

Gott – (k)ein übernatürliches Wesen?

Konzeptionen der Wirklichkeit Gottes bei Hans Julius Schneider,
Christian Danz und Hartmut von Sass

von Veronika Hoffmann

Der Beitrag stellt drei deutschsprachige philosophische bzw. theologische Entwürfe vor, die Alternativen zu einem Verständnis Gottes als eines „übernatürlichen Wesens“ entwerfen: H. J. Schneider versteht religiöse Rede als eine nichtreferentielle Artikulation von Erfahrungen, C. Danz reformuliert theologische Grundkonzepte wie Gott oder Offenbarung als Beschreibungen des Geschehens menschlichen Selbstverstehens, H. v. Sass postuliert Gott als Ereignis, das im Glauben Wirklichkeit wird. Der Artikel stellt kritische Rückfragen, plädiert aber dafür, die theologische Herausforderung durch diese Konzeptionen ernst- und anzunehmen.

1. Einleitung

Wenn eine Theologin oder ein Religionsphilosoph von Gott spricht, welche Art von Wirklichkeit wird dann bezeichnet? Welche „ontologischen Verpflichtungen“ geht eine solche Rede ein – muss sie eingehen oder muss es vielleicht auch nicht? In dieser Weise gestellt, scheint die Frage im weit verzweigten deutschsprachigen Diskurs um die Gottesfrage bisher eher wenig im Blick zu sein. Es gibt sicher einen weitgehenden Konsens in der Einschätzung, dass manche, insbesondere von religionskritischer Seite vorgetragene Auffassungen, in welchem Sinn es Gott „(nicht) gebe“, das theologische Denkniveau unterbieten.¹ Freilich kann auch bei theologischen Wortmeldungen hin und wieder der Eindruck entstehen, das Wesentliche sei bereits geklärt, wenn man geklärt habe, *dass* es „Gott gebe“:

„Theologisch wie philosophisch spitzt sich das komplexe Gottesproblem somit heute auf die Frage zu, ob wir es bei Gott mit einem bloßen Begriff, Wort, Bild oder ähnlichem zu tun haben, oder ob Gott ‚ist‘, d. h. ob diesem Wort jenseits allen Meinens ‚Etwas‘, und zwar etwas Reales, also auch mehr als eine bloße Denkmöglichkeit, entspricht.“²

Eine solche Zuspitzung der Frage dürfte aber eher eine vereinfachende Alternativenansärfung darstellen. Das lassen bereits die differenzierten und differenzierenden Diskurse rund um Großthemen wie „Offenbarung“ und „Handeln Gottes“ vermuten. So könnte

¹ Vgl. die Beispiele bei *Gregor Maria Hoff*, *Die neuen Atheisten. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

² *Albert Franz*, Art. Gott, in: *Albert Franz; Wolfgang Baum; Karsten Kreutzer (Hg.)*, *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Darmstadt 2003, 178–180, hier 180.

es sich lohnen, ausdrücklichere Klärungen der Frage anzuzielen, worauf theologisch Bezug genommen wird,

„wenn von ‚Gott‘ gesprochen wird – auf eine transzendente Instanz, die der Innen- und Außengrund von Selbst und Welt ist, auf ein Diskursphänomen, eine Chiffre für ethische Einstellungen oder gar nur auf das Produkt einer rein menschlichen ‚theopoietischen‘ Kraft?“³.

Im Folgenden sollen drei zeitgenössische deutschsprachige Ansätze vorgestellt werden, die, ohne sich ausdrücklich aufeinander zu beziehen, ein Grundanliegen teilen: Der Rede von Gott bzw. von Religion sollen die letzten „substanmetaphysischen“ Restbestände ausgetrieben werden – und dies in durchaus konstruktiver Absicht: Gerade weil und nur weil Gott *kein* übernatürliches Wesen und Religion keine quasi-raumzeitliche Erweiterung des Gegenstandsbereichs ist, seien religiöse Aussagen sinnvoll, seien Religion und Glaube von Bedeutung.

Die Darstellung von drei Entwürfen auf dem gegebenen beschränkten Raum wird zur Folge haben, dass die Argumentationen nicht im Detail nachgezeichnet werden können. Ein genauere Blick auf das, was jeweils abgelehnt wird – und was nicht selten in der einen oder anderen Form als „metaphysisch“ qualifiziert wird –, muss ebenso unterbleiben wie eine Auseinandersetzung mit der Weise, wie auf die jeweiligen Referenzautoren zugegriffen wird. Hier soll es vielmehr darum gehen, die drei Alternativkonzepte zu einem „vergegenständlichenden“ Gottesverständnis in ihren wesentlichen Linien zu skizzieren und die gemeinsame Stoßrichtung ansatzweise kritisch zu befragen.

Der Blick wird sich zunächst auf die Überlegungen des Religionsphilosophen *Hans Julius Schneider* richten. Bei Schneider, der von Wittgenstein und, was das Verständnis religiöser Erfahrung angeht, von William James inspiriert ist, steht nicht die Frage nach Gott, sondern nach Religion im Mittelpunkt. Das ist im vorliegenden Kontext höchst interessant, insofern Schneider aufzeigt, dass man einem Verständnis von Religion als „Erweiterung des Gegenstandsbereichs“ nicht einfach dadurch entkommt, dass man den Gottesbegriff verabschiedet. Außerdem werden zwei protestantische Theologen zu Wort kommen: Der dogmatische Neuentwurf von *Christian Danz* stützt sich insbesondere auf idealistische Denkfiguren sowie auf Paul Tillich. *Hartmut von Sass* hingegen greift seinerseits u. a. auf Wittgenstein und auf D. Z. Phillips zurück, kommt dabei aber zu Ergebnissen, die sich von denjenigen Schneiders unterscheiden.

Bis auf eine Ausnahme ist mir keine Bezugnahme der Autoren aufeinander bekannt – was man als einen weiteren Hinweis darauf lesen könnte, dass sich im deutschsprachigen Raum noch kein diesbezüglicher Diskurs etabliert hat. Vielleicht kann die zusammenstellende Darstellung der drei Positionen dazu beitragen, eine solche Debatte zu befördern.

³ *Thomas Schärfl*, Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte, in: *ThPh* 93 (2018) 321–365, hier 342. Zu diesbezüglichen philosophisch-theologischen Sondierungen vgl. *Veronika Hoffmann* (Hg.), *Wirklich? Konzeptionen der Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes*, Stuttgart 2021.

