

# Gottesbilder – Gottesbegriffe – Der Gottessatz

von William J. Hoye

Gottesbilder ermöglichen einen konkreten Zugang zu Gott, Gottesbegriffe einen abstrakten. Beide erreichen aber nur das, was Gott nicht ist. Der Aussagesatz, der einen prädikativen Zugang vollzieht, scheint weniger unangemessen, zumal Sätze wahrheitsfähig sind. Eigentlich wäre es angebrachter, von dem „Gottessatz“ zu sprechen.

Menschen reden über Gott und halten es sich so im Bewusstsein, dass Gott ist. Für die menschliche Sprache ist Theologie sonst letztendlich eine Überforderung. Um theologisch verwendet zu werden, bedarf sie einer disziplinierten Verfremdung. Dazu sollen folgende Überlegungen einen Beitrag liefern. Drei Gedanken werden dargestellt: einer über Gottesbilder, einer über Gottesbegriffe und vor allem einer, den man als den Gottessatz bezeichnen könnte.

Wir sind gewohnt, Gott zum Beispiel als eine „feste Burg“ zu bezeichnen – oder als einen Vater, als die Liebe, die Wahrheit, das höchste Wesen. Jeder wird einräumen, dass „feste Burg“ nur metaphorisch gemeint ist. Auch den Satz, Gott sei Licht, hält man normalerweise für metaphorisch. Ist es ebenfalls metaphorisch, wenn wir sagen, Gott sei die Liebe? Oder handelt es sich um einen Gottesbegriff im eigentlichen Sinn?

Eigentlich sollte hier nichts Neues gesagt werden. Beabsichtigt ist nicht mehr, als dass wir ins Bewusstsein rufen, was uns bereits in der normalen Sprache, mehr oder weniger unreflektiert, bewusst ist. In unserer skeptischen Zeit erscheint ein solch rudimentärer Ansatz bei dem Ringen um Gott sinnvoll.

## Gottesbilder

Zur Frage nach den Gottesbildern möchte ich lediglich die These äußern, dass unähnliche Bilder sich besser eignen als jene Bilder, die eine größere Ähnlichkeit mit Gott aufweisen. In seinem Bestseller-Roman *Der Name der Rose*<sup>1</sup> schildert Umberto Eco ein scholastisches Streitgespräch über Gottesbilder in einem mittelalterlichen Kloster. Es geht um die Angemessenheit von Gottesbildern, insbesondere um groteske Darstellungen, angesichts der Verzerrtheit der Gotteserkenntnis in dieser Welt. Thomas von Aquin wird dabei zitiert, „der gesagt hat“, wie es in dem Roman heißt, „daß es richtig und gut sei, wenn die göttlichen Dinge mehr in Figuren gemeiner Körper dargestellt würden als in Figuren edler Körper“. Begründungen der These bei Thomas werden referiert:

„Erstens, weil die menschliche Seele dann leichter vom Irrtum befreit werde, denn so sei es evident, daß gewisse Eigenschaften nicht den göttlichen Dingen zugeschrieben werden können, was zweifelhaft wäre, wenn diese mit Hilfe ‚edler‘ irdischer Körper dargestellt würden. Zweitens, weil besagte Darstellungsweise angemessener sei für die

---

<sup>1</sup> Übers. von Burkhard Kroeber, München 1982, 109.

Kenntnis Gottes, die wir auf Erden haben, denn er offenbare sich mehr in dem, was er *nicht* ist, als in dem, was er ist, weshalb uns die Ähnlichkeiten derjenigen Dinge, die sich am weitesten von Gott entfernen, zu einer exakteren Meinung über ihn führten, da wir nun wüßten, daß er über allem steht, was wir sagen und denken.“

Diese Lehre beruft sich auf den oft zitierten Ausdruck „unähnliche Ähnlichkeit“ [*per dissimilem similitudinem*] bei Dionysius Areopagita (500 n. Chr.)<sup>2</sup>. Bei Hugo von Sankt Viktor (12. Jh.)<sup>3</sup> lesen wir: „Daher weist jede Figur um so offensichtlicher auf die Wahrheit hin, je offener sie durch unähnliche Ähnlichkeit zeigt, dass sie eben eine Figur ist und nicht die Wahrheit.“

Alle Wirklichkeiten in der Welt offenbaren ihren Schöpfer. Alle sind Gottesbilder, Gotteserscheinungen, Theophanien, wenn sie nur richtig betrachtet werden. Sie sind aber nur dann richtig betrachtet, wenn man sich im klaren ist, dass sie gleichsam Verschleierungen darstellen. Der Areopagit hat es schön formuliert: „Der Strahl göttlichen Lichtes kann uns nicht anders leuchten als verhüllt unter dem bunten Wechsel heiliger Schleier.“<sup>4</sup> Das ist ein Grundprinzip unserer Gottesbilder. Es entspricht dem menschlichen Erkenntnisvermögen, auch wenn es Gott an sich nicht so gut entspricht. Beim Menschen beginnt alle Erkenntnis beim Sinnlichen und steigt dann zum Geistigen auf. „Zuerst kommt nicht das Geistige, sondern das Sinnhaft-Irdische, und dann erst das Geistige“, heißt es bei Paulus (1Kor 15,46).

In der von Eco dargestellten Auseinandersetzung geht die Problematik aber noch tiefer. Kein katholischer Theologe würde die Lehre von der Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit in Frage stellen, aber, was Thomas von Aquin im Auge hat, ist radikaler, denn bei ihm geht es um ein unvermischtes Nichtwissen. Dass diese Lehre diffizil ist, zeigt sich daran, dass Eco sie nicht korrekt wiedergibt. Die Quelle seiner Darstellung ist offensichtlich der neunte Artikel der ersten Frage des ersten Teiles der *Summa theologiae*. Im *Namen der Rose* wird die bereits zitierte zweite Begründung mit folgendem Wortlaut wiedergegeben:

„Er offenbare sich mehr in dem, was er *nicht* ist, als in dem, was er ist, weshalb uns die Ähnlichkeiten derjenigen Dinge, die sich am weitesten von Gott entfernen, zu einer exakteren Meinung über ihn führten, da wir nun wüßten, daß er über allem steht, was wir sagen und denken.“

