

Hartmut von Sass*

Gott und seine Prädikate

Skizze eines revisionären Atheismus

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2021-0024>

Zusammenfassung: Traditionell wird angenommen, Eigenschaften müssten bestimmte Träger besitzen. Wenn es um Handlungen geht, müsste entsprechend ein Agent existieren, der diese Handlungen ausführt. Wendet man dieses naheliegende Bild ins Theologische, gerät man jedoch in all jene Probleme, die wir vom Theismus geerbt haben. Ein revisionärer Atheismus möchte hingegen das ursprüngliche Anliegen, das hinter jenem Bild steckt, bewahren, während das Verhältnis zwischen Gott und seinen Prädikaten und Eigenschaften neu bedacht wird. Dazu ist an Feuerbachs Identifizierung von ‚Gott‘ und ‚Liebe‘ zu erinnern, die im Gespräch mit einigen Wittgensteinschen Stimmen präzisiert wird, um schließlich nach Gottes Wirklichkeit als Wirken an uns zu fragen. Einer Antwort nähern wir uns, indem Gottes Realität für uns mit der eines von uns zu rezipierenden Kunstwerkes analogisiert wird. Gegen die damit gewonnene differenzierte Gleichsetzung von Gott und seinen Eigenschaften stellen sich gewichtige Einwände; diese kommen gegen Ende zu Wort.

Schlüsselwörter: Gott, Liebe, Prädikate, Wirklichkeit, Atheismus

Summary: Traditionally, it is assumed that properties imply a bearer having them. When dealing with actions, it is argued, there has to be an agent performing them. As soon as one turns this popular picture theological, one encounters all those problems inherited from theism. A revisionary atheism, however, aims at conserving the initial ambitions behind that old picture, while contemplating anew the relation between God and his predicates and properties. For this, the paper starts by recalling Feuerbach’s identification of ‘God’ and ‘love’; this relation has to be clarified in referring to important voices in the wake of Wittgenstein, to eventually elaborate on God’s reality as a real effect on us. What this might mean is approached by drawing an analogy between God’s effective reality and the recepti-

*Korrespondenzautor: Hartmut von Sass, Heisenberg scholar, Humboldt University, Hausvogteiplatz 5–7, office 334, 10115 Berlin, E-Mail: hartmut.von.sass@hu-berlin.de

on of an artwork. This refined identification of God and his properties as well as 'God' and his predicates amounts to several objections to be discussed towards the end of this paper.

Keywords: God, love, predicates, reality, atheism

1. Einführung: Religion und Wirklichkeit

Dass die Religion eine besondere Beziehung zur Wirklichkeit unterhält, steht selbst für diejenigen außer Frage, die sie als „reine Fiktions-Welt“ abtun. Genau das tat bekanntlich Nietzsche, wobei das vermeintlich ‚Imaginäre‘ der religiösen Ursachen und Wirkungen noch von der gewollten Dementierung der Realität lebt: Wer sie verneint, muss sie um so besser kennen.¹ Doch selbst dann, wenn ‚Gott‘, ‚Sünde‘ oder ‚Erlösung‘ nicht ins Reich des bloß Erdachten delegiert werden, bleibt es bei einem – gelinde gesagt – spannungsreichen Verhältnis zwischen Religion(en) und ‚der‘ Realität. Dies gilt zunächst religionsintern, insofern zu unterscheiden ist zwischen der *vera religio* und all den dann als halb-wahr oder irreal aussortierten Derivaten bzw. Alternativen. Neben dieser *normativen* Dimension, die die Vielzahl der Wirklichkeits- und Wahrheitsansprüche divergenter, auch konkurrierender Religionstraditionen zueinander zu verarbeiten versucht, gesellt sich die Frage, wie die einzelne – und hier ist nun stets hinzuzufügen: die christliche – Religion es mit der Wirklichkeit hält.

Auch an dieser Stelle zeichnen sich verschiedene Versionen ab: Entweder steht die Religion als auf den einen, trinitarischen Gott gerichtete Glaubenspraxis für die letztlich wahre Wirklichkeit, hinter der jede andere notwendig zurückfällt; oder diese Religion bezeichnet die ‚Tiefendimension‘ der sonstigen Wirklichkeit, an der die restlichen Oberflächenphänomene nur partizipieren; oder die Religion wird als Wirklichkeitskern charakterisiert, sodass diese von sie umgebenden Schalen der Realität umgeben wird, aber auch verdeckt ist;² oder es wird eine dezidiert andere, gar fremde Wirklichkeit behauptet, die *ontologischen* Status be-

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), in: KSA. Band 6, München / Berlin / New York: DTV / De Gruyter, 1999, 165–253, § 15, S. 181.

