich der Tatsache bewusst zu bleiben, dass ein naturalistisch motivierter Atheismus einerseits und ein Theismus andererseits divergierende und *konkurrierende* Großerzählungen darstellen,<sup>39</sup> die beide jeweils um Plausibilität werben und für ihren jeweiligen Standpunkt – gerade unter Rationalitätsgesichtspunkten – Indizien aufzusuchen und entsprechende Interpretationen anzubieten gehalten sind.<sup>40</sup> Auch wenn wir theologisch annehmen wollten, dass der Theismus nicht wie eine naturwissenschaftliche Theorie oder Hypothese behandelt werden soll, erspart uns Oppy durch den Hinweis auf die Interpretationsleistung von und den Rationalitätsanspruch an ‚Großerzählungen‘ und durch den impliziten Ansatz eines erweiterten Erklärungskonzeptes, bei dem auch existenzielle Phänomene oder Sinnfragen in eine erklärende Deutungsweise aufgenommen werden könnten, die Aufgabe der *Rechtfertigung* des theistischen Standpunktes nicht.

Die Selbstverständlichkeitsthese scheint eine solche Rechtfertigungsaufgabe jedoch dem ersten Hinsehen nach überflüssig zu machen, ja gar zu blockieren. Aber dieser Eindruck täuscht, wenn wir uns noch einmal die Bedingungen der Prämisse 1. des oben dargelegten Arguments vor Augen führen: Ein bestimmtes kommunikatives Schema muss in unserer Kommunikation etabliert sein und eine Orientierungsfunktion besitzen. Diese gestellte Formulierung bemüht sich, die Pointe aus Wittgensteins Vergleich mit der Benutzung von Farbprädikaten einzuholen: Wer Farbprädikate erfolgreich benutzt, sich damit ausdrücken kann und dadurch sinnvoll kommuniziert, wer die *Regeln der Farbprädikation* gelernt hat und diese Regeln in praktisch-kommunikativen Interaktionen bestätigt findet, für die ist es eine *Selbstverständlichkeit*, dass es Farben gibt. Der Appell an die Kommunikation ist freilich nur ein Umweg- oder Verschiebungsverfahren, um die zu unnötiger Abstraktheit oder entkontextualisierender Allgemeinheit tendierende Frage nach der *Existenz* eines *x* beantwortbar zu machen: Aus „Gibt es Farben?“ wird: „Ist es der Fall, dass Farbprädikationen sinnvoll verwendet werden, in einer kommunikativen Praxis etabliert sind und einen Orientierungswert besitzen?“ Dass dieser Appell an die Kommunikation aber nicht zwangsläufig im Sinne eines Existenzbehauptungs-Deflationismus aufgefasst werden muss, lässt sich aus der ersten Prämisse des oben genannten Arguments ermitteln, die ja eine implizite *Bedingung* anführt: *Wenn Schemata keine praxeologisch ausweisbare Rolle spielen und keine Orientierungsfunktion besitzen, sind sie problematisch und müssen mit Anfragen konfrontiert werden, die einen Rationalitätsdruck aufbauen, weil sich der Verdacht aufdrängt, dass das in Rede stehende Schema S\* ein leeres Schema sein könnte.*

<sup>39</sup> Vgl. Oppy, Graham: *Atheism. The Basics*, London; New York 2019, 3f.

<sup>40</sup> Vgl. Oppy, Graham: *Naturalism and Religion. A Contemporary Philosophical Investigation*, London; New York 2018, 158f.

In Hinsicht auf die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Atheismus ist aber genau dies das Problem: Sind die Schemata der religiösen Sprache leer? Wird hier eine Referenz behauptet, die aber – bei genauerer Beleuchtung – gar nicht besteht? Der (durchaus in antirealistischer Absicht) gerne benutzte Verweis auf die Selbstverständlichkeit von Existenzbehauptungen, der in einem zweiten Schritt auch mit einem Existenzbehauptungs-Deflationismus zu koalieren scheint, ist in der Gegenüberstellung von Theismus und Atheismus nur ein Schein-Trumpf: Das Problem ist nur verschoben und muss eben an anderer Stelle doch bearbeitet werden. Denn manche Schemata – insbesondere solche, in denen eine Referenzabsicht und Referenz-Intention verpackt ist – erfüllen ihre Orientierungsfunktion nur dann, wenn sie die Anfrage an ihre Referenzbehauptung bestehen können. Und genau diese substantielle Anfrage wird von atheistischer Seite an die Adresse der Theistin formuliert. Die Problematisierung der Existenzfrage stellt sich in transformierter Weise neu ein: Enthalten religiöse Ausdrücke bewährte Schemata, stellt die Rede von Gott Schemata bereit, die ihre Orientierungsaufgabe tatsächlich erfüllen können – insbesondere, wenn wir zu berücksichtigen haben, dass in ihnen eine Referenzbehauptung enthalten ist, die wir explizit thematisieren müssen, um den Stellenwert, d. h. die Orientierungsleistung dieser Schemata einschätzen zu können?

## 5 Existenz als Eigenschaft

In jüngeren Debatten wird immer wieder die Auffassung diskutiert, ob Existenz bzw. Existieren nicht doch auch als Eigenschaft zu deuten sei – freilich als eine Eigenschaft mit besonderer Dignität und dem Charakter einer nicht mehr zu hintergehenden Fundamentalität.<sup>41</sup> Existenz wäre natürlich keine Eigenschaft wie „rot“ (das wäre eine Eigenschaft erster Stufe) oder „wahr“ (das wäre eine Eigenschaft zweiter Stufe), sondern eine Eigenschaft 0-ter Stufe, die auf derselben Ebene rangiert wie die Eigenschaft „mit sich identisch sein“. Es reicht für die Charakterisierung dieser elementarsten Stufe und des Eigenschaftscharakters von Existieren, dass wir uns vorzustellen versuchen, was nicht-existierende von existierenden Gegenständen unterscheidet: Die Robustheit existierender Gegenstände lässt sich nämlich am besten dadurch erhellen, dass wir einräumen, dass nicht-existierende Gegenstände in Additionen von Eigenschaften zerfallen, während existierende Gegenstände verschiedene Eigenschaften wirklich in sich selbst ‚fusioniert‘ haben. Es ist das Existieren, das diesen Fusionseffekt auslöst. Existieren ist sozusagen wie die Leinwand, auf der die Ölfarbe der Eigenschaftszuschreibung auch hält, oder wie der Lichtstrahl, der durch das abstrakte

---

<sup>41</sup> Vgl. dazu Schärfl, Was heißt „Gott existiert“, 328–335.

Eigenschaftsglas der Kirchenfenster scheint und dadurch erst eine *konkrete* Gestalt zu erkennen gibt.<sup>42</sup>

Wird Existenz als Eigenschaft begriffen, dann hat dies eine *dreifache* Konsequenz:

1. Der berühmte und weithin nachwirkende Umgang Kants mit dem Existenzbegriff<sup>43</sup> würde im Lichte dieser Überlegungen auf einmal inadäquat; die inhaltliche Bestimmung der berüchtigten hundert Taler würde sich – nähmen wir die Existenz mit ins Visier – auf der Tabellen-seite der Eigenschaften erster Stufe zwar nicht ändern, aber die existierenden hundert Taler ließen sich durch ihre Dichte, durch die Zentrierung und das Haften der inhaltlichen Bestimmungen von bloß gedachten sehr wohl unterscheiden.
2. Die Differenzierung zwischen notwendiger und möglicher Existenz wäre auf einmal eine sinnvolle Unterscheidung – so wie wir (analog) sinnvollerweise fragen könnten, ob Feuerwehrautos notwendig rot sind (oder ob sie, wie in einigen Gegenden, nicht auch gelb sein können).
3. Schlussendlich müssten wir aufklären, auf welcher Basis und mit welchem Recht wir etwas als existierend bezeichnen, einem Etwas also die Eigenschaft „existierend“ zuschreiben. Die erste Kandidatin für eine derartige Begründung wäre die Kausalrelation, eine andere – eingehender zu diskutierende – Option bestünde im Rekurs auf unsere Intentionalität, sofern sie neben einer spontanen auch eine rezeptive Seite besitzt.

Dieses Ringen um die Neufassung von Existenz als Eigenschaft offeriert zudem die Möglichkeit, den anselmianischen Gottesbeweis zu reformulieren. Durch diese Reformulierung werden zwar nicht alle denkbaren kritischen Anfragen an diese Form eines Gottesbeweises ausgeräumt, aber die Neuauflage liefert eine Einsicht, die für den Fragehorizont der in diesem Band dokumentierten Diskussionen wichtig werden könnte.

John-Mark Miravalle, der diese Rehabilitierung des Existenzbegriffes im Dienste des anselmianischen Arguments vorgeschlagen hat, orientiert sich an Alexius Meinongs<sup>44</sup> Gegenstandstheorie. Meinongs Grundeinsicht lässt sich so beschreiben, dass die *Menge der Gegenstände*, auf die wir uns beziehen können, erheblich größer ist als die *Menge der tatsächlich existierenden Gegenstände*. Weil

<sup>42</sup> Zu derartigen griffigen Illustrationen, die natürlich das aristotelisch-scholastische Seinsdenken umspielen, vgl. Miller, Barry: *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002, 101.

<sup>43</sup> Vgl. Schärfl, Was heißt „Gott existiert“, 310–312.

<sup>44</sup> Vgl. Meinong, Alexius: *Über Gegenstandstheorie*, in: *ders.: Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hg. von J. M. Werle, Hamburg 1988, 1–51, bes. §§ 3 und 4.

alles, worauf wir uns denkend, vorstellend oder im intentionalen Ausgriff beziehen können, ein Gegenstand ist, kommt diesem als Bezugspunkt unseres Denkens, Vorstellens, Intendierens etc. aber auch schon Objektivität zu.

Die Referenzproblematik scheint sich damit zunächst auf eine geradezu leichtfüßige Art und Weise lösen zu lassen: *Referenzobjekt* kann alles das sein, was *Gegenstand im Sinne Meinongs* ist. Allerdings wird die Referenz-Mechanik damit ein für allemal von der Mechanik der Existenzbehauptungen gelöst. Denn in Meinongs Rahmen wären das Urteil über das Nicht-Leer-Sein eines Schemas *S* und die Behauptung der ‚wirklichen‘ Existenz eines *x*, auf das ein Schema *S* zu trifft, nicht mehr äquivalent. Existenzbehauptungen könnten somit weder in einem Umwegverfahren noch existenzbehauptungs-deflationistisch behandelt werden. Existenzbehauptungen würden uns vielmehr eine *zusätzliche*, wichtige Information über einen Gegenstand vermitteln; die Selbstverständlichkeitsthese des Wittgensteinianismus und vergleichbarer (eher antirealistischer) Positionen wäre widerlegt. Es ist nun allerdings nicht so ganz leicht zu fassen zu bekommen, worin diese zusätzliche Information über den Gegenstand bestehen soll, wenn wir zugeben müssten, dass „existieren“ eine so fundamentale Eigenschaft ist, dass sie nicht mehr auf noch grundlegendere Eigenschaften zurückgeführt werden kann. Vielleicht ist es angesichts dieser Schwierigkeiten nützlich, dass wir uns hier auf eine Behelfskonstruktion stützen: Nicht-existierende, gleichwohl ‚objektive‘, weil dem Denken, Vorstellen und Intendieren gegenübergestellte Gegenstände wären als fiktionale Gegenstände (im weitesten Sinne des Wortes „Fiktion“ – d. h. ohne hier eine spezifische Fiktionstheorie vorauszusetzen) zu verstehen, während „existierende Gegenstände“ als „in Wirklichkeit existierende Gegenstände“ aufgefasst werden müssten.

Diese Differenzierung erlaubt es nicht nur, den Eigenschaftscharakter von „Existenz“ zu unterstreichen, sondern eben auch – wie Miravalle herausstellt –, die anselmianische Differenzierung zwischen „Existieren im Verstand“ und „Existieren in Wirklichkeit“ mit neuem Leben zu füllen.<sup>45</sup> Auf der Basis dieser mit Meinong einsichtig gemachten Unterscheidung ließe sich das anselmianische Argument wie folgt revitalisieren,<sup>46</sup> wobei sich zeigt, dass hierfür Einsichten aus dem *Proslogion* (besonders in den Prämissen 2. und 4.) und dem *Monologion* (besonders in den Prämissen 3. und 6.) zusammengeführt werden müssen:

1. Alles, was ein Meinong-Gegenstand ist, ist nur ein fiktionales Objekt oder existiert auch in Wirklichkeit. [Prämisse]
2. Wenn wir den Ausdruck „Gott“ gebrauchen, dann ist Gott ein Meinong-Gegenstand. [Prämisse]

<sup>45</sup> Vgl. Miravalle, John-Mark L.: *God, Existence, and Fictional Objects. The Case for Meinongian Theism*, London – New York 2020, 81–83.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

3. Wenn Gott vollkommen ist, ist er die allvorzügliche und unlimitierte Gutheit. [Prämisse]
4. Wenn Gott die allvorzügliche und unlimitierte Gutheit ist, ist er nicht nur ein fiktionales Objekt. [Prämisse]
5. Wir gebrauchen den Ausdruck „Gott“. [Prämisse]
6. Gott ist vollkommen. [Prämisse]
7. Gott ist ein Meinong-Gegenstand. [aus 2 und 5, MP]
8. Gott ist nur ein fiktionales Objekt *oder* existiert auch in Wirklichkeit. [aus 1 und 7, UI, MP]
9. Gott ist nicht nur ein fiktionales Objekt. [aus 5 und 3 und 4, HS, MP]
10. Gott existiert auch in Wirklichkeit. [aus 8 und 9, DS]

Die geneigte Leserin wird sich fragen, ob diese Remodellierung des anselmianischen Arguments erfolgreicher war als die Originalversion. Lässt sich Gaunilos berühmter Einspruch gegen die Auswirkungen der anselmianischen Vollkommenheitsregel wirklich bannen? Die 4. Prämisse hat hier die Gesamtlast zu tragen; und in ihr spiegelt sich natürlich die nach wie vor problematisierbare Auffassung, dass „in Wirklichkeit existieren“ (was äquivalent ist mit: nicht nur ein fiktionaler Gegenstand zu sein) eine vollkommen und vorzüglich machende Eigenschaft sei.

Diese wichtige und berechtigte Diskussion kann hier nicht fortgesetzt werden; der Beweis legt vielmehr etwas Anderes offen, das für die Auseinandersetzung mit theologischen Positionen, die das Nachdenken über Gottes ‚wirkliche Existenz‘ für überholt, verfehlt oder gar blasphemisch halten mögen, höchst relevant sein dürfte: Auch wenn sich Gottes Existenz nur im Glauben oder im Akt des Hineingesenktseins in das radikale Transzendieren der Transzendenz erschließen sollte, selbst wenn nur und ausschließlich die Sprache des Gebets und die Position der radikalen Hingabe an Gott die einzig verlässliche Mechanik des Referierens auf den wahren Gott garantieren sollte, so ist die Frage, ob Gott nur ein fiktionaler Gegenstand ist, in Anlehnung an Miravalle keine triviale oder überflüssige Frage mehr. Der wahrhaft vollkommene Gott muss ein Gott sein, der auch ‚in Wirklichkeit existiert‘, selbst wenn wir im selben Atemzug konstatieren müssten, dass wir nicht über die theoretischen Mittel verfügen, einen unumstößlichen Beweis für Gottes wirkliche Existenz anzutreten.

# Gott ‚hängt‘ an uns. Hermeneutische Überlegungen zur Relationalität von Wirklichkeit

Christine Büchner

## 1 Einleitung

Bei allem Streit der derzeit miteinander konkurrierenden Schulen und Denkstile (Metaphysik – Freiheitstheorie – Hermeneutik) lässt sich m. E. zumindest der Konsens erzielen, dass Theologie *auch* eine hermeneutische Wissenschaft ist. Es geht um ein verantwortetes Verstehen und Deuten des christlichen Glaubens, der selbst wiederum beansprucht, sich deutend auf die Wirklichkeit zu beziehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der christliche Glaube in sich plural ist (entsprechend der pluralen historischen und kulturellen Kontexte, in denen er entstanden ist und sich weiterentwickelt hat), es also *den* christlichen Glauben gar nicht gibt. Daher ist Theologie wiederum Deutung von christlichen Deutungen der Wirklichkeit. Und noch weiter: Christliche Deutungen sind dabei keinesfalls klar abtrennbar von den Deutungen anderer Religionen und Weltanschauungen, da sie synchron wie diachron stets in engem Kontakt bzw. im Austausch mit diesen, mit ihnen überlappend oder in ihnen verwurzelt sind. Daher gehört zu den Aufgaben von Theologietreibenden ebenso die ernsthafte Beschäftigung mit den Interpretationen der Wirklichkeit in anderen Religionen, in der Philosophie und in den anderen Wissenschaften.

Wirklichkeit *ist* also interpretationsbedürftig, was und wie sie ist, lässt sich nicht unabhängig vom deutenden Subjekt und seinen Kontexten und daher nicht objektiv sagen. Das ist keine neue Einsicht; sie ist mit dem *linguistic turn* quasi *common sense* geworden. Aber sie schließt die Frage ein, mit der ich mich im Folgenden beschäftigen möchte: Was bedeutet es für die Deutung der Wirklichkeit Gottes, *dass* wir Wirklichkeit (nur) deuten können?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gerade insofern dieser Beitrag einen hermeneutischen Ausgangspunkt nimmt, versteht er auch die verschiedenen theologischen Denkstile als Wege von unterschiedlichen Ausgangspunkten auf dieselbe, aber mehr-deutige Wirklichkeit, wie sich im Folgenden zeigen wird. Hermeneutik wird daher (anders als etwa bei Göcke, Benedikt Paul: Theologie als Regina Scientiae, in: ders.; Schärfl, Thomas [Hg.]: Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, München 2020, 375–406, hier: 379) nicht nur als Deutung von Texten, sondern als Deutung von Texten in ihrer Bezogenheit auf Wirklichkeit verstanden.

Ich möchte meine Position im Folgenden im Anschluss an die Ende 2019 verstorbene US-amerikanische Theologin Sallie McFague entwickeln. Denn in ihrem – bislang wenig rezipierten – Werk ist auffällig, dass sie einerseits Theologie als Metaphorologie versteht, über die wir prinzipiell niemals hinauskommen, andererseits aber doch Aussagen mit quasi-ontologischem Anspruch macht – m. E. nicht im Sinne einer Inkonsistenz, sondern durchaus im Bewusstsein dessen, was sie tut.

## 2 Theologie als Metaphorologie im Anschluss an Sallie McFague

Als amerikanische anglikanische Theologin steht Sallie McFague einerseits unter dem Einfluss der dialektischen Theologie Karl Barths, andererseits der liberalen Theologie.<sup>2</sup> Dies ist insofern aufschlussreich, als die gegenwärtige Debatte in der katholischen Theologie über den Primat von Freiheit oder Wahrheit bzw. der Dissens zwischen Relativismusbefürchtenden und Selbstbestimmtheitsbefürwortenden, für welche exemplarisch die Namen Karl-Heinz Menke<sup>3</sup> und Magnus Striet<sup>4</sup> stehen (die aber längst weitere und komplexere Kreise gezogen hat<sup>5</sup>),

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch *Amour*, Ellen T.: Sallie McFague, in: *Kristiansen*, Staal Johannes; *Rise*, Svein (Hg.): *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, Part V, Farnham u. a. 2013, 519–527, hier 526. McFague ist – neben Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Sarah Coakley – eine von drei Frauen, die hier einen Platz als theologische Schlüsseldenkerin erhalten, wurde bislang aber viel weniger rezipiert als die beiden anderen. Nur wenige Monographien widmen sich ausführlich ihrem Werk: *Edgar*, Stephen: *Metaphor, Models and Methodology. A Comparative Study of Sallie McFague and Clark Pinnock on Religious Language and Theological Method*, Belfast 2006; *Hainsworth*, Richard: *Reforming Metaphorical Theology? A Critical Assessment of the Works of Sallie McFague in the Light of Her Respondents*, (Thesis Ph.D.) Cardiff University 2012; *Schrein*, Shannon: *Quilting and Braiding. The Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in Conversation*, Collegeville, Minn. 1998. In der deutschsprachigen Theologie gibt es die Monographie von *Verstappen*, Birgit: *Ekklesia des Lebens: im Dialog mit Sallie McFague's Kosmologie und der Befreiungstheologie von Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Münster – Hamburg 2003 (niederländ. 2000) sowie kleinere Beiträge von *Eckholt*, Margit: *Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague*, München 2009 (Benediktbeurer Hochschulschriften; 28) sowie *Enxing*, Julia: *Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht: ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague*, in: *Ruhs-torfer*, Karlheinz (Hg.): *Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen*, Freiburg – Basel – Wien 2016 (QD; 280), 53–76.

<sup>3</sup> Vgl. *Menke*, Karl-Heinz: *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017.

<sup>4</sup> Vgl. *Goertz*, Stephan; *Striet*, Magnus (Hg.): *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

<sup>5</sup> Vgl. den bereits erwähnten Band von *Göcke*; *Schärtl* (Hg.), *Freiheit*.



durchaus an jene in der protestantischen Theologie geführte Debatte zwischen Barth und Bultmann in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts erinnert. McFague charakterisiert diese Auseinandersetzung in ihrer zweiten, 1975 erschienenen Monographie „Speaking in parables“ folgendermaßen: Barth gehe von der Objektivität religiöser Wahrheit oder Wirklichkeit aus, die allein das begrenzte Hier und Jetzt aufbrechen könne, wenn sie gehört werde; Bultmann hingegen sehe deren Wirklichkeit bzw. Relevanz an die subjektive Aneignung in zeitgemäßer Weise gebunden:<sup>6</sup> „Whereas Barth focuses on the word of God to which faith responds, Bultmann focuses on faith that responds to the word.“<sup>7</sup>

Im Anschluss u. a. an Ricoeur beabsichtigt McFague selbst, diese gegensätzlichen Denkformen (die auf den Begriff zu bringen sind als Offenbarungspositivismus einerseits und Offenbarungssubjektivismus bzw. -relativismus andererseits) zu überwinden und einen anderen Weg einzuschlagen: den des metaphorischen Sprechens. Metaphorizität kennzeichnet Jesu Sprechen vom Gottesreich in den Evangelien. Die Gleichnisse Jesu bezeichnen weder eine objektiv-äußere, gegebene Wirklichkeit noch eine (bloß) subjektiv-innere. Vielmehr geht es darum, dass etwas Neues (eine neue Wirklichkeit oder Wirklichkeitsdimension) in die gewohnte, alltägliche hineinkommt bzw. an ihr aufgeht. „Metaphorical language (...) knows no subjective-objective split; the split, if you will, comes at the point of ‚what is‘ and ‚what might be‘.“<sup>8</sup> Wenn wir also metaphorisch von der Existenz Gottes sprechen, sprechen wir davon, was tatsächlich wirklich werden könnte. Dabei geht McFague davon aus, dass wir eigentlich gar nicht anders von Gott, von uns selbst und von der Welt sprechen können als metaphorisch. Dies gilt nicht nur in der Sprache des Glaubens, sondern auch in der Sprache der Theologie und der anderen Wissenschaften. Letztlich arbeiten auch Konzepte der Metaphysik (und auch schon der Physik) mit (wenn auch sehr umfassenden) Modellen der Wirklichkeit. Den Begriff des Modells führt McFague ein, um sehr komplexe und stabile Metaphernfelder zu bezeichnen.<sup>9</sup> Je nach dem Anerkennungsgrad, den sie erreicht haben, gestalten, strukturieren, konstruieren bzw. machen sie Wirklichkeit. Prinzipiell ist metaphorisches Sprechen pluralitätsaffin. Denn eine Metapher beansprucht stets eine Identität, aber auch eine Differenz zum Gedeuteten, d. h. sie behauptet niemals eine vollständig zutreffende

<sup>6</sup> Wie Striet und andere steht er darin in der Tradition Kants.

<sup>7</sup> McFague, Sallie: *Speaking in Parables. A Study on Metaphor and Theology*, Philadelphia 1975, 31.

<sup>8</sup> McFague: *Parables*, 32. Oben für den Lesefluss ausgelassen ist die Passage: „as a language of a body that thinks“. Sie bringt zum Ausdruck, dass eine Einsicht in die Wirklichkeit nicht auf ausschließlich intellektuellem Weg erfolgen kann, sondern dass der Mensch als ganzer in Beziehung zu einer sich auch und gerade durch seine Körperlichkeit verändernden Wirklichkeit steht.

<sup>9</sup> Vgl. McFague, Sallie: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982, 23–29.

Deutung.<sup>10</sup> Gerade dadurch erhält sie ihren transformativen Charakter. Deswegen können mehrere Metaphern nebeneinanderstehen, einander ergänzen, korrigieren, aber auch einander ablösen. Problematisch wird es erst, wenn Metaphern sich zu Modellen ausgewachsen haben, die so mächtig geworden sind, dass sie zum unhinterfragten alleinigen Deutungsmuster geworden sind, wenn also vergessen wurde, dass es sich (nur) um Metaphern handelt. Modelle/ Konzepte/ Systeme tendieren zu dem Anspruch, die Wirklichkeit vollständig deuten zu können, und sind daher in der Gefahr, in sich geschlossen, exklusiv, totalitär und immun gegen Veränderung zu werden. Das ist etwa in der patriarchalen und imperialen Geschichte des Christentums mit dem Modell von Gott als allmächtigem Herrscher geschehen.<sup>11</sup> Es ist zu einem Modell geworden, das den Status quo stabilisiert, aber nichts Neues in das, was ist, hineinbringt, keine Dimension aufzeigt, die zu unseren gewohnten Ordnungen und Beziehungen different wäre, sondern diese nur abbildet, also eigentlich in der Idolatrie mündet: Wir (bzw. jene, die die Macht dazu haben) machen uns den Gott, den Menschen und die Welt, die wir haben wollen, und all das existiert dann für uns auch so. Eine noch einmal hinter dem „für uns“ existierende wahre Wirklichkeit kann „für uns“ nicht zugänglich sein, da wiederum wir es ja sind, für die sie dann zugänglich werden müsste. Sie existiert nur in der Differenz zu uns – als das Andere unserer Wirklichkeit. Aber je pluraler und transformationsoffener unsere Metaphern und Modelle sind, desto mehr kann etwas von dieser Differenz in der Welt sichtbar und in sie hineingetragen werden. Eine Metapher oder ein Modell, das vollständig treffend wäre, wäre hingegen kein Modell mehr, sondern die Identifizierung von dem, was ist, mit dem, was sein kann – das wäre der Ausschluss aller Möglichkeiten, das Sich-Abfinden mit dem Istzustand. Metaphorisches oder gleichnishaftes Sprechen von der Welt und von Gott, möchte ich schlussfolgern, entspricht der Wirklichkeit von Welt und Gott, weil es nicht ihre Festschreibung anzielt, sondern dynamisch ist und auf ihre lebendige Beziehung und ihre Übergangszonen hinweist (nicht auf voneinander getrennte Entitäten).<sup>12</sup> Es macht auf die Relationalität, Lebendigkeit und Prozessualität der Wirklichkeit aufmerksam, die mit der Wirklichkeit Gottes als Wirklichkeit bleibender Differenz zu tun hat, die in ‚unsere‘ Wirklichkeit das Potential zu Veränderung hineinbringt. Damit ist metaphorisches Sprechen hermeneutisch und heuristisch zugleich. Der deutsche Begriff Wirklichkeit, der dem mittelalterlichen Theologen und Mystiker Meister Eckhart zugeschrieben wird (als Übersetzung des lateinischen *actualitas*) beinhaltet im Unterschied zu ‚Realität‘ oder ‚Existenz‘ diese prozesshafte, handlungs- bzw. geschehensorientierte Dimension: *Actualitas* ist

<sup>10</sup> Vgl. McFague, *Theology*, 13f; 19 u. ö.

<sup>11</sup> Vgl. McFague, *Theology*, 9; dies., *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987, 63–69.

<sup>12</sup> Vgl. auch McFague, *Theology*, 102.

der aktuelle Vollzug einer *potentia*. Wirklich in diesem Sinne sind nicht Entitäten, sondern vielmehr Prozesse, Ereignisse, Wirksamkeiten und Aktualisierungen. Damit Gott wirklich ist, bedarf es einer Verwirklichung dessen, was ist, zu dem, was von Gottes Möglichkeit her sein könnte.<sup>13</sup>

Insofern hängt Gottes ‚Wirklichkeit‘ als *actualitas* für uns an uns – sie hängt von uns ab. Wir können Gott einschließen in unsere Modelle, oder wir können diese öffnen für das, was von ihm her für uns möglich ist.

### 3 Gott hängt an uns – ein panentheistisches Wirklichkeitsmodell

Ob und was wir von Gott vernehmen, erfahren, erkennen können, hängt also auch davon ab, dass wir fähig sind, so von unserer Beziehung zu Gott und der Beziehung Gottes zu uns zu sprechen, dass er\*sie\*es erfahrbar und lebendig wird. Wir können prinzipiell nur über Gott sprechen, indem wir zugleich über uns sprechen. D. h. Gott ist nur zugänglich durch und mit uns. Und umgekehrt: Wenn wir über uns sprechen, sprechen wir zugleich auch von Gott. Auch insofern hängt Gott an uns: kann nicht losgelöst von uns oder abgesondert bzw. für und an sich selbst erkannt werden.

Wenn ich Theologie daher als heuristisch-hermeneutische Wissenschaft des (notgedrungen perspektivischen) Deutens von Wirklichkeit aus den pluralen Traditionen des Glaubens im Dialog mit angrenzenden Traditionen verstehen möchte, entspricht diesem Verständnis zugleich eine ontologische These: *dass Gott möglicherweise so ist, dass er durch uns erkannt werden und präsent sein will, weil er sonst nicht sein könnte, was er sein will: Beziehung zu uns*. Das bedeutete weiter: Wir können auch und gerade über Gott nicht als Vereinzelteten sprechen, denn wir können nicht von Gott sprechen, ohne zugleich über die Welt zu sprechen und umgekehrt, weil Gott nicht vereinzelt ist. Dies verlagert die Rede von der Existenz Gottes als dem ganz Anderen auf eine Rede von Gott in Beziehung mit allem Wirklichen. Wenn wir über die Wirklichkeit der Welt reden, reden wir, aus dieser Perspektive gesehen, auch über Gott, nicht nur in explizit theologischen Aussagen. Alles Wirkliche hat mit der Wirklichkeit Gottes als Beziehung zur Welt zu tun. Die Welt ist dann Metapher Gottes. Die biblischen Texte gehen davon fast selbstverständlich aus, wenn sie sagen, dass auch Tiere, Pflanzen, Elemente in ihrer Weise (ohne Worte) Gottes Herrlichkeit künden.<sup>14</sup> Diese verweisen nicht

<sup>13</sup> Vgl. die Rede von *mügelicheit* und *würklichkeit* bei Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Bd. 2, hg. und übers. von J. Quint, Stuttgart 1971, Pr. 37, 220,1–221,1 (in Rezeption des Thomas von Aquin, vgl. De pot. 7,2, ad 9; STh I q. 88 a. 1). Vgl. ähnlich Meister Eckhart, Prologus in opus propositionum, 49/LW I, 1, 175.

<sup>14</sup> Vgl. vor allem Ps 19,2–5a; ähnlich Ps. 96,12; Ps 148,3–10; Jes 42,10–12.

einfach durch ihre staunenswerte Komplexität auf einen allmächtigen Schöpfer, sondern in ihnen kommt Gott selbst zum Ausdruck und lebt in ihnen, wie sie in ihm. Das vormoderne sakramentale Verständnis der Welt tradierte diese Sicht weiter.<sup>15</sup>

Freilich soll mit dieser Feststellung nicht einfach einem vormodernen, noch ungebrochenen Schöpfungsglauben das Wort geredet werden (als könnte man tatsächlich von der Schöpfung klar auf einen liebenden Schöpfer schließen) und auch nicht einem romantischen Pantheismus. Vielmehr soll – in der Tradition von *Gaudium et spes* – auf die untrennbare Verzahnung von Religiösem und Profanem, von Gott und Welt und weiter auch von *fides quae* und *fides qua*, von objektivem Gehalt und subjektiver Aneignung, hingewiesen und festgehalten werden, dass es das eine ohne das andere nicht gibt, vielmehr das eine in das andere übergeht bzw. hineinreicht und umgekehrt. Anders gesagt: Nur weil die Welt und alles, was in ihr ist, Metapher Gottes ist, in Gott hineinragt (weil sie aus ihm herausragt und Gott in sie hinein), zeigt sie auch eine Differenz zu Gott an. Jeder Differenz, darauf hat vor allem die zeitgenössische konstruktive Theologin Catherine Keller in ihren letzten Büchern aufmerksam gemacht, liegt eine Beziehung zugrunde, ohne welche die Differenz gar nicht ausgesagt werden könnte.<sup>16</sup> Sallie McFague wiederum hat bereits weit früher eine hilfreiche Metapher etabliert, welche dieses panentheistische Modell der Gott-Welt-Relation auf den Punkt bringt: die Welt als Körper Gottes.<sup>17</sup>

So wie ich mich zu meinem Körper verhalte, so verhält sich Gott zur Welt. Wie ich einerseits nur in meinem Körper ich bin (also in gewisser Weise mein Körper *bin*), aber doch andererseits nicht auf meinen Körper zu reduzieren bin, also zuinnerst verbunden bin mit ihm und doch mehr als dieser, so ist Gott nicht Gott ohne die Welt, zuinnerst mit ihr verbunden und doch mehr als sie. Es gibt kein Leben, das nicht Ausdruck göttlichen Lebens wäre. Deswegen bringen alle Kreaturen, auch die uns fremdesten, mit dem eigenen individuellen Körper Gott in pluraler Weise zum Ausdruck. Gott lebt in ihnen, wie wir in unserem Körper leben. Körper aber sind verwundbar, können entstellt, unterdrückt und ausgepowert werden. Gottes Körper wird entstellt und verwundet durch die Verwundung, Marginalisierung und Ausbeutung von Geschöpfen. Menschen, die auf Kosten anderer leben, machen andere bedürftig und arm. Sie lassen sie nicht aus dem Reichtum der Tiefe Gottes leben und machen dessen Körper als Gotteskörper sozusagen unkenntlich. Wenn wir Gottes Körper (uns selbst, die anderen, die

<sup>15</sup> McFague geht in anderem Zusammenhang auf diese vormoderne sakramentale Sicht ein und unterscheidet sie von einer neuzeitlich ökonomischen und objektivierenden Sicht der Welt in: *McFague, Sallie: Super, Natural Christians. How We Should Love Nature*, Minneapolis 1997, 45–66.

<sup>16</sup> Vgl. etwa *Keller, Catherine: Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015, 22.

<sup>17</sup> Vgl. *McFague, Sallie: The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis 1993.

Natur) ausbeuten, beuten wir Gott selbst aus. Wo die Schöpfung erblüht und gedeiht in erfülltem Leben, in Liebe und Freiheit, wird Gott in ihr als Gott (als die Fülle des Lebens, der Liebe und der Freiheit) erkennbar.<sup>18</sup> Überall, wo Menschen sich die liebend sich-öffnende Bewegung Gottes zu eigen machen und so zum Gelingen des Lebens anderer und des eigenen Lebens beitragen, wird Gott als er selbst in und mitten unter uns sichtbar und wirksam. „If the world is God’s body, then nothing happens to the world that does not also happen to God. If we live and move and have our being in God, then God, asymmetrically, lives in us as well.“<sup>19</sup>

Die angemessene Haltung zur Welt als relationaler ist also eine, die dem Leben aller dient und dafür die Erfüllung des anderen der Erfüllung des Selbst voranstellt. Damit begibt sich der Mensch in die Haltung Gottes zur Welt hinein, der (nach diesem Denkmodell) nicht souverän über die Welt herrscht und entscheidet, sondern sich selbst (mit Erschaffung der Welt) von der Welt abhängig und von uns verletzbar macht. Dieser Überlegung korrespondiert der Gott der Offenbarung: In Jesus Christus verdichtet sich diese Haltung. Sein Leben und Sterben ist ein Leben und Sterben für andere und so für neues Leben. Wir können dieselbe Bewegung aber auch bereits im Werden und Vergehen in der Natur beobachten; dass es auch bei uns selbst so ist, das vergessen wir dabei gern.<sup>20</sup> Auch wir leben stets auf Kosten anderer; das ist nicht nur der menschlichen Hybris geschuldet, es ist gar nicht anders möglich. Das Leben speist sich aus einem Geben und Nehmen. Wir leben voneinander und miteinander. Und doch geht es gerade deswegen um einen Prozess des Gestaltwerdens zu mehr Gerechtigkeit und Liebe hin. Und deswegen ist es, so McFague, „impossible to imagine fulfillment for any individual apart from the whole.“<sup>21</sup>

Das skizzierte Modell des Körpers ist nicht beliebig ausgedacht, aber durchaus subjektiv gewählt. McFague weist immer wieder darauf hin, dass es wie alle Modelle ergänzungsbedürftig ist.<sup>22</sup> Kriterium für die Angemessenheit oder Leistungsfähigkeit eines Modells ist indes der Verzicht auf den Anspruch, die Wirklichkeit festzuschreiben, und eine Offenheit für die in ihr erst noch zu entdeckenden Möglichkeiten, welche bisherige Annahmen stets auch wieder verändern können. Als weibliche, westliche Theologin geht McFague vor allem auf die Suche nach Modellen der Gott-Welt-Relation, welche eine veränderte Praxis in Bezug auf Ökologie und Gendergerechtigkeit begründen, die sich also als hilfreich und tragfähig erweisen für eine Praxis, welche das, was ist, in Richtung auf

<sup>18</sup> Vgl. McFague, *Body*, 163–178.

<sup>19</sup> McFague, *Body*, 176.

<sup>20</sup> McFague spricht daher von einer kenotischen Struktur des Lebens insgesamt, vgl. McFague, *Sallie: Blessed are the Consumers. Climate Change and the Practice of Restraint*, Minneapolis 2013, 17–37; 143–149.

<sup>21</sup> McFague, *Consumers*, 147.

<sup>22</sup> Vgl. McFague, *Body*, VIII f. u. ö.

das, was sein könnte (Leben in Fülle für alle) verändert.<sup>23</sup> Wirklichkeit Gottes lässt sich nicht nur argumentativ-abstrakt erweisen oder plausibilisieren, sondern bedarf des Wirksamwerdens in der Praxis.

Gottes Wirklichkeit ist in diesem Modell weder totale Affirmation noch totale Negation endlicher Wirklichkeit, sondern Inklusion aller Wirklichkeit im Vertrauen auf die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Transformierbarkeit durch Beziehung. Alles in der Welt ist ambivalent, es ist niemals völlig gut noch völlig schlecht. Wenn Gott sich ganz auf die Welt einlässt, lässt er sich auch auf diese Ambivalenz ein, so dass sie in ihn hineinreicht. Anders bliebe sie ihm doch äußerlich; Gott wäre uns dann nicht so nah wie dargestellt, so nah wie sich selbst, und nicht in der skizzierten Interdependenz mit uns. Der praktische Theologe Ottmar Fuchs hat vom zerrissenen Gott gesprochen bzw. von einem Riss, der durch Gott geht, indem er Mensch wird.<sup>24</sup> Weiter: Dieser Riss geht bereits mit der Schöpfung durch Gott, mit der Gott in die Welt kommt und Anteil nimmt an dem, dem er Anteil gibt an sich. Aber umgekehrt reicht damit auch die Welt in Gott hinein. Hierin besteht im panentheistischen Modell, wie McFague es entwickelt, die Hoffnung: Wenn Gott seine Wirklichkeit nicht exklusiv gegen die Welt abgrenzt, sondern sein Leben offen ist auf das Leben der Welt, ja der tiefste Grund ist, aus dem sie lebt, ist auch alles, was in ihr ist, immer schon geöffnet auf alles und auf Gott.

Noch einmal epistemologisch gewendet: Wir können uns niemals lösen von unserer extrem bedingten Perspektivität, auch und erst recht nicht, wenn wir von Gottes Wirklichkeit sprechen, aber was, wenn Gott seine Wirklichkeit möglicherweise gar nicht abtrennen will von unserer? Wenn Gott keine reine Wirklichkeit für sich will, dann entspricht es seinem Gottsein, da zu sein in unserer Ambivalenz, um nichts von sich auszugrenzen, sondern alles zu durchdringen und von innen her zu erreichen. Wir haben Gottes Wort nur im Menschenwort, und Gottes Wirklichkeit nur in der weltlichen Realität. Aber wenn Gott so ist, Beziehung zur Welt, ist das ‚nur‘ hier überhaupt gerechtfertigt?<sup>25</sup> Der Zweifel daran führt im Folgenden noch einmal zu einer Vertiefung der Titelthese dieses Beitrags.

---

<sup>23</sup> Vgl. McFague, ebd.

<sup>24</sup> Dieser Riss hat, so Fuchs in Rezeption Hans Urs von Balthasars, seinen Ermöglichungsgrund in der totalen Selbsthingabe des Vaters an den Sohn und ist deshalb zugleich in paradoxer Weise eingeborgen in ihn. Vgl. Fuchs, Ottmar: Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern, 2. aktualisierte Aufl. 2014, 111f.

<sup>25</sup> Bzw.: Was wäre gewonnen mit einem von unseren Perspektiven abstrahierenden Durchstoß in eine reine Gotteswirklichkeit?