Bei Thomas ist die Formulierung wesentlich – wenn vielleicht auch subtilerweise – anders. Entgegen Ecos Wiedergabe lehrt Thomas in Wirklichkeit nicht, dass Gott „sich mehr in dem, was er *nicht* ist, als in dem, was er ist“ offenbare. Im übrigen macht diese Ansicht gar keinen Sinn. Was Thomas tatsächlich schreibt ist: „über ihn wird uns eher geoffenbart, was er nicht ist, als, was er ist“. Es geht also nicht um Dinge, die nicht Gott sind, sondern um Gott selbst: Unsere Erkenntnis über ihn ist Erkenntnis dessen, was *er* nicht ist. Wie Thomas an verschiedenen Stellen häufig und konsistent geäußert hat: Über das, was Gott *ist*, wissen wir überhaupt nichts; unser Wissen über ihn betrifft das, was er *nicht* ist. Die unähnlichsten Gottesbilder vermitteln infolgedessen nicht mehr Ähnlichkeit

<sup>2</sup> Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, Kap. 2.

<sup>3</sup> Hugo von Sankt Viktor, *Commentarium in Hierarchia caelestis Dionysii Areop.*, III (PL 175, 978B).

<sup>4</sup> Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, Kap. 1.

als die „edleren“ Bilder – selbstverständlich nicht. Was sie verdeutlichen, ist lediglich, dass man von Gott gar keine ähnlichen Bilder hat in Bezug auf das, was er *ist*. Bei „edlen“ Bildern ist man versucht, zu glauben, dass sie wirklich Gott offenbaren.

Das Argument, das Thomas gegen seine eigene Position vorträgt, ist an sich genommen richtig. Es lautet: „Je feinerer Art die Geschöpfe sind, um so ähnlicher sind sie Gott. Wenn also ein Geschöpf in die Nähe Gottes gerückt werden soll, müsste es eines von den feineren Wesen sein, nicht von den untersten eines.“<sup>5</sup>

Natürlich haben „edlere“ Geschöpfe mehr Ähnlichkeit mit Gott als niedrigere. Aber gerade darin liegt der verlockende Denkfehler. Die Ähnlichkeiten beziehen sich nämlich – wie Thomas es ausdrückt – auf das, was Gott *nicht* ist. Aber bei ihnen liegt die Gefahr näher, dass man das vergisst und wirklich glaubt, dass man darin Ähnlichkeiten mit dem Sein Gottes hat. Es mag sein, dass kaum jemand glaubt, Gott sei buchstäblich eine „feste Burg“ und dass wenige Menschen glauben, Gott sei wirklich ein Vater oder ein Großvater mit weißem Bart oder überhaupt ein Mann, aber viele glauben doch, dass er wirklich eine Person ist.

Jedes Gottesbild trifft also das, was Gott nicht ist. Es bleibt im Horizont der Schöpfung.

## Gottesbegriffe

Wir Menschen begegnen der Wirklichkeit nicht nur konkret, sondern auch abstrakt. Gottesbilder sind konkret, Gottesbegriffe hingegen sind abstrakt. Sie sind von der Einschränkung des Konkreten gleichsam abgelöst. Abstraktion vollzieht gewissermaßen eine Reinigung, eine Vergeistigung, eine Erhöhung. Wenn es sich nicht um Bilder handelt, sondern um Gottesbegriffe, ist die Gefahr, Gott zu verfehlen, viel größer. Viele glauben etwa, dass Gott selbst *wirklich* die Liebe ist, obwohl wir damit unweigerlich einen Begriff aus unserem eigenen Erfahrungshorizont gebildet haben. In Wahrheit jedoch können auch Gottesbegriffe die göttliche Wirklichkeit nicht berühren.

Um etwas Sinnvolles über Gott auszusagen, muss unsere Sprache verfremdet werden, und zwar so, dass gerade ihre Grenzen berücksichtigt werden. Wer verständlich redet, redet nicht über Gott. Was man klar sagen kann, kann sich nicht auf Gott beziehen. Unsere Gottesbegriffe müssen also eigentlich verstanden werden als Wissen von dem, was Gott *nicht* ist, also methodologisch vergleichbar mit der Verwendung von Gottesbildern. Das ist der zweite Gedanke, den ich vortragen möchte. Dies legt Thomas von Aquin ausdrücklich zugrunde, bevor er seine Gotteslehre in der *Summa theologiae* beginnt. In diesem Sinne will er alle zu behandelnden Gottesprädikate auffassen.

Für Thomas ist die Unerkennbarkeit Gottes nicht etwa eine hermeneutische Vorbemerkung oder eine Marginalie zur Mahnung vor Überheblichkeit, sondern sie stellt geradezu den Abschluss und die Vollendung der Erkenntnis dar. Sie ist nicht Schwäche oder Kleinmut, sondern ist die „kraftvollste“ Erkenntnis<sup>6</sup>. Sie liegt nach ihm nicht am Anfang, sondern, wohlgemerkt, am Ende der Theologie. Die positive Einsicht in die Unerkennbarkeit

<sup>5</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 9, obj. 3.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *In De causis*, prop. 6, p. 43.

Gottes ist „das Letzte und das Vollkommenste der menschlichen Erkenntnis“<sup>7</sup>, sagt er. Diese Ansicht wäre missverstanden, wenn man meinte, Thomas von Aquin sei destruktiv motiviert. Er nimmt die Unterscheidung zwischen Gnade und Gloria radikal ernst: Jetzt leben wir in der Welt; das *Sinnziel* dieses Lebens befindet sich aber nicht in der Welt, sondern in Gott.