² Zur Kern-Schale-Metaphorik vgl. Alasdair MACINTYRE, „Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige Irrelevanz“, in: DERS. / Paul RICŒUR, *Die religiöse Kraft des Atheismus*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Arsén, Freiburg i.Br. / München: Alber, 2002, 11–62; hier findet sich vor allem eine Kritik an der Verteidigung des Kern-Schale-Modells, das sich bei Bultmann, Tillich, Bill Hamilton, Paul van Buren, Bonhoeffer und John A. T. Robinson finden lasse (so 34).

sitzt und ‚hinter‘ den Phänomenen sichtbar werden kann oder die *temporal* gemeint ist und in der Gegenwart nur antizipiert wird, weil sie die Zukunft dieser oder einer ganz anderen Wirklichkeit anzeigt.³

All diese Varianten, die teils miteinander vereinbar sind, teils in Konflikt stehen, sind insofern *emphatisch*, als sie einen besonderen Bezug zur Wirklichkeit aufrechterhalten. Sie sind demnach realitäts-affin, weil sie als letzte Wahrheit, die eigentliche Tiefe oder als verbleibender Kern jenseits aller Schalen abbildenden Charakter besitzen: entweder präsentisch im Hier und Jetzt oder im Modus der Vorwegnahme, der nicht wahr ist, sondern – man denke an die Wahrheitswerte von Zukunftsaussagen – wahrgemacht werden.⁴

Doch auch noch das Gegenmodell bleibt dieser weithin klassischen Architektur der epistemischen Entsprechung verhaftet.⁵ Dieses Gegenmodell geht davon aus, dass die Religion als Praxis und Netzwerk interpretativer oder assertorischer Aussagen der Wirklichkeit gerade nicht entspricht. Diese *inadaequatio* aber ist nicht als Ausweis der Wirklichkeitsferne oder gar der Unwahrheit zu verstehen, sondern gerade als Kritik der wirklichkeitsfeindlichen und wahrheitszersetzenden Zustände. Daher wird ein normativ aufgeladener Wirklichkeitsbegriff in Anschlag gebracht, der eher ein Ideal enthält und modal dem Reich des Kontrafaktischen angehört, um mit ihm und durch ihn eine ‚Gegen-Politik‘ zu lancieren.⁶

Jene Besetzung und diese letztere Gegenbesetzung aber teilen noch das Bewusstsein davon, dass sich die Wahrheit und der Zugang zur Wirklichkeit im Bereich des Möglichen befänden; methodisch gesellt sich die Maßgabe hinzu, dass tatsächlich mit dem Begriff der Wirklichkeit als positiv-konstruktivem Konzept

3 Bei Paul Tillich ist entsprechend vom „Neuen Sein“ „jenseits der Geschichte“ oder als dem „Ziel der Geschichte“ die Rede; siehe *Systematische Theologie*. Band II, Stuttgart: Vorwerk, ⁴1972, 96.

4 Zum Problem von Wahrheitswerten für Propositionen, die sich auf zukünftige Sachverhalte richten, siehe: John MacFarlane, „Future Contingents and Relative Truth“, in: *Philosophical Quarterly* 53:3 (2003), 321–336.

5 Dieses Modell der (differenzierten) Entsprechung durchzieht auch neuere Programme, die realistische Positionen in der Erkenntnistheorie reaktivieren; vgl. Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp, 2016, bes. § 7; Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016, ch. 7.

6 Der frühe Jürgen Moltmann vertritt eine invertierte Korrespondenztheorie der Wahrheit; siehe *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser (1964)¹⁰1977, bes. 75, 91, 107; ders., „Resurrection as Hope“, in: *The Harvard Theological Review* 61:2 (1968), 129–147, bes. 137; dazu Hartmut von Sass, „inadaequatio salutis. Eine Untersuchung zur Nichtkorrespondenztheorie der Wahrheit als Element theologischer Rhetorik“, in: *Jahrbuch für Rhetorik. Band 34: ‚Rhetorik und Religion‘*, hrsg. von Philipp Stoellger, Berlin / Boston: De Gruyter, 2015, 155–178, bes. 162–165.