2. Hans Julius Schneider: Religion als Artikulation ohne gegenständliche Referenz

Das Grundanliegen von H. J. Schneiders religionsphilosophischem Ansatz lässt sich in die Doppelthese fassen: 1. Religion befasst sich nicht mit übernatürlichen Gegenständen. Insbesondere ist Gott kein solcher. Aber Schneiders Perspektive reicht darüber hinaus, zumal seine Religionsphilosophie nicht auf eine theistische Perspektive festgelegt ist: Religiöse Sprache ist grundsätzlich nicht referierend. 2. Damit soll keinem Reduktionismus das Wort geredet werden. Religiöse Erfahrungen sind real – und zwar nicht nur als subjektive Erlebnisse, sondern in ihnen wird tatsächlich etwas erfahren.

„Religionen“ definiert Schneider als

„historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im Ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichwörtern Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt.“⁴

Im Zentrum steht somit eine Perspektive auf „das Ganze“, im Unterschied zu Philosophie jedoch wesentlich (auch) in Praxisformen. Damit rückt die Frage der schon erwähnten religiösen Erfahrung in den Vordergrund. Religiös sind Erfahrungen für Schneider weder, weil transzendente Wesen in ihnen vorkämen, noch, weil Wissen über Übernatürliches vermittelt würde.

„Sprachphilosophisch gesprochen: Ich rechne mit *Artikulationsformen von Erfahrungen*, die sich von *Theorien über wissenschaftlich zugängliche Gegenstände* grundsätzlich unterscheiden. ... Anders gesagt: Es erscheint mir nicht sinnvoll, eine religionsphilosophische Diskussion mit der Frage ‚Existiert Gott?‘ zu *beginnen* und das Weiterdenken davon abhängig zu machen, ob sich diese Frage positiv beantworten lässt.“⁵

Positiv entwickelt Schneider sein Verständnis von religiöser Erfahrung im Rückgriff auf William James und benennt als einige wesentliche Merkmale:⁶ 1. Solche Erfahrungen sind real und lebensbedeutsam. 2. Sie haben einen das Leben verändernden Charakter im Blick auf das genannte „Ganze“, insbesondere die Akzeptanz und Integration seiner leidhaften Seiten. 3. Sie werden nicht als durch den Erfahrenen gemacht erlebt, sondern als Widerfahrnisse. Religiös sind Erfahrungen also, sofern sie sich auf die Weise beziehen,

⁴ Hans Julius Schneider, *Religion*, Berlin – New York 2008, 13, wieder aufgenommen z. B. in *ders.*, *Spirituelle Praxis, religiöse Rede und intellektuelle Redlichkeit*, in: Gerald Hartung; Magnus Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen 2012, 329–342, hier 331. Zur Diskussion um diese Religionsdefinition vgl. die Beiträge von Rentsch und Schneider in *Stefan Tolksdorf; Holm Tetens (Hgg.)*, *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg zeigt. Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin 2010.

⁵ Schneider, *Spirituelle Praxis* (wie Anm. 4), 333f. Herv. i. O.

⁶ Vgl. Schneider, *Religion* (wie Anm. 4.), 53–59. Hingegen grenzt sich Schneider von James' „Überglauben“ ab, der im Blick auf die „Gegenstände“ der religiösen Erfahrung referenzsemantisch bleibe. Vgl. ebd., 59–64.

„das Ganze“ zu verstehen, und dabei häufig einen Gestaltwandel bewirken. Diese Wandlung wird nicht selten beschrieben, *als ob* höhere Kräfte beteiligt seien.⁷

Wenn sich eine solche Einstellung zum Leben im Ganzen und der von James beschriebene Wandel sprachlich artikulieren, sind solche Artikulationen Schneider zufolge weder als Ausdruck bloßer Gefühle oder (missverständener) körperlicher Prozesse richtig erfasst⁸ noch als behauptende Aussagen mit einer gegenständlichen Referenz.⁹ Bei religiösen Artikulationen handelt es sich um sprachliche Orientierungsleistungen, bei denen keine vorgegebenen Sachverhalte „abgebildet“ werden. Schneider verweist zur Erläuterung auf andere Formen von Artikulation, die *bedeutsam*, aber *nicht referierend* sind, wie beispielsweise die Äußerung von Schmerz, die sich einem berühmten Beispiel Wittgensteins zufolge weder auf „etwas“ bezieht noch auf „nichts“.¹⁰ Es ist also irrig anzunehmen, man müsse zum Verständnis religiöser Erfahrung oder für eine sinnvolle religiöse Rede „ontologische Verpflichtungen“ eingehen, indem man die Existenz ‚besonderer Gegenstände‘ unterstellt¹¹. Es kann vielmehr „ungegenständliche und doch existentiell tief bedeutsame religiöse Erfahrungen“¹² geben.

Wie sind dann aber religiöse Sprachformen zu verstehen, die doch nicht selten ein solches referierendes Verständnis nahelegen? In einem jüngsten Beitrag greift Schneider dafür auf die von Charles Taylor so bezeichnete „Konstitutionstheorie“ der Sprache zurück, „wonach die Sprache neue Zwecksetzungen, neue Verhaltensebenen, neue Bedeutungen ermöglicht und daher nicht im Rahmen eines sprachunabhängig aufgefaßten Bilds vom menschlichen Leben erklärt werden kann“¹³. In *Religion* erläuterte er mit Hilfe von Bruno Bettelheims Verständnis der Bedeutung von Märchen das Konzept von zwei „Inhaltsebenen“: Märchen können ihre Orientierungsleistung auch für Erwachsene behalten unter der Voraussetzung, dass diese die „Fabelebene“ von einer „zweiten Inhaltsebene“ unterscheiden.¹⁴ Dieselbe Unterscheidung braucht es zum Verständnis religiöser Artikulationen, denn es ist auch hier die „zweite Inhaltsebene“,

„auf der das verhandelt wird, worum es ‚eigentlich geht‘, nämlich eine wahrhaftige und doch ‚lebensfördernde‘ Sicht auf die *conditio humana*. Man kann sagen, *mit Hilfe* der Fabel werde

⁷ Vgl. Hans Julius Schneider, Widerspricht die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen der konstitutiven Seite ihrer Artikulation?, in: Hoffmann (Hg.), *Wirklich?* (wie Anm. 3), 63–80, hier 67; Schneider, *Spirituelle Praxis* (wie Anm. 4), hier 335.

