

# Gott, Sprache und die Grenzen menschlicher Erkenntnis

---

Es gibt eine lange und bedeutende Tradition theologischer Ansätze, die auf prinzipielle Grenzen unserer Fähigkeit hinweisen, die göttliche Wirklichkeit sprachlich und gedanklich zu erfassen. Manche Theolog:innen betrachten diese Begrenzungen als so grundlegend und umfassend, dass sie die angemessenste Form der Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit allein in Schweigen und Stille verwirklicht sehen.

**Jacob Hesse**

PhD, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für  
Philosophisch-Theologische Grenzfragen an der Ruhr-Universität Bochum

## Hinführung

Die meisten Menschen in unserer Gesellschaft haben eine Vorstellung der Bedeutung des Ausdrucks „Gott“. Es werden dabei für gewöhnlich Bilder und Assoziationen von einem alten, liebevollen, aber doch auch strengem Mann geweckt. Die zahlreichen Darstellungen Gottes in christlichen Kirchen bestätigen diesen Eindruck. Hier wird dann häufig hinzugefügt, dass dieser alte Mann allmächtig, allwissend und der Schöpfer des Universums ist sowie auf verborgene Weise die Geschicke dieser Welt lenkt. Außerhalb der akademischen Theologie werden solche Vorstellungen innerhalb von Religionsgemeinschaften kaum problematisiert. Viele Atheist:innen und Agnostiker:innen scheinen sich allein

darin von vielen gläubigen Menschen zu unterscheiden, dass sie die Annahme eines solchen Gottes als heillos naiv und als Überbleibsel eines durch die moderne Wissenschaft längst überwundenen Weltbildes ansehen. Diese unterschiedlichen Bewertungen der

**Dementsprechend würden viele apophatische Theolog:innen die Kritik säkularer Menschen teilen. Wenn sich der Ausdruck „Gott“ auf ein derart anthropomorph gedachtes Wesen bezieht, dann sollte man in Bezug auf diesen Gott atheistisch sein.**

Gotteshypothese führen dann zu tiefgreifenden Kontroversen, die nicht selten auch mit gesellschaftspolitischen Motiven aufgeladen sind. In einer sich immer mehr säkularisierenden Gesellschaft gibt es zugleich das Phänomen, dass viele Menschen die Gotteshypothese, wie sie oben skizziert wurde, für so abwegig halten, dass sie sich gar nicht vorstellen können, wie ein vernünftiger Mensch sie ernsthaft für wahr halten kann. Deswegen beteiligen sie sich auch nicht an einem Diskurs über die Plausibilität religiöser Vorstellungen, sondern behandeln diese wie den Glauben an Kobolde, Astrologie oder Hexen schlicht mit verwundertem Kopfschütteln oder Nichtbeachtung.

Die provokante These von Vertreter:innen apophatisch theologischer Ansätze besteht darin, dass die skizzierten Sichtweisen auf unreflektierte Weise naiv anthropomorphe Gottesvorstellungen voraussetzen und deswegen *alle* zurückzuweisen sind. Aus der Sicht der apophatischen bzw. der negativen Theologie<sup>1</sup> sind solche Gottesvorstellungen dem Vorwurf der Idolatrie ausgesetzt, da Gott hier nach menschlichen Bildern und Assoziationen konzeptualisiert wird. Dementsprechend würden viele apophatische Theolog:innen die Kritik säkularer Menschen teilen. Wenn sich der Ausdruck „Gott“ auf ein derart anthropomorph gedachtes Wesen bezieht, dann sollte man in Bezug auf diesen Gott atheistisch sein. Idolatriekritik und die atheistische Kritik der Gotteshypothese haben folglich eine signifikante Schnittmenge. Im Gegensatz zu vielen Atheist:innen halten apophatische Theolog:innen aber daran fest, dass „Gott“ sich auf eine genuine, d. h. nicht nur z. B. auf psychologische Mechanismen oder bloße Neuronenaktivitäten reduzierbare Wirklichkeit bezieht. Vertreter:innen apophatischer Theologien fordern allerdings eine Reinigung unserer Gotteskonzepte von anthropomorphen Elementen, die nicht mit der radikalen Transzendenz und Andersheit Gottes vereinbar sind. Im Folgenden soll zunächst dargelegt werden, was unter apophatischer Theologie zu verstehen ist. Darauf sollen zentrale Probleme und Herausforderungen apophatischer Ansätze sowie mögliche Lösungsstrategien erläutert werden. Am Ende des Beitrags soll in Auseinandersetzung mit dem von

<sup>1</sup> Im Folgenden werden „apophatische Theologie“ und „negative Theologie“ synonym verwendet.

Hartmut von Sass vorgelegten Entwurf eines atheistischen Glaubens die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien herausgestellt werden.

## Von Gott schweigen: Was ist apophatische Theologie?

In den biblischen Schriften wird an verschiedenen Stellen zumindest indirekt darauf hingewiesen, dass Gott unser Denken und Erkennen prinzipiell übersteigt. So kann das Bilderverbot<sup>2</sup> derart gedeutet werden, dass Gott unserem Denken, das wesentlich bildlich ist, letztlich entzogen ist, was Folgen für die Rede von und über Gott haben sollte. Auch die Erzählung in Ex 33,12–23 wurde als Verweis auf die Unerkennbarkeit Gottes gelesen. Moses Bitte, Gottes Herrlichkeit zu sehen, kann Gott dort nur teilweise nachkommen. Gott ermöglicht Mose die göttliche Herrlichkeit von hinten zu sehen. Direkt kann Mose sie nicht sehen, „denn kein Mensch kann mein Angesicht schauen und am Leben bleiben“<sup>3</sup>. Symbolisch kann diese Stelle so gedeutet werden, dass menschliche Erkenntnis und Sprache Gottes Wesen niemals vollständig und angemessen begreifen können. Diese Grenze kann auch Gottes Gnade, die Mose reich geschenkt ist, nicht überwinden. Des Weiteren heißt es im ersten Timotheusbrief, dass Gott „[...] in unzugänglichem Licht wohnt [...]“ und dass ihn „[...] kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag [...]“<sup>4</sup>.

Allerdings muss bei der Verwendung solche und ähnliche Bibelstellen zur Begründung der Unerkennbarkeit Gottes auch immer bedacht werden, dass die Bibel voll von Beschreibungen von Gottes Absichten und Taten ist. *Vollkommen unbegreiflich* scheint Gott gemäß der Bibel gerade nicht zu sein.

Eine konsequente und systematische Lehre der Unerkennbarkeit Gottes wurde im Christentum erst durch eine Synthese mit vor allem neuplatonischen Überlegungen entwickelt. Eine zentrale Rolle nehmen hierbei die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ein. Der Autor dieser Texte, der sich als der Paulus-Schülers Dionysius Areopagita<sup>5</sup> ausgab, lebte wohl im 6. Jahrhundert n. Chr. und war vermutlich stark durch die Philosophie des paganen Neuplatonikers Proklos (412–485) beeinflusst. Dionysius<sup>6</sup> behauptet, dass Gott die Allursache und der Urgrund von allem ist und deswegen nicht mit Kennzeichnungen von niederem Seienden versehen werden kann. Gott steht als Urgrund über allem Seienden und sogar über dem Sein selbst. Die häufigste Bezeichnung, die Dionysius für Gott verwendet, ist „hyperousios“ ( $\nu\pi\tau\omega\beta\sigma\tau\omega\zeta$ ), was mit „überseidend“, „überwesentlich“ oder „über alles Sein erhaben“ übersetzt werden kann.<sup>7</sup> Da gemäß Dionysius die Möglichkeit von Erkenntnis an den Bereich des Seienden gebunden ist, ist Gott, der jenseits des Seins ist, auch jeder möglichen Erkenntnis entzogen.<sup>8</sup>

2 Ex 20,4; Dtn 5,8.

3 Ex 33,20

4 1 Tim 6,16

5 vgl. Apg 17,34.

