

Armin
Kreiner

Das
wahre
**Antlitz
Gottes**

oder was
wir meinen,
wenn wir
Gott sagen

HERDER



Armin Kreiner

**Das wahre Antlitz Gottes –
oder was wir meinen,
wenn wir Gott sagen**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2006

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Trier

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

ISBN-13: 978-3-451-28776-3

ISBN-10: 3-451-28776-5

E-ISBN 978-3-451-84776-9

Inhalt

Einleitung	9
1 Das Problem der Umstrittenheit des Gottesbegriffs	17
1.1 »Gott« – Name oder Prädikat?	21
1.2 Ursachen der Umstrittenheit des Gottesbegriffs	28
1.3 Die Herausforderung der negativen Theologie	32
2 Die These von der Unbeschreibbarkeit Gottes	35
2.1 Die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz	38
2.2 Das Zeugnis mystischer Erfahrungen	41
2.3 Kritische Diskussion der Unbeschreibbarkeitsthese	47
2.3.1 Das Problem der logischen Konsistenz	47
2.3.2 Der Rekurs auf die Unendlichkeit Gottes	49
2.3.3 Der Rekurs auf mystische Erfahrungen	53
2.3.4 Die Frage nach der konsequenten Durchhaltung	64
2.4 Fazit	72
3 Reden von Gott in menschlichen Begriffen: Analogie – Metapher – Mythos	75
3.1 Analog von Gott reden	77
3.1.1 Der Anspruch der Analogie-Lehre	78
3.1.2 Die Grenzen analoger Rede	83
3.2 Metaphorisch von Gott reden	91
3.2.1 Die Theorie metaphorischer Rede	91
3.2.2 Kritik der panmetaphorischen These	96
3.3 Mythisch von Gott reden	99
3.3.1 Der Begriff des Mythos	99
3.3.2 Der Mythos von der Unhintergebarkeit des Mythos	105
3.4 Fazit	108
4 Einwände gegen die Möglichkeit wahrer Rede von Gott	111
4.1 Der Einwand der Vergegenständlichung Gottes	112
4.1.1 »Vergegenständlichung« und »Verendlichung«	113

4.1.2	Begreifbarkeit und Depotenzenierung	115
4.1.3	Das Problem der Anthropomorphismen	117
4.1.4	Seiendes und Gottes Sein	119
4.1.5	Die Subjekthaftigkeit religiöser Rede von Gott	123
4.1.6	Geheimnisthaftigkeit und Erkennbarkeit	126
4.2	Wahrheit als Problem religiöser Praxis	130
4.2.1	Gottesglaube ohne Wahrheitsansprüche?	131
4.2.2	Die Grenzen menschlichen Erkennens	136
4.2.3	Die Grenzen der Gotteserkenntnis	141
4.3	Fazit	144
5	Die Entstehung des Gottesbegriffs	147
5.1	Offenbarung als Ursprung des Gottesbegriffs	148
5.1.1	Offenbarung als Selbstdefinition Gottes	149
5.1.2	Probleme einer Selbstidentifikation Gottes	150
5.2	Die Gottesidee als menschliche Konstruktion	158
5.2.1	Epistemologische Voraussetzungen	161
5.2.2	Der Ursprung des Gottesbegriffs	163
5.3	Göttliche Offenbarung oder menschliche Konstruktion?	170
5.4	Fazit	174
6	Die Geltung des Gottesbegriffs	177
6.1	Traditionsimmanente Kriterien	179
6.2	Traditionsexterne Kriterien	183
6.2.1	Logische Kriterien	186
6.2.2	Explikative Kriterien	196
6.2.3	Pragmatische Kriterien	211
6.3	Fazit	222
7	Die Maxime religiöser Rede von Gott	223
7.1	Das Problem des Ausgangspunktes	225
7.2	Gott als maximale Vollkommenheit	232
7.3	Gott als Person	240
7.4	Die Relevanz der Kriterien	253
7.5	Fazit	254
8	Gott als personaler Grund der Welt	257
8.1	Die Bedeutung von »Schöpfung«	257
8.1.1	Schöpfung als <i>creatio evolutiva</i>	261
8.1.2	Schöpfung als <i>creatio continua</i>	265
8.1.3	Schöpfung als <i>creatio originans</i>	269

8.2	Schöpfung und das Problem des Anfangs	270
8.2.1	Die Erklärungsbedürftigkeit des Anfangs	270
8.2.2	Anfang und Urknall	274
8.2.3	Urknall und Schöpfung	280
8.3	Schöpfung und Feinabstimmung	283
8.3.1	»Kopernikanisches« und »anthropisches« Prinzip	284
8.3.2	Naturalistische Erklärungen	287
8.3.3	Die theistische Erklärung	290
8.4	Schöpfung aus Notwendigkeit oder Freiheit	292
8.4.1	Das Modell der Notwendigkeit	292
8.4.2	Das Modell der Freiheit	294
8.4.3	Notwendigkeit oder Freiheit?	296
8.5	Schöpfung und natürliche Übel	298
8.5.1	Evolution und das Problem der natürlichen Übel	299
8.5.2	<i>Creatio ex nihilo</i> und Evolution	302
8.6	Fazit	304
9	Allmacht und Allwissenheit	307
9.1	Die Allmacht Gottes	308
9.1.1	Das Paradox der Allmacht	309
9.1.2	Allmacht und Allwirksamkeit Gottes	312
9.1.3	Die Vermittlung durch Zweitursachen	316
9.1.4	Das interventionistische Modell	320
9.1.5	Die prozesstheologische Alternative	333
9.1.6	Allmacht und/oder Liebe Gottes	337
9.2	Die Allwissenheit Gottes	343
9.2.1	Göttliche Allwissenheit und menschliche Willensfreiheit	345
9.2.2	Die boethianische Lösung	346
9.2.3	Die molinistische Lösung	350
9.2.4	Die kompatibilistische Lösung	355
9.2.5	Allwissenheit und offene Zukunft	357
9.2.6	Vorsehung mit oder ohne Risiko?	360
9.3	Fazit	368
10	Allgegenwart und Ewigkeit	371
10.1	Die Allgegenwart Gottes	372
10.1.1	Die räumliche Lokalisierbarkeit Gottes	372
10.1.2	Allgegenwart und Unendlichkeit des Raums	375
10.1.3	Die Nichträumlichkeit Gottes	385
10.1.4	Der Kosmos als Körper Gottes	389

10.2 Die Ewigkeit Gottes	395
10.2.1 Eternalismus und Ewigkeit	398
10.2.2 Probleme des Eternalismus	404
10.2.3 Das temporalistische Ewigkeitsverständnis	413
10.2.4 Probleme des Temporalismus	420
10.2.5 Ewigkeit und Notwendigkeit	427
10.3 Fazit	430
11 Die moralischen Eigenschaften Gottes	433
11.1 Die Bedeutung moralischer Ausdrücke	435
11.2 Ontologische contra moralische Vollkommenheit	439
11.2.1 Moralische Vollkommenheit und Willensfreiheit	440
11.2.2 Das Problem der bestmöglichen Option	444
11.3 Das Problem der prima facie unmoralischen Handlungen	447
11.3.1 Beispiele prima facie unmoralischen Handelns	448
11.3.2 Rechtfertigungsversuche unmoralischer Handlungen	451
11.3.3 Die Bestreitung unmoralischer Handlungen	455
11.4 Gott als Verpflichtungsgrund moralischen Handelns	460
11.4.1 »Divine Command Morality«	460
11.4.2 Die Autonomie des moralischen Gesetzes	467
11.4.3 Der moralische Standpunkt	471
11.4.4 Gottesverehrung und moralisches Handeln	478
11.5 Fazit	481
12 Die Frage nach der Existenz Gottes	483
12.1 Anliegen und Scheitern der klassischen Gottesbeweise	484
12.2 Die Frage nach dem Sinn	487
12.3 Sinn und Vergänglichkeit	500
12.4 Die Rationalität des theistischen Bekenntnisses	505
Literaturverzeichnis	509
Personenregister	539

Einleitung

*And I don't care what the people say,
'cause if everyone knows the way
we're nowhere.*

GRAHAM NASH, *Man in the Mirror* (1971)

Während ich an diesem Buch schrieb, stieß ich in John Searles vorzüglicher Einführung in die Philosophie auf folgende Äußerung über die traditionelle Religion bzw. den Glauben an Gott:

»Heutzutage schert sich niemand darum, und es bezeugt einen gewissen Mangel an gutem Geschmack, überhaupt nur die Frage nach der Existenz Gottes aufzuwerfen. Mit den religiösen Dingen ist es wie mit den sexuellen Vorlieben: Man erörtert sie nicht in der Öffentlichkeit, und selbst die abstrakten Fragen werden nur von Langweilern erörtert.«¹

Für jemanden, der dabei ist, ein Buch über den Gottesbegriff zu schreiben, sind dies keine erfreulichen Neuigkeiten. Er befasst sich angeblich mit Fragen, um die sich kein vernünftiger Mensch mehr kümmert. Die ganze Sache ist außerdem nicht nur peinlich, sondern – schlimmer noch – langweilig, was sich vermutlich verschärfen dürfte, wenn es noch nicht einmal um die Frage nach der Existenz Gottes, sondern »nur« um die nach dem Gottesbegriff geht.

Dass ich mein Vorhaben trotzdem zu Ende gebracht habe, macht deutlich, dass die Entmutigung nicht allzu lange anhielt. Im Vergleich zu den übrigen Schwierigkeiten, die es dabei zu überwinden galt, waren die von Searle beschworenen Kalamitäten sogar noch vergleichsweise geringfügig. Wenn es denn tatsächlich wider den guten Geschmack und langweilig sein sollte, derartige Fragen öffentlich zu erörtern, so kann man sich wenigstens damit trösten, in guter Gesellschaft anderer zu sein, von deren Existenz Searle möglicherweise nicht allzu viel mitbekommen hat. Im Übrigen kann ich auch sein Urteil nicht bestätigen, dass es sich dabei ausschließlich um Langweiler handelt, was aber daran liegen könnte, dass ich selbst einer bin.

Wesentlich gravierendere Probleme erwachsen aus dieser Gesellschaft

¹ J. R. Searle: *Geist, Sprache und Gesellschaft*, 49.

selbst. Denn ein nicht unbeträchtlicher Teil dessen, was hier über Gott behauptet wird, blieb mir schlicht und ergreifend unverständlich². Ein anderer Teil, von dem ich eigentlich den Eindruck habe, ihn einigermaßen verstanden zu haben, scheint mir so offenkundig falsch³, ja bisweilen sogar so absurd⁴ zu sein,

² Als völlig willkürlich ausgewählte Kostprobe diene etwa folgende Passage aus *P. Fischer-Apelt: Gottes Sein im Werden des Wissens*, 21 f. Dort ist unter Hinweis auf ein Leibniz-Zitat vom »Übergang der alten Substanzmetaphysik in die dialektische Geistphilosophie Hegels« die Rede. Dieser Übergang wird dann folgendermaßen erläutert: »Denn wenn erkannt ist, dass der Substanz in Wahrheit das Subjekt der Erfahrung zugrunde liegt, dann vermag die kritische Philosophie auch die Konstitutionsprinzipien eines jeden Gegenstandes der Erfahrung erschöpfend aufzufinden. Bleibt das Denken jedoch nicht bei der transzendentalen Position Immanuel Kants stehen, überschreitet es den Horizont der Erfahrung aus dem Quellgrund der spekulativen Vernunft, dann wird es sich auf dem Grunde der reinen Subjektivität in einer Theorie des Absoluten vollenden. Deren Inbegriff ist ›das Absolute als Verhältnis zu sich selbst, – Substanz,‹ wie Hegel sagt. Sein spezifischer Beitrag zur Geschichte der Metaphysik besteht darin, dass er den Zusammenhang des endlichen Seienden unter das Denkschema der Aufhebung des Gegensatzes von Begriff und Realität bringt. Mit der ›Methode‹ des reinen Begriffs, der sich nur zu sich selbst verhält, gelingt es ihm, eine jedes andere Prinzip ausschließende Korrelation zwischen der reinen Subjektivität des Subjektes und der absoluten Idee der universalen Totalität herzustellen. Diese Idee, in der sich das Subjekt des Denkens angesichts der vollständig denkbaren Welt außer ihm in gläserner Transparenz selbst erfasst, ist der Inbegriff des Wissens: das Wissen des ›göttlichen Begriffs‹, wie Hegel dies nennt. Es erhellt daraus, dass der Gott der Metaphysik dem höchsten Seienden, das sich selbst auf den Begriff gebracht hat, nicht mehr als Prädikatsnomen hinzugefügt werden kann und muss. Dieser Gott ist gewissermaßen im Abgrund der endlichen Vernunft untergegangen, indem er dem Denken des Subjektes noetisch aufging und in der Idee des Absoluten ontologisch aufgehoben ist.« Ich muss gestehen, dass ich nicht verstehe, wovon in diesem Zitat die Rede ist. Dies mag erklären, warum ich im Folgenden um alle hier auftauchenden Begriffe einen großen Bogen mache. Angesichts derartiger Äußerungen erscheint mir übrigens auch das Searle-Zitat etwas nachvollziehbarer.

³ Vgl. z. B. A.-C. Mulder: *A God in the Feminine*, 71. Mulder behauptet, die unter Frauen geführte Diskussion über Gottesvorstellungen drehe sich nicht um die angemessene Benennung einer metaphysischen Realität oder eines personalen Gottes. Sie sei vielmehr als ethisch-politische Diskussion über eine Weltansicht von Frauen zu verstehen, in der es um die Werte gehe, die für die Beziehung von Frauen zur Welt und zu anderen Frauen und Männern zentral seien. Dies bedeute, dass die Rede von Gott aus Handlungen bestehe, in denen jene Werte benannt, diskutiert und bewertet werden, die uns zutiefst bewegen, die uns dazu bewegen, die Dinge zu verändern und das Menschliche, das Göttliche zwischen uns, hervorzubringen. – Diese Äußerung scheint mir als Beschreibung falsch und als Vorschlag abwegig zu sein.

⁴ Vgl. z. B. H. J. Adriaanse: *Proportionalität als Pfahl im Fleische der Theodizee*, 160. Adriaanse hält die »ganze Idee, dass der Glaube einen berechtigten Wahrheitsanspruch erheben kann«, für »unhaltbar«, auch wenn diese Idee »der ganzen europäischen Theologie und einem Großteil der europäischen Philosophie« zugrunde lag. Dies ließe sich noch in dem Sinn verstehen, in dem Atheisten davon ausgehen, dass sich die Sache mit Gott erledigt hat. Ganz so scheint es aber nicht gemeint zu sein. Denn Adriaanse plädiert durchaus für einen Glauben an Gott, der folgendermaßen beschaffen sein soll: »Glaube dürfte am Ende nichts mehr sein als der an sich ambivalente Besitz einer ererbten religiösen Symbolsprache und eine gewisse Emotionalität. Der ganze Glaube könnte es z. B. sein, wenn man beim Hören oder Sprechen des Wortes ›Gott‹, von dem man sonst keine einzige Bedeutung mehr angeben kann, eine Ergriffenheit oder eine Erleichterung empfindet.« Zur Frage, wie sich der Theismus unter Verzicht auf seine metaphysischen Ansprüche beerben lässt, vgl. auch H. J. Adriaanse: *After Theism*, 153–157.

dass ich mich schon wieder frage, ob ich ihn denn wirklich verstanden habe. Völlige Ratlosigkeit überkommt mich, wenn ein Beitrag mit dem Titel »Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?« mit dem Wunsch des Verfassers ausklingt, dass er »einmal überhaupt nichts mehr« meint, wenn er Gott sagt, und auch von niemandem mehr nach seiner Meinung gefragt wird⁵. Was Letzteres betrifft, erfülle ich ihm diesen Wunsch gern und prompt.

Die mit Abstand größten Schwierigkeiten ergaben sich aber aus dem Gegenstand selbst. Cicero erzählt von dem Dichter Simonides, der von dem Tyrannen Hieron gefragt wurde, was oder wie Gott sei. Simonides soll sich einen Tag Bedenkzeit erbeten haben. Tags darauf bat er für dieselbe Frage um zwei Tage Bedenkzeit. Nachdem sich die Bedenkzeit jeden Tag verdoppelte, fragte Hieron nach dem Grund, und Simonides antwortete, je länger er über die Sache nachdenke, desto »dunkler« (*obscurior*) erscheine sie ihm⁶. Beginnt man, sich mit dem Gegenstand »Gott« auseinander zu setzen, so scheint man in der Tat an kein Ende zu kommen. Nach jeder Frage, die man glaubt, einigermaßen beantwortet zu haben, tun sich neue Fragen auf und gleichzeitig sind alle irgendwie miteinander verwoben, so dass man ständig das Gefühl hat, alles auf einmal sagen zu müssen, und gleichwohl immer wieder Zweifel bekommt, ob man es überhaupt sagen kann.

Allein schon Gott als »Gegenstand« zu benennen, wird häufig als Blasphemie, Idolatrie, Sakrileg oder als sonst wie anstößig empfunden. Was immer Gott sein mag und wie immer er gedacht oder vorgestellt werden mag, die Erhabenheit der göttlichen Wirklichkeit scheint es für viele angeraten sein zu lassen, dem ehrfürchtigen Schweigen oder unverständlichen Raunen den Vorzug zu geben. Gott ist für viele eine Realität, die zu hoch für das Denken von Wesen ist, die häufig nicht einmal ihre simpelsten alltäglichen Angelegenheiten geregelt bekommen. Für einige besteht daher das Grundproblem nicht erst darin, wie man angemessen von Gott reden kann, sondern schon darin, ob man überhaupt von Gott reden kann, ohne ihn dabei auf unser Niveau herabzuziehen.

Tatsache ist jedoch, dass Menschen von Gott geredet haben und weiterhin von ihm reden und dass sich daran wahrscheinlich auch in Zukunft nicht viel ändern dürfte, auch wenn dies einigen, deren Zahl vielleicht sogar im Wachsen begriffen sein mag, peinlich erscheinen oder langweilig vorkommen mag. Bisweilen scheint mir beides auch tatsächlich der Fall zu sein. Die Tatsache, dass Menschen von Gott reden, bildet den Ausgangspunkt und das Thema meiner Überlegungen. Ich setze dabei keine irgendwie beschaffene Realität Gottes voraus, um dann ständig die menschliche Rede von Gott mit der göttlichen Wirk-

⁵ Vgl. F. Steffensky: *Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?*, 35.

⁶ Vgl. Cicero: *De natura deorum*, I, 60.

lichkeit zu vergleichen oder sie daran zu messen. In diesem Sinn trifft Gordon Kaufman mit seiner Behauptung den Nagel auf den Kopf, dass wir unsere Gottesbegriffe und -bilder nicht auf ihre Angemessenheit überprüfen können, indem wir sie direkt mit der Wirklichkeit Gottes vergleichen⁷. Wir können sie nur mit anderen Gottesbegriffen vergleichen.

Blasphemieängste scheinen mir aber gerade von einer solchen Voraussetzung auszugehen. Ihnen liegt in der Regel die Unterscheidung zwischen Gott selbst und zwischen der menschlichen Rede von Gott zugrunde. Diese Unterscheidung hat es nun in sich. Denn in einer gewissen Hinsicht ist sie unverzichtbar, insofern es in der menschlichen Rede von Gott selbstverständlich um nichts anderes als um Gott selbst gehen sollte. Wenn Gott existiert, dann nicht als eine semantische Tatsache oder als fiktives Wesen wie Rumpelstilzchen. In anderer Hinsicht beruht diese Unterscheidung jedoch auf einer Täuschung, deren Tragweite gar nicht überschätzt werden kann. Sie suggeriert nämlich die Unterscheidung zweier Zugänge zu Gott: einen quasi direkt auf Gott zusteuernden und einen durch menschliche Rede (Bilder, Begriffe, Ideen, Vorstellungen) vermittelten Zugang. Üblicherweise wird der direkte Zugang stillschweigend für die eigene Position reklamiert, während die anderen eben nur über Gott reden⁸. Würde sich die Sache so verhalten, könnte man den zweiten Zugang tatsächlich mittels des ersten korrigieren. Sie verhält sich aber nicht so! Man kann Gottesvorstellungen nur durch andere Gottesvorstellungen korrigieren und kritisieren, nicht durch den unmittelbaren Rekurs auf die göttliche Wirklichkeit selbst, wie immer diese auch beschaffen sein mag⁹. Wohin man sich auch wenden mag, an die Bibel, den Koran, das Dogma, die Theologie, die Tradition, die eigenen Erfahrungen oder die Erfahrungen anderer, womit man es zu tun bekommt, sind *Überzeugungen* von Gott. Wir haben es deshalb nicht mit zwei Tatsachen zu tun: mit Gott *und* der Rede über ihn, sondern nur mit einer Tatsache: der menschlichen Rede von Gott¹⁰. Der Anspruch auf einen

⁷ Vgl. G. D. Kaufman: *Constructing the Concept of God*, 111.