Diese Lehre über Gottesbegriffe ist nicht ein Ergebnis der klassischen theologischen Methode der *via negativa*. Eher umgekehrt: in ihr findet die *via negativa* ihre Begründung. Es ist, wie der Jesuitenkardinal Henri de Lubac erkannt hat, verhängnisvoll, mit der *via negativa* zu früh anzusetzen<sup>8</sup>. „Das Schweigen“, bemerkt er wohlweislich, „steht nicht am Anfang; es steht am Ende.“<sup>9</sup>

Die gemeinte Unwissenheit gilt dem, was Gott ist. Alle positive Erkenntnis, die wir in Hinblick auf Gott erlangen, betrifft das, was Gott nicht ist. Die Unerkennbarkeit Gottes ist also eigentlich nicht ein schlichtes Nichtwissen, sondern vielmehr ein positives Wissen dessen, was Gott nicht ist. Somit bleibt Gott selbst schlechthin und absolut unerkennbar. Seiner eigenen Sicht entsprechend legt Thomas von Aquin die bekannte, meist auf Mystik hin gedeutete Aussage des Dionysius Areopagita aus, dass wir mit Gott gerade als dem Unerkannten vereinigt werden könnten: „Das geschieht,“ sagt Thomas, „wenn wir über ihn erkennen, was er nicht ist; was er wirklich ist, bleibt gänzlich unerkannt [*penitus ignotum*].“<sup>10</sup> Die göttliche Unerkennbarkeit beschränkt sich dabei nicht nur auf irgendeinen Grad der Gotteserkenntnis, als ob etwa nur ein unerkennbarer Wesenskern gemeint wäre oder eine in das andere Extrem gehende erschöpfende, umfassende Erkenntnis. Es handelt sich nicht bloß um eine *letzte* Inkomprehensibilität oder Unzulänglichkeit. Thomas zufolge erreichen wir schlechterdings keine Erkenntnis über das, was Gott ist.

Ein verbreitetes Missverständnis findet sich – nebenbei bemerkt – in der Annahme, dass die übernatürliche christliche Offenbarung einen Ausweg bzw. eine partielle Aufhebung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes biete. Im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Bonaventura, für den tatsächlich die Gnade Erkenntnis dessen, was Gott ist [*quid est*], gewähren sollte<sup>11</sup>, hebt die Offenbarung nach Thomas die Unerkennbarkeit Gottes keineswegs auf. Im Gegenteil, die Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit umgreift zwangsläufig jede mögliche Offenbarung, und nicht umgekehrt. Denn Offenbarung, da sie beim Menschen ankommen muss, setzt den Menschen, den Hörer des Wortes, voraus [*gratia supponit naturam*]. In der Unterstützung dieser Bewusstwerdung des Unerreich-

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, III, Kap. 49. Vgl. Ders., *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14; *In lib. De causis*, prop. 6, p. 43; *Summa contra gentiles*, I, Kap. 30; *Comment. epist. ad Romanos*, Kap. 1, lect. 6, v. 19; *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 9. Vgl. W.J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin, Berlin 1988 (Miscellanea Mediaevalia 19), 117–139.

<sup>8</sup> H. de Lubac, Über die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958, 118: „Es gibt nichts Schlimmeres als eine ‚negative Theologie‘, die zur unrechten Zeit kommt. Das Spiel der Bejahung und der Verneinung ist kein Spiel ohne Spielregeln.“

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, III, Kap. 49.

<sup>11</sup> Vgl. W.J. Hoye, Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert, in: A. Zimmermann (Hg.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin 1976 (Miscellanea Mediaevalia 10), 277 Anm. 33.

baren liegt der Sinn von unverständlichen Offenbarungen (z. B. der Trinität)<sup>12</sup>. „Obwohl wir also durch die Offenbarung dazu erhöht werden, etwas zu erkennen, das uns sonst unbekannt wäre“, konstatiert Thomas unmissverständlich, „erkennen wir dennoch nicht anders als durch sinnfällige Dinge.“<sup>13</sup> Die Leiblichkeit, das heißt die Konkretheit, des Menschen bleibt für Thomas etwas Unabdingbares. Der Theologe kommt infolgedessen nicht darum herum, sich mit Philosophen, die solche Voraussetzungen behandeln, auseinanderzusetzen.

Thomas von Aquin präzisiert, wenn er lehrt, dass „Gottesbeweise“, auch wenn sie legitim sind, nicht Gottes Wirklichkeit oder Existenz selbst erreichen; Gott selbst wird nicht erfasst oder tangiert. Gottesbeweise sind nicht Griffe nach Gott. Ein Gottesbeweis rechtfertigt – und erlangt – nicht einen Gottesbegriff, sondern statt dessen einen Satz, und zwar den Satz, dass es Gott gibt. Die Wahrheit eines solchen Satzes ist das Ergebnis eines gültigen Gottesbeweises. Bei einem Gottesbeweis handelt es sich um das einem *Satz* zugrundeliegende Sein.

Gott ist nicht *eine* Wirklichkeit, insofern er nicht aus Wesen und Existenz zusammengesetzt ist. Anders ausgedrückt: Gott ist in diesem Sinne nicht konkret. Etymologisch bedeutet das Wort „konkret“ zusammengewachsen. Der Begriff „konkret“ wurde überhaupt geprägt, um das Geschöpf in Absetzung von Gott zu charakterisieren. Aber das soll nicht heißen, Gott sei einfach keine (konkrete) Wirklichkeit; vielmehr transzendiert er Wirklichkeit. Um das zum Ausdruck zu bringen, verwendet Thomas auf verfremdende Weise den uns zugänglichen Vorgang der Abstraktion. Gott ist das Sein selber; das Sein ist die Aktualität aller Akte. In der heutigen Sprache kann man das, meine ich, so wiedergeben: Gott ist die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Aber was enthält *die* Wirklichkeit, das uns in den Wirklichkeiten unzugänglich bleibt?

Weil alles, was wir Gott zusprechen, ursprünglich aus unserer Welterfahrung stammt, wo etwas entweder konkret oder abstrakt ist, ergeben sich die beiden Methoden der positiven und negativen Theologie. Alles ist sowohl Offenbarung Gottes als auch Verschleierung. Auch zutreffende Gottesbezeichnungen können verneint werden, und zwar, wie Thomas lehrt, „bejaht wegen des Sinngehalts [*ratio*] des Namens, verneint dagegen wegen der Weise des Bezeichnens“<sup>14</sup>. Es gibt aber Prädikate, die nur von Gott ausgesagt werden, wie zum Beispiel „das höchste Seiende“ oder „das vollkommenste Wesen“. Der Aspekt der Transzendenz macht solche Namen zu Gottesprädikaten geeignet. Aber sie geben uns nicht einen Gottesbegriff. Selbst wenn ein Prädikat eine reine Perfektion bezeichnet – zum Beispiel *die* Liebe, *die* Gerechtigkeit –, eignet es Gott nicht wirklich, denn die Seinsweise ist bei ihm anders als die weltliche Seinsweise, von der wir den Begriff genommen haben. Thomas hat es klar gesehen:

<sup>12</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, I, Kap. 5, n. 3; *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1.