6 Im Folgenden wird anstatt „Pseudo-Dionysius Areopagita“ nur „Dionysius“ verwendet.

7 Vgl. Dionysius, Theologie, I, 74f.

8 Vgl. Dionysius, Namen, I, 25.

9 Vgl. Dionysius, Theologie, I, 76.

Zugleich bemüht sich Dionysius darum, einen Weg aufzuzeigen, wie man sich diesem radikal transzendenten Gott nähern kann. Er verwendet hierfür häufig paradox anmutende Formulierungen. So schreibt er, dass man den nichterkennbaren Gott nur dadurch erkennen kann, dass man alle Erkenntnistätigkeit beendet. Man soll durch Nichterkennen und Nichtwissen nach der Erkenntnis Gottes streben, welcher „in überlichem Dunkel“ weilt und unser Sehen und Erkennen

übersteigt.<sup>9</sup> Zur Beschreitung dieses Weges schlägt Dionysius die Methode der Negation vor. Dabei wird Gott, dem Überseienden, alles abgesprochen, was ist. Dionysius illustriert dies anhand der Analogie eines Bildhauers: wir gehen als negative bzw. apophatische Theolog:innen so vor wie ein Bildhauer, der aus dem Marmorblock alles herausschlägt, was nicht zu der Figur gehört, die (gewissermaßen) im Marmorblock verborgen ist.<sup>10</sup>

Dionysius ist sich zugleich bewusst, dass in der Bibel und der Theologie nicht nur mit Verneinungen von Gott gesprochen wird. Er selbst entwickelt vor allem in der Schrift *Über die göttlichen Namen* eine positive, bzw. kataphatische Theologie. Hier schreibt er Gott u. a. auf der Basis der biblischen Schriften zahlreiche Prädikate zu, wobei er mit den gemäß einer Seinhierarchie höchsten Eigenschaften, wie Weisheit, Sein, Leben oder Güte beginnt und von diesen „absteigt“.<sup>11</sup> Auch wenn diesen positiven Beschreibungen Gottes eine wichtige Rolle für den Erkenntnisprozess eingeräumt wird, bestreitet Dionysius, dass sie das Wesen Gottes erfassen können. Mit ihnen kann stattdessen nur das von Gott Hervorgebrachte bzw. Bewirkte beschrieben werden.<sup>12</sup>

Wie Dirk Westerkamp überzeugend herausgearbeitet hat, differenziert Dionysius verschiedene Formen der Verneinung. Für die Bezeichnung der Verneinung bestimmter Prädikate verwendet Dionysius den Ausdruck *aphairesis* (ἀφαίρεσις). Diese Formen der Verneinung gebraucht er z. B. bei der Beschreibung der Analogie des Bildhauers, da diese verdeutlichen soll, wie Gott konkrete Eigenschaften abgesprochen werden. Die Verneinung im umfassenden Sinn, auf welche seine Schrift *Über die mystische Theologie* letztlich hinausläuft, nennt Dionysius *apophasis* (ἀπόφασις). Sie beinhaltet eine Negation auch der konkreten Verneinungen. Die Praxis des Bejahens und Verneinens (im Sinne von *aphairesis*) wird hier selbst noch einmal überstiegen.<sup>13</sup> Dionysius schreibt:

„Denn sie, die allvollendende einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.“<sup>14</sup>

Die umfassende Verneinung im Sinne der *apophasis* stellt keine Negation einzelner Eigenschaften dar, wie wenn man z. B. verneint, dass Gott körperlich oder eifersüchtig ist. Sie drückt vielmehr eine Negation der Praxis des Bejahens und Verneinens im Allgemeinen aus, was Dionysius zu der Einführung der Hyper-Prädikate wie „überseiend (*hyperousia*)“ oder „übergut (*hyperagatos*)“ bewegt.<sup>15</sup> Letztlich führt die Methode der Apophasis aber auch nochmal zur Aufhebung dieser Überprädikate und damit zum Schweigen<sup>16</sup>: „Ist das Ende jenes Aufstiegs erreicht, wird unsere Rede vollends verstummen, und mit dem ganz einswerden, der unaussprechlich ist“.<sup>17</sup> Diese Einswerden wird nach Dionysius durch ein Heraustreten (*ekstasis*) aus sich selbst, d.h. aus dem Verstand und der sinnlichen Wahrnehmung ermöglicht. Die so erreichten Zustände des „Nichtwissens“ und „Nichterkennens“ bilden die Bedingung dafür, dass man „[...] in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen [...]“<sup>18</sup> wird. Dies macht deutlich, weshalb die Überlegungen von Dionysius nicht nur eine negative, sondern zugleich auch eine mystische Theologie bilden. Mit Werner Beierwaltes kann man sagen, dass mit der apophatischen Theologie des Dionysius

10 Vgl. Dionysius, Theologie, II, 76f.

11 Vgl. Dionysius, Namen.

12 Vgl. Dionysius, Theologie, V, 79f.

13 Vgl. dazu Westerkamp, *Via negativa*, 30–32.

14 Vgl. Dionysius, Theologie, V, 80.

15 Dieser Schritt der Überschreitung wurde später auch als *via eminentiae* bezeichnet.

16 Vgl. dazu u. a. Westerkamp, *Via negativa*, 35.

17 Dionysius, Theologie, III, 78.

18 Dionysius, Theologie, I, 74.

eine „Selbstaufhebung der Sprache“ betrieben wird, indem mit der Sprache auf die unüberwindbare Begrenztheit und Unangemessenheit der Sprache zur Beschreibung eines radikal transzendenten und überseienden Gottes hingewiesen wird.<sup>19</sup> Neben den vor allem aus dem Neuplatonismus entnommenen philosophischen Überlegungen bildet eine zentrale Motivation für Dionysius‘ Modell der apophatischen Theologie auch eine Sensibilität für die Gefahr der Idolatrie. Wir Menschen sind nach Dionysius beständig versucht, Gott in unser Verstehen einzugliedern und ihn dadurch zu verdinglichen bzw. den niederen Dingen anzugeleichen.<sup>20</sup> Um dies prinzipiell zu vermeiden, argumentiert Dionysius, dass Gott jede sprachliche und gedankliche Bestimmung abgesprochen werden muss, da nur so seine radikale Andersheit und Transzendenz gewahrt werden kann.

Der dionysische Ansatz der apophatischen Theologie, der hier nur in seinen Grundzügen wiedergegeben wurde<sup>21</sup>, hatte große Wirkung in der Philosophie- und Theologiegeschichte. Eine Weiter- und Fortentwicklung seiner negativen und zugleich mystischen Theologie findet sich u. a. bei Maximus Confessor, Johannes Scottus Eriugena, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues oder Johannes vom Kreuz. Auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben die Schriften von Dionysius intensiv rezipiert. In Auseinandersetzung mit Dionysius argumentiert Thomas von Aquin u. a. in der berühmten Quaestio 13 der *Summa Theologiae*, dass unser Verstand und unsere Sprache prinzipiell nicht in der Lage sind, das Wesen Gottes angemessen zu erfassen. Dies liegt nach Thomas daran, dass unser Denken und unser Sprechen an die Schöpfung, d. h. an die uns vertraute, geschaffene Wirklichkeit angepasst sind. Das hat wiederum zur Folge, dass wir gemäß der Subjekt-Prädikat-Struktur denken und sprechen, wobei von Einzeldingen bestimmte Eigenschaften ausgesagt werden.<sup>22</sup> Gott ist nach Thomas im Gegensatz zu den Gegenständen unserer Erfahrungswelt ontologisch einfach.<sup>23</sup> Daraus leitet Thomas ab, dass die kompositionale Struktur unseres Denkens und Sprechens, wenn sie auf Gott bezogen wird, *immer* unangemessen sein muss. Die Aussage „Gott ist weise“ würde nach Thomas z. B. suggerieren, dass Gott etwas von der Weisheit Verschiedenes ist. Da Gott nach Thomas ontologisch einfach ist, kann Gott aber nicht von den göttlichen Eigenschaften unterschieden werden. Zudem sind in Gott alle Eigenschaften bzw. Vollkommenheiten wie Weisheit, Gerechtigkeit, Güte oder Allmacht *identisch*. Unser Verstand kann das nicht begreifen. Für ihn sind dies unterschiedliche Eigenschaften.<sup>24</sup> Thomas versucht diese Überlegungen mithilfe der Unterscheidung zwischen *modus significandi* und *res significata* zu präzisieren. Während die *res significata*, also dasjenige, was wir bezeichnen, im Falle von z. B. „Gott ist weise“, „Gott ist gut“ oder „Gott ist allmächtig“ dasselbe ist, unterscheidet sich der *modus significandi*, also die Art und Weise der Bezeichnung, hier wesentlich. Für unseren Verstand und in unserer Sprache sind „Weisheit“, „Güte“ und „Allmacht“ nicht identisch, sondern stellen verschiedene Eigenschaften dar. Unser *modus significandi* ist zur Beschreibung Gottes deswegen immer defizitär.<sup>25</sup>

Thomas leitet daraus keine radikal apophatische Theologie ab. Er deutet Dionysius vielmehr so, dass dieser nur ablehne, dass wir hinsichtlich des *modus significandi* angemessene Aussagen über Gott machen könnten.<sup>26</sup> Zur weiteren Explikation

19 Vgl. Beierwaltes, Platonismus, 62.

20 Vgl. z. B. Dionysius, Theologie, I, 75.

21 Für ausführlichere Darstellungen und Analysen der Theologie des Dionysius vgl. u. a. Ruh, Gotteslehre; Stolina, Gott, 9–26; Louth, Denys the Areopagite; Westerkamp, Via negativa, 13–61.