philosophisch und theologisch zu beginnen sei. Beides ist ganz und gar nicht selbstverständlich: Im einen Fall wäre zunächst über die Berechtigung aller negativistischen Ansätze nachzudenken, die von dem ausgehen, was man wahrheits- und wirklichkeitsgemäß *nicht* sagen kann, wofür die Programme negativer Theologien stehen;⁷ im anderen Fall müsste die ‚Wirklichkeit‘ als sogenannter „Kontrastbegriff“ verstanden werden, vor dem das drohende Unwirkliche zur Geltung komme; ebendies hat Hans Blumenberg vorgeschlagen, der von einem nicht primär theoretischen, sondern praktischen bzw. primär pragmatischen Begriff der Wirklichkeit ausgeht; Blumenberg sagt:

„Er (der Wirklichkeitsbegriff) meint jenen Charakter von Verbindlichkeit, der den Menschen in seinem Verhalten bestimmt. Er meint jene Art der Vorgegebenheit, auf die und mit der der Mensch rechnet, auf die er sich verläßt und auf die er sich beruft.“⁸

Doch genau diese Verbindlichkeit oder – mit Wittgenstein – diese „Gepflogenheiten“⁹ werden nur in ihrer Störung zum Thema; noch einmal Blumenberg:

„(N)icht Wirklichkeit wird als Wirklichkeit erfahren, sondern Unwirklichkeit als Unwirklichkeit. Das heißt: Realität ist ein implikatives Prädikat, da sie schon kein reales Prädikat mehr ist.“ (39)

Kants Kritik des ontologischen Arguments wird hier ins Praxeologische gewendet, sodass die Wirklichkeit jenen Bereich absteckt, der in Routinen, Praktiken und dem als verbindlich Vorausgesetzten bestünde. Erst mit dem Bruch komme das bis dahin Unreflektierte, nur Unthematische zur Explikation, wodurch sich jedoch genau genommen das Wirkliche im Übergang zur Fraglichkeit ins Unwirkliche wandelt (vgl. 223).¹⁰ Demnach verbliebe die ‚Wirklichkeit‘ nicht einfach im Kontrast zum Unwirklichen, sondern es handelte sich um einen Grenzbegriff, weil das Wirkliche sogleich aufhört, wirklich zu sein, sobald man das Wirkliche als wirklich zu verstehen sucht. Man kommt immer schon zu spät.

⁷ Vgl. David NEUWEISER, „Desacralizing Political Theology: Dionysius the Areopagite and Giorgio Agamben“, in: *Modern Theology* 36:1 (2020), 76–89.

⁸ Hans BLUMENBERG, *Realität und Realismus*, herausgegeben von Nicola ZAMBON, Berlin: Suhrkamp, 2020, 9; die Angaben in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts auf diesen Text.

⁹ So Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen – Teil I*, in: Werkausgabe. Band 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ⁹1993, 224–485, § 199.

¹⁰ Diese Überlegung ist aus Heideggers *Sein und Zeit* (Tübingen ¹⁸2001, § 15) und der dortigen Unterscheidung zwischen Vor- und Zuhandenheit bestens bekannt; dazu auch Mark OKRENT, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca / London: Cornell University Press, 1988, ch. 5.

Blumenberg selbst geht dieser philosophischen Unpünktlichkeit, soweit ich sehe, nicht nach (obgleich dies ein typisches Blumenberg-Kapitel abgäbe).¹¹ Stattdessen unterteilt er in der Nachlass-Schrift *Realität und Realismus* zwischen vier Wirklichkeitsbegriffen, die zugleich eine recht grobe Stadienlehre aufbieten – in Stichworten: Wirklichkeit als ‚momentane Evidenz‘ in der Antike; die ‚garantierte Wirklichkeit‘ des Mittelalters; die neuzeitliche Wirklichkeit als stimmiger Kontext; und (spät)modern die Wirklichkeit als Gegen-Wart und Wider-Stand (vgl. 222). Die „Wirklichkeiten, in denen wir leben“ als „Kontrast“ zur stets drohenden Arretierung, Unterbrechung, zum Zusammenbruch jener Realität sind folglich ein Phänomen der letzten Phase, wobei zwar klar ist, dass sie sich aus ihren Vorgängern ergibt, aber es eine Chimäre bleibt, ob und wie diese Vorgängermodelle in unseren Zeiten womöglich subkutan mitlaufen.