⁸ Vgl. dazu treffend L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, 58: »Jeder Religion sind die Götter der andern Religionen nur Vorstellungen von Gott, aber die Vorstellung, die sie von Gott hat, ist ihr Gott selbst, Gott, wie sie ihn vorstellt, der echte, wahre Gott, Gott, wie er *an sich* ist.«

⁹ Vgl. dazu I. U. Dalferth: *Inbegriff oder Index?*, 90: »An keinem Punkt kann Gott gegen ›Gott‹ ausgespielt werden, weil wir Gott im Denken immer nur als ›Gott‹ haben, als ein Zeichen also, dessen je konkretes Verständnis seine Verwendung steuert.«

¹⁰ Vgl. dazu auch J. A. van der Ven: *God Reinvented?*, 147. Van der Ven behauptet, der einzige Zugang zu Gott sei der Zugang über den Glauben an Gott, also über das, was Menschen über Gott glauben. Daraus zieht er dann allerdings den missverständlichen Schluss, dass Theologie nichts anders sein könne als die wissenschaftliche Reflexion dessen, was Menschen über Gott glauben bzw. wie sie sich Gott vorstellen. Alles andere wäre seines Erachtens anmaßend. – Das, was Menschen über Gott glauben, kann nur dann einen Zugang zu Gott darstellen, wenn es letztlich um Gott geht und eben nicht darum, wie sich Menschen Gott vorstellen. Thema der Theologie ist deshalb Gott, nicht der Glaube an Gott.

unmittelbaren Zugang zu Gott erscheint wie die religiöse Variante der politischen Idee von »God's own country«. Beide Ansprüche werden heutzutage vielfach als arrogant und als politisch inkorrekt empfunden.

Eine bestimmte Rede von Gott kann man kritisieren, weil sie zu gering von der göttlichen Wirklichkeit spricht, weil sie seiner transzendenten Erhabenheit und Heiligkeit nicht gerecht wird, weil sie der biblischen oder kirchlichen Überlieferung widerspricht oder auch weil sie Gott beleidigt. Derartige Kritik hat allerdings nicht Gott selbst im Gepäck, sondern bestimmte Vorstellungen von Gott. Ihr liegt eine andere als überlegen erachtete Weise, von Gott zu reden, zugrunde. Nur unter der Voraussetzung, dass diese Vorstellungen auch tatsächlich zutreffen, ergibt es Sinn, Vorwürfe und Verdächtigungen wie Blasphemie ins Spiel zu bringen. Allerdings scheint mir äußerst fraglich zu sein, ob Gott so beschaffen ist, dass er durch eine auch noch so falsche Rede über ihn zu beleidigen ist. Für mich ist Gott jedenfalls keine hoch gestellte Persönlichkeit, in deren Anwesenheit man sich Aussagen über sie besser verkneifen sollte, weil man nicht die geeigneten Superlative finden könnte. Wenn Gott existiert, dann verzeiht er wahrscheinlich auch noch die dümmsten Irrtümer über ihn. Und wenn er *per impossibile* nicht existieren sollte, macht die Rede von Blasphemien ohnehin keinen Sinn. Im Übrigen bin ich davon überzeugt, dass der Sache mit Gott der größte Schaden nicht vonseiten atheistischer Kritiker zugefügt wurde, sondern vonseiten jener Glaubenseiferer, die Gott nach dem Ebenbild ihrer eigenen Borniertheit, Phantasielosigkeit, Intoleranz und Eitelkeit denken oder auch nur zum Zweck der Erhaltung ihrer Macht und Privilegien. Ich habe mich redlich darum bemüht, dies zu vermeiden. Aber selbstverständlich bin ich gegen derlei Versuchungen nicht gefeit. So bleibt mir nichts anderes übrig, als aus den Fehlern anderer zu lernen und mich darum zu bemühen, ihre Fehler nicht zu wiederholen.

Eine weitere Schwierigkeit betrifft die Methode bzw. den Zugang zur Thematik. Gottesvorstellungen werden üblicherweise innerhalb konkreter Glaubensgemeinschaften entwickelt und überliefert. Die Teilnahme am Lebensvollzug solcher Gemeinschaften gilt daher häufig auch als Grundvoraussetzung für das Verständnis dessen, was jeweils mit dem Gottesbegriff gemeint ist. Glauben in einem spezifischen Sinn lässt sich dann verstehen als eine auf persönlicher und/oder göttlicher Entscheidung beruhende Teilnahme am Lebensvollzug solcher Gemeinschaften. Einige behaupten, unabhängig davon bleibe jedes Verständnis religiöser Rede entweder völlig ausgeschlossen oder zumindest drastisch eingeschränkt. Den einzigen Zugang zu dem, was mit »Gott« gemeint ist, eröffne der so verstandene Glaube. Jede adäquate Rede von Gott sei daher Ausdruck eines solchen Lebensvollzugs bzw. Bekenntnisses. Andernfalls, so wird gelegentlich suggeriert, sei sie nicht viel mehr als überflüssiges und hohles Geschwätz.

An dieser Sichtweise scheint mir einiges richtig, anderes jedoch grundfalsch zu sein. Zunächst dürfte klar sein, dass es unüberschaubar viele solcher Glaubensgemeinschaften mit teilweise recht ähnlichen, teilweise aber auch ziemlich unterschiedlichen Gottesvorstellungen gibt. Innerhalb der meisten dieser Gemeinschaften herrscht kein Einverständnis darüber, wie adäquat von Gott zu reden ist. Der Streit darüber wurde und wird auf jede nur erdenkliche Weise geführt, mit fairen Mitteln und klugen Argumenten, aber auch auf recht dummliche und manchmal sogar hinterhältige und bösertige Weise. Mit dem Bekenntnis zu einer dieser Gemeinschaften begibt man sich auf einen Weg, Gott zu verehren und über Gott zu denken. Solche Gemeinschaften können aber nicht schon das Ziel sein. Wo sie sich als solches missverstehen, neigen sie gerne dazu, eine bestimmte Einstellung zu diffamieren, die mir für das Menschsein charakteristisch zu sein scheint, nämlich die Fähigkeit, sich selbst – das eigene Leben, die eigenen Überzeugungen, Wünsche und Werte – zum Gegenstand eines einigermaßen selbstkritischen Nachdenkens zu machen. Von Gott zu sprechen ist auf vielfältige Weise eingebunden in das Bekenntnis einer bestimmten Gemeinschaft mit ihren jeweiligen Überzeugungen, Idealen und Lebensweisen. In diesem Sinn ist die Rede von Gott, wenn man so will, *theologisch*. Bevor man spricht, sollte man aber bekanntlich nachdenken. Und über Gott bzw. die eigenen Gottesvorstellungen nachzudenken, ist nur möglich, wenn man sie bewusst zum Gegenstand einer mehr oder minder distanzierten Betrachtung macht und die Frage stellt, was wir eigentlich meinen, wenn wir »Gott« sagen, und aus welchen Gründen wir dies tun. In diesem Sinn ist die Rede von Gott, wenn man so will, *philosophisch*. Es mag Zeiten und Situationen geben, in denen eher das eine, und solche, in denen eher das andere angebracht und gefordert ist. Aber allzu lange sollten beide nicht getrennte Wege gehen. Jede Gottesvorstellung, die solches Nachdenken kategorisch verbietet, ist allein schon deshalb suspekt, weil sie dahin tendiert, die eigenen Vorstellungen von Gott für die Wirklichkeit Gottes zu nehmen, und damit nicht dem Glauben dient, sondern dem Größenwahn¹¹ Vorschub leistet.

Als Indiz für Größenwahn könnte auch die Rede vom »wahren Antlitz

¹¹ Als Ausdruck des Größenwahns empfinde ich auch idealistische Theorien, wonach im menschlichen Nachdenken über Gott irgendwie sich Gott selbst erkennt. Menschliche Gotteserkenntnis wäre demnach so etwas wie ein integraler Bestandteil der Selbsterkenntnis Gottes. Vgl. z. B. im Hinblick auf Schelling P. Clayton: *Das Gottesproblem*, 417: »Ein Absolutes kann nie durch ein außer sich Liegendes begriffen werden. Also ist das Absolute, insofern es sein eigenes Gedacht-sein einschließen muss, nur als absolutes Selbsterkennen denkbar.« Wenn der Begriff des Absoluten dazu nötigt, darin auch unser »Wissen« vom Absoluten »dialektisch« aufzunehmen, müsste eigentlich Gleiches auch für all die über Gott verbreiteten Irrtümer gelten. Auch sie müssten als Momente des Absoluten begriffen werden. Abgesehen davon, dass mir nicht klar ist, wozu das gut sein soll, bin ich mir nicht sicher, ob die Grundprämisse stimmt, wonach sich das Endliche nur als im Unendlichen enthalten denken lässt. Uneingeschränkt zustimmen

Gottes« im Titel eines Buchs interpretiert werden. Entwickelt hat sich die vorliegende Untersuchung aus Vorlesungen, die ich unter dem Titel »Philosophische Gotteslehre« an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz hielt. Dieser Titel scheint mir das damit verbundene Anliegen besser auf den Punkt zu bringen. Da es jedoch schon mehrere Veröffentlichungen mit diesem Titel gibt und da diesbezüglich auch der Verleger ein Wörtchen mitzureden hat, lautet der Titel jetzt »Das wahre Antlitz Gottes«, was mich zwingt hinzuzufügen, dass in dem, was folgt, nicht der Anspruch erhoben wird, das wahre Antlitz Gottes entdeckt zu haben. Gleichwohl bringt dieser Titel auf den Punkt, worum es geht. Ernsthaftem Nachdenken über Gott sollte es um nichts anderes gehen als herauszufinden, was man meint, wenn man »Gott« sagt. Auf diese Frage soll eine Antwort entwickelt und zur Diskussion gestellt werden. Die Metapher vom Antlitz lässt durchscheinen, dass der unterbreitete Vorschlag dafür plädiert, diese Wirklichkeit in Analogie zu einer Person zu verstehen, denn nur im Hinblick auf Personen ergibt die Rede von einem Antlitz Sinn. In einem christlichen Kontext werden mit dieser Metapher vorrangig christologische Assoziationen verknüpft. Derartige Erwartungen werden enttäuscht. Im Mittelpunkt steht nicht das, was den christlichen Gottesbegriff von dem anderer theistischer Traditionen unterscheidet, sondern das, was ihn damit verbindet. Wie sich die spezifisch christlichen Aussagen über Inkarnation und Trinität dazu verhalten, ließ sich angesichts eines ohnehin schon ausufernden Umfangs nicht mehr in einem vertretbaren Ausmaß behandeln. Möglicherweise bietet sich die Gelegenheit dazu zu einem späteren Zeitpunkt.

kann ich dagegen dem Vorschlag Claytons, theistischen Aussagen die »Funktion metaphysischer Ansätze mit hypothetischem Status« beizumessen (vgl. ebd. 447).

1 Das Problem der Umstrittenheit des Gottesbegriffs

And I asked this God a question and by way of firm reply he said: I'm not the kind you have to wind up on Sundays. So to my old headmaster (and to anyone who cares): before I'm through, I'd like to say my prayers – I don't believe you: you had the whole damn thing all wrong. He's not the kind you have to wind up on Sundays.

JETHRO TULL, Wind-up (1971)

Angenommen, es gäbe ein Orakel, das jedem Menschen ein einziges Mal in seinem Leben eine Frage mit unbezweifelbarer Sicherheit mit »Ja« oder »Nein« beantwortet¹. Welche Frage würde sich lohnen, gestellt zu werden? Vielleicht wäre die Frage, ob Gott existiert, keine schlechte Wahl. Sicherlich nicht für alle, aber doch für viele Menschen dürfte dies eine der wichtigsten Fragen ihres Lebens sein. Der Glaube an Gott wird zwar vielfach so beschrieben, dass wahrhaft Glaubende das Orakel gar nicht bemühen würden, weil sie sich ihrer Sache ohnehin schon vollkommen sicher sind². Ob man sie nun um ihre Gewissheit beneiden oder ihrer Phantasielosigkeit wegen bedauern mag, wenn es tatsächlich darauf ankäme, würde sich diese Beschreibung vermutlich in vielen Fällen sowieso als Hirngespinnst erweisen. Abgesehen von einigen Glücklichen und Einfältigen könnten die meisten Glaubenden und vermutlich auch eine stattliche Anzahl von Atheisten und Skeptikern der Versuchung wahrscheinlich nicht widerstehen. Nun sei angenommen, die Antwort des Orakels lautete: Ja! – Was wüsste man denn nun mit absoluter Sicherheit? Wüsste man, welcher Gott existiert: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs oder der Gott Spinozas, Hegels und Einsteins? Der Gott der Bibel oder des Koran oder der Bhagavadgita? Der Gott Shankaras, Ramanujas oder Madhvas? Die *devas* der indischen

¹ Das entscheidende Problem an diesem Gedankenexperiment besteht natürlich darin, dass man genau dies niemals mit absoluter Sicherheit wissen könnte. Man müsste sich nämlich auf die Erfahrungen anderer mit diesem Orakel verlassen. Deren Zeugnis ist aber niemals absolut verlässlich. Und selbst wenn es dies bislang gewesen wäre, kann man daraus nicht mit Sicherheit schließen, dass dies auch für alle zukünftigen Befragungen zutreffen wird. Die Pointe des Gedankenexperiments hängt aber nicht von diesen Problemen ab.

² Vgl. z. B. D. Z. Phillips: *The Concept of Prayer*, 14.

Tradition oder die *kami* der japanischen Frömmigkeit? Wüsste man, ob draußen jemand existiert, der einen aus dem Tod erretten wird? Wüsste man, ob jemand die Gebete und Klagen der Menschen hören und erhören kann³? – Vermutlich wüsste man nichts von all dem! Denn die Frage lautete ja nur, ob »Gott« existiert. Zu wissen, dass Gott existiert, bedeutet sehr wenig, solange man nicht weiß, was »Gott« bedeutet.

In der Diskussion um die Existenz Gottes tritt häufig die Frage in den Hintergrund, wessen Existenz überhaupt zur Debatte steht, also die Frage nach dem *Gottesbegriff*. Obwohl die Fragen nach der *Existenz* und nach dem *Begriff* Gottes aufs engste zusammenhängen, konzentrieren sich die folgenden Überlegungen vorwiegend auf Probleme der Bestimmung und Klärung des Gottesbegriffs. Sie tun dies angesichts einer Situation, in der sich auch noch die letzten Konturen dieses Begriffs auflösen. Die Rede von Gott erweckt nicht nur einen pluralen, sondern vielfach einen chaotischen und anarchischen Eindruck. Sofern überhaupt noch zu verstehen ist, wovon jeweils die Rede sein soll, erscheint die Verwendung des Gottesbegriffs weitgehend beliebig. Was etwa für die einen zum unverzichtbaren Bestand des christlichen Gottesverständnisses zählt, gehört für andere zum belastenden Erbe eines angeblich theistischen Gottesverständnisses, das mit dem recht verstandenen christlichen Bekenntnis gar nichts zu tun habe⁴. Der Ausdruck »Theismus« wird in theologischen Kreisen häufig mit weit größerer Abfälligkeit verwendet als auf atheistischer Seite. Bei der Ankündigung eines post-theistischen Zeitalters gewinnt man zwar nicht selten den Eindruck, dass lediglich die persönlichen Vorlieben zu epochalen Umbrüchen verklärt werden. Des ungeachtet stehen aber tatsächlich so gut wie alle traditionellen Gottesprädikate zur Disposition. Es ist unwahrscheinlich, dass alle von derselben Sache reden, wenn von Gott die Rede ist, und es ist fraglich, ob einige überhaupt von irgendetwas reden. Kein Unsinn scheint groß genug zu sein, um nicht über Gott behauptet zu werden⁵. Fügt man mit entsprechender Emphase

³ W. Weischedel stellt im Hinblick auf die Verwendung des Ausdrucks »Gott« eine »Wirrnis unterschiedlicher, ja oftmals einander entgegengesetzter Begriffsbestimmungen« fest. Auf die Frage, was legitim unter Gott zu verstehen sei, bietet Weischedel folgende Auswahl an Antwortmöglichkeiten an: »Der *eine* Gott, der trinitarische Gott, der Gott der Offenbarung? Oder die vielen Götter? Oder das Göttliche, der unbewegte Bewegte, das *summmum ens*, das *summmum bonum*? Oder das Absolute als Prinzip der Welt, das Übersinnliche, das Unbedingte? Oder der absolute Geist? Oder die Transzendenz? Oder das ganz Andere?« Vgl. W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, 12.

⁴ Vgl. F. G. Immink: *Theism and Christian Worship*, 117. »Auf der einen Seite scheinen moderne Theologen davon auszugehen, dass der traditionelle Gottesbegriff von einem intelligenten Akademiker des 20. Jahrhunderts nicht mehr ernst genommen werden kann. Auf der anderen Seite vertreten bedeutende Philosophen einen anscheinend theologisch überholten Gottesbegriff« (Übersetzung A. K.).

⁵ Zu diesen unsinnigen Behauptungen gehört z. B. die Überzeugung, Gott sei mit der Abfassung von Texten befasst, in denen sich Prophezeiungen zukünftiger Ereignisse, wie z. B. die

und der Miene tiefer Betroffenheit hinzu, dass es sich bei Gott in jedem Fall um ein unaussprechliches Geheimnis handle, kann man praktisch gar nichts mehr falsch machen.

Angesichts dieser Situation legt sich die Frage nahe, ob gewisse Normen bzw. Kriterien existieren, die eine Bewertung der Vielfalt von Gottesbegriffen oder eine Entscheidung zwischen ihnen ermöglichen. Im Anschluss daran stellt sich dann die Frage, wie diese Normen bzw. Kriterien beschaffen sind, wie sie entstanden sind und ob bzw. wie sie sich rechtfertigen lassen⁶. Bei alledem geht es nicht darum, einen konsensfähigen Gottesbegriff zu finden. Derartige Projekte sind aussichtslos⁷. Es geht vorrangig darum, einen Weg zu finden, der den Diskurs über Gott »aus der Beliebigkeit« führt⁸.

Die bloße Erwähnung derartiger Fragen erweckt heutzutage den Verdacht, der Fragesteller wolle die Rede von Gott irgendwie restringieren und den Menschen verbieten, sich Gott so vorzustellen, wie sie es wollen. Daher möchte ich mit Nachdruck betonen, dass meinetwegen jede/r von Gott behaupten kann, was sie/er will. Das Problem, das mich beschäftigt, besteht in der Frage, ob es möglich ist, »auf rationale Weise die beste Methode auszuwählen, über Gott zu denken«⁹. Thomas Morris hält dieses Problem für das möglicherweise wichtigste, aber gleichzeitig auch am meisten vernachlässigte Problem einer philosophischen Theologie. Klärungsbedürftig ist, was »rational« in diesem Zusammenhang bedeuten soll. Zunächst einmal bedeutet »rational« so viel wie »nicht-willkürlich«. Worum es geht, sind einigermaßen nachvollziehbare, plausible und einleuchtende Gründe, die ich mir selbst und anderen gegenüber klar machen und verantworten kann. Rationalität hängt mit einem Set von Kriterien zusammen, dem man sich verpflichtet weiß, wenn es darum geht, die eigenen Überzeugungen zu gewinnen, zu evaluieren und zu verantworten¹⁰. Die-

ermordung John F. Kennedys, entdecken lassen, wenn man sie mithilfe eines komplizierten Schlüssels dekodiert. Dass diese Prophezeiungen in der Regel entdeckt werden, lange nachdem sich das Ereignis zugetragen hat, macht die Sache besonders bizarr. Abgesehen davon wird man mit derartigen Verfahren auch bei profanen Texten fündig.

⁶ Vgl. dazu auch G. D. Kaufman: *In Face of Mystery*, 11.

⁷ Vgl. P. Gastwirth: *Concepts of God*, 151: »Der Ausdruck ›Gott‹ fungiert anscheinend als allgemeiner Ausdruck und bezeichnet eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Gottesbegriffe, die zwar eine Familienähnlichkeit, aber kein gemeinsames Wesen aufweisen. Einige dieser Gottesbegriffe implizieren Endlichkeit, Personalität und Unkörperlichkeit; andere implizieren Unendlichkeit, Personalität und Körperlichkeit; wiederum andere implizieren Unendlichkeit, Transzendenz und Impersonalität. Auf diese Weise kommt es zu Überkreuzungen und Überschneidungen in Tausenden von möglichen Varianten, aber es gibt keine Unterklasse von Attributen, nicht einmal ein einziges Attribut, das allen Gottesbegriffen gemeinsam wäre. Daher ist jeder Versuch, zu einer allgemein akzeptierten Definition [...] zu gelangen, zum Scheitern verurteilt« (Übersetzung A. K.).

⁸ Vgl. I. U. Dalferth: »Was Gott ist, bestimme ich!«, 68.

⁹ T. V. Morris: *Introduction*, 8 (Übersetzung A. K.).

¹⁰ Wenn ich Dalferth richtig verstehe, hält er die Rechtfertigungspflicht gegenüber einer, wie er

se Regeln sind im Einzelnen umstritten, und zwar zu Recht. Um sich aber in einem minimalen Sinn rational für oder gegen ein bestimmtes Gottesverständnis zu entscheiden, sollte diese Entscheidung zumindest bewusst, transparent und einsichtig sein, d.h. sie sollte mit Gründen bzw. Argumenten vertreten werden und sachliche Einwände im Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit ernst nehmen¹¹.

Ich bin davon überzeugt, dass jemandem, dem wirklich an der Wahrheit der Rede von Gott liegt, die Umstrittenheit des Gottesbegriffs nicht gleichgültig sein kann, denn die Wahrheit der Rede von Gott kann auch lebenspraktisch nur dann relevant sein, wenn der Gottesbegriff eine Bedeutung hat, die nicht beliebig schillert. Solange der Gottesbegriff alles und nichts bedeuten kann, macht es wenig Sinn danach zu fragen, ob Gott existiert oder nicht¹², weil überhaupt nicht feststeht, wer oder was da existieren soll¹³. Die Frage nach der Bedeutung des Gottesbegriffs ist nicht zuletzt auch die Frage, welchen Unterschied es macht, ob Gott existiert oder nicht. Würde dies keinen Unterschied mehr machen, hätte sich die Frage ohnehin erledigt.