22 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 3; ScG, I, q. 31.

23 Vgl. u. a. Thomas von Aquin, STh, I, q. 3.

24 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 4.

25 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 3; a.

4; a. 12; ScG, I, 31. Zur Unterscheidung zwischen *modus significandi* und *res significata* bei Thomas von Aquin vgl. auch Hesse, Semantik, 329–332.

26 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 12, ad 1.

der Semantik der Rede von Gott entwickelt Thomas ein Modell, wonach die Bedeutungen der Ausdrücke, die sinnvollerweise sowohl auf Gott als auch auf die Geschöpfe angewendet werden, weder univok (d.h. bedeutungsgleich), noch äquivok (d.h. vollkommen bedeutungsverschieden), sondern analog zu verstehen sind. Damit meint er, dass hier eine Ähnlichkeit hinsichtlich der Bedeutung besteht, die jedoch niemals in eine auch nur teilweise Univozität aufgelöst werden kann.<sup>27</sup> Obwohl die theologische Reflexion bei Thomas nicht wie bei Dionysius ins Schweigen führt, markiert auch er eine klare Grenze, die wir mit unserer Sprache und unserem Denken bei der Beschreibung Gottes *prinzipiell* nicht überwinden können.<sup>28</sup>

Apophatische bzw. negative Theologien, welche die Unerkennbarkeit Gottes betonen, finden sich in den meisten religiösen Traditionen. Im Judentum ist hier vor allem die sehr einflussreiche Philosophie und Theologie des Moses Maimonides zu nennen. Dieser sah in affirmativen Theologien die Gefahr eines problematischen Anthropomorphismus, welchen er als Idolatrie kritisierte. Gottes Wesen kann für Maimonides in angemessener Weise nur mithilfe von Negationen beschrieben werden.<sup>29</sup> Auch im Islam wurden u.a. von Al-Hallādsch, Ibn Bāddscha und Ibn al-‘Arabī apophatische Theologien entwickelt.<sup>30</sup> Im 20. Jahrhundert wurden u.a. von Erich Pryzwara<sup>31</sup>, Emmanuel Levinas<sup>32</sup>, John Hick<sup>33</sup> und Jean-Luc Marion<sup>34</sup> negative Theologien vorgelegt. Auch wenn die zahlreichen erwähnten Autoren eine Skepsis hinsichtlich der menschlichen Fähigkeiten zur Beschreibung Gottes verbindet, sollte nicht der falsche Eindruck entstehen, dass sie alle weitgehend identische Ansätze vertreten. Ganz im Gegenteil gibt es zwischen den Begründungen und Ausgestaltungen dieser Theologien und Philosophien zum Teil gravierende Unterschiede, die auch auf unterschiedliche philosophische und theologische Einflüsse in den jeweiligen historischen Kontexten zurückzuführen sind. Die Vielfalt an Ansätzen und der Umstand, dass die Ausdrücke „negative“ und „apophatische Theologie“ in vielen Fällen Fremdbezeichnungen darstellen, die zur groben Klassifizierung von Positionen verwendet wurden, sollten zu einer gewissen Vorsicht bei der Rede von *der* negativen oder apophatischen Theologie führen.<sup>35</sup> Um die Pluralität dieser Ansätze zu betonen, erscheint es angemessener, von negativen oder apophatischen *Theologien* zu sprechen. Im Folgenden soll skizziert werden, mit welchen grundlegenden systematischen Herausforderungen alle apophatischen Ansätze konfrontiert sind. Dies heißt selbstverständlich nicht, dass diese Herausforderungen für alle apophatischen Theologien gleichermaßen zum Problem werden. Die anschließenden systematischen Überlegungen sollen nicht primär dazu dienen, Ansätze einzelner Autor:innen zu evaluieren. Sie sollen vielmehr dabei helfen, eine gewisse Struktur in die Diskussion apophatischer Theologien zu bringen.

27 Vgl. Thomas von Aquin, STh, I, q. 13, a. 5; ders., ScG, I, 32. Vgl. zu Deutungen der thomistischen Analogielehre u. a. Herzberg, Sprache; Hesse, Semantik; Lee Harris, Analogy.

28 Für eine Analyse der apophatischen Elemente in der thomistischen Theologie vgl. u. a. Burrell, Knowing; Davis, Aquinas; Rocca, Speaking.

29 Vgl. Maimonides, Führer. Vgl. zur Deutung der Sprach- und Religionsphilosophie von Maimonides u. a. Stern, Maimonides.

30 Vgl. für eine detaillierte und systematische Analyse negativer Theologien im mittelalterlichen Islam besonders Kars, God.

31 Vgl. v. a. Pryzwara, Analogia entis.

32 Vgl. u. a. Levinas, Liberté.

33 Vgl. u. a. Hick, Interpretation.

34 Vgl. Marion, Dieu.

35 Für Überblicke zur Geschichte der negativen bzw. apophatischen Theologien vgl. u. a. Stolina, Gott; Westerkamp, Via negativa; Turner, Darkness.

---

## Probleme und Herausforderungen apophatischer Theologien

### Konsistenz

Ein zentrales Problem apophatischer Theologien besteht darin, dass nicht klar ist, ob sie überhaupt konsistent formulierbar sind. Wenn man behauptet, dass das Wesen Gottes für uns Menschen prinzipiell nicht erkennbar ist, wie Dionysius dies tut, scheint dies indirekt eine Behauptung über Gottes Wesen darzustellen. Wenn Gott wirklich vollkommen unerkennbar ist, dann sollte auch der Umstand, dass Gott unerkennbar ist, der Erkenntnis entzogen sein. Apophatische Theologien zeichnen sich aber nun genau dadurch aus, dass sie die Unerkennbarkeit Gottes behaupten. Es kann dementsprechend der Vorwurf erhoben werden, dass apophatische Theologien sich in einen Selbstwiderspruch verwickeln, da sie beanspruchen, Gottes Unerkennbarkeit zu erkennen. Auch die häufig im Rahmen apophatischer Ansätze gemachte Äußerung, dass Gott „unaussprechlich“ ist, scheint einen Selbstwiderspruch darzustellen. Dieser ist im Gegensatz zu der Behauptung, dass Gott unerkennbar ist, nicht inhaltlich, sondern performativ: im Akt des Aussprechens der Äußerung, dass Gott oder Gottes Wesen unaussprechlich ist, spricht man etwas über Gott aus. Man schreibt Gott hierbei das Prädikat zu, unaussprechlich zu sein.<sup>36</sup>

Ein klassischer Versuch, solchen Selbstwidersprüchen zu entgehen, besteht darin, nur verneinende Aussagen über Gott zuzulassen. Es werden dementsprechend, wie die Bezeichnungen „apophatische“ und „negative Theologie“ schon deutlich machen, nur Prädikate von Gott verneint und alle bejahenden Aussagen von Gott zurückgewiesen. Man könnte dann argumentieren, dass man keine Behauptungen über Gott und Gottes Wesen macht und deswegen auch kein Selbstwiderspruch bei der Formulierung der apophatischen Position erzeugt wird. Gegen diese Strategie ist allerdings einzuwenden, dass eine klare Trennung zwischen negativen und positiven Urteilen schwierig ist. So führt der Logiker Gottlob Frege z.B. die folgenden Aussagen an, die eine einfache Unterscheidung zwischen bejahenden und verneinenden Urteilen in Frage stellen sollen:

1. Christus lebt für immer.
2. Christus ist unsterblich.
3. Christus lebt nicht für immer.
4. Christus ist nicht unsterblich.
5. Christus ist sterblich.

Die bejahende Aussage (1) scheint dasselbe auszusagen wie die verneinende Aussage (2). Die Negationen (3) und (4) wiederum besagen dasselbe wie die bejahende Aussage (5). Diese Beispiele zeigen, dass es grammatisch und lexikalisch häufig möglich ist, negative in bejahende Aussagen zu übersetzen. Das wiederum unterminiert eine scharfe Trennung zwischen negativen und positiven Urteilen.<sup>37</sup> Dies lässt sich auch an Aussagen über Gott illustrieren:

36 Vgl. allerdings Gäb, Logic, für eine alternative und konsistente Analyse der Unaussprechlichkeit Gottes.

37 Vgl. Frege, Verneinung, 62.

6. Gott handelt nie unvernünftig.<sup>38</sup>
7. Gott handelt immer vernünftig.
8. Gott ist nicht contingent.
9. Gott ist notwendig.