Zu fragen wäre zudem, ob die bislang – ohne und dann mit Blumenberg – vorgeschlagene Taxonomie eigentlich vollständig ist; oder ob nicht der schattierungsreiche Begriff der Wirklichkeit noch Semantiken enthält, die gar nicht eingefangen sind. So zu fragen heißt, diese letztere Option zu ziehen und – analog zur Blumenberg’schen Genealogie – für eine nach-moderne Phase zu plädieren, die die ‚Wirklichkeit‘ ganz literal versteht: als das, was wirkt und Wirkungen erzielt – also: *effektiv* ist. Offenbar verlassen wir damit die Verdopplung der Wirklichkeit als ‚wirklich-wirklich‘, aber auch die Kern-Schale-Logik sowie die ontologischen (hier / dort) und temporalen (jetzt / dann) ‚Hinterwelten‘, zugleich jedoch auch die pragmatistische Doktrin impliziter Wirklichkeit, die im Kontrast zum Unwirklichen nur *sub contrario* zum Vorschein komme. Der pragmatische Wirklichkeitsbegriff wird hier fortgeschrieben zu einem, der auf eine Tätigkeit und ihre Effekte setzt und insofern – man verzeihe den etwas abgegriffenen Term – *performativ* zu nennen wäre.

Nun ist zumindest anzudeuten, wie diese Performativität zur Wirklichkeit steht, wenn sie ins Theologische gewendet wird: wenn es also um die Realität des Glaubens und die Wirklichkeit Gottes gehen soll. Womit wir beim Thema sind: Denn die hier anvisierte, auf einem in spezifischer Weise konfigurierten Wirklichkeitsverständnis aufbauende *atheistische Theologie* enthält sowohl eine Kritik jener hier skizzierten Realismen als vermeintliche Vorgaben, denen die Theologie und Religionsphilosophie zu folgen hätten – diese Absage steht für den kritischklärenden Impuls dieses Programms; ein Atheismus des Glaubens und seine

¹¹ Siehe jedoch Hans BLUMENBERG, „Nachdenklichkeit“, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*. Jahrbuch 1980, 2. Lieferung, Heidelberg: Winter, 1980, 57–61, bes. 59; zu Blumenbergs Konzept der Nachdenklichkeit siehe die Beiträge von Christine Abbt und Claus Langbehn in *Nachdenklichkeit*, hrsg. von Christine ABBT, Donata SCHOELLER und Hartmut VON SASS, Zürich / Berlin: Diaphanes, 2020.

theologische Begleitung enthält aber auch ein dezidiert konstruktives Anliegen, das weit über den Gestus bloßer Verneinung – Atheismus als A-Theismus – hinausführt.

Damit wird nicht unbedingt gespiegelt, was als ‚Atheismus‘ bereits im Umlauf ist; und eine atheistische Theologie wird auch nicht in Anspruch nehmen können, ein rein deskriptives Programm zu sein, das der Innenperspektive der Glaubenden so nahe wie möglich kommt; genau darin aber liegt der im Untertitel angekündigte *revisionäre* Charakter des Vorhabens, das nicht beschreibt, wie die Dinge liegen, sondern dazu einlädt, einige lautlos mitlaufende Voraussetzungen der Theologie – die nur impliziten und auch die systematisierten – zu überdenken. Dazu sind weitreichende Umstellungen nötig, die mit einigen dogmatischen Intuitionen in Konflikt geraten werden. Doch diese Intuitionen führen ihrerseits in äußerst problematische Gefilde, was wiederum für deren notwendige Revision spricht.¹²

Genau dies zu tun, nimmt sich eine atheistische Theologie in besonderer Zuspitzung zwischen Einladung und Polemik, auch zwischen Apologie und Reform vor.¹³ Was damit gemeint ist, wird sogleich in einem *abstract* vorangestellt, um dann zu den Details dieses Ansatzes zu gelangen. Dazu werden wir diesen Ansatz auf die theologisch traditionelle Identifikation von ‚Gott‘ und ‚Liebe‘ beziehen; jene Gleichsetzung ist jedoch zu generalisieren, um die Relation von ‚Gott‘ und seinen Prädikaten insgesamt in den Blick zu nehmen. Jene grammatischen Überlegungen werden vertieft, indem wir schließlich in den gegenwärtigen Diskurs zur ‚Ontologie des Kunstwerkes‘ einsteigen. Dieser Seitenblick wird es erleichtern, die obige Identifikation zu präzisieren, eröffnet aber auch das Feld für gewichtige Einwände gegen eine atheistische Theologie, die die Wirklichkeit Gottes – ihr Zum-Ereignis-Werden und ihre Beschaffenheit – mit der Emergenz und Performanz von Kunst-‚Werken‘ analogisiert. Eben diese Einwände sind gegen Ende sorgsam zu diskutieren.