⁸ Zur Zurückweisung eines solchen Reduktionismus vgl. Schneider, *Spirituelle Praxis* (wie Anm. 4), 336f.

⁹ Eine Artikulation ist „nicht mit den ersten Schritten zu einer Theorie zu verwechseln. ... Artikulationen bringen eine Erfahrung zur Sprache, sie versuchen nicht, einen Sachverhalt berechenbar oder vorhersagbar zu machen.“ Schneider, *Religion* (wie Anm. 4), 181.

¹⁰ Vgl. ebd., 78–92, mit Verweis auf Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, §304. Schneider betont, dass das gerade nicht auf eine vollständige „Privatisierung“ religiöser Artikulationen hinausläuft. Zu Schneiders Philosophie insgesamt und damit auch zu seinem sprachphilosophischen Ansatz, der hier nur extrem verkürzt zur Sprache kommen kann, vgl. ausführlicher Tolksdorf; Tetens (Hg.), *In Sprachspiele verstrickt* (wie Anm. 4).

¹¹ Schneider, *Religion* (wie Anm. 4), 66, vgl. auch 221f. u. ö.

¹² Ebd., 66.

¹³ Charles Taylor, *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Darmstadt 2017, 14; vgl. Schneider, *Widerspricht* (wie Anm. 7), 68.

¹⁴ Vgl. Schneider, *Religion* (wie Anm. 4), 24f.

auf etwas anderes verwiesen, das als der *eigentliche Inhalt* der jeweiligen Artikulation anzusehen sei, nämlich auf das menschliche Leben als einem begrenzten Ganzen.“¹⁵

Aus dem Fehlen einer Referenz folgt dabei keineswegs, dass Fragen nach Wahrheit und intellektueller Redlichkeit prinzipiell ausgeklammert wären: Man kann sich durchaus in seinem Verständnis der menschlichen Situation täuschen, und wer eine solche Täuschung nicht wahrhaben will, ist intellektuell unredlich.¹⁶ Aber es ändert sich für entsprechende Erfahrungen und ihr Verständnis faktisch nichts, wenn es z. B. für „Gott“ kein gegenständliches Referenzobjekt gibt.

Schneiders Definition von Religionen schließt, so hatten wir gesehen, einen Gottesbezug nicht ausdrücklich ein. Eine theistische Konzeption von Religion ist in seinen Augen nicht notwendig, aber durchaus möglich: „Denn wenn die Notwendigkeit einer zweiten Inhaltsebene anerkannt ist, gibt es keinen Grund, die theistische *Redeweise* schon als Ausdrucksform auszuschließen“¹⁷. Umgekehrt ist das Problem eines „Ausdehnungsmodells“ der Transzendenz“¹⁸ im Sinn einer „raumzeitlichen Erweiterung“¹⁹ nicht schon gelöst, wenn man auf die Vorstellung eines personalen Gottes (oder anderer „übernatürlicher Wesen“) verzichtet. Das zeigt sich in Schneiders kritischer Auseinandersetzung mit Auffassungen von „Erleuchtungserfahrungen“ im Buddhismus. Denn sofern behauptet wird, in der Erleuchtung werde ein „höheres Wissen“ erlangt, verbirgt sich darin wiederum die Annahme einer Dualität von Gegenstandsbereichen und die Vorstellung, es handle sich um die „Offenbarung eines deskriptiven Gehalts“²⁰. Solche Konzepte fallen mithin ebenso unter Schneiders Verdikt einer Misskonzeption dessen, was in Religionen angezielt ist. Auch die entsprechenden buddhistischen Lehren darf man

„nicht in einem deskriptiven Sinne als ‚metaphysische Wahrheiten‘ verstehen, sondern [muss, V. H.] sie als Artikulationen von Schweisen betrachten, die beanspruchen, der *conditio humana* angemessen zu sein. Auch über Angemessenheitsbehauptungen lässt sich streiten, aber ein solcher Streit folgt anderen Regeln als ein Streit um die Wahrheit einer deskriptiven Behauptung.“²¹

¹⁵ *Schneider*, Widerspricht (wie Anm. 7), 76. Herv. i. O.; für ein nichtsprachliches Beispiel dieser Ebenenunterscheidung verweist Schneider auf Stefan Lochners „Madonna im Rosenhag“, die Maria in kostbarem Schmuck darstellt. Schneider hat auch in diesem jüngsten Text die Rede von den beiden „Inhaltsebenen“ beibehalten, sich freilich nicht auf Bettelheim bezogen und andernorts betont, dass es sich hier um eine Analogie handelt, er also nicht z. B. sagen will, die gesamte Bibel sei literarisch als ein Märchen zu qualifizieren (vgl. *Hans Julius Schneider*; Stellungnahmen, in: Tolksdorf; Tetens (Hg.), In Sprachspiele verstrickt (wie Anm. 4), 493–559, hier 547, in Antwort auf die Kritik von Rentsch: *Thomas Rentsch*, Was ist spezifisch religiöse Transzendenz? Kritische Bemerkungen zu Hans Julius Schneider, *Religion*, in: Tolksdorf; Tetens (Hg.), In Sprachspiele verstrickt (wie Anm. 4), 339–346, hier 342f.

¹⁶ Vgl. *Schneider*, Spirituelle Praxis (wie Anm. 4), 341.

¹⁷ *Schneider*, Religion, 191 (wie Anm. 4). Herv. i. O.

¹⁸ Ebd., 158.

¹⁹ Ebd., 157.

²⁰ *Hans Julius Schneider*, Empirische Metaphysik? Sprachphilosophische Nachfragen zur Interpretation buddhistischer Erleuchtungserfahrungen, in: Almut-Barbara Renger (Hg.), Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs, Freiburg – Basel – Wien 2016, 159–176, hier 163.

²¹ Ebd., 176. Herv. i. O.