Die Aussagen (6) und (7) sowie (8) und (9) scheinen jeweils dasselbe auszusagen, obwohl es sich bei (6) und (8) um verneinende und bei (7) und (9) um bejahende Aussagen handelt. Zudem besteht das Problem, dass negative Aussagen, auch wenn sie in manchen Fällen einen nur sehr geringen Informationsgehalt besitzen, immer noch deskriptive Anteile haben. Wenn man z. B. sagt, dass das Fahrrad von Luisa nicht rot ist, wird damit zwar nicht gesagt, welche Farbe es genau hat. Man lernt aber, dass es eben eine andere Farbe als rot sein muss. Falls im Rahmen apophatischer Theologien *jede* Form der Erkenntnis und gelungenen Beschreibung Gottes bestritten wird, dann ist auch die Vermittlung einer geringen Information schon zu viel. Wegen solcher semantisch-logischer Schwierigkeiten erscheint es wenig aussichtsreich, dass mithilfe einer Beschränkung auf Negationen die Selbstwidersprüchlichkeit einer radikalen Unerkennbarkeitsthese aufgehoben werden kann.

Ein vielversprechender Ansatz zur Vermeidung des Selbstwiderspruches besteht darin, die Unerkennbarkeitsthese zu modifizieren. Während z. B. Dionysius die radikale These verteidigt, dass Gottes Wesen vollständig jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten liegt, gibt es andere Autor:innen, die eine abgeschwächte Form der Apophatik vertreten. Ein Beispiel hierfür ist der oben bereits erläuterte Ansatz des Thomas von Aquin. Dieser bestreitet nicht, dass wir das Wesen Gottes erkennen können. Er zieht bei der Reichweite dieser Erkenntnis jedoch prinzipielle Grenzen. Wegen des *modus significandi* unseres Denkens und Sprechens können wir Gottes Wesen niemals angemessen und vollständig erfassen. Jede Erkenntnis Gottes muss nach Thomas immer defizitär blieben. Diese Behauptung erzeugt keinen Selbstwiderspruch. Wir können erkennen, dass unsere Erkenntnis des Wesens Gottes immer und notwendigerweise defizitär ist.

Eine moderne Version einer moderaten Apophatik wurde von John Hick vorgeschlagen. Er unterscheidet zwischen formalen und substanzialen Prädikaten und behauptet, dass wir nur substanziale Prädikate niemals wahrheitsgemäß über die ultimative Wirklichkeit aussagen können, die in theistischen Religionen mit „Gott“ bezeichnet wird. Formale Prädikate wie „ist der Referenzgegenstand eines Ausdrucks“ oder „ist so, dass unsere substanzialen Prädikate nicht darauf zutreffen“ können der göttlichen Wirklichkeit nach Hick hingegen affirmativ und wahrheitsgemäß zugeschrieben werden. Ebenso können wir mythologisch wahre Aussagen über die ultimative Wirklichkeit machen. Diese Aussagen sind wörtlich verstanden falsch, führen aber zu einer angemessenen dispositionalen Haltung gegenüber der ultimativen Wirklichkeit. Die Wahrheit dieser Aussagen wird dementsprechend an ihren praktischen Folgen bemessen, nicht daran, ob sie deskriptiv korrekt sind.<sup>39</sup> Für Hick ist die ultimative Wirklichkeit also nicht vollkommen unerkennbar und unaussprechlich. Wir können sie mithilfe formaler Prädikate beschreiben und zudem mythologisch wahre Aussagen über sie machen.

38 Rein logisch wird Gott hier das Prädikat „handelt unvernünftig“ abgesprochen. Es findet in diesem Satz also nicht nur eine adverbiale Bestimmung von „handeln“ statt, wie es von der grammatischen Oberflächenstruktur suggeriert wird.

39 Vgl. Hick, Interpretation, 233–251.

Damit wiederum wird das Problem des Selbstwiderspruchs gelöst. Ein zentraler Kritikpunkt an Hicks Ansatz ist allerdings, dass eine strenge Unterscheidung zwischen formalen und substanzialen Prädikaten wenig plausibel ist. Zudem scheint die Möglichkeit, mythologisch wahre Aussagen über die ultimative Wirklichkeit zu formulieren, in Spannung zu seiner apophatischen These zu stehen: Wenn wir keine substanzialen Aussagen über die ultimative Wirklichkeit machen können, erscheint es schwierig zu bestimmen, welche praktischen Haltungen gegenüber dieser Wirklichkeit angemessen sind.<sup>40</sup>

Weitere moderat apophatische Ansätze, welche die Unerkennbarkeit Gottes nicht absolut verstehen, sondern signifikant qualifizieren, wurden in den letzten Jahren u. a. von Jonathan Jacobs<sup>41</sup>, Omar Fakhri<sup>42</sup>, Peter van Elswyk<sup>43</sup> und Sebastian Gäb<sup>44</sup> entwickelt. Es soll hier nicht bestritten werden, dass moderat apophatische Ansätze keine eigenen Schwierigkeiten und Probleme besitzen. Ihnen ist durch die Qualifikation der Unerkennbarkeitsthese aber gemeinsam, dass sie ausreichend Ressourcen besitzen, einen Selbstwiderspruch bei der Formulierung ihrer Grundthese zu vermeiden.

### Praktische Konsequenzen

Ein zweites zentrales Problem radikaler apophatischer Theologien besteht darin, dass ihre praktischen Konsequenzen zu unbestimmt bleiben. Daraus ergibt sich zunächst, dass sie nur schwer in Einklang mit den faktisch existierenden Religionen gebracht werden können, die gerade durch ihre positiven Aussagen über Gott den gläubigen Menschen Orientierung geben. Theistische Religionen verheißen ihren Anhänger:innen Erlösung und Heil und nehmen dabei Bezug auf den Willen und die Taten Gottes. Die hebräische Bibel, das Neue Testament und der Koran sind voller Aussagen über Gottes Absichten und Handlungen. Sie machen Hoffnung auf Erlösung und drohen zum Teil auch mit Strafe bei Nichtbeachtung der verkündeten Gebote. Falls man eine radikale Unerkennbarkeitsthese vertritt, wonach Gottes Wesen jenseits jeglicher menschlicher Erkenntnismöglichkeiten liegt, müssen viele der zentralen Lehren, Verkündigungen und Verheißen von Judentum, Christentum und Islam letztlich als falsch und unangemessen klassifiziert werden. Das ist für Vertreter:innen dieser Religionen nur schwer zu akzeptieren. So behauptet z. B. Eberhard Jüngel, dass ein radikal apophatischer Ansatz unvereinbar mit der christlichen Rechtfertigungslehre ist. Wenn Gott völlig unbekannt wäre, ließe sich nicht verkünden, dass Gott den Sünder anerkannt und gerechtfertigt hat. Jüngel schreibt pointiert:

„Der Rechtfertigungsglaube behauptet deshalb, daß Gott, indem er den Menschen rechtfertigt, zu erkennen gibt, wer er eigentlich ist. Und da die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott im Ereignis der Identifizierung Gottes mit dem gekreuzigten Menschen Jesus geschehen ist, hat sich theologisches Denken von diesem christologischen Ereignis sagen zu lassen, was Gott – und was Mensch – zu heißen verdient.“<sup>45</sup>

Für Jüngel ist also klar, dass theologisches Denken nicht bei einem Schweigen stehen bleiben darf, sondern an dem Ereignis des In-die-Welt-Kommen Gottes

40 Vgl. zur Kritik an Hicks Ansatz u. a. Ward, Truth; Insole, John Hick; Plantinga, Warranted, 43–64.

41 Vgl. Jacobs, Fundamentality.

42 Vgl. Fakhri, God.

43 Vgl. van Elswyk, Apophasism.

44 Vgl. Gäb, Logic.

45 Jüngel, Gott, 314f.

Maß nehmen muss. Jüngel verwendet in diesem Zusammenhang auch die doppeldeutige Formulierung des „Zur-Sprache-Kommen“ Gottes. Das Ereignis, dass Gott sich uns in Jesus Christus zeigt, fordert uns zugleich auf, Gott „zur Sprache zu bringen“. Weil Gott in die Welt kommt und sich uns zu erkennen gibt, kann und muss nach Jüngel auch von Gott gesprochen werden. Wir sind dazu aufgerufen, die frohe Botschaft der Rechtfertigung des Sünder zu verkünden.<sup>46</sup> Trotz grundlegender Unterschiede in ihren theologischen Ansätzen finden sich ähnliche Überlegungen auch bei Magnus Striet. Er behauptet, dass die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auch impliziert, dass wir die begrifflichen Möglichkeiten besitzen, diese Selbstdarstellung zu deuten und damit auch etwas von dem realen Gott erkennen können müssen.<sup>47</sup> Ein radikal verborgener Gott ist nach Jüngel und Striet nicht mit der Annahme der Selbstdarstellung Gottes und der damit verbundenen Botschaft an uns Menschen vereinbar.