12 Die Alternative zwischen Deskription und Revision geht bekanntlich auf Peter F. Strawson zurück; siehe *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959, bes. 9f.; eine präzise Kritik und Bewertung dieser nicht unproblematischen Differenz bietet Winfried LÖFFLER, „Über deskriptive und revisionäre Metaphysik“, in: Matthias LUTZ-BACHMANN und Thomas M. SCHMIDT (Hg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Freiburg i.Br. / München: Alber, 2007, 114–131, bes. Abschnitt 6 (125–130).

13 Im Folgenden werde ich nicht trennen zwischen einer ‚atheistischen Theologie‘ und einem ‚theologischen (oder gar religiösen oder christlichen) Atheismus‘ – nicht, weil dies nicht ggf. sinnvoll wäre, sondern weil es für das hiesige Vorhaben nicht nötig ist.

2. Zu einer Atheistischen Theologie: vorbereitende Überlegungen

Einer atheistischen Theologie haftet immer noch der Geschmack einer *contradictio in adiecto* an. Selbst wenn dieser Eindruck zutreffend wäre, könnte man immer noch mit jener Spannung theologisch spielen. Gegen dieses Spielerische hätte ich nichts, stimme aber der Ausgangsprämisse nicht zu: Um einen wirklichen Widerspruch zwischen Atheismus und Theologie handelt es sich deshalb nicht, weil der Atheismus nicht sogleich mit der Leugnung von Gottes Existenz oder der Sinnhaftigkeit religiöser Praxis insgesamt gleichzusetzen ist. Fraglos ist genau dies oft geschehen, sodass auch in zeitgenössischen Diskursen über Säkularisierungsdynamiken der Atheismus als eine Form erschien, entweder der Religion kämpferisch zu entsagen oder bereits den nächsten Schritt zu tun, um schon die Frage nach Gott ins Irrelevante zu delegieren.¹⁴

Die nächstliegende Reaktion auf dieses Negativszenario besteht darin, den Atheismus als spezifische Verneinung eines fehlgeleiteten Programms zu verstehen, um die Gotteslehre aller theistischen Zutaten zu entnehmen. Der mit dem Theismus verbundene Anthropomorphismus, auch die Tendenz zur Personalisierung und Vergegenständlichung Gottes sind dann Kandidaten dafür, mit grammatischen Erwägungen nicht nur als bloß falsche Annahmen negiert, sondern im präzisen Sinn als ‚Nonsens‘ deklariert zu werden. Dagegen stellt sich sogleich der Einwand, dass die diversen Varianten des Theismus nicht einfach derart unterschiedslos verabschiedet werden könnten; jene Unterschiede – zwischen *open or sceptical theism*, Pan(en)theismen, probabilistischen Ablegern, etc. – anzuerkennen,¹⁵ würde die Kritik an ihnen auflösen. Oder aber man behauptet, entweder in eine Version des Theismus zu investieren oder tatsächlich den Sinn der Religion insgesamt zu untergraben; denn nur der Theismus könnte eine ‚robuste Ontologie‘ liefern, die Gottes Souveränität gegenüber allem, was er nicht ist – also: der Schöpfung –, zu sichern vermag. Atheisten, auch und gerade die theologisch Interessierten, glichen dann hilflosen Reduktionisten, die vom Thema zu sprechen vorgeben, es aber längst gewechselt und also verloren haben.

¹⁴ Einen hilfreichen Überblick zu unterschiedlichen Atheismuskonzeptionen bieten Olli-Pekka VAINIO und Aku VISALA, „Varieties of Unbelief: A Taxonomy of Atheistic Positions“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57:4 (2015), 483–500.

¹⁵ Zu diesen unterschiedlichen Varianten gibt es hilfreiche Charakterisierungen; vgl. etwa Hans HALVORSON and Helge KRAGH, „Cosmology and Theology“ (2017), in: <https://plato.stanford.edu/entries/cosmology-theology/>.

Beide Einwände gegen eine atheistische Theologie sind verständlich, erscheinen mir aber falsch. Auf den ersten werde ich hier nicht eingehen, weil ich voraussetze (und im gegebenen Rahmen voraussetzen muss), dass der Theismus als Inbegriff seiner Varianten längst widerlegt ist. Sich diesen argumentativen Sprung zu leisten, mag weit weniger bequem wirken, sobald man sich um eine haltbare Alternative bemüht. Auf den zweiten Einwand soll hier also umso engagierter eingegangen werden, indem der ganz unglückliche Dualismus zwischen der angeblichen Notwendigkeit eines Theismus oder der Erosion einer veritablen Glaubens- und Gotteskonzeption unterlaufen wird.¹⁶