Schließlich setzt auch die Debatte mit dem Atheismus einen einigermaßen geklärten Gottesbegriff voraus¹⁴. Das Spielchen, die atheistischen Einwände da-

es nennt, »allgemeinen Vernunft« für verfehlt, weil die Konzeption einer solchen Vernunft »nur eine bestimmte, unter kontingenten historischen Bedingungen ausgebildete Position ist«. Vgl. I. U. Dalferth: »Was Gott ist, bestimme ich!«, 68. M. E. ist es nicht entscheidend, zu welchem Zeitpunkt die »allgemeine Vernunft« in Erscheinung trat, sondern dass sie überhaupt in Erscheinung trat. Auch das Christentum ist eine »bestimmte, unter kontingenten historischen Bedingungen ausgebildete Position«. Dalferth wird daraus nicht schließen wollen, dass es deshalb keine universale Gültigkeit haben kann. Außerdem bemängelt Dalferth, dieses Vernunftverständnis sei einer Beobachterperspektive verpflichtet, die für eine religiöse Einstellung nicht in Frage kommen könne, weil sich die göttliche Wirklichkeit eben nur »im Mitvollzug« des Glaubens erschließt (vgl. ebd. 70). Mit zunehmender Distanzierung von diesem Vollzug scheint daher auch irgendwie der Gegenstand zu verschwinden. Würde dies nicht bedeuten, dass der Vollzug den »Gegenstand« irgendwie konstituiert?

¹¹ Ein strikteres (evidentialistisch orientiertes) Rationalitätsverständnis legen Hoffman und Rosenkrantz ihrer Analyse der göttlichen Eigenschaften zugrunde, deren Zielsetzung sich ansonsten aber weitgehend mit meiner deckt. Vgl. J. Hoffman/G. S. Rosenkrantz: *The Divine Attributes*, 1–4.

¹² Vgl. dazu die Antwort des Physikers Louis Neel auf die Frage, ob er an Gott glaubt: »Um die Frage nach der Existenz Gottes beantworten zu können, wäre es notwendig, den Begriff exakt zu definieren. Unglücklicherweise hat der Begriff seit drei Jahrtausenden unendlich viele Formen angenommen.« Vgl. L. Neel: *Our Final Ineptitude at Producing a Rational Explanation of the Universe*, 74 (Übersetzung A. K.).

¹³ Vgl. dazu zutreffend P. Gastwirth: *Concepts of God*, 151: »Description is logically prior to questions about existence. The referent may or may not exist, but that decision can be made only after a specific set of conditions has been stipulated to define the God-concept that is under discussion.«

¹⁴ Vgl. dazu zutreffend W. Kasper: *Der Gott Jesu Christi*, 14: »Bevor man fragt: ›Existiert Gott?‹ und bevor man antwortet: ›Gott existiert‹ oder behauptet: ›Gott existiert nicht‹, muss man wissen, was mit dem vieldeutigen Wort ›Gott‹ überhaupt in Frage steht. Ohne einen klaren

durch zu unterlaufen, dass man beteuert, an den widerlegten »Gott« ohnehin nie geglaubt zu haben, funktioniert nur auf kurze Dauer. Auf längere Sicht wird es einfach langweilig. Und wenn man den Gottesbegriff entsprechend skurril oder nebulös umschreibt, wird sich auf Dauer kein Atheist mehr finden, der sich die Mühe einer Widerlegung macht. Theologischerseits hat man dann zwar seine Ruhe, aber um welchen Preis!

1.1 »Gott« – Name oder Prädikat?

Es ist umstritten, was der Ausdruck »Gott« bedeutet und ob Gott existiert. Sicher ist, dass dieser Ausdruck bzw. seine fremdsprachlichen Äquivalente *god, dieu, dio, deus, theos, el, ilah, deva, kami* usw. verwendet werden. Allerdings ist alles andere als klar, wie der Ausdruck verwendet wird und vor allem wie er *richtig* verwendet werden sollte¹⁵. Häufig erweckt die Rede von Gott in grammatikalischer Hinsicht den Eindruck, als würden von einem Wesen, Gott genannt, bestimmte Eigenschaften behauptet oder negiert. Die Tatsache, dass »Gott« vielfach an Subjektstelle steht, suggeriert, dass der Ausdruck ähnlich wie ein Eigenname bzw. ein »rigider Designator« verwendet wird. Würde »Gott« als Eigenname verwendet, so würde damit ein Individuum oder Wesen identifiziert bzw. benannt werden, ohne dass darüber informiert würde, wer oder was dieses Wesen ist¹⁶. Denn die Pointe von Eigennamen besteht darin, nicht kraft ihrer semantischen Bedeutung, sondern aufgrund bloßer Konvention zu referieren¹⁷. Mit ihrer Hilfe lassen sich gleichermaßen reale Gegenstände, sprachliche Abstraktionen wie auch erlogene und erfundene »Dinge« bezeichnen¹⁸. Ein Eigenname verbürgt weder die Existenz des damit Bezeichneten,

Begriff oder zumindest einen Vorbegriff sind solche Fragen nicht zu beantworten und entsprechende Antworten reine Leerformeln.«

¹⁵ Rudolf Carnap monierte, bei dem Wort »Gott« werde »nicht einmal die erste Forderung der Logik erfüllt, nämlich die Forderung nach Angabe seiner Syntax, d.h. der Form seines Vorkommens im Elementarsatz. Der Elementarsatz müsste hier die Form haben »x ist ein Gott«; der Metaphysiker aber lehnt entweder diese Form gänzlich ab, ohne eine andere anzugeben, oder er gibt, wenn er sie annimmt, nicht die syntaktische Kategorie der Variablen x an.« Vgl. *R. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 226.

¹⁶ Vgl. dazu *S. Kripke: Name und Notwendigkeit*, 35: »Es gibt eine bekannte Lehre von John Stuart Mill, die in seinem Buch *A System of Logic* vertreten wird, wonach Namen eine Denotation, aber keine Konnotation haben.« Unter den Beispielen, bei denen es nicht klar ist, ob ein Ausdruck ein »Name« oder eine »Bezeichnung« ist, nennt Kripke auch Gott. Vgl. ebd. 36. Bekanntlich problematisiert Kripke die Position von Mill. Zur Problematik von Eigennamen vgl. ausführlicher *S. Haack: Philosophy of Logics*, 56–73.

¹⁷ Vgl. *C. Zimmer: »Deus«. Logische Syntax und Semantik*, 30 f. Auch die Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und ihrer Bedeutung beruht natürlich auf einer Konvention. Vgl. dazu *F. von Kutschera: Sprachphilosophie*, 32–38.

¹⁸ Vgl. *C. Zimmer: »Deus«. Logische Syntax und Semantik*, 29.

noch ermöglicht er eine Erkenntnis seiner Beschaffenheit. Auch etymologische Spekulationen helfen in der Regel nicht weiter. Denn sie können in einigen Fällen bestenfalls Aufschluss über die semantische Bedeutung des Namens liefern, nicht jedoch über die Beschaffenheit des Namenträgers. Andernfalls würde es sich gar nicht um einen Eigennamen handeln. Die Vorstellungen, dass zwischen einem Namen und seinem Träger eine irgendwie »wesensmäßige Bezogenheit« besteht, dass im Namen irgendwie sein Träger existiert oder dass dem Namen etwas von der seinem Träger eigenen Mächtigkeit innewohnt, mögen antiker Vorstellung entsprochen haben¹⁹. Sie sind aber wohl kaum mehr ernst zu nehmen²⁰.

Würde Gott als Eigenname verwendet, dann bestünde die Erkenntnis »Gottes« darin, herauszufinden, welche Eigenschaften dieses »Gott« genannte Wesen besitzt. Grammatikalisch betrachtet ist die Verwendungsweise des Ausdrucks »Gott« als Eigenname zwar keineswegs unüblich und wohl auch unvermeidbar. Viele Aussagen über Gott haben eine Subjekt-Prädikat-Struktur (»Gott ist p«), die den Eindruck erweckt, als fungiere das Subjekt bzw. »Gott« als Designator, von dem dann bestimmte Eigenschaften prädiert werden.

Trotz dieses Eindrucks dürfte sich diese Deutung als irreführend erweisen. Alles in allem scheint »Gott« kein Eigenname zu sein. Denn anders als ein Eigenname wird der Ausdruck »Gott« übersetzt und im Plural verwendet. Anders als bei Eigennamen ergibt die Rede vom »wahren Gott« durchaus Sinn²¹. Und anders als bei Eigennamen sind schließlich auch die Ausdrücke Gottesbegriff, -idee, -verständnis und -vorstellung nicht nur gebräuchlich, sondern auch relativ unproblematisch. Schließlich dürfte der Verwendung des Ausdrucks »Gott« als Eigenname immer schon die Zuschreibung bestimmter Bedeutungen bzw. Kennzeichnungen zugrunde liegen²². Es ist schlechterdings unbegreiflich, wie mittels eines Eigennamens erfolgreich auf etwas referiert

¹⁹ Vgl. G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, I, 195. Mit diesen Aussagen charakterisiert von Rad die »antike Vorstellung« der Relation von Namen und Namensträger. Dass diese Auffassung keineswegs durchgängig verbreitet war, sondern dass auch der Konventionalismus bekannt war, belegt die Hermogenes in den Mund gelegte Äußerung in *Platon: Kratylos*, 384d.

²⁰ Zur Kritik an derartigen Überzeugungen vgl. C. Zimmer: »Deus«. *Logische Syntax und Semantik*, 21–27. Zimmer liefert eine Reihe weiterer skurriler Beispiele.

²¹ Vgl. dazu ausführlicher M. Durrant: *The Logical Status of »God«*, 1–28.

²² Vgl. ähnlich S. T. Katz: *The Language and Logic of »Mystery« in Christology*, 246. Vgl. dazu auch die Kritik von M. Laube: *Im Bann der Sprache*, 279: Laube hält den Schluss, »als ließe sich unabhängig und vor jeder inhaltlich-prädikativen Bestimmung ein Referent festlegen, der als Substrat eben dieser prädikativen Zuweisungen in Anspruch genommen werden könnte«, für »irrig«. »Diese Annahme stellt nicht in Rechnung, dass auch die Fixierung eines Referenten nur sprachlich vermittelt möglich ist und damit prädikative Bestimmungen bereits in Anspruch nehmen muss, um überhaupt etwas als etwas identifizieren zu können. Die Unterscheidung zwischen Subjekt- und Prädikatskomponente lässt sich sinnvoll [...] nur so durchführen, dass die Identifizierbarkeit als Resultat statt Voraussetzung der Präzifizierbarkeit behandelt wird.«

werden soll, wenn damit keinerlei Bedeutung (oder Fregescher Sinn) verknüpft wird²³. Selbst wenn Gott als Eigenname verwendet würde, ließe sich damit nur erfolgreich auf etwas oder jemanden Bezug nehmen, wenn damit bestimmte identifizierende Beschreibungen verknüpft würden. Ohne solche Beschreibungen bedeutet bzw. bezeichnet ein Eigenname nichts²⁴.

Worum auch immer es bei der Frage nach der Existenz Gottes gehen mag, definitiv geht es dabei nicht darum, ob ein Wesen *namens* »Gott« existiert. Wer behauptet, an »Gott« zu glauben, will damit nicht zum Ausdruck bringen, er glaube an die Existenz eines Wesens, das auf den Namen »Gott« hört. Und wer behauptet, Jahwe²⁵, Jesus Christus²⁶, Allah²⁷ oder Vishnu sei Gott, will damit nicht seiner Entdeckung Ausdruck verleihen, dass dieses Wesen einen Doppelnamen hat oder dass sich zu seiner Überraschung herausstellte, dass beide in Wirklichkeit identisch sind. Insofern wird der Ausdruck »Gott« in der Regel

²³ Dagegen spricht auch nicht die von Kripke behauptete Möglichkeit, mit einem Eigennamen bzw. rigiden Designator ein und dasselbe Objekt in allen möglichen Welten, d. h. unabhängig von seinen Eigenschaften in dieser Welt, bezeichnen zu können. Vgl. S. Kripke: *Name und Notwendigkeit*, 59–65. Es macht wenig Sinn, von einer transuniversalen Identität einer Person bei beliebiger Austauschbarkeit ihrer Eigenschaften zu sprechen. – Vgl. dazu auch H. Putnam: *On Negative Theology*, 414 f. Putnam wendet sich hier gegen den Versuch von E. Benor, Kripkes und seine Theorie der direkten Referenz auf den Gottesnamen zu übertragen. Diese Theorie besagt, ein Ausdruck bzw. Name könne eine Referenz besitzen, ohne synonym mit einer Beschreibung zu sein. Putnam verweist darauf, dass Beschreibungen durchaus eine Rolle spielen, wenn es darum geht, die Verwendung solcher Bezeichnungen zu beherrschen, auch wenn sie mit dem jeweiligen Namen nicht synonym sind.

²⁴ Vgl. dazu ausführlicher J. R. Searle: *Sprechakte*, 253–255. Searle versteht seine – wie mir scheint zutreffende – Position als Kompromiss zwischen Mill und Frege. »Mill hatte darin Recht, dass er glaubte, Eigennamen enthielten keine Beschreibung einzelner Eigenschaften, es gebe für sie keine Definitionen: Frege wiederum hatte darin Recht, dass er annahm, mit jeder Bezeichnung eines einzelnen Gegenstandes müsse eine Art des Gegebenseins und damit – in einem bestimmten Sinne – ein Sinn verbunden sein. Freges Fehler bestand darin, dass er die identifizierende Beschreibung, durch die wir einen Namen ersetzen können, als dessen Definition auffasste« (ebd. 254).

²⁵ Bei »Jahwe« scheint es sich nicht um einen Eigennamen im strengen Sinn zu handeln, sondern um ein verstecktes Prädikat, dessen Bedeutung in der Regel durch etymologische Spekulationen eruiert werden soll. Die Frage, ob der »Jahwename etwas von Art und Wesen dieses Gottes erkennen« lässt, gibt nur unter dieser Voraussetzung Sinn. Vgl. W. Zimmerli: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 14.

²⁶ »Christus« ist bekanntlich kein Eigenname, sondern eine prädikativische Kennzeichnung Jesu als Christus bzw. Messias. »Jesus« ist die griechische Übertragung des hebräischen Namens Jeschua bzw. Jehoschua und bedeutet etymologisch »Jahwe ist Rettung«. Vgl. M. Görg: *In Abrahams Schoß*, 105.

²⁷ Der Ausdruck »Allah« wird neuerdings teilweise als Eigenname betrachtet und bleibt dementsprechend in einigen Koranübersetzungen unübersetzt. Ursprünglich handelt es sich jedoch um eine Zusammensetzung aus dem arabischen Artikel *al-* und dem Nomen *ilah* (Gott/heit). Vgl. dazu H. Bobzin: »Allah« oder »Gott«?, 22 f.; vgl. dazu auch M. Görg: *Mythos, Glaube und Geschichte*, 47.

nicht als Eigenname²⁸ verwendet, sondern als Prädikat²⁹ bzw. als »allgemeine Kennzeichnung«³⁰ oder als »descriptive term«³¹. In logischer Hinsicht dienen Prädikate dazu, von einem Objekt etwas auszusagen. »Das können Eigenschaften sein, Handlungen, Beziehungen, Merkmale, Attribute usw.«³². Der Einfachheit halber ist im Folgenden nur von Eigenschaften die Rede.

Wer an Gott glaubt, ist üblicherweise davon überzeugt, dass jemand/ etwas existiert, der/die/das bestimmte Eigenschaften besitzt³³. Der Satz »Gott existiert« besagt demzufolge, dass jemand/etwas existiert, der/die/ das diese Eigenschaften besitzt³⁴. Im Übrigen scheint auch jedes Reden zu Gott diesen Satz als gültig vorauszusetzen. Wer Jahwe, Jesus Christus, Allah oder Vishnu als »Gott« bezeichnet und verehrt, will damit normalerweise bestimmte Eigenschaften von

²⁸ Für Justin kann Gott keinen »Namen« haben, weil der Name immer von anderen verliehen wird. Da vor Gott aber niemand existierte, ist Gott namenlos. Vater, Gott, Schöpfer, Herr, Gebieter sind keine Namen, sondern Titel (προσθησεις), die aus den Werken Gottes abgeleitet wurden. Vgl. *Justin: Apologia* II, Kap. VI. Wenn man jetzt »Namen« und »Begriff« verwechselt, wird daraus unter der Hand ein Argument für die Eigenschaftslosigkeit Gottes.

²⁹ Vgl. *Thomas von Aquin: Summa theologica*, I, q. 13, a. 9, ad 2: »[...] nomen Deus est nomen appellativum et non proprium«. Der Name »Gott« bezeichnet die göttliche Natur bzw. ein Wesen, das über allem und der Ursprung von allem ist. Vgl. ebd. q. 13, a. 9, ad 2. Im gleichen Artikel wird der Name Gott als »nomen operantis« bezeichnet, der ein Wesen nach seiner Tätigkeit benenne, und zwar im Falle Gottes nach der Tätigkeit der Vorsehung: »[...] omnes enim loquentes de Deo, hoc intelligunt nominare Deum quod habet providentiam universalem de rebus«. Der eigentliche Eigenname Gottes ist nach Thomas »qui est« bzw. »ipsum esse«. Vgl. *Thomas von Aquin: Summa theologica*, I, q. 13, a. 11.

³⁰ So *W. Pannenberg: Systematische Theologie*, Bd. 1, 78. Vgl. ähnlich auch *J. M. Bochenski: Logik der Religion*, 64–66.

³¹ Einige Autoren haben zur Alternative von Eigenname und Prädikator eine dritte Deutung des Ausdrucks »Gott« im Sinne eines synkategorematischen Terminus vorgeschlagen. Diese Termini, wie z. B. logische Ausdrücke, erhalten ihre Bedeutung erst im Zusammenhang mit anderen Worten. Vgl. dazu z. B. *F. Kambartel: Theo-logisches. Definitiorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott*, 32 f.; *F. Schupp: Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, 143; *J. Track: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, 159. Diese These ist genauso obskur wie die Behauptung Kambartels, die beiden Alternativen liefen auf ein heidnisches Gottesverständnis hinaus. Zur Diskussion und Kritik dieser These vgl. *C. Zimmer: »Deus«. Logische Syntax und Semantik*, 52–79.

³² *C. Zimmer: »Deus«. Logische Syntax und Semantik*, 80.

³³ Vgl. dagegen *J. I. Gellman: Naming, and Naming God*, 213. »In den lebenden Religionen wird der Ausdruck »Gott« sicherlich als rigider Designator verwendet, und nicht nur um Bezug zu nehmen auf etwas, das irgendwelche favorisierten Beschreibungen erfüllt. Hinzu kommt, dass seine Verwendung als rigider Designator damit konsistent ist, dass der Ausdruck eine (interessante) semantische Bedeutung hat« (Übersetzung A. K.). Ich habe eher den Verdacht, dass rigide Designatoren so rigide gar nicht sind und stets bestimmte Kennzeichnungen beinhalten. Eigennamen wären dann abgekürzte Beschreibungen. Ohne solche Beschreibungen glichen sie unbeschrifteten Etiketten. Vgl. dazu auch *W. Pannenberg, Systematische Theologie*, Bd. 1, 79: »Eigennamen sind nur in Verbindung mit Gattungsbezeichnungen verständlich«, selbst wenn die Gattung »Gott« nur ein einziges Mal realisiert ist.

³⁴ Vgl. *K. R. Popper: The Demarcation between Science and Metaphysics*, 210.

Jahwe, Jesus Christus usw. aussagen, und zwar solche Eigenschaften, die Göttlichkeit konstituieren. Genau genommen umfasst der Ausdruck »Gott« nicht ein einziges Prädikat, sondern ein Bündel von Prädikaten, die ihrerseits bestimmte Eigenschaften bezeichnen³⁵. Diese Prädikate stecken die Intension des Ausdrucks »Gott« ab und konstituieren das, was im Folgenden als *Gottesbegriff* oder *Gottesvorstellung* bezeichnet wird.

Fraglich ist, um welche Eigenschaften es sich dabei im Einzelnen handelt. Dies wird häufig nicht unmittelbar deutlich und muss aus dem jeweiligen textlichen, kulturellen oder religiösen Kontext erschlossen werden. Diese Aufgabe gestaltet sich bisweilen als schwierig, bisweilen sogar als unlösbar, weil die vorhandenen Zeugnisse spärlich oder mehrdeutig oder auch einfach nur unverständlich sind. Ohne einen solchen Kontext bleibt die Rede von Gott allerdings semantisch leer oder eine mehr oder minder willkürliche Projektion des Interpreten. Ohne jede Spezifikation solcher Prädikate hat der Satz »Gott existiert« keinerlei Bedeutung³⁶. Die bloße Erwähnung des Ausdrucks »Gott« zeigt also nicht, welche Eigenschaften Göttlichkeit konstituieren. Wenn man die religiösen Kontexte der Verwendung des Ausdrucks »Gott« betrachtet, dann tauchen dort einige charakteristische Prädikate auf, z. B. »... hat die Welt aus nichts erschaffen«, »... existiert außerhalb von Raum und Zeit«, »... ist allmächtig, allwissend und allgegenwärtig«, »... hat das Volk Israel aus Ägypten geführt«, »... ist in Jesus von Nazaret Mensch geworden«, »... hat den Koran offenbart«, »... ist in Krishna erschienen« usw.