#### 4 Gott hängt an uns und vertraut auf uns – Inkarnation als Modell der panentheistischen Gott-Welt-Beziehung

Gott hängt nicht einfach notgedrungen und passiv an uns, sondern lässt sich deshalb auf uns und eine gewisse Passivität uns gegenüber ein, weil ihm etwas an der Schöpfung liegt und er ihr deswegen vertrauen möchte. Die volle Aktivität, mit der Gott an uns hängt, bedingt also eine gewisse Passivität. Catherine Keller spricht von einem „erotischen Risiko“, das Gott durch sein Hingezogensein zur Welt eingeht – nämlich das Risiko, „sich selbst und anderen ernsthaft zu schaden“<sup>26</sup>. Wir müssen nicht erst auf die Passion Jesu schauen, um das einleuchtend zu finden. Aber Jesus von Nazaret mit seinem Leben und seinem Geschick verkörpert paradigmatisch die beschriebene erotisch-agapeische Beziehung zwischen Gott und Welt (zwischen aktiv und passiv – autonom und abhängig zugleich). In ihm inkarniert sich Gott nicht im Sinne eines exklusiven, sondern im Sinne eines verdichteten Ereignisses, welches das Für- und Ineinander der göttlichen und weltlichen Dimension von Wirklichkeit konkretisiert und so die Welt mit ihren eigenen Möglichkeiten konfrontiert. Dem augustinischen „*adhaerere deo*“ (De civ. X, 18), welches die freie Zustimmung des Menschen zur ontologischen Abhängigkeit allen Lebens von Gott ausdrückt, entspricht ein „*adhaerere mundo*“ Gottes. Dieses An-der-Welt-Hängen Gottes begründet auch, dass der Mensch und alle Lebewesen an der Welt hängen. Der Glaube Gottes an die Welt geht unserem Glauben an Gott immer schon voraus. Das schließt nicht aus, dass so, wie der\*die Glaubende mit Gott hadert und an Gott zweifelt, auch Gott mit der Schöpfung hadert und an ihr zweifelt, so sehr, dass er davon zerrissen wird. Die biblischen Texte geben sowohl von dem einen wie von dem anderen beredtes Zeugnis: Immer wieder zeichnet Gott Einzelne durch sein besonderes Zutrauen aus, trotz aller Enttäuschungen, die Menschen ihm bzw. ihren Mitgeschöpfen zufügen. Ein Gott, der sich in die Geschichte der Welt hineingibt, lässt sich auf eine Wechselbeziehung mit den Kreaturen ein. Er gibt der Schöpfung Anteil an seinem Leben und macht sich zum Raum ihres Sein- und Tunkönnens. Wir sind also nicht einfach Teil Gottes, aber nehmen Anteil an ihm. Weil Gott (liebend) an uns hängt, will er in unserem Leben Gestalt gewinnen. Inkarnation, Einfleischung, Gestaltwerdung Gottes, lässt sich daraus folgern, ist kein eindimensionaler Prozess, der nur von Gottes Aktivität ausgeht, sondern ein Prozess, welcher auf eine Aktivität seitens der Schöpfung angewiesen ist. Das zeigt einmal mehr die mit der Körpermetapher bezeichnete Verbundenheit, Kontinuität

<sup>26</sup> Keller, Catherine: Afterword. A Theology of Eros, After Transfiguring Passion, in: dies.; Burrus, Virginia (Hg.): Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline, New York 2007, 366–374, hier 367.

oder Differenzeinheit zwischen Gott und Kosmos, welche gar nicht strikt voneinander zu trennen sind. McFague spricht von einem „Christic shape“ des gesamten Kosmos.<sup>27</sup> Gott nimmt Gestalt in und unter uns an, wo die Liebe zu herrschen beginnt, wo Unterdrückte befreit, Verwundete geheilt und Hungernde gesättigt werden, wo Leben für alle als Ziel der Welt sichtbar wird. Das Paradigma der Inkarnation stellt sich als ein Paradigma des liebenden Sich-Einlassens auf alles ohne Ausnahme dar, als ein Paradigma der Inklusion.<sup>28</sup> Wir finden den Gottesbezug nicht im Uns-Ausstrecken nach der Transzendenz, sondern in der horizontalen Begegnung mit der Welt. Jesus von Nazaret ist das gelungen. Er verkörpert bzw. realisiert die Dimension des Reiches Gottes als Möglichkeitsdimension der Welt. Er verkörpert das Aus-sich-Herausgehen und In-der-Schöpfung-Sein Gottes und offenbart gerade so, was Gott ausmacht und was die Welt ausmacht zugleich. Er verkörpert das berechnete Vertrauen Gottes in seine Schöpfung. Jesus von Nazareth wird – im Bild gesagt – „die ausgestreckte ‚Hand‘ Gottes“<sup>29</sup>, indem er sich auf die Welt in ihrer Ambivalenz einlässt, weil er sich von einem Vertrauen Gottes tragen lässt, das ihm mehr zumutet, als menschenmöglich ist.

Sallie McFague bezeichnet Jesus Christus in Anlehnung an Ricœur auch als Wurzelmetapher<sup>30</sup> für die Gott-Welt-Relation, welche alle weiteren Metaphern und Modelle nährt: Christusbefolgung realisiert ein kontrafaktisches Vertrauen auf die Gotthaltigkeit, oder Gottoffenheit, Veränderbarkeit und Erfüllbarkeit der Welt. Die Welt als Körper Gottes wird dadurch tendenziell christusförmig. Das bedeutet auch: kreuzförmig in der Hoffnung darauf, dass „this God is in and with us, no matter what happens“<sup>31</sup>. Diese Hoffnung – sozusagen eine praktische Metaphysik<sup>32</sup> – können wir am Weg und am Geschick Jesu lernen.

Das Vertrauen Gottes in Jesus und das Vertrauen Jesu in Gott kann dogmatisch aber auch mit dem Begriff des Geistes bezeichnet werden. Dies hebt noch einmal stärker hervor, dass die Wirklichkeit Gottes in der Welt keinen eigenen Raum einnimmt, sondern selbst den Raum ihres Daseinkommens darstellt und so das Anderssein Gottes zur Welt gerade dadurch markiert, dass sie die Trennlinie

<sup>27</sup> McFague, *Body*, 180 u. ö.

<sup>28</sup> Vgl. McFague, *Body*, 102; 115; 160–191; 206f.

<sup>29</sup> Dieses Bild verwendet Kessler, Hans: *Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube*, Ostfildern 2021, 164, für die Präsenz des Auferstandenen.

<sup>30</sup> Vgl. McFague, *Models*, 111 u. ö.

<sup>31</sup> McFague, *Body*, 176.

<sup>32</sup> Saskia Wendel hat jüngst unter Berufung auf Kant und Adorno eine praktische Metaphysik als „Basis theologischer Reflexion“ in Stellung gebracht (vgl. Wendel, Saskia: *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2020, 96–148. Zitat ebd., 146.). Hier schließe ich gerne an – ohne hingegen wie Wendel eine generelle Ablösung der Ontologie durch die Ethik zu fordern. Eher müssten m. E. veränderungsoffene ontologische Modelle entwickelt werden, welche der Priorisierung der Praxis Rechnung tragen und die erhoffte Wirklichkeit sichtbar und plausibel zu machen vermögen.



zwischen Gott und Geschöpf permeiert. Geist drückt aus, dass Gott in der Welt nicht anders wirklich sein kann als verkörpert durch diese.

McFague formuliert christologisch und ausgehend von der Körper-Gottes-Metaphorik: „Radicalizing the incarnation, (...) by using the model of the universe as God’s body is neither idolatry nor pantheism. (...) the world, creation, is not identified or confused with God. Yet it is the place where God is present to us. (...) the Word is made flesh, God is available to us only through the mediation of embodiment.“<sup>33</sup>

Der Begriff des *embodiment* spielt mittlerweile in vielen Wissenschaften eine Rolle, unter anderem in der Performanzforschung. Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte schreibt im Anschluss an Merleau-Ponty: „Im leiblichen In-der-Welt-Sein des Schauspielers hat (die Figur) ihren existentiellen Grund und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Sie existiert nur in seinen körperlichen Vollzügen, wird von seinen performativen Akten zusammen mit der spezifischen Körperlichkeit des Schauspielers hervorgebracht.“<sup>34</sup> Schauspielende verkörpern eine Figur, die nicht anders als durch ihren eigenen Körper wirklich wird. Sie geben dabei der Figur ihr spezifisches Gepräge und zugleich verändert die Figur die Schauspielenden. Der eigene Leib wird Medium für Anderes, Neues. So macht der\*die Schauspieler\*in die Differenz anschaulich, die wir alle zu uns haben, indem wir uns ständig verändern – bzw. das Veränderungspotential vom „ist“ zum „könnte“, welches in unserer leiblichen Existenz steckt. Auch von einem strikter phänomenologischen Ansatz her lässt sich der menschliche Körper, so etwa in Erwin Dirscherls Levinasrezeption, als Ort sowohl von Präsenz als auch von Transzendenz begreifen.<sup>35</sup> Das Körpersein jedenfalls lässt nicht zu, dass ich mich selbst isoliere von anderem. Darin scheint die Erfahrung auf, dass ich nicht mir selbst gehöre. Körpersein bedeutet so, zu sein in dauernder Selbstüberschreitung, im Offensein und im Kontakt mit dem, was mir begegnet und sich in mich einschreibt bzw. einflischt. Die hier gemeinte Transzendenz ist also kein vertikales Ausgreifen des Subjekts nach dem Absoluten oder in absoluter Freiheit, sondern eine horizontale Transzendenz, die mit Abhängigkeit, Ausgeliefertsein und Ergriffenwerden zu tun hat. Aber lässt sich nicht gerade, dass wir letztlich keine feste Grenze um uns ziehen können, auch als ein Ausgestrecktsein ins Grenzenlose deuten?

Wenn wir die Welt als Körper Gottes betrachten, ist unsere horizontale Interdependenz-Transzendenz zugleich als eine Transzendenz auf Gott lesbar.

<sup>33</sup> McFague, *Body*, 134.

<sup>34</sup> Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetik des Performativen*, neue Ausgabe (e-book) Berlin 2012, 142.

<sup>35</sup> Vgl. etwa Dirscherl, Erwin: Der Leib als Präsenzraum – Zu einer Spiritualität des Körpers als Ort der Alterität, in: Schlögl-Flierl, Kerstin; Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hg.): *Aus Liebe zu Gott im Dienst an den Menschen* (FS H. Schlögel), Münster 2014, 103–113; ders.: Körper – Leib – Inkarnation. Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes, in: Marschler, Thomas; Schärfl, Thomas (Hg.): *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*, Bd. 2: Inkarnation, Münster 2020, 220–226.

Und mit der Verkörperung Gottes in der Welt wäre auch umgekehrt eine Transzendenz Gottes auf alles hin verbunden. Wenn weiter Gott mit einer solcherart offenen Grenze zur Welt gedacht wird, in sie eingefleischt, dann wäre auch zu sagen, dass ein inkarnierter Gott nicht vollkommen sich selbst gehört, insofern er sich abhängig gemacht hat von der Welt. Dass wir (aktiv und passiv) aneinander hängen, wäre so noch einmal Ausdruck dessen, dass Gott an allem Geschaffenen hängt und ihm vertraut.

Es gibt dann kein Leben, sei es uns noch so unverständlich und fremd, das nicht Ausdruck göttlichen Lebens wäre. In der Radikalisierung des Inkarnationsgedankens liegt das Versprechen der Möglichkeit und des Wirklichwerdens der Vollendung der Pluralität des gesamten Kosmos – ein Gedanke, der neuerdings unter dem Stichwort *deep incarnation* auch bereits intensiv diskutiert wurde und wird. Der Gedanke einer *deep incarnation*, so Niels Henrik Gregersen, betont, dass „the divine Logos (...) has assumed not merely humanity, but the *whole malleable matrix of materiality*.“<sup>36</sup>

Das Paradigma der Inkarnation stellt sich als ein Gegenentwurf zum Paradigma der Unabhängigkeit und des Sich-Auszeichnens dar. Es wirft den Menschen von der Vertikale in die Horizontale. Wir finden den Gottesbezug nicht im Uns-Ausstrecken nach der Transzendenz, sondern in der horizontalen Begegnung mit der Welt. „God comes to mind through coming to our flesh, even regardless of our mindfulness of it.“<sup>37</sup> Inkarnation lässt die Vertikale in die Horizontale kippen. Sie verbietet ein Ausweichen in die Transzendenz. D. h. nicht, dass es keine Transzendenz gibt, aber sie braucht uns, um wirksam zu werden. Gott selbst ist, so noch einmal in Anlehnung an McFague, nicht „supernatural“ (also oberhalb der Natur), sondern in ihr, angefangen beim Atom bis hin zu Jesus Christus.<sup>38</sup> Nur deswegen gibt es Hoffnung auf Heilung. Auch das Feld der Theologie verlagert sich damit weg von der Suche nach dem Absoluten, Ewigen, Unerkennbaren, Ganzen hin zu einer passionierten Identifizierung mit dem Konkreten, Sichtbaren, Verwundbaren, Bedürftigen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Gregersen, Niels Henrik: Deep Incarnation. Why evolutionary continuity matters in Christology, *Toronto Journal of Theology* 26/2 (2010), 173–187, hier: 176 (Hervorhebung N. H. G.).

<sup>37</sup> Gregersen, Niels Henrik: Deep Incarnation. Opportunities and Challenges, in: ders. (Hg.): Incarnation. On the Scope and Depth of Christology, 361–379, hier: 379.

<sup>38</sup> Vgl. McFague, Christians, 5–8; 15f; 174.

<sup>39</sup> Vgl. McFague, Body, 135: „At one level our model – the universe as God’s body – moves us in the direction of contemplating the glory and grandeur of divine creation, an aesthetic awe at unending galactic wonders, while at another level it moves us in the direction of compassionate identification with and service to the fragile, suffering, oppressed bodies that surround us. The model embraces both the guts and the glory, both the mud and the mystery – or, more precisely, suggests that the peculiar form of divine glory available to us, if we live within this model, is only through the guts, the mud. Incarnationalism, radicalized, means that we do not, ever, at least in this life, see God face to face, but only

## 5 Wirklichkeit des kenotischen Gottes

Eine metaphorologische Epistemologie, die Jesus Christus als Wurzelmetapher christlicher Weltdeutungsversuche begreift, spricht, wenn sie die Welt als Körper Gottes deutet, vom Körper des Gottes Jesu: solidarisch mit den Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten und so selbst verwundbarer Körper.

Deswegen ist der Begriff der Inkarnation eng verbunden mit dem Begriff der Kenosis: der Bewegung der Selbstentleerung Gottes, um in und mit der Schöpfung da zu sein. Dieser Begriff ist – nach seiner Ablehnung u. a. durch Teile der feministischen Theologie – zu Recht und im Zuge der Kritik auf differenziertere und präzisiertere Weise neu in der Diskussion.<sup>40</sup> Was heißt das für die Wirklichkeit – im Modell des Ineinander von Gottes Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Welt?

Wenn Gott nicht mit Macht über die Welt herrscht, sondern Macht an sie abgibt, weil sein Herz an ihr hängt und er in ihr, bei ihr sein will – so dass die Verbindung mit Gott das Leben der Welt ausmacht und die Verbindung mit der Welt das Leben Gottes ausmacht (so sehr, dass es ihn zerreißt) –, dann tritt Gottes Wirklichkeit hinter der Welt zurück und wirkt ganz als Raum ihres Seinkönnens. Sallie McFague schlägt eine weitere Metapher vor, die dieses Verhältnis veranschaulicht und die personale Dimension des Zusammenhängens von Gott und Welt stärker hervorhebt, die ich weiterdenken möchte: Die Welt/ der Kosmos ist in Gott wie ein Kind im Bauch der Mutter.<sup>41</sup> Die Mutterschaft beinhaltet auch eine Erfahrung der Entfremdung, das Staunen über ein anderes Leben als das eigene *im* eigenen Leben. Das eigene Glück liegt dann im Glück dieses anderen Lebens und das eigene Leben gehört nicht mehr mir selbst. Dabei wird an der Mutter besonders evident, was ein universales Prinzip des Lebens ist: dass wir nicht isoliert sind, dass wir nicht uns selbst gehören aufgrund der Beziehungen und Verflechtungen mit unserer Um- und Mitwelt, mit unserer Geschichte und Zukunft, mit allem, in dem und in denen wir uns befinden. Die Metapher zeigt in eine Wirklichkeit Gottes hinein, die Ursache, Grund und Mitte dieser

---

through the mediation of the bodies we pay attention to, listen to, and learn to love and care for.“

<sup>40</sup> Vgl. die englischsprachige Debatte seit den 90er Jahren des 20. Jh., ausgehend von Sarah Coakley (Coakley, Sarah: *Kenosis and Subversion. On the Repression of ‚Vulnerability‘ in Christian Feminist Writing*, in: Hampson, Daphne [Hg.]: *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, London 1996, 82–111) und Daphne Hampson (vgl. Hampson, Margaret Daphne: *On Autonomy and Heteronomy*, in: Dies [Hg.]: *Fishbone*, 1–16; dies., *Theology and Feminism*, Oxford 1990). In der deutschsprachigen Theologie etwa Kreutzer, Ansgar: *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 2011; Leiding, Mirjam: *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit ‚Verletzbarkeit‘ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward*, Regensburg 2018, 293–298.

<sup>41</sup> Vgl. McFague, Body, 152.

Übereignungsprozesse ist, weil Gottes Gottsein kenotisch ist. Der Begriff der Kenosis wird hier nicht so verstanden, dass Gott auf das Gottsein verzichtete (so hat es die katholische Tradition lange Zeit missverstanden und konsequenterweise abgelehnt: als müsste Gott leer werden und einen Raum in sich schaffen, an dem er nicht ist, damit die Schöpfung sein kann). Auch die werdende Mutter schafft ja einen Raum in sich, in dem das Kind Platz hat, sie gibt von sich ab, aber sie wird dabei nicht weniger, sondern lediglichbezogener, tritt selbst mehr in den Hintergrund, um für das neue Leben da zu sein. Darin gerade besteht das Wunder (aber auch der Schmerz) des Lebens. Kenosis, Entäußerung, Leerwerden im Sinne eines Nach-Außen-Gebens des Innersten, des eigenen Lebens, wäre daher vielmehr dem Gottsein eines in der Welt wirklichen Gottes ganz eigentümlich, wäre die Weise seines Selbstaushdrucks – und deswegen auch innerstes, heilendes Prinzip der Welt, das in Frage kommt, den Riss zu kitten in einem gemeinsamen Prozess: insofern der ganze Kosmos diesen kenotischen Impuls übernehme. Es hat daher eine gewisse Logik, dass die Erfahrung von Leid, Armut, Unterdrückung Menschen eher solidarisch macht als Reichtum und (vermeintliche) Unabhängigkeit. Das ist im Werk von Simone Weil ein Hauptgedanke: Der Gehorsam den leidverursachenden Prinzipien der Welt gegenüber stellt mich in die Liebe Gottes zu Schöpfung hinein, so dass sie durch mich, mich verwandelnd, hindurchgeht.<sup>42</sup>

Kenosis wäre so zu verstehen als die andere Seite von Sakramentalität. Gott wäre zu denken als der uns in seiner Bewegung der Kenosis tragende, selbst aber dadurch in den Hintergrund tretende Grund aller Wirklichkeit. Gott scheint in ihr auf, wo es zu Prozessen einer kenotischen Transformation derselben kommt; wo die Sorge um das Selbst auch bei uns in den Hintergrund tritt, abgelöst wird durch die Sorge um den anderen, die andere und das andere, mit dem wir verbunden sind; wo das Fremde vertraut wird; so wie wir Gott vertraut sind, – wo Christus Gestalt gewinnt in uns, der auf dieses Vertrauen Gottes gesetzt hat.

Gottes Wirklichkeit ist also, auch wenn sie wirkt, niemals klar zu erkennen, weil sie selbst gar nicht klar oder unvermischt mit der weltlichen Wirklichkeit ist. Das gilt gerade dann, wenn wir annehmen, dass sie vollkommene Liebeswirklichkeit ist, die sich austeilt. Gottes Wirklichkeit unterscheidet sich von der Schöpfung daher nicht durch Absolutheit, sondern durch vollkommene Relationalität. Diese relationale Sicht leugnet nicht den Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung, aber verschiebt den Fokus: von der Unterschiedenheit auf ihr Zusammenhängen und auf unser aller Zusammenhängen. Gott existiert, indem wir an ihm teilnehmen, wie er an uns teilnimmt. Teilgebende Wirklichkeit lässt sich nicht objektiv aufweisen, denn sie wirkt stets in unserem Wirken und unseren Beziehungen. Sie verlangt, damit sie vom Hintergrund in den Vordergrund tritt, bemerkt (realisiert), angenommen und eben auch als Wirklichkeit Gottes

<sup>42</sup> Vgl. Weil, Simone: Das Unglück und die Gottesliebe, übers. v. Friedhelm Kemp, München 1953, 125–131.

in unserem Alltag gedeutet zu werden. Es liegt in der Logik dieses Gottes, dass wir die Welt auch ohne Gott bzw. den Gottesgedanken verstehen können.<sup>43</sup>

## 6 Konsequenzen für die Theologie

Theologische Aussagen setzen, indem sie die Welt (unsere Wirklichkeit) im Licht des Gottesglaubens (des Glaubens an eine Wirklichkeit Gottes) deuten, nicht nur die Existenz dieser beiden Wirklichkeiten voraus. Sie setzen auch deren Interdependenz voraus wie ihre Unterschiedenheit. Ohne die Interdependenz wären keine sinnvollen Aussagen möglich und unsere Perspektiven beliebig und ohne Bedeutung. Ohne eine Unterschiedenheit wären Aussagen über Gott und die Welt gegeneinander austauschbar und daher keine Glaubensaussagen, wären Aussagen über das, „was ist“, aber nicht über das, „was sein könnte“.

Wenn Gott an uns hängt: braucht er\*sie\*es einerseits die Deutung und Hervor-Hebung von Menschen, die an ihm\*ihr hängen, die sich auf die Wirklichkeit Gottes und damit der Welt einlassen und der Gotthaltigkeit bzw. dem Gottvertrauen der Wirklichkeit Ausdruck verleihen (und sich von ihr ergreifen und prägen lassen): von dem, was sein könnte, Reich Gottes. Jesus Christus ist für Christ\*innen zum maßgeblichen, weil mit seinem Leben und Sterben absolut glaubwürdigen Deuter und Hervor-Bringer der interdependenten Wirklichkeit Gottes, der Menschen und des Kosmos geworden – im Rückgriff auf die Perforanztheorie könnte man sagen: zu ihrem Performer. In seiner Präsenz (seinem leiblichen In-der-Welt-Sein) verkörpert er Gott. Präsenz und Repräsentation laufen hier zusammen. Daher kommt allen existentiell-lebendigen Deutungen von Wirklichkeit ein Plus zu gegenüber theologischen Deutungen. Indem sich Menschen von der Dynamik der Kenosis ergreifen lassen, sich verwunden lassen für andere, werden sie Ausdruck Gottes und der Welt zugleich, also christusförmig. Sie gewinnen ihre Relevanz durch ihr Involviertsein und sind darin isomorph mit Christus. Sie stören die Stabilität und Abgeschlossenheit der Welt und öffnen sie für das Vertrauen, das Gott auf sie setzt (holen, was sein könnte, in das, was ist).

Rein intellektuelle, theologische Deutungen müssen hinter gelebten Bezeugungen zurückbleiben. Dennoch sind auch sie daran zu messen, inwiefern sie eine gewisse Isomorphie mit der in Christus verkörperten kenotischen Wirklichkeit aufweisen. D. h. sie können nicht einfach völlig getrennt werden von jenen existentiellen Bezeugungen; auch wissenschaftliche Theologie (erst recht natürlich die lehrantliche Theologie) hat eine spirituell-praktische Dimension. Sie

---

<sup>43</sup> Darauf hat in anderem Zusammenhang Hans Joachim Höhn wiederholt hingewiesen. Vgl. z. B. Höhn, Hans-Joachim: Gott, Offenbarung, Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 171f.

kann Räume öffnen oder schließen, sich unverwundbar geben oder in ihrer Verwundbarkeit zeigen, die eigene Perspektive vor allem gegen andere profilieren oder sie offenhalten und in die Beziehung hineingeben, der Welt inhärente, neue Lebensmöglichkeiten verschließen oder erschließen. Daher ist Theologie ein wissenschaftliches und zugleich spirituell-praktisches Tun. Und diese beiden Dimensionen stehen m. E. nicht in einer Spannung zueinander, sondern befördern einander, insofern sie beide zu Demut und Bezugnahme herausfordern – zum einen angesichts der pluralen Perspektiven und Deutungen von Wirklichkeit und zum anderen angesichts der ‚wirklichen‘ lebendigen Erfahrungen von Menschen als praktische Weltzugänge. Mein Plädoyer geht daher dahin, dass wir mit unseren verschiedenen Wirklichkeitsmodellen sowohl innerhalb der theologischen Schulen als auch im Dialog von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft mehr zurücktreten in Erwartung dessen, was dann vielleicht entsteht. Gerade in dem Bewusstsein, dass wir beteiligt daran sind, Wirklichkeit zu gestalten und zu erzeugen, sind Strukturen, die Pluralität exkludieren, zu öffnen.

Insofern scheint mir – mit Bezug auf Sallie McFague – weder eine strikt realistische noch strikt anti-realistische Position richtig, denn die Positionen könnten einander über eine genauere Bestimmung dessen, was jeweils unter Wirklichkeit verstanden wird, näher kommen.

So transportiert etwa der skizzierte hermeneutisch-heuristische Zugang zur Wirklichkeit zugleich ein Verständnis von Wirklichkeit (wenn man so will, eine Metaphysik), innerhalb dessen ein solcher Zugang Sinn macht: nämlich ein panentheistisches Verständnis. Umgekehrt ist die skizzierte panentheistische, relational-dynamische Sicht von Wirklichkeit fundamental auf konkrete Erfahrungs- und Praxiskontexte verwiesen und enthält damit ein selbstrelativierendes Moment.

Es handelt sich um eine Sicht von Wirklichkeit, die – zwischen Gott, Menschen und Kosmos – zur Wirklichkeit gebracht wird, die sich also ständig verändert und im Kommen ist – und so offen ist auf eine Wirklichwerdung des Reiches Gottes, das in uns allen (aber nur in uns allen gemeinsam) ist.

# Substantialist Twists (Wie) Lässt sich nach dem ritual turn noch (substanz)ontologisch orientiert auf die Liturgie reflektieren? Ein Denimpuls

Stephan Winter

## 0 Exposition und Gliederung

Der rituelle Gottesdienst biblisch-christlicher Herkunft – im Folgenden als „Liturgie“ bezeichnet – trägt die Verheißung in sich, dass nicht die Gesamtheit des Wirklichen bzw. dessen, was lebendig ist, unwiderruflich und endgültig vergehen wird. Das ist die *inhaltliche These*, die im Hintergrund der Überlegungen steht. *Etwas formaler*:

(T) Liturgien sind rituelle Performances, die mittels ästhetischer Stilisierung bestimmter Handlungszusammenhänge die Deutungsoption offenhalten, dass *nicht* alles, was existiert, einmal (*de re* gesprochen) mit Notwendigkeit vergehen wird.

Der Ausdruck ‚existieren‘ wird – vorbehaltlich eigentlich notwendiger genauerer Klärungen – als Prädikat erster Ordnung, also im Sinne von ‚Aktualität‘ verwendet: „‚Existenz‘“, so Lorenz B. Puntel (innerhalb seines struktural-systematischen Theorierahmens), „bezeichnet immer etwas in der Welt, in der ‚objektiven‘ Dimension, kurz: Existenz ist dasselbe wie ‚objektives Sein‘ oder ‚Sein von Seienden‘, ‚Seiendes in der Welt‘. Etwas existiert, wenn es ein Element der Welt, der objektiven Dimension ist.“<sup>1</sup> Dieser Existenzbegriff wurde in der metaphysischen Tradition in Abgrenzung und damit in Relation zu Geist oder Intellekt bestimmt: Von etwas zu sagen, dass es existiert, heißt, dass es unabhängig davon ist, ob es geistig/verstandesmäßig erfasst wird. *Sein* ist hingegen „jene universale Dimension [...], die sowohl die Dimension des objektiven Seins, des Seins von Seienden, also der Welt, also auch der *Existenz*, [...] als auch die Dimension des Intellekts/Geistes (mit allem, was dazugehört) umfasst.“

(T) betrifft die Liturgie im Sinne der vielfältigen rituell-gottesdienstlichen Praxen, die vom biblisch-christlichen Glauben getragen sind. Konkret angesetzt

---

<sup>1</sup> Puntel, Lorenz B.: Die Gottesfrage heute: Eine Kritik gegenwärtiger Positionen und ein neuer systematischer philosophischer Ansatz, in: Gasser, Georg; Jaskolla, Ludwig; Schärfl, Thomas (Hg.): Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017 (STEP; 11), 859–888, 863; dort auch das nächste Zitat.

wird aber bei der Eucharistie. Das lässt sich damit begründen, dass dieser Liturgietyp in vielen christlichen Traditionen zentral ist, im Blick auf (T) paradigmatischen Charakter hat und dementsprechend auch theologisch intensiv reflektiert worden ist. Der Text ist deshalb wie folgt gegliedert: Um innerhalb des aktuellen Spektrums an Denkoptionen den gewählten Standpunkt zu markieren, werden *als Erstes* wichtige Einsichten des kulturwissenschaftlichen *performative* bzw. *ritual turn* in Erinnerung gebracht (Abschnitt 1). Im *zweiten Schritt* (Abschnitt 2) wird von dieser Grundlage her auf eine klassische Position geschaut, die sich mit dem Verständnis liturgischer Präsenz Gottes/Jesu Christi in der Eucharistie befasst. Im Fokus steht die Deutung der eucharistischen Wandlung von Brot/Wein in Leib/Blut Christi, wie sie Thomas von Aquin mit der so genannten Transsubstantiationskonzeption entwickelt hat. Ziel ist vor allem, Thomas' Überlegungen zur Maßgeblichkeit des Glaubenssinnes im eucharistischen Kontext ritualtheoretisch zu reformulieren. Es geht darum, dass seitens der Akteur\*innen eine bestimmten Form von Handlungsintentionalität als dominant anerkannt wird (2.1). Das ermöglicht, die Transsubstantiationslehre so zu dynamisieren, dass sie innerhalb einer Ontologie von Artefakten platziert werden kann (2.2). Im *dritten Schritt* (Abschnitt 3) wird der Fokus von der Segenskategorie her wieder auf Liturgie ganz allgemein geweitet. – Eine methodologische Bemerkung: Liturgie gehört zu den (primär) nicht-diskursiven Praktiken des Glaubens. Demgegenüber muss die methodenorientierte theologische Reflexion auf Liturgie üblichen Standards wissenschaftlicher Argumentation genügen. Hinsichtlich ihrer systematischen Dimension kann sie auch mit der autonomen Philosophie ins Gespräch treten.<sup>2</sup> Dass gerade bei einem Konzept wie der Transsubstantiationslehre angesetzt wird, ist allerdings aktuell alles andere als selbstverständlich.<sup>3</sup> Vor dem Hintergrund einschlägiger Kontroversen um die Brauchbarkeit und Angemessenheit von Denkformen für die Theologie wird insofern auch ein *strategisches Anliegen* verfolgt: Es soll exemplarisch deutlich werden, dass es unter heutigen denkgeschichtlichen Voraussetzungen zielführend sein kann, bei der theologischen Reflexion auf die liturgische Präsenz Gottes/Jesu Christi verschiedene Diskurse konstruktiv miteinander zu verbinden und dabei substanzontologische Überlegungen zu integrieren.

<sup>2</sup> Vgl. Winter, Stephan: Gottesdienst als Lebensform. Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons, in: Göcke, Benedikt Paul; Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster 2019 (STEP; 13/2), 307–348.

<sup>3</sup> Vgl. zu den größeren Diskurszusammenhängen Göcke, Benedikt-Paul; Schärfl, Thomas (Hg.): Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020. Der Band will die „im Namen des Freiheits-, Wirklichkeits-, und Gottesbegriffes angestoßenen Diskussionen weiter fort[...]schreiben und dadurch [...] vertiefen.“ (Klappentext).



## 1 Zu zentralen Eigenheiten ritueller Handlungskontexte

*Turns* in den Kulturwissenschaften zeichnen sich dadurch aus, dass neue Betrachtungsweisen leitend und selbst zum Forschungsgegenstand werden.<sup>4</sup> Zentrale Begriffe entwickeln sich zu ausgearbeiteten Konzepten, die die (Re)Konstruktion der Wirklichkeit grundlegend transformieren. In der Folge des *performative turn* werden „[a]us Ereignissen, Praktiken, materiellen Verkörperungen und medialen Ausgestaltungen [...] die Hervorbringungs- und Veränderungs Momente des Kulturellen erschlossen“<sup>5</sup>. Außerdem verstärkt der *performative turn* die Tendenzen, sich von ‚Struktur‘ als Leitkategorie zugunsten von ‚Prozess‘ zu verabschieden: Der *performative* wie auch der *interpretive turn* „setzen sich ausdrücklich von der strukturalistischen Methode ab, Symbolsysteme wie Mythen, Rituale, Verwandtschaften, Geschlechterverhältnisse usw. in binäre Oppositionen einzuzwängen.“ Kultur lässt sich demnach nur „als ein bedeutungsoffener, performativer und dadurch auch veränderungsorientierter Prozess“ adäquat verstehen, „der sich mit einem dezidierten Handlungs- und Inszenierungsvokabular erschließen lässt.“<sup>6</sup> Eine maßgebliche Wurzel des *performative turn* sind die *Ritual Studies*, wie sie sich seit den 1970er Jahren (mit Bezug auf religionswissenschaftliche Forschungen seit der Wende zum 20. Jahrhundert) entwickelt haben.<sup>7</sup> Von daher lässt sich von einem *ritual turn* als wesentlichem Teil des umfassenderen *performative turn* sprechen. Hinzu kamen Impulse aus der Sprachphilosophie – besonders aus sprechakttheoretischen Ansätzen –, von der performativen Wende in den Künsten sowie aus Veränderungen der Alltagskultur, sodass es zu einer „spiral of performative turnings, conceptual flips“<sup>8</sup> gekommen ist. Die nachfolgenden theologischen Überlegungen verorten sich darin.

Liturgietheologische Reflexionen haben zunächst wahrzunehmen, dass die *Ritual Studies* in ihrer laufenden Entwicklungsphase vermehrt problemorientierte und analytische Kategorien anwenden: „These categories focus more explicitly on ritual as a process of action and reaction, on different contexts and

<sup>4</sup> Vgl. einführend Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, 5., auf Basis der neu bearb., 3. Aufl. von 2010 erstellte Aufl., Reinbek bei Hamburg 2014, 25ff.

<sup>5</sup> Dieses und das nächste Zitat: Bachmann-Medick, Cultural Turns, 104.

<sup>6</sup> Bachmann-Medick, Cultural Turns, 107.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Post, Paul: Art. „Ritual Studies“, in: Oxford Research Encyclopedia of Religion, New York – Oxford, Sept. 2015, online: DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.21 (letzter Aufruf: 10.05.2021).

<sup>8</sup> Conquergood, Dwight: Poetics, Play, Process, and Power. The performative Turn in Anthropology, in: Text and Performance Quarterly 9, 1 (1989) 82–88, 87, zit. n. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 108.

thus on the ritual dynamics.“<sup>9</sup> Es liegt deshalb nahe, auch theologisch bei der liturgischen *actio* im umfassenden Sinne anzusetzen.<sup>10</sup> Um den eigenen Ausgangspunkt klar zu bestimmen, ist es u. a. notwendig, das leitende Ritualverständnis auszuweisen.<sup>11</sup> Hier wird davon ausgegangen, dass sich Liturgien als *Geflechte von Interaktionen* – „Rituale“ – interpretieren lassen. Innerhalb dieser Rituale bilden sich *Handlungskollektive* aus bzw. werden wiederhergestellt und suchen konstruktiv mit Differenzen umzugehen<sup>12</sup>, was in der Regel mit Zustandsveränderungen des Kollektivs und der einzelnen Akteur\*innen bzw. von lebensweltlichen Zusammenhängen verbunden ist. Rituale werden demnach als „transformative Performanzen“<sup>13</sup> eingeordnet. Ihre Transformationsleistungen können sie erbringen, weil sie *zum einen* „die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten [vermindern], indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben“, dabei aber *zum andern* nicht starr sind, sondern diese Handlungsformen „durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden.“<sup>14</sup> Letzteres wird meist als „Ritualdynamik“ thematisiert. – Mit Blick auf die nachfolgenden Überlegungen seien einige Merkmale („M“), die in diesen ersten Bestimmungen enthalten sind, herausgehoben:

<sup>9</sup> Post, Paul: Sharing Ritual Religious Space. Mapping the Field from a Ritual Studies Perspective, in: Ebenbauer, Peter; Groen, Basilius J. (Hg.): Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen, Wien 2019 (ÖSLS; 10), 87–104, 87; vgl. dort 87f die Beispielaufzählung samt Literaturverweisen.

<sup>10</sup> Vgl. Kranemann, Benedikt: Die liturgische *actio* im Blick. Methoden gegenwärtiger Liturgiewissenschaft, in: Böntert, Stefan (Hg.): Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch, Regensburg 2015 (StPali; 40), 362–379; ders.: Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: Gruber, Judith (Hg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, unter Mitarb. von Bull, Verena, Frankfurt – Bern – Wien 2013 (Salzburger interdisziplinäre Diskurse; 4), 151–173.

<sup>11</sup> Vgl. die Unterscheidung von vier Schwerpunkten bei der Definitionsbildung in Audehm, Kathrin; Wulf, Christoph; Zirfas, Jörg: Rituale, in: Ecarius, Jutta (Hg.): Handbuch Familie, Wiesbaden 2007, 424–440, bes. 425. – Der Artikel ist in der neuen Auflage des Handbuchs von 2020, hg. von Ecarius, Jutta und Schierbaum, Anja, nicht mehr enthalten, ist aber nach wie vor hilfreich, weil er Ergebnisse aus anderweitig von den Verfasser\*innen vorgelegten Studien in kompakter Form bündelt.

<sup>12</sup> Vgl. Audehm u. a., Rituale, 428.

<sup>13</sup> Rao, Ursula; Köpping, Klaus-Peter: Die „performative Wende“. Leben – Ritual – Theater, in: dies. (Hg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster – Berlin 2008 (Performanzen – Performances. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater – Intercultural Studies on Ritual, Play and Theatre), 1–31, 7.

<sup>14</sup> Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula: Ritualforschung heute – ein Überblick, in: dies. (Hg.): Ritual und Ritualdynamik, Göttingen – Bristol 2013, 9–24, 15. – Jedwede Beschäftigung mit rituellen Handlungszusammenhängen steht heute vor dem Problem, dass die einschlägige Forschung unüberschaubar geworden ist. Stellvertretend für viele einführende Bücher sei auf dieses Buch verwiesen bzw. auf den zitierten Überblick.

(M1) Ihr *transformatives Potential* entfalten Rituale als (*inszenatorisch aufgeladene*) *Aufführungen*, die durch eine besondere *Rahmung* einen bestimmten Handlungszusammenhang von dessen alltäglichem Umfeld abgrenzen. Innerhalb des Rahmens ereignen sich „verbale und nonverbale Interaktionen in Gestalt konventionalisierter Verfahren, die zu sequenzierten förmlichen bzw. zeremoniellen Handlungsabläufen führen.“<sup>15</sup> Wie genau diese Rahmung geschieht und was ein konkretes Ritual wirkungsvoll bzw. erfolgreich sein lässt, ist jeweils im Einzelnen zu betrachten (vgl. auch unten [M3]).

(M2) Sozialtheoretisch gilt ganz allgemein: Handlungssubjekte tragen gemäß ihren Positionen im Sozialgefüge ihr jeweiliges Verständnis an bestimmte Ereignisse heran; soziale Wirklichkeit ist deshalb immer Ergebnis eines Zusammenwirkens von Subjekten.<sup>16</sup> Genau hier können Rituale ihre *normative Dynamik* entfalten, indem sie Werte, Normen und Regeln einer Gemeinschaft „in einem doppelten Sinn“ begründen: „Sie setzen sie in Kraft und legitimieren ihre (relative) reflexive Unbegründbarkeit zugleich durch ihren Vollzug.“<sup>17</sup> Rituale können von daher eminent produktiv bei der Bildung kollektiver Identitäten sein (vgl. auch unten [M4]), indem sie (paradoxiertweise) gezielt Grenzen *setzen*, dabei aber *als tatsächlich/natürlich bestehend behaupten*, und so für bestimmte Rezeptionsprozesse nahelegen, dass sie sich ‚aus der Sache heraus‘ ergeben..

(M3) Dementsprechend entfalten Rituale ihre transformativen und normativen Wirkungen dauerhaft aber nur, wenn ihre *Symbolik* durch die rituellen Akteur\*innen *nachvollziehbar* ist – im doppelten Sinne des Wortes! Zentral ist aber, dass die Symbolik kollektive Werte und Bezüge *verkörpert*: Dadurch „bezeugt [sie] Notwendiges und ermöglicht die Transformation von Erfahrungen auf andere (z. B. soziale, religiöse) Bedeutungsebenen“<sup>18</sup>, und insofern geschieht Beteiligung „ganz wesentlich über mimetische Angleichungen und die Ausbildung von Körperstilen.“ – Summarisch lässt sich sagen: Es sind „Ort und Zeit, Kanon und Stil des Rituals“, die das rituelle Handlungsgeflecht ordnen und dessen Kohärenz garantieren.

(M4) Ritualbeteiligung kennt Grade: Für das Funktionieren eines Rituals ist keineswegs notwendig, dass *alle* Akteur\*innen einen vergleichbar hohen Grad an Handlungskompetenz oder gar korrespondierendem kognitiven Wissen haben.<sup>19</sup> Eine entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung ritueller Kollektive ist aber, dass der\*die einzelne Akteur\*in eine *bestimmte Einstellung* in Bezug auf

<sup>15</sup> Audhem u. a., Rituale, 427.

<sup>16</sup> Vgl. Roa, Köpping, Performative Wende, 3f.

<sup>17</sup> Audhem u. a., Rituale, 426.

<sup>18</sup> Dieses und die nächsten Zitate: Audhem u. a., Rituale, 427; Hervorh. S. W.

<sup>19</sup> Vgl. Quitterer, Josef: Liturgie als geteilte intentionale Praxis, in: Stuflesser, Martin; Geldhof, Joris; Theuer, Andy (Hg.): „Ein Symbol dessen, was wir sind“. Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität, Regensburg 2018 (Theologie der Liturgie; 13), 68–82; Winter, Stephan, „Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...“. Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung, in: HfD 72 (2018) 185–194.

die eigenen Handlungen einnimmt. Caroline Humphrey und James Laidlaw sprechen vom „ritual engagement“<sup>20</sup>. Davon geprägtes Handeln zeichnet sich durch vier Eigenschaften aus: Es ist (a) grundsätzlich an einer *kollektiven Intentionalität*<sup>21</sup> orientiert, die der miteinander geteilten *Symbolik* (vgl. [M3]) entspricht; es ist außerdem (b) *vorgeschrieben*, (c) *elementar/archetypisch* sowie (d) *wieder-erkennbar*, wodurch die Repetitivität gesichert wird.

(M5) Weiterhin ist/sind – gerade innerhalb religiöser Kontexte – *narrative Anschauungsform(en)* unabdingbar, um eine rituell generierte Wirklichkeitssicht nachhaltig zu verankern. Sie macht/machen die Symbolik (vgl. [M3]) gehaltvoll und erweisen sich idealiter dergestalt als dienlich, dass dank ihrer kollektiven Indienstnahme „eine Selbstverständigung der sprachhandelnden Subjekte als [raum-]zeitliche Subjekte noch ermöglicht wird“<sup>22</sup>.