Dabei sind zahlreiche Ansätze innerhalb der zeitgenössischen Theologie – insbesondere der idealistisch geprägten deutschsprachigen Dogmatik protestantischer Provenienz – bereits ausgesprochen a-theistisch und ‚atheistisch‘. Auch sie protestieren folglich gegen die vermeintliche Notwendigkeiten von Theisten und nicht zuletzt gegen die inakzeptablen Konsequenzen jener Doktrin auf anderen Gebieten – etwa dem Problem des Bösen oder der Frage nach der Relation zwischen Glauben und Wissen(schaft).¹⁷ Doch der Atheismus wird dort nicht als programmatisches Etikett der Selbstbeschreibung verwendet. Um die eigene Position zu klären, wird hingegen ein spätidealistischer Theoriebestand der Dialektik von Relativem und Absolutem, vom Gedachtwerden Gottes durch den Menschen und dem Sich-selbst-Denken Gottes durch den Menschen angesetzt bzw. Glauben als Weise des Selbstverständnisses und der Lebensdeutung nun seinerseits einer Deutung unterzogen.¹⁸

16 Von diesem Dualismus lebt auch das von Theolog:innen meist mit Wohlwollen (und von Philosoph:innen oft mit Verwunderung) aufgenommene Büchlein von Holm Tetens, der darin ein treffendes Beispiel für einen zeitgenössischen (und mit Blick auf den religiösen Trost transzendentalpragmatisch gewendeten) Theismus samt all seiner ganz traditionellen Untiefen abgibt; siehe Holm TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Was bedeutet das alles?), Stuttgart: Reclam⁶2017, bes. Abschnitt III.

17 Dies gilt für subjektivitätstheoretisch argumentierende Programme unterschiedlicher Couleur genauso wie für Ansätze, die zur Hermeneutischen Theologie gehören; dazu vgl. Dirk EVERS, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik“, in: *Theologische Literaturzeitung* 140 (2015) 1/2, 3–22, Abschnitt 1 und 2.

18 Programmatisch etwa Dietrich KORSCH, „Religion als Lebensdeutung. Ein Beitrag zur interreligiösen Hermeneutik“, in: Christian DANZ / Ulrich H.J. KÖRTNER (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 205–222, bes. 207 und 212; Jörg LAUSTER, „Liberale Theologie. Eine Ermunterung“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 49:3 (2007), 291–307, bes. 295–297. – Zu einem präziseren Überblick vgl. Hartmut von SASS, „Gotteslehre 2017. Einschätzungen aus systematisch-theologischer Sicht“, in: Julia KOLL, Alexander DEEG, Karin OXEN (Hg.), *Gott zur Sprache bringen. Die homiletische Herausforderung, neu buchstabiert* (Loccumer Protokoll, Band 31/17), Rehburg-Loccum 2018, 31–65.

Darin finden sich durchaus wichtige Familienähnlichkeiten mit dem hier Prä-sentierten, wobei der theologisch gewendete Idealismus seine ganz eigenen Probleme und Untiefen mit sich führt. Diese gilt es zu umschiffen, indem die Religion nicht derart auf das Denken und Gedacht-werden bzw. das Verstehen und Verstanden-werden quasi-kognitivistisch oder rein hermeneutisch reduziert wird – auch hier muss eine umsichtige und faire Besprechung dieser Ansätze (inklusive einer Selbstkritik) leider ausbleiben; immerhin: Religion ist praxisnaher zu beschreiben, um ihren sehr unterschiedlichen Dimensionen des Erlebens, Verstehens, Fühlens und Empfindens, auch des handelnden Engagements gerecht(er) zu werden.

Angedeutet wurde es bereits eingangs: Wovon der vorliegende Text handelt, ist die Beschaffenheit von Gottes Wirklichkeit als sein Wirken am Menschen. Genauer: Eine atheistische Theologie wird sich kritisch zu einem mit Vollkommenheitsprädikaten ausgestatteten „himmlische(n) Superwesen“¹⁹ verhalten, indem sie sich kritisch zum Dual von einem handelnden Subjekt und den davon ontologisch geschiedenen Handlungen und Wirkungen verhält. Dies aber legt grammatisch nahe, die Relation zwischen einem Agenten als Handlungsträger und Ursache bestimmter Effekte einerseits und andererseits dessen Eigenschaften, die von diesem Träger prinzipiell getrennt werden könnten, sowie Effekten an und für uns Menschen, die auch gegebenenfalls ausbleiben mögen, einer theologischen – hier: atheistischen – Revision zu unterziehen. Wie dies konkret aussehen kann, wird uns nun beschäftigen; was daran atheistisch zu nennen sei, wird gegen Ende zumindest tentativ zum Thema.