Wenn man auch Aussagen wie „Gott existiert“ als falsch und unangemessen zurückweist, stellt sich zudem die Frage, wie sich apophatische Ansätze von agnostischen und atheistischen Positionen unterscheiden. Agnostiker:innen und Atheist:innen zeichnen sich ebenfalls dadurch aus, dass sie die Existenz Gottes bestreiten oder zumindest nicht bejahen. Man könnte darauf derart reagieren, dass man das gesuchte Unterscheidungskriterium nicht in kognitiven Einstellungen zu Behauptungen wie „Gott existiert“, sondern in der Praxis bzw. in konkreten Haltungen und Lebensweisen verortet. Das Problem an dieser Strategie besteht darin, dass nicht klar ist, welche praktischen Konsequenzen aus radikal apophatischen Theologien abgeleitet werden können. Es kann hier zwar behauptet werden, dass es für gläubige Menschen angemessen ist, auf eine bestimmte Art und Weise zu leben und zu handeln. Da das Wesen Gottes im Rahmen radikal apophatischer Ansätze aber als vollkommen unerkennbar gilt, können diese Lebensweisen dabei nicht durch einen Verweis auf Gottes Willen und Wesen begründet werden. Dass Gott den Menschen z. B. dazu aufruft, in Freiheit und nach der Vernunft zu leben, könnte nicht begründet behauptet werden, da man hierbei beansprucht, etwas über Gottes Willen und Absichten erkannt zu haben. Man kann zur Begründung der angemessenen religiösen Lebensweisen selbstverständlich allein auf philosophisch-ethische Überlegungen zurückgreifen und einen ohnehin problematischen, weil leicht instrumentalisierbaren und potenziell willkürlichen Verweis auf Gottes Willen aussparen. In diesem Fall können die jeweils erschlossenen Haltungen und Lebensweisen dann aber natürlich nicht mehr als zentrale Kriterien zur Unterscheidung zwischen religiösen Sichtweisen auf der einen und säkular-atheistischen oder agnostischen Positionen auf der anderen Seite dienen.

Auch ein Verweis auf nicht-propositionale Aspekte wie die unbestreitbar zentrale affektiv-emotionale Dimension religiösen Lebens oder eine rituell-liturgische Praxis helfen an dieser Stelle nur bedingt weiter. Falls angenommen wird, dass Gott vollkommen unerkennbar und verborgen ist, bleiben sowohl die Gestalt der rituell-liturgischen Praxis als auch die mit dieser und der religiösen Lebensweise im Allgemein verbundenen affektiv-emotionale Dimension weitgehend unbestimmt. Es kann dann nicht auf konsistente Weise erschlossen werden, welche

46 Vgl. Jüngel, Gott, 319–408.

47 Vgl. Striet, Grenzen.

emotionale Haltung und rituell-liturgische Praxis gegenüber der unerkennbaren Gottheit angemessen ist. So ließe sich dann z. B. nicht angeben, *weshalb* diese Gottheit Anlass für Vertrauen, Liebe oder Hoffnung geben sollte. Die Unerkennbarkeit Gottes könnte mindestens ebenso gut diffuse Angst, Trauer oder Gleichgültigkeit zur Folge haben. Es ist schwer einzusehen, wie man auf der Basis solcher Einstellungen zu einer Haltung wie Gelassenheit kommen sollte, die nicht selten als ein Ergebnis apophatischer Theologien präsentiert wird.

Einen Ausweg bietet auch hier eine Modifikation der Unerkennbarkeitsthese, wonach zumindest manche Dinge über Gott erkennbar sind. Auch wenn die Aussagen über Gott dann nicht im vollen Sinne als angemessen angesehen werden, können u. a. die zentralen Inhalte der Glaubensbekenntnisse als wahr verstanden werden. Mit Hick könnte diese z. B. als mythologisch wahr verstanden werden, da sie zu einer angemessenen Haltung gegenüber der ultimativen Wirklichkeit führen. Der Philosoph Jonathan Jacobs kann die christlichen Lehren in einem „nicht-fundamentalen“ Sinn als wahr bezeichnen. Damit trägt er der Einschränkung Rechnung, dass wir mit der Struktur unserer Sprache und unseres Denkens keine fundamentalen Wahrheiten über Gott formulieren können, die Gott begrifflich vollständig angemessen erfassen. Nicht-fundamentale Wahrheit sind dementsprechend das Beste, was wir hier erreichen können.<sup>48</sup> Auch Thomas von Aquin lässt bei aller Einschränkung unserer vollen Erkenntnis des Wesens Gottes ein Verstehen und Begreifen bestimmter zentraler Eigenschaften Gottes sowie der damit zusammenhängenden christlichen Botschaft zu. Die Erwähnung dieser Ansätze soll nicht implizieren, dass diese keinen inhärenten Schwierigkeiten besitzen.<sup>49</sup> Sie sollen vielmehr vor Augen führen, dass die Unerkennbarkeitsthese signifikant modifiziert und eingeschränkt werden kann, ohne dass sie damit selbst aufgegeben werden muss.

Die Qualifikation der apophatischen These dahingehend, dass affirmative Aussagen metaphorisch zu verstehen sind, hilft ebenfalls signifikant, den erläuterten praktischen Problemen radikal apophatischer Ansätze zu begegnen. Wir verwenden Metaphern sehr häufig in unserer alltäglichen Kommunikation und sie scheinen im Kontext der Deutung religiöser Erfahrungen und bei theologischen Überlegungen eine zentrale Rolle einzunehmen. Gelungene metaphorische Rede geht gerade nicht mit Unverständlichkeit einher, sondern kann auf anschauliche Weise bestimmte, mit wörtlicher Sprache gar nicht oder nur schwer zu erfassende Inhalte vermitteln. Falls zentrale Aussagen der jeweiligen Glaubensbekenntnisse metaphorisch verstanden werden, heißt das also nicht, dass sie keine erschließbare Bedeutung besitzen. Ihnen kann in diesem Fall auch ohne Probleme eine praktische Relevanz für das Leben der gläubigen Menschen zugesprochen werden. Die These, dass *alle* Rede über Gott, wenn sie wahr sein soll, immer metaphorisch verstanden werden muss, ist jedoch mit Problemen verbunden. Es ist in diesem Fall z. B. nicht klar, wie die Mehrdeutigkeit der jeweiligen Metaphern über Gott signifikant eingeschränkt werden kann. Wenn hierfür wiederum nur selbst mehrdeutige metaphorische Aussagen über Gott zur Verfügung stehen, besteht wenig Aussicht, dass eine Willkür bei der Rede von Gott vermeidbar ist.<sup>50</sup>

48 Vgl. Jacobs, *Fundamentality*.

49 Zur Kritik des Ansatzes von Hick siehe oben

Fn 39. Zur Kritik an der thomistischen Analogielehre siehe u. a. Alston, Aquinas; Hesse, Semantik, 337–341.

50 Vgl. hierzu u. a. Hesse, *Metaphors*; Hesse, Chancen.

Schon die Sensibilisierung dafür, dass manche Ausdrücke in Bezug auf Gott nicht einfach mit der wörtlichen Standardbedeutung, sondern metaphorisch interpretiert werden sollten, ebnet den Weg dafür, die Gottesvorstellungen von falschen Vorurteilen und Assoziationen zu reinigen.

Man ist im Rahmen moderat apophatischen Theologien aber selbstverständlich nicht dazu verpflichtet, alle Rede über Gott metaphorisch zu deuten. Schon die Sensibilisierung dafür, dass manche Ausdrücke in Bezug auf Gott nicht einfach mit der wörtlichen Standardbedeutung, sondern metaphorisch interpretiert werden sollten, ebnet den Weg dafür, die Gottesvorstellungen von falschen Vorurteilen und Assoziationen zu reinigen. So sollten Bezeichnungen Gottes als „Vater“, „Herr“ oder „Schöpfer“ z. B. nicht dazu führen, Gott mit anthropomorphen Kategorien wie Geschlechtlichkeit zu denken. Ohne den Rückgriff auf metaphorische Deutungen, scheinen zahlreiche Elemente der jüdischen, christlichen und islamischen Überlieferung kaum rational vertretbar zu sein.

### Die bleibende Relevanz apophatischer Theologie

Abschließend kann festgehalten werden, dass moderat apophatische deutlich mehr Ressourcen als radikal apophatische Ansätze besitzen, die erläuterten Probleme hinsichtlich der Konsistenz und der praktischen Konsequenzen zu bewältigen. Da bei den moderateren Ansätzen eine bestimmte Klasse von wahrheitsfähigen Aussagen über Gott zugelassen wird, lässt sich eine modifizierte apophatische These ohne Selbstwidersprüche formulieren. Auch die erläuterten praktischen Probleme stellen sich für moderat apophatische Ansätze nicht in gleicher Weise: wir können hier entweder bestimmte wesentliche Dinge über Gott, wenn auch nur unvollkommen, erkennen oder zumindest bestimmen, welche Lebensweisen der hinter dem Ausdruck „Gott“ stehenden ultimativen Wirklichkeit entsprechen. Eine Herausforderung moderat apophatischer Ansätze besteht darin, apophatisch genug zu bleiben, um der Einsicht in die Transzendenz Gottes gerecht zu werden. Wenn die Unerkennbarkeit Gottes einmal eingeschränkt wird, stellt sich die Fragen, weshalb sie nicht gleich vollständig aufgehoben wird. Moderat apophatische Ansätze müssen hierfür eine plausible und nicht nur *ad hoc* entwickelte Begründung vorlegen. Da es zahlreiche Formen moderat apophatischer Ansätze gibt und diese auch kombiniert und synthetisiert werden können, besteht die begründete Hoffnung, dass diese Herausforderungen bewältigbar sind.