Die Deutung des Gottesbegriffs als Prädikator lässt die Frage nach seiner Extension offen³⁷. Sie besagt also nichts über die Beschaffenheit der Menge derjenigen Objekte, auf welche die Prädikate zutreffen³⁸. Die Beschaffenheit dieser Menge hängt natürlich entscheidend von den jeweiligen Prädikaten ab. Eine polytheistische Position besagt, dass diese Menge mehr als ein Element umfasst. Eine monotheistische Position besagt, dass sie nur ein einziges Element umfasst. Eine atheistische Position geht gewöhnlich davon aus, dass diese Menge leer ist. Der Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus

³⁵ Vgl. dazu auch J. Bochenski: *Logik der Religion*, 66: »Der Ausdruck ›Gott‹ [...] ist eine Abkürzung für eine Einsetzung in die Formel $Ox f(x)$ in der für $\langle x \rangle$ { die Vereinigung aller Prädikate einzusetzen ist, die Gott durch den entsprechenden $G(\text{lauben})$ zugeordnet werden.«

³⁶ Vgl. ähnlich auch K. Armstrong: *A History of God*, 4: »Die Aussage ›Ich glaube an Gott‹ hat als solche keine objektive Bedeutung, sondern bedeutet nur etwas in einem Kontext, wie jede andere Aussage auch [...]. Folglich gibt es nicht eine einzige unwandelbare Idee, die das Wort ›Gott‹ beinhaltet. Das Wort beinhaltet ein ganzes Spektrum von Bedeutungen, von denen einige widersprüchlich sind oder sich sogar gegenseitig ausschließen« (Übersetzung A. K.).

³⁷ Warum die Verwendung von »Gott« als Prädikator polytheistische Konsequenzen nach sich ziehen soll, leuchtet mir nicht ein. So G. Sauter/A. Stock: *Arbeitsweisen systematischer Theologie*, 132.

³⁸ Vgl. C. Zimmer: »Deus«. *Logische Syntax und Semantik*, 84 f.

besteht allerdings nicht einfach darin, dass der Monotheismus die Existenz nur eines einzigen göttlichen Wesens behauptet, während der Polytheismus von einer Mehrzahl solcher Wesen ausgeht. Es ist alles andere als klar, dass der Gottesbegriff in beiden Fällen eine hinreichend ähnliche Bedeutung hat, um hier einfach von mehreren Göttern genau in dem Sinn zu sprechen, in dem der Monotheismus nur einen einzigen bekennt.

Üblicherweise gelten (monotheistische) Aussagen über Gott genau dann und nur dann als wahr, wenn ein Wesen mit den entsprechenden Eigenschaften existiert³⁹. »Ob ein Gottesverständnis wahr ist, entscheidet sich allein an Gottes Wirklichkeit.«⁴⁰ Es gibt nur einen plausiblen Grund, bei Sätzen von Gott von dieser Verwendung des Wahrheitsprädikats abzuweichen, nämlich die Überzeugung, dass diese Sätze falsch sind, dass man aber aus anderweitigen Gründen doch weiterhin an der Rede von Gott festhalten will.

Vereinzelt wird bestritten, dass Gott überhaupt als ein Wesen, ein Individuum oder eine Entität mit bestimmten Eigenschaften zu verstehen sei. Der Gottesbegriff bezeichne eher eine Dimension, einen Aspekt oder eine Struktur der Wirklichkeit im Allgemeinen oder des Menschseins im Besonderen⁴¹. In dieser Kritik manifestiert sich auf besonders krasse Weise die Umstrittenheit

³⁹ Zur Mehrdeutigkeit des Existenzbegriffs vgl. G. Siegart: *Die Mehrdeutigkeit der Aussage »Gott existiert«*, 399 f.

⁴⁰ I. U. Dalferth: »Was Gott ist, bestimme ich!«, 71.

⁴¹ Vgl. z. B. D. Cupitt: *Taking Leave of God*, 9: »Was also ist Gott? Gott ist ein vereinheitlichtes Symbol, das für uns auf beredende Weise alles personifiziert und repräsentiert, was Spiritualität von uns fordert. Diese Forderung ist der Wille Gottes, die göttlichen Attribute repräsentieren für uns die verschiedenen Aspekte des spirituellen Lebens, und Gottes Natur als Geist repräsentiert das Ziel, das wir erstreben. Daher dreht sich das gesamte spirituelle Leben um Gott und kulminiert in Gott. Gott ist das religiöse Interesse, als vergegenständlichtes« (Übersetzung A. K.). Vgl. ähnlich auch ebd. 14. Vgl. dazu in anderer, aber ähnlicher Perspektive H. Braun: *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, 17f.: »Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her [...] der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott [...]. Gott wäre dann eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit.« Die Vorstellung von Gott als »der für sich Existierende« wird abgelehnt. Vgl. ähnlich auch G. Hasenhüttl: *Einführung in die Gotteslehre*, 230: »Gott ist den Menschen unendlich nahe, wenn der eine dem anderen hilft. In diesem Ereignis, das erfahrbar ist, kann Gott geschehen, wird Gott in unserer Mitte gegenwärtig.« Diese Äußerungen lassen eine Interpretation offen, wonach Gott auch noch irgendwie unabhängig von bestimmten menschlichen Beziehungen ist. Eindeutiger ist dann folgende Aussage: »Die Liebe also, als etwas Letztes gelebt, als eine letzte Bedeutung und Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens verdient das Prädikat: *Gott*. So ist die Rede sinnvoll: es ist Gott, wenn der eine dem anderen hilft« (ebd. 231). Gelegentlich wird die Überzeugung einer objektiven Existenz Gottes als »metaphysisch« bezeichnet und kritisiert. Mit dem angeblichen Ende der Metaphysik sei auch diese Gottesvorstellung erledigt. Vgl. dazu z. B. J.-L. Marion: *Metaphysics and Phenomenology*, 284f. Marion entwickelt aus phänomenologischer Sicht eine alternative Option des Redens von Gott. Vgl. dazu ausführlicher J.-L. Marion: *Dieu sans l'Être*.

des Gottesbegriffs. Aber selbst in diesem Fall bedürfte es bestimmter Eigenschaften, um die Göttlichkeit einer solchen Dimension usw. zu spezifizieren.

Die Umstrittenheit des Gottesbegriffs besteht zunächst darin, dass offensichtlich nicht alle Gott auf dieselbe Weise beschreiben oder dieselben Prädikate von Gott aussagen⁴². Es finden sich eben auch die gegenteiligen Behauptungen, wonach Gott zwar existiert, aber eben nicht die Welt erschaffen hat, nicht außerhalb von Raum und Zeit existiert, nicht allmächtig, allwissend und allgegenwärtig ist, Israel nicht aus Ägypten befreit hat, nicht in Jesus von Nazaret Mensch wurde, nicht den Koran offenbart hat oder nicht in Krishna erschienen ist. Die Umstrittenheit des Gottesbegriffs verläuft keineswegs nur entlang der Grenzen zwischen den religiösen Traditionen⁴³ und Kulturen. Vielfach ist gerade auch innerhalb dieser Grenzen umstritten, was der Gottesbegriff bedeutet. Im Übrigen dürfte sich auch das, was in den verschiedenen Religionen jeweils

⁴² Vgl. dazu *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, III,3,6: Die einen »behaupten, der Gott sei körperlich, die anderen, er sei unkörperlich, und die einen, er habe Menschengestalt, die anderen, er habe sie nicht, und die einen, er sei innerhalb der Welt, die anderen, er sei außerhalb – wie sollen wir da einen Begriff von Gott bekommen können, da wir weder eine anerkannte Substanz von ihm haben noch eine Gestalt noch einen Ort, an dem er sich befände?« (Übersetzung M. Hossenfelder).

⁴³ Auf einen signifikanten Nachteil dieses als »Deskriptivismus« bezeichneten Ansatzes hat William Alston hingewiesen: Dieser Ansatz setze nämlich voraus, dass der Bezugspunkt (*reference*) religiöser Rede und Praxis durch die Vorstellungen von Gott bestimmt werde. Aus der Tatsache, dass verschiedene Menschen entsprechend unterschiedliche Vorstellungen von Gott haben, resultiere dann aber, dass sie nicht dasselbe Wesen verehren bzw. nicht über ein und dasselbe Wesen sprechen. Vgl. dazu *W. Alston: Divine Nature and Human Language*, 115. Im Anschluss an Kripke vertritt Alston eine sog. kausale Referenztheorie, wonach ein Name nicht aufgrund seiner semantischen Bedeutung, sondern aufgrund einer »ursprünglichen Taufe« einen Gegenstand bezeichnet. Bei einer solchen »Taufe« wird ein Objekt durch Ostension oder Wahrnehmung identifiziert und benannt. Die nachfolgenden Bezugnahmen auf diesen Gegenstand stehen dann in einer kausalen Beziehung zu dieser ursprünglichen »Taufe«. Die Schwierigkeiten, dieses Modell auf die Rede von Gott zu übertragen, liegen auf der Hand: Gott gilt für gewöhnlich nicht als ein Objekt, auf das man zeigen oder das man wahrnehmen könnte. Folglich scheint sich die kausale Referenztheorie nicht auf Gott anwenden zu lassen. Alston stellt diesen Einwand in Frage, indem er auf nicht-sinnliche religiöse Erfahrungen verweist, in denen Gott identifiziert werde. Diese Identifikation erlerne man in bestimmten religiösen Handlungskontexten, nicht durch bestimmte Beschreibungen. Auf diese Weise bleibe die Annahme sinnvoll, dass auch Menschen mit völlig unterschiedlichen Gottesvorstellungen sich auf dasselbe Wesen beziehen. »Wenn wir annehmen, dass die Religion ihren Ursprung in einem wirklichen Kontakt mit Gott hat und durch fortwährende erfahrungsbezogene Begegnungen mit Gott erhalten bleibt, können wir m. E. auch sagen, dass Menschen sich auf Gott beziehen, Gebete an ihn richten und »Gott« verehren können, aber unglücklicher Weise völlig desinformiert sind über seine Natur und seine Absichten« (ebd. 111) (Übersetzung A. K.). Vgl. ähnlich *R. B. Miller: The Reference of »God«*, 13 f. Zu den verschiedenen Möglichkeiten des kausalen Bezugs eines Namens vgl. *J. I. Gellman: Naming, and Naming God*, 203–207. Einen instruktiven Einblick in die Diskussion um die kausale Theorie der Referenz und ihre theologische Relevanz bietet *H.-P. Großhans: Theologischer Realismus*, 19–104.

als »Tradition« beschworen wird, bei genauerem Hinsehen keineswegs als so homogen und einheitlich erweisen, wie dies bisweilen unterstellt wird.

1.2 Ursachen der Umstrittenheit des Gottesbegriffs

Dass der Gottesbegriff eine gewisse Randunschärfe aufweist, ist weder überraschend noch problematisch. Außerhalb von Logik und Mathematik gilt dies für so gut wie alle Begriffe. Ein Wesen muss für einen Sprecher S sicherlich nicht eine exakt umschriebene Menge an Eigenschaften besitzen, um für S den Satz »Gott existiert« wahr zu machen. »Den Koran offenbart zu haben« oder »in Jesus Mensch geworden zu sein« gehört zwar für Muslime bzw. für Christen zum zentralen Bestand ihrer Glaubenstradition. Aber für die wenigsten Muslime oder Christen dürfte das Gottsein Gottes tatsächlich von einer der beiden Eigenschaften abhängen. Ob Gott überhaupt existiert, dürfte für die meisten Christen wohl nicht davon abhängen, ob er in Jesus Christus Mensch geworden ist, und für die meisten Muslime nicht davon, ob er den Koran offenbart hat. Sollte sich wider Erwarten herausstellen, dass dies jeweils nicht der Fall ist, so hätte man sich zwar empfindlich darüber getäuscht, wer Gott ist und was er getan hat, aber wohl nicht darüber, ob er überhaupt existiert.

Vielfach nimmt die Umstrittenheit des Gottesbegriffs jedoch einen wesentlich radikaleren Charakter an. Nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der religiösen Traditionen scheint nämlich umstritten zu sein, welche Eigenschaften ein Wesen überhaupt besitzen muss, um legitimerweise als »Gott« bezeichnet werden zu können bzw. um den Satz »Gott existiert« wahr zu machen⁴⁴. Solche Eigenschaften werden üblicherweise als *essentielle* bezeichnet; d. h. Eigenschaften, die ein Wesen notwendigerweise besitzen muss, um eben dieses Wesen zu sein, oder umgekehrt, Eigenschaften, die es nicht verlieren kann, ohne aufzuhören, eben dieses Wesen zu sein. Im Unterschied dazu wären dann *akzidentielle* Eigenschaften solche, die ein Wesen nicht haben muss, um eben dieses Wesen zu sein, bzw. die es verlieren kann, ohne aufzuhören, eben dieses Wesen zu sein. Es ist mehr als fraglich, ob die Existenz eines Wesens, das in etwa die Eigenschaften von Aton, Marduk, Indra, Zeus, Wotan oder Huitzilopochtli besitzt, die Aussage »Gott existiert« für Juden, Christen oder Muslime wahr machen würde. Aber andererseits sind auch unter Juden, Christen und Muslimen viele Eigenschaften umstritten.

In solchen Fällen tangiert die Umstrittenheit des Gottesbegriffs nicht nur dessen Ränder, sondern das Zentrum. Denn umstritten ist hier der Umfang

⁴⁴ Zu den Positionen, die selbst noch den Sinn einer Aussage wie »Gott existiert« problematisieren vgl. Abs. 3.3.1.

jener Menge an Eigenschaften, die ein Wesen besitzen müsste, um den Satz »Gott existiert« wahr zu machen. Eine solche Menge existiert natürlich nicht an sich, sondern immer nur für eine bestimmte Tradition oder – genauer gesagt – für bestimmte religiöse Sprecher. Und das Problem der Umstrittenheit besteht nun genau darin, dass sich die Sprecher nicht über die Elemente dieser Menge einigen können. Vielleicht besteht es sogar darin, dass sie sich häufig nicht einmal selbst darüber im Klaren sind.

Können Sprecher sich auf keine gemeinsame Definition eines Begriffs einigen, so verwenden sie diesen Begriff mit jeweils unterschiedlicher Bedeutung⁴⁵. Gewöhnlich führt dies zu mehr oder weniger drastischen Kommunikationsproblemen⁴⁶. Zum Zwecke ihrer Vermeidung müsste geklärt werden, wie man sinnvollerweise über solche definitorischen Differenzen diskutieren und wie man sie gegebenenfalls entscheiden und aus der Welt räumen kann. Offenbar stehen dabei nicht in allen Fällen gleiche Lösungsstrategien zur Verfügung.

Verwendet jemand einen Begriff wie »Junggeselle« anders als üblich und bezeichnet damit z. B. Männer, die mit zwei Frauen verheiratet sind, lassen sich diese Differenzen relativ einfach aus der Welt schaffen: Man erklärt ihm, dass »Junggeselle« *per definitionem* einen unverheirateten Mann bezeichnet. Unter Umständen nimmt man ein Lexikon der deutschen Sprache zu Hilfe und zeigt ihm, dass er mit seiner Verwendung des Ausdrucks »Junggeselle« falsch liegt.

Man könnte nun versuchen, auch im Fall des Gottesbegriffs auf diese Weise zu verfahren, indem man behauptet, Gott sei *per definitionem* ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt, wie etwa Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart usw. Wenn jemand dann entgegnet, Gott sei für ihn keineswegs allmächtig oder allwissend oder allgegenwärtig, zieht man ein Lexikon zu Rate, um die

⁴⁵ Die Fragen, worin die Bedeutung eines Ausdrucks besteht und wie diese Bedeutung überhaupt zustande kommt, ist umstritten. Einige Antworten gehen davon aus, dass die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke im Wesentlichen eine mentale Angelegenheit ist, d. h. die sprachlichen oder lautlichen Symbole repräsentieren mentale Entitäten, die dann als die eigentlichen Bedeutungsträger gelten. Andere Ansätze gehen davon aus, dass Bedeutungen nicht im Bewusstsein bzw. Kopf der Sprecher und Hörer existieren, sondern in bewusstseinsunabhängigen sprachlichen Regeln oder kommunikativen Strukturen. Im Folgenden werde ich nicht versuchen, eine Entscheidung in dieser Frage zu treffen. Auch wenn ich eher mit mentalistischen Ansätzen sympathisiere (vgl. dazu vor allem J. R. Searle: *Intentionalität*, 247–250), hoffe ich nicht, dass meine weiteren Ausführungen davon entscheidend tangiert werden. Jedenfalls bin ich davon überzeugt, dass es Fälle gibt, in denen Sprecher mit sprachlichen Ausdrücken in etwa das Gleiche meinen, und Fälle, in denen dies nicht zutrifft. Letzteres scheint mir – von einigen Ausnahmen abgesehen – kein erstrebenswerter Zustand zu sein.

⁴⁶ Anschaulich schildert H. W. Hintz solche Probleme anlässlich einer philosophischen Tagung im Jahre 1960. Der Versuch, die Verwendung des Gottesbegriffs zu klären, führte zu Diskussionen, die sich häufig in »obfuscations, irrelevancies, circular arguments, and question-begging statements« verzettelten. Zu keinem Zeitpunkt war genau klar, worüber die Teilnehmer wirklich diskutierten. Vgl. dazu H. W. Hintz: *On Defining the Term »God«*, 254.

Differenzen auszuräumen. Offenbar versagt diese Methode im Falle des Gottesbegriffs gänzlich, und zwar nicht deshalb, weil sich in den Lexika keine entsprechenden Einträge finden, sondern weil sich offenbar niemand dazu genötigt sieht, sich daran zu halten. Anders als im Fall des »Junggesellen« scheint dieses Verfahren hier auch sein Recht zu haben, gehört es doch zum guten Ton der Rede von Gott.

Die Behauptung, ein bestimmter Ausdruck bedeute *per definitionem* dies oder jenes, ruft natürlich sofort die Frage hervor, wer hier eigentlich mit welchem Recht definiert. Im Fall des »Junggesellen« ist es vermutlich die deutsche Sprechergemeinschaft⁴⁷, wer immer das auch sein mag. Sie legt jedenfalls fest, was der Ausdruck »Junggeselle« bedeutet. Wer sich an diese Vorgabe nicht hält, stellt damit unter Beweis, dass er die deutsche Sprache nicht hinreichend beherrscht. Wenn er sich als hartnäckig unbelehrbar erweist, macht er sich lächerlich, und wenn er sich in den Kopf setzt, auch bei anderen Ausdrücken so zu verfahren, wird er sich vermutlich auf Dauer nicht mehr verständlich machen können, weil die übrigen Mitglieder der Sprechergemeinschaft seine Äußerungen nicht mehr verstehen werden.

Nun gibt es natürlich auch etwas kompliziertere Ausdrücke, wie etwa den Begriff »Diphtherie«. Der normale Sprecher weiß in der Regel nicht genau, was dieser Ausdruck bedeutet. Seine Kenntnisse beschränken sich darauf, dass damit eine bestimmte bedrohliche Krankheit bezeichnet wird. Der Blick in ein Standardlexikon hilft in solchen Fällen auch nicht entscheidend weiter. Will man möglichst genau wissen, was der Ausdruck »Diphtherie« bedeutet, dann wendet man sich üblicherweise an die betreffenden Experten, in diesem Fall an die Mediziner. Mit etwas Glück erhält man dann eine hinreichend exakte Definition, die man mit noch mehr Glück sogar verstehen kann.

In der Regel verfährt man bei allen etwas komplizierteren Begriffen ähnlich. Zur Klasse dieser Begriffe gehören im Übrigen wesentlich mehr Begriffe, als man zunächst vermuten könnte. Unter bestimmten Umständen zählt auch der Begriff »Junggeselle« dazu, und zwar dann, wenn in juristischer Hinsicht unklar ist, ob eine Eheschließung wirklich rechtsgültig zustande kam oder nicht. Denn davon hängt ab, ob jemand noch ein Junggeselle ist oder nicht. Auch in solchen Situationen wendet man sich also an Experten, in diesem Fall an Juristen.

Unbestritten gehört auch der Gottesbegriff in die Klasse der etwas komplizierteren Begriffe⁴⁸. In der Regel hilft ein normales Standardlexikon nicht

⁴⁷ Vgl. dazu H. Putnam: *Die Bedeutung von »Bedeutung«*, 62–72.

⁴⁸ Vgl. R. Billington: *Religion Without God*, 4. Billington fügt hinzu, dass ein derartiger Zustand in jedem anderen Bereich als lächerlich, verwirrend oder sogar als potentiell gefährlich erachtet würde. Im religiösen Diskurs scheine er jedoch toleriert zu werden.

viel weiter. Wendet man sich aber an die Experten, in diesem Fall also an die Theologen, Religionsphilosophen oder –wissenschaftler, dann ergeht es einem anders als bei den Begriffen »Diphtherie« und »Junggeselle«. Die Experten haben hier mindestens die gleichen Probleme wie die anderen Sprecher, wenn nicht noch größere. In diesem Fall sind sie gewissermaßen ein Teil des Problems, denn vor allem sie können sich auf keine Standardbedeutung einigen⁴⁹. Ray Billington bemerkt, im Falle des Gottesbegriffs sei es durchaus möglich, dass eine Person behauptet, sie glaube an Gott, eine andere, sie glaube nicht an Gott, ohne dass beide in diesem Punkt wirklich konträre Auffassungen besitzen. Ein derartiger Zustand bedeutet normalerweise einen semantischen Super-GAU, also das Ende jeder sinnvollen Verständigung.