3. Christian Danz: Gott als Ausdruck menschlichen Selbstverstehens

Christian Danz' theologischer Entwurf geht von der Überzeugung aus, dass die Denkfiguren der klassischen Dogmatik durch die historische und erkenntnistheoretische Kritik seit der Aufklärung obsolet geworden sind.²² Daraus folgt jedoch nicht, dass man einen radikalen Bruch mit ihnen vollziehen müsste, sondern Danz verfolgt vielmehr das Anliegen ihrer „Umformung zu einer modernegemäßen Gestalt“²³. Zu den in ihrer traditionellen Form unvollziehbar gewordenen Gehalten gehört auch die Vorstellung von Gott als einer bewusstseinsexternen Realität. Die Rede von Gott ist Danz zufolge vielmehr als Ausdruck menschlichen Selbstverstehens aufzufassen. „Alle dogmatischen Aussagen über Gott sind Bilder des Glaubens von sich selbst als Gottesverhältnis.“²⁴ Eine solche Aussage mag als Einsatzpunkt einer christlichen Dogmatik ungewöhnlich erscheinen, Danz sieht sich aber durchaus in Kontinuität zu den Intentionen der lutherischen Dogmatik: Er diagnostiziert eine „zunehmende Innenverlagerung von Religion“²⁵ im Lauf der Theologiegeschichte, die in letzter Konsequenz dazu führt, dass Religion als sprachliche und religiöse Selbst- und Weltdeutung zu rekonstruieren ist. Die Frage nach einer „Existenz Gottes“ ist damit hinfällig. „In der religiösen Rede von Gott geht es weder um dessen Existenz noch um den aussichtslosen Versuch, diese irgendwie zu begründen oder gar zu beweisen. Gott hat seinen genuinen Ort ausschließlich im religiösen Selbstverständnis des Menschen.“²⁶ Oder trinitätstheologisch gewendet:

„Die Lehrfassung der Trinität ist strikt auf den Glauben zu beziehen, dessen Struktur sie entfaltet. Losgelöst vom Glauben, als Beschreibung des Wesens Gottes an und für sich selbst, also als eine metaphysische Theorie über das innere Leben Gottes, verliert die Lehre ihre systematische Funktion.“²⁷

Für die Zurückweisung der Frage nach der Existenz Gottes beruft sich Danz nicht zuletzt auf Paul Tillich.²⁸ Wer nach Gott fragt, so Tillich, fragt nach dem, „was seinem Wesen nach über die Existenz hinausgeht, und darum muss die Antwort – sei sie nun verneinend oder bejahend – durch ihre bloße Form Gott als Gott verneinen“²⁹. Hier zeigt

²² Vgl. *Christian Danz*, Einführung in die evangelische Dogmatik, Darmstadt 2010, 19f.

²³ Ebd., 156. Vgl. ausführlicher zur Analyse und zur Durchführung dieses Transformationsprogramms v. a. *Christian Danz*, Systematische Theologie, Tübingen 2016; *ders.*, Gottes Geist. Eine Pneumatologie, Tübingen 2019; *ders.*, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs, Neukirchen-Vluyn 2007, sowie die exemplarische Darstellung einiger Denkfiguren und die kritische Rückfrage an den Anspruch, damit zentrale Intentionen protestantischer Dogmatik aufzunehmen, bei *Stefan Walser*, Gott „existiert“ nicht. Zur Wirklichkeit Gottes bei Christian Danz und Paul Tillich, in: Hoffmann (Hg.), Wirklich? (wie Anm. 3.), 183–206.

²⁴ *Danz*, Systematische Theologie (wie Anm. 23), 179.

²⁵ *Danz*, Wirken (wie Anm. 23), 168.

²⁶ *Danz*, Systematische Theologie (wie Anm. 23), 177.

²⁷ *Danz*, Gottes Geist (wie Anm. 23), 131.

²⁸ Danz hat sowohl Werke von Tillich herausgegeben als auch intensiv über ihn geforscht. Zum Verhältnis von Danz und Tillich vgl. *Walser*, Gott existiert (wie Anm. 23), 202–206.

²⁹ *Paul Tillich*, Systematische Theologie I–II, Berlin – Boston 2017, 242f., teilweise zit. bei *Danz*, Systematische Theologie (wie Anm. 23), 179f.

sich freilich Danz' zum Teil erheblich umdeutender Umgang mit seinen Bezugsautoren.³⁰ Denn wenn Tillich im nächsten Satz erklärt: „Gott ist das Sein-Selbst, nicht ein Seiendes“, markiert er damit, dass Gott alles Seiende qualitativ transzendiere und ihm zugleich Teilhabe an seinem Sein gewähre.³¹ Danz hingegen spricht zwar auch von einem „Sein“ Gottes, aber in einem durchaus anderen Sinn: „Der Gehalt des religiösen Aktes ist an seinen Vollzug gebunden und allein in ihm gegeben. Gottes Sein ist gleichsam das Geschehen von menschlicher Selbsterschlossenheit“³². Gott ist folglich weder Grund der Wirklichkeit³³ noch Person. „Wäre er das, dann würde er sich rational konstruieren lassen. Das ist jedoch nicht der Fall.“³⁴ Denn Theologie spricht von Gott unvermeidlicherweise in spannungsvollen Doppelaussagen: als verborgen und offenbar, transzendent und immanent, faszinierend und erschreckend, etc. Eine solche Sprechweise führt in Danz' Augen nur dann nicht zu logischen Inkonsistenzen, wenn es sich dabei nicht um Aussagen „über etwas“ handelt, sondern um solche, in denen sich der Glaubensakt spiegelt.

Auch die Idee einer Offenbarung als übernatürlicher Wissensvermittlung fällt der neuzeitlichen Kritik zum Opfer und muss durch eine Neuformulierung ersetzt werden: „Der Offenbarungsbegriff hat die Funktion, die Unableitbarkeit ... des Geschehens des Sich-Verstehens des Menschen in einer religiösen Dimension zu beschreiben.“³⁵ So ist auch die Offenbarung von der genannten „Innenverlagerung“ betroffen. „Die theologische Pointe bei Danz besteht ... darin, dass Offenbarung nicht nur im Inneren des Menschen ‚ankommt‘, vielmehr dort entsteht.“³⁶ So verstanden, zeigt der Begriff der Offenbarung ebenso wie derjenige der Transzendenz Gottes an, dass Glaube, wie Danz immer wieder betont, zwar an je konkrete, kulturell geprägte Vollzüge gebunden ist, sich aus diesen Kontexten aber nicht ableiten lässt.