*Performative* bzw. *ritual turn* stehen – (M1–5) zusammengeschaute – für eine Konzentration kulturwissenschaftlicher Reflexion auf die Faktoren, die Sprache und Wirklichkeits-(re)konstruktion wesentlich beeinflussen. Dadurch rückt verstärkt ins Zentrum, wie Handlungen kulturelle Bedeutungen erzeugen.<sup>23</sup> Von daher ergeben sich Folgefragen zur „Mobilisierungskraft sozialer Praktiken im Hinblick auf kulturelle Veränderungsprozesse“, und hier überlappen sich u. a. *performative turn* und *postcolonial turn*. Forschungen, die sich (eher) im Rahmen des letzteren verorten, setzen meist direkter bei soziokulturell, politisch, ökonomisch etc. beeinflussten Mechanismen von Identitätsbildung bzw. einschlägigen Repressions- und Diskriminierungsstrategien an.<sup>24</sup> So gesehen, mögen die folgenden Gedanken recht spekulativ erscheinen; sie sind aber in die angedeutete Richtung anschlussfähig.

<sup>20</sup> Humphrey, Caroline; Laidlaw, James, Die rituelle Einstellung, in: Belliger, Andréa; Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, 135–155 (übers. von den Herausgebern; engl. Original 1994), 135.

<sup>21</sup> Humphrey/Laidlaw selbst sprechen von „nicht-intentionalen“ Handlungen. Eine Entkopplung von Handlungs- und Intentionalitätskategorie birgt aber systematisch Schwierigkeiten. Es geht in rituellen Kontexten um die individuelle Anerkennung einer kollektiv getragenen Intentionalität *als handlungsleitend*. Vgl. für die größeren Diskurszusammenhänge auch Schmid, Hans Bernhard; Schweikard, David P. (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a. M. 2009 (stw; 1898).

<sup>22</sup> Schärfl, Thomas: Liturgischer Anti-Realismus, in: Winter, Stephan (Hg.): „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 173–224, 179.

<sup>23</sup> Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 109f.

<sup>24</sup> Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 184–237.

## 2 Zur Ontologie rituell-gottesdienstlich generierter Artefakte am Beispiel der Eucharistie

Bislang sollte deutlich werden: Rituelle Performances etablieren Strukturen, indem sie diese im Vollzug realisieren. Dafür ist (mit)entscheidend, dass die rituellen Akteur\*innen einen bestimmten Modus von Handlungsintentionalität einnehmen und tatsächlich ‚mitspielen‘. Wo dies gelingt, hebt die gezielte, ästhetisch stilisierte Aufführung nicht nur alltäglich schon vorhandene soziale Grundmuster heraus und macht sie nachvollziehbar(er), sondern wirkt auf die außer-rituellen Kontexte zurück. Mit dieser ritualtheoretischen Perspektive wird jetzt auf die Eucharistiefeier geschaut: In ihr geht es u. a. darum, elementare Kulturprodukte – Brot/Wein – *einerseits* als Nahrungsmittel aufzunehmen, die – jedenfalls in vielen kulturellen Kontexten – als paradigmatisch für das stehen können, was menschliches Leben ausmacht; *andererseits* werden diese Gegenstände rituell umcodiert. Dies schlägt sich u. a. darin nieder, dass das Feierkollektiv deren Bezeichnung als ‚Brot/Wein‘ hin zu ‚Leib/Blut Christi‘ verändert, was mit einer nachhaltigen Umprägung des Nutzungsverhaltens einhergeht. Dieser Bezeichnungs-/Verhaltenswechsel hat aber keinerlei Anhalt in einer Veränderung sinnlich wahrnehmbarer bzw. physikalischer Eigenschaften. Die so genannte Transsubstantiationslehre ist einer der wirkmächtigsten Ansätze, um dies theologisch-philosophisch zu bedenken. Ihre wesentlichen Parameter lassen sich anhand ihrer wohl prominentesten Ausarbeitung bei Thomas von Aquin darstellen, um sie dann analytisch-philosophisch zu vertiefen.<sup>25</sup>

### 2.1 Transsubstantiation bei Thomas von Aquin – revisited

Für die Position des Aquinaten zur eucharistischen Wandlung ist v. a. *Summa theologiae* III q. 75 einschlägig. Das zentrale Theorem greift auf aristotelische Ressourcen zurück<sup>26</sup> und besagt, dass hier ein Vorgang stattfindet, der mit wesentlichen Faktoren, wie sie ansonsten Veränderungsprozesse physisch verfasster

<sup>25</sup> Zu den Aspekten, die nicht bearbeitet werden können, gehört die ökumenische Diskussion um eucharistische Realpräsenz, und darum, welche Rolle die Transsubstantiationslehre dafür spielt. Vgl. u. a. Salkeld, Brett: Transsubstantiation: Theology, History, and Christian Unity, Grand Rapids, MI 2019, sowie die Rezension von Mobley, Joshua in *Modern Theology* vom 16. April 2020, online zugänglich: <https://doi.org/10.1111/moth.12618> (letzter Aufruf: 10.05.2021).

<sup>26</sup> Das Substanzkonzept bildet allerdings weder bei Aristoteles noch bei Thomas werkübergreifend einen konsistenten Theoriezusammenhang. Vgl. zum Aquinaten, v. a. für eine Rekonstruktion von dessen Position in *De ente et essentia*, Jansen, Ludger: Die Struktur der Substanzen bei Thomas von Aquin, Online-Publikation: <https://www.ruhr-uni->

Einzelndinge prägen, nicht zu vereinbaren ist: „[H]aec conversio non proprie habet subiectum [...]. Sed tamen accidentia, quae remanent, habent aliquam similitudinem subiecti.“ (Sth III q. 75 a. 5 ad 4) Das heißt (auf die Brotgestalt bezogen): „[I]n hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi [... et] remanent eadem accidentia.“ (Sth III q. 75 a. 8 co.) Oder noch pointierter mit *Summa contra Gentiles* IV c. 63: „[S]ubiectum transit in subiectum et accidentia manent“.

Das, was hinsichtlich eines konkreten Objekts allen (vorläufig gesprochen) sekundären Eigenschaften zugrunde liegt, soll in diesem Fall wechseln, während die sekundären Eigenschaften bleiben. Damit verläuft diese *conversio* genau genteilig dazu, wie ansonsten akzidentelle Veränderungen verstanden werden (vgl. genauer Abschnitt 2.2). – Ein weiteres Element kommt konstitutiv hinzu: Gemäß der so genannten Konkomitanzlehre (vgl. v. a. Sth III q. 76,2–3) ist Christus mit seiner *ganzen* Person – als wahrer Mensch und wahrer Gott sowie mit Leib und Seele – unter *beiden* eucharistischen Gestalten gegenwärtig. Die Konzeption der Transsubstantiation ist von daher ein Denkmodell, das bei Thomas eingelassen ist in die Vorstellung einer personalen Begegnung und grundsätzlich einem „zutiefst *biblischen* Grundimpuls“<sup>27</sup> folgt. Die Transsubstantiation kann verstanden werden als spekulative Auslegung der Gabehandlungen Jesu beim letzten Mahl mit den Seinen, wie sie in den neutestamentlichen Berichten als symbolische Verdichtung seiner Proexistenz bezeugt sind (vgl. auch unten 3).

Transsubstantiations- und Konkomitanzlehre wollen die sakramentale Präsenz Jesu Christi als begründet nachvollziehbar darstellen, indem sie Analysekatégorien anwenden, wie sie auch sonst innerhalb eines aristotelischen Denkrahmens gebräuchlich sind, *ohne* die sakramentale mit üblichen Weisen raum-zeitlicher Präsenz gleichzusetzen.<sup>28</sup> Gemäß der *species propria* ist Christus endzeitlich als der zur Rechten des Vaters erhöhte Herr zu verstehen (vgl. v. a. Sth III q. 57–

---

bochum.de/phth/jansen/Texte/thomas-substanz.pdf (letzter Aufruf: 04.05.2021). – Außerdem müsste eine (neo-)aristotelische Position innerhalb des Spektrums von Substanzkonzeptionen verortet werden. Vgl. zu diesem Spektrum die Beiträge in *Trettin*, Käthe (Hg.): *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Frankfurt a. M. 2005.

<sup>27</sup> Tück, Jan-Heiner: *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 2014 (Erstpublikation 2009), 31; vgl. ebd., 24–33. – Eigens zu bedenken wäre Folgendes: U. a. mit Verweis auf die Lehre, dass Christus bereits unter der Brotsgestalt mit seiner ganzen Person gegenwärtig sei, wurde und wird in manchen Traditionen dem Gros der Teilnehmenden bei den meisten Eucharistiefeiern die rituelle Teilhabe am Kelch vorenthalten. Vgl. zur Gesamtentwicklung den kompakten Überblick bei *Wagner*, Harald: Art. Laienkelch, in: *LThK*<sup>3</sup> Bd. 6, 1997, 600–601.

<sup>28</sup> Vgl. *Nissing*, Hanns-Gregor: Das Vermächtnis des Thomas von Aquin. Zum Eucharistietraktat der *Summa theologiae*, in: *Thomas von Aquin: Das Herrenmahl. Der Eucharistietraktat der Summa theologiae*, übers. von *Pieper*, Josef (Einführende Schriften; 2), hg. von *Nissing*; *Wald*, Berthold, München 2018, VII–LXXIX, bes. LII–LIV.

59), der sich aber *in specie sacramenti* – konkret: in den Zeichen von Brot und Wein – als auferweckter Gekreuzigter raum-zeitlich rezipierbar zeigt: „So kann er sowohl im Himmel in seiner eigenen Gestalt, als auch auf den vielen Altären in sakramentaler Gestalt“ (Sth III q. 76,5 c) anwesend sein. Theologiegeschichte wird ein Mittelweg beschritten „zwischen den Extremen eines historisch-sensualistischen Materialismus und eines symbolistischen Spiritualismus“<sup>29</sup>. Zugleich vermeidet Thomas Schwierigkeiten anderer Denkmodelle wie der Impanationstheorie, die eucharistisch die Koexistenz von Brot/Wein auf der einen sowie Leib/Blut Jesu Christi auf der anderen Seite annimmt, und der Annihilationstheorie, die von einer Vernichtung von Brot/Wein ausgeht (vgl. unten 2.2).

Eine „entscheidende Möglichkeitsbedingung“ besitzt Thomas’ Ansatz demnach darin, dass er den aristotelischen Substanzbegriff konsequent als *metaphysische* Kategorie rezipiert.<sup>30</sup> Gemäß den eingangs eingeführten Begrifflichkeiten richtet sich der Fokus damit auf das *Sein*: auf die alles umgreifende Dimension, die sowohl die Existenz – im Sinne von ‚ein Element in der Welt sein‘ – als auch den Intellekt/Geist umfasst. Hier lässt sich ritualtheoretisch plausibel ansetzen: Die in Frage stehende Wandlung ereignet sich innerhalb einer ausgebauten rituellen Inszenierung, deren verschiedene Teile, Handlungssequenzen und Einzelelemente in ihrem komplexen Zusammenspiel die eucharistische/liturgische Symbolik (vgl. oben [M3]) generieren. Diese Symbolik adäquat rezipieren zu können, setzt das *ritual engagement* voraus: Die menschlichen Akteur\*innen partizipieren an einer kollektiven Intentionalität, die sie als erkenntnis- und handlungsleitend anerkennen. Sie entscheiden sich dafür, den Bezeichnungswechsel *als* performativ realisiert und gerechtfertigt einzustufen (vgl. [M1.4]). Die Gemeinschaft, die rituell praktiziert, erkennt damit die Intentionalität des biblisch bezeugten Gottes bzw. Jesu Christi selbst als absolut maßgeblich an – mit Thomas: Allein der Glaube an das Wort Christi ist entscheidend. „Daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi in diesem Sakrament seien, läßt sich nicht mit den Sinnen erfassen, sondern nur durch den Glauben, der sich auf die göttliche Autorität stützt.“ (Sth III 75,1 c<sup>31</sup>) Das heißt: „Nach dem offenkundigen Sinneszeugnis bleiben nach der Konsekration alle Eigenschaften des Brotes und Weines

<sup>29</sup> Nissing, Vermächtnis, XXXVIII.

<sup>30</sup> Es geht „um eine [...] unphysikalische Größe“, weil „eine substanzielle Änderung im metaphysischen Verstand kein physikalisches Phänomen darstellen kann“ (Ratzinger, Josef: Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147 [1967] 129–176, 148, ähnlich 150.154). – Bemerkenswert ist Hilfer, Rudolf: Transsubstantiation. Zur Naturphilosophie der eucharistischen Wandlung, in: FKTh 33 (2017) 304–318 (engl. Version in: Aemaet 9, Nr. 1 [2020] 17–43, online zugänglich: urn:nbn:de:0288-2015080638 [letzter Aufruf: 10.05.2021]): Hier wird – in Auseinandersetzung mit Spaemann, Robert: Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung, in: IKaZ 43 (2014) 199–202 – Ratzingers Position einbezogen und dennoch die Möglichkeit einer physikalischen Veränderung stark zu machen versucht.

<sup>31</sup> Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe 30, 53.

bestehen“ (Sth III 75,5 c<sup>32</sup>); aber der Glaube richtet – unter Inanspruchnahme der synthetisierenden Vernunft – die rituellen Handlungssubjekte, ohne dass er damit „gegen das Sinneserkenntnis“ steht, auf eine Wirklichkeit aus, an die „diese nicht heranreicht“ (Sth III 75,5 ad 3<sup>33</sup>).

Das Narrativ, das diese Konzeption trägt (vgl. [M5]), spielt Thomas durch die Setzung eines *inkarnationslogischen* Rahmens ein. Auch von daher legt sich nahe, die angedeuteten Zusammenhänge über die Kategorie einer spezifischen rituellen Handlungsintentionalität zu reformulieren. Die in Frage stehenden Worte Christi im Abendmahlssaal sind demnach glaubwürdig, weil Jesus selbst das *Verbum incarnatum* ist: unverstellter und deshalb unvergleichlich wirksamer Akt göttlicher Kommunikation in Person, und als diese Person bringt er sich in die rituellen Interaktionen ein. Thomas ordnet das göttliche *Verbum* bzw. den *logos* (vgl. Joh 1,1–14) als *agens principale* des Heils ein, die menschliche Natur als *causa instrumentalis*, wobei er deren Verhältnis dem der Seele zum Leib analog setzt. Mit ScG IV 41,12 (n. 27680) ist „die menschliche Natur in Christus derart angenommen, daß sie nach Art eines Instrumentes (*instrumentaliter operetur*) Tätigkeiten vollbringt, die einzig Gott eignen, wie etwa von Sünden zu reinigen, unseren Geist mit Gnade zu erleuchten und zur Vollkommenheit des ewigen Lebens zu führen. Zu vergleichen ist deshalb das Zueinander der menschlichen Natur Christi zu Gott mit einem Instrument, das diesem ganz eigen und verbunden ist (*instrumentum proprium et coniunctum*), wie sich auch die Hand zur Seele verhält.“ Die einzelnen Sakramente hingegen entsprechen in diesem Konzept äußerlichen Instrumenten (*instrumenta extrinseca et separata*), wie sie mit der Hand benutzt werden: „Hauptwirkursache (*Principalis causa*) der Gnade nun ist Gott selbst. Zu ihm verhält sich die Menschheit Christi wie ein [natur]verbundenes Werkzeug (*instrumentum coniunctum*), das Sakrament aber wie ein getrenntes Werkzeug (*instrumentum separatum*). Darum ist es notwendig, dass die heilwirkende Kraft von der Gottheit Christi her durch Seine Menschlichkeit hindurch in die Sakramente hineingeleitet wird.“ (Sth III 62,5 c.<sup>34</sup>) Auch innerhalb dieses Horizonts ist es also plausibel, dass Gott innerhalb der rituellen Performance wirkt: „vermittelt über jene Zwischeninstanzen, die über Bewusstsein und Freiheit verfügen und deshalb eine symbol-poietische Kraft besitzen.“<sup>35</sup> Dies wäre auch pneumatologisch weiterzudenken.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe 30, 71.

<sup>33</sup> Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe 30, 72.

<sup>34</sup> Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe 29, 62.

<sup>35</sup> Auernhammer, Franziska; Schärfl, Thomas: Eucharistie und Ontologie, in: Gregur, Josip; Hofmann, Peter; Schreiber, Stefan (Hg.): Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11, 17–34, Regensburg 2013, 182–214, 201.

<sup>36</sup> Vgl. zu Sakramenten als von der Geistkraft Gottes getragenen Geschehen Vorgirler, Herbert: Sakramententheologie, Düsseldorf 1990, 216–218; für den weiteren Horizont Böhnke, Michael: Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie, Freiburg i. Br. 2017, bes. 94–169.



Aus einer ritualtheoretisch sensibilisierten Perspektive bleibt bezüglich Thomas' Argumentation allerdings ein grundlegendes Defizit zu vermerken: Innerhalb des Eucharistietraktats der *Summa* hat die Einbettung der Wandlung von Brot/Wein in Leib/Blut Christi in den Rahmen der *ganzen* Feier systematisch keine Wirkung entfaltet. Dies liegt darin begründet, dass Thomas zumindest an manchen Systemstellen innerhalb der Parameter bleibt, wie sie das Eucharistieverständnis des Mittelalters insgesamt prägen<sup>37</sup>: Seit den frühmittelalterlichen Abendmahlskontroversen hat sich die westliche Theologie im Blick auf die liturgische Gegenwart Gottes für Jahrhunderte insgesamt stark auf die Präsenz Jesu Christi in den eucharistischen Mahlelementen konzentriert. Etwas pointiert lässt sich sagen: Dies war einem bestimmten, schließlich allgemein geteilten Verständnis des Messopfers geschuldet. Demgemäß wird durch die Konsekration durch den geweihten Priester, der allein die Gabeworte Christi wirksam sprechen kann, Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt, um diese Materie vor Gott, dem Vater, als Opfer darzubringen. Zugleich mit der zunehmenden Favorisierung dieser Konzeption trat die altkirchliche Vorstellung von der Eucharistie als einem geistigen Opfer des Lobes der versammelten Gemeinde zurück: zugunsten der Messe, die Bitten erfüllte und Sühne bewirkte.<sup>38</sup> Gebunden an diese Vorstellung nimmt auch Thomas an, dass innerhalb des Hochgebets letztlich allein die Konsekrationsworte, die von einem gültig geweihten Priester mit der richtigen Intention ausgesprochen werden, notwendig für die Realisierung der eucharistischen Wandlung sind (vgl. Sth III q. 78,1, ad 4). Mit allem Übrigen werde „Gott Lob dargebracht, [...] im Gebet Fürsprache eingelegt für das Volk, die Könige und die übrigen“ (Sth III q. 78,1, sc<sup>39</sup>). Dort, wo diese so genannte „Dekor-These“ in den Vordergrund gerückt wird, ist die rituelle Performance lediglich Ausschmückung des einen entscheidenden Textstückes.<sup>40</sup> Diese Position ist spätestens nach der grundlegenden Dynamisierung liturgischer Praxis

<sup>37</sup> Vgl. allerdings die differenzierte Sicht auf die Einbeziehung der rituellen Dimension der Liturgie bei Thomas in *Tück, Gabe*, bes. 200–215.

<sup>38</sup> Vgl. v. a. *Angenendt*, Arnold: Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer, 2., durchges. Aufl., Münster 2013 (LQF; 101), bes. 358–400, und für die liturgiegeschichtliche Rekonstruktion auch *Häußling*, Angelus A.: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit, Münster 1973. – Dafür, dass die Rezeption dieser Erkenntnisse zumindest römisch-katholisch zu wünschen übriglässt, vgl. *Angenendt*, Offertorium, 478–488, und zur Gesamtthematik *Meßner*, Reinhard: Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: *ders.* (Hg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, Innsbruck – Wien 1995 (IThS; 42), 174–201; *Gerhards*, Albert: Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung: der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: *Heinz*, Andreas; *Rennings*, Heinrich (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, Freiburg i. Br. 1992, 75–96.

<sup>39</sup> Übers.: Deutsche Thomas-Ausgabe 30, 159.

<sup>40</sup> Vgl. genauer *Tück, Gabe*, 118, m. Anm.en.

aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils bzw. aufgrund der historischen und systematischen Studien, die diese Dynamisierung vorbereitet und angestoßen haben, so nicht mehr zu halten (vgl. unten 3).

Auf eines sei noch hingewiesen: Der Eucharistietraktat der *Summa* bildet aber nur die formalere Seite der Eucharistietheologie des Thomas. Deren poetologischen Teil hat u. a. Jan-Heiner Tück anhand der von Thomas verfassten eucharistischen Hymnen erschlossen und mit den spekulativ-theologischen Überlegungen in einen fruchtbaren Dialog gebracht.<sup>41</sup> Vielleicht lässt sich sagen, dass in diesen Dichtungen eine Brücke zwischen dem glaubwürdig bezeugten, tiefen Eucharistieglauben des Aquinaten auf der einen und der spekulativ-theologischen Transsubstantiationslehre auf der anderen Seite zu sehen ist. Wilhelm von Tocco (um 1240–1323) schreibt: „Besonders verehrte er (*erat autem praecipue devotus*) das allerheiligste Sakrament des Altares. Und weil es ihm vergönnt war, tiefsinniger darüber zu schreiben (*profundis scribere*), wurde ihm gewährt, es frommer zu feiern (*devotius celebrare*).“<sup>42</sup> Hier deutet sich an, dass die Lebensrelevanz liturgischer Performances maßgeblich davon abhängt, wie das ihnen zugrundeliegende Narrativ sich mit den biographischen Identitäten der Feiernden verbindet (vgl. unten 3).

## 2.2 Analytisch-philosophische Vertiefungen

Mittlerweile ist in einigen jüngeren Arbeiten die Transsubstantiationskonzeption mit analytisch-philosophischen Ressourcen weiterentwickelt worden.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Vgl. Tück, Gabe. – In dieser Grundrichtung ist auch instruktiv Nissing, Vermächtnis, bes. L–LXII.

<sup>42</sup> *Ystoria* c. 29, Z. 11ff, zit. n. Nissing, Vermächtnis, VIIIff; vgl. ebd., VIII–XI.

<sup>43</sup> Vgl. – neben Auernhammer, Schärfl, Eucharistie – Kraschl, Dominikus: Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation, in: ZKTh 134 (2012) 181–201, und als Überblick für den englischsprachigen Bereich Arcadi, James M.: Recent philosophical work on the doctrine of the Eucharist, in: Philosophy Compass 11 (July 2016) 402–412. – Grundlegend anders wird dort angesetzt, wo – mit Rückgriff auf phänomenologische Ressourcen – gabetheoretisch argumentiert wird. Vgl. z. B. Hoffmann, Veronika: Christus – die Gabe. Zugänge zur Eucharistie, Freiburg i. Br. 2016, bzw. grundlegender dies.: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, sowie den Sammelband Bruckmann, Florian (Hg.): Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, Freiburg i. Br. 2015 (QD; 270). – Zu den älteren Debatten um Transsignifikations- oder Transfinalisationstheorie vgl. u. a. Winter, Stephan: Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie, Regensburg 2002 (ratio fidei; 13), 35–45, und diese Arbeit insgesamt für frühere Überlegungen des Vf.s zur behandelten Thematik.

Dabei spielen epistemische, ontologische und semantische Aspekte eine Rolle.<sup>44</sup> Meist wird die – im Detail unterschiedlich ausformulierte – These von der Sortaldependenz der Identität zugrunde gelegt:

„Sortaldependenz besagt [...] *epistemisch*, daß etwas lediglich im Hinblick auf einen sortalen Ausdruck identifiziert und als dasselbe reidentifiziert werden kann [*semantische Dimension*]. Versteht jemand einen sortalen Ausdruck, so weiß er – zumindest prinzipiell – aufgrund welcher Methoden oder auf welchem Weg er die darunter fallenden Gegenstände ausfindig machen kann. [...] *Ontologisch* besagt die These, daß etwas erst dann als eigentliches konkretes Ding gelten kann, wenn es *sortal bestimmt* ist, wenn seine Bestandteile [...] auf eine gewisse Art miteinander verknüpft sind und so eine Einheit bilden.“<sup>45</sup>

Das heißt für unsere Sprachpraxis, dass wir von einem einzelnen identifizierbaren und reidentifizierbaren Gegenstand/Objekt nur mittels eines sortalen Ausdrucks sprechen können, der prinzipiell angebbar sein muss, sofern der betreffende Redekontext gehaltvoll sein soll:

„Wir können daher die Nennung jedes individuierbaren, identifizierbaren usw. Gegenstandes zu einer Formulierung erweitern, die den sortalen Term enthält, mittels dessen wir den Gegenstand individuieren, identifizieren usw. können – ebenso wie wir mit dem Prinzip der Sortaldependenz zufolge jedes Identitätsurteil der Form ‚a ist dasselbe wie b‘ zu ‚a ist dasselbe F wie b‘ erweitern können.“<sup>46</sup>

Innerhalb der Feier der Eucharistie werden bestimmte Objekte unter neue Sortale – ‚Leib‘ bzw. ‚Blut Christi‘ – gestellt *und* zugleich die bisherigen Zuordnungen unter ‚Brot‘ bzw. ‚Wein‘ (jedenfalls in bestimmter Hinsicht) suspendiert bzw. zurückgestellt. Dies geschieht, obwohl sich wesentliche Identifizierungskriterien und die Kriterien, die es bislang ermöglicht haben, die Relata als identisch zu setzen oder zu erkennen, nicht verändert haben – jedenfalls, was die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften und deren Einbindung in physikalische Kausalzusammenhänge usw. angeht.<sup>47</sup> Als formalisierte Fassung der eucharistischen

<sup>44</sup> Der geht grundsätzlich auch von der Ebene sprachlichen Bezeichnens aus. Vgl. Müller, Klaus: Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der „Summa theologiae“, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1983 (RST; 29).

<sup>45</sup> Runggaldier, Edmund; Kanzian, Christian: Grundprobleme der Analytischen Ontologie, Paderborn u. a. 2008 (UTBW; 2059), 153; vgl. ebd., 145–167.

<sup>46</sup> Rapp, Christof: Identität, Persistenz und Substantialität: Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 427. Vgl. zu Rapps Rekonstruktion der Aristotelischen Substanzontologie ders.: Aristoteles und aristotelische Substanzen, in: Trettin, Substanz, 145–169, und zu den Grundlagen einer entsprechenden Semantik ferner Watzka, Heinrich: Sprachphilosophie, Stuttgart 2014 (GK Philosophie; 11), 107–120.

<sup>47</sup> Vgl. zu den Schwierigkeiten, die aufgrund der Zuordnung ein- und desselben Objekts zu verschiedenen grundlegenden Sortalen entstehen, Lăzăroiu, Andra: Multiple occupancy, identity, and what matters, in: Philosophical explorations 10 (2007) 211–225, online zugänglich: doi:10.1080/13869790701535170 (letzter Aufruf: 10.05.2021); Kanzian, Christian: Ding – Substanz – Person. Eine Alltagsontologie, Heusenstamm 2009, 126–172; Kraschl, Ar-

Wandlung schlagen Franziska Auernhammer und Thomas Schärfl vor diesem Hintergrund treffend vor:

„(EW\*\*)  $x$  hat zu  $t_1$  die Eigenschaften  $F, G, H$  und gehört deshalb zur Sorte  $\mathbf{X}$ . Zum Zeitpunkt  $t_2$  gewinnt  $x$  die Eigenschaften  $K, L, M$  hinzu und gehört damit zur Sorte  $\mathbf{Y}$ . Auch wenn die Eigenschaften  $F, G, H$  noch wirksam sind, wird seine Zugehörigkeit zur Sorte  $\mathbf{X}$  von der Zugehörigkeit zur Sorte  $\mathbf{Y}$  überlagert, weil die Sortenzugehörigkeit zu  $\mathbf{Y}$  von einem Prinzip diktiert wird, das jenes Prinzip, das die Sortenzugehörigkeit zu  $\mathbf{X}$  diktiert (hat), außer Kraft setzt.“<sup>48</sup>

Hier müssen einige wenige Hinweise dazu genügen, wie sich von dieser Basis her verschiedene Argumentationsstrategien entwickeln lassen, wobei es jetzt v. a. um Verknüpfungen zum *ritual turn* geht. Exemplarisch sei der zitierte Beitrag von Auernhammer/Schärfl herangezogen, der zwei Varianten vorstellt:

(1) Eine erste Grundoption weist – mit anti-realistischen Intuitionen – in die Richtung, dass alle (!) Sortalzuschreibungen abhängig sind von der Einbettung eines Gegenstandes in bestimmte umfassende Bedeutenis-Zusammenhänge bzw. Welten im Sinne Nelson Goodmans. Nach diesem Zugang fallen „Bedeutungsverleihung und Seinsbestimmung (Wesensform) [...] zusammen[...]. Denn das Wesen von  $x$  kann nur so bestimmt werden, dass man der Bedeutung von  $x$  (und den damit aufgerufenen Etiketten) innerhalb eines Ordnungsgefüges und Bedeutungsrasters [...] nachgeht.“<sup>49</sup> Von einem Objekt innerhalb eines rituell-gottesdienstlichen Rahmens aufgrund bestimmter performativer Vollzüge ab einem bestimmten Zeitpunkt  $t_n$  ein anderes grundlegendes Sortal auszusagen, obwohl sich wesentliche Eigenschaften, die für die bisherige Zuordnung verantwortlich waren, nicht geändert haben, ist dann zumindest kein prinzipielles Problem mehr. Begründungsfragen stellen sich natürlich u. a. hinsichtlich dessen, welche Welten in diesem Sinne gerechtfertigt generiert werden können bzw. sollten. – Dieser Ansatz passt grundsätzlich gut zur Annahme einer spezifischen rituellen Intentionalität, wie sie oben anhand von Thomas’ Überlegungen zu Jesus als *Verbum incarnatum* entwickelt worden sind: Die eucharistische Wandlung im Anschluss an Goodmans Weltenkonzept zu rekonstruieren, hieße, „das Wirken Gottes als das lebensspendende Fortbestehen seiner in Jesus ansichtig gewordenen Intention zu verstehen, die im von Menschen [rituell-gottesdienstlich/liturgisch] aktualisierten Umetikettierungsvorgang immer neu instantiiert wird“<sup>50</sup>. Auernhammer/Schärfl resümieren zu dieser Option, dass sie liturgisches Tun als symbol-poietische Praxis verständlich machen kann. Die Sphäre des rein Physischen wird dabei insofern überschritten, „als im liturgischen Tun

---

tefakte, 186–191; Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 189. – Außerdem könnten hier Erkenntnisse aus den Diskursen über Bezugnahme und Indexikalität weiterführen. Vgl. die Überlegungen zu einer zweidimensionalen Semantik in Watzka, Sprachphilosophie, 139–169.

<sup>48</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 192.

<sup>49</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 213.

<sup>50</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 201.

menschliches Bewusstsein am göttlichen Geist partizipiert.“<sup>51</sup> Außerdem gibt es insofern Konvergenzen mit Weichenstellungen des *ritual turn*, da der liturgische Bedeuts-Zusammenhang ganzheitlichen Charakter hat (vgl. dazu auch unten Abschnitt 3). Der Bezugsrahmen wird sogar noch weiter gezogen: Er erfasst die Wechselwirkungen zwischen rituellen und anderen Handlungskontexten bzw. Bedeuts-Zusammenhängen. Anders gesagt: Der Vorgang der liturgischen Um-etikettierung der Mahlelemente erhält seine Plausibilität auch dadurch, dass er nach Überzeugung der Feiernden und gemäß der biblisch begründeten Tradition in christlicher Lesart, in der sich die rituellen Akteur\*innen eingelassen wissen, Lebensrelevanz besitzt. Die Feiernden bringen in den Gaben von Brot und Wein symbolisch konzentriert ihr ganzes Leben mit zum Altar und erbitten dessen grundlegende Transformation, deren Wirksamkeit sich erst im Alltags-handeln zeigen kann. „Das Leben selbst *bezeugt* die ‚Realität‘ der Wandlung“, ggf. auch so, dass sich Akteur\*innen beim Ausbleiben wirksamer Folgen – biblisch gesprochen – dem Gericht Gottes stellen müssen (vgl. als klassische biblische Bezugsstelle 1 Kor 11, bes. 27–34).

(2) Innerhalb ihrer Rekonstruktion einer zweiten Denkooption nehmen Auernhammer/Schärthl – v. a. mit Bezug auf Lynne Baker – Erkenntnisse zur spezifischen Ontologie von Artefakten auf.<sup>52</sup> Dieser Ansatz kommt stärker realistischen Intuitionen entgegen. Bakers so genannter *Constitution View* geht von der Annahme aus, dass innerhalb einer *Metaphysik der alltäglichen Dinge* „jegliches Objekt immer von einer Materie konstituiert wird, aber dennoch nicht identisch mit dieser Materie ist.“<sup>53</sup> Dass etwas zu einem Gegenstand wird, heißt folglich: Es bildet sich eine „Einheit ohne Identität“ zwischen dessen Bestandteilen, die zuvor je für sich ja bereits Objekte waren. Diese nicht-reduktionistische und nicht-mereologische Sicht lässt sich so auf den Punkt bringen:

„(CV) Wenn ein Objekt x in bestimmte Umstände versetzt wird, kann dadurch ein anderes, ein neues Objekt y entstehen.“<sup>54</sup>

Dabei gilt, dass Objekte zu ein- und demselben Zeitpunkt immer nur zu genau einem so genannten *primary kind* gehören können, und dieses *primary kind* steuert die gerechtfertigte Zuschreibung eines Sortalterms. Folglich sieht die konstitutionstheoretische Fassung der eucharistischen Wandlung so aus:

„(CEW) Wenn x in bestimmte Umstände versetzt wird, kann dadurch eine andere, neue Entität y erzeugt werden – und zwar so, dass die für x relevante Sortenzugehörigkeit P-1

<sup>51</sup> Auernhammer, Schärthl, Eucharistie, 199; dort auch das nächste Zitat.

<sup>52</sup> Vgl. auch Stickelbroeck, Michael: Zur Ontologie der Artefakte: Die kategoriale Analyse der Artefakte bei Aristoteles / Thomas von Aquin und ihre hermeneutische Relevanz, in: FZPhTh<sub>65</sub> (2018) 373–400, wo diskutiert wird, inwiefern sich die Unterscheidung natürlicher und hergestellter Objekte heranziehen lässt, um Herausforderungen aufgrund von Technisierungsprozessen begegnen zu können.

<sup>53</sup> Auernhammer, Schärthl, Eucharistie, 202.

<sup>54</sup> Auernhammer, Schärthl, Eucharistie, 203.

(wobei **P-1** für das bis  $t_{n-1}$  relevante primary kind steht) ab einem Zeitpunkt  $t_n$  zugunsten einer neuen Sortenzugehörigkeit **P-2** in den Hintergrund tritt.“<sup>55</sup>

Die einzelnen Aspekte dieses Ansatzes können nicht weiter thematisiert werden. Für die eucharistische Liturgie würde er wohl dann grundsätzlich funktionieren, wenn Leib/Blut Christi als *intentionsabhängige Objekte* (ID-Objekte) eingestuft werden: Das *primary kind* LEIB-CHRISTI-SEIN, „das mit bestimmten Eigenschaften einhergeht, die eine bestimmte Wirkung haben, weil sie bestimmte Aktionen und Reaktionen auslösen etc.“, schiebt sich – wie oben anhand von Thomas skizziert – aufgrund der entsprechenden Einstellungen der Akteur\*innen gegenüber dem *primary kind* BROT bzw. dessen *primary kind* GETREIDE-BASIERTES-NAHRUNGSMITTEL-SEIN in den Vordergrund. Gemäß CV ist es möglich, dass das bis zu  $t_n$  bestimmende *primary kind* BROT in  $t_n$  für die Konstitution von LEIB-CHRISTI-SEIN zwar unabdingbar ist, zugleich aber in  $t_n$  selbst zu existieren aufhört.

Solche Vorgänge gibt es auch in anderen Bereichen – ein Beispiel: Eine Statue kann aus einer bestimmten Portion Marmor hergestellt werden; ab  $t_n$  konstituiert sich die Statue aus *diesem* Marmor. Witterungs- oder unfallbedingt kann aber das Material, aus dem die Statue sich gebildet hat, beschädigt werden; jedoch würde dann nicht von Schäden an der Marmor-Portion gesprochen werden, aus der sie einmal hergestellt worden ist; dieses Objekt hat ab  $t_{n+1}$  zu existieren aufgehört. An diesem Beispiel wird aber auch deutlich, dass die Anwendung von Bakers Theorie auf die eucharistische Wandlung ein Problem mit sich bringt: Für Baker müssen die betreffenden *primary kinds* grundlegende Gemeinsamkeiten aufweisen. So kann aus einem rein materiellen Objekt nicht ein immaterielles oder ein entsprechendes Kompositum entstehen. Die Präsenz des Leibes/Blutes Christi in der Eucharistie soll aber ja gerade nicht nach dem Muster der Präsenz materieller Objekte gedacht werden, wohingegen Brot und Wein rein materielle Objekte darstellen. Auernhammer/Schärfl schlagen deshalb folgende Modifikation von (CV) vor:

„(CVM) Wenn die Entität  $x$  bzw. die Entitäten  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , die  $y$  konstituieren, materiell sind, dann ist  $y$  materiell instantiiert.“<sup>56</sup>

Leib/Blut Christi lassen sich demgemäß als nicht-rein materielle Größen verstehen, die von der Logik der Inkarnation her mit materiellen Objekten verbunden sind. Diese Objekte sind damit *instrumenta extrinseca et separata* der Gegenwart Jesu Christi. Außerdem lässt sich vom *ritual turn* her darauf verweisen, dass das Gesamt der eucharistischen Performance/ihre Symbolik die Objektivität der so gestifteten Konstitutionsbeziehung verbürgt: Der göttliche Akteur bindet sich frei an die Intentionen der rituell Agierenden bzw. eröffnet ihnen die Möglich-

<sup>55</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 204.

<sup>56</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 208.

keit, sich seiner Intentionalität frei und bewusst anzuschließen, indem sie – konkret: die versammelte Gemeinde unter ordinierter Leitung (wobei konfessionelle Differenzierungen eigens zu reflektieren wären) – in der Kraft von Gottes Geist agieren. Daraus ergibt sich als Formulierung der eucharistischen Wandlung:

„(CEW\*) Wenn  $NG(x)$  in bestimmte Umstände versetzt wird, kann dadurch eine andere, neue Entität  $LC(y)$  erzeugt werden – und zwar so, dass die für  $x$  relevante Sortenzugehörigkeit **P-1** ab einem Zeitpunkt  $t_n$  zugunsten einer neuen Sortenzugehörigkeit **P-2** in den Hintergrund tritt. Diese Umstände können nicht allein auf der Basis rein natürlicher Faktoren eintreten. Vielmehr setzen sie die ‚Re-Aktivierung‘ einer göttlichen Intention voraus, welche durch diejenigen Faktoren, Akteure und Konstituenten geschieht, die die Intention repräsentieren.“<sup>57</sup>

Eigens zu thematisieren wäre, warum ein Objekt in einem bestimmten Zusammenhang für einen Wechsel des *primary kind* disponiert ist.<sup>58</sup> Im Fall der Eucharistie wäre das seit Jahrhunderten andauernde Ringen um die angemessene Materie für die Mahlelemente zu betrachten.<sup>59</sup> Vielleicht ließe sich dabei das Verhältnis von **P-1** und **P-2** von Überlegungen zur Funktionalität von Artefakten her weiter aufhellen.<sup>60</sup> Für die Eucharistie gilt, dass die Zuschreibung von Funktionen, die für als Leib/Blut Christi eingestufte Objekte vorgenommen werden, nicht einfach „cases of arbitrary ascriptions of individuals“ sind; sie gehören vielmehr zum Typ von Zuschreibungen „of whole cultural groups that produce and use these artifacts according to their *purported* functions“<sup>61</sup>. Die Glaubwürdigkeit der Zuschreibung hängt in solchen Fällen nicht zuletzt daran, wie die Zuschreibenden außerrituell agieren, hier: ob sie sich in ihren Beziehungen zur Mitwelt als vom Leib/Blut Christi genährt erweisen.

<sup>57</sup> Auernhammer, Schärfl, Eucharistie, 211.

<sup>58</sup> Vgl. Runggaldier, Edmund: Ontologie der Vermögen (powers) und Dispositionen, in: ZKTh 133 (2011) 287–302.

<sup>59</sup> Vgl. Schubert, Anselm: Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls, München 2018.

<sup>60</sup> Vgl. Bahr, Amrei; Carrara, Massimiliano; Jansen, Ludger: Functions and Kinds of Art Works and Other Artifacts. An Introduction, in: Grazer Philosophische Studien 96 (2019) (online seit 14. März 2019 – DOI: <https://doi.org/10.1163/18756735-000065>) 1–18. – Um eine Richtung anzuzeigen: Objekte können rituell nur dann zu Trägern der Sortale ‚Leib/Blut Christi‘ werden, wenn sie Funktionen *beibehalten*, die ihnen gemäß ihrem vorherigen Status als elementare Nahrungsmittel zukommen. Diese Funktionen werden aber innerhalb des rituellen Kontextes um weitere ergänzt bzw. in neuen Funktionszuschreibungen (im Hegelschen Sinne) aufgehoben. Die Frage, welche **P-1** genau eine Verwendung von Objekten im eucharistischen Zusammenhang erlauben (sollten), ist dabei, wie angedeutet, weder historisch-, noch systematisch-theologisch gesehen trivial.

<sup>61</sup> Vgl. Bahr, Carrara, Jansen, Functions, 5 (Hervorh. S. W.).

### 3 Liturgie ist (ein) Segen

Anhand von Thomas' Einordnung Jesu als *Verbum incarnatum* wurde schon deutlich, inwiefern für die semantische Umcodierung von Brot/Wein zu Leib/Blut Christi die gesamte *Symbolik* der Feier und damit eine bestimmte *narrative Anschauungsform* maßgeblich ist (vgl. oben [M3.5]).<sup>62</sup> Im Idealfall bietet sich für die konkreten rituellen Akteur\*innen eine Möglichkeit, sich mit ihrer je eigenen Geschichte gemeinschaftlich in diese Anschauungsform hinein verweben zu lassen.<sup>63</sup> Im Einzelnen: Die Mitfeiernden machen sich die als autoritativ anerkannte Intentionalität zu eigen, wie sie Jesus nach biblischem Zeugnis am Vorabend seines Todes an die Gabehandlungen gekoppelt hat. Diese Intentionalität ist aber nur *innerhalb* des Christusereignis als Ganzem gehaltvoll: In den Gabehandlungen konzentriert sich Jesu Leben, Wirken und Geschick, zu dem Leiden und Tod, Auferweckung und Erhöhung sowie Geistsendung gehören. Das Konzil spricht von diesem Ereigniszusammenhang mit Blick auf die gesamte Liturgie als „Pascha-Mysterium Jesu Christi“ (vgl. in SC u. a. 5.6), wobei die jeweilige Feier zudem symbolisch die ausstehende Vollendung der Geschichte inszeniert (vgl. u. a. SC 8).