Unabhängig davon, zum welchem Ergebnis man am Ende kommt, besteht ein zentraler Wert der Beschäftigung mit apophatischen Theologien darin, uns dafür zu sensibilisieren, dass unsere Konzepte und Denkkategorien nicht ohne Weiteres auf einen als radikal transzendent gedachten Gott übertragen werden können. In der Auseinandersetzung mit apophatischen Ansätzen können wir dazu geführt werden, unsere Vorstellungen und Bilder von Gott radikal in Frage zu stellen. Dies sollte den hermeneutischen Ausgangspunkt jeder gründlichen theologischen Theoriebildung darstellen. Zudem bietet es Möglichkeiten für einen qualifizierten Dialog mit anderen Religionen und säkularen Weltanschauungen. Eine Kritik von Gottesvorstellungen müsste z. B. nicht als prinzipielle Kritik an Religionen ver-

**Naiv anthropomorphe Gotteskonzeptionen sollten von religiösen, wie säkularen Menschen gleichermaßen zurückgewiesen werden.**

standen werden, sondern könnte als gemeinsame Basis für das Gespräch zwischen säkularen Atheist:innen und religiösen Menschen dienen.

Naiv anthropomorphe Gotteskonzeptionen sollten von religiösen, wie säkularen Menschen gleichermaßen zurückgewiesen werden.

Um die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien zu verdeutlichen, soll im Folgenden eine Verhältnisbestimmung zu dem kürzlich<sup>51</sup> von Hartmut von Sass vorgelegten und gerade in seiner Konsequenz bestechenden Ansatz eines atheistischen (religiösen) Glaubens vorgenommen werden. Dieser soll zunächst in seinen Grundzügen vorgestellt werden. Darauf sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu apophatischen Theologien erörtert werden.

Von Sass schlägt vor, den religiösen Glauben in Analogie zu einem logischen Operator oder einem Adverb zu verstehen. Eine solcher „modaler“ Glaube *qualifiziert* all unsere Tätigkeiten und unsere Existenz. Er fügt der Welt nach von Sass aber keinen Gegenstand namens „Gott“ hinzu, auf den der Glaube gerichtet wäre. Stattdessen stellt er eine neue Art und Weise der Betrachtung der Welt und unserer Tätigkeiten dar. Von Sass entwickelt diesen Glaubensbegriff auch in Analogie zu Wittgensteins Überlegungen über das Aspekt-Sehen. Durch den religiösen Aspekt-Wechsel wird alles neu gesehen, ohne dass dem Gesehenen dabei etwas Neues hinzugefügt wird. Von Sass schreibt:

„Ein traditionell verstandener Glaube verpflichtet noch darauf, nicht nur einen weiteren Zugang zu allem zu behaupten, sondern jenseits des gemeinsamen Gegenstandes etwas Zusätzliches anzunehmen. Ein modalisierter Glaube hingegen verlässt jenes aussichtslose *n + I*-Denken, indem die Vollzüge unseres Lebens einem neuen Verständnis zugeführt werden. Nichts neues jenseits des Alten wird behauptet, sondern das Alte in all seinen Dimensionen neu betrachtet.“<sup>52</sup>

Von Sass versteht unter „Gott“ vor dem Hintergrund dieses Glaubensbegriffs keinen metaphysischen Gegenstand jenseits der natürlichen Welt. Vielmehr wird mit „Gott“ hier letztlich auf die Eigenschaft der Liebe Bezug genommen. Weitere, traditionell Gott zugeschriebene Eigenschaften wie Weisheit oder Güte sind nach von Sass dann nur als weitere Bestimmungen von Liebe zu verstehen. Er schreibt:

„Gott ist im strengen Sinne Liebe kann aber auch weitere Prädikate wie Weisheit, Macht und Güte besitzen, wobei jene klassischen Prädikate als Bestimmungen ebendieser Liebe dienen: die Weisheit, Allmacht und Güte der Liebe, die Gott ist. Mit Gott wird kein Träger ›hinter‹ diesen Eigenschaften reaktiviert, sondern ›Gott‹ als (In-)Begriff leistet nichts anderes als diese Eigenschaften zu summieren. Gott ist real, indem er so wirkt, wie seine Prädikate es anzeigen: Gottes Wirklichkeit als Liebe und Gottes liebendes Wirken sind eins. Jenseits dieser atheistischen Gleichsetzung gibt es keine metaphysischen Rückversicherungen.“<sup>53</sup>

51 Es sei angemerkt, dass von Sass hier auch auf frühere Überlegungen zurückgreift und diese zusitzt bzw. in den Folgen weiter expliziert. Die unten erwähnte Umdeutung des Gottesbegriffs findet sich z. B. fast identisch bereits seinem Aufsatz „Warum Gott nicht existiert“ aus dem Jahr 2014.

52 Vgl. von Sass, Glauben, 54.

53 Von Sass, Glauben, 63f.

In dieser Theologie wird also kein „ontologisch autarkes Wesen“ thematisiert, sondern der im Glauben vollzogene Bezug auf „die *eine* Welt“ entfaltet. Es geht in dieser „nach-theistischen Revision des religiösen Glaubens“ für von Sass „nicht um einen zur Welt hinzugefügten Referenten, sondern um eine irreduzible Referenz auf die uns umgebende Welt.“<sup>54</sup>

Eine Gemeinsamkeit zwischen apophatischen Theologien und dem Ansatz von von Sass besteht darin, dass in beiden Fällen eine fundamentale Kritik an bestimmten Formen des Theismus vorgenommen wird. Sowohl apophatische Theologien als auch der Ansatz eines atheistischen Glaubens, wie ihn von Sass entwickelt hat, stellen *religiöse* Formen der Kritik an naiven und anthropomorphen Gotteskonzeptionen dar. Es wird in beiden Fällen eine kritische Revision traditioneller, vermeintlich selbstverständlicher Vorannahmen über die Bedeutung des Ausdrucks „Gott“ gefordert.

Ein fundamentaler Unterschied zwischen diesen Ansätzen besteht allerdings darin, dass apophatische Theologien sich hierbei auf die Andersheit oder radikale Transzendenz Gottes berufen. Von Sass würde bei einer solchen Argumentation mit Sicherheit die Annahme eines Supranaturalismus kritisieren, nach der Gott *jenseits* der Welt existiert. Für von Sass ist ein solcher Supranaturalismus, vor allem aufgrund der Einwände Kants und Wittgensteins, heutzutage nicht mehr plausibel.<sup>55</sup> Es sei hier erwähnt, dass diese Kritik am Supranaturalismus, die von Sass an dieser Stelle nur andeutet, seit langem selbst Gegenstand der Diskussion ist. Der an eine Lesart der Überlegungen Wittgensteins aber vor allem an Alfred Ayer und Rudolf Carnap anknüpfende Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber der Rede von einem jenseits der empirischen Welt existierenden Gottes wird heutzutage kaum noch erhoben. Das liegt vor allem daran, dass sich keine Form des empiristischen Sinnkriteriums, welches dieser Vorwurf letztlich voraussetzt, als plausibel verteidigen ließ.<sup>56</sup> Bei der Kantischen Kritik ist die Lage komplexer. Allerdings gilt auch hier, dass die Plausibilität der Kantischen Argumentation bezüglich rationaler Theologie selbst hoch umstritten ist. Erschwerend kommt hinzu, dass es rein exegetisch nicht klar ist, wie Kants Überlegungen zu rationaler Theologie in der transzendentalen Dialektik genau zu deuten sind.<sup>57</sup> Ungeachtet der Bewertung der Plausibilität seiner Zurückweisung des „Supranaturalismus“ kann festgehalten werden, dass für von Sass die Wirklichkeit Gottes notwendigerweise an eine menschliche Perspektive auf die Welt und die (menschliche) Existenz gebunden bleibt. Sie stellt als Teil des adverbial bzw. modal verstandenen Glaubens gerade keine über menschliches Aspekt-Sehen und Perspektivieren hinausgehende Wirklichkeit dar. Für apophatische Theologien wäre eine solche menschliche Perspektive, die von Sass treffend beschreibt, hingegen selbst wiederum einer *via negativa* zu unterziehen, da sie als *menschliche* Perspektive, immer anthropomorph bleiben muss.