<sup>13</sup> Thomas von Aquin, *In Boethii De trinitate*, q. 6, a. 3c, n. 2. Vgl. ebd., q. 1, a. 2; q. 6, a. 2, ad 5. Vgl. Ders., *Summa contra gentiles*, I, Kap. 3. *Tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest. Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 6c.

<sup>14</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, I, Kap. 30.

„Ich sage aber, daß einige der genannten Namen eine Vollkommenheit ohne Mangel in Bezug auf das besagen, zu dessen Bezeichnung der Name gegeben wurde; in Bezug auf die Weise des Bezeichnens ist indessen jeder Name mit Mangel behaftet.“<sup>15</sup>

Solche, wengleich legitime Prädikate bleiben unangemessen. Dionysius Areopagita, auf den Thomas von Aquin sich ausdrücklich beruft, hat die Position auf klassische Weise formuliert: „Dieselben Dinge sind Gott ähnlich und unähnlich; ähnlich, insofern sie den, der nicht vollkommen nachahmbar ist, nachahmen, soweit es ihnen gelingt, unähnlich, insofern das Verursachte weniger hat als seine Ursache.“<sup>16</sup> Die Realitäten, mit denen wir vertraut sind, sind konkret, das heißt zusammengewachsen. Sie *haben* ihre wirklichen Eigenschaften. Gott hingegen *ist* seine Qualitäten. Uns Menschen sind solche Eigenschaften an sich nur abstrahiert aus dem Konkreten zugänglich. Da Gott nicht konkret, das heißt nicht zusammengewachsen, ist, ist jeder Gottesbegriff verfremdend. Unsere Gotteserkenntnis bleibt analog. Es besteht eine Ähnlichkeit zu Gott, obwohl es unangebracht wäre, umgekehrt zu sagen, Gott habe eine Ähnlichkeit zu seinen Geschöpfen.

Wie bereits erwähnt, begegnen wir der Wirklichkeit entweder konkret oder abstrakt. Da Geschöpfe immer konkret sind, sind sie Gott unangemessen, denn Gott ist weder konkret noch abstrakt. (Eigentlich müssten wir ihn gleichsam als eine konkrete Abstraktion denken.) Wenn wir ihn zum Beispiel die Liebe, die Wahrheit, das Sein usw. nennen, dann meinen wir natürlich nicht, er sei ein abstrakter Begriff. Aber unsere Abstraktionen sind an sich außerstande, reale Wirklichkeit – also das, was wir als etwas Konkretes kennen – zu fassen. Was wir ausdrücken wollen, ist, dass Gott die besten Qualitäten hat, aber nicht auf die Weise eines Geschöpfes. Denn Geschöpfe *haben* ihre Qualitäten, das heißt sie verkörpern eine Zusammensetzung von Qualitäten und einem Qualitätenhabenden, sie sind mit anderen Worten konkret. Es ist zwar nicht falsch zu sagen, Gott sei gerecht – also Gott ein Adjektiv zuzusprechen – aber es ist weniger falsch, zu sagen, Gott sei die Gerechtigkeit selbst. Die Seinsweise legt einen unaufhebbaren Unterschied zwischen Geschöpfen und Gott fest. „Tisch“ im Denken des Tischlers und der konkrete Tisch, den er macht, haben nicht unter allen Aspekten dieselbe Bedeutung, selbst wenn der hergestellte Tisch den gedachten „Tisch“ perfekt reproduziert. Die Seinsweisen sind unterschiedlich: zum einen das Sein des Bewusstseins und zum anderen das Sein von etwa Holz und Metall. Die Ähnlichkeiten mit Gott, die man in der Welt findet, sind bei Gott immer analog, das heißt teils ähnlich, teils unähnlich.

In der deutschen Alltagssprache findet sich eine subtile, aber jedermann verständliche Unterscheidung, die hier einschlägig ist, nämlich zwischen *der* Wirklichkeit und *einer* Wirklichkeit. Heute benutzen wir das Wort „Wirklichkeit“ im Sinne des aristotelischen Begriffes [*enérgeia, actus*]. Aber das deutsche Wort ist die Übersetzung des lateinischen Wortes *actualitas*. *Actualitas*, gleichsam die Aktheit der Akte, die Wirklichkeit der Verwirklichungen, ist nicht aristotelisch, sondern in der Theologie des 13. Jahrhunderts geprägt worden. Im Lateinischen wird zwischen *ens* und *esse* unterschieden, wo wir in beiden Fällen „Wirklichkeit“ sagen. Wir unterscheiden jedoch derart, dass die eine Form konkret gemeint ist und in der Pluralform benutzt werden kann, während *die* Wirklichkeit

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Dionysius Areopagita, *Über göttliche Namen*, Kap. 9.

gleichsam abstrakt und nur im Singular benutzt werden darf. Im übrigen ist „Wirklichkeit“ nicht ein abstrakter Begriff; auf eine „Was ist das?“-Frage antwortet man nicht, es sei eine Wirklichkeit. „Wirklichkeit“ ist nicht ein Sammelbegriff bzw. der allgemeine Begriff für alle Wirklichkeiten. Das ist – im Sinne des Thomas gesprochen – *ens commune*, bzw. *esse commune*, oder auch *entitas*, aber nicht *esse ipsum*. Wer das Wort „Wirklichkeit“ mit der doppelten (analogen) Bedeutung (konkret und abstrakt) verwendet, vollzieht christliche Theologie. Konkrete Wirklichkeit ist aus Wirklichkeit und Möglichkeit zusammengesetzt. Für Thomas von Aquin ist Gott das Sein selbst [*esse ipsum*], und Sein selbst versteht er als Wirklichkeit ohne Möglichkeit, als die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, *actualitas omnium actuum*. Weil er die Wirklichkeit selbst und nicht *eine* Wirklichkeit ist, ist Gott unerkennbar. Dies ist im Grunde jedem präsent, der mit dem Doppelbegriff „Wirklichkeit“ korrekt umgeht.