Es fragt sich, woher diese Schwierigkeiten rühren. Ein entscheidender Grund dürfte damit zusammenhängen, dass der mit dem Diphtheriebegriff bezeichnete Sachverhalt *empirisch* untersucht werden kann⁵⁰. Die Experten können Beobachtungen anstellen und überprüfen, ob die bisherigen Vorstellungen über diese Krankheit mit den Beobachtungen übereinstimmen. Mit dem Gottesbegriff funktioniert dies bekanntlich nicht, zumindest nicht so einfach. Bei den wenigsten Gottesvorstellungen ist es auch nur grundsätzlich möglich, durch Beobachtungen zu überprüfen, ob Gott wirklich allen im jeweiligen Begriff enthaltenen Beschreibungen entspricht⁵¹. Anders als »Diphtherie« bezeichnet »Gott« entweder überhaupt kein innerweltliches oder zumindest kein jederzeit direkt wahrnehmbares Phänomen und daher auch keinen unmittelbar zugänglichen Erfahrungsgegenstand. Dies gilt nicht erst für die transzendenten Gottesvorstellungen der monotheistischen Religionen, sondern auch für die polytheistischen Traditionen. Auch deren Götter sind entweder überhaupt nicht oder zumindest nicht jederzeit wahrnehmbar. In den Fällen, in denen sie es zu sein scheinen, wie etwa im Fall des Sonnengottes Re, dürfte sich seine Göttlichkeit hinter seiner Erscheinung verbergen. Sofern Götter bzw. Gott in bestimmten Situationen überhaupt »erfahren« werden, handelt es sich um besondere nicht-alltägliche Erfahrungen, die nicht intersubjektiv überprüfbar sind. Daher können Unstimmigkeiten zwischen den Definitionen des Gottesbegriffs nicht empirisch entschieden werden. Man kann möglicherweise auf den Olymp steigen, aber – zumindest zu Lebzeiten – nicht in den Himmel, um zu überprüfen, ob Gott wirklich existiert und ob er so existiert, wie man es gewohnt ist, sich ihn vorzustellen. Das Zeugnis der wenigen, denen ein derartiges

⁴⁹ Vgl. dazu zutreffend C. Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an*, 56: »Worte wie ›Gott‹, ›Menschheit‹ und ›Jesus Christus‹ haben keine allgemeine Bedeutung, die für die Aufgabe der Theologie *a priori* gelten könnte. Denn es gibt unter Christen keine universelle Übereinstimmung über die Bedeutung oder das Gewicht dieser sprachlichen Symbole.«

⁵⁰ Vgl. dazu auch J. Delanglade: *Das Problem Gott*, 16f.

⁵¹ Vgl. G. D. Kaufman: *Constructing the Concept of God*, 111.

Privileg angeblich zuteil wurde, reicht offenbar nicht aus, um die Differenzen auszuräumen.

1.3 Die Herausforderung der negativen Theologie

Zu den bisher angedeuteten Schwierigkeiten kommt noch ein weiteres gravierendes Problem hinzu: Gewisse Vorbehalte gegenüber Versuchen, Aussagen über Gott zu treffen, sind in allen theistischen Traditionen anzutreffen. Bisweilen steigern sich diese Vorbehalte allerdings zu der Behauptung, Gott sei schlechthin unbeschreiblich und unaussprechlich. Daher treffe überhaupt kein Begriff bzw. Prädikat auf Gott zu. Diese Skepsis ist bekanntlich ein Kennzeichen dessen, was man als *apophatische* oder *negative Theologie* bezeichnet⁵². Darunter wird im Folgenden die These verstanden, dass die göttliche Wirklichkeit alle menschlichen Begriffe, Vorstellungen und Bilder transzendiere und deshalb schlechterdings unbeschreibbar und unbegreiflich sei.

»Unbeschreibbarkeit« und »Unbegreiflichkeit« sind keine synonymen Begriffe. Wenn Gott unbeschreibbar ist, dann folgt daraus zwar notwendigerweise, dass er auch unbegreiflich ist. Nicht aber folgt umgekehrt aus der Unbegreiflichkeit die Unbeschreibbarkeit: Es gibt auch eine Unbegreiflichkeit Gottes, die dadurch entsteht, dass Gott zunächst Eigenschaften zugeschrieben werden, von denen sich nachher herausstellt, dass man sich keinen Reim darauf machen kann, weil sie zusammengenommen entweder keinen erkennbaren Sinn ergeben oder sich sogar eklatant widersprechen. Ein in diesem Sinn unbegreiflicher Gott wäre also durchaus beschreibbar und bliebe dennoch unbegreiflich. Ob sich die Unbegreiflichkeit Gottes in diesem Fall nicht besser durch die Unverständlichkeit der jeweiligen Rede von Gott erklären lässt, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls dürfte es problematisch sein, ohne weiteres vom einen auf das andere zu schließen. Unabhängig davon ist Unbeschreibbarkeit die stärkere und folglich auch interessantere Behauptung.

Aus der Unbeschreibbarkeit Gottes würde konsequenterweise folgen, dass die Menge der von Gott aussagbaren Eigenschaften leer bzw. dass »jede Aussage der Form ›Gott ist x‹ falsch ist«⁵³. Wenn sich begrifflich⁵⁴ nicht ausdrücken

⁵² Neuerdings wird dafür auch der Ausdruck »anikonisch« verwendet. Vgl. dazu *J. van der Ven: God Reinvented?*, 157 f.

⁵³ *W. T. Stace: Zeit und Ewigkeit*, 47.

⁵⁴ Hella Theill-Wunder spricht von der »rationalen Unerkennbarkeit Gottes« bzw. von der »Unzulänglichkeit der Ratio«. Vgl. *H. Theill-Wunder: Die archaische Verborgenheit*, 9 ff. Der Ausdruck »Ratio« schillert zu sehr, um bei der Umschreibung des Anliegens der negativen Theologie den Vorzug zu verdienen. M. E. trifft die Behauptung der Unbeschreiblichkeit Gottes das Anliegen eindeutiger.

ließe, was der Gottesbegriff bedeutet, würde die Rede von einem Gottesbegriff eine *Contradictio in adjecto* darstellen, und das Problem seiner Umstrittenheit würde sich letzten Endes als Scheinproblem entpuppen⁵⁵. Vor jedem Klärungsversuch des Gottesbegriffs muss daher die Auseinandersetzung mit den Argumenten der negativen Theologie stehen. Würden sich diese nämlich als stichhaltig erweisen, so wären diese Versuche allesamt zum Scheitern verurteilt. Sie wären von Grund auf fehlgeleitet.

⁵⁵ Anders sieht dies *D. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, 464. Für ihn stellt die »Behauptung positiver Attribute die größte Gefahr (dar), die es für den Gottesglauben geben kann, nämlich die, den Gottesbegriff selber zu zerstören, sein Wesen aufzuheben.« Der Hinweis auf Kaufmann verdankt sich *J. Dietrich: Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon*, 172. Mir ist völlig schleierhaft, wie man von einem Begriff reden kann, wenn alle »positiven Attribute« negiert werden. Mir ist auch Dietrichs Bemerkung unverständlich, wonach die »negative Gotteserkenntnis [...] zwar nicht das Wesen Gottes zum Vorschein (bringe), [...] wohl aber ein Weniger an Irrtum, Selbsttäuschung und Götzendienst.« Es ist klar, dass sich nicht irren oder täuschen kann, wer nichts behauptet. Unklar ist hingegen, wie man von Gott reden kann, ohne irgendetwas zu behaupten.

2 Die These von der Unbeschreibbarkeit Gottes

*In the middle of the night
I go walking in my sleep
Through the jungle of doubt
To a river so deep
I know I'm searching for something
Something so undefined
That it can only be seen
By the eyes of the blind.*

BILLY JOEL, *The River of Dreams* (1992)

Mit menschlichen Worten die göttliche Wirklichkeit zu beschreiben, wurde seit jeher als schwierig und problematisch empfunden¹. Mehr als jede andere Erkenntnis bleibt die Erkenntnis Gottes, sofern sie überhaupt gelingen mag, bruchstückhaft, vorläufig und umstritten. Diese These ist mehr oder weniger trivial. Alles andere als trivial ist hingegen die These von der radikalen Unbeschreibbarkeit des Göttlichen. Einfach nur ärgerlich ist das ständige Lavieren zwischen beiden Thesen.

Im Folgenden geht es um die Behauptung, dass kein menschlicher Begriff auf Gott zutrifft und dass es demzufolge – mit Ausnahme von Negationen² – keine (im üblichen Sinn) wahren Aussagen von Gott gibt, also keine Aussagen, in denen etwas in affirmativer Weise von Gott behauptet wird. Unter diesen Bedingungen könnte von Gott nicht gesagt werden, *was er ist*, sondern allen-

¹ Eine der Schriften des Sophisten Protagoras soll mit den Worten begonnen haben: »Von den Göttern weiß ich nicht, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind; denn vieles hemmt uns in dieser Erkenntnis, sowohl die Dunkelheit der Sache wie die Kürze des menschlichen Lebens.« Vgl. *Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 186.

² Ausgeschlossen wird in der Regel auch die Möglichkeit, Negationen als Affirmationen zu interpretieren. Beispielsweise impliziert die Negation, wonach Gott nicht körperlich ist, eigentlich die Affirmation, dass er geistig ist. Um die Einführung von Affirmationen auf diesem Wege zu vermeiden, wird in der apophatischen Tradition immer wieder betont, dass Gott »jenseits jeder Affirmation und Negation« sei. Vgl. z. B. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*, 32 (Übersetzung B. R. Suchla). Das Ziel bzw. die Strategie der apophatischen Theologie besteht deshalb nicht in »negativen Propositionen«, sondern in der »Negation des Propositionalen«. So jedenfalls *D. Turner: The Darkness of God*, 35.

falls, was er *nicht* ist³. Umgekehrt kann dann alles, von dem gesagt werden kann, was es ist, nicht Gott sein⁴.

Es ist erstaunlich⁵, mit welcher Selbstverständlichkeit und Häufigkeit diese These gerade auch in den theistischen Traditionen vertreten wurde und wird⁶. Innerhalb der christlichen Tradition⁷, so Hans Urs von Balthasar, sei der Einfluss der negativen Theologie auf die Auseinandersetzung mit nicht-christlicher Philosophie zurückzuführen⁸. Von maßgeblicher Bedeutung waren dabei Platonismus⁹, Gnostizismus¹⁰ und Neuplatonismus¹¹. Ähnliches dürfte auch auf

³ Vgl. z. B. unter Hinweis auf Augustinus *Meister Eckhart: Predigt 20a*: »Was man von Gott aussagt, das ist nicht wahr; was man aber von ihm *nicht* aussagt, das ist wahr. Wovon immer man sagt, dass Gott es sei, das ist er nicht; was man *nicht* von ihm aussagt, das ist er eigentlicher als das, von dem man sagt, dass er es sei.«

⁴ Vgl. dazu *H. U. von Balthasar: Kosmische Liturgie*, 84: »Evagrius hatte ein Wort geprägt, das die mystische Erkenntnislehre von Philo bis Maximus zusammenfasst: ›Gott kann vom Geiste nicht erfasst werden. Denn wenn er erfasst wird, so ist er sicher nicht Gott.‹ Gregor von Nyssa und Augustinus formulieren ähnlich, und Maximus ebenso: ›Wer immer Gott gesehen, und begriffen hat, was er sah, der hat nicht gesehen.«

⁵ Vgl. dazu auch *E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt*, 317f. Jüngel betrachtet es völlig zu Recht als Problem, »wie es in der christlichen Theologie trotz des Faktums der Bibel zu der Behauptung hat kommen können, von Gott könnten wir nicht sagen, was er ist.« Die biblischen Begründungen seien »nachträglich«. Tatsächlich handle es sich dabei um »Geist von Platons Geist«: »Durch neuplatonische Vermittlung gelangte die platonische Grundentscheidung hinsichtlich der Sagbarkeit Gottes in die christliche Theologie.«

⁶ Vgl. dazu den knappen, aber informativen Überblick bei *W. T. Stace: Zeit und Ewigkeit*, 21–40.

⁷ Vgl. dazu *R. Mortley: From Word to Silence*, Bd. 2; sowie *M.-J. Krahe: Von der Wesensart negativer Theologie*, 115–339. Innerhalb der christlichen Tradition klingen charakteristische Elemente der negativen Theologie bereits bei Justin, Klemens von Alexandrien und Origenes an. Bei den Kappadokiern und Augustinus bildet die Unbegreiflichkeit Gottes ein ständig wiederkehrendes Motiv. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet ein Autor, dessen Identität ungeklärt ist: Pseudo-Dionysios Areopagita. Von ihm beeinflusst sind im Westen u. a. Scotus Eriugena, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues; im Osten u. a. Maximus Confessor, Nikolaus Kabasilas und Gregor Palamas. Vgl. dazu auch *D. Turner: The Darkness of God*, 265. Turner belegt, dass das apophatische Element ein essentieller und nicht nur ein optionaler Bestandteil der mittelalterlichen Theologie war.

⁸ Vgl. *H. U. von Balthasar: Bibel und negative Theologie*, 13. Vgl. noch dezidiert *K. Flasch: Nikolaus von Kues*, 403: »Die negative Theologie ist eine philosophische Position, auch wenn sie ›Theologie‹ heißt und von Theologen rezipiert worden ist.«– Zur Diskussion der Frage, ob die negative Theologie letztlich christlichen oder philosophischen Ursprungs ist, vgl. auch *H. Theill-Wunder: Die archaische Verborgenheit*, 16–21.

⁹ Vgl. dazu vor allem *Politeia*, 509b. Das Gute sei nicht das Sein, sondern überrage an Würde und Kraft das Sein. Zur Wirkungsgeschichte dieser Äußerung vgl. *J. Whittaker: Studies in Platonism and Patristic Thought*, 307 ff.

¹⁰ Im Gnostizismus gab es die Tendenz, sich in Formulierungen zu überbieten, die die radikale Transzendenz des ersten Prinzips betonen. Diese Tendenz kann auch Licht auf die rätselhaften Äußerungen werfen, die von Basilides überliefert werden, wonach man von Gott nicht einmal sagen könne, er sei unaussprechlich. Basilides spricht deshalb vom nicht-seienden Gott – οὐκ ὄν Θεός. Vgl. dazu *J. Whittaker: Studies in Platonism and Patristic Thought*, 367f.: »It can hardly be doubted that Basilides declared that God is οὐδὲ ἄρρητον in order to place himself

die jüdische¹² und islamische¹³ Tradition zutreffen. In den nicht-theistischen Religionen überrascht die These von der Unaussprechlichkeit der transzendenten Realität weit weniger. Tao¹⁴, Brahman¹⁵ oder Nirvana bzw. Shunyata¹⁶ werden dort teilweise gerade in dezidiert Abgrenzung zu theistischen Vorstellungen als jenseits aller Begriffe behauptet. Aus diesem Grund ist es naheliegend, dass die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen theistischen und nicht-theistischen Traditionen vorwiegend an den apophatischen Strömungen innerhalb der theistischen Traditionen anknüpft.

Die Unbeschreibbarkeitsthese wurde selbstverständlich nicht nur behauptet, sondern auch begründet. Zwei Arten von Begründungen spielten dabei eine besondere Rolle¹⁷: Der erste Begründungstypus (2.1) hängt mit metaphysisch-

in opposition to his predecessors, but the standpoint he adopted was motivated, I believe, not by the conception of any possible Aristotelian distinction between negative and privative propositions but plainly and simply by the desire to outdo his forerunners in the field of negative theology.«

¹¹ Vgl. dazu u. a. H. Theill-Wunder: *Die archaische Verborgenheit*, 82–107; M.-J. Krahe: *Von der Wesensart negativer Theologie*, 89–114.

¹² Bedeutsam für die negative Theologie innerhalb der jüdischen Tradition sind vor allem Philo von Alexandria und Moses Maimonides. Vgl. *Philo: Über die Unveränderlichkeit Gottes*, n. 62: Gottes »Existenz nämlich ist es, die wir begreifen, von den außer der Existenz (noch vorhandenen Eigenschaften) aber nichts«. Vgl. ganz ähnlich *Maimonides: Führer der Unschlüssigen*, Kap. 58. – Zur jüdischen Mystik vgl. den Überblick von G. G. Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*; sowie D. C. Matt: *Ayin. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*.

¹³ Außer neuplatonischen werden auch buddhistische Einflüsse diskutiert, vor allem im Hinblick auf die Gahmiten. Vgl. dazu H. Küng: *Der Islam*, 353.

¹⁴ Das Lao-Tse zugeschriebene *Tao-Tê-King* beginnt mit den berühmten Worten: »Könnten wir weisen den Weg (Tao). Es wäre kein ewiger Weg. Könnten wir nennen den Namen. Es wäre kein ewiger Name.«

¹⁵ Für Shankara ist Brahman unbestimmbar, d. h. »jenseits des Fassungsvermögens von Denken und Rede«. Vgl. *Shankara: Das Kleinod der Unterscheidung*, 121. Vgl. auch ebd. 83 f.: »Brahman hat weder Namen noch Gestalt [...]. Es ist jenseits von Zeit und Raum und von den Gegenständen der Sinneserfahrung [...]. Brahman ist das höchste, jenseits von Worten [...]. Es ist jenseits des Bereiches der Sinne. Der Intellekt kann es nicht verstehen. Es ist jenseits des Bereiches des Denkens. Brahman ist frei von Geburt, Wachstum, Veränderung, Verfall, Krankheit und Tod. Es ist ewig. Es ist die Ursache der Entfaltung des Weltalls, seine Erhaltung und seine Auflösung. Das ist Brahman, und ›Das bist Du‹. Meditiere über diese Wahrheit.«

¹⁶ Der buddhistische Philosoph Nagarjuna hat die Aporetik diskursiven Denkens wohl am radikalsten und konsequentesten zu Ende gedacht: Vgl. z. B. *Nagarjuna: Mulamadhyamakakarika*, XVIII, 8: Dass »alles wahr, nicht wahr, sowohl wahr als auch nicht wahr und weder wahr noch nicht wahr ist, das ist die Lehre des Buddha.« Konsequenterweise gilt dann: »Nirgends ist irgendwem irgendeine Lehre von Buddha verkündet worden« (ebd. XXV, 24).

¹⁷ Vgl. dazu auch M.-J. Krahe: *Von der Wesensart negativer Theologie*, 30–37. Krahe spricht von »zwei Arten« der negativen Theologie, wobei die erste der wissenschaftlichen Theologie, die zweite der mystischen Erfahrung zugeordnet wird. Sie vermutet, negative Theologie sei »das Produkt eines fortschreitenden Verschmelzungsprozesses zwischen Glaube resp. Glaubenserfahrung und menschlicher Erkenntnisbemühung« (ebd. 33).

theologischen Argumenten zusammen: Ausgehend von bestimmten Annahmen wird dabei auf eher spekulative Weise auf die Unbeschreibbarkeit der göttlichen Wirklichkeit geschlossen. Diese Position wird gewöhnlich als »negative« oder »apophatische« Theologie bezeichnet¹⁸. Deren Annahmen setzen eine radikale ontologische Differenz zwischen Welt bzw. Immanenz bzw. Erschaffenem einerseits und Gott bzw. Transzendenz bzw. Unerschaffenem andererseits voraus. Die Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit bedingt dann ihre Unerkennbarkeit¹⁹. Der zweite Begründungstypus (2.2) hängt eher mit spezifischen religiösen bzw. mystischen Erfahrungen zusammen. Unter Berufung auf solche Erfahrungen wird teilweise behauptet, dass alle Begriffe im Hinblick auf die göttliche Wirklichkeit unangemessen bleiben und dem Gewährwerden dieser Wirklichkeit im Wege stehen.

Beide Begründungstypen durchdringen einander. Insofern mag ihre Unterscheidung möglicherweise artifizuell erscheinen. »Negative Theologie« und »Mystik« sind allerdings nicht identisch, insofern nicht jeder Vertreter der negativen Theologie auch der mystischen Tradition zuzurechnen ist²⁰. Umgekehrt finden sich Elemente der negativen Theologie in der mystischen Tradition in völlig unterschiedlichem Ausmaß.

2.1 Die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz

Auf den ersten Blick scheint die Begründung der Unbeschreibbarkeit Gottes durch den Rekurs auf eine angebliche ontologische Differenz zwischen Gott und Welt hoffnungslos aporetisch zu sein. Denn die Behauptung einer solchen Differenz setzt das voraus, was negiert wird, nämlich irgendwelche Aussagen über Gott. Um sinnvollerweise behaupten zu können, dass sich Gott radikal von der Welt unterscheidet, sollte man zumindest andeuten können, worin dieser Unterschied besteht, was wiederum eine Beschreibung Gottes voraus-

¹⁸ Es steht selbstverständlich jeder/m frei, den Ausdruck »negative Theologie« anders zu verwenden. Im Folgenden dient er zur Bezeichnung einer bestimmten philosophisch-theologischen Behauptung, die besagt, dass jede affirmative Aussage über Gott falsch ist. Diese Behauptung findet sich bei einer Reihe von Autoren aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. Sie gelten im Folgenden als Vertreter bzw. Repräsentanten der negativen Theologie. Ob sie diese These immer konsequent vertreten haben, steht auf einem anderen Blatt. Wie diese These im jeweiligen entstehungsgeschichtlichen und werkimmanenten Kontext zu interpretieren ist, bleibt im Folgenden weitgehend ausgeblendet.