Das Christusereignis entfaltet sich als Anschauungsform rituell v. a. durch die Lesungen aus der Heiligen Schrift, die Präsenz biblischer Texte innerhalb anderer liturgischer Elemente sowie vielfältige intertextuelle Bezüge. Besonderes Gewicht kommt in der Eucharistiefeier dem Hochgebet als unmittelbarem Kontext des Berichtes vom letzten Mahl Jesu zu.<sup>64</sup> Diesbezüglich wurde bereits markiert, dass dessen zentrale Funktion innerhalb der mittelalterlichen Theologie nicht gesehen wurde: In der weitestgehenden Fixierung allein auf die *Verba Testamenti* spiegelt sich ein bestimmtes Verständnis des Messopfers und der Funktion des leitenden Priesters wider – und damit die „Religionslogik einer Epoche“<sup>65</sup>. Hingegen folgen die großen Anaphoren der ersten Jahrhunderte einer anderen Grundstruktur (auch das römische Hochgebet in seiner ursprünglichen

<sup>62</sup> Vgl. zu Wechselwirkungen zwischen ritualtheoretischen und narratologischen Diskursen Nünning, Vera; Rupp, Jan; Ahn, Gregor (Hg.): *Ritual and Narrative. Theoretical Explorations and Historical Case Studies*, Bielefeld 2013, bes. Nünning, Vera; Rupp, Jan: An Introduction, 1–24.

<sup>63</sup> Vgl. Winter, Stephan: *Biography and Liturgy. Reflections on Theological Hermeneutics of Christian Worship*, in: Demmrich, Sarah; Riegel, Ulrich (Hg.): *Western and Eastern Perspectives on Religion and Religiosity*, Münster 2021 (*Research on Religious and Spiritual Education*; 14), 145–162.

<sup>64</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur Zerfaß, Alexander: *Auf dem Weg nach Emmaus: Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe*, Tübingen 2016 (*Pietas Liturgica Studia*; 24), für die hier fokussierte Thematik bes. 81–149.

<sup>65</sup> Angenendt, Offertorium, 84.



Form<sup>66</sup>): Maßgeblich ist die Abfolge *Gottesanrede (Anaklese) – Lobpreisbekenntnis/dankendes Gedächtnis (Anamnese) mit dem integrierten Abendmahlsbericht – Bitte um Heil, hier konzentriert in der Bitte um conversio von Brot/Wein und versammelter Gemeinde (Epiklese) – (trinitarischer) Lobpreis (Doxologie)*. Von dieser Grundstruktur her ließe sich zeigen, dass die aufgewiesenen Zusammenhänge paradigmatisch für biblisch(-christlich) begründete Liturgie überhaupt sind. In deren Zentrum stehen zwei korrelative Bewegungen: eine vom Menschen zu Gott aufsteigende, *anabatische* Bewegung – eucharistisch durch den Lobpreis – das „geistige Opfer“ – und dessen Materialisierung in Brot/Wein repräsentiert –, und eine von Gott zum Menschen absteigende, *katabatische* Bewegung, die eucharistisch in der Kommunion ihr Ziel findet: In ihr gibt sich Christus als Nahrung „für das ewige Leben“ und konstituiert sich symbolisch (also auch: fragmentarisch) die *eine*, universale Gemeinschaft, in der alle menschheitsalters Diskriminierungen aufgehoben sind (vgl. u. a. Offb 8,3–5).

Die Eucharistie macht wie in einem Brennglas deutlich: Aus christlicher Sicht ist ein solches korrelatives Handeln nur möglich in Christus, durch ihn und mit ihm. Er ist die „Fülle des göttlichen Dienstes“, weil sich in ihm als einem Menschen, der als Jude ganz in die Geschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk eingebunden war, das „Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“ auf einzigartige Weise konzentriert hat (vgl. SC 5). Sache der Kirche ist es, sich der Geistkraft Gottes zu öffnen (vgl. u. a. SC 6), und die Liturgie als „Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi“ zu feiern (vgl. SC 7).<sup>67</sup> Dies codiert (mit Röm 12,1f) die *schēmata* der Erkenntnis und Handlungspraxis gemäß der ‚Logik‘ radikaler Pro-Existenz<sup>68</sup> um. Von daher gehört zu den katabatisch-anabatischen Grundbewegungen der Liturgie das *diabatische Moment* integral hinzu: „Erst wenn die dritte Dimension, die diabatische, der transitus, der Übergang, die Ver-Wandlung [sic!] bewußt mit in den Blick genommen und in

<sup>66</sup> Vgl. zum *Canon Romanus* u. a. Meßner, Reinhard, Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: Gerhards, Albert; Richter, Klemens (Hg.): Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, Freiburg – Basel – Wien 2001 (QD; 186), 128–184; Odenthal, Andreas: Canon Romanus, Konsekration und Amtsverständnis. Überlegungen zur mittelalterlichen Hermeneutik der römischen Messe und ihren Auswirkungen, in: Dürr, Renate u. a. (Hg.): Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019, 603–644.

<sup>67</sup> Vgl. aus der Fülle der Literatur Winter, Stephan: „... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“: Ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen?, in: LJ 55 (2005) 23–38.

<sup>68</sup> Vgl. für diesen vielfach rezipierten Begriff Schürmann, Heinz: „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: ACra XVII (1985) 345–371, online zugänglich: DOI:10.15633/acr.3239 (letzter Aufruf: 13.05.2021).

die Überlegungen einbezogen wird, kann die besondere Eigenart der christlichen Liturgie als ‚Feier des Pascha-Mysteriums‘ erfaßt werden“<sup>69</sup>, so Werner Hahne. Dies schließt die Bereitschaft zur immer wieder neuen Umkehr ein.

Liturgie, die von den genannten Basisoperationen geprägt ist, ist *segenslogisch* justiert: Sie hat nach gesamtbiblischem Verständnis, um jetzt nur das griechische Begriffsfeld einzuspielen, *eulogischen* Charakter. *Eulogia* ist sowohl der Lobpreis Gottes (*gen. obi.*; Anabase), wie auch der Segen Gottes (*gen. subi.*; Katabase), den die Menschen aufnehmen und weitertragen sollen (Diabase). Für weitere Überlegungen dazu muss auf Ausführungen an anderer Stelle verwiesen werden.<sup>70</sup> Anhand der Wandlung von Brot/Wein, von denen eucharistisch proklamiert wird, dass sie Nahrung zum Leben werden, das unverbrüchlich bleibt, sollte aufgezeigt werden: Menschen nehmen in liturgischen Performances Gottes Versprechen *in Anspruch*, dass sie und alles Lebendige in ein umfassendes Segensgeschehen hineingenommen sind, dass nicht alles der Vernichtung überlassen wird (vgl. auch Gen 9,8–17) – mögen auch viele Erfahrungen dagegensprechen. In Liturgien lässt sich erfahren, dass Gottes Zusage gilt; im Modus der Hoffnung wird ihr Realitätsgehalt gefeiert, ohne dass Menschen darüber verfügen könnten. In solchem Segen kommt demnach auch zum Ausdruck: „Destruktivität, Verletzung und Tod sind eingegrenzt und gehalten von dem Glauben, dass die Verbindung Gottes mit den Menschen unzerstörbar ist. [...] [D]ie Verheißung Gottes [gilt] der ganzen Wirklichkeit [...] und in ihr [sind] auch die schmerzlichen und unfassbaren Erfahrungen aufgehoben“<sup>71</sup>. Segen ist so gesehen „Urzelle christlich-liturgischen Handelns“<sup>72</sup>. Liturgie besteht aus Akten schöpferischer Liebe Gottes, die sich in menschlichen Worten und Gesten der Güte, der Anerkennung, des Lobbekenntnisses und der Bitte ereignet. Sie eröffnet damit insgesamt einen Begegnungsraum, in dem absolute und endliche Freiheiten gegliedert zusammenspielen können. Von daher ist Segenshandeln tatsächlich paradigmatisch für die Sakramentalität von Liturgie und Kirche insgesamt. Segensreich und sakramental ist Liturgie, indem sie angesichts der augenscheinlichen Ver-

<sup>69</sup> Dieses und das nächste Zitat: Hahne, Werner: *De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg – Basel – Wien 1990, 196–201, 199f.

<sup>70</sup> Vgl. Winter, Stephan: *Theologie und Praxis des Segens*, in: Knop, Julia; Kranemann, Benedikt (Hg.): *Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, Freiburg – Basel – Wien 2020 (QD; 305), 37–55.

<sup>71</sup> Wagner-Rau, Ulrike: *Unverbrüchlich angesehen – Der Segen in praktisch-theologischer Perspektive*, in: Leuenberger, Martin (Hg.): *Segen*, Tübingen 2015 (ThTh; 10), 187–209, 206f.

<sup>72</sup> Ebenbauer, Peter: *Im Zuspruch der Güte und der Wahrheit. Der Segen als Ursprung und Ziel aller Liturgie*, in: HLD 73 (2019) 31–41, 38.

gänglichkeit alles dessen, was existiert, die Möglichkeit offenhält, dass es ein Sein gibt, das Ewigkeits- bzw. Absolutheitscharakter hat, und dass das irdische Existierende grundsätzlich an diesem Sein partizipiert.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Von hier aus ließe sich in Richtung einer philosophischen Gotteslehre anschließen. Vgl. *Puntel, Gottesfrage*, bes. 862.884f.



# Denken in Modellen

## Wissenschaftstheoretische Beobachtungen zu einem Instrument theologischer Theoriebildung

*Benjamin Bartsch*

Modelle ermöglichen es, sich der Wirklichkeit auf wissenschaftliche Weise gerade dann anzunähern, wenn ein unmittelbarer begrifflicher Zugang zu ihr nicht oder nur schwer möglich ist. Deshalb sind Modelle nicht nur in den empirischen Wissenschaften, sondern auch in den Geisteswissenschaften und der Philosophie herausragende Instrumente der Theoriebildung. Auch in der systematischen Theologie ist häufig von Modellen die Rede, die bestimmte theologische Sachverhalte dem Verstehen erschließen sollen. Dieser häufige Gebrauch des Wortes „Modell“ macht es allerdings notwendig, diesen Begriff zu klären: Was ist eigentlich ein Modell und wie funktioniert es?

Der Modellbegriff scheint dabei auch deshalb so attraktiv zu sein, weil es Modelle erlauben, die manchmal verwirrende Vielfalt theologischer Theorien zu ordnen und für das Verständnis fruchtbar zu machen. Weil aber verschiedene Modelle einander auch widersprechen können, wirft dieses Vorgehen die Frage auf, welche Kriterien sich für die Adäquatheit theologischer Modelle angeben lassen: Wie verhält sich das Modell zu der Wirklichkeit, die es zu erschließen vorgibt? Lässt sich begründet sagen, ob ein Modell die Wirklichkeit besser verstehen lässt oder ob es nicht vielmehr von ihr entfremdet? Die Kriterien für die Angemessenheit theologischer Modelle sind nicht von Anfang an evident und – vermeintlich – klare Kriterien wie die Überprüfung von aus Modellen abgeleiteten Vorhersagen durch Messungen, wie sie in empirischen Wissenschaften zur Anwendung kommen, sind der Theologie versagt. Deshalb erscheint neben der Klärung des Modellbegriffes selbst auch eine Diskussion über Kriterien für die Angemessenheit theologischer Modellbildung geboten, wenn man dem Vorwurf relativistischer Beliebigkeit entgehen möchte.<sup>1</sup>

Die mit dieser Fragestellung gegebene Problematik soll im Folgenden bearbeitet werden, indem zunächst ein Vorschlag gemacht wird, wie sich der in der Wissenschaftssprache nicht immer eindeutig gebrauchte Begriff *Modell* sinnvoll

---

<sup>1</sup> Armin Kreiner legt den Finger in diese Wunde, wenn er kritisch anmerkt: „Als problematisch erweist sich die mit der Verwendung des Modellbegriffs bisweilen einhergehende Tendenz, Fragen nach der Adäquatheit konkurrierender Modelle auszublenden.“ (Kreiner, Armin: Art. Modell. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7, 1998, 359f.)

verstehen lässt. Beispielhaft wird anschließend an der Theologie der Offenbarung gezeigt, wie modellhaftes Denken in der Theologie angewendet wird und welche Potentiale sich dadurch für theologisches Arbeiten ergeben können. In einem letzten Schritt wird dafür plädiert, sich der Frage der Angemessenheit von Modellen mit einer Mehrzahl von Kriterien zu nähern. Dabei wird insbesondere die Frage exploriert, ob die Wirklichkeit selbst nicht auf irgendeine Art Kriterium für die Evaluation theologischer Modelle sein kann.

## 1 Zum Modellbegriff<sup>2</sup>

Obwohl der Modellbegriff in der modernen Logik und Wissenschaftstheorie zum Teil als *terminus technicus* gebraucht wird,<sup>3</sup> ist seine Bedeutung innerhalb der Theologie bisher keineswegs einheitlich geklärt. Im Gegenteil lässt sich in der Literatur trotz und gerade wegen seines sehr breiten Gebrauchs eine starke Streuung seiner Bedeutung und theoretischen Reflektiertheit von eher unspezifischen bis hin zu wissenschaftstheoretisch stark ausgearbeiteten Verwendungen beobachten. Die Spannbreite reicht dabei von Verwendungen des Begriffs, die eine mehr oder weniger starke Bedeutungsähnlichkeit mit den Begriffen „Beispiel“ bzw. „Vorbild“ aufweisen,<sup>4</sup> über die Rede von „Modellen“ zur Darstellung der Theorievielfalt zu einem bestimmten Thema, die eher einer enzyklopädischen Erfassung der vorhandenen Entwürfe dienen,<sup>5</sup> bis hin zu einigen wissenschaftstheoretisch ausgearbeiteten Entwürfen, die den Modellbegriff in hermeneutisch anspruchsvoller Weise gebrauchen.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Im Anschluss an Max Black werden häufig drei Arten von Modellen voneinander unterschieden: maßstabgetreue Modelle, analoge Modelle und theoretische Modelle. Die folgende Diskussion konzentriert sich auf Modelle letzterer Art. Während maßstabgetreue und analoge Modelle *per definitionem* auf einer Ähnlichkeit beruhen, ist die Frage umstritten, ob auch theoretischen Modellen eine ontologische Analogie zugrunde liegt, und bleibt deshalb eigens zu klären. Vgl. Black, Max: Models and metaphors. Studies in language and philosophy, London 1972, 220–230; Zill, Rüdiger: Metapher als Modell. Die Figur des Neuen in der Genese wissenschaftlicher und philosophischer Theorien, In: Sohst, Wolfgang (Hg.): Die Figur des Neuen, Berlin 2008 (Philosophische KonTexte; 1), 17–78, 35–45.

<sup>3</sup> So Nortmann, Ulrich: Art. Modell. Philosophisch, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7, 1998, 358f.

<sup>4</sup> Man denke z. B. an Formulierungen wie „Jesus als Modell christlichen Lebens“.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Peters, Ted: Models of God, in: Philosophia perennis: Bamberger Zeitschrift für Philosophie 35 (2007) 273–288. Die hier von Peters aufgezählte Vielfalt von Entwürfen des Gottesverständnisses wird als Vielfalt an „Modellen“ verstanden, denen abschließend ein bestes (!) Modell hinzugefügt werden soll.

<sup>6</sup> Zu nennen sind hier beispielsweise die Schriften von Avery Dulles, dessen Modellverständnis anhand seiner Offenbarungstheologie in diesem Artikel diskutiert wird. Zu be-

### 1.1 Modelle als Übertragungsphänomene

Aber auch, wenn man den Modellbegriff in hermeneutisch anspruchsvoller Weise als einen Begriff für eine bestimmte wissenschaftliche Weise der Wirklichkeitserfassung gebrauchen möchte, ist seine Verwendung damit noch keineswegs klar. Vielmehr gerät man hier auf ein Feld, auf dem sich eine Fülle von Termini mit z. T. sich überlagernden Bedeutungen tummeln, die noch dazu sehr verschieden gebraucht werden. Zu denken wäre etwa an „Metapher“, „Paradigma“, „Beispiel“, „Theorie“ oder „Analogie“. Schon diese Fülle einander engverwandter Ausdrücke legt es nahe, den Modellbegriff möglichst präzise zu fassen und seine Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen wissenschaftstheoretischen Begriffen zu bestimmen.

Anstelle einer genauen Definition des Modellbegriffs wird an dieser Stelle ein deskriptiver Vorschlag gemacht, der die Funktion von Modellen beobachtet. Ziel ist dabei, ein Verständnis des Modellbegriffs zu gewinnen, das hinreichend präzise ist, um die Diskussion über Kriterien von Modellbildungen führen zu können. In der hier vorgeschlagenen Verwendung des Begriffs handelt es sich bei einem Modell um ein Übertragungsphänomen.<sup>7</sup> Das Modell ist dadurch gekennzeichnet, dass eine Theorie aus ihrem ursprünglichen Anwendungsbereich in einen anderen übertragen wird in der Absicht, diesen besser als bisher zu erklären. Ein theologiegeschichtliches Beispiel für diese Form der Modellbildung ist die Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury, die die in der mittelalterlichen Gesellschaft bekannte Theorie der Konfliktbeilegung durch Genugtuung (*satisfactio*) auf die Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus überträgt.<sup>8</sup> Otto Muck, der ebenfalls in der Übertragung eines bekannten auf einen zu erklärenden Zusammenhang den Kernvorgang der Modellbildung sieht, weist auf den heuristischen Impetus der Übertragung hin: „Viele unserer Auffassungen lassen sich deuten als Vergegenwärtigung von Zusammenhängen anhand von ähnlichen Zusammenhängen, die wir an uns bereits vertrauten Gebilden vorfinden.

---

achten ist, dass bei ihm der Modellbegriff neben theoretisch anspruchsvollen Bedeutungen *auch* im Sinne der vorher bemerkten Markierung einfacher Theorievielfalt gebraucht wird.

<sup>7</sup> Dieser Vorschlag schließt sich an Überlegungen an, die Rüdiger Zill entwickelt hat. Vgl. Zill, *Metapher*, bes. 42–45, 54–56. Zill lehnt sich mit seinem Ansatz an Max Black an, der das theoretische Modell ebenfalls als die Übertragungen des Bekannten auf ein zu erklärendes Unbekanntes verstanden hat, vgl. Black, *Models*, 229–231.

<sup>8</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*: *Cur Deus homo*. Lateinisch und deutsch = Warum Gott Mensch geworden. Besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, München 1956. Aus der unübersehbaren Fülle der Sekundärliteratur vgl. z. B. Kirschner, Martin: *Gott – größer als gedacht*. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg – Basel – Wien 2013.

Wir verwenden diese Gebilde deshalb als Modell und Hilfe zur Vergegenwärtigung der uns weniger geläufigen Zusammenhänge.<sup>9</sup> Theoretische Modelle lassen sich also vorläufig als Übertragungen der Erklärung bekannter Zusammenhänge auf neue, zu erklärende Zusammenhänge verstehen, die der Absicht dienen, über das zu Erklärende neue Erkenntnisse zu gewinnen.<sup>10</sup>

## 1.2 Modelle und Metaphern

Fasst man das Modell in dieser Weise als Übertragungsphänomen, stellt sich unmittelbar die Frage nach der Abgrenzung zu anderen Übertragungsphänomenen wie zum Beispiel der Metapher.<sup>11</sup> Insbesondere der Vergleich zur Metapher kann dabei helfen, den Begriff des Modells wissenschaftstheoretisch präziser zu fassen. Da die Metapherntheorie bereits seit Langem Gegenstand einer sehr breiten Debatte ist und damit über Eigenschaften und Funktionen von Metaphern bereits viel bekannt ist, hat Rüdiger Zill vorgeschlagen, die Metapher selbst als „Modell des Modells“ zu verstehen.<sup>12</sup> Auf diese Weise lassen sich nicht nur Gemeinsamkeiten in der Funktion des Übertragungsvorgangs, sondern auch deutliche Unterschiede und damit Besonderheiten von Modellen beschreiben. Deshalb sind im Folgenden zunächst einige Gemeinsamkeiten von Modellen und Metaphern zu beschreiben, bevor anschließend Unterschiede markiert werden.

Eine erste Gemeinsamkeit von Metapher und Modell liegt in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion: In der modernen Metapherntheorie hat sich die Position durchgesetzt, dass die Metapher nicht nur der rhetorischen Ausschmückung der Rede dient, sondern dass sie als „kognitives Instrument“ zu verstehen ist.<sup>13</sup> Die Metapher ist nach diesem Verständnis nicht nur eine Form der Illustration von begriffssprachlich bereits klar gefassten Konzepten, sondern sie ist

<sup>9</sup> Muck, Otto: Vergegenwärtigung des Wirklichen durch Modelle? In: Drewsen, Margarethe; Fischer, Mario (Hg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haefner SJ zum 65. Geburtstag, Freiburg – München 2006, 184–195, 190.

<sup>10</sup> Zill spricht in diesem Zusammenhang von Modellen als „vierpoligen Figuren“. Vgl. Zill, Metapher, 44.

<sup>11</sup> Vgl. auch Blacks Hinweis auf den metaphorischen Beigeschmack der Rede von Modellen: „To speak of ‚models‘ in connection with a scientific theory already smacks of the metaphorical.“ (Black, Models, 219). Seit den Studien Max Blacks hat sich eine weitverzweigte Debatte entfaltet, die kaum noch zu überblicken ist. Wichtige Grundtexte dieser Debatte sind von Anselm Haverkamp gesammelt worden: Haverkamp, Anselm (Hg.): Theorie der Metapher, 2., um ein Nachw. zur Neuausg. und einen bibliograph. Nachtr. erg. Aufl., Darmstadt 1996. Einen ersten Zugang zur theologischen Metapherndiskussion bietet Zimmermann, Ruben (Hg.): Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitw. von H.-G. Gadamer, München 2000 (Übergänge; 38).

<sup>12</sup> Vgl. Zill, Metapher.

<sup>13</sup> Vgl. Zill, Metapher, 46–49.



eine Sprachform, die selbst durch eine überraschenden Prädikation neue Erkenntnis vermitteln will. Dieser starke gegenüber einem lediglich ornamentalen Gebrauch lässt sich auch für den Gebrauch von Modellen beobachten: Sie haben nicht nur zum Ziel, bereits artikulierte Theorien anschaulicher darzustellen, sondern sie eröffnen in der Modellübertragung selbst ein neues und womöglich angemesseneres Verständnis ihrer Gegenstände. So war die Übertragung jenes Mechanismus sozialer Konfliktbewältigung auf die Soteriologie durch Anselm nicht einfach eine Ausschmückung einer schon fest umrissenen Soteriologie, sondern Grund eines neuen Verständnisses von Versöhnung.

Weiterhin ist Metaphern und Modellen ihre Pluralität gemeinsam: Es lässt sich beobachten, dass es für viele Untersuchungsgegenstände nicht nur eine Metapher oder ein Deutungsmodell gibt, sondern dass zu ihrer Erklärung Metaphern und Modelle aus verschiedenen Bereichen genutzt werden. So gibt es zum Beispiel in der Soteriologie neben der bereits erwähnten Satisfaktionslehre Anselms eine ganze Vielfalt anderer Modelle, die die Frage nach der Erlösung durch die Übertragung verschiedener anderer Beschreibungen bekannter Gegenstände zu erhellen suchen.<sup>14</sup> Der Grund dieser Pluralität von möglichen Modellen für einen Gegenstand ist nicht nur darin zu suchen, dass es sich nicht um exakte Beschreibungen, sondern um die Übertragung von Beschreibungen anderer Gegenstände mit einem heuristischen Ziel handelt, sondern auch darin, dass verschiedene Modelle unterschiedlichen Zwecken dienen können. So hat ein dreidimensionales Stadtmodell einen anderen Verwendungszweck als eine zweidimensionale Straßenkarte. Für die Frage nach der Angemessenheit von Modellen bedeutet dies, dass jedes Urteil den Zweck des Modells berücksichtigen muss. So wird etwa eine Interpretation der altkirchlichen Dogmenbildung, die die soteriologische Sinnspitze der von ihr gewählten Modelle nicht in den Blick nimmt, diese vermutlich nicht hinreichend würdigen können. Dies macht auch deutlich, dass bei der Interpretation von Modellen jeweils zu beachten ist, dass diese geschichtlich bedingt sind: Wie Metaphern stehen auch Modelle in einem konkreten historischen Kontext, in dem die übertragene Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise verstanden wird. Bleibt ihr Kontext unbeachtet, können Modelle prekär werden, anders als gemeint verstanden werden oder sogar ihren

<sup>14</sup> Diese Vielfalt soteriologischer Modelle, Metaphern und Figuren ist seit Gustaf Aulén immer wieder Gegenstand von Versuchen geworden, die Geschichte soteriologischen Denkens zu ordnen. Vgl. z. B. Aulén, Gustaf: Die drei Haupttypen der christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSTh 8 (1931) 501–538; Greshake, Gisbert: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte. In: Scheffczyk, Leo (Hg.): Erlösung und Emanzipation, Freiburg – Basel – Wien 1973 (QD; 61), 69–101; Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006) 21–59; Knop, Julia: Art. Soteriologie, in: Beinert, Wolfgang; Stubenrauch, Bertram (Hg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien 2012, 590–595, 594f.

Sinn verlieren.<sup>15</sup> So steht die Vermittlung der Satisfaktionslehre Anselms beispielsweise vor der Problematik, dass der soziale Mechanismus der Genugtuung in der Bereinigung von sozialen Konflikten heute nicht mehr existiert und damit etwas übertragen wird, das dem heutigen Verstehen eben nicht besser verständlich ist als der Gedanke der Erlösung, sondern das seinerseits höchst erklärungsbedürftig ist. Insofern lässt sich durchaus sagen, dass Modelle nicht nur geschichtlich bedingt, sondern auch vorläufig sind, weil immer damit zu rechnen ist, dass weltbildliche Veränderungen dazu führen können, dass sie nicht mehr im ursprünglichen Sinne funktionieren.

Neben diesen Gemeinsamkeiten von Metaphern und Modellen lassen sich jedoch auch Unterschiede ausmachen, die es ermöglichen, Modell und Metapher klar voneinander zu unterscheiden. Der erste – und wohl bedeutendste – Unterschied liegt im verschiedenen Ort von Modellen und Metaphern in der Sprache: Während Letztere in den Zusammenhang der Alltagssprache oder der literarischen bzw. erzählenden Sprache gehören, sind Modelle in der Wissenschaftssprache zu verorten und damit nicht unmittelbare Sprache, sondern Reflexions- oder Metasprache.

Aus der Zugehörigkeit des Modells zur Wissenschaftssprache folgen Anforderungen an Kohärenz und Konsistenz, die so an die Alltagssprache nicht gestellt werden, und die deshalb Modelle von Metaphern unterscheiden. Dies wird deutlich, wenn man Modelle und Metaphernnetze miteinander vergleicht. Paul Ricœur hat darauf hingewiesen, dass das Modell nicht in der Metapher, sondern in der ausgeführten Metapher – beispielsweise der Fabel oder der Allegorie<sup>16</sup> – seine Entsprechung hat, weil es „in einem komplexen Netz von Aussagen“ besteht. Deshalb entspricht die Entfaltetheit des Modells dem von Ricœur als Metaphernnetz Bezeichneten.<sup>17</sup> Dieser Hinweis auf die Entsprechung von Metaphernnetz und Modell ist insofern nützlich, weil sich an ihm eine Konsequenz des unterschiedlichen sprachlichen Ortes von Modell und Metapher deutlich machen lässt: Während es beim Zusammenspiel von Metaphern unproblematisch ist, wenn einzelne Metaphern einander zu widersprechen scheinen,<sup>18</sup> wird von Modellen in der Regel ein höheres Maß an Konsistenz erwartet.

<sup>15</sup> Otto Muck bezeichnet Modelle aufgrund ihrer geschichtlichen Kontextualität und Interessenabhängigkeit treffend als „*eingeschränkte Interpretationen* des zu verstehenden Tatbestandes“ und weist darauf hin, dass die Adäquatheit von Modellen deshalb auch an ihrem Kontext und ihrem jeweiligen Erkenntnisinteresse zu bemessen ist. Muck, *Vergegenwärtigung*, 191. Herv. i. O.

<sup>16</sup> Auf die funktionale Ähnlichkeit des Modells zu Fabel und Allegorie hatte vor Ricœur bereits Black hingewiesen, vgl. Black, *Models*, 238.

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 1986 (Übergänge; 12), 233.

<sup>18</sup> Z. B. ist es in einem Metaphernnetz, das von Gott spricht, vollkommen akzeptabel, wenn gleichzeitig davon die Rede ist, dass Gott Vater und dass er Fels sei, obwohl diese Aussagen auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander stehen.

Ein weiterer Unterschied ergibt sich aus der je verschiedenen Offenheit von Modell und Metapher: Die Kreativität der Metapher speist sich aus ihrer Offenheit, mit der sie spontane Bilder erzeugt, die sich genauer begrifflicher Fassung grundsätzlich entziehen. Auf diese unauslotbare Offenheit wird in Theorien starker Metaphern deshalb die Unmöglichkeit zurückgeführt, Metaphern in ihrer Bedeutung und Tragweite begriffssprachlich eindeutig zu umschreiben.<sup>19</sup> Wenn Modelle zur Wissenschaftssprache gehören, unterliegen sie hingegen genau den Ansprüchen, die an jede Wissenschaftssprache zu erheben sind: „Die Modellübertragung ist ein im Prinzip reguliertes, öffentliches, interpersonelles Verfahren.“<sup>20</sup> Gute wissenschaftliche Modelle geben deshalb genau an, welche Merkmale auf das zu Verstehende übertragen werden, und ermöglichen damit anderen Forschenden, ihre Adäquatheit im wissenschaftlichen Diskurs zu evaluieren und sie zu modifizieren.

Der nächste Unterschied lässt sich an der Art ausmachen, wie Metapher und Modell die Imagination stimulieren: Während die Metapher ihre imaginative Kraft gerade daraus bezieht, dass die Prädikation ein spontanes Bild hervorruft, ist diese Spontaneität beim theoretischen Modell nicht zwingend gegeben: Zwar gibt es theoretische Modelle, die auf einer Metapher aufbauen, jedoch ist dies keineswegs immer der Fall. Der bereits erwähnten Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury liegt zum Beispiel zwar eine bekannte Art der Bereinigung sozialer Konflikte als Metapher zugrunde, jedoch zielt die Modellübertragung hier nicht auf unmittelbare Evidenz durch die spontane Erzeugung eines Bildes, sondern auf wissenschaftliche Erkenntnis, die sich aus dem Ausloten der Potentiale und Grenzen dieser Übertragung ergibt. Dies zeigt sich auch an der Textgestalt: Während die Bildlichkeit der Metapher üblicherweise davon lebt, dass sie in kurzer, prägnanter Form auf den Punkt gebracht wird, entwickelt Anselm seine Überlegungen in einem längeren Traktat, der nicht auf unmittelbare bildliche Evidenz setzt, sondern den Anspruch vermittelt, den Gedanken der Versöhnung als Genugtuung genau zu entfalten und darzulegen.

Weil Modelle gegenüber der Metapher weniger offen sind und ihre Bildlichkeit reduziert ist, haben sie auch einen geringen Widerstand gegen die Paraphrase. Während Metaphern sehr eng an ihre sprachliche Form gebunden sind und daher nicht paraphrasiert oder übersetzt werden können, ohne ihre spontane Wirkung zu verändern, ist es bei Modellen durchaus möglich, sie in anderer sprachlicher Form darzubieten, weil bei ihnen sehr viel genauer abgesteckt ist, worin genau die Bedeutungsübertragung liegt und wie weit sie reicht.

Als Ertrag dieses Vergleichs lassen sich folgende acht Eigenschaften von Modellen festhalten: Modelle haben 1. einen heuristischen Impetus, insofern sie einen neuen Zugang zu ihrem Gegenstand eröffnen. Dabei zeichnen sie sich 2. durch eine Pluralität aus, die durch ihre verschiedenen Zwecke und Kontexte

---

<sup>19</sup> Vgl. Zill, Metapher, 52f.

<sup>20</sup> Zill, Metapher, 55.

verursacht wird. Diese Kontextualität und Zweckgebundenheit von Modellen ist 3. für ihr Verständnis unbedingt zu beachten. 4. Der sprachliche Ort von Modellen ist die Wissenschafts-, d. h. die Reflexions- bzw. Metasprache, woraus sich 5. das Erfordernis der Konsistenz ergibt. Als Bestandteile der Wissenschaftssprache geben Modelle 6. möglichst präzise an, worin ihre Übertragung besteht und wie weit sie reicht. Deshalb zeichnen sich Modelle 7. durch ihre Entfaltetheit aus. Es ist 8. möglich, Modelle zu paraphrasieren und zu übersetzen.

### 1.3 *Zum ontologischen Status von Modellen*

Die faktische Pluralität von Modellen führt zu der Frage nach dem Verhältnis verschiedener Modelle zueinander. Es lassen sich dabei sowohl Modelle finden, die miteinander vereinbar sind, die also den zu verstehenden Gegenstand gleichsam aus verschiedenen Perspektiven näher beleuchten, als auch solche, die in direkter Konkurrenz zueinander stehen.<sup>21</sup> Beide werfen die Frage auf, nach welchen Kriterien Vereinbarkeit und Nichtvereinbarkeit zu entscheiden sind. Bevor diese Kriterien diskutiert werden können, ist jedoch zunächst ein kurzer Blick auf die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug von Modellbildungen zu werfen.<sup>22</sup>

Ebenso wie bei Metaphern, so ist auch bei Modellen die Frage ihrer Referenz und damit die Frage ihrer Wahrheitsfähigkeit umstritten und hat eine umfangreiche Debatte ausgelöst.<sup>23</sup> In dieser Diskussion werden sowohl verschiedene

<sup>21</sup> Die Möglichkeit, dass Modelle miteinander vereinbar sein können, zeigt einen Unterschied zu Kuhns Paradigmen an, die – zumindest in der Fassung, die Thomas Kuhn ihnen gegeben hat – miteinander inkommensurabel sind. Vgl. Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2., rev. u. um d. Postskriptum von 1969 erg. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 209–216; Zill, Metapher, 69–72. Auf die Abgrenzung des Modellbegriffs vom Begriff des Paradigmas wird im Folgenden bei der Diskussion von Max Secklers Offenbarungsverständnissen noch einmal einzugehen sein.

<sup>22</sup> Diese Frage kann hier nur angerissen und in der grundlegenden Alternative eines realistischen oder nichtrealistischen Verständnisses des Modells vorgestellt werden. Bei einer tieferen Auseinandersetzung mit der Modelltheorie wäre ihr genauer nachzugehen, auch weil sich an ihr entscheidet, wie sich das Modell zur in der Theologie zwar etablierten, aber ebenfalls stark umstrittenen Analogie verhält. Eine genaue Abgrenzung zur Analogie wäre an dieser Stelle zu weitgehend, ergibt sich aber schon daraus, dass ich Modelle in erster Linie als heuristische Instrumente deute und damit ihrer realistischen Deutung vorläufig nicht folge.

<sup>23</sup> Vgl. die divergierenden Positionen von Black, *Models*, 226–243; Barbour, Ian G.: *Myths, Models, and Paradigms. The Nature of Scientific and Religious Language*, London 1974, 34–42; Ricœur, Metapher, 209–251; Hesse, Mary: *Die kognitiven Ansprüche der Metapher*. In: Van Noppen, Jean-Pierre (Hg.): *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt a. M. 1988, 128–148.

realistische als auch nichtrealistische Positionen vertreten<sup>24</sup>. Eine von ihm selbst als „kritischer Realismus“ bezeichnete Position vertritt hierbei Ian G. Barbour.<sup>25</sup> Sein Anliegen ist es, theoretische Modelle als Repräsentationen der Welt – also nicht nur als Instrumente des Weltzugangs – zu verstehen, ohne sie in einem naiven Realismus als exakte Beschreibungen oder Abbildungen der Welt zu sehen.<sup>26</sup> Gegenüber diesem naiven Realismus betont Barbour, dass Modelle ein „Als ob“ imaginieren: Sie behandeln die zu erklärende Wirklichkeit, *als ob* sie sich wie das Erklärende verhielte.<sup>27</sup> Er behauptet jedoch, dass dieses hermeneutische „Als ob“ auf einer ontologischen Ähnlichkeit fußen müsse, die es erst rechtfertige. In ihrer Weltbeschreibung machen Modelle einen „tentative ontological claim“<sup>28</sup>, der aus Barbours Sicht nur gerechtfertigt sein kann, wenn man Modelle kritisch realistisch versteht. Barbour begründet also seine Option für einen kritischen Realismus damit, dass sonst nicht begründet werden könne, warum Modelle nicht einfach durch eine Sprache ersetzbar sind, die ohne die für Modelle charakteristische Bedeutungsübertragung auskommt.

Mit diesem modifiziert realistischen Verständnis von Modellen setzt Barbour sich von nichtrealistischen Modelltheorien ab, die Modelle vor allem als „heuristische Instrumente“ verstehen. Diese Deutung von Modellen hat insbesondere Max Black vertreten.<sup>29</sup> An Black anschließend versteht Ricœur das Modell als „ein heuristisches Instrument, das vermittelt der Fiktion eine inadäquate Interpretation sprengen und einer neuen, adäquateren den Weg bahnen soll.“<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Im Folgenden wird aus den verschiedenen Positionen exemplarisch nur eine realistische und eine nichtrealistische vorgestellt, wiewohl zu bemerken ist, dass sich gerade die realistischen Positionen – z. B. jene von Barbour und von Hesse – voneinander durchaus unterscheiden. Interessant ist, dass die in Fn. 23 genannten Autorin und Autoren zur Referenz von Modellen jeweils die gleiche oder doch zumindest eine sehr ähnliche ontologische Position vertreten wie zur Referenz der Metapher. Ausgenommen davon ist jedoch Paul Ricœur, dessen lediglich kursorischer Durchgang durch die Modelltheorie (*Ricœur, Metapher*, 227–238) die Positionen von Black und Hesse zwar aufnimmt, selbst aber zu keiner klaren eigenen Positionierung kommt, was daran liegen mag, dass Ricœur die Modelltheorie nicht in sich, sondern in ihrer „Rückwirkung [...] auf die Metaphertheorie“ betrachtet (*Ricœur, Metapher*, 233). Zur Referenz der Metapher vertritt Ricœur eine Position, die sich von Blacks nichtrealistischem Metaphernverständnis bewusst absetzt und die mit ihrem Gedanken einer – wiewohl *erstellten* und nicht *vorgefundenen* – Ähnlichkeit wohl am besten als vorsichtig realistisch zu verstehen ist (vgl. dazu *Hoffmann, Veronika: Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007*, 124–133).

<sup>25</sup> Vgl. *Barbour, Myths*, 29–48.

<sup>26</sup> Vgl. *Barbour, Myths*, 34–38.

<sup>27</sup> Vgl. *Barbour, Myths*, 38.

<sup>28</sup> *Barbour, Myths*, 42. Herv. i. O.

<sup>29</sup> Vgl. *Black, Models*, 219–243.

<sup>30</sup> *Ricœur, Metapher*, 228. Mit dieser Aussage führt Ricœur den Gedanken von Black weiter. Zu Ricœurs eigener Position zum ontologischen Status von Modellen vgl. jedoch das oben in Fn. 24 Ausgeführte.

Modelle sind in diesem Sinne Instrumente, deren Imaginationen wissenschaftliche Entdeckungen ermöglichen, die jedoch nicht rein psychologisch, sondern methodengeleitet und damit rational sind.<sup>31</sup> Dabei zeichnen sich Modelle nach Black durch einen spezifischen Wirklichkeitsbezug aus: Als heuristische Instrumente denken sie das zu Erklärende, *als ob* es durch das Erklärende verstanden werden könnte. Damit steht in ihrem Zentrum die Konvention, auf eine bestimmte Art und Weise über einen Gegenstand zu sprechen. Diese neue Art des Sprechens – so die Vermutung derer, die Modelle gebrauchen – begründet eine neue Art, den Gegenstand zu sehen, und damit neue Frageperspektiven auf ihn. In diesem Sinne ist es für Black ein Fehler, die aus hermeneutischen Gründen imaginierte Modellübertragung als wirkliche Analogie zu verstehen, weil dies an der Funktion des Modells als Entdeckungsort des Neuen vorbeinge.<sup>32</sup> Die Debatte, ob das Modell realistisch oder nichtrealistisch zu verstehen ist, lässt sich also als Auseinandersetzung um den ontologischen Status des „Als ob“ der Modellimagination verstehen: Handelt es sich bei ihr um eine rein fiktionale Übertragung der Erklärung eines Gegenstandes auf einen anderen oder muss dieser Übertragung eine wie auch immer geartete Ähnlichkeit zugrunde liegen?

Unabhängig von der abschließenden Beantwortung dieser Frage scheint es jedoch möglich zu sein, Modelle auf ihre *Angemessenheit* hin zu untersuchen. Dies legt sich aufgrund der oben entwickelten Eigenschaften von Modellen nahe: Die Suche nach Kriterien der Angemessenheit von Modellen lässt es zu, darüber nachzudenken, inwieweit Modelle, die immer kontext- und zweckabhängig sind, ihr heuristisches Ziel erreichen und die zu erklärenden Gegenstände neu und besser verstehbar machen. Diese Frage nach der Angemessenheit von Modellen ist auch dann sinnvoll, wenn man eine ontologische Ähnlichkeit annimmt, weil auch dann nicht größtmögliche Ähnlichkeit allein Kriterium der Modellevaluation sein kann. Selbst wenn man eine ontologische Ähnlichkeit annimmt, kann ein gewisses Maß an Abstraktion geradezu wünschenswert sein. So wird man bei der Suche nach der nächsten U-Bahn-Station im Allgemeinen eher auf eine zweidimensionale Straßenkarte zurückgreifen als auf das der Stadt bedeutend „ähnlichere“ maßstabgetreue 3-D-Modell. Insofern legen die Eigenschaften von Modellen, wie sie hier herausgearbeitet wurden, für ihre Evaluation die Frage nach Kriterien der Angemessenheit nahe.