2.1. Gott und Liebe. Bei Feuerbach

Das eben knapp angedeutete Unternehmen kann auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik zählen.²⁰ Dies heißt nun gerade nicht, einer dort vermeintlich zu findenden ‚Projektionstheorie‘ zuzustimmen, nach der die Menschen die Prädikate ihrer Gattung schlicht divinisierten. Hier ist ebensowenig von Relevanz, was Feuerbach zu einer Naturgeschichte der Religion (im Anschluss an Hume und die frühe Auf-

¹⁹ Gerhard EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1959, 109.

²⁰ Zu den theologiegeschichtlichen Hintergründen (insbes. der Mystik und Luther) vgl. Johannes WALLMANN, „Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67:1 (1970), 56–86, vor allem 67 und 85; John GLASSE, „Why did Feuerbach Concern Himself with Luther?“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 26:3, ‚Feuerbach‘ (1972), 364–385, bes. 380; kritisch hingegen Karl LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1939), Hamburg: Meiner, 1995, 84–96.

klärung) oder einer Psychologie (im Vorgriff auf Nietzsche oder die spätere Psychoanalyse) beizutragen hätte.²¹ Wir können Feuerbach einfach als ‚atheistischen Proto-Theologen‘ lesen, der genau das vorbereitet, was nötig ist, um einerseits den platten Atheismus der Verneinung zu umgehen, ohne andererseits den Theismus als Norm oder auch nur als Negativfolie vorauszusetzen. Und dies tut Feuerbach, indem er die klassisch Johannäische Identifikation von ‚Gott‘ und ‚Liebe‘ neu und erneut bedenkt.²²

Sicher meint Feuerbach in seinem Hauptwerk, das Geheimnis der Theologie bestünde in der Anthropologie;²³ denn:

„Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts andres als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*.“ (37; kursiv im Orig. gesperrt)

Auch teilt Feuerbach den landläufigen Atheismus, der gegen einen verdinglichten Gott Einspruch erhebt, und zwar aus genuin religiösen Gründen (so 48). Zentraler aber sind Feuerbachs begriffliche Arbeiten am Verhältnis von Gott als grammatischem Subjekt und der Liebe (und weiteren Attributen) als Eigenschaften jenes Trägers. Zwei Momente sind dabei zu unterscheiden.

Zum einen geht es Feuerbach um das konkrete Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat. Dabei spricht sich Feuerbach dafür aus, die Differenz zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Eigenschaften als theologische Illusion und dogmatische Abstraktion aufzugeben (59, 62). Gott als Subjekt sei lediglich das personifizierte Prädikat, sodass die Leugnung der Prädikate der Leugnung des vermeintlichen Subjekts gleichkomme. Mit anderen Worten: Der Atheist sei schon derjenige, der die klassischen Prädikate aus Schrift und Tradition (wie Liebe, Weisheit, Allmacht) verneine, nicht erst derjenige, der den divinen Träger pensioziert (63). Allerdings kann man dann die Gleichung auch umdrehen und das Festhalten jener Prädikate als apologetisches Manöver verstehen: Wer jene Prädikate verteidigt, hält es weiterhin mit Gott, weil zwischen Subjekt und Prädikat eine Identität als Implikation besteht: Nicht das einzelne Prädikat, wohl aber deren

21 Siehe Todd GOOCH, „Atheism“, in: *German Philosophy in the Nineteenth Century*, ed. by Michael FORSTER and Kristin GJESDAL, Oxford: Oxford University Press, 2015, 829–851, bes. 837.

22 Vgl. Todd GOOCH, „‘Bruno Reincarnate’: The Early Feuerbach on God, Love and Death“, in: *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 20:1 (2013), 21–43, bes. 32.

23 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*. Ausgabe in zwei Bänden, hrsg. von Werner SCHUFFENHAUER, Berlin-Ost: Akademie Verlag, 1956, 6, 19, u. ö.; die Angaben in Klammern beziehen sich bis zum Ende des Abschnitts 2.1. auf diesen Text.

Gesamtheit konstituiert dann die Wirklichkeit, die Glaubende Gott nennen.²⁴ Was diese ‚Gesamtheit‘ konkret umfasst, ist dann in der theologischen Eigenschaftslehre zu klären.