Eine gewisse Schwierigkeit bei von Sass' Ansatz eines atheistischen Glaubens besteht darin, dass unklar bleibt, welchen ontologisch-epistemischen Status die Perspektive des modal verstandenen religiösen Glaubens genau besitzt. Der von von Sass immer wieder betonte Atheismus seiner Glaubenskonzeption besteht

54 Von Sass, Begründung, 123.

55 Vgl. von Sass, Glauben, 32.

56 Vgl. u. a. Hempel, Problems.

57 vgl. hierzu u. a. Chignell, Kant.

in der Annahme, dass die Wirklichkeit aus einer Summe von Gegenständen besteht, die einen Gott, der jenseits unserer raum-zeitlichen Welt existiert, nicht enthält.<sup>58</sup> Diese Annahme suggeriert nun, dass es *eine* verbindliche und normative Struktur der Wirklichkeit gibt, an welcher all unsere Perspektivierungen Maß nehmen. Gemäß dieser normativen Vorgabe dessen, was es gibt, kann dann gefolgert werden, dass der Theismus falsch ist. Wenn man vor dem Hintergrund dieser Annahme dennoch an der Rede von Gott festhalten möchte, müsste man sie konsequent uminterpretieren. Es deutet einiges darauf hin, dass von Sass genau eine solche atheistische Revision theologischer Semantik vornimmt. Es lässt sich bei einer solchen Position allerdings kritisch anfragen, weshalb hier überhaupt noch an der theologischen Sprache festgehalten werden soll. Das Reden über den Glauben an Gott scheint hier ohne signifikante semantische Verluste z. B. durch Ausdrücke wie „der Liebe Raum geben“ oder „hoffnungsvoll leben“ substituiert werden zu können. Es bleibt unklar, warum man religiöse Sprache dann nicht insgesamt in unterschiedlichen Beschreibungen von Liebe, Glaube und Hoffnung<sup>59</sup> aufgehen lässt und auf die Rede von Gott, Schöpfung oder ewigem Leben schlicht verzichtet. Der Rückgriff auf solche Termini scheint dann nur unnötige semantische Härten zu erzeugen. Vermutlich wegen der Verpflichtung auf die biblische Sprache verwendet von Sass „Gott“ z. B. an zahlreichen Stellen weiterhin als grammatisches Nomen, obwohl dies genau die Gegenständlichkeit der Referenz suggeriert, die er in seinem Ansatz zurückweist. Die genaue Bedeutung des folgenden Satzes, der sogar ein maskulines Personalpronomen für Gott enthält, ist auf der Basis der Revision der Semantik des Ausdrucks „Gott“, die von Sass vornimmt, z. B. nur mit viel Aufwand nachvollziehbar:

„Existenz Gottes heißt folglich, dass Gott für Menschen wirklich wird, indem er an ihnen wirkt und dadurch für sie alles anders und neu aussieht.“<sup>60</sup>

Handelt es sich bei „er“ in diesem Satz um eine maskuline Personifizierung der Liebe bzw. der Summe der diese Liebe bestimmenden Prädikate? Es bleibt erkläруngsbedürftig, weshalb man sich so umständlich ausdrücken sollte und vor dem Hintergrund der vorgeschlagenen Semantik, den Ausdruck „Gott“ nicht einfach weglässt und direkt über die Liebe spricht.

Nun deutet allerdings einiges daraufhin, dass von Sass eine solch atheistisch-reduktionistische Semantik ablehnt. So widerspricht er der Annahme, dass es eine normative, naturalistische Metaperspektive auf die Wirklichkeit gibt. Er führt am Beginn seines Buches das Beispiel von verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen eines Kunstwerkes an. Neben einer ästhetischen Betrachtungsweise, kann z. B. von Vertreter:innen eines Auktionshauses auch nach dem monetären Wert eines Kunstwerkes gefragt werden. Darüber hinaus kann auch eine chemische Analyse des betreffenden Kunstwerkes durchgeführt werden. Die damit verbundene naturwissenschaftliche Perspektive unterscheidet sich sowohl von der ästhetischen als auch von der monetären Perspektive. Die Pointe dieses Beispiels besteht für von Sass nun gerade in der Irreduzibilität solcher Perspektiven.<sup>61</sup> Im Einklang damit weist von Sass auch psychologisierende, spiritualisierende oder ethisierende Reduktionismen religiösen Glaubens zurück.<sup>62</sup> Es geht ihm explizit

58 Vgl. von Sass, Glauben, 27.

59 Von Sass entwickelt analog zur Modalisierung des Glaubensbegriffs auch einen modalisierten Hoffnungsbegriff, der den religiösen Glauben wiederum näher qualifiziert. Vgl. dazu u. a. von Sass, Glauben, 133-142.

60 Vgl. von Sass, Glauben, 65.

61 Vgl. von Sass, Glauben, 13-17.

62 Vgl. von Sass, Glauben, 36f.

nicht darum, einen als Illusion erkannten Glauben noch irgendwie melancholisch aufrecht zu erhalten.<sup>63</sup> Vielmehr plädiert er dafür, die religiöse Perspektive ontologisch substanzial zu verstehen. Sie ist nicht nur irreduzibel, sondern führt auch ihr eigenes „ontologisches Inventar“ mit sich. Über diese ontologisch starke Lesart der religiösen Perspektive schreibt von Sass:

„Sie besteht darin, dass es im Aspekt des Glaubens Dinge gibt, die es außerhalb dieses Aspektes nicht gibt, ohne der Welt ›untreu‹ zu werden. Darunter fallen Sprachspiele wie ›Gott‹, ›Schöpfung‹ und ›ewiges Leben‹, denen eine spezifische Rolle zukommt [...]. Die hier vorgenommene Verstärkung insistiert also darauf, dass der Glaube eine ihm eigentümliche Vorstellung davon besitzt, was es eigentlich gibt.“<sup>64</sup>

Diese ontologisch starke Lesart der religiösen Perspektive hat den Vorteil, dass sie keinen atheistischen Reduktionismus der Rede von Gott, Schöpfung oder ewigem Leben zur Folge hat, an welcher nur z.B. aus religiöser Sentimentalität oder aus einem Willen zur (scheinbaren) Konformität innerhalb gewisser Gruppen und Milieus festgehalten wird. Dem religiösen Glauben wird stattdessen eine ontologisch-konstitutive Rolle zugesprochen: was es gibt, ist abhängig von der religiösen Perspektive des Glaubens.

Nun besitzt eine solche Lesart allerdings ebenfalls Schwierigkeiten. Erstens stellt der damit verbundene Antirealismus, wonach es von den menschlichen Perspektiven abhängt, was es tatsächlich gibt, eine sehr voraussetzungsreiche und hoch umstrittene Annahme dar.<sup>65</sup> Man muss hier jedoch relativierend hinzufügen, dass die meisten interessanten philosophischen Positionen sehr umstritten sind. Zweitens und problematischer für von Sass ist, dass sich, auch wenn man eine solche ontologisch starke Lesart von Perspektiven akzeptiert, ein gravierenderes Konsistenzproblem für seinen Ansatz ergibt. Wie er selbst schreibt, gibt es im Aspekt des Glaubens Dinge, die es außerhalb dieser Perspektive nicht gibt. Wenn Gott innerhalb dieser Perspektive eine entscheidende Rolle einnimmt, was von Sass zugestehst, dann ist es unklar, weshalb man den gläubigen Menschen als atheistisch bezeichnen sollte. Dies würde eine normative Metaperspektive voraussetzen, die vorgibt, welche Gegenstände es in der Welt gibt. Wenn man den religiösen Glauben, wie von Sass es tut, als irreduzible und ontologisch starke Perspektive versteht, existiert eine solche Metaperspektive aber gerade nicht. Wenn man diese Lesart ernst nimmt, dann sind die Rede von Gott, Schöpfung und ewigem Leben nicht *nur* Sprachspiele. Es gibt dann nämlich keine Perspektive auf die Welt, die außerhalb bestimmter Sprachspiele stattfinden würde. Man mag sich anderer Sprachspiele, wie derjenigen der Kunst oder der Naturwissenschaften, bedienen. Das religiöse Sprachspiel lässt sicher aber gerade nicht auf solche anderen Sprachspiele reduzieren. Auch eine Berufung auf das Gesehene, welches in Analogie zu den verschiedenen Betrachtungen des Kunstwerkes<sup>66</sup> dasselbe zu sein scheint, ist hier irreführend. Die Annahme, dass es so etwas wie das reine, noch nicht interpretierte Gesehene oder Gegebene z.B. in Form von Sinnesdaten gibt, wurde in der Philosophie des 20. Jahrhunderts scharf kritisiert und ist vor dem Hintergrund dieser Einwände heutzutage nur schwer zu