## Der Gottessatz

Was Gott ist, bleibt also unerkannt, gleich ob wir Gottesbilder oder Gottesbegriffe verwenden. Ist Gott deshalb unsichtbar? Bleibt er unentrinnbar im Dunkeln?

„Gott ist Licht“, sagt die Hl. Schrift (1Joh 1,5). Sichtbares kann die Sicht verdecken. Licht ist unsichtbar. Aber alles, was sichtbar ist, wird durch Licht sichtbar gemacht. Und somit ist das Licht uns am Sichtbaren bewusst. Wo wir Sichtbares sehen, wissen wir, dass es Licht gibt. In Bezug auf Gott verhält es sich ähnlich: Uns ist bewusst, dass es ihn gibt. Zwar können wir nicht wissen, *was* Gott ist, aber wir können doch erkennen, *dass* er ist. Und dies zeigt sich uns in Sätzen. Was in einem Satz geschieht, ist eine Öffnung der Realität auf Gott hin. Sätze verkörpern ein Bewusstsein, das es die Wirklichkeit selbst gibt. – Diese Behauptung möchte ich nun erläutern.

Wie können Aussagen Gott intendieren, fragt es sich, zumal sie komplex sind, wohingegen Gott keine Teile hat? Während Gott einfach ist, bestehen Aussagen aus zwei Teilen, das heißt Subjekt und Prädikat, und diese werden entweder (bejahend) verbunden oder (verneinend) getrennt. Für Gottesaussagen scheint der Satz auf den ersten Blick zu komplex zu sein. Dahingegen behauptet Thomas: „Unser Verstand geht nicht ins Leere, wenn er über Gott, der einfach ist, durch Zusammensetzen und Trennen Aussagen macht, obwohl Gott ganz und gar einfach ist.“<sup>17</sup>

Was sind Aussagesätze? Aussagen bilden Einheiten, Einheiten aus zwei Komponenten. Ihre Bedeutung ist diese Einheit. Noch mehr: sie erweisen sich sogar als wahrheitsfähig. Aussagesätze können wahr oder falsch sein. Dies ist ein Vermögen, über das man sich wundern müsste. Wo findet man in dieser Welt sonst die Fähigkeit, wahr oder falsch zu sein? Rein empirisch betrachtet, wohl nur in der menschlichen Sprache. Und innerhalb der Sprache kommt dieses Vermögen nur in Sätzen vor. In anderen Verbindungen von Begriffen, wie etwa die von Adjektiv und Substantiv, kommt keine Wahrheitsfähigkeit vor, einerlei wie komplex eine solche Einheit gemacht wird. „Der singende Vogel“ kann nicht wahr oder falsch sein; auch dann nicht, wenn man den Begriff noch weiter auswei-

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, I, Kap. 36.

tet, etwa „der kleine blaue singende Vogel, der mir so lieb ist“ usw. Aber wenn ich einen Satz bilde, zum Beispiel „Der Vogel singt“, dann ist plötzlich, ohne Anstrengung, etwas entstanden, das wahr oder falsch sein kann. Die prädikative Verbindung ist wahrheitsfähig, während der adjektivischen Verbindung ein solches Vermögen nicht zukommt.

Aufschlussreich sind die Erklärungen des Satzes, die sich in der *Duden-Grammatik* finden. Wie in dem bekannten Gottesbeweis von der Bewegung analysiert die *Grammatik* den Satz anhand der beiden Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, nämlich „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“. Die *Grammatik* spricht von einer „Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, die allen Sätzen eigentümlich ist“<sup>18</sup>. Die Subjekt-Prädikat-Zweiheit wird als eine Aufspaltung der Wirklichkeit gesehen:

„Diese Aufspaltung einer zunächst nur komplexhaft wahrgenommenen besonderen Wirklichkeit in ein Etwas und in eine verhaltensmäßig geprägte Aussage über dieses Etwas ist allen unseren Sätzen eigentümlich. Erst durch die Gestaltung der Aussage schafft sich die Sprache die Möglichkeit, das gesamte Sein und Geschehen unter bestimmten Sehweisen zu bewältigen. [...] [An den Aussagen] erkennen wir am deutlichsten den geistigen Zugriff unserer Muttersprache gegenüber dem Sein und Geschehen in der Welt.“<sup>19</sup>

Das Subjekt des Satzes, erklärt die *Grammatik*, stellt eine Möglichkeit dar, das heißt es umfasst viele Möglichkeiten gewissermaßen wie ein Oberbegriff, während das Prädikat eine dieser Möglichkeiten verwirklicht. Folgende lesenswerte Erläuterung wird angegeben:

„Da durch das erste Satzglied zunächst nur das Seiende hingestellt wird, über dessen Verhalten das zweite Satzglied etwas aussagt, nennt man das erste Glied SUBJEKT [...], das zweite Satzglied PRÄDIKAT. Das *Subjekt* stellt aus der Fülle der benannten wirklichen oder gedachten Dinge der Welt, ein Etwas im unabhängigen Kasus des Nominativs hin, wobei offen bleibt, was über dieses Etwas ausgesagt werden soll.“<sup>20</sup>

Die Struktur eines Satzes ist allerdings nicht als ein Fall platonischer Partizipation zu verstehen, sondern muss auf aristotelische Weise analysiert werden. Das heißt: Ein Prädikat ist nicht hinreichend erklärt, wenn man es als Einzelfall eines allgemeinen Begriffs auffasst. Zum Beispiel ist die Aussage „Der Vogel singt“ mehr als nur die Einschränkung aller möglichen Zustände, in denen ein Vogel sich befinden kann, auf diesen einen. Eine *solche* Einschränkung leistet ein Adjektiv („dieser singende Vogel“).