## 2 Modelle des Offenbarungsverständnisses

Bevor die Frage nach Kriterien der Angemessenheit von Modellen weiterverfolgt wird, soll in einer Art Zwischenüberlegung gefragt werden, welche Rolle

---

<sup>31</sup> Vgl. Ricœur, *Metapher*, 228.

<sup>32</sup> Vgl. Black, *Models*, 228–233.

Modelle in der theologischen Diskussion spielen. Das Wort „Modell“ findet sich in der theologischen Literatur so häufig, dass es an dieser Stelle nicht möglich ist, der gesamten Fülle seines Gebrauchs nachzugehen. Vielmehr soll den theologischen Potentialen modellhaften Denkens hier an Beispielen aus der Theologie der Offenbarung nachgegangen werden. Aufgrund der Prominenz des Themas gibt es seit Langem eine Reihe von Versuchen, verschiedene Zugänge zur Offenbarungsthematik zu ordnen. Im Folgenden werden der Versuch von Max Seckler in der deutschsprachigen katholischen Theologie und der Entwurf des amerikanischen Jesuiten Avery Dulles diskutiert. Dabei wird sich zeigen, wie diese Autoren die Vielfalt offenbarungstheologischer Entwürfe zueinander ins Verhältnis setzen und wie sie Elemente modellhaften Denkens aufnehmen

## 2.1 *Max Secklers Periodisierung von Offenbarungsverständnissen als Theorie des Paradigmenwechsels*

Max Seckler hat in seinem Aufsatz *Der Begriff der Offenbarung*<sup>33</sup> einen Versuch vorgelegt, der diachron den Wandel des Offenbarungsverständnisses in der gesamten christlichen Theologiegeschichte begrifflich zu fassen sucht. Er unterscheidet dabei drei Grundgestalten: 1. das „epiphanische“ Offenbarungsverständnis, das in der Bibel, aber auch in Antike und Mittelalter zu finden ist; 2. das „instruktionstheoretische“ Offenbarungsverständnis, das mit einer zunehmenden Intellektualisierung bereits in der Antike aufkam und bis in die scholastische Schultheologie der Neuzeit prägend war, und 3. ein „kommunikationstheoretisch-partizipatives“ Offenbarungsverständnis, das nach Vorarbeiten im 19. und 20. Jahrhundert insbesondere in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Durchbruch kommt.<sup>34</sup>

Seckler bezeichnet diese geschichtlichen Gestalten abwechselnd sowohl als „Paradigmen“ als auch als „Modelle“, während er den Übergang zwischen den Gestalten als „Paradigmenwechsel“ beschreibt.<sup>35</sup> Zwar klärt Seckler selbst die wissenschaftstheoretischen Grundannahmen seiner Überlegungen nicht explizit, jedoch lassen sich anhand der Darstellung Grundlinien ausmachen, wie Seck-

<sup>33</sup> Vgl. Seckler, Max: *Der Begriff der Offenbarung*. In: ders.; Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann J. (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Tübingen – Basel 2000, 41–61.

<sup>34</sup> Vgl. Seckler, Begriff, 42–48.

<sup>35</sup> Vgl. nur die Einleitung zu dem entsprechenden Abschnitt seines Aufsatzes, in dem auf weniger als einer Seite die Begriffe „Interpretationsmodell“, „Offenbarungsparadigma“, „Modellcharakter“, „Paradigmenwechsel“ und „Grundmodell“ nebeneinanderstehen. Vgl. Seckler, Begriff, 42f.

ler die Funktion seiner Offenbarungsverständnisse und ihr Verhältnis zueinander versteht. Prima facie verwendet Seckler nicht einen Modellbegriff in dem Sinne, dass es sich um heuristisch motivierte Übertragungsphänomene handelt. Dennoch wäre es durchaus denkbar, die drei Grundgestalten, die er ausmacht, auch als Modelle zu verstehen: So wäre es möglich anzunehmen, dass es Offenbarungsmodelle gibt, die mit der heuristisch motivierten Übertragung der (ansatzweise) bekannten Phänomene „Erscheinung“, „Lehre/Lehrer“ und „Dialog/Teilhabe“ arbeiten.

Seckler selbst jedoch scheint es von seiner Fragestellung her um etwas anderes zu gehen: Er fragt weniger nach möglichen Erschließungsmodellen des Offenbarungsgeschehens, sondern nach der historischen Abfolge von Gestalten des Offenbarungsdenkens, und geht dabei davon aus, dass in der Geschichte meist ein Offenbarungsverständnis vorherrschend ist. Da er dabei umfassende Gesamtverständnisse von Offenbarung anschaut, ist es deshalb berechtigt, seine drei Theoriekonstellationen als „Paradigmen“ zu bezeichnen. Die Aufnahme des Begriffs „Paradigmenwechsel“ durch Seckler erinnert – ohne dass er namentlich erwähnt würde – an Thomas Kuhns wissenschaftstheoretische Überlegungen.<sup>36</sup> Secklers Verwendung des Wortes „Paradigmenwechsel“ unterscheidet sich jedoch an entscheidender Stelle. Denn in Kuhns Entwurf stehen die Paradigmen in einem inkommensurablen Verhältnis zueinander. Da Paradigmenwechsel für Kuhn grundlegende Veränderungen des gesamten Weltbildes und nicht eine Form graduell wachsender Erkenntnis sind, sind diese auch nicht von einem Außenstandpunkt beurteilbar.<sup>37</sup> Demgegenüber harmonisiert Seckler das Verhältnis der von ihm beschriebenen Paradigmen deutlich. Einerseits spricht er davon, dass seine Interpretationsmodelle „teilweise in Konkurrenz zueinander standen“,<sup>38</sup> andererseits macht er gleichzeitig deutlich, dass er „drei Grundmodelle“ annimmt, „die zwar in einem gewissen Folgeverhältnis zueinander stehen, die sich aber sachlich nicht in jeder Hinsicht ausschließen müssen.“<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Vgl. Kuhn, Struktur.

<sup>37</sup> Vgl. Kuhn, Struktur, Kap. X und XII. Die Inkommensurabilitätsthese Kuhns legt die Frage nahe, ob aus ihr nicht notwendigerweise ein unheilbarer Relativismus folgen müsse, da hier ein Pluralismus von Weltbildern beschrieben werde, zwischen denen eine argumentative Auseinandersetzung nicht mehr möglich ist. Diese Diskussion kann an dieser Stelle nicht entschieden werden, es sei aber darauf hingewiesen, dass Kuhn im Postskript zu *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1969) daran festgehalten hat, dass eine radikale relativistische Deutung seiner Theorie nicht in seiner Intention lag. Vgl. Kuhn, Struktur, 209–216. Zum Versuch einer gemäßigten Kuhn-Interpretation, die seinen Paradigmen-Pluralismus als wissenschaftstheologische Legitimation von Perspektivität versteht, vgl. Grube, Dirk-Martin: Ostern als Paradigmenwechsel. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Entstehung des Christentums und deren Konsequenzen für die Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 21–33.

<sup>38</sup> Seckler, Begriff, 42.

<sup>39</sup> Seckler, Begriff, 43. Hervorhebung im Original.



In der Abwägung dieser verschiedenen Aspekte lässt sich Secklers Herangehen an die historische Vielfalt des Offenbarungsdenkens deshalb so verstehen, dass er davon ausgeht, dass es historisch aufeinanderfolgende Grundkonstellationen – von ihm als Paradigmen oder Modelle bezeichnet – des Offenbarungsverständnisses mit jeweils leitenden Vorstellungen gibt, die sich zwar deutlich voneinander unterscheiden lassen, die aber in inkrementeller Weise aufeinander aufbauen und auch Elemente der anderen Offenbarungsverständnisse integrieren.<sup>40</sup> Entscheidend ist, dass es Seckler nicht primär darum geht, einen Zugang zum Offenbarungsphänomen über eine Vielfalt von verschiedenen, die Wirklichkeit von Offenbarung in unterschiedlicher Weise erschließenden Modellen zu, sondern um die Frage nach dem *Begriff* der Offenbarung, wie schon der Titel seines Aufsatzes nahelegt.

## 2.2 Avery Dulles' Modelle der Offenbarung

Einen anderen Weg, mit Modellen Theologie zu treiben, hat bereits seit den 1970er Jahren der amerikanische Theologe Avery Dulles beschritten. Er hat das Denken theologischer Themen in Modellen sowohl als Mittel zur Erkenntnisgewinnung propagiert und theoretische Überlegungen zu seiner Methode vorgelegt als auch es an verschiedenen Gegenständen – insbesondere auch an der Theologie der Offenbarung – erprobt.<sup>41</sup>

Dulles nutzt den Modellbegriff als Mittel, um sich in der Vielfalt theologischer Entwürfe zu orientieren. Im Hintergrund steht sein Versuch, das vereinheitlichende Systemdenken der neuscholastischen Theologie zu überwinden und verschiedene theologische Entwürfe auch unter Würdigung ihrer Unterschiede in sein theologisches Denken einzubeziehen.<sup>42</sup> Unter „Modellen“ versteht Dulles dabei insbesondere verschiedene Arten von Theologie, die um ihrer Vergleichbarkeit willen von ihm typisiert werden. Ein „Typus“ von Theologie zeichnet sich für Dulles vor allem dadurch aus, dass er theologische Positionen vereinfacht und schematisiert und damit vergleichbar darstellt.<sup>43</sup> Auf diesen Vergleich

<sup>40</sup> So macht Seckler z. B. deutlich, dass auch das epiphanische und das kommunikationstheoretisch-partizipative Offenbarungsmodell lehrhaft-inhaltliche Elemente beinhalten. Vgl. *Seckler, Begriff*, 45.47. Vgl. auch die ähnliche Secklerdeutung bei *Hoffmann, Offenbarung*, 181f.

<sup>41</sup> Vgl. *Dulles, Avery: Models of the Church*, New York 1987; *ders.: Models of Faith*. In: *Kessler, Michael; Pannenberg, Wolfhart; Pottmeyer, Hermann J.* (Hg.): *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 405–413; *ders.: Models of revelation*, Maryknoll 2001.

<sup>42</sup> Vgl. *Dulles, Avery: The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York 1992, 41–52. Hier gibt Dulles Rechenschaft über seine eigene theologische Entwicklung, die ihn zum Gebrauch von Modellen gebracht hat, und begründet diese Entscheidung.

<sup>43</sup> In diesem Sinne sind für Dulles größere theologiegeschichtliche Richtungen wie z. B. die neuscholastische oder die Dialektische Theologie Typen von Theologie.

weitergehender theologischer Typen und nicht nur einzelner Theorieteile legt Dulles deshalb besonderen Wert, weil nur so eine angemessene Beurteilung verschiedener Theologien möglich ist. Im Zentrum theologischer Typen stehen nach Dulles' Auffassung theoretische Modelle von Offenbarung im Sinne Ian G. Barbours.<sup>44</sup> In seinem Grundansatz liegt der Schwerpunkt des Modellbegriffs für Dulles weniger in der Bedeutungsübertragung als in seinem Potential, unterschiedliche theologische Gesamtentwürfe würdigen und vergleichbar machen zu können. Allerdings ist sich Dulles bewusst, dass verschiedene Modelle auf „Wurzelmetaphern“ beruhen, um die herum sie sich organisieren und auf die sich die Unterschiede zwischen einzelnen Modellen zurückführen lassen.<sup>45</sup> Deshalb ist Dulles' Modellbegriff auch durchaus an den oben vorgestellten anschlussfähig. Wenn Dulles in seinem ersten Offenbarungsmodell verschiedene evangelikale und neuscholastische Offenbarungsverständnisse, die die Inhaltlichkeit von Offenbarung und die Heilsnotwendigkeit der Bejahung bestimmter satzhaft artikulierter Offenbarungswahrheiten betonen, unter dem Titel „Revelation as Doctrine“<sup>46</sup> zusammenfasst, dann synthetisiert er die Aussagen verschiedener Autoren zwar methodisch so, dass diese Aussagen nachher als ein kohärentes Modell mit den anderen Modellen vergleichbar sind. Jedoch wäre es trotz dieses Vorgehens von Dulles in der Interpretation seines Werks auch möglich, dieses Offenbarungsmodell von seiner Wurzelmetapher – also der Offenbarung als Belehrung – her zu verstehen und zu beobachten, wie die menschlich bekannte Erfahrung der Belehrung hier auf die Frage nach der Offenbarung übertragen wird.

Dulles' methodischer Fokus in *Models of Revelation* unterscheidet sich auch insofern von demjenigen von Seckler, als er nicht versucht, die Aufeinanderfolge verschiedener Offenbarungsbegriffe im Laufe der Theologieggeschichte zu skizzieren, sondern die synchrone Vielfalt von Offenbarungstheologien im 20. Jahrhundert betrachtet. Dabei identifiziert Dulles fünf Hauptmodelle der Offenbarungstheologie des 20. Jahrhunderts.<sup>47</sup> In der Darstellung dieser Modelle ermöglicht Dulles ihren Vergleich dadurch, dass er Leitfragen etabliert, auf die verschiedene Offenbarungsmodelle antworten: Alle Offenbarungsmodelle fragen auf je spezifische Weise nach dem Inhalt und der Form von Offenbarung, nach der Antwort, die sie erfordert, und nach ihrem Verhältnis zum Heil.<sup>48</sup> Hierin zeigt sich bereits ein Gewinn, den Dulles aus seinem Gebrauch der Modellmethode zieht: Sie erlaubt es ihm, verschiedene theologische Optionen, wie man

---

<sup>44</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 31f.

<sup>45</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, XVIII, 33f.

<sup>46</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 36–52.

<sup>47</sup> Die fünf Modelle heißen „Revelation as Doctrine“, „Revelation as History“, „Revelation as Inner Experience“, „Revelation as Dialectical Presence“ und „Revelation as New Awareness“ und lassen sich leicht einigen Haupttypen der modernen Theologie zuordnen. Vgl. Dulles, *Revelation*, 24–30; 36–114.

<sup>48</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 60f. 76f. u. ö.

eine Fragestellung bearbeiten kann, zu sichten und diese vergleichbar zu machen, indem er Leitfragen einführt.

Der Gebrauch des Modellbegriffs beschränkt sich bei Dulles jedoch nicht auf die eher pragmatische Funktion, dass er es ihm erlaubt, disparates theologiegeschichtliches Material zu organisieren, sondern hat noch weitergehende erkenntnistheoretische Implikationen. So macht Dulles immer wieder deutlich, dass es weder möglich ist, die Vielfalt der Modelle zu einem einzigen zu synthetisieren, noch sein Ziel ist, ein eigenes, neues Modell zu etablieren.<sup>49</sup> Den Grund dafür sieht Dulles in seinem theologischen Gegenstand, den er als Geheimnis (*mystery*) versteht. Theologische Modelle können diesen unmittelbar Anschauung entzogenen Gegenstand immer nur auf begrenzte Weise darstellen.<sup>50</sup> Insofern markiert eine Mehrzahl von Modellen die Differenz von Offenbarung und Offenbarungsmodellen oder wissenschaftstheoretisch abstrakter gefasst die Differenz zwischen Gegenständen und ihrer Artikulation. Diese Differenz sieht Dulles bei Gott und seiner Offenbarung als besonders scharf an, weil es sich hier um unausschöpfliche Wirklichkeiten handelt, die in menschlicher Sprache nicht voll zum Ausdruck kommen können. Vielmehr bedient der Mensch sich immer inadäquater Sprachformen, die gegenüber der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung zurückbleiben.<sup>51</sup> In diesem Gedanken spricht sich selbst schon ein Vorverständnis von Offenbarung aus, das Dulles über den Begriff der „symbolischen Vermittlung“ fasst: Dulles versteht dies zwar nicht als eigenes Offenbarungsmodell, aber dennoch positioniert er sich mit diesem Grundverständnis von vermittelter Offenbarung innerhalb der Offenbarungsmodelle.<sup>52</sup> So verliert etwa der Gedanke einer unvermittelten, satzhaften Offenbarung von diesem Vorverständnis her seine Plausibilität.

Dulles ist sich bewusst, dass dieses Vorgehen die Frage nach Geltungskriterien aufwirft.<sup>53</sup> Wo angenommen wird, dass verschiedene Modelle nicht einfach auf ein einziges reduzierbar sind, stellt sich die Frage, welche Kriterien die gemeinsame Geltung verschiedener Modelle rechtfertigen. Dulles versucht diese

---

<sup>49</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, VIII, 128. Hier unterscheidet sich Dulles z. B. von Ted Peters, der nach dem „most satisfying way to define the divine“ fragen möchte und dem es darum geht, sein eigenes Modell des „eschatological panentheism“ als das angemessenste Modell zu etablieren. Vgl. Peters, *Models*, 273.

<sup>50</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 34f.

<sup>51</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 35.

<sup>52</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 131–154. Vgl. zum Symbolverständnis von Dulles auch Dulles, *Craft*, 17–39.

<sup>53</sup> Vgl. Dulles, *Revelation*, 14–18.

Problematik zu lösen, indem er vorschlägt, Modelle jeweils an mehreren Kriterien<sup>54</sup> zu prüfen. Dabei sind die von Dulles vorgeschlagenen Kriterien im Wesentlichen innertheologisch.<sup>55</sup> Als Fundamentaltheologe positioniert er sich innerhalb der Glaubenstradition und geht von Artikulationen des Offenbarungsverständnisses in ihr aus. Dies legitimiert Dulles damit, dass den Glaubenden im Glauben selbst ein implizites Offenbarungsverständnis gegeben sei, das in theologischen Offenbarungsmodellen artikuliert werde.<sup>56</sup> Dadurch gelingt es ihm einerseits zu begründen, warum die Offenbarungsmodelle sich auf die gleiche Wirklichkeit, nämlich die Offenbarung Gottes selbst, beziehen – und nicht einfach äquivoke Rede sind –, und andererseits eine Kriteriologie zu entwickeln, die ihm die innertheologische Evaluation von Modellen ermöglicht. Die von Dulles dabei entwickelten Kriterien – z. B. die Treue zu Bibel und Tradition, aber auch der Wert von Modellen für den ökumenischen und interreligiösen Dialog – sind dabei vorwiegend ekklesial. Dies rechtfertigt sich für Dulles aus der Annahme, dass die Offenbarung Gottes am besten am Zeugnis derer ablesbar sei, die an ihn glauben. Deshalb lässt sich Dulles' Kriteriologie als Versuch deuten, das von ihm angenommene implizite Offenbarungswissen der Glaubenden als Maßstab für die Bewertung von Modellen nutzbar zu machen und durch den Rückbezug auf gemeinsame ekklesiale Kriterien auch zu objektivieren.

Die Konzeption von Avery Dulles hat ohne Zweifel das Verdienst, einen Weg aufzuzeigen, wie man eine Pluralität theologischer Modelle heuristisch fruchtbar machen kann. Auch hat er gezeigt, dass es vom spezifischen Gegenstand theologischen Denkens her durchaus angemessen ist, mit einer Vielzahl von Artikulationen zu rechnen. Die von Dulles etablierte Kriteriologie bleibt weitgehend innertheologisch und bezieht sich auf ein implizites Vorwissen des Glaubens. Diese Kriteriologie hat m. E. durchaus ihre Plausibilität, wäre aber, wollte man theologisch weiter mit Modellen arbeiten, so zu erweitern, dass sie auch weitere, außertheologische Kriterien integriert. Um dem gelegentlich erhobenen Relativismusvorwurf zu entgehen, wird es insbesondere notwendig sein, die erkenntnistheoretische Frage nach der Adäquatheit von Modellen auch mit ontologischen Fragen nach der Wirklichkeit, die sich hier plural darstellt, zu verbinden und zu überlegen, inwieweit es möglich ist, Modelle vor dieser Wirklichkeit zu verantworten.

<sup>54</sup> In *Models of Revelation*, 16f. nennt Dulles sieben Kriterien: „Faithfulness to the Bible and Christian tradition“, „Internal coherence“, „Plausibility“, „Adequacy to experience“, „Practical fruitfulness“, „Theoretical fruitfulness“ und „Value for dialogue“. Diese Kriteriologie behält Dulles im Wesentlichen auch an anderer Stelle bei, variiert sie jedoch gelegentlich leicht. Vgl. *Dulles, Church*, 191f.

<sup>55</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden *Dulles, Revelation*, 14–16.

<sup>56</sup> Vgl. *Dulles, Revelation*, 116f., 128.

### 3 Kriterien für die Adäquatheit von Modellen

An dieser Stelle wird nicht behauptet, dass Modelle, wie sie hier verstanden werden, das einzige Mittel theologischer Erkenntnis sind. Sie sind jedoch ein wichtiger Bestandteil des systematisch-theologischen Instrumentariums und kommen, wie hier am Beispiel der Theologie der Offenbarung gezeigt, immer wieder an entscheidenden Stellen zum Einsatz. Deshalb ist die Kriterienfrage zu stellen: An welchen Indikatoren lässt sich die Angemessenheit und Reichweite von Modellen beurteilen? Ziel ist es hier nicht, diese Kriterienfrage abschließend zu lösen, sondern einige Parameter vorzustellen, die bei ihrer weiteren Bearbeitung zu beachten wären.

Dabei ist die Ausgangslage für die Evaluation theologischer Modelle auf den ersten Blick schwieriger als bei den Modellen empirischer Wissenschaften, weil der Theologie Messungen zur Verifikation der Vorhersagekraft von Modellen nicht zur Verfügung stehen. Eine Überprüfung theologischer Modelle an der messbaren, operationalisierbaren Erfahrung von Wirklichkeit scheint damit nicht unmittelbar oder zumindest nicht so einfach und konsensfähig wie in empirischen Wissenschaften möglich zu sein. Anstatt sich auf die Möglichkeit der Bestätigung bzw. Falsifizierung an wiederholbaren Experimenten oder die Suche nach einem einzigen Kriterium zu fokussieren,<sup>57</sup> wäre m. E. Avery Dulles darin zu folgen, eine Reihe von Kriterien zu finden, die in ihrem Zusammenspiel die Bewertung der Angemessenheit theologischer Modelle ermöglichen. Über Dulles hinaus wäre es sinnvoll, hier drei Arten von Kriterien voneinander unterscheiden: modellinterne Kriterien, innertheologische Kriterien und im weiteren Sinne philosophische Kriterien.

Modellinterne Kriterien ergeben sich sowohl aus den Regeln der Logik als auch aus dem Ort des Modells in der Wissenschaftssprache. So ist von Modellen sowohl Nichtwidersprüchlichkeit als auch Konsistenz zu erwarten. Während das offener Metaphernnetz Inkonsistenzen durchaus zulässt und auch in dieser vordergründigen Widersprüchlichkeit ein kohärentes Bild zeichnen kann, ver-

<sup>57</sup> Zu diskutieren wären hier z. B. Versuche, einen Begriff letztgültigen Sinns oder einen Minimalbegriff von Gott zu etablieren, wie Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper es getan haben. Vgl. z. B. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 42002, 151–185; Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie. 2 Bde., Freiburg – Basel – Wien 2011, I 589–613. Auf diese sehr elaborierten Versuche, philosophische Kriterien der Gottesrede zu formulieren, kann hier nicht in der gebührenden Tiefe eingegangen werden. Mein Plädoyer für eine Kriterienvielfalt in der Evaluation theologischer Modelle speist sich jedoch auch aus der Vermutung, dass diese unbestreitbar bedeutenden Versuche, transzendente Grundorientierungen des Gottesdenkens zu setzen, für die Frage nach der Angemessenheit theologischer Modelle letztlich zu abstrakt bleiben.

langt der sprachliche Ort des Modells in der Wissenschaftssprache auch Konsistenz. Die Konsistenz der Ausgangstheorie wird zwar in der Übertragung auf das zu Erklärende regelmäßig gestört. Jedoch ist es gerade der Anspruch eines wissenschaftlichen Gebrauchs von Modellen, transparent zu machen, worauf die Übertragung sich genau bezieht und wie weit sie trägt.<sup>58</sup> Deshalb ist die Beurteilung der Konsistenz des Modells auch ein geeignetes Kriterium zu Beurteilung der Frage, ob die Modellübertragung überhaupt geglückt ist.

Neben diesen eher formalen Kriterien lassen sich binnentheologische Kriterien ausmachen, die die Angemessenheit von Modellen zu beurteilen erlauben:<sup>59</sup> So hat bereits Dulles eine ganze Reihe von möglichen theologischen Kriterien wie der Übereinstimmung mit Schrift und Tradition, der praktischen Fruchtbarkeit für das christliche Leben und der Vereinbarkeit mit der religiösen Erfahrung gesammelt.<sup>60</sup> Diese theologischen Kriterien können starke Anhaltspunkte für die Angemessenheit theologischer Modelle sein. In der Fassung, die Dulles ihnen gegeben hat, beziehen sie sich jedoch, wie gezeigt, auf ein implizites Vorwissen der Gläubigen um den Glauben.<sup>61</sup> Damit stellt sich die Frage, ob sich neben modellinternen und theologischen Kriterien auch philosophische Kriterien für die Angemessenheit von Modellen finden ließen, die es zumindest ermöglichen, die Plausibilität theologischer Modelle bzw. die Bedingungen, unter denen sie Geltung beanspruchen, intersubjektiv zu vermitteln.

Was diese dritte Gruppe von Kriterien angeht, tut sich bei den hier behandelten theologischen Autoren überraschenderweise eine Lücke auf. Hier wäre weitere Forschungsarbeit notwendig, die auch an Modelldiskurse in anderen Geistes- und Sozialwissenschaften anknüpfen sollte. Es wäre erstrebenswert, hier philosophische Kriterien zu artikulieren, mit denen sich Modelle evaluieren lassen und über die man ihrerseits diskutieren kann, so wie es Dulles gelungen ist, klare theologische Kriterien aufzulisten. Als Vorüberlegung zu einer solchen Kriteriendiskussion soll hier abschließend noch einmal auf das Verhältnis von Modellen zur „Wirklichkeit“ eingegangen und die Frage anfanghaft erörtert werden, ob und inwiefern sich Modelle an der Wirklichkeit kontrollieren lassen.

Modelle wollen einen denkerischen Zugang zu einem zu verstehenden Gegenstand erschließen. Sie bearbeiten dabei das Problem, dass eine direkte begriffliche Erkenntnis dieses Gegenstandes nicht möglich oder zumindest nicht

<sup>58</sup> Vgl. Zill, Metapher, 55f.

<sup>59</sup> Diese Darstellung theologischer Kriterien orientiert sich eng an der von Dulles getroffenen Auswahl. Sie bietet jedoch offensichtliche Anknüpfungspunkte zur Lehre von den *loci theologici* Melchior Canos und ihren Aktualisierungen, die in jüngster Zeit vielfach diskutiert werden und die an die Diskussion um Kriterien theologischer Modellbildung anschlussfähig wären. Vgl. z. B. Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

<sup>60</sup> Vgl. Dulles, Revelation, 16f.; Dulles, Church, 191f. Vgl. auch die Aufzählung in Fn. 54.

<sup>61</sup> Vgl. Dulles, Revelation, 116f., 128.

zureichend möglich ist, und bedienen sich deshalb eines bekannten, besser verstandenen Zusammenhangs, um neues und besseres Verstehen zu eröffnen. Wie lässt sich jedoch begründen, dass die Wirklichkeit des zu verstehenden Zusammenhangs durch die Übertragung nicht nur neu, sondern auch angemessen beschrieben wird?

Zu überlegen wäre hier m. E., ob und wie man die Kraft eines Modells zur Wirklichkeitserschließung<sup>62</sup> als Kriterium seiner Angemessenheit verstehen kann. Modelle sind, so hat sich gezeigt, immer kontextuell bedingt: Sie wollen an bestimmten geschichtlichen Orten unter bestimmten Denkvoraussetzungen Probleme lösen. Nimmt man diesen Anspruch von Modellen ernst und macht ihre explikative, wirklichkeitserschließende Kraft zum Kriterium, stellen sich Fragen wie: Welche Probleme löst dieses theologische Modell? Wie weit trägt es? Was sind seine Grenzen? Und: Wie passt sich dieses theologische Modell in ein Gesamtverständnis von Wirklichkeit ein und wo lässt es diese auf plausible Weise neu verstehen? Dieser eher pragmatische Vorschlag führt kein „hartes“ Kriterium ein, das eine objektive Überprüfung von Modellen an der Wirklichkeit erlauben würde. Aber zumindest handelt es sich um ein Kriterium, das die Möglichkeit eines Diskurses über die „Wirklichkeitstauglichkeit“ theologischer Modelle eröffnen würde und es damit erlauben könnte, dem Relativismusvorwurf zu entgehen. Wenn man von einer Mehrzahl von Kriterien für die Evaluation von Modellen ausgeht, wäre es deshalb m. E. sehr angemessen, u. a. dieses hier nur skizzierte Kriterium tiefer zu explorieren.

Damit zeigt sich aber auch, dass man da, wo man über die Angemessenheit theologischer Modelle streiten will, auch ontologische Fragen stellen muss. Denn dem Gebrauch von Modellen liegt ja die ontologische Vermutung zugrunde, dass sie sich auf „Gegenstände“ bzw. „Wirklichkeiten“ beziehen, die sich besser oder schlechter verstehen lassen. Es wäre also zumindest anzugeben, welche Wirklichkeitsverständnisse es erlauben, theologische Modelle als angemessen zu verstehen,<sup>63</sup> und es wäre aufzuzeigen, wie theologische Modelle sich konkret an der Wirklichkeit bewähren.

---

<sup>62</sup> Gemeint ist hier ein durchaus anspruchsvoller Begriff von „Erschließung“, der nicht einfach nur die Bestätigung des immer schon für richtig Gehaltenen impliziert, sondern gerade auch das Neusehen der Wirklichkeit als Erschließung versteht. Für die Möglichkeit, einen solchen philosophisch anspruchsvolleren Begriff von „disclosure“ auf die Theologie der Offenbarung zu beziehen, vgl. z. B. *Bernhardt*, Reinhold: Offenbarung als Erschließungsgeschehen, in: *ThZ* 58 (2002) 61–80.

<sup>63</sup> Diesen Gedanken verdanke ich *Veronika Hoffmann*. Vgl. dazu auch ihren Beitrag in diesem Band.





# Wirklich wirklich? Oder alles nur Interpretation?

## Was die Theologie von Nietzsches inkonsequentem Perspektivismus lernen kann

Jürgen Werbick

### 1      Ontologie? Metaphysik?

Was bedeutet es, von Wirklichkeit zu sprechen? Das hängt davon ab, was damit als unwirklich oder nicht wirklich qualifiziert wird. Für die an der antiken griechischen Philosophie orientierte Überlieferung ist Wirklichkeit der Gegenbegriff zum bloß scheinbar, vordergründig Wirklichen. Bezeichnet man – wie in der philosophischen Aufklärung – Illusionen oder Phantasien als unwirklich und das in ihnen Vorgestellte als nicht wirklich, so bedeutet Wirklichkeit dasjenige, woran die Illusionen und Phantasien zerschellen. Formal betrachtet ist Wirklichkeit das, was Behauptungen, die sich in angemessener Weise auf sie beziehen, wahr sein und Behauptungen, die sich unangemessen auf sie beziehen, ungerechtfertigt bzw. falsch sein lässt. Behauptungen können wahr und falsch und alles dazwischen sein, je nachdem, ob das Behauptete zutrifft oder nicht zutrifft, wie genau sie es treffen oder wie klar sie es verfehlen.

Ordnet man *wirklich* den anderen Modalkategorien zu, so meint es mehr als bloß *möglich* und weniger als *notwendig*. Das Wort sagt dann so viel wie *faktisch daseiend*. Man wird aber nicht bestreiten, dass auch das Mögliche in gewisser Weise zumindest Wirklichkeits-affin ist, in Unterscheidung vom Unmöglichen oder faktisch Nicht-Möglichen. Und man wird einräumen, dass das Notwendige *a fortiori* wirklich ist, mehr als wirklich gewissermaßen, da es nicht *nicht* sein kann; falls es so etwas geben sollte. Oder kommt Notwendigkeit überhaupt nur allgemein gültigen Sätzen zu, die nicht unzutreffend sein können?

Man sieht: Es gibt unterschiedliche Weisen, von Wirklichkeit zu sprechen. Die philosophische Disziplin, die den Zusammenhang zwischen verschiedenen Bedeutungen von *wirklich* klären will, ist die Ontologie. Und es gibt verschiedene Typen von Ontologie, je nachdem, welche Bedeutung von *wirklich* jeweils so etwas wie eine Leitfunktion für die Sinn-Bestimmung des Wortes *wirklich* übernimmt. Ich lege hier eine pragmatische Minimal-Position zugrunde: *Wirklich sei, was unbestreitbar da ist*, wobei auf eine diskursiv erreichte Unbestreitbarkeit vorgegriffen werden muss, die am Ende aller Möglichkeiten steht, sich des behaupteten *Daseins* zu vergewissern.

Unbestreitbar da kann etwas nur sein, wenn es im Zusammenhang alles anderen Daseins da sein kann und tatsächlich da ist. So verweist auch mein pragmatischer Begriff von *wirklich* auf die Herausforderung, das Wirkliche in seinem Zusammenhang zu verstehen, weil nur so Wirklichkeits-Behauptungen ausgeschlossen werden könnten, die sich auf Unmögliches beziehen: Dieses ist im Gesamtzusammenhang alles Wirklichen unmöglich. Der Gesamtzusammenhang ist aber nicht in gleicher Weise gegeben – daseiend – wie das in ihm enthaltene einzelne Daseiende. Man kann vielleicht sagen: Er wird *interpretierend* hergestellt – in der Konkurrenz von Interpretationen, die jeweils beanspruchen, die verschiedenen Arten des Gegebenen in den bestmöglich nachvollziehbaren Zusammenhang einzuordnen. Da wird ein Diskurs ausgetragen, den man metaphysisch nennen kann. In der Metaphysik geht es – so Holm Tetens – „um das Ganze der Wirklichkeit“ und seinen Zusammenhang.<sup>1</sup>

Es gibt eine Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen, die sich nicht als Metaphysik versteht und doch beansprucht, *Alles* in dem zu beschreiben, was es wirklich ist, ohne sich auf Hypothesen darüber einlassen zu müssen, was das Ganze der Wirklichkeit als solches sei. Alles ist ihr, so die Behauptung, als die Summe aller möglichen Beobachtungen im Prinzip zugänglich. Da gebe es keinen Interpretationsspielraum, wie ihn die Metaphysik in Anspruch nehme. Die hier vertretene These wäre diese: Alles ist das – und insofern wirklich –, als was man es sich erklären bzw. als erklärbar ansehen kann bzw. als Bedingung der Erklärbarkeit annehmen muss. Und es erfüllt diese Wirklichkeitsbedingung, wenn es sich in quantitativen Bestimmungen und Relationen formulieren lässt. Was sich dieser Bedingung nicht fügt, ist nicht wirklich. Alles, was faktisch nicht durch quantifizierbare Bestimmung erklärbar ist bzw. nicht nachvollziehbar Erklärungs-bedeutsam ist, ist in seinem Wirklich-Sein zumindest problematisch.

Das wäre die naturalistische Basis-These, die mit der Behauptung verbunden ist, es sei hinreichend klärbar, was als hinreichende Erklärung angesehen werden darf, und eine vollständige Erklärung, die sich auf alles ausdehnen ließe, sei prinzipiell erreichbar. Als Kandidatin für eine *Erklärung von allem* gilt eine hinreichend facettenreiche Theorie der Evolution, die keine Fragen nach dem So-Sein des Daseienden offenließe. Diese Theorie steht zwar nicht zur Verfügung, fungiert aber als regulative Idee für den Begriff von allem Wirklichen.

Es bleibt die Frage, was eine solche umfassende Theorie der Evolution an Annahmen über Grund und innere Bestimmtheit der evolutionären Dynamik enthalten müsste, um *alles* integrieren zu können. Hier spielen sich gegenwärtig die heißesten Diskussionen ab: zwischen *reduktiven Naturalisten*, für die alles aus physisch-naturgesetzlichen Zusammenhängen resultiert und auch vollständig erklärt werden kann, und Reduktivismus-Kritikern, die sich anheischig machen

---

<sup>1</sup> Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart <sup>3</sup>2015, 18.

nachzuweisen, „warum die materialistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“<sup>2</sup>. Dabei steht nicht wenig auf dem Spiel. Gegen den reduktiven Naturalismus wendet man ein, es gelinge ihm nicht verständlich zu machen, „wie materielle Dinge und Prozesse und zugleich erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte zusammen ein und dieselbe Welt bilden“<sup>3</sup>. Es gelinge ihm *noch* nicht, kann man entgegnen. Das ist eine Behauptung von geradezu metaphysischer Dignität; eine Behauptung freilich, die unmittelbar auf die Umgrenzung dessen durchschlägt, was als wirklich angenommen werden dürfte.

Das zeigt sich etwa daran, ob man die menschliche Willensfreiheit als wirklich annimmt oder als epiphänomenale Selbst-Täuschung ansieht, die mit modernen bildgebenden Verfahren leicht nachvollziehbare Gehirnvorgänge in die Sprache selbstreflexiver Erlebnisse übersetzt, ohne dass diese Übersetzung Aufschluss darüber geben könnte, was da wirklich passiert. Ist Freiheit wirklich? Diese Frage hat noch viele andere Aspekte. Aber es zeigt sich, dass der Streit im Entscheidenden genau um die Frage geht: *Was ist wirklich?* Dahinter wartet die Frage: *Was ist Wirklichkeit?* Was macht das Wirkliche zu einem Wirklichen? Zuletzt aber wartet die theologische Frage: Ist Gott – und in welchem Sinne ist er gegebenenfalls – *eine* bzw. *die* Wirklichkeit? Man kann nicht sagen, dass man immer deutlich genug sähe, wonach diese Frage fragt. Das möge man sich an Dietrich Bonhoeffers Sentenz klarmachen, den Gott, den es gibt, gebe es nicht. Welche Dimensionen von Wirklichkeit sind bei diesem *Es gibt (nicht)* im Blick – und welche sollten darüber hinaus(?) theologisch in den Blick kommen? Meine Aufgabe bei diesem Kolloquium ist es, Friedrich Nietzsche zu diesen Fragen ins Gespräch zu ziehen. Er scheint als Gesprächspartner besonders geeignet, weil seine Antworten Fragen aufwerfen, die immer noch und immer wieder aufschlussreich sind und Nietzsches Denken – auch unter Theolog(inn)en – eine fortdauernd-irritierende Aktualität sichern. Aber was schließen diese Fragen auf? Wohin führen sie, wenn man theologisch mitfragt?

## 2 Fakten? Interpretationen?

Nietzsche partizipiert an der unumgänglich-nachmetaphysischen Problemkonstellation: Es scheint nur so, als sei das Wirkliche die äußere Instanz, an der Behauptungen und Erfahrungen bzw. Behauptungen über Erfahrungen Maß zu nehmen haben, sodass dieses Wirkliche als solches mehr oder weniger zutreffend in solchen Behauptungen zur Sprache kommt. Was uns als „Äußeres“ gegeben ist, ist ja zugleich unser Inneres, das uns gibt, was uns gegeben sein soll. Gibt

<sup>2</sup> Vgl. Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, dt. Berlin 2016.

<sup>3</sup> Tetens, Gott denken, 21.

es überhaupt das Gegebene unabhängig von unserer Weise, es zu empfangen? Als das *Ding an sich*, zu dem wir freilich nur so Zugang hätten, wie es als Gegebenheit unserer Erfahrung bzw. der Behauptungen über unsere Erfahrung vorkommt? Als das *wirklich* Wirkliche hinter dem Wirklichen der Welt – dem Inbegriff der unserer Erfahrung zugänglichen Phänomene – ist das Ding an sich nach Nietzsche nur „eines homerischen Gelächters werth“<sup>4</sup>. Es ist weder das, was die Phänomene hervorgerufen hat, noch das, was die Phänomene erkennen lassen. Was ist es dann überhaupt? Die lachhafte Unterstellung eines Wirklichen „dahinter“? Die Vorstellung einer die Erkenntnis hervorbringenden Angleichung des Geistes an das ihm (Vor-)Gegebene, von ihm Unabhängige, ist für Nietzsche endgültig obsolet geworden. Vielmehr ist es so: „[D]er menschliche Intellekt hat die Erscheinungen erscheinen lassen und seine irrthümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen [...] Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen [sind] und uns jetzt als aufgesammlter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“<sup>5</sup>. Es ist gerade nicht so, wie die „Positivisten“ es annehmen, dass sich die Erkenntnis an den „Tatsachen“ als der ihr vorgegebenen Weltwirklichkeit abzarbeiten hätte, bis sie diese zureichend erfasst und zur Sprache gebracht hätte. Vielmehr ist es so, dass sich über lange Zeit sedimentierte, auf ganz unterschiedliche Einstellungen und Interessen zurückgehende perspektivische Interpretationen aneinander abarbeiten und um die jeweils gelten sollende Interpretation der Welt ringen. Nietzsches bekannter Text im Wortlaut:

„Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehen bleibt, es giebt nur That-sachen“, würde ich sagen: nein, gerade That-sachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ‚an sich‘ feststellen: vielleicht ist es Unsinn, so etwas zu wollen [...] Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘. Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Herrschaft, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“<sup>6</sup>

Perspektivismus ist das Stichwort. Das Perspektivische ist für Nietzsche „Grundbedingung alles Lebens“. Die „Perspektiven-Optik des Lebens“<sup>7</sup> bestimmt nicht nur die Blickrichtung, sondern nimmt die Welt insgesamt als Umwelt, als das Feld des lebensdienlichen Zugriffs wahr, der in je eigener Weise aneignet, umformt und realisiert, was sich ihm bietet. Die Vielfalt der Perspektiven geht auf

<sup>4</sup> Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 16, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe hg. von Colli, Giorgio; Montinari,azzino, München – Berlin 1980 (KSA), Bd. 2, 38.

<sup>5</sup> KSA 2, 37.

<sup>6</sup> Nachgelassene Fragmente Ende 1886–Frühjahr 1887, KSA 12, 315.

<sup>7</sup> Vgl. Jenseits von Gut und Böse, Vorrede und Aphorismus 11, KSA 5, 12 und 26.

die Vielfalt der Absichten, Wertsetzungen und Ziele zurück, die den Zugriff jeweils motivieren und lenken. Woran man in diesem Sinne gebunden ist und wovon man fast unwillkürlich gesteuert wird, das bestimmt mein Interpretieren, „die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört.“<sup>8</sup> Die Macht, die die jeweiligen Perspektiven auf die Interpretierenden ausüben, scheint unentrinnbar; man kann die eigene perspektivische Eingebundenheit ja nicht als solche sehen und distanzieren. Und sie ist es doch nicht, *nicht mehr*. Für Nietzsche zeichnet sich die Möglichkeit ab, eigene Wertsetzungen und ihr „Für und Wider *in der Gewalt zu haben*“, die davon bedingten Perspektiven bewusst „aus- und einzuhängen“<sup>9</sup>. Es gibt kaum noch „etwas streng Bindendes“. Das gegenwärtige Zeitalter hat seine Bedeutung darin, „dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen, verglichen und neben einander durchlebt werden können“<sup>10</sup>. So darf man auch annehmen: Je mehr Perspektiven eingenommen werden, „*je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“<sup>11</sup>.

