

# 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 Leitunterscheidung 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 „transzendenten 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 repristinieren.

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 Vergegenstandlichungen 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 auersubjektive Existenz Gottes, sondern Gott ist zu verstehen als das Ereignis des Selbstverstehens des Menschen. Klaus Mller schließlich denkt Gott zunächst transzental 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 fruhlen 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 Ausdrucks-gestalten 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 Schärtl* 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 Schärtl Metaphysik als eine hermeneutische Wissenschaft, die fragt, wie die Wirklichkeit aussehen muss, damit unsere Aussagen über sie wahr sein können. Schärtl 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 Schärtl 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 Schärtl dafür, „Existenz“ als eine „Eigenschaft 0. Stufe“ zu verstehen, und reformuliert vor diesem Hintergrund den anselmschen 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 Rituellen 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 weitert. 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. Werwick 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 bejahren soll. Aber gibt es nicht, so fragt Werwick 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 Immanantisierung. 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 darstellt.<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 verschiedenen 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 einzurichten, 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.