Der Analyse des Dudens zufolge ist der Satz gleichsam ein Werkzeug, mit dem wir die Wirklichkeit um uns erfassen, in Besitz nehmen, bearbeiten, be-greifen usw. Carl Friedrich von Weizsäcker beschreibt dementsprechend den Vorgang der Bildung eines Satzes als ein *Zugreifen auf die Wirklichkeit*: „Die Zweiwertigkeit, die Zerlegbarkeit der Wirklichkeit in Alternativen ist nicht eine Eigenschaft, die uns die Welt ohne unser Zutun zeigt; sie ist die Weise, wie wir auf die Wirklichkeit – erfolgreich – zugreifen.“<sup>21</sup> Wir ent-

<sup>18</sup> Duden. *Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, Mannheim 1966, 471 [Hervorhebung im Original].

<sup>19</sup> Ebd., 468.

<sup>20</sup> Ebd., 471.

<sup>21</sup> C.F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München 1977, 303.



zweien – auf prädikative Weise – die Wirklichkeit, aber ohne die Einheit zu verlieren, die in der Bedeutung enthalten ist. Wir nehmen eine Wirklichkeit *zugleich* als Möglichkeit wahr. Somit vollziehen wir eine „Aufspaltung“.

Genau diese Bezüglichkeit ist, was wir Wahrheit nennen. Wahrheit – bezogen auf Aussagen – ist das Sein der wahren Aussage. Unabdingbar setzt *dieses* Sein das *objektive* Sein des Gegenstandes der Aussage voraus. Die Vereinigung der beiden Teile des Satzes leistet entweder das Verb „sein“ oder Verben, die Seinsweisen bedeuten. So lässt sich verständlich machen, wieso gerade das Existenzverb „sein“ meist als das Bindungsverb, das heißt die Kopula, in Nominalsätzen verwendet wird. „Sein“ ist das elementarste Verb, gleichsam der gemeinsame Nenner aller Verben, zumal alle Verben *Seinsweisen* bezeichnen. So betrachtet ist „Sein“ selbst sozusagen *das* Verb überhaupt, gleichsam in Reinkultur.

Die spezifisch menschliche Weise der Wirklichkeitsbegegnung kommt im Aussagesatz zum Ausdruck. Wahrheit ist unsere Weise, uns Wirklichkeit anzueignen. So lassen sich Aussagesätze geradezu definieren aufgrund ihrer Wahrheitsfähigkeit. Wahrheit und Sätze sind so eng miteinander verbunden, dass Wahrheit manchmal vom Satz her, das heißt als eine Eigenschaft von Sätzen, definiert wird. So steht etwa in einem maßgeblichen marxistischen Wörterbuch der Philosophie: Wahrheit „wird definiert als Eigenschaft der Aussagen, mit dem widergespiegelten Sachverhalt übereinzustimmen“<sup>22</sup>.

In diesem Sinne findet sich im *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache* eine traditionelle, meist irrtümlicherweise Thomas von Aquin zugeschriebene Definition von Wahrheit: „die Übereinstimmung einer Aussage mit der Sache, über die sie gemacht wird“. In der traditionellen lateinischen Definition heißt es jedoch nicht „Aussage“, sondern „Verstand“ [*intellectus*], oder, wie bei Aristoteles, „Urteil“. Die lateinische Formulierung wird oft zitiert: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Das ist die Ansicht, die als die Abbild-Theorie bezeichnet wird: Wahrheit als Übereinstimmung einer Aussage – eigentlich noch tiefer als Aussage, nämlich des Bewusstseins – mit dem tatsächlichen Gegenstand der Aussage. Wie schon Aristoteles bemerkt hat: „Wahr ist ein Urteil, welches von dem Seienden aussagt, dass es ist.“<sup>23</sup> (Und selbstverständlich umgekehrt: dass es nicht ist, was es nicht ist.) Die Wirklichkeit, über die geurteilt wird, ist der Maßstab: „Wir denken etwas, weil es wahr ist“, konstatiert er. „Es wird aber nicht wahr, weil wir es denken.“<sup>24</sup>

Ob *adaequatio* statt mit „Übereinstimmung“ besser mit „Angleichung“ oder „Anpassung“ übersetzt werden sollte, kann jetzt dahin gestellt sein. Thomas von Aquin verwendet lieber den Begriff *conformitas*<sup>25</sup>. Uns ist jedenfalls bewusst, dass unsere Erkenntnisweise anders ist als die Existenzweise des erkannten Gegenstandes. Wenn ich einen Baum sehe, weiß ich natürlich, dass der Baum in meinem Bewusstsein ein anderes Sein hat als der erkannte Baum in der Landschaft, aber dessen ungeachtet ist es wirklich der

<sup>22</sup> G. Klaus; M. Buhr (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch II*, Leipzig<sup>10</sup>1974, 1274.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1011 b 26; 1024 b 25.

<sup>24</sup> Ebd., 1051 b 7.

<sup>25</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 8c: *Veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas.*

Baum in der Landschaft, den ich jetzt sehe, auch wenn der Baum in meinem Bewusstsein nicht aus Holz besteht.

Ist Wahrheit richtig gesehen, wenn man sie als Eigenschaft von Sätzen definiert? Sicher ist es zutreffender, Sätze als Ausdruck von Wahrheit zu betrachten. Denn es dürfte außer Zweifel stehen, dass Wahrheit auch im Denken vor der Äußerung eines Satzes auftritt. (Aber auch im Denken handelt es sich nicht einfach um Begriffe, sondern um prädikative Gedanken.) Thomas von Aquin hat die tiefsinnige Beobachtung gemacht, dass Wahrheit sogar noch *vor* der Erkenntnis liegt. Demzufolge entsteht Erkenntnis aus Wahrheit, und der Satz, wiederum, spiegelt die Erkenntnis wider. Erkenntnis ist nach Thomas eine Form des Werdens, und derartige Werden hat eine prädikative Struktur. Ja, der Mensch selbst ist in seinem eigenen Sein „prädikativ“. Denn die Zweiheit des Satzes entspricht der Zweiheit des Bewusstseins: Bewusstsein und *Selbstbewusstsein*, das heißt Reflexion. Mit anderen Worten: Jeder Satz ist der Ausdruck von reflektierendem Bewusstsein, das heißt von der zerteilten Einheit. Mehr noch: die Einheit des Satzes entspricht auch derjenigen Einheit, die durch Selbstbewusstsein zustande kommt. Den Baum sehen und sich bewusst sein, dass man ihn jetzt sieht, ist ein einziger Bewusstseinsvollzug – mit zwei Bestandteilen. Reflexion, bzw. Selbstbewusstsein, ist die Mitwahrnehmung der Wirklichkeit dessen, was im Bewusstsein wahrgenommen wird. Sie ist die Verbindung zwischen Möglichkeit (Subjekt) und Wirklichkeit (Prädikat), oder besser: zwischen einer Möglichkeit und deren Verwirklichung. Das ist eine Verbindung, die nur im reflektierenden Bewusstsein vorkommt, das heißt die *Mit*-Wahrnehmung des Existenzvollzugs, die für menschliches Bewusstsein, das heißt Selbstbewusstsein, charakteristisch ist. Reflexion ist nicht eine höhere Stufe der Abstraktion. Sie ist nicht einfach die Wahrnehmung einer Wahrnehmung, sondern umwölbt die ursprüngliche Wahrnehmung, so dass eine Einheit besteht. Dass sich gleichsam an einem Ort zwei befinden, ist ein Kennzeichen von Geist. Prädikative Erfahrung erfasst Wirklichkeit als etwas, was ein Wesen, eine Möglichkeit, *hat*.