63 Vgl. von Sass, Glauben, 58f.

64 Von Sass, Glauben, 50.

65 Vgl. für einen Überblick zu dieser Debatte z. B. Balaguer, Realism.

66 Neben der Analogie zu den unterschiedlichen Perspektiven auf ein Kunstwerk führt von Sass noch Wittgensteins berühmtes Beispiel des H-E Kopfes an, den man als Hase oder als Ente aber nicht als beides zugleich sehen kann (vgl. von Sass, Glauben, 47).

verteidigen.<sup>67</sup> Wir scheinen niemals Zugriff auf empirisch Gegebenes *vor jeder* Interpretation zu haben. In Kombination mit der ontologisch starken Lesart von Perspektiven bzw. Interpretationen ergibt sich daraus, dass es *die* Struktur der Welt mit einer bestimmten Summe von Gegenständen nicht gibt. Die Perspektive des religiösen Glaubens ist selbst konstitutiv dafür, welche Gegenstände die Welt enthält. Wenn wir Perspektiven so stark verstehen, wie von Sass dies tut, können wir die Summe der Gegenstände der Welt nicht über unsere Perspektiven hinweg konstant halten. Von Sass versucht in seinem Ansatz aber genau dies zu tun: es gibt nach ihm aus einer ontologischen Metaperspektive keinen Gott als Gegenstand der Wirklichkeit. Zugleich versteht er den religiösen Glauben nicht bloß als eine psychologisch erbauliche Fiktion oder Sprache, sondern als eine irreduzible und ontologisch starke Perspektive auf die Welt, unsere Tätigkeiten und unsere Existenz. Letztere Annahme scheint aber nicht konsistent mit der Annahme einer atheistischen Metaperspektive kombinierbar zu sein.

Apophatischen Theologien stehen in grundlegender Spannung zu zentralen Annahmen des vorgestellten Ansatzes eines atheistischen Glaubens. Dasjenige, was wir mit „Gott“ bezeichnen, geht im Rahmen apophatischer Theologien gerade nicht in unseren menschlichen Perspektiven auf. Mit der Betonung von Gottes Transzendenz und Andersheit soll gerade verdeutlicht werden, dass hier auf eine über menschliche Denkkategorien und Vorstellungen prinzipiell hinausgehende Wirklichkeit Bezug genommen wird. Zugleich verpflichtet diese Annahme der Transzendenz Gottes, auch in der moderat apophatischen Lesart, auf einen gewissen Realismus: Wenn Gottes Realität und Wesen unabhängig von unserem Denken ist, muss man auch annehmen, dass die Struktur der Wirklichkeit, zumindest in Teilen, nicht von unserem Denken und unseren Perspektiven abhängt. Eine solche realistische Grundannahme<sup>68</sup> erfährt in der gegenwärtigen systematischen Philosophie ganz unabhängig von der Religionsphilosophie wieder vermehrt Zustimmung. Dies kann man auch als Zeichen für die Relevanz und Aktualität apophatischer Theologien deuten, in denen Kritik an naiv-anthropomorphen Gottesvorstellungen mit einer im weitesten Sinn realistischen Ontologie und Erkenntnistheorie verbunden werden können.

---

## Literatur

Alston, William P., Aquinas on Theological Predication. A Look Backward and a Look Forward, in: Eleonore Stump (Hg.), Reasoned Faith. Essays in

67 Vgl. u. a. Cassirer, Philosophie, 226–233; Quine, Dogmas; Sellars, Empiricism.

68 Dies ist an dieser Stelle bewusst vage formuliert. Hinsichtlich der plausibelsten Formen des Realismus gibt es selbstverständlich intensive Debatten.

Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann, Brattleboro, Vt. 1993, 145–178,

Balaguer, Mark, Realism and Anti-Realism about Metaphysics, in: Edward N. Zalta / Uri Nodelman (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/realism-about-metaphysics/>>.

Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum (Philosophische Abhandlungen)*, Frankfurt am Main, 3. erweiterte Aufl. 2014.

Burrell, David B., *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame 1986.

Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW 13, Hamburg 2010.

Chignell, Andrew, ‘As Kant has Shown …’. Analytic Theology and the Critical Philosophy, in: Michael Rea / Oliver Crisp (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009, 117–135.

Davis, Brian, Aquinas on what God is not, in: *Revue Internationale de Philosophie* 52 (1998), 207–225.

Fakhri, Omar, The ineffability of God, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 89 (2021), 25–41.

Frege, Gottlob, Die Verneinung, in: Gottlob Frege, *Logische Untersuchungen*, herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Göttingen, 4. durchgesehene und bibliographisch ergänzte Aufl. 1993, 54–71.

Gäb, Sebastian, The Logic of Ineffability, in: Jacob Hesse / Matthias Ruf (Hg.), *Gott und Sprache. Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott (Exploratio. Systematische Theologien 1)*, Baden-Baden, im Erscheinen.

Hempel, Carl G., Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 41–63.

Herzberg, Stephan, Wie weit reicht menschliche Sprache? Thomas von Aquins Lehre von der Analogie der Gottesnamen, in: Jacob Hesse / Matthias Ruf (Hg.), *Gott und Sprache. Zur Semantik und Pragmatik der Rede von Gott (Exploratio. Systematische Theologien 1)*, Baden-Baden, im Erscheinen.

Hesse, Jacob, Metaphors, religious language, and linguistic expressibility, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 93 (2023) 239–258.

Hesse, Jacob, Zur Semantik der Analogielehre, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 145 (2023) 327–352.

Hesse, Jacob, Chancen und Risiken theologischer Metaphorik, in: Kathrin Ritzka / Matja Vudjan/ Lukas Wiesenhütter / Kim Wundschuh (Hg.): Theologie und Sprache, Regensburg, im Erscheinen.

Hick, John, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Basingstoke / London 1989.

Insole, Christopher J., Why John Hick Cannot, and Should Not, tarry out of the Jam Pot, in: Religious Studies 36 (2000), 25–33

Jacobs, Jonathan D., The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology, in: Jonathan Kvanvig (Hg.): Oxford Studies in Philosophy of Religion 6 (2015), 158–176.

Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen, 8. Aufl. 2010.

Kars, Aydogan, Unsaying God. Negative Theology in Medieval Islam, Oxford 2019.

Lee Harris, Joshua, Analogy in Aquinas: The Alston-Wolterstorff Debate Revisited, in: Faith and Philosophy 34 (2017), 33–56.

Levinas, Emmanuel, Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, 4. Aufl. 1995.

Louth, Andrew, Deny the Areopagite (Outstanding Christian Thinkers), London / New York 2001.

Marion, Jean-Luc, Dieu sans l'être, Paris 1982.

Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen. Übersetzt und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier (Philosophische Bibliothek 184 a–c), Hamburg 2007.

Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, New York / Oxford 2000.

Pryzwara, Erich, Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus, Einsiedeln, 3. Aufl. 1996.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die mystische Theologie und Briefe. Einleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994.

Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes. Übersetzt von Beate R. Suchla (Bibliothek der griechischen Literatur 26), Stuttgart 1988.

Quine, Willard V. O., Two Dogmas of Empiricism, in: *Philosophical Review* 60 (1951), 20–43.

Rocca, Gregory, Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay between positive and negative Theology, Washington, DC 2004.

Ruh, Kurt, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita, München 1987.

von Sass, Hartmut, Atheistisch glauben. Ein theologischer Essay, Berlin, 4. Aufl. 2024.

von Sass, Hartmut, Von der Begründung zur Explikation, Eine Revision religiöser Epistemologie, in: Martin Breul / Klaus Viertbauer (Hg.), Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur religiösen Epistemologie, Tübingen 2022, 115–138.

von Sass, Hartmut, Warum Gott nicht existiert. Eine theologische Besinnung, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 56 (2014), 348–367.

Sellars, Wilfrid, Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge, MA / London 1997.

Stern, Josef, Maimonides on Language and the Science of Language, in: Robert S. Cohen / Hillel Levine (Hg.), Maimonides and the Sciences, Dordrecht 2000, 173–226.

Stolina, Ralf, Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 108), Berlin / New York 2000.

Striet, Magnus, Grenzen des Nichtsprechens. Annäherungen an die negative Gottesrede, in: Alois Halbmayer / Gregor Maria Hoff (Hg.), Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg im Breisgau 2008, 20–33.

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 1. Band, Salzburg 1934.

Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitwirkung von Leo Dümpelmann, Darmstadt, 4. Aufl. 2013

Turner, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1998.

Van Elswyk, Peter, Metalinguistic Apophasis, in: Lara Buchak / Dean W. Zimmermann (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 11 (2025), 139–167.

Ward, Keith, Truth and Diversity of Religions, in: *Religious Studies* 26 (1990), 1–18.

Westerkamp, Dirk, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Paderborn 2006.