So „lassen sich bei Danz verschiedene Bewegungen feststellen, die Distinktionen auflösen und theologische Begriffe ineinanderlegen oder als ‚gleichursprünglich‘ erachten: Religion und Offenbarung, subjektive und objektive Offenbarung, schließlich Offenbarung und Glaube.“³⁷ Wird darüber hinaus auch das menschliche Sich-Verstehen zu diesen Konzepten nicht nur ins Verhältnis gesetzt, sondern letztlich mit ihnen identifiziert? Danz selbst fragt im Rahmen seiner Pneumatologie, ob in seinem Entwurf göttlicher und menschlicher Geist in eins fallen, verneint dies jedoch: Wohl lasse sich die Differenz

„nicht substanztologisch im Interesse an dem Unterschied von Gott und Mensch beziehungsweise der Eigenständigkeit des Gottesgeistes angemessen beschreiben ... Der Gottesgeist ist ... an den individuellen Selbstvollzug des menschlichen Geistes gebunden, aber als Entstehung von Reflexivität im Selbstverhältnis nicht mit dem Menscheng Geist identisch.

³⁰ Vgl. hierzu wiederum ausführlichere Beobachtungen bei *Walser*, *Gott existiert* (wie Anm. 23).

³¹ Vgl. *Tillich*, *Systematische Theologie I–II* (wie Anm. 29), 244f.

³² *Danz*, *Systematische Theologie* (wie Anm. 23), 180.

³³ So bei *Tillich*, *Systematische Theologie I–II* (wie Anm. 29), 244.

³⁴ *Danz*, *Systematische Theologie* (wie Anm. 23), 180.

³⁵ *Danz*, *Einführung* (wie Anm. 22), 63.

³⁶ *Walser*, *Gott existiert* (wie Anm. 23), 187.

³⁷ *Ebd.*, 188.

Damit ist sowohl die Differenz von Gott und Mensch als auch die Eigenständigkeit des Gottesgeistes bewahrt.“³⁸

Es scheint, dass der bei Danz immer wieder auftauchende Begriff der „Unableitbarkeit“ die Transformationsgestalt einer unvollziehbar gewordenen ontologischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz darstellt. So könnte gewissermaßen als Kurzformel des Ergebnisses der von Danz vorgenommenen Umformungsbewegung gelten: „Im Gottesgedanken als dem Gegenstand des Glaubens beschreibt der Glaube sich selbst und die Unableitbarkeit seines Entstehens. Deshalb ist Glaube Gottesverhältnis.“³⁹

4. Hartmut von Sass: Gott, der sich im Glauben ereignet

Eine Grundfigur der Überlegungen von Hartmut von Sass zur Frage des Wirklichkeitsbezugs der Gottesrede bildet diejenige der

„Modalisierung des Glaubens, die die Umstellung vom Sehen neuer Dinge ‚jenseits‘ dieser Welt zu einem neuen Sehen eben dieser weltlichen Dinge einübt. Eine sich postmetaphysisch entwickelnde Theologie denkt ihrem Gegenstand darum nicht mehr im Modus der ontologischen Addition zur Welt nach, sondern auf dem Weg einer hermeneutischen Neuqualifikation dieser einen Welt“⁴⁰.

Gott, so erklärt Sass in *Gott als Ereignis des Seins*, ist keine „Entität“, sondern vielmehr einer der möglichen Operatoren, die vor der Klammer der „Gesamtheit der Entitäten“, d. h. des Gegenstandsbereichs insgesamt, stehen und damit die Wirklichkeit grundlegend neu bestimmen.⁴¹

Dass Sass diese Neuqualifikation des Lebens als „Neues Sein“ bezeichnen kann,⁴² zeigt die grundstürzende Bedeutung einer solchen Perspektivveränderung an. Nichts am Seienden selbst sagt uns, dass es gemäß dem einen oder anderen Operator zu verstehen sei, sondern es kann immer auf unterschiedliche Weise verstanden werden – beispielsweise der Mensch als politische Person oder als gerechtfertigter Sünder. Die neue Modalität stellt sich so als ein Seinsgewinn auf dem Weg über das hermeneutische „Als“ dar: „‚Sein‘ fungiert dabei als die entsprechend veränderliche Gesamtheit der Zugänge zu einem Seienden, das *als* etwas interpretiert, verstanden, erfasst wird. Daher ist das Sein nur realisiert in den nicht endgültig feststellbaren Variationen eines Seienden.“⁴³ Wenn Gott in diesem Sinn neues Sein stiftet, entsteht ein neues Verständnis der Welt, des ande-

³⁸ Danz, *Systematische Theologie* (wie Anm. 23), 223f.

³⁹ Danz, *Einführung* (wie Anm. 22), 41.

⁴⁰ Hartmut von Sass, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013, 285.

⁴¹ Genau genommen steht dabei „Gott“ vor der Klammer, nicht „Gott“, d. h. man darf nicht unter der Hand einen neuen Gegenstandsbereich aufmachen, in den Gott dann doch fiel: vgl. Sass, *Gott als Ereignis* (wie Anm. 40), 307.

⁴² Vgl. ebd., 408 in Anspielung auf Tillich.

⁴³ Ebd., 303. Herv. i. O.

ren und seiner selbst. Ein modalisierter Glaube ist folglich nicht ein Glaube an Sachverhalte (in einer „zweiten Welt“), sondern ein glaubender Lebensvollzug.

Geht Sass die Aufgabe, „den metaphysischen Gott der ‚Hinterwelt‘“⁴⁴ zu verabschieden, in *Gott als Ereignis des Seins* mit Hilfe einer solchen „hermeneutischen Onto-Theologie“ (so der Untertitel) an, bei der das Verhältnis von Sein und Sprache im Vordergrund steht, arbeitet er in späteren Aufsätzen stärker am Verhältnis von Existenz und Eigenschaften Gottes. Gott existiert nicht, so Sass’ diesbezügliche These, denn er ist identisch mit seinen Prädikaten. Hinter diesen steht nicht noch ein „Gott über Gott“ (wie bei Tillich), vielmehr *ist* Gott die Gesamtheit der Eigenschaften, durch die die glaubende Existenz gekennzeichnet ist.⁴⁵ Zum Verständnis dieser These in der hier gebotenen Kürze hilft eine Analogie mit der Ontologie des Kunstwerks, die Sass vornimmt. Schaut man auf Gestalten von performativer Kunst (z. B. Theater- oder Ballettaufführungen), so existiert Kunst auch dort nicht als „Gegenstand“, sondern es gibt sie „nur und allein als Aufführung, als Akt – als *performance*“⁴⁶. Wenn Sass seine Theologie als „atheistisch“ bezeichnet, dann wegen eben dieser „Verneinung von Gottes Existenz als der Annahme, er würde als Träger bestimmter Prädikate ‚da‘ sein“⁴⁷.