Jedem, der die Sprache benutzt, ist dies bewusst, wenn auch unreflektiert. So wird verständlich, warum Sätze *nur* zwei Teile haben. Etwas Drittes über Bewusstsein und Selbstbewusstsein hinaus ist gar nicht denkbar – genausowenig wie etwas Drittes über Wirklichkeit und nichts hinaus denkbar ist. – Freilich: Diese Struktur kann sich beliebig fortpflanzen (Bewusstsein vom Bewusstsein vom Bewusstsein usw.). Im Grunde kennen wir nur zwei Fragen: „Was ist das?“ und „Existiert das?“ (bzw. „Gibt es das?“), also die Fragen „was“ und „ob“. Das *Ob* impliziert einen Satz, das *Was* impliziert nur einen Begriff. Zu *Was*-Fragen kann man Antworten in einem Wörterbuch finden. Durch diese Zweiheit ist unsere Welt, unser Bewusstsein und unsere Sprache geprägt: Jede Wirklichkeit, jede wahre Aussage, jeder prädikative Bewusstseinsinhalt, ja der Mensch selbst. (Man kann den Menschen durchaus als das Wahrheitstier bezeichnen.)

Die einzelnen Begriffe eines Satzes repräsentieren mithin nicht die Bausteine des Satzes. Das Verhältnis ist umgekehrt. Zuerst ist der Satz da, das heißt, zuerst ist die prädikativ vereinigende Wahrnehmung da – und schon *davor* der denkende Mensch. Daraus werden nachträglich die Begriffe abstrahiert. Schon unsere Erfahrung ist also prädikativ. Sätze sind ursprünglicher als Begriffe, so wie Wörter ursprünglicher als die Buchstaben

sind, aus denen sie zusammengesetzt sind. Es ist eine nachträgliche Leistung des Denkens, einen Begriff als Begriff ins Auge zu fassen. Ursprünglich, gleichsam im natürlichen Zustand, nehmen wir zugleich den allgemeinen Begriff und das einzelne Ding als eines wahr<sup>26</sup>.

Die Wahrheitswahrnehmung ist nicht eine „höhere“ Wahrnehmung, als ob ein Einzelfall erfasst wäre in einer übergreifenden Abstraktion. „Mitwahrnehmung“ ist ein passender Terminus. Es geht nicht um Stufen einer Pyramide. Bewusste Wahrnehmung ist nicht punktiert (wie ein Spotlight), sondern hat eine eigene Struktur, wobei es sich nicht um die Struktur des Abstrakten und Konkreten handelt. Und auch nicht die zwischen *der* Wirklichkeit und *einer* Wirklichkeit. Die Verbindung besteht also nicht aus – platonisch – Stufen des Aufstiegs der Abstraktion, bis zur Aufgipfelung bei Gott.

Der Unterschied zwischen den beiden Fragen „Was“ und „Ob“ wird deutlich bei der Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises, der einen – wenn auch offenen, unbestimmten und jedermann einleuchtenden – Gottesbegriff voraussetzt und von daher zur Existenz hin argumentiert. Thomas räumt zwar ein, dass die Existenz Gottes tatsächlich aus dem Wesensbegriff Gottes folgt, für *uns* jedoch gibt es diese Schlussfolgerung deshalb nicht, weil wir den Begriff nicht wirklich denken. Daher lehrt er: Gerade deshalb müssen wir die Existenz Gottes beweisen, weil wir nicht wissen, was Gott ist – uns bleibt keine Alternative. „*Deshalb*“, konstatiert Thomas, „ist bei uns ein Beweis nötig.“<sup>27</sup> Was ein Gottesbeweis erreicht, ist ihm zufolge nichts mehr als ein Satz, nämlich der Satz, dass Gott ist. Dieser Satz trifft Gott selbst.

Das aristotelische Begriffspaar „Möglichkeit/Wirklichkeit“ findet sich im Gottesbeweis von der Bewegung wieder. Thomas von Aquin geht dabei von Bewegung bzw. Veränderung aus, aber Bewegung ist nur eine augenfälligere Form der „Möglichkeit/Wirklichkeit“-Struktur, die ebenfalls für Wahrheiten charakteristisch ist. Bewegung wird definiert als der Übergang von Möglichkeit in deren Wirklichkeit. Die Wahrnehmung von Bewegung bzw. Veränderung ist im Grunde dieselbe Wahrnehmung wie die prädikative Wahrheitswahrnehmung, nur dass die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit bei einer Bewegung dank der zeitlichen Trennung auffälliger ist. Somit wird ersichtlich, dass die Phänomene Satz und Wahrheit eng mit der Existenz Gottes zusammen stehen.

Vor diesem Hintergrund wird außerdem verständlich, warum Thomas von Aquin lehrt, dass ein Gottesbeweis nichts als das Sein eines wahren Satzes erreicht, nämlich des Satzes: Gott ist. Der Autor von *Schöne neue Welt*, Aldous Huxley, bezeichnet dies als das allererste Faktum. Dieses satzhafte Sein ist die spezifisch menschliche Weise, das göttliche Sein zu erfassen, nämlich als Wahrheit. Ein Gottesbeweis hat also mit zweierlei Sein zu tun. Das Sein Gottes wird dabei thematisiert, nicht jedoch direkt erreicht.