Aber diese friedlich-summierende Perspektiven-Optik spielt für Nietzsche nur eine Nebenrolle. Im Vordergrund steht der Konflikt der Perspektiven und das Sich-aneinander-Abarbeiten der Interpretationen, in dem der Streit der Wertsetzungen als Streit um die Wirklichkeit ausgetragen wird: wie man sie lebt, als was man sie interpretiert und lebt, wie man mit ihr und in ihren Wirkungen lebt. Das Wirkliche ist für Nietzsche überhaupt „nur“ das *Wirkende*: „das auf uns Wirkende, das *durch sein Wirken Sich-Beweisende*“ – und unser Interpretieren, in dem wir das Uns-Angehende als in (von uns) bestimmter Weise uns angehend auslegen, sodass es – je nach Auslegung – je anders auf uns wirkt.<sup>12</sup> Die verschiedenen Interpretationen dieses Wirk-Zusammenhangs bringen je andere Weisen des Sich-darin-Lokalisierens oder -Behauptens zum Tragen, die für Nietzsche

<sup>8</sup> Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 6, KSA 2, 20.

<sup>9</sup> Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung, Aphorismus 12, KSA 5, 364. Im Rückblick von *Ecce homo* sieht es Nietzsche als seine eigene längste Übung und „eigentliche Erfahrung [...] *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine ‚Umwertung der Werthe‘ überhaupt möglich ist“ (*Ecce homo*. Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 266).

<sup>10</sup> Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 23, KSA 2, 44.

<sup>11</sup> Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung, Aphorismus 12, KSA 5, 365.

<sup>12</sup> Vgl. Nachgelassene Fragmente Sommer 1886–Herbst 1887, KSA 12, 192; vgl. ebd., 191f.: „[...] den Begriff ‚wirklich, wahrhaft vorhanden‘ haben wir erst gezogen aus dem ‚uns-angehn‘; je mehr wir in unserem Interesse berührt werden, um so mehr glauben wir an die ‚Realität‘ eines Dinges oder Wesens. ‚Es existiert‘ heißt: ich fühle mich an ihm als existent. – Antinomie.“ Es ist für Nietzsche klar, dass sich die Vorstellung einer uns angehenden Wirklichkeit nicht auf eine „objektiv“ wirkende Kausalität der Dinge beziehen kann. Insofern ist die Welt-Wirklichkeit unwirklich; und es ist klar, „daß die Welt, die *uns etwas angeht*, falsch ist.“

aber keineswegs gleichwertig sind. Es gilt vielmehr – und hier zeigt sich, dass Nietzsche nichts weniger ist als ein Relativist – *Partei zu nehmen*: gegen „das Frevelhafte“ einer Dekadenz-Perspektive des „niedergehenden, des geschwächten, des müden, des verurteilten Lebens“<sup>13</sup>, für die Perspektive des aufsteigenden, machtvollen Lebens.<sup>14</sup> Den Menschen des freien Geistes gilt die Aufforderung: „du solltest das Problem der *Rangordnung* mit Augen sehn und wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektiven mit einander in die Höhe wachsen.“<sup>15</sup> Sie gewinnen ihre Freiheit, indem sie sich von engen, entsagenden Ressentiment-Perspektiven losmachen und sich in die Perspektive des „machtvollen Lebens“ hineinwagen.

### 3 Postfaktizität? Post-Illusionismus?

Nietzsche ist als Stammvater des postfaktischen Zeitalters ins Gerede gekommen, eines postmodernen Relativismus mit seinem angeblichen Abschied von der Wahrheit und der alle verbindenden Realität. Das ist nicht die Pointe seiner Experimental-Philosophie. Ihr geht es vielmehr darum, den Schein einer letzten Unabhängigkeit des Gegebenen von denen, denen es gegeben ist, zu zerstören: Das Gegebene ist das Ergriffene; aber auch: die Ergreifenden sind letztlich nichts anderes als ihr Ergreifen, ihr Ergriffenwerden von dem alles Ergreifen-Wollenden. Ergriffenwerden und Ergreifen sind nur verschiedene Aspekte eines allumfassenden, alles durchdringenden Willens zur Macht. Nietzsche experimentiert tatsächlich mit dem Entwurf einer womöglich allumfassenden Ontologie:

„Gesetzt, dass nichts Anderes als real ‚gegeben‘ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen ‚Realität‘ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unserer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ‚materielle‘) Welt zu verstehen?“<sup>16</sup>

Diesen Versuch hat Nietzsche in seinen nachgelassenen Notizen weiter konkretisiert: Alles Wirkliche ist ja, überlegt er, Wirkendes, Kraftzentrum, müsste also in der Perspektive des Sich-Wirkenden gesehen werden. Das führte dann aber zu dem „nothwendigen [eben nicht beliebigen] Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die übrige Welt konstruiert, d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet ... Sie [gemeint sind

<sup>13</sup> Götzen-Dämmerung. Moral als Winternatur 5, KSA 6, 86.

<sup>14</sup> Vgl. Nachgelassene Fragmente November 1887–März 1888, KSA 13, 71.

<sup>15</sup> Menschliches, Allzumenschliches, Vorrede 6, KSA 2, 20f.

<sup>16</sup> Jenseits von Gut und Böse. Zweites Hauptstück, Aphorismus 36, KSA 5, 54.

die zünftigen Naturwissenschaftler] haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das ‚wahre Sein‘ einzurechnen ... In der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein. Sie meinen, dies sei ‚entwickelt‘, hinzugekommen –“<sup>17</sup>. Das „wahre Sein“ ist wirkendes Sein, interpretierend-aneignendes Sein, in diesem Sinne Wille zur Macht: „Der Wille zur Macht *interpretiert* [...] In Wahrheit ist *Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden* [...] *Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretieren voraus*“<sup>18</sup>; ein Interpretieren im Aneignen, in dem sich freilich in Wirklichkeit der Wille zur Macht selbst auslegt und zum Zuge bringt.

Nietzsches erhebt damit einen ambitionierten und umfassenden ontologischen Anspruch.<sup>19</sup> Er kommt in seinem experimentellen Denken nicht los von der Herausforderung, ein „Inneres“ zu konzipieren, aus dem alles Seiende gewirkt ist, *sich wirkt*. Sie war ihm von Schopenhauer mitgegeben und lässt ihn auch nicht los, als er sich von ihm lossagt. Das Innere, das intelligible Ding an sich war für Schopenhauer Urwille. Er wirkt sich, so Schopenhauer, in den Einzelphänomenen unendlich, gerät mit sich in Konflikt, ruft das Unheil hervor, dem nur durch die Zurücknahme des Wollens ein Ende zu setzen wäre. Nietzsche widerspricht auf gleicher ontologischer Ebene, indem er bejaht, wovon nach Schopenhauer die Welt erlöst werden soll. Er bestimmt „alle wirkende Kraft eindeutig [...] als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem. –“<sup>20</sup>

Ist das ein ontologischer Einblick in das „wahre Sein“, den Nietzsche andernorts doch in immer wieder neuen Anläufen dekonstruiert? Oder die umfänglichste Perspektive eines „aufsteigenden“, machtvollen und das hieße: dem Willen zur Macht hingegebenen, in ihn einstimmenden Lebens? Ist es deshalb die „realistischste“ Perspektive – weil die ultimativ herausfordernde? Man erinnert sich an eine Imagination aus Nietzsches früher Zeit, den Blick von ganz weit weg, ganz weit oben auf die Erde, das „Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden.“ Was wusste, was weiß das Menschengeschlecht tatsächlich von sich selbst! „Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste“, um es

„in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg; und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888, KSA 13, 373.

<sup>18</sup> Nachgelassene Fragmente Herbst 1885–Herbst 1886, KSA 12, 139f.

<sup>19</sup> Vgl. Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991, 139–259.

<sup>20</sup> Jenseits von Gut und Böse. Zweites Hauptstück, Aphorismus 36, KSA 5, 55.

<sup>21</sup> Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1, KSA 1, 855 und 877.

Der mörderisch-unersättliche Tiger, auf dessen Rücken wir – ohne zu wissen, wie uns geschieht – ziellos mitgerissen und irgendwann abgeworfen werden: eine frühe Imagination des Willens zur Macht, der nichts will als sich selbst, „unersättliche“ Machtsteigerung; der alles mit sich fortreißt und dessen Fortreißen das Wirken der Wirklichkeit ist? Darauf einen Blick zu werfen, tötet alle Illusionen eines wahren, durch die höchsten menschlichen Zielsetzungen ausgerichteten, an einem höchsten Zweck mitwirkenden Lebens. „Kurz: die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *werthlos aus...*“; nun setzt sie diejenigen, die sich dieses Wertes beraubt sehen, der „Qual des ‚Umsonst‘“ aus.<sup>22</sup> Nihilismus ist die erste Reaktion, ist selbst die „Qual des Umsonst“. Sie will Nietzsche überbieten durch den kalt-entschlossenen Blick des Übermenschen, der es mit dieser Wirklichkeit aushält, sie bejaht und sich rückhaltlos mit ihr identifiziert.

Das ist also das *wirklich Wirkliche*, nur für die Übermenschen Erträgliche, sie Herausfordernde, sie, die dieser Wirklichkeit gewachsen sind und der furchtbaren „Wahrheit“ über sie nicht ausweichen.<sup>23</sup> „[J]eden Schritt breit Wahrheit [haben sie] sich abringen müssen“, denn „der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst“<sup>24</sup>. Er verlangt das „Entbehrenkönnen von heilenden tröstlichen Illusionswelten“<sup>25</sup>, setzt den Erkennenden der Gefahr aus, dass er „sich an der erkannten Wahrheit verblute“<sup>26</sup>. Es könnte sogar „zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntnis zu Grunde gienge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemäße, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig hätte*“<sup>27</sup>. Diese „Conception der Welt“, des Wirklichen, zeichnet sich nun auf dem Hintergrund der Lehre vom Willen zur Macht und vom Übermenschen ab:

„Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt; es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffne Welt ist die wahre Welt ... *Wir haben die Lüge nöthig*, um über diese Realität, diese ‚Wahrheit‘ zum Sieg zu kommen, das heißt, um zu *leben* ... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins...“<sup>28</sup>

Metaphysik, Moral, Wissenschaft und Religion sind Formen der Lüge, die den Glauben an das Leben stützen, Ausgeburten des „Willens zur Kunst [zur verschö-

<sup>22</sup> Nachgelassene Fragmente November 1887–März 1888, KSA 13, 46 und 48.

<sup>23</sup> Vgl. Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365: „Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die *Lüge* Wahrheit.“

<sup>24</sup> Der Antichrist, Aphorismus 50, KSA 6, 230.

<sup>25</sup> Nachgelassene Fragmente Herbst 1887, KSA 12, 368

<sup>26</sup> Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 109, KSA 2, 108.

<sup>27</sup> Jenseits von Gut und Böse. Zweites Hauptstück, Aphorismus 39, KSA 5, 56f.

<sup>28</sup> Nachgelassene Fragmente November 1887–März 1888, KSA 13, 193.



nernden Lebbar-Machung der Realität], zur Lüge, zur Flucht vor der ‚Wahrheit‘, zur *Verneinung* der ‚Wahrheit‘.“ Am besten, man bleibt bei der Kunst, die sich als schöne Lüge weiß. „Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben...“<sup>29</sup> Das Wirkliche ist das alle Illusionen Tötende; allenfalls in der Kunst können sie als inszenierte, ontologisch depotenzierte auferstehen. Vielleicht kommen sie so dem Heldentum des Übermenschen zu Hilfe, der das große Umsonst unendlich als die ewige Wiederkunft des Gleichen bejaht, die zu nichts anderem führt als zu sich selbst. Das ist das *Experimentum vitae* des Übermenschen: den Nihilismus durch das große Ja zu überwinden, über den „grosse[n] Überdruß am Menschen“ mit seiner Gewissheit: „Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts“<sup>30</sup> hinauszuleben – und zu genesen.<sup>31</sup>

#### 4 Das große Ja zur Wirklichkeit

Gegen Schopenhauer, der heraus will aus dem Wollen; gegen das Christentum, das die Wirklichkeit dieser Welt – die einzige Wirklichkeit – verleumdet; gegen den Nihilismus, der nicht über das Nein hinauskommt, ist Nietzsches Zarathustra der Prophet des großen Ja zu dem, was ist und geschieht. Nietzsche bekennt sich: „Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“ – bejahen, was geschieht, weil es geschieht; „Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“<sup>32</sup> Die Dionysos-Dithyramben besingen, wonach er sich ausstreckt:

„Meine Liebe entzündet / sich ewig nur an der Nothwendigkeit.  
Schild der Nothwendigkeit! / Höchstes Gestirn des Seins! / – das kein Wunsch erreicht /  
das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Sein's,  
ewig bin ich dein Ja: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Ebd., 193f.

<sup>30</sup> Also sprach Zarathustra III, Der Genesende 2, KSA 4, 274.

<sup>31</sup> Nietzsche kann sich kaum selbst schon als den Genesenden sehen; vgl. die dramatische Notiz im Nachlass: „Ich will das Leben nicht *wieder*. Wie habe ich's ertragen? Schaffend. Was macht mich den Blick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben *bejaht*. Ich habe versucht, es *selber* zu bejahen – Ach!“ (Nachgelassene Fragmente November 1882–Februar 1883, KSA 10, 137).

<sup>32</sup> Die fröhliche Wissenschaft. Viertes Buch, Aphorismus 276, KSA 3, 521. Vgl. Ecce homo. Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben ...“

<sup>33</sup> Dionysos-Dithyramben. Ruhm und Ewigkeit 4, KSA 6, 405.

Keinen Gott, keinen Zweck zu brauchen, um dieses Ja zu leben, würde den Übermenschen kennzeichnen. Er würde der Wirklichkeit gewachsen sein, wie und was sie nun einmal ist: alle Illusionen Lügen strafend, alle Lügen durch die Wahrheit zerstörend, alle Idealisierungen ad absurdum führend. Das ist das neuzeitliche Helden-Pathos der Erkenntnis in Reinkultur, „heroische Moderne“<sup>34</sup> mit philosophischem, sogar ontologischem Letzt-Anspruch: Wahrheit wird erkämpft gegen alle Illusionen; und die Opfer sind kaum zu ertragen. Wirklichkeit erweist sich als wirklich, indem sie dazu zwingt, sie anzuerkennen, koste es, was es wolle.<sup>35</sup> Wer sich ihr aussetzt, hat „alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben [...] an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten [zu] opfern“; er muss „Gott selber opfern“<sup>36</sup>, die Augen aufmachen „für das entgegengesetzte Ideal [...]: für das Ideal des übermüthigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeiten hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele“<sup>37</sup>.

Wer für dieses Ja einen Gott braucht, nimmt die Wirklichkeit nicht hin, wie sie ist; er ist nicht Wirklichkeits-fähig, leidet an ihr, setzt deshalb auf eine andere, „wahre“ Wirklichkeit, in der es erst gut sein wird, so ist, wie es sein soll; auf eine Wirklichkeit nicht von dieser Welt. Der Glaube an Gott und die durch ihn zugängliche wahre Wirklichkeit sind „Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen ... *Aber damit ist Alles erklärt*. Wer allein hat Gründe sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein“<sup>38</sup>. Die Gottes-Liebe der „verunglückten“ Menschen-Wirklichkeiten aber sammelt sich „zu jener zarten Gelassenheit, welche sich ‚Gebet‘ nennt und eine beständige Bereitschaft für das ‚Kommen Gottes‘ ist“<sup>39</sup>. Hier artikuliert sie sich als die unglückliche Sehnsucht, vom kommenden Gott an der Hand genommen und aus dieser Wirklichkeit weggeführt zu werden. Welcher Kontrast zum entschlossenen *Amor fati*, der sich am Werde und Vergehe erfreut und nichts weiter kommen sieht: „Sich [...] als Menschheit (und nicht nur als Individuum) ebenso *vergeudet* zu fühlen, wie wir die einzelne Blüthe von der

<sup>34</sup> Die Formel stammt von Heinz D. Kittsteiner (*Kittsteiner*, Heinz D.: *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg 2006).

<sup>35</sup> Auch dieser Begriff des Wirklichen verweist nach Nietzsche nicht auf ein An-sich, auf eine von der Subjektivität des Menschen abgelöste Objektivität; vgl. *Nachgelassene Fragmente* Herbst 1997, KSA 12, 387: „Das Gefühl der Kraft, des Kampfes, des Widerstand[es] überredet dazu, dass es etwas *gibt*, dem hier widerstanden wird.“

<sup>36</sup> *Jenseits von Gut und Böse*. Drittes Hauptstück, Aphorismus 55, KSA 5, 74.

<sup>37</sup> *Jenseits von Gut und Böse*. Drittes Hauptstück, Aphorismus 56, KSA 5, 75.

<sup>38</sup> *Der Antichrist*, Aphorismus 15, KSA 6, 182.

<sup>39</sup> *Jenseits von Gut und Böse*. Drittes Hauptstück, Aphorismus 58, KSA 5, 75.

Natur vergeudet sehen, ist ein Gefühl über alle Gefühle.– Wer ist aber desselben fähig?<sup>40</sup>

Nietzsches Perspektivismus durchschaut alle Perspektiven als Kostümierungen einer grausam-nackten Wirklichkeit. Er nimmt nur die als Lebens-dienlich hin, die sich als solche wissen, sich relativieren können: die in der Kunst inszenierten. Denen aber, die sich anstelle der wirklichen Wirklichkeit als allein wahre Sicht des Wirklichen behaupten – den religiösen und metaphysischen – erklärt er die Todfeindschaft. Denn sie verführen zur „Todfeindschaft gegen die Sinnlichkeit“, gegen das Leben; ihr Gott ist der „*Feind des Lebens* [...] Das Leben ist zu Ende, wo das ‚Reich Gottes‘ *anfängt*...“<sup>41</sup>

Da ist viel Polemik im Spiel, Selbst-Stilisierung, zweifelhafte, selbst durchzweifelte. Und doch ist in allem die Wirklichkeits-Frage auf den kritischen Punkt gebracht. Nicht nur: Was ist *wirklich* wirklich? Sondern: Was bedeutet das für mich, mein Leben mit ihr, in ihr? Nietzsche führt an den Punkt, an dem das Menschsein des Menschen herauskommt, nicht nur sein Lebewesen-Sein; vielleicht sogar wider Willen.<sup>42</sup> Es macht die Übermenschen-Berufung des Menschen aus, sich der Wirklichkeit zu stellen, diese, wie sie von sich her ist und den Menschen angeht, ihn wirkt, zu bestehen und zu bejahen. Das muss dahin führen, sich als in diese Wirklichkeit vollständig einbezogen und als *nichts anderes* zu verstehen: als Lebewesen, als winzige Teilwirklichkeit des Willens zur Macht. Aber der Mensch kann darum wissen und ist gefordert, dieses Wissen zu leben. Er ist in diesem Sinne Wirklichkeits-fähig. Nur deshalb stellt er die Frage, ob und weshalb er die Wirklichkeit des Lebens bejahen kann. Man kann natürlich einwenden, dass das eine Frage zu viel ist und eine Dimension zu viel aufreißt. Sind diese Frage und diese Dimension nur dazu da, durchgestrichen zu werden und so mit dem Willen zur Macht und zum Leben eins zu werden? Aber Nietzsche-Zarathustra streicht sie ja nicht durch, sondern lebt sie, stellt sie gleichsam in prophetischer Handlung da, kündet davon, wie das große Ja zur Wirklichkeit gesprochen, gesungen, getanzt, gelebt werden kann. Wie man es auch wendet: Auf diese Frage läuft bei Nietzsche alles zu. Sie ist keine Lebewesen-, sondern eine Menschen-Frage, eine, mit der das Menschen-Bewusstsein erwacht und die es nicht loswird, die auch Nietzsche nicht loswird.

Er versucht sie mit der denkbar härtesten Ontologie zu beantworten: Das wirklich Wirkliche ist schlechthin notwendig. Es ist begriffen – in der allein Wahrheit eröffnenden Perspektive des Übermenschen als das gesehen, was es

<sup>40</sup> Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 33, KSA 2, 53.

<sup>41</sup> Götzen-Dämmerung. Moral als Widenatur, Aphorismen 2 und 4, KSA 6, 83 und 85.

<sup>42</sup> Es gehe ihm – so Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* – entscheiden darum, den Menschen „zurück[zu]übersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Her [zu] werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden“ (*Jenseits von Gut und Böse*. Siebentes Hauptstück, Aphorismus 230, KSA 5, 169).

wirklich ist –, wenn es als das *alternativlos Notwendige* eingesehen, als *Fatum* willkommen geheißen wird.<sup>43</sup> Alle anderen Perspektiven mögen mehr oder weniger lebensdienlich sein. Wenn sie Alternativen zu dem, was ist, imaginieren und die Menschen verführen, an sie ihr Herz zu hängen und bei ihnen ihre Zuflucht zu suchen, sind sie zu überwinden. Sie verehren nicht das *Fatum*, sondern andere „Götter“, und beleidigen die Göttlichkeit des *Fatums*.<sup>44</sup>

Amor fati ist die Unterwerfung unter das Notwendige, zugleich das Herr-Werden über es; deshalb *amor*: Leben-steigerndes und rechtfertigendes Begehren dessen, was ich als Element des Notwendigen bin, Begehren des als allumfassend-notwendig Geschehenden, das mich selbst sein und schlechthin bejahenswert sein lässt. Das führt bis an den Rand des Pantheismus; Nietzsche markiert diese Grenze im Lenzerheide-Fragment: „Bringen wir die Zweckvorstellung aus dem Prozesse weg und bejahen wir trotzdem den Prozeß? – Das wäre der Fall, wenn Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben *erreicht* würde – und immer das Gleiche“, wenn man sich dazu ermutigt sähe, „triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheißen.“<sup>45</sup> Also kein Pantheismus oder Panentheismus in dem Sinne, dass ein Gott das Innerste, Treibende, Zielsetzende dieses Prozesses wäre und er deshalb bejaht werden könnte: „Gott‘ ist eine viel zu extreme Hypothese.“<sup>46</sup> Für sie spricht nichts. Was sie ins absolut-notwendige Geschehen des Daseins einbringen würde, wäre auch bedeutungslos.

<sup>43</sup> Das mag freilich auch für Nietzsche selbst nicht die „ganze Wirklichkeit“ sein. In seinen früheren „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ findet sich jedenfalls die Polemik gegen die „Apologeten des Thatsächlichen“, zu denen Nietzsche sich auch später nicht zählen wird. Man wird differenzieren müssen zwischen denen, die sich einem wie immer materialisierten Weltgeist unterwerfen, und den Übermenschen, die sich dem *wirklich* Wirklichen hingeben. Ersteren hält Nietzsche vor, „dass ihr den Erfolg, das Factum, zu eurem Götzen macht: während das Factum immer dumm ist und zu allen Zeiten einem Kalbe ähnlicher gesehen hat als einem Gotte.“ Ihnen stellt er hier den Tugendhaften gegenüber, der „sich gegen jene blinde Macht der Facta, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht die Gesetze jener Geschichtsfluctuationen sind“, „die großen Kämpfer *gegen die Geschichte*, das heißt gegen die blinde Macht des Wirklichen [...], die sich um das ‚So ist es‘ wenig kümmern, um vielmehr mit heiterem Stolze einem ‚So soll es sein‘ zu folgen“ (Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 8, KSA 1, 310f.). Es ist nicht leicht zu sehen, wie diese Intuition noch in Nietzsches Übermensch-Konzept einging. Aber man sei davor gewarnt, ihm einen platten Fatalismus zuzuschreiben.

<sup>44</sup> Geht es Nietzsche nicht um die Abschaffung aller Verehrungen? Er sieht dieses „furchtbare Entweder-Oder“ vor der europäischen Kultur: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus“. Dann fällt er sich ins Wort: „[W]äre nicht auch das Erstere – der Nihilismus? – Das ist unser Fragezeichen“ (Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 346, KSA 3, 581). Dagegen setzt Nietzsche den Amor fati.

<sup>45</sup> Nachgelassene Fragmente Sommer 1886–Herbst 1887, KSA 12, 213f.

<sup>46</sup> Nachgelassene Fragmente Sommer 1886–Herbst 1887, KSA 12, 212.

## 5 Ein Hypothesen-Gott?

Gott sollte der Grund dafür sein, zur Wirklichkeit im Ganzen ja zu sagen? Das wäre die religiöse Alternative zum Amor fati, den Nietzsche predigt; die einzig denkbare jenseits des Nihilismus. Braucht es diesen Grund? Wer braucht ihn? Wer an der Wirklichkeit leidet, sie anders haben will, den haben will, der sie heilen wird. Nietzsches Fundamental-Kritik: Man sagt „Gott“ nicht mehr zu dem, was geschieht, sondern im Blick auf das, was stattdessen geschehen sollte, weil das, was geschieht, nicht hinzunehmen ist. Gott wird zur Bedingung der Möglichkeit dafür, dass man zu dem, was geschieht, trotz allem ja sagen kann: weil es nicht das Letzte und Eigentliche ist. Den Umweg über diese Hypothese kann man sich sparen, wenn man sich auf *diese* Wirklichkeit einlässt und den in allem geschehenden Willen zur Macht als das die eigene Wirklichkeit Wirkende annimmt, um an ihm mitzuwirken. Da ist Gott keine Hypothese, sondern – wenn man es so nennen will – das notwendig Geschehende selbst. Nicht: Dein Wille geschehe und mache diese Wirklichkeit zur Gottesherrschaft! Sondern: Der Wille, der nichts will als sich selbst, geschieht ewig; ich bin dankbar, dass er in mir und durch mich geschieht!

Aber gibt es nicht gute Gründe dafür, den religiösen Vorbehalt gegen das, was geschieht, wie auch dagegen, wie es geschieht, zu teilen? Sich mit Gottes gutem Willen zu verbünden, wie er in Jesus Christus Mensch geworden ist, und in seiner Nachfolge in die Gottesherrschaft aufzubrechen: Warum sollte man das als Option eines geschwächten, im Leiden seine Erfüllung suchenden, Ressentiment-geladenen Menschseins ansehen? Der Aufbruch in die Gottesherrschaft nimmt den Kampf auf mit dem, was um der Menschen und um Gottes Willen nicht so bleiben darf, wie es ist. Er unterwirft sich nicht dem Geschehenden als Fatum, sondern besteht auf seiner *Kontingenz* und Änderbarkeit. Das Geschehende ist nicht Gott. Es ist nicht hinzunehmen, sondern Herausforderung zu mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit, zu mehr Menschen-Entfaltung, zu mehr Widerstand gegen eine Welt-Wirklichkeit, die sich rücksichtslos über die Leiden und das Menschsein-Wollen der Vielen hinwegwälzt; die Herausforderung zu einer Hoffnung, die diesen Einsatz nicht verlorengibt, sondern bei Gott, in Gottes guter Herrschaft, gerettet sieht.

Das ist eine verwegene Hoffnung, die ins Leere gehen kann; ins Leere gehen wird, wenn es den nicht gibt, in dem sie sich festmacht. Aber ist es nicht eine Hoffnung, die ein Menschenleben, das in sie investiert wird, lebendig macht, es als sinnvolles Wagnis lebbar macht? Warum sollte es menschlich authentischer sein, ein Fatum anzuerkennen, gar zu lieben, in dem die Unabänderlichkeit des Wirklichen vergöttlicht ist und die Sehnsucht des Menschen, konkret zu werden, auf die trügerische Oberflächen-Veredelung durch die Kunst verwiesen ist? Es mag heldenhafter sein, sich der ehernen Notwendigkeit des Seins zu stellen.

Ist es menschlicher, übermenschlicher – damit womöglich eine Illusion, die gefährlicher nicht sein könnte?

Gott: nur eine Hypothese? Was spricht für sie, wenn sie nichts erklärt, nicht einmal das Leiden und Sterben – und wenn sie es erklären wollte, den hypothetisch angenommenen Gott hoffnungslos diskreditierte? Epistemisch scheint sich nicht viel zu ändern, wenn man statt „Hypothese“ *Option* sagt: Gott ist nur eine Option! Man wäre da mitten in den Diskussionen um Säkularisierung und Optimalisierung des Gottesglaubens, wie sie von William James angezettelt, in unseren Tagen von Charles Taylor und Hans Joas weitergeführt wurden.<sup>47</sup> Diesen Unterschied zwischen Hypothese und Option gilt es immerhin zu markieren: Wenn man von Gott als Hypothese spricht, bleibt man im Argumentativ-Funktionalen, in der Sachverhalts-Erklärungs-Sprache: Man braucht eine Hypothese oder man braucht sie nicht, *um...* sich eine Erfahrung zu erklären und sich auf sie einstellen zu können. Da sollte man darauf achten, die sparsamste Hypothese zu wählen, die mit den wenigsten, am wenigsten anspruchsvollen Voraussetzungen.<sup>48</sup> Und da ist Nietzsche sich sicher: Die Gottes-Hypothese ist zu voraussetzungsreich. Es geht „billiger“, auch wenn das mit der menschlich weit anspruchsvolleren Herausforderung zum Übermenschen konfrontiert, der die religiöse Gottes-Hypothese ausweicht.

Wie aber, wenn es gar nicht darum ginge, Gott als Hypothese in die Erklärungs-Sprache einzuführen, wenn er vielmehr in der Sprache der Bedeutungen von Bedeutung wäre, in der man sich darüber verständigt, was das Leben in dieser Welt und bestimmte Lebens-Phänomene für mich bzw. für uns bedeuten? Gott käme nicht mehr wie in metaphysischen Zeiten als Hypothese zur Erklärung von Phänomenen in Betracht, sondern eher als eine förderliche Bezugnahme für ein menschlich erfülltes Leben, als Sinn-Ressource: Nicht dass es beim pragmatischen Umgehen mit erklärungsbedürftigen Phänomenen ohne Gott „nicht geht“, aber mit Gott hätte man mehr Möglichkeiten, im Gesamt der Wirklichkeit gut zurechtzukommen und sich so zu orientieren, dass einem das nötige Quantum Hoffnung bleibt, dass einem Räume der Selbstwirksamkeit und Solidarität bleiben.

Wer sich auf solche Überlegungen einlässt, dem verschieben sich freilich fast unmerklich die Wirklichkeits-Koordinaten: Das Wirkliche, auf das man sich primär bezieht, von dem man „ausgeht“, ist das von Sinnlosigkeit bedrohte, unter Bejahungs-Vorbehalt stehende menschliche Leben. Gott wird dann zu einer Sekundär-Wirklichkeit, die ich in den Blick nehme, sofern ich sie *brauche*. Man

<sup>47</sup> Vgl. etwa Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012.

<sup>48</sup> Da kommt auch bei Nietzsche noch die scholastische „*lex parsimoniae*“ ins Spiel, die wissenschaftstheoretisch dazu nötigt, die jeweils Voraussetzungs-ärmste Hypothese zu wählen, um sich Gegebenheiten zu erklären. Sie ist unter dem Namen „Ockhams Rasiermesser“ geläufig, wird also auf Wilhelm von Ockham zurückgeführt (In I. Sent. d. 30, q. 1; hier begegnet dieses Prinzip aber allenfalls sinngemäß).

kann lebenspraktisch relativ leicht zu der Entscheidung kommen: Ich brauche ihn nicht; mir fehlt nichts ohne ihn. Gottes Ent-Wirklichung fällt in meine Lebens-Beurteilungs-Kompetenz. Er mag eine Hypothese sein, aber bestimmt keine „objektiv notwendige“. Ich bestimme darüber, ob ich sie brauche. *Ich* entscheide darüber, ob ich daran glaube, dass Gott ist oder nicht ist – ganz gleich, ob das eine autonom-selbstbestimmte Entscheidung oder ob sie, wie die Theologie behauptet, von der Gnade getragen ist, die dieser Gott mir gewährt.

Aber ich entscheide nicht darüber, ob Gott ist. Seine Wirklichkeit ist epistemisch strittig, jedoch nicht von mir abhängig; eine Binsenweisheit. Das heißt nicht, dass sie in ihrer ontologischen Grundsätzlichkeit immer gewürdigt wird. Wenn Gott ist – und das hängt nicht von mir ab –, ist er, um mit Paul Tillich und Rudolf Bultmann zu sprechen –, die „mich unbedingt angehende“, „alles bestimmende Wirklichkeit“.<sup>49</sup> Es ist meine, vielleicht nicht in jeder Hinsicht selbstbestimmte Entscheidung, ob ich mich von ihm angehen lasse. Wenn ich es tue, *realisiere* ich seine göttliche Wirklichkeit in meinem und für mein Leben – mehr oder weniger. So wird er *mir* wirklich. Es ist die elementare Überzeugung des Gottesglaubens, dass ich mich damit auf eine Wirklichkeit einlasse, die mich trägt und in der ich selbst eine Wirklichkeit erlange, die ich nicht aus mir haben kann: niemals unwirklich zu werden und verloren zu gehen.

Gott ist da keine Hypothese, wie er es für Laplace war, der diese Hypothese „nicht brauchte“<sup>50</sup>, sondern eben eine Option. *Option* ist hier nicht etwa gleichbedeutend mit einem probabilistischen Kalkül, nach dem der Glaube an Gott die Annahme sei, mit der man im Leben wohl am besten zurechtkomme. Sie ist eine nicht letztbegründbare und insofern riskante Lebens-Ausrichtung. Die Gläubenden wissen mehr oder weniger ausdrücklich, dass ihr Glaube auch ins Leere hinein geglaubt sein kann: wenn Gott nicht ist. Sie sind der Überzeugung, dass sie Gott im Geschehen dieser Welt mit-erfahren; aber sie realisieren wiederum mehr oder weniger explizit, dass ihr Glaube Interpretation ist und sich nicht einfach auf Fakten stützt: Sie legen die Wirklichkeit dieser Welt so aus, dass Gott ihnen darin wirklich wird, sie ergreift, angeht usw. Und sie wissen, dass diese Interpretation – diese Bedeutungs-Beilegung – falsch im Sinne von unreal sein kann. Sie gehen das Wagnis ein, sich auf eine „tieferen“ Wirklichkeit einzulassen als die mehr oder weniger gut erklärbaren Gegebenheiten dieser Welt, auf eine Wirklichkeit, die sie erfüllt, ihnen Hoffnung gibt – und wissen um dieses Wagnis. Auf diesen komplexe Glaubens-Sachverhalt bezieht sich der Begriff *Option*.

<sup>49</sup> Vgl. Tillich, Paul: Wesen und Wandel des Glaubens, dt. Berlin 1961, 9: „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.“ Bultmann, Rudolf: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?; in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1966, 26–37, hier 26.

<sup>50</sup> Von Laplace ist die auf Napoleons überraschte Frage, ob er denn für sein Weltmodell nicht auch Gott brauche, gegebene Antwort überliefert: Nein, Sire, den habe ich nicht nötig.

Eine so verstandene Option kann *bloße* Projektion sein. Müsste sie deshalb nicht diskursiv wenigstens soweit abgesichert sein, dass das nicht von vornherein wahrscheinlich ist? Sollte nicht ausgeschlossen werden, dass zu viel gegen sie spricht, als dass man sie ernsthaft in Betracht ziehen dürfte? Das diskursive Engagement der Theologie verlangt, hier soweit zu kommen wie irgend möglich. Aber es ist nicht im Vorhinein auszumachen, welche Auswirkungen gute Argumente auf die Bereitschaft haben werden, das Wagnis des Glaubens einzugehen. Bultmanns Verdikt, wer durch Gründe bewogen werde, „Gottes *Wirklichkeit* zu glauben“, könne sicher sein, „dass er von der *Wirklichkeit Gottes* nicht erfasst hat“<sup>51</sup>, ist da ebenso überzogen, wie der Anspruch, die für den Glauben geltend zu machenden guten Gründe müssten so stark sein, dass sie Glaubens-Gewissheit begründen.<sup>52</sup>

Für Nietzsche ist klar, dass nicht genug für die Gottes-Hypothese spricht und so viel dagegen, dass sie nicht in Frage kommt. Sie ist so Wunsch-kontaminiert, dass sie gegen die desillusionierende Dynamik der Wirklichkeits-Erkenntnis in der schwächsten Position ist, die man sich in epistemischer Hinsicht denken kann. Sie fördert, was Erkenntnis bekämpfen muss: dass man sich über das Wirkliche Illusionen macht und sich ihm deshalb nicht stellt. Eine göttliche Wirklichkeit anzunehmen, auf die die tiefsten und anspruchsvollsten Hoffnungen der Menschen verweisen, da sie selbst diese Hoffnungen hervorgerufen habe, das käme Nietzsche nie in den Sinn. Aber es ist nicht einzusehen, warum seine Vorentscheidung *realistischer* sein sollte als die Option für den Realismus dieser Hoffnungen. Hoffnungen mit einigermaßen guten Gründen mobilisieren den *Möglichkeitssinn* der Menschen. Auf Gott und seine Herrschaft zu hoffen öffnet den Menschen einen Möglichkeits-Raum, den sie *jetzt* zu nutzen hätten; für den sie einen Möglichkeits-Sinn entwickeln müssten, um in ihn hineinzuleben und Menschsein in seiner Fülle zu entdecken.

Die Glaubens-Option setzt gegen Nietzsche darauf, dass das Innerste der Wirklichkeit nicht der ewig-notwendig geschehende Wille zur Macht ist, sondern eine schöpferische Liebe, die alles ergreifen, mit sich erfüllen und die Menschen zu Mitliebenden machen will<sup>53</sup>, sie daran beteiligen will, dass die höchsten *Möglichkeiten* alles dessen, was faktisch ist, wirklich werden. Was spricht für diese Option? Dass sie auf das Beste setzt, was geschehen kann; auf das, worüber Besseres nicht geschehen kann.<sup>54</sup> Was spricht gegen sie, was macht sie jedenfalls

<sup>51</sup> Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, 26.

<sup>52</sup> Zu dieser Sicht der Dinge neigt Hansjürgen Verweyen; vgl. Verweyen, Hansjürgen: *Botenschaft eines Toten?*, Regensburg 1997, 96.

<sup>53</sup> Aufgenommen ist hier die bekannte Formel des Johannes Duns Scotus: „Deus vult alios habere condiligentes“ (Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.6).

<sup>54</sup> Die Formulierung ist hier dem „Spitzensatz“ Schellings nachempfunden (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974, Bd. 2, 27), der mit ihm seinerseits Anselms berühmte Formulierung umschreibt, Gott sei der, über dem Größeres nicht gedacht werden kann (Proslogion 2).



unübersehbar riskant? Dass sich das, worüber Besseres nicht geschehen kann, an der Wirklichkeit so wenig schon abzeichnet; dass Gott, der hier im Spiel sein soll, mit dem, was er seiner Schöpfung mitgegeben habe, so wenig von dem Guten erreicht hat, das er ihr zudachte; dass also der Wunsch der Vater des Gedankens sein könnte.<sup>55</sup>

Die Glaubensoption „lebt“ davon, dass sie einsehen und mitempfinden kann: Worauf der Glaube seine Hoffnung setzt, ist tatsächlich das Beste, was geschehen kann. So hegt er eine „vernünftige Hoffnung“<sup>56</sup>, die zwar ins Leere gehen, aber den Menschen auch von Gottes schlechthin gutem Schöpferwillen mitgegeben sein kann, damit er dem Besten, was geschehen kann, auf der Spur bleibt und sein Leben in sie „investiert“, sodass es zu geschehen anfängt.<sup>57</sup> Wenn man sich im Glauben tatsächlich in dieses Beste einleben dürfte, wäre es ein kaum verzeihlicher Verrat an der Wirklichkeit, nicht darauf zu setzen, dass ihre höchsten Möglichkeiten wirklich werden. Man würde resignativ von vornherein verloren geben, was doch Wirklichkeit werden kann. Man würde nicht an die Wirklichkeit glauben, die mich ergreifen will, um mit mir, an mir und durch mich die Liebe, die Er (oder Sie) ist, zur alles bestimmenden Wirklichkeit zu machen.

Gottes Wirklichkeit ist die Liebe, an der wir teilnehmen dürfen, die unsere höchsten Möglichkeiten verwirklichen kann, *Seine* Wirklichkeit, in der wir sie gerettet sehen werden. Das ist die hochgemute Ontologie des Glaubens; oder besser: So beginnt es mit ihr. Und mit dieser Frage müsste es weitergehen: Was heißt das eigentlich, dass die Liebe das Geheimnis der Wirklichkeit ist, in das sich der Glaube einlebt, um auf es hoffen zu können? Was meint hier *Liebe*? Und wenn man christlich weiterdenkt: Ist es Jesus Christus, von dem mit Schelling gesagt,

<sup>55</sup> An dieser Achillesverse will Nietzsche die Religion treffen: „Der Hunger beweist nicht, dass es zu seiner Sättigung eine Speise *gibt* [...] man hat nur den inneren Wunsch, dass es so sein *möge*, – also dass das Beseligende auch das Wahre sei. Dieser Wunsch verleitet uns, schlechte Gründe als gute einzukaufen“ (Menschliches, Allzumenschliches, Aphorismus 131, KSA 2, 124f.). Dieses Ur-Misstrauen gegen den Wunsch ist freilich ambivalenter, als man sich meist zugesteht. Darauf hat Theodor W. Adorno hingewiesen; vgl. *Adorno, Theodor W.: Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften*, hg. von Tiedemann, Rolf, Bd. 4, Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 2003, 138f. (Aphorismus 79): „[W]ohl versagt Erkenntnis, wo ihre vergegenständlichende Leistung im Bann der Wünsche bleibt. Sind aber die Triebe nicht im Gedanken, der solchem Bann sich entwindet, zugleich aufgehoben, so kommt es zur Erkenntnis überhaupt nicht mehr, und der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.“

<sup>56</sup> Vgl. *Tetens, Gott denken*, 10. Hier weist Tetens einer rationalen Theologie die Aufgabe zu, den Gottesglauben „als vernünftige Hoffnung zu rechtfertigen“.