Wie aber, so ein von Sass selbst formulierter Einwand, wäre ein solches Gottesverständnis mit Praktiken wie dem Bittgeben vereinbar?⁴⁸ Wenn auf der Linie des „modalen“ Verständnisses Gott nicht mehr „hinter“ der Welt zu finden ist, sondern „in“ ihr, dann, so lautet Sass’ Antwort, muss man auch den „magischen Restmythos“⁴⁹ eines Gegenübers im Gebet *entmythologisieren*. Gott ist nicht als der zu verstehen, *zu* dem gebetet wird, sondern als die Wirklichkeit, *innerhalb derer* gebetet wird. Oder anders gesagt: „Statt ... das Gebet als Erhörung einer personalen Transzendenz zu begreifen, ist es nun als die niemals selbst verdankte Verwirklichung eben dieser Transzendenz zu verstehen.“⁵⁰ Lassen sich dann aber die personalen Redeformen des Gebets noch begründen, die doch ein „Gegenüber“ voraussetzen? Sass zufolge lohnt es sich hier, zwischen solchen – legitimen – personalen *Redeweisen* in der Praxis des Glaubens und der illegitimen

⁴⁴ Hartmut von Sass, Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild, in: NZSTh 54 (2012) 39–65, 42.

⁴⁵ Zur ausführlichen Argumentation dessen, was hier nur thetisch skizziert wird, vgl. Hartmut von Sass, Gott und seine Prädikate. Skizze eines revisionären Atheismus, in: NZSTh 63 (2021) 429–454; *ders.*, Warum Gott nicht existiert, in: NZSTh 56 (2014) 348–367. In einer knappen Bemerkung grenzt Sass sich auch von solchen theologischen Revisionen ab, bei denen in Anlehnung an idealistisches Denken Religion „auf das Denken und Gedacht-werden bzw. das Verstehen und Verstanden-werden quasi-kognitivistisch oder rein hermeneutisch reduziert wird“: Sass, Prädikate (wie Anm. 45), 437. Dass damit u. a. auch Christian Danz gemeint ist, zeigt sich in Hartmut von Sass, Gotteslehre 2017. Eine Einschätzung aus systematisch-theologischer Sicht, in: Julia Koll; Alexander Deeg; Kathrin Oxen (Hgg.), Gott zur Sprache bringen. Die homiletische Herausforderung neu buchstabiert, Rehburg-Loccum 2018, 31–65, hier 42–44.

⁴⁶ Sass, Prädikate (wie Anm. 45), 451. Herv. i. O. Freilich gelte auch für gegenständliche Kunst, dass diese nicht einfach „da“ sei, sondern *als Kunst* erst in der Interaktion mit dem Zuschauer entstehe (vgl. ebd., 448f.). Da Sass die Parallele zur Wirklichkeit Gottes ausdrücklich nur mit der performativen Kunst zieht, bleiben die allgemeineren Überlegungen hier aber ausgeklammert.

⁴⁷ Ebd., 454.

⁴⁸ Vgl. ebd., 452 und ausführlich Sass, Gott als Ereignis (wie Anm. 40), 311–343; *ders.*, Unerhörte (wie Anm. 44).

⁴⁹ Sass, Gott als Ereignis (wie Anm. 40), 328.

⁵⁰ Ebd., 328.

Konsequenz personalistischer *Konzepte* in der theologischen und religionsphilosophischen Theoriebildung zu unterscheiden. Erstere gehören in den Bereich metaphorischer Sprache, die beispielsweise Gott als Hirten versteht, aber sich ihn deshalb durchaus nicht als Menschen vorstellt. Betrachtet man eine solche metaphorische Redeweise als „zu wenig robust“ und versucht sie deshalb in die konzeptuelle Rede von einem personalen Gott zu überführen, unterliegt man schlicht dem Fehlverständnis, Metaphern seien „uneigentliche Rede“.⁵¹ Auch das Bittgebet, so Sass' Fazit, ist also kein zwingendes Argument für ein theistisches Gotteskonzept, solange man den personal gedachten Adressaten im Glauben unterscheidet von einem personalistischen theologischen Konstrukt.

Mindestens wenn man Sass' Überlegungen zur Nichtexistenz Gottes vor dem Hintergrund seiner onto-theologischen Überlegungen liest, wie das hier geschehen ist, wird deutlich, dass „Nichtexistenz“ bei Sass nicht mit „Nicht-Wirklichkeit“ gleichzusetzen ist. Es geht vielmehr um den *Modus* der Wirklichkeit Gottes, der Sass zufolge mit dem Prädikat der Existenz nicht adäquat erfasst wird. So kann er durchaus formulieren, dass es Gott „gibt“, freilich in einer spezifisch hermeneutischen Weise:

„Nur weil und insofern es Gott gibt, d. h. nur weil und insofern Gott sich selbst gibt, kann alles im Lichte dieser Liebe gesehen werden. *Und da existentia und essentia bei Gott identisch sind, ist die Wirklichkeit dieses Sehens diejenige Wirklichkeit, die der Glaube Gott nennt.*“⁵²

Ebenso gilt für die These, dass Gottes Eigenschaften, insbesondere die Liebe, mit Gott identisch sind:

„Nicht wo geliebt wird, ist schon Gott – das wäre ein menschlich-allzumenschlicher Kurzschluss; aber wo Gott Wirklichkeit wird, dort wird das Leben von Menschen als ein in Nähe und Ferne liebendes bestimmt. Streng genommen wird nicht Gott geliebt; auch liebt er nicht uns; sondern wo wir auf eine bestimmte Weise leben und lieben, wird Gott Wirklichkeit ... als heilsame Qualifikation des Lebens, das Glaubende *coram Deo* führen.“⁵³

So kann Sass im Blick auf die Wirklichkeit Gottes erklären: Ohne die Erfahrung des Wirkens Gottes ist die Auskunft, er sei, sinnlos. Aus der Perspektive des Glaubens hingegen – „für den *Gott nicht existiert, sondern in dem Gott sich ereignet*“⁵⁴ – ist Gott die unverfügbare Weise, in der unsere Existenz als Glaubende bestimmt ist.