¹⁹ Vgl. dazu prägnant K. Savvidis: *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, 33: »Transzendenz bedingt Unwissenheit.«

²⁰ Vgl. dazu unter Hinweis auf Maimonides J. Dietrich: *Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon*, 175.

setzt. Diese drohende Paradoxie ließe sich möglicherweise vermeiden, wenn ein Prädikat zur Verfügung stünde, mit dessen Hilfe sich die anderen Prädikate gewissermaßen aushebeln ließen. Als Kandidaten kommen mehrere Prädikate in Frage²¹.

Traditionell spielte in diesem Zusammenhang das Prädikat der *Unendlichkeit* Gottes eine entscheidende Rolle²². Im Hintergrund steht das altehrwürdige metaphysische Prinzip, wonach das Endliche das Unendliche nicht (er-)fassen kann²³: *Finitum non capax infiniti!* Erweist sich die Differenz zwischen Gott und Welt bzw. Transzendenz und Immanenz als Differenz zwischen Unendlichem und Endlichem, so lässt sie sich offensichtlich durch keinen menschlichen Begriff überbrücken²⁴. Formal betrachtet ist natürlich auch »unendlich« ein menschlicher Begriff. Aber die Funktion dieses Begriffs muss nicht unbedingt darin bestehen, etwas Positives über Gott zu behaupten. Sie könnte auch nur darin bestehen, alles Endliche im Hinblick auf Gott zu negieren. Um von dieser Behauptung zur Unbeschreibbarkeitsthese zu gelangen, muss nur noch

²¹ Im Neuplatonismus ist es neben der Unendlichkeit vor allem die »Einheit« des Absoluten, die seine begriffliche Unbeschreibbarkeit begründet. Wer zum Einen vordringen will, muss das diskursive Denken hinter sich lassen. Da Begriffe immer irgendwie Vielheit implizieren, verfehlen sie das Eine. Vgl. Plotin: *Enneaden*, VI 9, 22: »Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von ihnen. Sie ist also weder ein Etwas noch ein WIEBESCHAFFEN noch ein WIEVIEL, weder Geist noch Seele; es ist kein BEWEGTES und wiederum auch kein RUHENDES, nicht im RAUM und nicht in der ZEIT.« Vgl. auch ebd. IV 9, 24. Deshalb kann man »des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden [...], sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche von höherer Art ist als Wissenschaft« (Übersetzung R. Harder). Zur Bedeutung negativer Theologie bei Plotin vgl. ausführlicher J. P. Kenny: *Mystical Monotheism*, 128–149.

²² Eine der ersten expliziten Identifikationen des Unendlichen mit dem Göttlichen findet sich bei Plotin. So jedenfalls A. W. Moore: *The Infinite*, 46: »No longer in the history of philosophy would there be, as there had been among the Greeks, a tendency to hear ›infinite‹ as a derogatory term. Henceforth, quite the opposite.« Vgl. auch ebd. 203: »Associations between the infinite and the ineffable were later made explicit by Neoplatonists, and by others whom they influenced. We saw both Plotinus and Nicolas of Cusa advocating a divine and transcendent infinitude that could not be captured in words, though it could be the object of a kind of direct, intuitive, mystical insight.« Vgl. dazu z. B. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*, 54f. Gott sei »um ein Unendliches größer [...] als alles, was benannt werden« könne. Einen ebenso knappen wie informativen Überblick über die Geschichte des Unendlichkeitsattributs bietet P. Clayton: *Das Gottesproblem*, 125–142.

²³ Vgl. z. B. J. G. Fichte: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 355: »Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?«

²⁴ Vgl. z. B. P. Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. I, 275: »Das Sein-Selbst (d. h. Gott) transzendiert jedes endliche Sein unendlich. Es gibt kein Verhältnis und keine graduellen Unterschiede zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, nur einen absoluten Bruch, einen ›unendlichen‹ Sprung.« Vgl. ähnlich auch R. L. Rubenstein: *Morality and Eros*, 185f.: »The infinite God, the ground of all finite beings, cannot be defined. The infinite God is therefore in no sense a thing bearing any resemblance to the finite beings of the empirical world. The infinite God is nothing.«

vorausgesetzt werden, dass Menschen ihre Vorstellungen und Begriffe aus der Erfahrung innerweltlicher und damit endlicher Gegenstände gewinnen und dass all diesen Vorstellungen und Begriffen deshalb unausweichlich der Charakter des Endlichen anhaftet²⁵. Wenn dies für schlechthin alle Begriffe gilt, dann folgt daraus nahezu zwangsläufig: Menschliche Begriffe können die göttliche Wirklichkeit nicht beschreiben oder definieren²⁶. Hinzufügen ließe sich noch, dass »definieren« so viel wie »eingrenzen« oder »abgrenzen« bedeutet²⁷. Einen Begriff zu definieren bedeutet, ihn von anderen abzugrenzen²⁸. Derartige Abgrenzungen können aber nur für endliche Gegenstände vorgenommen werden. Folglich erweist es sich als unmöglich bzw. als geradezu selbstwidersprüchlich, das Unendliche beschreiben im Sinne von definierend eingrenzen zu wollen. Jeder Versuch, in menschlichen Begriffen von Gott zu sprechen, scheitert daher an der Differenz zwischen unendlicher Transzendenz und endlicher Immanenz²⁹. Solche eher nüchternen Begründungen gehen häufig einher mit weit

²⁵ Vgl. dazu z. B. T. Hobbes: *Leviathan*, 26: »Was wir uns vorstellen, ist endlich. Von dem, was wir unendlich nennen, kann also keine Vorstellung und kein Gedanke ausgehen.« Nur auf dem Wege der Negation lasse sich der unendliche Gott von allem Geschöpflichen unterscheiden.

²⁶ Vgl. dazu W. T. Stace: *Zeit und Ewigkeit*, 64: Der menschliche Verstand »ist endlich, weil er das Unendliche nicht zu fassen vermag, und er vermag das Unendliche nicht zu fassen, weil er notwendig mit Begriffen arbeitet.«

²⁷ Unter Hinweis auf *Maimonides: Führer der Unschlüssigen*, Kap. 52 behauptet J. Dietrich, eine Definition Gottes sei auszuschließen, »da es in ihm keine Bestandteile einer Definition geben kann, die die Ursache seines Wesens bilden.« Diese Bemerkung ist ziemlich schleierhaft. Eine Definition ist eine sprachliche Entität, die die Bedeutung eines Begriffs klärt, der wiederum zur Bezeichnung eines Gegenstandes verwendet wird. Eigenschaften der Definition sind natürlich etwas anderes als Eigenschaften des Gegenstands. Niemand wird daher erwarten, die Bestandteile der Definition im Gegenstand wiederzufinden. Die gleiche Unklarheit taucht in der Behauptung auf, »Teile von Definitionen sind unmöglich, da diese eine Vielheit in Gott setzen«. Was diese Bestandteile mit der Ursache des Wesens zu tun haben, ist völlig unergründlich. Vgl. J. Dietrich: *Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon*, 165.

²⁸ Vgl. dazu P. Clayton: *Das Gottesproblem*, 391: »Seit den Anfängen der westlichen Philosophie wurde das Attribut der Unendlichkeit in Anspruch genommen, um die Unerkennbarkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen. Ist Gott unendlich, dann kann er in keiner Weise begrenzt werden. Dazu gehört, dass er von keiner Unterscheidung begrenzt werden kann: er ist nicht »dies« im Gegensatz zu »jenem«, da es nichts gibt, das von seinem Wesen ausgeschlossen ist. Nun gibt es eine menschliche Erkenntnis nur dort, wo Unterscheidungen vorhanden sind. Also muss Gott absolut unerkennbar sein.«

²⁹ Die Kantsche Version dieses Arguments besteht in der Unterscheidung zwischen »Ding an sich« und »Erscheinung«. Im Rahmen dieser Unterscheidung beziehen sich Begriffe immer nur auf die Welt der Erscheinungen bzw. der Erfahrung, nicht auf die Dinge an sich. Unter anderem besagt dies dann, dass Begriffe auch nicht auf Gott bezogen werden können. Vgl. dazu z. B. I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 357. – Die Wittgensteinsche Version dieses Arguments (in der sog. Frühphilosophie) besteht darin, sinnvolle sprachliche Äußerungen darauf zu beschränken, innerweltliche Sachverhalte darzustellen. Alles, was demzufolge kein innerweltlicher Sachverhalt ist, kann sprachlich nicht sinnvollerweise dargestellt werden.

weniger sachlichen Warnungen vor den unheilvollen Folgen, die eine Übertretung dieses Verbots nach sich zieht³⁰.

2.2 Das Zeugnis mystischer Erfahrungen

Der Ausdruck »Mystik« ist extrem vieldeutig³¹. Vereinzelt wurde deshalb vorgeschlagen, auf die Verwendung des Ausdrucks zu verzichten³². Gewöhnlich, wenn auch nicht durchgängig, bezeichnet der Ausdruck »Mystik« Erfahrungen der göttlichen bzw. transzendenten Wirklichkeit³³. Keineswegs alle Berichte über solche Erfahrungen bezeugen und bestätigen die Auffassung, Gott sei schlechthin unbeschreibbar. Viele derartige Erfahrungsberichte beschreiben Gott mit wortreichen Wendungen, ohne eine Skepsis im Hinblick auf die Angemessenheit der verwendeten Begriffe und Vorstellungen erkennen zu lassen. Im Folgenden ist also nicht von der Mystik in diesem weiteren Sinn die Rede, sondern von ganz bestimmten mystischen Strömungen. Für diese Strömungen sind Erfahrungen charakteristisch, die Roland Fischer in seiner Kartographie mystischer Bewusstseinszustände dem *trophotropischen* Spektrum zuordnet. Dieses Spektrum ist gekennzeichnet durch einen niedrigen Erregungszustand bzw. niedrige Levels kognitiver und physiologischer Aktivität³⁴. Bei der Begründung der Unbeschreibbarkeitsthese spielen vor allem Erfahrungen dieses Typs

Es kann sich allenfalls »zeigen«. Vgl. z. B. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522. Vgl. dazu auch M. Laube: *Im Bann der Sprache*, 326–350.

³⁰ Zu den damit zusammenhängenden Vorwürfen vgl. die Ausführungen des 4. Kapitels.

³¹ Vgl. dazu R. K. C. Forman: *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, 5. Mit dem Ausdruck »Mystik« bzw. »Mystizismus« werden völlig unterschiedliche Phänomene bezeichnet: »die unverständlichen Äußerungen eines unlogischen Sprechers, die gekünstelten Visionen eines Schizophrenen, Halluzinationen oder durch Drogen hervorgerufene Visionen, die spirituellen Visionen einer Juliana von Norwich oder einer Mechthild von Magdeburg, und die Erfahrungen der Ruhe einer göttlichen ›Dunkelheit‹ oder Leere, wie sie von einem Meister Eckhart oder einem Zen Meister beschrieben werden« (Übersetzung A. K.). Zur Vieldeutigkeit des Ausdrucks »Mystik« vgl. auch G. Parrinder: *Mysticism in the World's Religions*, 3–18;

³² Vgl. z. B. C. A. Keller: *Mystical Literature*, 96.

³³ Vgl. dazu J. I. Gellman: *Mystical Experience of God*, 3: »Mystical experiences of God come in varied forms. Some occur suddenly and pass quickly, while others involve an ongoing sense of God's presence in one's life. Some experiences arise in prayer and contemplation [...], while others come at unexpected times or circumstances. Some are quite dramatic and emotionally arousing, while others are quieting and peaceful. Some experiences are rich in content, while others are said to be mysteriously devoid of positive content. With all their differences, these experiences have in common the inclination of subjects to think that they had come into genuine experiential contact with God.«

³⁴ Vgl. R. Fischer: *A Cartography of Understanding Mysticism*, 897–904. Das andere Spektrum bezeichnet Fischer als *ergotropisch*. Es zeichnet sich durch einen hohen Erregungszustand bzw. ein hohes Level kognitiver und physiologischer Aktivität aus. Kennzeichnend sind hier z. B. halluzinatorische Wahrnehmungen.

eine zentrale Rolle. In der Regel werden diese Erfahrungen mit Argumenten des ersten Begründungstyps verbunden³⁵.

Innerhalb der christlichen Tradition ist Pseudo-Dionysius Areopagita der wirkungsgeschichtlich einflussreichste Vertreter³⁶ der negativen Theologie³⁷. Aufgrund der Rezeption seiner Schriften, die von der Annahme ausging, bei ihrem Verfasser handle es sich um einen Schüler des Apostels Paulus, wurde neuplatonisches Gedankengut zu einem integralen Bestandteil der christlichen Tradition³⁸. In einer schwer zugänglichen Sprache³⁹ verbietet es Pseudo-Dionysios, die »erzgöttliche Überwesenheit [...] als Verstand oder Kraft, als Vernunft, Leben oder Manifestation des Seins (zu) preisen«. Die göttliche Wirklichkeit übersteige jede Vorstellungskraft, jeden Namen, jedes Wort, jeden Gedanken, jedes Begreifen⁴⁰. In der Tradition des Pseudo-Dionysios stehend, betont auch Meister Eckhart unablässig die Unbeschreibbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes⁴¹. »Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich würde ihn nimmer für Gott ansehen.«⁴² Von Gott könne niemand »das im eigentlichen Sinne aus-

³⁵ Vgl. die Bemerkung von W. T. Stace, *Zeit und Ewigkeit*, 188: »Streng genommen gibt es natürlich nicht so etwas wie den ›reinen‹ Mystiker, da alle Mystiker rationale Wesen sind und von daher zum Philosophieren neigen.« Alle wohl nicht, aber zumindest einige!

³⁶ Gregor Palamas bezeichnet Dionysios als den nach den Aposteln bedeutendsten Theologen. Vgl. G. Palamas, *Capita* 150, c. 85.

³⁷ Vgl. dazu H. Alfeyev: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, 166: »Theological apophaticism, the theory of which was expounded by the Areopagite, but which was in fact characteristic of Eastern Christian writers of every age, derives from the idea of the total incomprehensibility of God.« Vgl. dazu auch B. McGinn: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1, 233. Zur Wirkungsgeschichte pseudo-dionysischer Theologie vgl. auch die instruktive Darstellung von M. Striet: *Offenbares Geheimnis*, 47–146; R. A. Lees: *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*.

³⁸ Vgl. dazu W. Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, 44–84.

³⁹ Vgl. H. Alfeyev: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, 167: »Dionysios speaks of God in negative and superlative terms when calling Him ἄγνωστος (unknown), ἀκατάληπτος (immeasurable), ἀκατονόμαστος (unnameable), ἀληπτος (unattainable), ἀμέθεκτος (imparticipable), ἄνώνυμος (nameless), ἀόρατος (invisible), ἄπειρος (limitless), ὑπεράγαθος (super-good), ὑπεράγνωστος (super-unknown), ὑπεράόρητος (super-inexpressible), ὑπερούσιος (super-existing), ὑπέρφωτος (super-radiant), and even ὑπέροθεος (supra-god). He widely employs oxymorons, such as ›super-bright darkness‹, ›super-existing existence‹; and paradoxical assertions, such as ›being pronounced remains inexpressible, and being comprehended remains unknown‹, or ›to see and comprehend through invisibility and incomprehensibility.«

⁴⁰ Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*, 26. Vgl. auch ebd. 102: »Keine Einzigkeit oder Dreifaltigkeit, weder Zählung noch Einheit oder Zeugungskraft noch irgend etwas des Seienden oder dessen, was irgend jemand vom Seienden eingesehen hat, deckt die jede Ratio und jeden Intellekt übersteigende Verborgenheit der alles überwesenheitlich überragenden Übergottheit auf, auch gibt es von ihr weder einen Namen noch eine Aussage, vielmehr ist sie in das Unzulängliche enthoben.«

⁴¹ Vgl. z. B. Meister Eckhart: *Predigt 77*.

⁴² Meister Eckhart: *Predigt 83*.

sagen, was er ist.« »Gott ist über alles hinaus, was wir in Worte zu fassen vermögen«⁴³. Derartige Aussagereihen kulminieren wie bereits bei Pseudo-Dionysios⁴⁴ so auch bei Eckhart in der expliziten Verneinung der zentralen theistischen Prädikate des Seins, der Gutheit⁴⁵, des Erkennens⁴⁶ und der Weisheit⁴⁷.

Die These von der Unangemessenheit aller begrifflichen Umschreibungen steht in einem komplexen Begründungszusammenhang mit der Eigenart mystischer Erfahrungen. Zum einen wird behauptet, das Gewährwerden der göttlichen Wirklichkeit vollziehe sich nicht auf der Ebene anschaulichen oder begrifflich-diskursiven Denkens und Erkennens. Diese Behauptung ist noch keineswegs sehr aussagekräftig. Auch außerhalb spezifisch mystischer Erfahrungen unterscheidet man zwischen dem »Denken an etwas« und dem »Wahrnehmen von etwas«: Den Grand Canyon mit Worten zu *beschreiben* ist selbstverständlich etwas anderes als ihn direkt zu *erleben*. Im Kontext mystischer Gotteserfahrung muss es anscheinend um etwas anderes als um diese triviale Unterscheidung gehen. Offenbar soll behauptet werden, dass die Erfahrung oder das Bewusstsein des Göttlichen schlechthin unaussprechlich oder unbeschreibbar sei. Gerade darin unterscheidet sie sich von allen sonstigen Erfahrungen⁴⁸.

Worin das Spezifikum unbeschreibbarer Erfahrungen besteht, lässt sich verständlicherweise nicht ohne Weiteres klären, zumal der Erfahrungsbegriff auch unabhängig von den Besonderheiten des mystischen Kontexts höchst komplex ist. Gerade diese Besonderheiten bereiten zumindest dem Uneingeweihten immense Verständnisschwierigkeiten. Üblicherweise zeichnen sich Erfahrungen durch ihren intentionalen Charakter aus, d. h. Erfahrungen sind in der Regel Erfahrungen *von etwas*. Sie gehen mit bestimmten Bewusstseinszuständen einher, die einen bestimmten Inhalt haben: eine Sinnesempfindung, einen Gedächtnisinhalt, eine Überzeugung, eine Absicht, eine Erwartung, ein Gefühl usw. Viele dieser Erfahrungen scheinen von Gegenständen verursacht zu werden, die außerhalb des Subjekts existieren. Insofern diese Gegenstände die

⁴³ Meister Eckhart: *Predigt* 59. Vgl. auch *Predigt* 53: »Wenn immer jemand etwas in Gott erkennt und ihm [...] irgend einen Namen anheftet, dann ist das nicht Gott, Gott ist [...] über Namen und über Natur«.

⁴⁴ Vgl. Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*, 21. Die Gottheit ist zwar »Ursache des Seins, [...] selbst aber über alles Sein erhaben, [...] ohne Sein«.

⁴⁵ Vgl. z. B. Meister Eckhart: *Predigt* 9.

⁴⁶ Vgl. z. B. Meister Eckhart: *Predigt* 52: »Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftig noch erkennt er dies oder das«.

⁴⁷ Vgl. Meister Eckhart: *Predigt* 83.

⁴⁸ Vgl. z. B. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*, 80: »Die herrlichste Erkenntnis über Gott ist wiederum jene, welche gemäß der Einung jenseits des Intellekts durch Unkenntnis gewonnen wird, im Falle dass der Intellekt von allem Seienden zurücktritt, hierauf auch sich selbst verlässt und dadurch mit den überhellen Strahlen geeint wird [...]«.

entsprechenden Erfahrungen verursachen, bringen sie das Subjekt in Kontakt mit ihnen und ermöglichen ihre Erkenntnis. In der Regel sind solche Erfahrungen voneinander unterscheidbar und sprachlich benennbar. Ob, wie einige vermuten, die sprachliche bzw. begriffliche Benennbarkeit und Unterscheidbarkeit bereits eine Voraussetzung ist, um Erfahrungen überhaupt erst machen zu können, ist zweifelhaft.

Relativ unbestreitbar ist, dass zahllose religiöse Erfahrungsberichte eine in etwa ähnliche Struktur aufweisen, insofern in ihnen etwas, das als göttliche Wirklichkeit identifiziert wird, wahrgenommen, von anderen Erfahrungsgegenständen unterschieden und mit bestimmten Eigenschaften bezeichnet wird. Teilweise werden solche Gotteserfahrungen durch die sinnliche Wahrnehmung geschöpflicher Wirklichkeiten vermittelt, teilweise scheinen sie eher unvermittelt oder nicht-sinnlich zu sein. Eine Vielzahl solcher Berichte suggeriert, dass Gott auf eine Weise erfahren wird, die es ermöglicht, ihm eine Reihe von bestimmten Eigenschaften und Aktivitäten zuzuschreiben. Derartige Berichte belegen folglich nicht die These von der Unaussprechlichkeit Gottes, sondern widersprechen ihr⁴⁹. Der Typus von Erfahrungen, der im Zusammenhang mit der Unbeschreibbarkeitsthese auftaucht, unterscheidet sich davon radikal, und zwar so radikal, dass sogar bezweifelt wurde, ob es überhaupt Sinn ergibt, in beiden Fällen von Erfahrungen zu sprechen⁵⁰. Angeblich handelt es sich bei diesem Typus mystischer Erfahrungen nicht mehr um die bewusste Wahrnehmung eines vom Subjekt unterschiedenen göttlichen Objekts⁵¹. Erfahrungsberichte aus unterschiedlichen religiösen Traditionen beschreiben einen Bewusstseinszustand ohne spezifizierbaren Inhalt, also einen nicht-intentionalen Bewusstseinszustand, der gelegentlich als *pure consciousness* bezeichnet wird⁵². Das Subjekt ist dabei zwar wach und bei Bewusstsein, aber allem Anschein nach ohne Bewusstseinsgegenstand und -inhalt, d. h. es hat nicht den Eindruck, irgendwelche äußere Gegenstände wahrzunehmen, es hat aber auch keine Gedanken, Gefühle oder Empfindungen⁵³.