<sup>57</sup> Die Glaubensoption ist in diesem Sinne die Option gegen ein reduktiv-naturalistisches Verständnis der Wirklichkeit, für das die Wirklichkeit *nichts anderes als* das kausal Herleitbare ist. Die (evolutionäre) Herleitung soll alles erklären – und die Frage nach dem *Warum* erschöpfend beantworten. Sie ist metaphysisch weit anspruchsvoller als die Theologie, die an ihren Versuchen, die Frage nach dem Warum zu beantworten, immer wieder neu zweifeln muss.

geglaubt werden darf, in ihm sei geschehen, und so könne an ihm schon wahrgenommen werden, worüber Größeres nicht geschehen kann, damit es auch mit uns, an uns und durch uns geschehe? Mit dieser Frage aber wird die Religionskritik in der Spur Nietzsches die Glaubenden immer wieder neu behelligen und ihr Zeugnis auf die Probe stellen: Seid ihr noch offen genug für die Wirklichkeit dieser Welt, wenn ihr auf eine „bessere“ hofft, die nicht von dieser Welt ist?

# Gott „existiert“ nicht

## Zur Wirklichkeit Gottes bei Christian Danz und Paul Tillich

Stefan Walser

Eine Weise, Gottes Wirklichkeit zu denken, besteht darin, sie ausschließlich als Gedanken zu denken. Gott entsteht (und vergeht) allein in der Vorstellungskraft des Menschen. Kein Wunder, dass der Gottesidee so viel Menschliches anhaftet. Als religionskritisches Argument, das sich in der Aufklärungszeit formiert und bei Ludwig Feuerbach vollständig ausgearbeitet wird,<sup>1</sup> ruft der Gedanke, dass Gott nur in den Gedanken sei, heute kaum mehr Aufregung hervor – als Basissatz einer theologischen Dogmatik schon eher. Der evangelische Dogmatiker Christian Danz schreibt in einem theologischen Einführungswerk:

„In der religiösen Rede von Gott geht es weder um dessen Existenz noch um den aussichtslosen Versuch, diese irgendwie zu begründen oder gar zu beweisen. Gott hat seinen genuinen Ort *ausschließlich* im religiösen Selbstverständnis des Menschen. Er kommt allein im Glauben zum Menschen.“<sup>2</sup>

Gott existiert allein im menschlichen Selbstbewusstsein und Selbstverständnis. Im ersten Teil dieses Beitrags möchte ich dieser These von Danz im Hinblick auf seinen dogmatischen Gesamtentwurf nachgehen. Kurze theologiegeschichtliche Rückverweise helfen, die Genese der Denkfiguren bei Danz besser zu verstehen. Es scheint mir sinnvoll, entlang theologischer Grundbegriffe vorzugehen, die bei Danz, wie wir sehen werden, einander eng zugeordnet werden oder gar ineins fallen. Es handelt sich um die vier Begriffe: *Religion*, *Offenbarung*, *Glaube* und *Gott*.

Im zweiten Teil soll zu ebendiesen vier Begriffen Paul Tillichs *Systematische Theologie*<sup>3</sup> konsultiert und sein Verständnis von Gottes Wirklichkeit untersucht werden. Dadurch entsteht eine spannungsvolle Konstellation: Denn einerseits tritt Christian Danz als ausgewiesener Tillich-Experte und Herausgeber des genannten Hauptwerkes auf, andererseits lassen sich Tillichs theologisches System

---

<sup>1</sup> Vgl. Feuerbach, Ludwig; Das Wesen des Christentums, Stuttgart 2011.

<sup>2</sup> Danz, Christian: Systematische Theologie, Tübingen 2016, 177. Herv. S. W.

<sup>3</sup> Ich beschränke mich im Wesentlichen auf dieses von 1951–1963 entstandene Spätwerk (näherhin auf den ersten von drei Teilen), das nach Danz als Summe und Ertrag von Tillichs Denken gelten darf. Vgl. Tillich, Paul: Systematische Theologie I-II, Berlin – Boston 2017, 7–295; Danz, Christian: Paul Tillichs *Systematische Theologie*. Eine werkgeschichtliche Einleitung, in: ders. (Hg.): Paul Tillichs „Systematische Theologie“, Berlin – Boston 2017, 1–13; ders.: Paul Tillich, Systematic Theology, Vol I-III. ED Chicago 1951–1963, in: ders. (Hg.): Kanon der Theologie, Darmstadt 2009, 283–289.

und seine Vorstellung von Gottes Wirklichkeit meines Erachtens kaum mit Danz' theologischen Thesen vereinbaren und sein Rekurs auf Tillich erscheint in dieser Hinsicht fragwürdig. Es zeichnet sich vielmehr ab, dass Tillich einen Weg gegangen ist, der die Danzsche Innenverlagerung Gottes ins menschliche Selbstverstehen vermeidet, ohne einen klassischen Theismus fortzuschreiben, der Gott als ein „Ding“ der Wirklichkeit erscheinen lässt.

## 1 Gott ohne Existenz (Danz)

### 1.1 *Religion als Selbstdeutung*

Zwei unterschiedliche Einflüsse lassen Danz dem Religionsbegriff eine hohe Bedeutung beimessen. Zum einen ist dies der moderne Religionsdiskurs seit Kant, der in der protestantischen Theologie eine große Entwicklung angestoßen hat – durch Schleiermacher, Troeltsch, Otto, um nur einige zu nennen – und der nach Danz' Lesart bei Barth und Tillich auf kritische Weise fortgeschrieben wurde.<sup>4</sup> Zum anderen sind es kultur- und sozialwissenschaftliche Religionstheorien, von denen Danz sich in zeitgenössische Fragen von religiösem Pluralismus, Individualisierung und Säkularisierung involvieren lässt.<sup>5</sup>

Anfangen bei Kants Religionsphilosophie nimmt Danz eine zunehmende „Innenverlagerung“<sup>6</sup> von Religion ins menschliche Bewusstsein wahr. Schleiermacher ordnet der Religion „eine eigene Provinz im Gemüthe“ zu und beschreibt ihr Wesen als „Anschauung und Gefühl“<sup>7</sup>. Danz hält diese Verlagerung der Religion in die innere Bewusstseinsstruktur des Menschen für eine schon bei Augustinus und Luther angelegte, notwendige Entwicklung. Zugleich weist er aber einen „vermögenstheoretischen“ Religionsbegriff zurück. Damit meint er die Vorstellung, Religion sei ein natürliches „Seelenvermögen“ (Platon) des Menschen und damit eine anthropologische Konstante. Danz steht daher auch den Versuchen von Troeltsch und Otto kritisch gegenüber, Religion als ein Apriori im Menschen zu fundieren. Die Dialektische Theologie interpretiert Danz in diesem Zug als eine emanzipatorische Gegenbewegung zu einer anthropologisch

<sup>4</sup> Vgl. Danz, Christian: *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019, 102–118.

<sup>5</sup> Vgl. Danz, Christian: *Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, Neukirchen-Vluyn 2008, 101–148.

<sup>6</sup> Danz, Systematische Theologie, 67. Vgl. ders., *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn 2007, 168, 178 u. ö.

<sup>7</sup> Vgl. Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Berlin 2001, 72, 79. Vgl. Danz, *Gottes Geist*, 104; ders., *Systematische Theologie*, 67–71.

voraussetzungsreichen Religionstheorie.<sup>8</sup> Religion und Religiosität dürfen nicht als natürlich gegeben erachtet werden.<sup>9</sup>

Die Ablehnung eines in der *conditio humana* begründeten Religionsbegriffs hängt mit Danz' Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Konzepten und mit den Phänomenen von religiösem Pluralismus einerseits und fehlender Religiosität andererseits zusammen.<sup>10</sup> Doch auch eine funktionale Betrachtungsweise von Religion weist Danz zurück. Der ehrenwerte Versuch, Religion und moderne Gesellschaft über den funktionalen Aspekt im Gespräch zu halten, führt laut Danz zu einem unbestimmten und inflationären Religionsbegriff und löst Religion aus der Ebene des subjektiven Selbstverständnisses heraus, wo sie seit der Aufklärung zu Recht lokalisiert ist.<sup>11</sup> Dies führt zu der Einschätzung: „Substantielle Religionstheorien sind also zu eng und funktionale zu weit.“<sup>12</sup> Als dritte Variante ließe sich Religion im Dialog mit den Sozialwissenschaften auch handlungstheoretisch konzipieren – nicht als substantieller Habitus, sondern als sinnstiftendes Handeln, etwa im Kultus. Doch liege hier, so Danz, genau wie bei einem anthropologischen Religionsbegriff ein argumentativer Zirkel vor, da bereits ein religiöses System und ein gehaltvoller Transzendenzbezug voraussetzen sind, vor deren Hintergrund ein Handeln erst als religiös zu qualifizieren wäre.<sup>13</sup>

Danz – ich kürze ab – weist sowohl einen *substantiellen, anthropologischen und vermögenstheoretischen*, als auch einen *funktionalen und handlungstheoretischen* Religionsbegriff zurück. Die Lösung für einen belastbaren und zeitgemäßen Begriff von Religion findet Danz in der Spur einer hermeneutisch-kommunikativen Konzeption von Religion. Religion wird dabei gleichgesetzt mit „religiöser Rede“. Religion ist kommunikative, d. h. sprachliche oder symbolische Selbst- und Weltdeutung.<sup>14</sup> Er beruft sich unter anderem auf religionstheoretische Überlegungen, die von Luhmanns Systemtheorie beeinflusst sind.<sup>15</sup> Religion, so

<sup>8</sup> Vgl. Danz, Gottes Geist, 108–110.

<sup>9</sup> Vgl. Danz, Gottes Geist, 113f.

<sup>10</sup> Vgl. ausführlich: Danz, Christian: Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit, Neukirchen-Vluyn 2005, 131–215; ders., Die Deutung der Religion in der Kultur.

<sup>11</sup> Vgl. Danz, Systematische Theologie, 113; ders., Gottes Geist, 116.

<sup>12</sup> Danz, Christian: Religion als Selbstdeutung. Charles Taylors Beitrag zur religionstheoretischen Debatte der Gegenwart, in: Kühnlein, Michael; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Unerfüllte Moderne?, Berlin 2011, 475–492, 481.

<sup>13</sup> Vgl. Danz, Gottes Geist, 116–118; ders., Systematische Theologie, 134–136. Danz nennt als Beispiel einer handlungstheoretischen Religionstheorie: Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

<sup>14</sup> Vgl. Danz, Wirken Gottes, 179–183.

<sup>15</sup> Vgl. Danz, Gottes Geist, 120–130; vgl. Wittekind, Folkart: Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018; Nassehi, Armin: Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt?, Gütersloh 2009, 169–203.

Danz, ist „dasjenige Geschehen, in dem sich das Selbst in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst in der Geschichte verständlich wird und diese Durchsichtigkeit selbst beschreibt sowie für sich darstellt“<sup>16</sup>. Oder an anderer Stelle: „Religion existiert allein in ihrer Selbstdarstellung als religiöse Kommunikation. Kommuniziert wird der Vollzug eines menschlichen Selbstverständnisses.“<sup>17</sup> Erklärungsbedürftig bei seiner These „Religion ist religiöse Rede“ bleibt, warum ausgerechnet hier der bei funktionalen oder handlungstheoretischen Religionskonzepten angemahnte begründungslogische Zirkel nicht vorliegen sollte. Trotz des Verweises auf die Abhängigkeit und hermeneutische Vorgängigkeit von religiösen Traditionen für den Einzelnen bleibt Danz die Erklärung, wann und wodurch eine Rede *religiöse* Rede sein soll, letztlich schuldig.

## 1.2 Offenbarung als Selbst-Durchsichtigkeit

Die Zuordnung von *Religion* und *Offenbarung* hat theologiegeschichtlich in (mindestens) drei Konstellationen zu Spannungen und damit zu einer theologischen Problemschärfung geführt. Zunächst ist an den in vielen Zügen ausgefochtenen Streit um *natürliche* und *geoffenbarte* Religion in der Offenbarungskritik der Aufklärung zu denken. Diese Debatte wurde auch unter den Stichworten Rationalismus und Supranaturalismus geführt. Danz liest den geschichtsphilosophischen Entwurf von Ernst Troeltsch als den Versuch, die Offenbarungsdimension des christlichen Glaubens zu verteidigen und diese unter dem Anspruch und mit den Mitteln der modernen Geschichts- und Religionswissenschaft wieder zur Geltung zu bringen.<sup>18</sup> Auf diesen Annäherungsversuch reagiert die folgende Generation um Barth, Gogarten und Bultmann wiederum mit einer distanzierenden Gegenbewegung. Auch wenn Danz zuzustimmen ist, dass die Wort-Gottes-Theologie – wie sich diese Schule selbst bezeichnete – nicht einfach die „Rehabilitierung eines vormodernen substantiellen oder metaphysischen Wort-Gottes-Verständnisses“<sup>19</sup> darstellt, scheint mir seine Interpretation der Dialektischen Theologie die Spitze zu nehmen, wenn er „Wort Gottes“ als „Ausdruck eines unableitbaren Geschehens des konkreten Sich-Verstehens des Menschen“<sup>20</sup> versteht. Die Unableitbarkeit und Unverfügbarkeit des Glaubens ist sicher ein Grundanliegen der Dialektischen Theologie. Dieser formale Offenbarungsbegriff wird jedoch mit konkreten Offenbarungsinhalten verbunden, die in Danz' Konzept von Offenbarung als dem Geschehen des menschlichen Sich-Verstehens kaum mehr

<sup>16</sup> Danz, *Religion als Selbstdeutung*, 489.

<sup>17</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 123. Es ist naheliegend, dass Danz diesen kommunikativen Religionsbegriff pneumatologisch ausfaltet. Vgl. *ders.*, *Gottes Geist*, 101ff.

<sup>18</sup> Vgl. Danz, *Christian: Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010, 51–57. Danz zeichnet hier diese Entwicklung differenziert nach.

<sup>19</sup> Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 58.

<sup>20</sup> Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 59.

vorkommen. Danz urteilt, dass die Entgegensetzung von Offenbarung und Religion nur eine „scheinbare Alternative“ sei, und reduziert das Anliegen von Barth, Gogarten und Bultmann auf das Moment von „Unableitbarkeit, Kontingenz und Konkretheit“ von Offenbarung als menschlichem Sich-Verstehen.<sup>21</sup> Das Beharren auf der Alternative von Religion und Offenbarung erweise sich also rückblickend als obsolet.<sup>22</sup> Wenn Danz schließlich davon spricht, dass jene theologische Schule des frühen 20. Jahrhunderts Offenbarung „strikt selbstbezüglich“<sup>23</sup> verstanden habe, legt er eine Interpretation vor, die das Selbstverständnis dieser protestantischen Tradition gewiss nicht mehr abbildet, sondern seinem eigenen Offenbarungskonzept den Weg bahnt, das – im theologiegeschichtlichen Bogen betrachtet – wiederum auf eine Angleichung von *Religion* und *Offenbarung* hinausläuft.

Offenbarung bezeichnet nach Danz das Geschehen der menschlichen Selbsterschließung und ist eine „religiöse Selbst- und Weltdeutungskategorie“<sup>24</sup>. Die Dynamik der „Innenverlagerung“, die er als das große Erbe der protestantischen Theologie versteht, wird hier konsequent weitergetrieben. Die theologische Pointe bei Danz besteht nun darin, dass Offenbarung nicht nur im Inneren des Menschen „ankommt“, sondern vielmehr dort entsteht. Der Akt der Aneignung von Offenbarung und das Entstehen der Inhalte von Offenbarung – so Danz – sind gleichursprünglich.<sup>25</sup> Mit einem Federstrich erklärt er so eine klassische Grundunterscheidung für überholt:

„Die subjektive und die objektive Seite des Offenbarungsgeschehens liegen immer schon ineinander, so dass es ein Missverständnis des religiösen Offenbarungsverständnisses darstellt, wenn man von einer objektiv vorliegenden göttlichen Offenbarung in der Geschichte ausgeht und dann fragt, wie die individuelle Aneignung dieser Offenbarung hinzukommt. [...] Die inhaltlichen Bestimmungen der Offenbarung beschreiben somit nichts anderes als die Durchsichtigkeit, die der Glaube im Geschehen des Sich-Verstehens für sich ist.“<sup>26</sup>

Damit verliert der Offenbarungsbegriff nicht nur seinen materialen Gehalt außerhalb des menschlichen Bewusstseins, sondern auch der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes, der auf evangelischer wie auf katholischer Seite im 20. Jahrhundert ins Zentrum rückt, scheint hier keine Rolle zu spielen. Danz schreibt: „Es gibt folglich keine Offenbarung überhaupt, sondern immer nur das konkrete Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in einer bestimmten Lebenssituation.“<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 63; ders., Systematische Theologie, 81f., 143.

<sup>22</sup> Vgl. Danz, Gottes Geist, 101f., 129f.; ders., Einführung in die evangelische Dogmatik, 63; Danz, Systematische Theologie, 124.

<sup>23</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 60, 63.

<sup>24</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 63.

<sup>25</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 64.

<sup>26</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 64.

<sup>27</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 63.

Auf diese Weise werden retrospektiv sowohl die Debatte um natürliche und übernatürliche Offenbarung in der Aufklärung als auch die Spannung zwischen Religion und Offenbarung überhaupt überwunden zugunsten eines subjektiven Prozesses des „Sich-Verstehens“ und „Sich-Durchsichtig-Werdens“, dem freilich – als theologisches Relikt – ein Moment von Kontingenz oder Überraschung innewohnt. Auch das in der protestantischen Tradition intensiv bearbeitete Problem der Geschichtlichkeit und geschichtlichen Plausibilisierung von Offenbarung – auf Troeltsch wurde hingewiesen – kommt bei Danz zu einer einfachen Lösung. Die bleibende Bedeutung der Person Jesus Christus ist schlicht der Verweis darauf, dass Offenbarung und Glaube immer schon in Geschichte und Geschichtsdeutung verwoben sind. „In der Christologie als dem Inbegriff der Offenbarung Gottes in der Geschichte thematisiert der Glaube sein eigenes geschichtliches Eingebundensein.“<sup>28</sup>

Auf der Metaebene betrachtet, lassen sich bei Danz verschiedene Bewegungen feststellen, die Distinktionen auflösen und theologische Begriffe ineinanderlegen oder als „gleichursprünglich“ erachten: Religion und Offenbarung, subjektive und objektive Offenbarung, schließlich Offenbarung und Glaube. Dies führt zu interessanten Wendungen wie dieser: „Mit dem *Offenbarungsbegriff* wird der *Glaube* als das protestantische Verständnis von *Religion* thematisiert.“<sup>29</sup> Glaube – so scheint es hier – rückt also semantisch ebenfalls in die Nähe von Religion und Offenbarung.

### 1.3 *Glaube als Sich-Verständlich-Werden*

Auch der Glaubensbegriff hat nach Danz einen Weg der Verinnerlichung genommen. Luthers Subjektivierung des Glaubensbegriffs gilt hier als eine Weichenstellung,<sup>30</sup> die in der protestantischen Tradition zu einem Verständnis des Glaubens als daseinsbestimmendes Vertrauen (*fiducia*), als Akt der ganzen Person (Tillich), als neues Selbstverständnis (Bultmann) geführt hat und die den Glaubensbegriff eng mit der Erfahrungsdimension verbindet.<sup>31</sup> Danz definiert Glaube als das „Geschehen des Sich-Verstehens des Menschen in seiner Endlichkeit und Geschichtlichkeit“<sup>32</sup>. Glauben bedeutet also in erster Linie, zu einem neuen, tieferen Verständnis seiner selbst zu gelangen. Dass Danz diesen hermeneutischen

<sup>28</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 65.

<sup>29</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 63. Herv. S. W.

<sup>30</sup> Vgl. Danz, Christian: Einführung in die Theologie Martin Luthers, Darmstadt 2014, 98–102; ders., Einführung in die evangelische Dogmatik, 31–35.

<sup>31</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 38f.

<sup>32</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 31. Die Formulierung des „Sich-Verstehens“ oder „Sich-Verständlich-Werdens“ zieht sich als Grundbegriff durch Danz' systematische Theologie; vgl. ebd., 23, 37–44, 112f.; vgl. ders., Systematische Theologie, 177–182, 234f. u. ö.



Akt als ein unableitbares Geschehen denkt, darin kondensiert sich die ganze Auseinandersetzung um Gnadenhaftigkeit und Werkgerechtigkeit des Glaubens, die die evangelische Theologie seit der Reformationszeit in Atem hält. Was aber „versteht“ der Mensch über sich selbst? Danz bleibt bei den bereits genannten Momenten von Endlichkeit und Geschichtlichkeit. Glaube ist „reflektiertes Endlichkeitsbewusstsein“<sup>33</sup>. Weitere „materiale“ Inhalte des Glaubens werden nicht nur ausgeblendet, sondern Danz plädiert wiederum für die Einebnung einer traditionellen Distinktion:

„Die Trennung von Glaube und Glaubensinhalten muss also aufgelöst werden. Die Inhalte des Glaubens sind Selbstbeschreibung des Glaubensgeschehens und entstehen erst in dem Geschehen des Sich-Verstehens als dessen Beschreibung.“<sup>34</sup>

Dass eine scharfe Trennung von *fides qua* und *fides quae* theologisch nicht unbedingt hilfreich ist, sei dahingestellt. Entscheidender ist der zweite Teil des Zitates, das den Ursprung der Glaubensinhalte im Glaubensakt lokalisiert. Auch hier behauptet Danz wiederum „Gleichursprünglichkeit“: „Die Glaubensinhalte und der Glaube entstehen aufgrund der Individualitäts- und Vollzugsgebundenheit zugleich.“<sup>35</sup> Die Inhalte des Glaubens liegen also nicht vor, sondern entstehen im individuellen Vollzug, sie sind „Selbstbeschreibung“ und „Lebensdeutung“. Freilich bedienen sich Menschen in diesem Vollzug der religiösen Sprache und der symbolischen Formen anderer sich-selbst-verstehender, symbolschaffender und weltdeutender Menschen. Diese Inhalte dürfen, so Danz, aber nicht als überzeitliche Wahrheiten oder „feste Größen“ gelten.<sup>36</sup>

In die Gleichursprünglichkeit von Glaubensakt und Glaubensinhalt wird nun der Gottesgedanke eingewoben: „Glaube und Gott sind in dem Sinne gleichursprünglich, als sich das Geschehen des Glaubens im religiösen Gottesgedanken seinen Ausdruck verschafft und sich dadurch über sich selbst aufklärt.“<sup>37</sup> Damit dreht Danz eine klassische theologische Denkfigur um: Glaube entsteht nicht als Antwort auf Gottes Wort, sondern Gott entsteht im Glauben. Die Gleichursprünglichkeit von Glaubensakt und Glaubensinhalt führt bei Danz also konsequenterweise auch zur Gleichursprünglichkeit von Glaube und Gott: „Im Gottesgedanken als dem Gegenstand des Glaubens beschreibt der Glaube sich selbst und die Unableitbarkeit seines Entstehens. Deshalb ist Glaube Gottesverhältnis.“<sup>38</sup> Die Definitionen von „Glaube“ und „Gott“ sind bei Danz bis in die Formulierung hinein identisch. Er schreibt: „Der Glaube [ist] das Geschehen des Sich-

<sup>33</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 37, 41.

<sup>34</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 40.

<sup>35</sup> Danz, Systematische Theologie, 235; vgl. ders., Einführung in die evangelische Dogmatik, 41.

<sup>36</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 42–44. Mit Verweis auf die Symboltheorien von Paul Tillich und Ernst Cassirer.

<sup>37</sup> Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 41.

<sup>38</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 41.

Verstehens des Menschen.“<sup>39</sup> Und in demselben Einführungswerk und andernorts: „Gott ist das Geschehen menschlichen Sich-Verstehens.“<sup>40</sup>

In seiner Verflechtung von Gottesgedanken und subjektivem Glauben wähnt sich Danz in direkter Sukzession einer theologischen Entwicklung von Augustinus über Luther zu Schleiermacher – und weiter zu Tillich.<sup>41</sup> Ob das Aufrufen und die Interpretation dieser „Gewährsleute“ jeweils sachgemäß ist, bedürfte einer eingehenderen Studie. Danz neigt meiner Beobachtung nach dazu, sich in diese theologische Ideengeschichte zu stellen, um als derjenige hervorzutreten, der überflüssige Unterscheidungen ablegt und die theologischen Begriffe nach und nach aufeinander zurückführt. Im bisherigen Durchgang haben wir gesehen, wie Danz Schritt für Schritt *Religion* mit *Offenbarung*, *Offenbarung* mit *Glaube*, *Glaube* mit *Gott* identifiziert. Über seinen Gottesbegriff soll nun ausführlicher gehandelt werden.

#### 1.4 Gott als Ausdruck bewusst gewordener Endlichkeit

„Gott ist ein Wort unserer Sprache“<sup>42</sup>, so der Ausgangspunkt von Danz' Gotteslehre. Er hat seinen Ort innerhalb der religiösen Selbst- und Weltdeutung des Glaubens. Danz greift die These Feuerbachs affirmativ auf und macht sie zu seiner eigenen: „Gott existiert nur [...], weil Menschen an ihn glauben.“<sup>43</sup> Wie lässt sich dieser refrainartig wiederkehrende Gedanke widerspruchsfrei in eine theologische Dogmatik integrieren? Dies ist dann möglich, wenn man die gemeinsame ontologische Voraussetzung sowohl der traditionellen Religionskritik als auch der Verteidiger des Gottglaubens überwindet – „nämlich die Verbindung von Gott und Existenz“<sup>44</sup>. Im Rekurs auf Schleiermachers Rede von religiösen „Anschauungsformen“ führt Danz aus, dass „Gott“ der menschliche Ausdruck des Sich-Verstehens im Glauben sei, mithin ein „Ausdruck der menschlichen Phantasie“, und dass eben darin seine „Wirklichkeit“ liege.<sup>45</sup> Eine andere Art, nach der Wirklichkeit Gottes zu fragen, hat im Grunde nicht verstanden, was bereits über *Religion*, *Offenbarung*, *Glaube* dargelegt wurde: „Neben und hinter der

<sup>39</sup> Danz, Systematische Theologie, 235. Herv. S. W.

<sup>40</sup> Danz, Systematische Theologie, 182. Herv. S. W.; vgl. ders., Wirken Gottes, 190 u. ö.

<sup>41</sup> Vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 31–42; ders., Systematische Theologie, 81–89.

<sup>42</sup> Danz, Systematische Theologie, 168, ders., Wirken Gottes, 183f. Vgl. Jüngel, Eberhard: Gott – als Wort unserer Sprache, in: ders., Unterwegs zur Sache, Tübingen <sup>3</sup>2000, 80–104; Wagner, Falk: Gott – ein Wort unserer Sprache?, in: Faulhaber, Theo; Stillfried, Bernhard (Hg.): Wenn Gott verloren geht, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2000, 220–240.

<sup>43</sup> Danz, Wirken Gottes, 184.

<sup>44</sup> Danz, Wirken Gottes, 185.

<sup>45</sup> Vgl. Danz, Wirken Gottes, 186.

Religion und ihren Ausdrucksformen noch einen Gott zu suchen, käme dem Versuch gleich, hinter dem Vorgang des Deutens ein weiteres Deuten zu suchen.<sup>46</sup> Gott existiert ausschließlich innerhalb einer religiösen Hermeneutik. Das Interessante bei Danz ist, dass dies nicht der Abschlussgedanke, sondern vielmehr die Ausgangsthese einer dogmatischen Gotteslehre ist. Nachdem die Existenzfrage Gottes als sinnlos verabschiedet wurde,<sup>47</sup> werden die klassischen Fragen über Gottes Wesen, Eigenschaften und Wirkweisen neu buchstabiert. Danz folgt dabei dem Grundsatz: „Alle dogmatischen Aussagen über Gott sind Bilder des Glaubens von sich selbst als Gottesverhältnis.“<sup>48</sup> Um einen Eindruck von dieser Gotteslehre zu bekommen, sollen exemplarisch drei Themenfelder beleuchtet werden.

#### a) Göttliche und menschliche Freiheit

Danz schafft einen neuen Zugang zu dem bei Luther und Schelling intensiv bearbeiteten Problem der Existenz endlicher Freiheit angesichts von unbedingter göttlicher Freiheit.<sup>49</sup> Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass endliche Freiheit immer bestimmte Freiheit ist. Wir erkennen, dass menschliche Selbstbestimmung immer von anderem mitbestimmt ist, etwa von sozialen oder kulturellen Faktoren.<sup>50</sup> Unsere Selbstbestimmung ist also nie nur *Selbstbestimmung*.<sup>51</sup> Die Bestimmung der Freiheit fängt damit an, dass menschliche Freiheit sich nicht selbst in Freiheit setzt, sondern vorfindet.<sup>52</sup> Diese Bestimmung zur Selbstbestimmtheit wird nun durch den Gottesgedanken symbolisiert. Der Gottesbezug hat also die Funktion, der Faktizität der eigenen endlichen und bestimmten Freiheit bewusst zu werden. Im Glauben bzw. in „Gott“ reflektiert und thematisiert Freiheit sich selbst als endliche. Danz fordert daher: „Die Frage, wie und auf welche Weise göttliche und menschliche Freiheit zusammen bestehen können,

<sup>46</sup> Danz, *Wirken Gottes*, 186. Wiederum unternimmt Danz an dieser Stelle den ambitionierten Versuch, Augustinus und Barth auf diese These hin zu interpretieren.

<sup>47</sup> Vgl. Danz, *Systematische Theologie*, 179f.

<sup>48</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 179.

<sup>49</sup> Vgl. zu diesem Komplex die Monographie: Danz, *Gott und die menschliche Freiheit*; sowie seine Tillich-Studie, auf die im Schlussteil dieses Beitrags zurückzukommen ist: ders., *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin 2000.

<sup>50</sup> Vgl. Danz, *Wirken Gottes*, 196

<sup>51</sup> Damit lehnt Danz sowohl einen absoluten Indeterminismus als auch einen Determinismus ab.

<sup>52</sup> Vgl. etwas komplizierter ausgedrückt: Danz, *Wirken Gottes*, 197: „Sie [Freiheit; S. W.] setzt sich in jedem ihrer Akte bereits als Selbstbestimmung voraus und bringt die Bestimmung, Selbstbestimmung zu sein, nicht durch ihre aktuelle Selbstbestimmung hervor.“

ist vollständig zu ersetzen durch eine Selbstthematisierung der sich in ihrer inneren Struktur durchsichtig gewordenen endlichen Selbstbestimmung.<sup>53</sup> Im Grunde konstatiert Danz lediglich, dass der Mensch im Glauben – „in Gott“ – seine Freiheit als endliche und bestimmte realisiert. Über die Existenz oder den Status von unendlicher Freiheit handelt er nur ex negativo. In einer solitär wirkenden Schlusspassage seiner Monographie *Gott und die menschliche Freiheit* spricht Danz davon, dass endliche Freiheit „Anderes“ in seiner „Andersheit“ anerkennen müsse, und dass endliche Freiheit sich in der „Unterscheidung von Gott“ als solche erfasse.<sup>54</sup>

## b) Schöpfungsglaube

Analog zur Freiheitsanalyse verlaufen Danz' dogmatische Ausführungen zum Schöpfungsglauben als einem „reflektierten Endlichkeitsbewusstsein“.<sup>55</sup> Nicht nur die Freiheit, sondern die gesamte faktische, auch leibliche Konstitution des Menschen ist bestimmt und begrenzt. Dieses persönliche Endlichkeitsbewusstsein wird im Schöpfungsglauben auf die „Totalitätsdimension“ hin gesteigert.<sup>56</sup> Nicht nur das Selbst, sondern alles, „die Welt“, ist endlich. Ausdrücklich betont Danz, dass diese Art von religiöser Selbstdeutung nichts mit kosmologischen Aussagen oder mit einer kausalen Weltentstehungserklärung gemein hat. Mit Schleiermacher formuliert: Mit dem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ geht keine Aussage über eine schlechthinnige Ursächlichkeit einher.<sup>57</sup> Der Schöpfungsglaube ist hermeneutischer, nicht kosmologischer Art, er erhellt den Sinn für das eigene Dasein und hat eine „lebensweltliche Orientierungsfunktion“<sup>58</sup>.

## c) Wirken Gottes und Vorsehungsglaube

Danz ist der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt in einer eigenen Studie nachgegangen. Innerhalb seines Ansatzes ist es nur konsequent, wenn er Theorien wie die Erst- und Zweitursachenlehre für überholt erklärt und auch die Rede vom „Wirken“ oder (personal gefasst) „Handeln“ Gottes als eine religiöse Selbst-

<sup>53</sup> Danz, *Wirken Gottes*, 199. An anderer Stelle schreibt er: „Der Gottesgedanke ist Ausdruck und Deutung der Erfassung des Selbstverhältnisses und darin zugleich das Evidentwerden der endlichen Freiheit in ihrer bedingten Unbedingtheit.“ *ders.*, *Gott und die menschliche Freiheit*, 212.

<sup>54</sup> Vgl. Danz, *Gott und die menschliche Freiheit*, 215.

<sup>55</sup> Vgl. Danz, *Wirken Gottes*, 199–208; *ders.*, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 111–114.

<sup>56</sup> Vgl. Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 114.

<sup>57</sup> Vgl. Danz, *Wirken Gottes*, 203–205.

<sup>58</sup> Danz, *Wirken Gottes*, 207.

und Weltdeutungskategorie betrachtet, denn, so Danz, „hier, im Zustandekommen eigenen Glaubens, hat der Begriff Wirken Gottes seinen Ort“<sup>59</sup>. Wenn Religion „innenverlagert“ wird, stellt sich nicht mehr die Frage, ob Gott auf die Natur und Geschichte einwirken kann, sondern vielmehr, wie „Gott“ als Deutungskategorie hilft, kontingente Natur- und Geschichtsereignisse zu verstehen. Im Übrigen löst Danz fast beiläufig auch das Anthropomorphismus-Problem. Dass nämlich von Gottes Handeln auf personale, anthropomorphe Weise gesprochen wird, ist nicht weiter verwunderlich, da es sich ja um den Prozess menschlichen Sich-Verstehens handelt.<sup>60</sup>

Dieses religiöse Verständnis von Gottes Wirken in Welt und Geschichte gilt insbesondere in Bezug auf das eigene Gewordensein und auf die eigene Zukunft. Der traditionelle Vorsehungsglaube lässt sich für Danz in enger Anlehnung an seine Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit reformulieren. Der Glaube an die Vorsehung ist eine „hochstufige Form religiöser Selbstdeutungskultur“<sup>61</sup> und bringt zum Ausdruck, dass die Erfahrungen des Lebens weder auf Zufall noch auf Determinismus zurückzuführen sind. Die Kontingenz, Bestimmtheit und Endlichkeit des eigenen Lebens werden religiös gedeutet und anerkannt. „Im Vorsehungsglauben klärt sich das Individuum in seinem Selbstvollzug über seine eigene notwendige Konkretheit und Bestimmtheit in all seinen Akten seiner Selbstbestimmung auf.“<sup>62</sup> Was diese Deutung vom Determinismus unterscheidet, ist die Annahme, dass der Mensch innerhalb seiner „vorhergesehenen“ Bestimmtheit gleichwohl endliche Freiheit zu realisieren vermag. „Hochstufig“ ist dieser Vorsehungsglaube deshalb, weil er eine über die *conditio humana* aufgeklärte Form der Kontingenzbewältigung darstellt. „Gott“ ist dabei – wie schon bekannt – „nichts anderes [...] als der Ausdruck des sich in der geschichtlichen Bestimmtheit seines aktuellen Selbstvollzugs durchsichtig werdenden Selbstverhältnisses“<sup>63</sup>.

Danz legt einen theologischen Gesamtentwurf vor, der sich sowohl formal als auch inhaltlich durch Geschlossenheit und Immanentisierung auszeichnet. Es liegt auf der Hand, dass seine ins menschliche Selbstbewusstsein verlagerte Gotteslehre eine Reihe von theologischen Problemfeldern in einem Streich bereinigt: das Verhältnis zu Naturwissenschaften und zu anderen Religionen, die Bedeutung von Geschichte, die Theodizeefrage und das Anthropomorphismusproblem. Als Alternative zur Theologie als Selbst-Hermeneutik erscheint bei

<sup>59</sup> Danz, Wirken Gottes, 168. Vgl. ebd., 178.

<sup>60</sup> Vgl. Danz, Wirken Gottes, 169: „Entscheidend ist also nicht der Anthropomorphismus in der Rede von Gott, sondern die Frage, inwieweit dieser zu einer Aufklärung des endlichen Subjekts in seinen soziokulturellen Bezügen und damit zur Selbstdurchsichtigkeit des individuellen Subjekts beiträgt.“ Vgl. ebd., 208.

<sup>61</sup> Danz, Wirken Gottes, 215.

<sup>62</sup> Danz, Wirken Gottes, 215.

<sup>63</sup> Danz, Wirken Gottes, 216.

Danz nur die Rückkehr zu einem plumpen Theismus, zu Gott als einer „transzendenten Substanz“<sup>64</sup>, die als Gegenüber zum Menschen und zur Welt „existiert“. Danz insinuiert, dass nach Kant und unter den Bedingungen der modernen Erkenntniskritik Gott eigentlich nur noch in der Weise gedacht werden kann, wie er es aufgezeigt hat. Die folgende Darstellung wesentlicher Elemente der Theologie Paul Tillichs soll durch eine parallele Systematisierung und durch einige erste Vergleichspunkte zeigen, dass Danz' theologisches Selbstverständnis weder in seiner linearen Fortschrittsbehauptung noch in seiner Alternativlosigkeit einsichtig ist.

## 2 Gottes Sein jenseits von Existenz (Tillich)

### 2.1 Religion als Selbsttranszendenz

Tillich definiert Religion im dritten Teil seiner *Systematischen Theologie* als „Selbst-Transzendenzierung des Lebens in der Dimension des Geistes“<sup>65</sup>. Da für Tillich drei Funktionen des Geistes – Moral, Kultur und Religion – essentiell zusammengehören,<sup>66</sup> ist die religiöse Erscheinungsform notwendigerweise mit den beiden anderen Funktionen verbunden und tritt eigentlich nur in Beziehung zu den anderen auf. Die *Idee einer Theologie der Kultur* verfolgt Tillich bereits seit dem Jahr 1919.<sup>67</sup> Seit dieser Zeit ist die Verwobenheit von Religion mit Kultur eine Grundkonstante von Tillichs Theologie.<sup>68</sup> Die Zweideutigkeit allen Lebens aber – ein Phänomen, dem Tillich in der *Systematischen Theologie* große Aufmerksamkeit schenkt<sup>69</sup> – bringt es mit sich, dass sowohl der moralische Imperativ als auch das „Sinn-Universum“ der Kultur profanisieren werden und ihre Hinweiskraft auf unbedingten Sinn verlieren. Dies führt dazu, dass das Religiöse schließlich doch zu einem eigenständigen geistigen Bereich avanciert. Doch auch dieser ist nicht frei

<sup>64</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 176.

<sup>65</sup> Tillich, Paul: *Systematische Theologie III*, Berlin - Boston <sup>5</sup>2017, 573f.

<sup>66</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie III*, 520 u. ö.

<sup>67</sup> Tillich, Paul, *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919), in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hg.), *Paul Tillich. Ausgewählte Texte*, Berlin 2008, 25–41; vgl. ebd., 29: „Das Religiöse bildet kein Prinzip im Geistesleben neben anderen [...]. Sondern das Religiöse ist aktuell in allen Provinzen des Geistigen.“

<sup>68</sup> Vgl. dazu Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann: *Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung*, Darmstadt <sup>2</sup>2015, 55–65; Danz, Christian; Schüßler, Werner (Hg.): *Paul Tillichs Theologie der Kultur*, Berlin 2011; Harant, Martin: *Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich*, Frankfurt a. M. 2009; Moxter, Michael: *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen <sup>1</sup>2000.

<sup>69</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie III*, 506–564.

von Zweideutigkeiten und dämonischen Verwechslungen. Tillich entwickelt daher ein ambivalentes Verhältnis zu konkreten, historischen Formen von Religion, wie es für die Dialektische Theologie typisch ist: „Religion als Selbst-Transzendierung bedarf der geschichtlichen Religion und muß sie zugleich verneinen.“<sup>70</sup> Nicht die Religion ist unzweideutig, sondern die Suche nach Unzweideutigkeit ist der Ursprung von Religion.<sup>71</sup> „Wir können nur deshalb nach unzweideutigem Leben fragen, weil das Leben den Charakter der Selbst-Transzendierung hat.“<sup>72</sup> Eng verbunden mit Religion als Selbst-Transzendierung ist der Aspekt der „Darstellung unbedingten Sinns“ im Rahmen seiner Symboltheorie, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.<sup>73</sup>

Anders als bei Danz ist die Grundbewegung von Religion bei Tillich nicht Immanentisierung, sondern „Selbsttranszendierung“ – Sich-Verstehen im Sich-Übersteigen. Religion ist eine Funktion des menschlichen Geistes, ohne funktionalistisch verstanden zu werden. Dabei ist Religion als die Suche nach Unzweideutigkeit – nicht als Antwort darauf – in der *conditio humana* angelegt. Die Gefahr einer Substantialisierung von Religion im Menschen, die Danz wähnt, ist im Blick auf die Religionstheorie dabei unberechtigt.

## 2.2 Die Methode der Korrelation und der Grund der Offenbarung

Tillichs gesamte *Systematische Theologie* ist durch die sogenannte Methode der Korrelation strukturiert. „Existentielles Fragen des Menschen“ und „theologisches Antworten“ stehen in einem Korrelationsverhältnis.<sup>74</sup> „Gott antwortet auf die Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen.“<sup>75</sup> An dem eben genannten Phänomen veranschaulicht: Der Mensch erfährt sich und sein Leben in Zweideutigkeiten verstrickt und darin den Wunsch nach unbedingtem Sinn. Anthropologische Konstitution und

<sup>70</sup> Tillich, *Systematische Theologie* III, 576.

<sup>71</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* III, 586.

<sup>72</sup> Tillich, *Systematische Theologie* III, 588.

<sup>73</sup> Vgl. dazu kompakt: Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 244–247; Tillich, Paul: Das religiöse Symbol (1928), in: Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hg.), Paul Tillich. Ausgewählte Texte, Berlin 2008, 183–198; vgl. Schüßler, Sturm, Paul Tillich, 47–52; vgl. Danz, Christian; Schüßler, Werner; Sturm, Erdmann (Hg.): Das Symbol als Sprache der Religion, Wien 2007. In dem hier skizzierten dialektischen Problemzusammenhang von Religion nennt Tillich drei Symbole für unzweideutiges Leben: „Gegenwart des göttlichen Geistes“ auf anthropologischer Ebene, „Reich Gottes“ auf geschichtlich-sozialer Ebene und „Ewiges Leben“ auf übergeschichtlicher Ebene. Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* III, 586ff.

<sup>74</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 65. Jeder der fünf Teile der *Systematischen Theologie* folgt der Struktur der Korrelation: *Vernunft* und *Offenbarung*, *Sein* und *Gott*, *Existenz* und *Christus*, *Leben* und *Geist*, *Geschichte* und *Reich Gottes*.