Zugleich grenzt Sass Aussagen wie die, dass Gott die Wirklichkeit sei, innerhalb derer gebetet wird, ausdrücklich gegen ein panentheistisches Verständnis ab.⁵⁵ Die Grundunterscheidung eines „modalen“ Glaubens ist nicht diejenige von Immanenz und Transzendenz, sondern von glaubendem oder nichtglaubendem Wirklichkeitsverständnis.⁵⁶ Ebenso

⁵¹ Vgl. Sass, Unerhörte (wie Anm. 44), 59f.

⁵² Sass, Warum (wie Anm. 45), 357. Herv. i. O.

⁵³ Sass, Prädikate (wie Anm. 45), 451f. Herv. i. O.

⁵⁴ Sass, Warum (wie Anm. 45), 365. Herv. i. O.

⁵⁵ Vgl. Sass, Gott als Ereignis (wie Anm. 40), 336, in Abgrenzung von Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christ als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1973, 234.

⁵⁶ „The crucial difference in reality (Wirklichkeitsdifferenz) is not provided by the epistemological-metaphysical difference between transcendence and immanence or between supernatural and natural or alike, but by the either-or of an understanding of reality in belief or in disbelief. Obviously, this picture amounts to

kann Sass von einer „ontologischen Verpflichtung“ im Blick auf die Gottesrede sprechen, versteht diese aber jeweils relativ zu entsprechenden „Sinnfeldern“⁵⁷. So geht z. B. gemäß Sass’ eigenem Beispiel mit dem Sinnfeld des Märchens die ontologische Verpflichtung einher, dass dort Drachen auftauchen können, im Sinnfeld des Glaubens gilt Entsprechendes für das Theologumenon von der Schöpfung. Diese „ontologischen Verpflichtungen“ sind also keineswegs als Restbestände des verabschiedeten metaphysischen Gottes zu verstehen.

5. Beobachtungen und Rückfragen

Blicken wir nach diesen notgedrungen kursorischen Skizzen kurz zurück, so ist eine erste Konvergenz der drei vorgestellten Ansätze offensichtlich, freilich auch wenig überraschend, weil sie das Auswahlkriterium für die Positionen bildete: die vehemente Abwehr jeder Gestalt von „Vergegenständlichung Gottes“. Eine zweite, durchaus interessante Gemeinsamkeit ergibt sich im Blick auf Termini wie „Widerfahrnis“ bei Schneider, „Unableitbarkeit“ bei Danz oder die „niemals selbst verdankte“ Neubestimmung unseres Lebensvollzugs, die sich „unverfügbar“⁵⁸ einstellt, bei Sass. Hier handelt es sich offensichtlich um das Transformationsvokabular der klassisch-theologischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, und bei allen drei Autoren markiert es eine Gestalt von Passivität aufseiten der religiös Glaubenden bzw. Erfahrenden. Diese Passivität ist durch die Ablehnung eines „übernatürlichen Agens“ offensichtlich nicht ausgeschlossen, sondern an ihr wird vielmehr gerade festgehalten. Darauf wird bei den kritischen Rückfragen zurückzukommen sein.

Drei solche kritischen Rückfragen seien formuliert, wiederum unter dem Vorbehalt der nur kursorischen Betrachtung und orientiert nicht an den jeweiligen Spezifika, sondern an der gemeinsamen Zielrichtung der Positionen. Sie betreffen damit – jeweils mehr oder weniger – je alle drei Ansätze.

Zunächst lässt sich fragen, ob es sich die Autoren an der einen oder anderen Stelle mit ihrem Gegner nicht zu leicht machen. So verweist Thomas Rentsch in seinem kritischen Kommentar zu Schneiders *Religion* darauf, dass eine Kritik an verdinglichenden Transzendenzverständnissen schon immer ein wesentlicher Teil religiöser Selbstkritik war und ist⁵⁹ – ohne dass, so ließe sich ergänzen, man deshalb die Notwendigkeit gesehen hätte, so weitreichende Folgerungen zu ziehen wie die dargestellten. Um eine solche Kritik begründet äußern zu können, müsste man freilich ausführlicher diskutieren, wogegen sich die Entwürfe jeweils positionieren, als es hier geschehen konnte – und als es zum Teil in den bespro-

relocating ‘God’ from the place of metaphysics to that of hermeneutics.“ *Hartmut von Sass*, Faith and Being. Hermeneutical Theology as Post-Metaphysical Enterprise, in: ders.; Eric E. Hall (Hgg.), Groundless gods. The theological prospects of post-metaphysical thought, Eugene, Oregon 2014, 214–241, hier 238.

⁵⁷ Sass übernimmt diesen Begriff von Markus Gabriel, grenzt sich aber zugleich von Gabriels „Neuem Realismus“ deutlich ab, vgl. *Sass*, Warum (wie Anm. 45), 359f.

⁵⁸ *Sass*, Prädikate (wie Anm. 45), 453.

⁵⁹ Vgl. *Rentsch*, Religiöse Transzendenz (wie Anm. 15), 343.

chenen Texten selbst geschieht, die mehr Interesse an der Entwicklung einer Alternative als an der detaillierten Diskussion von aus ihrer Sicht obsoleten Sichtweisen zeigen.⁶⁰

Einen zweiten Einwand könnte man bezüglich einer mangelnden Passung der Konzeptionen zum religiösen Selbstverständnis erheben. So lautet das eingangs angeführte Zitat von Albert Franz, demzufolge die entscheidende Frage sei, ob dem Wort „Gott“ „etwas Reales ... entspricht“, in seiner Fortsetzung:

„Theologie, die sich dieser Frage entziehen möchte, kann sich dann als Hermeneutik von Texten oder auch von Seelenzuständen verstehen, muss sich freilich die Frage gefallen lassen, ob sie damit dem Wahrheit suchenden und in diesem Sinn glaubenden bzw. glauben wollenden Menschen überhaupt gerecht werden kann.“⁶¹