Zur Begründung der Unbeschreibbarkeitsthese kommen nur Erfahrungen dieses Typs in Frage. Denn solange ein Subjekt noch etwas oder jemanden mit bestimmten Eigenschaften wahrzunehmen glaubt, grenzt es zumindest sich

⁴⁹ Vgl. dazu auch *W. Alston: Perceiving God*, 32.

⁵⁰ Vgl. dazu *D. Turner: The Darkness of God*, 262. Turner bezieht sich auf McGinns Behauptung, wonach es nicht hilfreich sei, Mystik unter Bezug auf irgendwelche Erfahrungen zu definieren. Vgl. *B. McGinn: The Presence of God (New York 1991)*, XIV. Mit Recht wendet Turner ein, es sei wenig hilfreich, statt von Erfahrungen von dem unmittelbaren Bewusstsein Gottes zu sprechen.

⁵¹ Vgl. dazu auch *W. T. Stace: Zeit und Ewigkeit*, 48.

⁵² Vgl. z. B. *W. T. Stace: Mysticism and Philosophy*, 85 f. Vgl. dazu auch *J. R. Horne: Do Mystics Perceive Themselves?*, 327–333.

⁵³ Vgl. dazu *S. Bernhardt: Are Pure Consciousness Events Unmediated?*, 220.

selbst vom wahrgenommenen Objekt ab, und es grenzt darüber hinaus das wahrgenommene Objekt von anderen bisher oder auch gleichzeitig wahrgenommenen Objekten ab. Solange solche Abgrenzungen vorgenommen werden können, unterliegt die Erfahrung noch einem begrifflichen Raster. Erfahrungen dieser Art können schwerlich die Unbeschreibbarkeitsthese begründen. Sollen tatsächlich alle begrifflichen Unterscheidungen transzendiert werden, so muss konsequenterweise auch die Unterscheidung zwischen Erfahrungssubjekt und -objekt bzw. zwischen menschlichem Ich und göttlichem Du/Es aufgehoben werden⁵⁴, zumindest in phänomenologischer Hinsicht. Solange ein Ich noch ein von ihm unterscheidbares Du/Es erfahren würde, ließen sich noch begriffliche Unterscheidungen anbringen. Erst wenn sich die Grenzen zwischen dem Subjekt, das die transzendente Realität erfährt, und dieser Realität selbst aufzulösen beginnen, werden auch wirklich alle begrifflichen Unterscheidungen überwunden. In diesem Fall würde natürlich auch die Identität des Erfahrungssubjekts verschwimmen⁵⁵. Es scheint sich irgendwie in den Erfahrungsgegenstand hinein aufzulösen. Bei der begrifflich nicht mehr vermittelten Erfahrung Gottes muss »ich schlechthin er« und »er muss ich werden«⁵⁶. Nur auf Erfahrungen dieses Typs kann sich die Unbeschreibbarkeitsthese berufen. Alle anderen Erfahrungen widersprechen ihr dagegen.

Vor diesem Hintergrund muss das anschauliche und begrifflich-diskursive Denken als das gravierendste Hindernis auf dem Weg zur mystischen Erfahrung empfunden werden. Begriffe, Vorstellungen und Bilder erscheinen als Linsen, die einem unvermittelten Gewahrwerden der göttlichen Wirklichkeit im Wege stehen⁵⁷. »Wer *etwas an Gott* wahrnimmt, der sieht *Gott* nicht.«⁵⁸ Solange das Bewusstsein noch mit irgendwelchen mentalen Repräsentationen der weltlichen oder göttlichen Wirklichkeit »erfüllt« ist, kann die unbegreifliche Wirklichkeit Gottes nicht unverstellt und unmittelbar wahrgenommen werden. Alle

⁵⁴ Vgl. z. B. Plotin: *Enneaden*, VI 9, 72: »Weshalb denn auch die Schau so schwer zu beschreiben ist; denn wie kann einer von Jenem als einem Unterschiedenen Kunde geben, da er es während ers (!) schaute, nicht als ein Verschiedenes, sondern als mit ihm eines gesehen hat?« Vgl. z. B. Shankara: *Das Kleinod der Unterscheidung*, 49: »So erlangt der Weise den höchsten Zustand, in dem sich das Bewusstsein von Subjekt und Objekt auflöst und nur das unendliche Bewusstsein der Einheit bestehen bleibt«.

⁵⁵ Meister Eckhart: *Predigt* 65: »[...] denn in Gott gibt es keinen Heinrich noch einen Konrad.«

⁵⁶ Meister Eckhart: *Predigt* 83.

⁵⁷ Vgl. Meister Eckhart: *Predigt* 83: »Du sollst Gott ungeistig lieben, das heißt so, dass deine Seele ungeistig sei und entblößt aller Geistigkeit; denn solange deine Seele geistförmig [...] ist, so lange hat sie ›Bilder‹ (= Vorstellungen). Solange sie aber ›Bilder‹ hat, so lange hat sie Vermittelndes; solange sie Vermittelndes hat, so lange hat sie nicht Einheit noch Einfachheit [...]. Solange sie nicht Einfachheit (= Einhelligkeit mit Gott) hat, so lange hat sie Gott noch nie recht geliebt«.

⁵⁸ Meister Eckhart: *Predigt* 62.

mentalen Repräsentationen stehen gewissermaßen wie epistemische Barrieren zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit. Erst wenn sich das menschliche Bewusstsein sämtlicher Begriffe und Vorstellungen entledigt hat, wenn es gleichsam vollkommen leer oder »rein« geworden ist, kann der unbegreifliche Gott selbst wahrgenommen werden – so wie er an sich ist. In diesem Sinn behauptet Meister Eckhart: Die eigentliche Weise, Gott zu erkennen, bestehe darin, Gottes ledig zu werden, Gott zu »lassen wegen Gott«⁵⁹.

Man fragt sich unweigerlich, was denn hier überhaupt noch erfahren oder wahrgenommen wird. Aus der Perspektive der alltäglichen Erfahrung wird genau genommen *nichts* mehr erfahren. Der Schritt von der normalen profanen und religiösen zur mystischen Erfahrung wird in den Berichten häufig als ein Versinken »vom Etwas zum Nichts«⁶⁰ umschrieben. Wer zum »unendlichen Gott aufsteigt, (scheint) sich eher dem Nichts als dem Etwas zu nähern«⁶¹. Eine solche Erfahrung des Nichts ist selbstverständlich nicht unter die übliche Gegenstandserfahrung subsumierbar. Das »Nichts«⁶² fungiert dabei nicht als quasi-intentionaler Bewusstseinsinhalt. Es vertritt auch nicht die Stelle, die den Gegenständen in der normalen Erfahrung zukommt. Vielmehr signalisiert die Rede vom Nichts einen Bewusstseinszustand, der keinen phänomenologisch identifizierbaren und begrifflich spezifizierbaren Inhalt mehr hat: Es ist ein Bewusstsein ohne Gegenstand und ohne Subjekt, und deshalb völlig unaussprechlich⁶³. Insofern verliert der Erfahrungsbegriff in diesem Zusammenhang wohl auch seine übliche Bedeutung⁶⁴. Im Vergleich zu allen anderen profanen und religiösen Erfahrungen ist diese Form der mystischen Erfahrung unvergleichlich und einzigartig, so dass es tatsächlich fraglich wird, ob in diesen Fällen überhaupt sinnvollerweise von Erfahrung die Rede sein kann⁶⁵. Wie auch

⁵⁹ Meister Eckhart: *Predigt 12*: »Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, dass er Gott um Gottes willen lasse.« Vgl. ähnlich Meister Eckhart: *Predigt 83*: »Daher soll deine Seele allen Geistes bar *nicht*-geistig sein und soll *geistlos* dastehen; denn, liebst du Gott, wie er ›Gott‹, wie er ›Geist‹, wie er ›Person‹ und wie er ›Bild‹ ist, – alles das muss weg! ›Wie denn aber soll ich Gott lieben?‹ – Du sollst ihn lieben, wie er ein *Nicht*-Gott, ein *Nicht*-Geist, eine *Nicht*-Person, ein *Nicht*-Bild ist; mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit.« In der Schule Eckharts wurde betont, dass in der mystischen Union die ontologische Differenz zwischen Mensch und Gott grundsätzlich gewahrt bleibt. Sie werde nur nicht mehr wahrgenommen bzw. erfahren. Vgl. z. B. Heinrich Seuse: *Das Buch der Wahrheit*, VI.

⁶⁰ Meister Eckhart: *Predigt 83*.

⁶¹ Nikolaus von Kues: *Complementum Theologicum*, 692.

⁶² Vgl. M. Nambara: *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entwicklungen im Buddhismus*, 143–277.

⁶³ Vgl. N. Prigge/G. Kessler: *Is Mystical Experience Everywhere the Same?*, 276.

⁶⁴ Vgl. dazu auch S. Bernhardt: *Are Pure Consciousness Events Unmediated?*, 232 f.

⁶⁵ Denys Turner hat behauptet, Eckhart rekurriere weder auf bestimmte Erfahrungen noch ziele er bei seinen Hörerinnen und Hörern auf solche. »Eckhart no more argues from experience than he argues to experience, his own or anyone else's. In any case, the doctrine of detach-

immer man derartige Erlebnisse oder Bewusstseinszustände titulieren mag, entscheidend wird im Folgenden die Frage sein, inwiefern sich unter Rekurs darauf die These von der Unbeschreibbarkeit Gottes begründen lässt.

2.3 Kritische Diskussion der Unbeschreibbarkeitstheese

Wie die Begründungen der Unbeschreibbarkeitstheese bewegen sich auch die Rückfragen auf unterschiedlichen Ebenen. Im Folgenden werden einige dieser Rückfragen diskutiert.

2.3.1 Das Problem der logischen Konsistenz

Unabhängig von der Stringenz der jeweiligen Begründungsversuche ist zunächst zu fragen, ob die Unbeschreibbarkeitstheese logisch konsistent ist. Thomas Morris hat diese Frage entschieden verneint und dafür folgende Begründung geliefert⁶⁶. Die These besagt:

[1] Gott und Mensch besitzen einen unterschiedlichen ontologischen Status, der so beschaffen ist, dass Gott und Mensch keine gemeinsamen Eigenschaften besitzen.

Aus [1] folgt:

[2] Gott hat die Eigenschaft, bestimmte Eigenschaften zu besitzen, die Wesen mit einem anderen ontologischen Status (nämlich Menschen) nicht besitzen.

[3] Der Mensch hat die Eigenschaft, bestimmte Eigenschaften zu besitzen, die Wesen mit einem anderen ontologischen Status (nämlich Gott) nicht besitzen.

Aus [2] und [3] folgt:

[4] Gott und Mensch besitzen zumindest eine Eigenschaft gemeinsam: nämlich die Eigenschaft, bestimmte Eigenschaften zu besitzen, die Wesen mit einem anderen ontologischen Status nicht besitzen.

Die Schlussfolgerung [4] ist einerseits via [2] und [3] eine logische Konsequenz aus der These [1]. Andererseits widerspricht aber die Schlussfolgerung [4] der These [1]. Folglich muss [1] selbstwidersprüchlich sein.

Diese Inkonsistenz zeigt sich noch aus einem einfacheren Grund: Wenn

ment so far resists translation into experiential categories as to seem, prima facie, uncompromisingly to exclude any role for them: we get no feel from Eckhart of the experiential profile of the detached person and this seems to be because detachment appears to imply the irrelevance of any kind of ›mystical‹ or ›spiritual‹ experiences.« Vgl. *D. Turner: The Darkness of God*, 174.

⁶⁶ Vgl. zum Folgenden *T. V. Morris: Introduction*, 10f. Vgl. ähnlich auch *A. Plantinga: Does God Have a Nature?*, 22–26; *K. Yandell: The Epistemology of Religious Experience*, 61f.

auf Gott kein menschlicher Begriff zutreffen würde, dann würde auf ihn zumindest die Eigenschaft zutreffen, nicht durch menschliche Begriffe beschreibbar zu sein. Dies ist – wie Morris betont – natürlich auch ein menschlicher Begriff, so dass daraus wiederum folgt: Die Unbeschreibbarkeitsthese ist inkonsistent⁶⁷ oder – wie Alvin Plantinga resümiert – »fatally ensnarled in self-referential absurdity«⁶⁸.

Nun räumt Morris ein, dass diese Argumentation vielleicht etwas artifiziell und konstruiert wirken könnte. Außerdem sei es vielleicht durchaus möglich, dass sich diese These in einer logisch widerspruchsfreien Form formulieren lasse⁶⁹. In diesem Fall müsse man aber fragen, ob die Unbeschreibbarkeitsthese *begründbar* sei. Auch hier winkt Morris ab. Selbst wenn man davon ausgehe, dass die These widerspruchsfrei formulierbar und deshalb möglicherweise wahr sei, könnte niemand einen Beweis, ein Argument oder eine rationale Rechtfertigung zu ihren Gunsten liefern. Wäre nämlich die ontologische Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz tatsächlich so beschaffen, dass man schlechthin nichts über die transzendente Realität aussagen könnte, dann stellt sich die Frage, wie man erkennen kann, dass dies auch tatsächlich der Fall ist. Wäre Gott unbeschreibbar, könnte er auch nicht erkannt werden. Wenn Gott nicht erkannt werden könnte, dann könnte man vermutlich auch nicht erkennen, dass man ihn nicht erkennen kann. Möglicherweise mag sich konsistent behaupten lassen, dass Gott schlechthin unerkennbar ist. Aber rechtfertigen ließe sich diese Behauptung nicht mehr. Denn zu ihrer Rechtfertigung bedarf es offenbar bestimmter Erkenntnisse. Die kann es aber von Gott gerade nicht geben⁷⁰.

⁶⁷ Vgl. ähnlich S. T. Katz: *The Language and Logic of ›Mystery‹ in Christology*, 251 f.; K. Yandell: *The Epistemology of Religious Experience*, 62.

⁶⁸ Vgl. A. Plantinga: *Does God Have a Nature?*, 26.

⁶⁹ Joseph Bochenski vertritt die Auffassung, dass die »Theorie des Unaussprechbaren« nicht widerspruchsvoll sei. Wenn diese Behauptung auf einer metasprachlichen Ebene erfolgt, von der aus im Hinblick auf eine oder alle Objektsprachen behauptet wird, in dieser bzw. diesen sei ein Gegenstand unbeschreibbar, trete kein Widerspruch auf. Diese Theorie widerspreche allerdings der Praxis religiösen Redens. Jede religiöse Sprache enthalte nämlich »zumindest einige Sätze, die beanspruchen«, das »Objekt der Religion« zu beschreiben. Vgl. dazu J. M. Bochenski: *Logik der Religion*, 37–41

⁷⁰ Vgl. dazu nochmals T. V. Morris: *Our Idea of God*, 22: »Wenn der moderate theologische Pessimismus wahr wäre, wie könnte man dann wissen, dass er wahr ist? Es hat den Anschein, als sei eine gewisse Erkenntnis von Gott, also die Anwendbarkeit gehaltvoller, informativer, nicht-trivialer Begriffe auf Gott, erforderlich, um gute Gründe für eine so weitreichende Aussage über das Göttliche zu haben, wie sie der moderate theologische Pessimismus behauptet. Folglich scheint sogar ein moderater theologischer Pessimismus in epistemologischer Hinsicht selbstwidersprüchlich zu sein. Er leugnet die Voraussetzungen, unter denen wir Grund zu der Annahme hätten, dass das, was er behauptet [...], wahr ist. Er hat die merkwürdige Eigenschaft, so beschaffen zu sein, dass wir keinen guten Grund hätten, ihn für wahr zu halten, wenn er wahr wäre« (Übersetzung A. K.).

2.3.2 Der Rekurs auf die Unendlichkeit Gottes

Die Begründung durch Rekurs auf die Unendlichkeit scheint sich prima facie in eine ähnliche Aporie zu verstricken⁷¹: Wenn Gott als »unendlich« bezeichnet wird, kann er offenbar nicht mehr radikal unbeschreibbar sein, denn diese Bezeichnung stellt bereits eine Beschreibung Gottes dar. Also scheint diese Begründung ebenfalls selbstwidersprüchlich zu sein. Dieser Einwand ließe sich dadurch ausräumen, dass man Unendlichkeit nicht im Sinne einer affirmativen Aussage versteht, sondern im Sinne einer bloßen Aufhebung bzw. Negation aller Prädikate, denen Endlichkeit anhaftet⁷². In diesem Fall würde Unendlichkeit nichts anderes als bzw. dasselbe wie Unbegreifbarkeit bedeuten⁷³, woraus folgen würde, dass es sich nicht um eine Begründung der Unbeschreibbarkeit aufgrund der Unendlichkeit, sondern um eine bloße Tautologie handelt.

Ein weiteres Problem entsteht daraus, dass sich jedes negative Prädikat in Relation zu einem positiven Prädikat umschreiben lässt, und umgekehrt jedes positive Prädikat in Relation zu einem negativen: »Unendlichkeit« bedeutet nichts anderes als die Negation des Endlichen, und »Endlichkeit« bedeutet die Negation des Unendlichen; so wie »Einheit« die Negation von Vielheit und »Vielheit« die Negation von Einheit bedeutet. Das Verständnis des einen Prädikats setzt das Verständnis seines Gegenübers bzw. seiner Negation voraus. Negationen bestehen demnach nicht einfach darin, die Anwendbarkeit eines Prädikats auszuschließen, ohne ihrerseits etwas zu behaupten. Affirmationen und Negationen sitzen gewissermaßen im selben Boot, weil sie sich entweder nur gemeinsam oder überhaupt nicht verstehen lassen. Man kann nicht verstehen,

⁷¹ Vgl. dazu auch A. W. Moore: *The Infinite*, 11 f. Moore konstruiert folgende Paradoxie, die entsteht, wenn über das Unendliche nachgedacht wird: Angenommen, man lässt den Begriff der Unendlichkeit zu, räumt aber ein, dass man damit nichts anfangen könne, weil man über das Unendliche nicht sprechen, nichts erkennen und es nicht definieren könne. Denn sobald man dies als endliches Wesen tue, hebe man es automatisch auf und verwickle sich in Widersprüche. In diesem Fall ergibt sich folgendes Paradox: »This paradox is that it seems impossible to reconcile such a line of thought with our having just followed it through. Consider: if we cannot come to know anything about the infinite, then, in particular, we cannot come to know that we cannot come to know anything about the infinite; if we cannot coherently say anything about the infinite, then, in particular, we cannot coherently say that we cannot coherently say anything about the infinite. So if the line of thought above is correct, then it seems that we cannot follow it through and assimilate its conclusion.«

⁷² Vgl. z. B. Johannes von Damaskus: *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,4: »Aber auch dieses (= das Unkörperliche) ist nicht imstande, sein (= Gottes) Wesen zu erklären, wie auch nicht das Ungezeugtsein, das Anfangslose; das Unveränderliche, das Unvergängliche und was sonst von Gott oder in Beziehung auf Gott ausgesagt wird. Denn dieses bezeichnet nicht das, was er ist, sondern das, was er nicht ist. Wer das Wesen von einem Ding angeben will, der muss sagen, was es ist, nicht das, was es nicht ist« (Übersetzung D. Stiefenhofer).

⁷³ Vgl. R. J. Russell: *The God Who Infinitely Transcends Infinity*, 156: »Thus to say that God is infinite is really to say that we cannot comprehend God.«

was »Einheit« bedeutet, ohne gleichzeitig verstanden zu haben, was »Vielheit« meint. Ähnlich lässt sich die Bedeutung von »endlich« nicht verstehen, ohne gleichzeitig die von »unendlich« verstanden zu haben. In diesem Fall hätte »unendlich« eine Bedeutung, weil »endlich« eine Bedeutung hat, was zur Folge hätte, dass sich die Unbeschreibbarkeit Gottes nicht aufgrund seiner Unendlichkeit begründen lässt, weil beide Behauptungen einander widersprechen. Ein unendlicher Gott kann kein schlechthin unbeschreibbarer Gott sein.