<sup>75</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 66.

göttliche Offenbarung sind also korrelativ, aber nicht kausal bedingt: „[Der] Inhalt [der Antworten; S. W.] kann nicht aus den Fragen abgeleitet werden, das heißt aus einer Analyse der menschlichen Existenz. Sie werden *in* die menschliche Existenz ‚hineingesprochen‘ von jenseits der Existenz.“<sup>76</sup>

Die Korrelationsmethode Tillichs, die hier ebenfalls nur angedeutet werden kann, ist nach meiner Lesart eine Ausarbeitung der Grundintuition der Dialektischen Theologie, weshalb Tillich zu Recht mit dieser theologischen Strömung in Verbindung gebracht wird, obwohl er sich an anderer Stelle von ihren Hauptvertretern entfernt. Offenbarung lässt sich nicht aus einer religiösen Veranlagung des Menschen ableiten – und steht doch in einem Korrelationsverhältnis zu ihr. Nach Tillich löst die Methode der Korrelation bisherige, unzulängliche Verhältnisbestimmungen von Religion und Offenbarung ab. Tillich nennt hier auf der einen Seite das „supranaturalistische“ Konzept, bei dem die Glaubensinhalte wie Fremdkörper ins menschliche Selbst- und Weltverhältnis fallen. Von diesem Konzept nimmt auch Danz Abstand. Auf der anderen Seite warnt Tillich vor einer „naturalistischen“ oder „humanistischen“ Methode: „Sie entwickelt die Antworten aus der menschlichen Existenz heraus und vergißt, daß die menschliche Existenz die Frage ist.“<sup>77</sup> Ebendieser Eindruck kann entstehen, wenn Danz Offenbarung als religiöse Selbst- und Weltdeutung konzipiert und die Differenz zwischen Religion und Offenbarung damit weitgehend einebnet.

Die Methode der Korrelation lässt sich gleichsam in Reinform am Geschehen von Offenbarung veranschaulichen. Nach Tillich gibt es eine subjektive und eine objektive Seite des Geschehens, die korrelieren: „Jemand ist von der Manifestation des Mysteriums ergriffen: das ist die subjektive Seite des Geschehens. Etwas geschieht, durch das das Mysterium der Offenbarung jemand ergreift: das ist die objektive Seite.“<sup>78</sup> Tillich hält also daran fest, dass die Antworten „hineingesprochen“ werden in die menschliche Existenz. Insofern kann er im offenbarungstheologischen Teil der *Systematischen Theologie* zwar sagen, dass aufgrund der Methode der Korrelation „die Offenbarung von ‚unten‘ her, vom Menschen in der Offenbarungssituation [...] zugänglich wird“<sup>79</sup>. Der „Grund der Offenbarung“ aber ist der „Grund des Seins-Selbst“ – den wir Gott nennen. Tillich geht sogar noch einen Schritt weiter und spricht von einem personalen Grund der Offenbarung:

<sup>76</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 69. Herv. i. O.

<sup>77</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 70.

<sup>78</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 119.

<sup>79</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 164. Die Offenbarung ist wiederum symbolisch vermittelt, insbesondere durch das Symbol „Wort Gottes“, auf das Tillich ausführlich eingeht. Vgl. ebd., 130–134, 166–168.



„[So] kann die Beziehung zwischen dem Ursprung der Offenbarung und denen, die Offenbarung empfangen, nur in personalen Kategorien erfaßt werden; denn das, was eine Person letztlich und unbedingt angeht, kann nicht weniger als eine Person sein, obgleich es mehr sein kann und mehr sein muß als eine Person.“<sup>80</sup>

Auch Danz spricht von einem personalen Gott – aber in einer anderen Hinsicht: Sofern alle Aussagen über Gott „Bilder des Glaubens von sich selbst als Gottesverhältnis“<sup>81</sup> sind, scheint die anthropomorphe Rede von Gott unausweichlich. In der Offenbarung geht der Mensch „über sich hinaus“ – in dieser Formulierung kämen Danz und Tillich überein. Bei Tillich aber gibt es auch die andere Seite der Korrelation. Offenbarung spricht symbolisch vermittelt „in“ die Existenz des Menschen „hinein“. Mit seiner berühmten theologischen Grundformel kann Tillich daher sagen: „Offenbarung ist die Manifestation dessen, was uns unbedingt angeht.“<sup>82</sup> Es geht uns deswegen unbedingt an, weil es den Grund unseres Seins betrifft, jenseits der Zweideutigkeit von Sein und Nichtsein.

### 2.3 *Glaube als unbedingtes Anliegen und unbedingtes Ergriffensein*

„Glaube ist der Zustand letztgültigen Ergriffenseins.“<sup>83</sup> Ähnlich wie Luther im ersten Artikel des Großen Katechismus über die Frage, was es heißt, einen „Gott“ zu haben,<sup>84</sup> geht Tillich davon aus, dass unterschiedliche „Gegenstände“ einen letztgültigen Status für den Menschen beanspruchen können – etwa die Nation oder auch persönlicher Erfolg: „Glaube ist der Zustand letztgültigen Ergriffenseins, ganz gleich durch was.“<sup>85</sup> In diesem weiten Begriffssinn darf Glaube als eine anthropologische Konstante betrachtet werden, da nach Tillich „jede Verneinung des Glaubens selbst ein Ausdruck des Glaubens, eines ‚ultimate concern‘ ist“<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Tillich, *Systematische Theologie I-II*, 164; vgl. ebd., 250.

<sup>81</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 179.

<sup>82</sup> Tillich, *Systematische Theologie I-II*, 118.

<sup>83</sup> Tillich, Paul: *Dynamik des Glaubens. (Dynamics of Faith)*, Berlin – Boston 2020, 14. Für den Glaubensbegriff Tillichs recurriere ich nicht auf die *Systematische Theologie*, sondern auf diese werkgeschichtlich zeitgenössische Monographie. Bedauerlicherweise wird in den deutschen Tillich-Ausgaben die zentrale Formulierung „ultimate concern“ je nach Übersetzung unterschiedlich wiedergegeben: als „das, was uns unbedingt angeht“ oder als „letztgültiges Ergriffensein“.

<sup>84</sup> Vgl. Luther, Martin: *Der Große Katechismus*, in: Dingel, Irene (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 2014, 912–1162, hier 930–932. Tillich geht – ebenfalls wie Luther – der Versuchung im Glauben nach, einen „Dämon“ bzw. „Abgott“ zu verehren. Vgl. Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 21ff.

<sup>85</sup> Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 15.

<sup>86</sup> Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 97.

Letztgültiges Ergriffensein betrifft das Zentrum der Person. Tillich spricht von einem „zentrierten Akt“<sup>87</sup>, der die kognitiven, emotionalen und voluntativen Elemente gleichermaßen einschließt.<sup>88</sup> Glaube ist persönlicher Akt und zugleich ekstatisches „Außer-sich-Sein“, das die rationalen und nicht-rationalen Elemente der Persönlichkeit „transzendiert“ – wobei Tillich sogleich hinzufügt, dass Transzendieren nicht aufheben und zerstören bedeutet. Die Figur des *Bei-sich-Seins* und zugleich *Außer-sich-Seins* deutet wiederum auf die korrelative Struktur des Glaubensaktes hin. Diese liegt meines Erachtens bereits in dem schwer zu übersetzenden Ausdruck *ultimate concern* begründet. Er meint sowohl „unbedingtes Anliegen“ als auch „unbedingtes Ergriffensein“. Die geläufige Übersetzung – „das, was unbedingt angeht“ – liegt wohl dazwischen. Im englischen Original changiert Tillich schon im ersten Satz zwischen „*ultimate concern*“ und „*being ultimately concerned*“<sup>89</sup>. An anderer Stelle schreibt er: „The word ‚concern‘ points to two sides of a relationship, the relation between the one who is concerned and his concern.“<sup>90</sup> Hier zeigt sich, ähnlich dem Offenbarungsbegriff, eine Doppelstruktur: „Der Ausdruck ‚ultimate concern‘ vereint die subjektive und objektive Seite des Glaubensaktes – die *fides qua creditur* [...] und die *fides quae creditur* [...]“.<sup>91</sup> Etwas später schreibt Tillich: „Die Letztgültigkeit des Glaubensaktes und das Letztgültige, das im Akt des Glaubens gemeint ist, sind ein und dasselbe.“<sup>92</sup> Dennoch ist der Glaubensbegriff bei Tillich grundlegend anders konzipiert als bei Danz. Denn die Verschränkung von *fides qua* und *fides quae* bei Tillich führt nicht dazu, den Glaubensakt selbstbezüglich zu verstehen und die Glaubensinhalte – einschließlich Gottes selbst – allein in der Struktur des Glaubensaktes zu verorten. Der Grund des Glaubens ist entsprechend der Korrelationsmethode nicht unabhängig von diesem Akt zu „haben“, aber er ist dennoch etwas anderes als dieser Akt, eben der Grund desselben.

<sup>87</sup> Vgl. Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 16–18.

<sup>88</sup> Vgl. Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 17f.; vgl. ebd., 33–39 über die *intellektualistische*, *voluntaristische* und *emotionale Verzerrung* des Glaubens. Tillich greift hier die theologiegeschichtlich klassischen Zugänge zum Glaubensakt auf.

<sup>89</sup> Vgl. Tillich, *Paul: Dynamics of Faith*, New York 1957, 1. Zur Übersetzungsproblematik von Tillichs Schriften allgemein vgl. ders., *Systematische Theologie I-II*, XII–LXI; ders., *Dynamik des Glaubens*, 1–10.

<sup>90</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, 8f.; ders., *Dynamik des Glaubens*, 19.

<sup>91</sup> Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 20.

<sup>92</sup> Tillich, *Dynamik des Glaubens*, 20.

## 2.4 *Sein und Gott*

Die grundlegendste Korrelation in Tillichs theologischem System ist die Korrelation von Sein und Gott:<sup>93</sup> „Gott ist die Antwort auf die Frage, die im Sein beschlossen liegt.“<sup>94</sup> Zur Frage wird das Sein erst durch den „Schock des Nichtseins“<sup>95</sup>. In der Spur Heideggers kommt Tillich in seiner (Nicht-)Seinsanalyse zu der Überzeugung, dass das Nichtsein ontologisch nicht auf derselben Ebene mit dem Sein angesiedelt werden darf, sondern aus ihm hervorgeht und am Sein partizipiert. „Nichtsein“ ist das Problem des endlichen, geschichtlich-geschöpflichen Seienden und wird vom Menschen als Bedrohung des Seins wahrgenommen.<sup>96</sup> Im Gewährwerden der Endlichkeit des Seins angesichts von Nichtsein fragt der Mensch nach der Unendlichkeit des Seins, nach dem Sein-Selbst. Auf der einen Seite der Korrelation haben wir es nach Tillich also mit „Religion“ zu tun: dem menschlichen Streben nach Selbsttranszendenz. Schon dies ist ein Hinweis darauf, dass der Mensch im Grunde seines Seins nicht auf die Seite des Nichtseins gehört, sondern zum Sein-Selbst. Daran knüpft Tillich nun sein Konzept der Wirklichkeit Gottes an: „Gott ist die Antwort auf die Frage, die in der Endlichkeit des Menschen liegt, er ist der Name für das, was den Menschen unbedingt angeht.“<sup>97</sup> Das Sein Gottes ist nach Tillich das Sein-Selbst<sup>98</sup> sowie der Grund des Seins und des Sinns.<sup>99</sup> „Wenn wir von der Wirklichkeit Gottes sprechen, behaupten wir in erster Linie, daß er nicht Gott wäre, wenn er nicht das Sein-Selbst wäre.“<sup>100</sup> Als Grund des Seins transzendiert „Gott“ alle Polaritäten – auch jene, mit denen Gott in der Theologie klassischerweise zu bestimmen versucht wurde: Das Sein-Selbst ist jenseits der Polarität von Unendlichkeit und

<sup>93</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 171–295 (= Teil 2: *Sein und Gott*). Vgl. einführend: Sturm, Erdmann: Die Wirklichkeit der Offenbarung (I, 129–189), in: Danz (Hg.): Paul Tillichs „Systematische Theologie“, 65–91; Wittekind, Folkart: Das Sein und die Frage nach Gott (I 193–245), in: ebd., 93–115.

<sup>94</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 171.

<sup>95</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 193.

<sup>96</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 196.

<sup>97</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 218.

<sup>98</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II 241.

<sup>99</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 120, 128, 132, 165f.

<sup>100</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 244f.

Endlichkeit,<sup>101</sup> jenseits von Subjektivität und Objektivität,<sup>102</sup> jenseits von Transzendenz und Immanenz<sup>103</sup> – und jenseits von Essenz und Existenz.<sup>104</sup> Nach Tillich lässt sich die Wirklichkeit Gottes nicht als ein „Existieren“ fassen, ohne den Grund des Seins damit zu einem Seienden zu deklassieren. Die Distinktion von Essenz und Existenz ist das Merkmal der geschaffenen Welt, letztlich ein Merkmal ihres „Bruchs“.<sup>105</sup> Noch einmal Tillich: „Gott existiert nicht. Er ist das Sein-Selbst jenseits von Essenz und Existenz. Deshalb: Beweisen wollen, daß Gott existiert, heißt – ihn leugnen.“<sup>106</sup> Nach Tillich gehen hier Theismus wie Atheismus gleichermaßen fehl.<sup>107</sup> Eine Bezeichnung wie „höchstes Wesen“ erscheint Tillich geradezu blasphemisch – denn bei Gott „werden Superlative Diminutive“<sup>108</sup>.

#### a) Göttliche und menschliche Freiheit

Zu den ontologischen Strukturelementen der Seinsanalyse bei Tillich gehört die Polarität von Freiheit und Schicksal.<sup>109</sup> Tillich versucht das Problem dieser Polarität tiefer zu verorten als im üblichen Kontext von Determinismus und Indeterminismus.<sup>110</sup> Freiheit ist kein „Ding“ im Menschen, sondern das, was den Menschen zum Menschen macht. Tillich geht davon aus, „daß jeder Teil und jede Funktion, die den Menschen als persönliches Selbst konstituieren, an seiner Freiheit partizipieren“<sup>111</sup>. Freiheit wird also im Personzentrum angesiedelt – genau wie der Glaubensakt. Dort trifft der Mensch auf „Freiheit“, genauso aber auf „Schicksal“. Selbstbestimmung geschieht im Kontext eines schon Bestimm-

<sup>101</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 196–199, 243; vgl. ebd., 257: „Gott ist unendlich, weil er das Endliche [...] in sich mit seiner Unendlichkeit vereinigt.“

<sup>102</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 176–182, 221; vgl. ebd., 189: „Wenn Gott in die Subjekt-Objekt-Struktur des Seins gebracht wird, hört er auf, der Grund des Seins zu sein.“

<sup>103</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 243, 268f.; vgl. ebd., 269: „Gott ist der Welt immanent als ihr dauernder schöpferischer Grund, und er ist der Welt transzendent durch Freiheit.“

<sup>104</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 209–212, 242, 259–262.

<sup>105</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 209.

<sup>106</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 212.

<sup>107</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II 243; zur kritischen Auseinandersetzung mit dem ontologischen und kosmologischen Gottesbeweis vgl. ebd., 211–217.

<sup>108</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 241.

<sup>109</sup> Die drei von Tillich genannten Polaritäten – auch ontologische Elemente genannt – strukturieren alles weltliche Sein. Neben „Freiheit und Schicksal“ sind dies „Individualisation und Partizipation“, sowie „Dynamik und Form“. Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 172f., 182–193.

<sup>110</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 190f.

<sup>111</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 191.

Seins. Schicksal ist also nicht der Gegensatz zur Freiheit, sondern die „breite Basis“ und Bedingung der Freiheit.<sup>112</sup> Wir sehen deutliche Analogien zur Freiheitsanalyse von Danz, der hier von Tillich inspiriert wurde. Doch geht Tillich einen Schritt weiter und kommt auf die Freiheit Gottes zu sprechen: „Gott hat kein Schicksal, weil er Freiheit ist.“<sup>113</sup> Gott transzendiert als Grund des Seins die Polarität des Seienden, also auch die Polarität von Freiheit und Schicksal.<sup>114</sup> Tillich kann hier einerseits an die biblische Vorstellung eines Gottes anknüpfen, der „in Freiheit“ schafft, (inter-)agiert, rettet und vollendet,<sup>115</sup> andererseits an die philosophische These der „Aseität“, des absoluten Aus-Sich-Seins Gottes. Freiheit und Unbedingtheit – jener zentrale Begriff bei Tillich – liegen hier nahe beieinander: „Nur das Unbedingte kann Ausdruck dessen sein, was uns unbedingt angeht. Ein bedingter Gott ist kein Gott.“<sup>116</sup> Tillich betont, dass von Gottes Freiheit wiederum nur symbolisch und in Korrelation zum Menschen gesprochen werden kann.

## b) Schöpfungsglaube

Aseität Gottes bedeutet nach Tillich, dass Gott alles aus sich selbst heraus (*a se*) ist und keiner Notwendigkeit oder Kausalität unterliegt.<sup>117</sup> Das gilt auch für den Schöpfungszusammenhang. Das Sein-Selbst transzendiert die ontologische Polarität von Freiheit und Schicksal, die das Merkmal alles Seienden und Geschaffenen ist.<sup>118</sup> Die Schöpfung ist also sowohl Gottes Freiheit als auch sein Schicksal – und sie ist jenseits von beidem. Tillich formuliert daher scheinbar trivial: „Gott ist schöpferisch, weil er Gott ist.“<sup>119</sup> Schöpfung bezeichnet also keinen kontingenten Entschluss Gottes und auch kein Ereignis der Geschichte, sondern vor allem ein Gott-Welt-Verhältnis. Endlichkeit, die sich selbst zur Frage geworden ist, versteht sich als Geschöpflichkeit. Schöpfung ist also das Korrelat zur Endlichkeit des Menschen. Die Rede von der *creatio ex nihilo* kommt an dieser Stelle Tillichs Analyse von Sein und Nichtsein und seinem Konzept von Gott als dem unbedingten Grund des Seins entgegen.<sup>120</sup>

<sup>112</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 192; vgl. Wittekind, Das Sein und die Frage nach Gott, 112.

<sup>113</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 192. Herv. i. O.

<sup>114</sup> Tillich kann daher in Bezug auf Gott sowohl sagen: „Freiheit und Schicksal sind eins“, wie auch: „Gott ist sein eigenes Schicksal.“ Tillich, Systematische Theologie I-II, 254.

<sup>115</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 253.

<sup>116</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 254.

<sup>117</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 203, 242, 254, 257.

<sup>118</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 189-193.

<sup>119</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 257.

<sup>120</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 258. Darüber hinaus sieht Tillich in der „*creatio ex nihilo*“ einen Hinweis darauf, dass Geschöpflichkeit – obwohl am schöpferischen Grund des Seins partizipierend – auch Anteil am Nichtsein hat. Vgl. ebd., 259.

### c) Wirken Gottes und Vorsehungsglaube

Da Gott schöpferisch *ist*, kann Tillich sagen: „Gott *hat* die Welt geschaffen, er *ist* schöpferisch im gegenwärtigen Moment, und er *wird* in schöpferischem Sinne sein Telos erfüllen.“<sup>121</sup> Das Schöpfungsverhältnis als Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit ist ein bleibendes, wie die Lehre von der *creatio continua* besagt. An der Frage von Gottes Wirken wird deutlich, dass Tillich sowohl Deismus als auch Pantheismus, als auch den klassischen Theismus ablehnt. Gott wirkt in erhaltendem Schaffen. Er ist schöpferisch in jedem Augenblick. Er existiert nicht neben der Welt, sondern „Gott ist der Welt immanent als ihr dauernder schöpferischer Grund, und er ist der Welt transzendent durch Freiheit“<sup>122</sup>. Zugleich übersteigt das Sein-Selbst die symbolisch-räumliche Rede von Transzendenz und Immanenz als dem Versuch, das Gott-Welt-Verhältnis zu beschreiben. Gott ist weder in demselben noch in einem anderen „Raum“ als die Welt, da er auch der Schöpfer der Raumstruktur selbst ist.<sup>123</sup>

Gottes erhaltendes Schaffen „lenkt“ seine Schöpfung.<sup>124</sup> Tillich denkt dabei nicht an ein äußeres Handeln, sondern an eine „innere Ausrichtung“. Vorsehung ist kein Voraus-Sehen oder Voraus-Ordnen. „Vorsehung ist keine Einmischung; sie ist Schöpfung.“<sup>125</sup> Sie wirkt symbolisch vermittelt durch die polaren Elemente der endlichen Schöpfung. Auch wenn Tillich ein spezifisches Handeln oder kategoriales Wissen ablehnt, beschreibt er den Vorsehungsglauben in personalen Kategorien, in der „Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Menschen“<sup>126</sup>. Der Einzelne bezieht sich glaubend und vertrauend auf den Grund des Seins. So trifft der Glaube an die Vorsehung den Kern des Glaubens – die Wandlung von der Angst des Nichtseins hin zum Mut zum Sein – oder biblisch ausgedrückt: Vorsehung glaubt, dass uns nichts von der Liebe Gottes scheiden kann (Röm 8,39), die der Grund allen Seins ist.<sup>127</sup>

## 3 Über Gott hinaus

Die theologischen Entwürfe von Danz und Tillich wurden in den bisherigen Ausführungen strikt parallel rekonstruiert. Einzelne augenfällige Unterschiede

<sup>121</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 258. Herv. i. O.

<sup>122</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 269.

<sup>123</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 268f., vgl. ebd., 243.

<sup>124</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 269–276.

<sup>125</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 272.

<sup>126</sup> Tillich, Systematische Theologie I-II, 273.

<sup>127</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 272 mit Verweis auf Röm 8,39. Von hier aus ergeben sich Anknüpfungspunkte für ein Gebetsverständnis wie zur Bearbeitung der Theoziefrage. Vgl. ebd., 273–276.

wurden bereits markiert. Ich möchte die Verbindung zwischen den beiden Autoren abschließend in dreifacher Weise aufnehmen. Zunächst sollen anhand einiger Vergleichsmomente die unterschiedlichen Vorstellungen von „Wirklichkeit Gottes“ noch stärker konturiert werden. Danach soll eine Einschätzung zur Tillich-Rezeption bei Danz verstehen helfen, weshalb Danz sich in der Spur Tillichs sieht, obgleich die beiden theologischen Konzepte sichtlich auseinandergehen, um schließlich zu zeigen, wie Danz' Theologie gerade mit Hilfe von Tillichs Korrelationsmethode kritisiert werden kann.

1.) Für Danz wie für Tillich liegt der Ausgangspunkt der Frage nach Gott in der Wahrnehmung von Endlichkeit. Glaube ist reflektiertes Endlichkeitsbewusstsein. Die Erfahrung von Endlichkeit und endlicher Freiheit führt zu einer religiösen Selbstdeutung, die unter anderem in Form des Schöpfungsglaubens expliziert wird. In Tillichs (Nicht-)Seinsanalyse ist dieses Moment ontologisch ausgearbeitet und zugleich existentiell verortet. Gott als das Sein-Selbst unterfängt das Sein wie auch das Nichtsein. Daher findet der Mensch, obwohl er Anteil am Nichtsein hat, Grund zum „Mut zum Sein“. <sup>128</sup> Danz wählt den Weg der Freiheitsanalyse, das ihn über das Moment von Bestimmtheit und Endlichkeit zur Frage von unbedingter Freiheit führt. Für beide gilt: Der Mensch ist die Frage nach sich selbst.

Es mag nicht zuletzt am gemeinsamen anthropologischen Zugang zur Theologie liegen, dass sich beide Autoren gleichermaßen kritisch über die Rede von Gottes Existenz in der altprotestantischen Tradition, sowie über die Sinnhaftigkeit von Gottesbeweisen äußern. Tillich schreibt: „Es wäre ein großer Sieg für die christliche Apologetik, wenn die Worte ‚Gott‘ und ‚Existenz‘ endgültig getrennt würden.“ <sup>129</sup> Und Danz pflichtet in seiner *Systematischen Theologie* Tillichs prägnanter These bei: „Es ist ebenso Atheismus, die Existenz Gottes zu behaupten, wie es Atheismus ist, sie zu leugnen.“ <sup>130</sup> Ein Ding, das wie andere Dinge und neben anderen Dingen existiert, erscheint als eine in keiner Hinsicht akzeptable Gottesvorstellung. <sup>131</sup>

Wer oder was ist Gott, wenn er kein „existierendes Seiendes“ ist? Interessanterweise neigen Danz wie Tillich dazu, sich auf eine einzige theologische Leitformel zu fokussieren, die sich wie ein roter Faden durch ihr Verständnis von Religion, Offenbarung, Glaube und schließlich auch Gott zieht: „Gott ist das Geschehen menschlichen Sich-Verstehens“, <sup>132</sup> haben wir wiederholt bei Danz gelesen. „Gott ist das, was den Menschen unbedingt angeht“, <sup>133</sup> wird Tillich nicht müde zu sagen. Diese Leitformeln könnten kaum unterschiedlicher sein. Während Danz die

<sup>128</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 193–211; vgl. ausführlich ders., *Der Mut zum Sein*, Berlin/Boston <sup>2</sup>2015.

<sup>129</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 212.

<sup>130</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 244; vgl. Danz, *Systematische Theologie*, 180.

<sup>131</sup> Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 24.

<sup>132</sup> Danz, *Systematische Theologie*, 182; vgl. Danz, *Wirken Gottes*, 190 u. ö.

<sup>133</sup> Tillich, *Systematische Theologie* I-II, 218, 249; vgl. ebd., 16–18, 218–241, 254, 278.

Wirklichkeit Gottes vollständig ins Innere des Menschen verlagert und ihr als Selbst-Verstehen eine hermeneutisch-kognitive Ausrichtung gibt, tritt der Gottesgedanke bei Tillich als das Absolute auf, das alle ontologischen Gegensätze – insbesondere die Distinktion von Essenz und Existenz – übersteigt und für das Tillich an anderer Stelle die Formulierung „Gott über Gott“ prägt.<sup>134</sup> Gott als *ultimate concern* – in der Dynamik eines Ergriffenwerdens-von und Sichausrichtens-auf – verbindet nicht allein die kognitive, emotionale und volitionale Dimension, sondern deutet auf eine Wirklichkeit Gottes jenseits des Menschen – aber auch jenseits von Gegenständlichkeit, Räumlichkeit und Objekthaftigkeit. In der radikalen Abgrenzungsbewegung vom klassisch-metaphysischen Theismus sind sich Tillich und Danz also einig. Doch ihre Stoßrichtung ist gerade entgegengesetzt. Der Innenverlagerung bei Danz steht eine Transzendierung Gottes gegenüber – wobei Tillich mit der problematischen, aber scheinbar unausweichlichen Raummetaphorik „Innen-Außen“ problembewusster umgeht als Danz.

2.) Wie aber ist es dann zu erklären, dass Tillich für Danz einen der wichtigsten Referenzautoren darstellt? Dazu bedarf es eines kurzen abschließenden Blicks auf die Tillich-Rezeption bei Danz. Wie einleitend erwähnt, hat sich Danz in der Herausgabe von Tillichs Schriften und in der Tillich-Forschung große Verdienste erworben.<sup>135</sup> In seiner Habilitationsschrift *Religion als Freiheitsbewußtsein* legt er eine Gesamtdeutung von Tillichs Werk vor. Wie schon der Titel anzeigt, liegt der heuristische Schlüssel zu Tillich für Danz in der Freiheitsanalyse, genauer in der Analyse der Doppelstruktur von Freiheit und Bestimmtheit.<sup>136</sup> Danz interpretiert Freiheit als „Bestimmtheit zur Selbstbestimmung“ und infolgedessen Religion als „Selbstbewußtsein endlicher Freiheit“<sup>137</sup>. Er vertritt die These, dass „Tillich das Problem der Immanenz und Transzendenz Gottes, sowie die kategoriale Fassung der Relation von ‚Sein‘ und ‚Seiendem‘ auf das Freiheitsproblem zuspitzt“<sup>138</sup>. Der Vollzug menschlicher Freiheit könne insofern als ein Moment der göttlichen Freiheit verstanden werden.<sup>139</sup> Es fällt nicht schwer, eine Linie von dieser Tillich-Interpretation zu Danz’ theologischem Konzept zu ziehen, wie es oben ausgeführt wurde. Danz konzediert, dass er Tillich „im Rahmen

<sup>134</sup> Vgl. Tillich, *Der Mut zum Sein*, 126–129; In der *Systematischen Theologie* findet sich die Formulierung nur an einer Stelle, die auf das genannte Werk Bezug nimmt. Vgl. ders., *Systematische Theologie I-II*, 312.

<sup>135</sup> Aus editorischer Sicht sind u. a. die Herausgabe von Tillichs *Systematische Theologie I-III* sowie von *Der Mut zum Sein* zu nennen. Dazu kommen die Verantwortung einer Vielzahl von Werkkommentaren, Tagungsbänden und nicht zuletzt die Mitherausgeberschaft des *Internationalen Jahrbuch für die Tillich-Forschung*.

<sup>136</sup> Vgl. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*. Die Einleitung der Arbeit gewährt einen guten Überblick über Danz’ Intention. Vgl. ebd., 1–10; vgl. Fischer, Hermann: Rez. Christian Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, in: ThLZ128 (2003), 74–78.

<sup>137</sup> Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, 2, 3 u. ö.

<sup>138</sup> Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, 158.

<sup>139</sup> Vgl. Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein*, 159.



einer transzendentalphilosophischen Problemperspektive rekonstruiert<sup>140</sup>. Dies erklärt auch, warum er im Hauptteil der Studie ausführlich die Spuren des späten Fichte und des späten Schelling bei Tillich herausarbeitet,<sup>141</sup> die meiner Beobachtung nach in Tillichs Frühwerk eine größere Rolle gespielt haben, in der *Systematischen Theologie* aber unter dem Einfluss der Dialektischen Theologie und einer von Heidegger und Kierkegaard inspirierten Ontologie wieder etwas in den Hintergrund treten.<sup>142</sup> Eine *bestimmte* Tillich-Rezeption im Rahmen einer „subjektivitätstheoretischen Transzendentalphilosophie“<sup>143</sup> ermöglicht es Danz, Tillich zum Referenzpunkt seiner theologischen Positionen zu machen. Dies führt allerdings dazu, dass Tillich kaum wiederzuerkennen ist, wenn Danz über den zentralsten Begriff bei Tillich schreibt: „Tillich deutet das Unbedingte als Grundlagenfunktion des menschlichen Bewusstseins.“<sup>144</sup> In dieser Formulierung scheint mir eine Verkehrung der Intention Tillichs vorzuliegen, der wohl Vernunft, Theologie, oder Kirche einer funktionalistischen Betrachtung unterzieht – nicht aber das Unbedingte. Wenn Danz zur Begründung seines Offenbarungsbegriffs als „Geschehen des Sich-Verstehens“ auf Tillich verweist, wird aus der „Manifestation dessen, was unbedingt angeht“, die Selbstbeschreibung des Glaubens als ein „unableitbares Geschehen.“<sup>145</sup> Unableitbarkeit – ein bei Danz häufig wiederkehrendes Attribut – scheint mir aber nur ein verblasstes Relikt dessen, was *ultimate concern* bei Tillich beinhaltet.

3.) Tillichs deutliche Kritik an einem theistisch-supranaturalistischen Gott, die ihn mit Danz verbindet, führt in der *Systematischen Theologie* nicht zu einer idealistischen Identifizierung von Gott, Welt und Selbst. Vielmehr transzendiert Tillich die theistische Gottesidee auf eine nicht-transzendente Weise, die „existenzontologisch“ genannt werden kann: Ein „Gott über Gott“, der nicht lokalisiert, nicht erreicht, nicht objektiviert werden kann, der aber „Seinsmacht“ und „Grund des Seins“ ist.<sup>146</sup> Danz vollzieht so gesehen nur die Hälfte des Denkweges Tillichs mit, er sieht nur eine Seite der Korrelation und vermutet in der Frage bereits die vollständige Antwort. Dies lässt sich meines Erachtens insbe-

<sup>140</sup> Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein, 4.

<sup>141</sup> Vgl. Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein, 124–152.

<sup>142</sup> Vgl. Fischer, Rez. Christian Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein. Jörg Dierken kommt in seinem Kommentar zur *Systematischen Theologie* ebenfalls zu dem Schluss, dass das religionsphilosophische Denken des Deutschen Idealismus zwar einen großen Einfluss auf den (frühen) Tillich habe – „[a]llerdings entwirft Tillich sein Konzept nicht in differenztheoretischer Perspektive des Endlichen, vielmehr steht bei ihm dessen ontologisches Fundament im Absoluten als Sein im Zentrum.“ Vgl. Dierken, Jörg: Die Wirklichkeit Gottes (I 247–332), in: Danz (Hg.): Paul Tillichs „Systematische Theologie“, 117–141, 122.

<sup>143</sup> Danz, Religion als Freiheitsbewußtsein, 4.

<sup>144</sup> Danz, Systematische Theologie, 83.

<sup>145</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II, 118; vgl. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 58, 63f.

<sup>146</sup> Vgl. dazu die Schlusspassage von Tillich, Der Mut zum Sein, 126–129.

sondere daran sehen, dass Danz die Differenz von Religion und Offenbarung sukzessive einzieht, während Tillichs Korrelationsmethode dieser Grundintuition der Dialektischen Theologie in philosophisch elaborierter Weise treu bleibt.

Danz fasst sein Konzept von Wirklichkeit Gottes so zusammen: „Der Gottesgedanke stellt nichts anderes als die religiöse Beschreibung des unableitbaren Geschehens des Sich-Erfassens des Selbstverhältnisses in der inneren Reflexivität seines Bezugs auf sich selbst dar.“<sup>147</sup> Ein solches Maß an Solipsismus ist mit Tillichs Verständnis von Wirklichkeit Gottes meiner Meinung nach nicht vereinbar. Das, was uns unbedingt angeht, ist mehr als das, was aus uns hervorgeht. Wenn Danz sein theologisches Konzept bisweilen als die zwingende Konsequenz aus der Aufklärung und als den einzigen Weg zur Überwindung des klassischen Theismus präsentiert, ließe sich ironischerweise gerade mit seinem „Lehrmeister“ Paul Tillich eine Alternative zeigen.

---

<sup>147</sup> Danz, *Wirken Gottes*, 190.

## Autorinnen und Autoren

Benjamin *Bartsch*, \*1988, Diplomassistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz). Veröffentlichungen: (mit Tobias *Specker*;) Zwischen theologischer Reflexion und gelebtem Dialog. Beobachtungen zur Religionstheologie in ausgewählten Dokumenten der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *epd Dokumentation* 8 (2019) 9–20; Eine geschichtliche „Wasserscheide“? Was von de Lubacs „Surnaturel“ bleibt, in: *GuL* 91 (2018) 194–198.

Christine *Büchner*, Dr. theol., \*1970, Professorin für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Jüngere Veröffentlichungen: Gott, Mensch und Welt aus der Sicht von Theologinnen in Tradition und Gegenwart. Exemplarische Ansätze zu einer relational-dialogischen Theologie, in: *Büchner*, Christine; *Giele*, Nathalie (Hg.): Theologie von Frauen. Im Horizont des Genderdiskurses, Ostfildern 2020, 173–189; Von der alternativen Macht Gottes, in: *Ströbele*, Christian; *Specker*, Tobias; *Dziri*, Amir; *Tatari*, Muna (Hg.): Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum Islam), Regensburg 2019, 144–154; Wirklichkeit, die sein lässt. Meister Eckharts Anregungen zu einer Theologie des Lassens und der Gelassenheit, in: *Büchner*, Christine (Hg.): Verschieden- im Einssein. Eine interdisziplinäre Untersuchung zu Meister Eckharts Verständnis von Wirklichkeit, Leuven 2018 (Eckhart. Texts and Studies; 7), 307–338; Mystische Skepsis und Genderperspektiven. Eine Ermutigung zu Veränderungen, in: *Eckholt*, Margit; *Link-Wieczorek*, Ulrike; *Sattler*, Dorothea; *Strübind*, Andrea (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i.Br. 2018, 404–414.

Veronika *Hoffmann*, Dr. theol., \*1974, Professorin für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz). Jüngere Veröffentlichungen: „Fest stehen im Glauben“ und/ oder „Den je eigenen Weg gehen“? Theologie des Glaubens vor den Herausforderungen dynamischer Identität, in: *Abel*, Dominik; *Kosack*, Dominique-Marcel; *Reinhardt*, Anna (Hg.): Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch, Würzburg 2021 (EThS; 54), 99–113; Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz. In: *Knop*, Julia (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen Freiburg – Basel – Wien 2019 (QD; 297), 145–160; Glaube, Zweifel – Freiheit? Beobachtungen in einem wenig ausgeleuchteten Diskursfeld, in: *Stosch*, Klaus von; *Wendel*, Saskia; *Breul*, Martin; *Langenfeld*, Aaron (Hg.): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 309–343.

Filip *Karfik*, Ph.D., \*1963, em. Professor für antike Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz). Jüngere Veröffentlichungen: Das Streben nach Gütern bzw. dem Guten als Motivation menschlicher Handlung im Platonismus, in: *Pietsch*, Christian (Hg.): Die Ethik im antiken Platonismus der Kaiserzeit, Stuttgart/Bad Cannstatt 2020 (Der Platonismus in der Antike; 8), 114-135, 362-389; Disorderly Motion and the World Soul in the Timaeus, in: *Helmig*, Christoph (Hg.): World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea, Berlin – Boston, 2020 (Topics in Ancient Philosophy; 8), 63-76; What is Perceptible in Plato's Timaeus? in: *Jorgenson*, Chad; *Karfik*, Filip; *Špinka*, Štěpán (Hg.): Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platicum Pragense, Leiden 2020 (Brill's Plato Studies; 5), 213-227; Jan Patočka on Plato's Conception of the Soul as Self-Motion, in: *Larsen*, Kristian; *Gilbert*, Pål Rikkja (Hg.), Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy, Leiden 2021 (Studies in Contemporary Phenomenology; 20), 303-325.

Isabelle *Mandrella*, Dr. phil., \*1968, Professorin für Philosophie und philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Jüngere Veröffentlichungen: (Hg.): Nicolaus Cusanus, Der Laie über den Geist/Idiota de mente, Berlin – Boston 2021 (Klassiker auslegen; 73); Thomas von Aquin und die Selbstständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas, in: SJP 65 (2020) 159-174; Die Mystikerinnen des Mittelalters. Philosophierende Frauen zwischen Intellekt und Affekt, in: Schaber, Johannes; Thurner, Martin (Hg.): Philosophie und Mystik – Theorie oder Lebensform?, Freiburg – München 2019, 175-192; Wie von Gott sprechen? Gilbert von Poitiers über Gott und Zeit, in: Hutter, Axel; Sans, Georg (Hg.): Zeit – Sprache – Gott, Stuttgart 2019 (MPhS N.F.; 34), 71-85.

Thomas *Schärtl*, Dr. theol., Dr. phil. habil., \*1969, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Jüngere Veröffentlichungen: (Hg. zus. mit Ludwig Jaskolla und Georg Gasser:) Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017 (STEP; 11); Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte. In: ThPh 93 (2018) 321-365; (Hg. zus. Thomas Marschler:) Modifikationen und Herausforderungen des klassischen Theismus, Bd. 1: Trinität, Münster 2019 (STEP; 16/1), Bd. 2: Inkarnation, Münster 2020 (STEP 16/2); Was heißt „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie. In: Göcke, Benedikt P. (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019 (STEP 13/3), 303-342.

Hans Julius *Schneider*, Dr. phil., \*1944, em. o. Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Potsdam. Philosophisches Hauptwerk: Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache, Frankfurt 1992. Jüngere Veröffentlichungen: Charles Taylor's conception of language and

the current debate about a theory of meaning, in: *Weinstock*, Daniel M.; *Levy*, Jacob T.; *Maclure*, Jocelyn (Hg.): *Interpreting Modernity. Essays on the Work of Charles Taylor*, Montreal 2020, 36–48; Theologie als Grammatik? Sprachphilosophische Beobachtungen Wittgensteins und die Rede von Gott, in: *Kurilla*, Robin; *Kolb-Albers*, Karin; *Krämer*, Hannes; *Pitsch*, Karola (Hg.): *Sine ira et studio – Disziplinübergreifende Annäherungen an die zwischenmenschliche Kommunikation*, Wiesbaden 2020, 37–53.

Stefan Walser, Dr. theol., \*1980, Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie an der PTH Münster und an der Theologischen Fakultät Paderborn; Habilitationsprojekt in Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz). Jüngere Veröffentlichungen: Identitätsfindung und Glaubensdynamik. Implikationen für die systematische Theologie, in: *Stosch*, Klaus von; *Walser*, Stefan; *Weber*, Anna (Hg.): *Identität in Zeiten der Veränderung* [Arbeitstitel], Freiburg – Basel – Wien 2022; Wer bin ich geworden und wer kann ich sein? Narrative Identität in sozialpsychologischer, philosophischer und theologischer Sicht, in: *Abel*, Dominik; *Kosack*, Dominique-Marcel; *Reinhardt*, Anna (Hg.): *Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch*, Würzburg 2021 (EThS; 54), 7–29; Die Weisheit des Pragmatismus. Eine Relecture von William James' Essay *The Will to Believe*, in: Möllenbeck, Thomas; Schulte, Ludger (Hg.): *Weisheit. Die Spiritualität der Menschheit*, Münster 2021, 241–262.

Jürgen Werbick, Dr. theol., \*1946, bis 2011 Prof. für Fundamentaltheologie in der kath.-theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität. Jüngere Veröffentlichungen: Theologische Methodenlehre, Freiburg – Basel – Wien 2015; Elementare Christologie, Freiburg – Basel – Wien 2016; Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, Freiburg – Basel – Wien 2019; Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist, Ostfildern 2021.

Stephan Winter, Dr. theol., M. A. (phil.), \*1970, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Jüngere Veröffentlichungen: (Hg. zus. mit Katharina Karl): *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster 2021; (Hg. zus. mit Albert Gerhards): *In Church. Kunst für liturgische Räume*, Regensburg 2020; Die Wort-Gottes-Feier – kirchenkonstituierende Versamlungsform oder Notbehelf? In: *Kopp*, Stefan; *Kranemann*, Benedikt (Hg.): *Gottesdienst und Kirchenbilder*, Freiburg – Basel – Wien 2021 (QD; 313), 261–286; *Biography and Liturgy. Reflections on Theological Hermeneutics of Christian Worship*. In: *Demmrich*, Sarah; *Riegel*, Ulrich (Hg.): *Western and Eastern Perspectives on Religion and Religiosity*, Münster 2021 (Research on Religious and Spiritual Education Bd. 14), 145–162.