Zumindest bei Schneider (der als Philosoph von diesem Vorwurf wohl ohnehin kaum betroffen wäre) und bei Sass findet sich eine mögliche Antwort auf diesen Einwand: Man darf eben nicht gelebten Glauben und theoretische Reflexion verwechseln. Dann kann man eine „theistische Ausdrucksweise“ benutzen (Schneider) oder metaphorisch einen personalen Gott ansprechen (Sass) und einen solchen personalen Gott zugleich für theoretisch unerschwinglich halten, ohne in Inkonsistenzen zu geraten. Zudem wäre angesichts der faktischen Pluralität von Glaubensformen zu fragen, um wessen Selbstverständnis es hier genauer gehen sollte. Ich kenne durchaus Menschen, die sich als Christen verstehen (und keine akademischen Theologen sind) und die für ihr Gebet keinen „übernatürlichen Adressaten“ annehmen. Vor allem aber ließe sich entgegnen, dass das Selbstverständnis von „glaubenden bzw. glauben wollenden Menschen“ wohl nicht einfach geradlinig als normativ genommen werden kann, hat Theologie doch auch eine kritische Aufgabe – nicht zuletzt eben jene von Rentsch angesprochene der Klärung von möglicherweise unzureichenden Gottesbildern.

Eine dritte Rückfrage scheint mir gewichtiger. Wenn Religion eine neue Sicht auf das Ganze eröffnet (Schneider), die Wirklichkeit sich hermeneutisch neu erschließt (Sass), der Mensch sich selbst versteht (Danz): Worin liegt der Grund dafür? Es gibt sicher Gestalten des (Neu-)Verstehens, bei denen diese Frage nicht relevant ist. So braucht es für die wirklichkeitserschließende Rolle, die Märchen und andere Weisheitsgeschichten spielen können, weder Feen noch einen ersten Menschen namens Adam, der vor einigen tausend Jahren gelebt hätte. Ähnliches mag (hier bin ich nicht kompetent) auch für Perspektivwechsel gelten, die sich aus buddhistischen Erleuchtungserfahrungen ergeben. Inhaltlich gesprochen: Wenn ich mich beispielsweise nicht mehr als ein isoliertes Ich erlebe, das sich in einer feindlichen Umgebung behaupten muss, sondern als eingebunden in ein Ganzes, das mich trägt und zugleich relativiert, dann, so scheint mir, ist die Einschlägigkeit dieser neuen Sicht, dieses „neuen Seins“ nicht davon abhängig, dass „jemand“ es mir „sagt“ oder „es macht“. Man kann problemlos bei der Rede von „Unableitbarkeit“, „Widerfahrnischarakter“ oder „Unverfügbarkeit“ stehen bleiben.

⁶⁰ Eine gewisse Ausnahme bildet Danz, der extensiv theologiegeschichtliches Material heranzieht – freilich die oben schon angemerkte Rückfrage nach der Perspektive provoziert, in der er das tut.

⁶¹ Franz, Art. Gott (wie Anm. 2), 180.

Gibt es aber nicht andere Formen solchen Sichverstehens, die nur dann plausibel vollzogen werden können, wenn dem Passiv des Widerfahrens ein – angenommenes – Agens entspricht? Wie sonst begründete sich z. B. ein Blick auf die Welt und das Leben, der sich mehr Hoffnung erlaubt, als Welt und Leben aus sich selbst legitimieren können, oder die Existenz aus einem Angenommensein, das über das menschlich Erwartbare und Vollziehbare hinausgeht? Wie auch immer man christliche Zentraltopoi wie Rechtfertigung, Vergebung oder Hoffnung auf einen Sieg des Lebens über den Tod im Einzelnen ausbuchstabiert, sie sind sicher über eine hermeneutische Als-Struktur zu beschreiben, nicht als Gegenstandsbehauptungen. Aber kann dieses Als in sich stehen, oder muss es nicht, um vollziehbar zu sein, sich von anderswo her verstehen?

Am klarsten lässt sich diese Rückfrage vielleicht im Blick auf die Liebe formulieren. Sicher muss man sich hüten, menschlich-allzumenschliche Analogien zu überziehen. Aber es scheint doch schwierig, sich im Sinn eines „hermeneutischen Als“ als geliebt zu begreifen, ohne anzunehmen, dass es „jemanden“ gebe, der mich liebt. Die Antwort auf diesen Einwand liegt nahe: Die Analogie funktioniert nicht. Mit Sass ließe sich entgegennehmen, dass Gott eben nicht als „jemand“ zu verstehen ist, der liebt, sondern Wirklichkeit wird, wo Menschen einander lieben. Freilich müsste man angesichts der Gebrochenheit zwischenmenschlicher Erfahrungen von Liebe dann wohl resignativ hinzufügen: „... und nicht mehr“. Ein solches „Mehr“ ist umgekehrt angezielt, wenn gedacht wird, dass Gottes Liebe sich zwischen Menschen sakramental *darstellt* – aber gerade nicht mit ihr *identisch* ist. Diese Reaktion, so ließe sich wiederum replizieren, zeige nur, dass hier die „Abtragung theistischer Phantasien“⁶² noch nicht vollständig sei: Die Kritik fordere einen „überweltlichen Akteur“ ein, den sie faktisch schon voraussetze, weil sie noch nicht bereit sei, solche Wunschvorstellungen aufzugeben.

Diese Diskussion, so zeigt sich an dem kleinen hypothetischen Hin und Her, wäre im Einzelnen erst noch zu führen. Die Rückfrage will zunächst vor allem darauf hinweisen, dass die Folgekosten der dargestellten Transformationen jedenfalls für christliche Theologien doch erheblich sein könnten. M. E. lohnte es sich aber auch dann, wenn man letztlich solche Folgekosten nicht zu tragen bereit ist, in eine solche Diskussion einzutreten. Denn auch und gerade dann bleibt die Herausforderung bestehen, seinerseits offen zu legen, wovon man theologisch spricht, wenn man die Wirklichkeit Gottes behauptet.

The article presents three German philosophical respectively theological concepts that suggest alternatives to an understanding of God as a “supernatural being”: H. J. Schneider understands religious language as a non-referential articulation of experiences, C. Danz reformulates basic theological notions such as God or revelation as descriptions of human self-understanding, H. v. Sass postulates God as an event that is realized in faith. The article raises critical questions but argues for taking the theological challenge posed by these conceptions seriously.

⁶² Sass, Gott als Ereignis (wie Anm. 40), 314.