Diese Aporie ließe sich dadurch lösen, dass man die mit dem Ausdruck »Unendlichkeit« vollzogene Negation nicht auf das Prädikat »endlich« und auch nicht auf alle mit Endlichkeit assoziierten Prädikate bezieht, sondern auf die Anwendbarkeit von Prädikaten *plus* deren Negationen. Nach dieser Lesart wäre es z. B. falsch, von Gott zu behaupten, er sei »Bewusstsein«, »Leben«, »Erkenntnis«. Aber ebenso falsch wäre es, diese Prädikate direkt zu negieren und zu behaupten, Gott sei »Nicht-Bewusstsein«, »Nicht-Leben«, »Nicht-Erkentnis«. Die Pointe der Verwendung von »unendlich« bestünde darin, Gott gleichsam jenseits aller Affirmationen *und* Negationen zu situieren. Auf diesem Wege ließe sich ausschließen, dass auch durch Negationen irgendetwas Intelligibles von Gott behauptet wird. Worum es bei der durch das Unendlichkeitsprädikat intendierten Negation eigentlich ginge, wäre die These, »dass die Kategorien unserer Logik Gott nicht fassen«⁷⁴. Jetzt fragt man sich jedoch, was diese Strategie zur Klärung des Prädikats der Unendlichkeit austragen soll. Soll Unendlichkeit besagen, dass Gott jenseits aller Affirmationen und Negationen ist? Oder soll Unendlichkeit besagen, dass Gott selbst noch jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit ist? Im ersten Fall würde die These der Unbeschreibbarkeit durch die Behauptung der Unendlichkeit einfach nur nochmals wiederholt, aber nicht begründet. Im zweiten Fall käme allem Anschein nach überhaupt keine sinnvolle Äußerung und damit natürlich auch keine Begründung zustande. »Unendlichkeit« bedeutet im ersten Fall nicht viel, im zweiten Fall so gut wie nichts mehr.

»Unendlich« scheint im Hinblick auf Gott ein chronisch vages und für sich genommen ein fast schon nichts sagendes Prädikat zu sein⁷⁵. Möglicherweise eröffnet ein Blick auf die Grammatik der Verwendung von »unendlich« einen Ausweg aus dieser Bredouille. Die Verlegenheiten könnten daher rühren, dass »unendlich« unverständlich bleibt, solange die Angabe jener Eigenschaften

⁷⁴ Vgl. J. Dietrich: *Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon*, 168.

⁷⁵ Vgl. dazu u. a. die Bemühungen von Philip Clayton (*Das Gottesproblem*, 106–119), die Intuitionen hinsichtlich der Begriffe des Endlichen und Unendlichen auf den Punkt zu bringen. Meines Erachtens lässt sich aus diesen Intuitionen kein einigermaßen verständlicher und einheitlicher Begriff ableiten, weil zu viele Assoziationen mitschwingen. Ähnliches gilt für die von Clayton referierten philosophischen und theologischen Positionen.

fehlt, die als »unendlich« charakterisiert werden sollen. Unter Umständen funktioniert »unendlich« so ähnlich wie der Ausdruck »vollkommen«⁷⁶. Der Ausdruck »X ist vollkommen« bleibt völlig schleierhaft, solange nicht klar wird, auf welche Eigenschaft »vollkommen« bezogen wird. Etwas kann sinnvollerweise als »vollkommen schön«, »vollkommen böse« oder »vollkommen gut« bezeichnet werden, aber eben nicht unqualifiziert als »vollkommen«. Dies könnte damit zusammenhängen, dass der Ausdruck »vollkommen« nach einem weiteren Prädikat verlangt. Möglicherweise verhält es sich mit dem Ausdruck »unendlich« ähnlich. Auch »unendlich«⁷⁷ könnte nach einem weiteren Prädikat verlangen, weil es in diesem Sinn ein Prädikat zweiter Stufe ist und allein bzw. unqualifiziert ebenso wenig Sinn ergibt wie »vollkommen«⁷⁸. In diesem Sinn hat Schleiermacher behauptet, der Begriff der Unendlichkeit sei »nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe«. Deren Funktion bestehe darin zu verbieten, Gott solche Eigenschaften zuzuschreiben, »welche es nicht vertragen, ohne Schranken gedacht zu werden«. In dieser grammatikalischen Funktion kann Unendlichkeit nur als »Eigenschaft aller göttlicher Eigenschaften« gedacht werden⁷⁹, d. h. als Prädikat zweiter Stufe, dessen Funktion darin besteht festzulegen, welche Prädikate erster Stufe überhaupt in Frage kommen, und das diese dann als unendlich qualifiziert. Gott wäre dann nicht einfach »unendlich«, sondern »unendlich m« oder »unendlich f«. Die Funktion des Unendlichkeitsprädikats kann in diesem Fall offensichtlich nicht darin bestehen, sämtliche Prädikate erster Stufe zu negieren. Sie besteht darin, diese zu qualifizieren, und zwar als jeweils unendlich. Eine solche Qualifikation ließe sich entweder als Negation endlicher Prädikate verstehen, wobei wiederum die bereits erwähnten Schwierigkeiten auftauchen würden. Diese Qualifikation ließe sich aber auch im Sinne einer amplifizierenden oder infinitesimalen Ausweitung endlicher Prädikate interpretieren, was zu einem direkten Widerspruch zur Unbeschreibbarkeitstheese führt. Wie immer ein Wesen beschaffen sein mag,

⁷⁶ Vgl. dazu D. A. Pailin: *God and the Processes of Reality*, 96 ff.

⁷⁷ Häufig werden »unendlich« und »vollkommen« als Synonyme verwendet, was in der Regel zur Klärung keiner der beiden Begriffe beiträgt. Vgl. z. B. P. Clayton: *Das Gottesproblem*, 120: »Die beiden Begriffe zeigen einen engen assoziativen Zusammenhang. *Unendlichkeit* wird oft mittels der Vollkommenheit definiert [...]. *Vollkommenheit* zeigt eine der Unendlichkeit analoge Struktur, indem auch dieser Begriff eine Amplifikation menschlicher Eigenschaften bis hin zu einem vollkommenen Wesen (Gott) sowie den qualitativen Unterschied der Schöpfung zu Gott ausdrückt. Wenn man den Vollkommenheitsbegriff für sich nimmt, ohne ihn schon als endlich oder unendlich zu denken, kommt man auf den Gedanken positiver, ins Unendliche gesteigerter Eigenschaften.«

⁷⁸ W. Alston schlägt vor, die göttliche Unendlichkeit als Vollkommenheit zu verstehen. »Unendlichkeit« besagt dann u. a. Allmacht, Allwissenheit und sittliche Vollkommenheit. Vgl. W. Alston: *Divine Nature and Human Language*, 73 f.

⁷⁹ Vgl. F. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, § 56.

das als »unendlich m« oder »unendlich f« bezeichnet werden kann, es ist jedenfalls definitiv nicht unbeschreibbar.

Als Prädikate erster Stufe kommen z. B. *räumliche* Ausdehnung⁸⁰ oder *zeitliche* Dauer⁸¹ in Frage. Die Rede von einer unendlichen Ausdehnung oder Dauer ergibt durchaus Sinn⁸², auch wenn das Vorstellungsvermögen hier sehr schnell an seine Grenzen stoßen mag⁸³. Unendliche räumliche und zeitliche Ausdehnungen sind aber zumindest eindeutig definierbar⁸⁴. Unter dieser Voraussetzung wäre nun auch im Hinblick auf Gott zu fragen, welche Eigenschaft Gottes denn als unendlich qualifiziert werden soll: Die Rede von einer (aktual oder potentiell) unendlichen räumlichen Ausdehnung Gottes scheint grundsätzlich sinnvoll zu sein, allerdings nur wenn Gott einen Körper besäße oder ein Energiefeld oder etwas Ähnliches wäre. In den theistischen Traditionen wird dies zwar nicht durchgängig, aber doch überwiegend bestritten, so dass sich folgende Alternative stellt: Wenn Räumlichkeit im Hinblick auf Gott bestritten wird, kann sich die Unendlichkeit Gottes nicht auf seine wie auch immer beschaffene räumliche Ausdehnung beziehen. Würde eine solche Ausdehnung jedoch eingeräumt, stünde dies im Widerspruch zur Unbeschreibbarkeitsthese, denn was immer ein Wesen mit einer unendlichen räumlichen Ausdehnung auch sein mag, es ist definitiv nicht unbeschreibbar⁸⁵.

⁸⁰ Vgl. dazu R. Rucker: *Infinity and the Mind*, 15–24.

⁸¹ Vgl. dazu R. Rucker: *Infinity and the Mind*, 10–15.

⁸² A. W. Moore sieht die historisch eruierbaren Bedeutungen von »Unendlichkeit« zwischen zwei Clustern von Begriffen oszillieren: Zu dem einen Cluster zählt er Begriffe wie Grenzenlosigkeit, Endlosigkeit, Unbegrenztheit, Unermesslichkeit, Ewigkeit. Zum anderen Cluster gehören Begriffe wie Vollständigkeit, Ganzheit, Einheit, Universalität, Absolutheit, Vollkommenheit, Selbstgenügsamkeit und Autonomie. Die Begriffe des ersten Clusters seien eher negativ, die des zweiten dagegen eher positiv. Moore macht daran eine Unterscheidung zwischen metaphysischer und mathematischer Unendlichkeit fest. Auch wenn es Verbindungen zwischen beiden gebe, so vor allem durch den Begriff der Unbedingtheit, seien die Begriffe offensichtlich nicht »of a piece«. Vgl. dazu A. W. Moore: *The Infinite*, 1 f.

⁸³ Dass die religiöse Unendlichkeit nichts mit der mathematischen, zeitlichen oder räumlichen Unendlichkeit zu tun habe, behauptet W. T. Stace: *Zeit und Ewigkeit*, 62. Die Unendlichkeit Gottes sei »nur ein anderer Name für seine Einheit« (ebd. 63).

⁸⁴ Vgl. dazu den einführenden Überblick von A. W. Moore: *The Infinite*, v. a. 110–130; sowie R. Rucker: *Infinity and the Mind*, 53–90.

⁸⁵ Ich vermute, dass bei der Rede von Gottes Unendlichkeit häufig – zumindest unterschwellig – räumliche Assoziationen mitschwingen. So hört man gelegentlich, dass der unendliche Gott seiner Schöpfung einen endlichen Raum »einräumen« musste. Dies setzt natürlich eine räumliche Vorstellungsbasis voraus. Gleiches gilt für einen Gegeneinwand gegen die Unendlichkeit Gottes. Dieser Gegeneinwand lautet folgendermaßen: Wenn Gott unendlich ist und die Welt endlich, dann müsse Gott zusammen mit der Welt mehr sein. Mehr als unendlich geht aber nicht. Daher könne Gott nicht unendlich sein. Auch dieser Einwand ergibt nur Sinn, wenn man irgendwie räumliche Vorstellungen von Unendlichkeit zugrunde legt. Dies muss aber nicht der Fall sein. Nach dem traditionellen Gottesverständnis bleibt dies ausgeschlossen. Zum Verhältnis von Gott und Raum vgl. die Ausführungen in Abs. 10.1.

Ein weiterer Versuch, einen Aufhänger für das Unendlichkeitsprädikat zu finden, wäre die zeitliche Ausdehnung. Auch diesbezüglich ist in den theistischen Traditionen umstritten, ob Gott überhaupt eine zeitliche Ausdehnung besitzt. Mehrheitlich scheint dies abgelehnt worden zu sein. Unabhängig davon ergibt sich aber das analoge Problem: Wenn eine zeitliche Extension Gottes abgelehnt wird, kann sich die Unendlichkeit Gottes nicht darauf beziehen. Wenn sie eingeräumt wird, platzt wiederum die Unbeschreibbarkeitstheese, denn dann wäre Gott in einem zeitlichen Sinn unendlich, d.h. ohne Anfang und ohne Ende in der Zeit, und somit definitiv nicht unbeschreibbar.

Alles in allem scheint die Rede von der Unendlichkeit Gottes nur sinnvoll zu sein, wenn man »unendlich« auf ein Prädikat erster Stufe bezieht. Zu diesem Zweck müsste spezifiziert werden, von welcher göttlichen Eigenschaft Unendlichkeit ausgesagt werden soll⁸⁶. Sobald dies eingeräumt wird, kann die Unendlichkeit Gottes nicht mehr dazu dienen, seine Unbeschreibbarkeit zu begründen. Denn wenn dieses Prädikat erster Stufe genannt wird, ergibt sich ein Widerspruch zur Unbeschreibbarkeitstheese. Solange kein solches Prädikat erster Stufe spezifiziert wird, bleibt die Behauptung der Unendlichkeit Gottes unverständlich und rätselhaft.

Nun wäre noch der Fall denkbar, dass Unendlichkeit als das einzige göttliche Prädikat verstanden wird. Die Rede von einer unqualifizierten Unendlichkeit Gottes ergibt aber offenbar keinen intelligiblen Sinn. Dass sie unverständlich ist, muss nicht unbedingt damit zusammenhängen, dass Gott nicht verstehbar und beschreibbar ist. Es könnte ebenso gut damit zusammenhängen, dass diese Rede einfach sinnlos ist. Jedenfalls folgt aus der Tatsache, dass die Rede von einer unqualifizierten Unendlichkeit nicht verstanden werden kann, nicht unbedingt die Unbeschreibbarkeit Gottes. Aus dieser Tatsache könnte auch nur folgen, dass unsinnige Formulierungen, die Menschen hie und da produzieren, nicht verstanden werden können. Eben deshalb nennt man sie ja auch unsinnig. Diese Einsicht dürfte allerdings alles andere als überraschend sein.

2.3.3 *Der Rekurs auf mystische Erfahrungen*

Möglicherweise verspricht der Rekurs auf bestimmte mystische Erfahrungen mehr Erfolg bei der Begründung der Unbeschreibbarkeitstheese, auch wenn keineswegs alle Gotteserfahrungen diese These belegen. Es gibt eine Fülle von Er-

⁸⁶ Außer der zeitlichen und räumlichen Ausdehnung Gottes käme beispielsweise auch Gottes Allwissenheit oder Allmacht als »Aufhänger« in Frage. Unter der Voraussetzung, dass die Menge der erkennbaren oder erschaffbaren Dinge unendlich ist, wäre Gott in dem Sinn unendlich, dass er eben alles, was erkennbar oder erschaffbar ist, erkennt oder erschaffen könnte.

fahrungsberichten, in denen Gott sehr wohl auf eine unterscheidbare und auch einigermaßen beschreibbare Weise erfahren wurde, beispielsweise als gütig, barmherzig, gerecht, heilig, mächtig, beseligend usw.⁸⁷ Schwierigkeiten, Erfahrungen in die passenden Worte zu fassen und angemessen zu beschreiben, sind kein Spezifikum religiöser Erfahrungen. Bei allen nicht-alltäglichen und außergewöhnlichen Erfahrungen zeigen sich Schwierigkeiten, die richtigen Worte zu finden, und bisweilen ist man buchstäblich sprachlos. Dies gilt selbstverständlich auch für intensive spirituelle Erfahrungen. Dennoch haben viele religiöse Menschen immer wieder versucht, ihre Erfahrungen zu beschreiben und anderen mitzuteilen, wobei sie offenbar den Eindruck hatten, dass ihnen dies wenigstens annäherungsweise gelungen ist. Folglich bestätigen keineswegs alle Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit die These von der radikalen Unausprechlichkeit Gottes. Im Gegenteil, das eigentliche Problem unaussprechlicher Erfahrungen besteht darin, inwiefern sie sich überhaupt sinnvollerweise als *Gottese*r Erfahrungen interpretieren lassen. Dies gilt vor allem für die spezifischen Erfahrungen einer undifferenzierten Einheit mit dem Göttlichen⁸⁸.

Die Erfahrung der mystischen Vereinigung ist eine Sache, ihre nachträgliche Deutung dagegen eine ganz andere⁸⁹. Aufgrund dieses Unterschieds lässt sich nicht von vornherein ausschließen, dass aus mystischen Erfahrungen irritierende, missverständliche oder auch einfach falsche Konsequenzen gezogen werden⁹⁰. Es gibt in der Tat einige Indizien, die dafür sprechen, diese Möglichkeiten zumindest in Erwägung zu ziehen.

Ein erstes Indiz betrifft den angeblich non-dualen Charakter dieser Erfahrungen, d. h. die Aufhebung der so genannten Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Für die Aufhebung dieser Unterscheidung gibt es eine eher triviale und eine eher ontologisch einschlägige Deutung. Die triviale Deutung ist völlig unproblematisch, die ontologische Deutung erweist sich hingegen als äußerst prekär. Nach der *trivialen* Deutung wäre der Mystiker so sehr von seinem Erlebnis gefangen

⁸⁷ Vgl. dazu die Auswahl von Erfahrungsberichten in *W. Alston: Perceiving God*, 9–67.

⁸⁸ Die folgenden Überlegungen gehen von der umstrittenen Annahme aus, dass diese Berichte in der Regel einen deskriptiven Charakter haben, d. h. in ihnen sollen Erlebnisse bzw. Erfahrungen beschrieben werden. Zu den verschiedenen semantischen Funktionen mystischer Aussagen vgl. *C. Norrman: Mystical Experiences and Scientific Method*, 43 f.

⁸⁹ Vgl. dazu auch *R. Nozick: Philosophical Explanations*, 163: »Greater credence should be given to the mystic's experiences than to the hypotheses, both by the nonmystic and by the mystic.«

⁹⁰ Vgl. dazu die treffende Bemerkung von *W. T. Stace, Zeit und Ewigkeit*, 158: »Der Mystiker ist ein göttliches Wesen, wenigstens in den höchsten Augenblicken seines Lebens, ein Wesen, das bei Gott war. Doch obwohl wir ihn darum tief verehren sollten, folgt daraus nicht, dass wir blind hinnehmen müssen, was immer er auch sagt, nicht einmal dann, wenn er uns unmittelbar von seiner Erfahrung berichtet, und noch weniger, wenn er verstandesmäßige und philosophische Theorien auf der Grundlage seiner Erfahrungen entwirft.« Die von Stace monierten Probleme sind allerdings ganz anderer Art als die oben genannten.

genommen, überwältigt, ergriffen oder fasziniert, dass er sich gewissermaßen selbst vergisst. Dies würde nichts anderes bedeuten, als dass er sich seiner selbst für eine gewisse Zeitspanne nicht bewusst ist. Vergleichbares geschieht nun aber immer in Situationen, in denen etwas die Aufmerksamkeit so sehr fesselt, dass man sich seiner selbst nicht mehr bewusst ist und sich buchstäblich selbst vergisst⁹¹. Derartige Erfahrungen können nicht in einem ontologischen Sinn als Auflösung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung gedeutet werden. Natürlich existiert in solchen Situationen immer doch ein Erfahrungssubjekt, das etwas von ihm Verschiedenes wahrnimmt. Entscheidend ist nur, dass sich das Subjekt – wenigstens während eines bestimmten Zeitraums – seiner selbst nicht mehr bewusst ist.

Nach der *ontologischen* Deutung löst sich das Erfahrungssubjekt tatsächlich auf. Es hört im Moment der mystischen Union auf, als isoliertes Subjekt zu existieren, und wird irgendwie eins mit der transzendenten Wirklichkeit⁹². Diese Deutung ist, jedenfalls aus der Perspektive des Unerleuchteten, schlechthin rätselhaft⁹³. Denn wenn sich das Erfahrungssubjekt tatsächlich auflösen würde, dann könnte es auch keine Erfahrungen mehr machen⁹⁴. Erfahrung setzt zwar nicht unbedingt ein Subjekt voraus, das sich dieser Erfahrung auch bewusst ist.

⁹¹ Vgl. dazu A. Newberg/E. d'Aquili/V. Rause: *Why God Won't Go Away*, 113: »Humans, in fact, are natural mystics blessed with an inborn genius for effortless self-transcendence. If you ever ›lost yourself‹ in a beautiful piece of music, for example, or felt ›swept away‹ by a rousing patriotic speech, you have tasted in a small but revealing way the essence of mystical union. If you have fallen in love or have ever been wonder-struck by the beauty of nature, you know how it feels when the ego slips away and for a dazzling moment or two you vividly understand that you are a part of something larger.«

⁹² Zum Phänomen der mystischen Union in Judentum, Christentum und Islam vgl. den von Moshe Idel und Bernard McGinn herausgegebenen Band *Mystical Union and Monotheistic Faith*. Ob die Zeugnisse von mystischen Erfahrungen tatsächlich im Sinne einer einhaftigen Einheit zwischen Mensch und Gott zu deuten sind, ist umstritten. Es gibt eine Reihe alternativer Interpretationen, die von einer Vereinigung in der Liebe, des Willens oder des Erkennens ausgehen. Von diesen hermeneutischen Problemen ist die Frage zu unterscheiden, inwiefern eine ontologische Vereinigung überhaupt Sinn machen würde. Henry Simoni-Wastila bezweifelt dies unter der Voraussetzung dessen, was er »radikale Partikularität« nennt, d. h. die Auffassung, wonach Individualität, Differenz bzw. Andersheit zwischen Personen und Ereignissen metaphysisch grundlegend sind. Vgl. dazu H. Simoni-Wastila: *Unio Mystica and Particularity*, 857 f.

⁹³ Anders dagegen N. Prigge/G. Kessler: *Is Mystical Experience Everywhere the Same?*, 277 f. Das Argument besagt Folgendes: Selbstbewusstsein bedeutet, sich der Inhalte seines Bewusstseins bewusst zu werden. Wo keine Bewusstseinsinhalte vorhanden sind, kann es demzufolge auch kein Selbstbewusstsein mehr geben.

⁹⁴ Vgl. ähnlich J. C. Carloye: *The Truth of Mysticism*, 13: »But, Meister Eckhart could not have experienced the absence of himself – i. e. of his soul! No one could have experienced this. Rather we must say that Eckhart failed to experience himself. That does not prove his absorption in the Godhead, but only that his experience was limited in a very peculiar way. It was an experience which did not include any sense of the Self, or of anything distinct from the experience itself.«