---

<sup>26</sup> Diese Lehre kannte auch Thomas von Aquin: „Zugleich erkennt man nämlich das ganze stetig Zusammenhängende, nicht Teil auf Teil, und ähnlich erkennt man zugleich den Satz, nicht zuerst das Subjekt und später das Prädikat, weil man alle Teile durch das Erkenntnisbild des Ganzen erkennt.“ *Summa contra gentiles*, I, Kap. 55.

<sup>27</sup> Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 11.

Thomas von Aquin betont, dass Wahrheit Wirklichkeit voraussetzt. Man kann nach ihm den Begriff „Wahrheit“ gar nicht denken, wenn man den Begriff „Wirklichkeit“ nicht mitdenkt. So wie zum Beispiel „Sohn“ nicht gedacht werden kann, ohne „Vater“ mitzudenken. Die Ausdrücke „in Wirklichkeit“ und „in Wahrheit“ sind bezeichnenderweise gleichbedeutend. Wahrheit bei uns ist die Mitwahrnehmung einer Wirklichkeit gerade als die Verwirklichung einer Möglichkeit. Wirklichkeit und Möglichkeit werden mit einem Blick (in ihrer aufgebrochenen Einheit) erfasst.

Wir erkennen zwar Wirklichkeiten, aber nur aufgespalten, das heißt, jede Wirklichkeit nehme ich als die Verwirklichung einer Möglichkeit, das heißt also als konkret wahr. Mit anderen Worten: Eine Möglichkeit *erhält* Wirklichkeit. Das ist Schöpfung. Somit weiß ich von reiner Wirklichkeit, ohne Möglichkeit. In solchem Dämmerlicht kommt mir *die* Wirklichkeit zum Bewusstsein, ich erwache zur Wirklichkeit. Wer prädikativ, satzhaft schaut, ist zur Wirklichkeit überhaupt erwacht. Die Alltagssprache kann „Wirklichkeit“ nicht definieren, nicht begreifen, dennoch wissen wir alle, zuverlässig zu unterscheiden zwischen *Wirklichkeiten* – die immer konkret sind – und *der* Wirklichkeit selbst – die nie im Plural vorkommen kann. – Die tiefen Einsichten der Alltagssprache werden kaum ausreichend gewürdigt. – Gerade deshalb, wie Thomas sagt, weil er nicht *eine* Wirklichkeit ist, sondern *die* Wirklichkeit selbst – nicht ein *ens* (Seiendes), sondern das *esse* (Sein) –, bleibt Gott unerkennbar.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die menschliche Sprache bringt uns selbst und die Wirklichkeit, in der wir uns befinden, zum Ausdruck. Schon die grammatikalische Struktur tut das. In der Alltagssprache versteckt sich überraschend viel Theologie – zwar meist nicht direkt erkannt, dennoch prägend.

Wir haben keinen Gottesbegriff, geschweige denn ein Gottesbild; unsere Gottesbilder und -begriffe drücken aus, was Gott nicht ist; sie haben die Welt der Geschöpfe zum Inhalt und sagen, dass Gott nicht Welt ist – auch dann nicht, wenn man die Welt ins Superlative („das höchste Wesen“ usw.) projiziert. Sie sind außerstande, die Wirklichkeit Gottes zu berühren. Aber wir haben doch einen Gottessatz – und zwar unreflektiert schon bei jedem Menschen, der überhaupt bewusst lebt, das heißt, Sätze bildet. Dieser Satz besagt, dass Gott ist, dass Sein selbst ist, wenn man so sprechen darf. Thomas vergleicht den Satz „Gott ist“ mit dem Satz „Das Laufen läuft“ – ein solcher Satz ist nicht falsch, aber sehr verfremdet, ein „analoger“ Satz. Was wir wissen können, was in unserem Bewusstsein präsent sein kann, ist die aus Wirklichkeiten bestehende Welt. Es wäre eine Überforderung der Sprache, aber es wäre eigentlich besser, wenn wir, statt von Gottesbildern und Gottesbegriffen, vom Gottessatz sprechen könnten. Man bedarf jedenfalls eines Satzes, freilich eines verfremdeten Satzes, denn sonst haben wir keine Wahrheit und keinen Bezug zur Wirklichkeit.

Als Ergebnis ist ein knapper Satz wohl enttäuschend wenig. Aber mehr brauchen wir nicht in diesem Leben. (Eigentlich könnte mehr schon zu viel sein.) Hier, das heißt in diesem Leben, geht es nicht darum, Gott zu erkennen – das ist ewiges Leben –, sondern Gott zu lieben, nach ihm zu streben, auf ihn hingeordnet zu sein, was in der Welt und durch die Welt geschieht. Dafür genügen uns die Wirklichkeiten um uns herum. Gott ist aber nicht *eine* davon, neben anderen. Eher ist er wie der Fluchtpunkt eines Bildes. An

sich ist der Fluchtpunkt unsichtbar. Aber seine bloße Existenz im Bilde führt eine neue räumliche Dimension herbei. Durch die Hinordnung auf den Fluchtpunkt wird aus einer flachen Welt eine Welt mit Tiefe, mit Wirklichkeit. Wir müssen nicht einen Spagat zwischen Gott und der Welt vollführen. Religion impliziert nicht, dass wir unsere Zeit und Aufmerksamkeit zwischen Gott und den Wirklichkeiten der Welt aufteilen müssen. Jetzt befinden wir uns in der konkreten Wirklichkeit; dann – wenn das Leben gelingt – wird es – hoffentlich – heißen: „Herr, wann haben wir *dich* hungrig gesehen und *dir* zu essen gegeben, oder durstig und *dir* zu trinken gegeben?“ (Mt 25,37).

Pictures of God permit a concrete approach to God; notions of God, an abstract approach. However, both reach only what God is not. Declarative sentences, which enable a predicative approach, prove to be less inadequate, sentences having the ability to be true or false. The idea is developed in this essay that it would be more appropriate to speak of the “God sentence”.