Feuerbach geht nicht nur dieser Möglichkeit nach, sondern argumentiert für sie auch *ex negativo*, indem er die ungewünschten Konsequenzen andeutet, sollte man die erwogene Option nun gerade nicht ziehen:

„Solange die Liebe nicht zur Substanz, zum Wesen selbst erhoben wird, solange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subjekt, das *auch ohne Liebe noch etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer [...]*.“ (107)

Der Satz „Gott ist die Liebe“ ist somit vor der theologischen Gefahr zu schützen, dass ein potenziell liebloser Agent als Gott denkbar sei, weil Gott nichts außer Liebe sei (ebd.). Und es scheint so, dass Feuerbach damit auch die Lehre vom *deus absconditus* attackiert, wenn Gott gerade nicht „dunkel“ bleiben, sondern sich selbst ganz offenbaren soll.²⁵

Zum anderen expliziert Feuerbach einige Resultate jener differenzierten Gleichsetzung auf aufschlussreiche Weise. An einer Persönlichkeit Gottes festzuhalten, sei lediglich das „*Antidotum* gegen den *Pantheismus*“ (343). Feuerbach legt nahe, dass dieser gar nicht gefürchtet werden müsste, zumal er Hegel zumindest darin folgt, dass das Wesen Gottes als Akt zu verstehen sei: „das Gedachtwerden Gottes zum Sich-selbst-Denken Gottes zu machen“ (348), zwingt Hegel, so Feuerbach, Gott dort zu denken, wo gedacht werde. Wie bereits festgehalten, muss diese Logik dem hier drohenden Kognitivismus entnommen werden; und die Liebe als göttliches Prädikat lädt dazu ein. Dort, wo geliebt wird, ist er mitten unter uns, lautete dann die Konsequenz. Oder noch genereller: Wo die Prädikate Gottes zum Akt werden, ist Gottes Wesen selbst am Werk.

Auch Feuerbach unterstreicht, dass Gottes Wesenheit zum Prädikat zu erheben sei, sodass Gott seine Wesenheit im strikten Sinn ist (431). Polemischer ge-

24 Nach Alasdair MacIntyre gilt daher, Hegel und Feuerbach seien darin einig, dass „Christianity is correct in its content, (but) mistaken in its form“; so „Philosophy in Transition: Hegel to Feuerbach“, in: IDEM., *Marxism and Christianity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968, 19–28, 27; ferner James A. MASSEY, „Feuerbach and Religious Individualism“, in: *The Journal of Religion* 56:4 (1976), 366–381, bes. 380; Henry SOMERS-HALL, „Feuerbach and the Image of Thought“, in: *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, ed. by Craig LUNDY and Daniela Voss, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, 253–271, 262.

25 Dies trifft sich mit der Prämisse, nach der gilt: Wenn Gott sich offenbare, dann offenbare er sich ganz; dazu Jean-Luc Marion im Gespräch mit Barth und Bultmann: „Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung“, in: Michael GABEL und Hans JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i.Br. / München: Alber, 2007, 15–36, bes. 26f.

wendet heißt es bei Feuerbach, dass die Liebe ungläubig sei, da sie nichts Göttlicheres als sich selbst kenne (403). Liebe und Glauben werden hier in einen Widerspruch verwickelt zugunsten der Liebe und – so paradox es scheint – im Namen des Glaubens an Gott. Der Zielpunkt, auf den diese Erwägungen hinauslaufen, liegt in der Absage an jene ‚robusten‘ Ontologien des Theismus und all seiner Derivate, um fluideren Formen der Gotteslehre Raum zu verschaffen.²⁶ Die Wirklichkeit Gottes ist, so hält Feuerbach treffend fest, abhängig von der Tätigkeit Gottes. Ein untätiger Gott ist keiner (467f.). Schärfer formuliert, aber doch angelehnt an den dynamischen Begriff des ‚Begriffs‘ bei Hegel: Gott kann allein nicht Gott sein, weil er auf das andere seiner selbst angewiesen ist; nimmt man Gott die Prädikate, die auch Menschen zukommen, löst man seine Weise der Existenz als Wesen auf (540).

Noch eine weitere Gegenüberstellung ergibt sich nach Feuerbach zwischen Liebe und Glauben: Letzterer will Gottes Selbständigkeit und Aseitigkeit; die Liebe hingegen hebt diese auf, wenn von einer wirklichen Beziehung zwischen Gott und Mensch die Rede sein soll. Und auch der in der Theologie sehr viel später zum Zug kommende Gedanke, dass die Prädikate nicht nur Eigenschaften ausdrücken, sondern effektive Akte, die übertragen, was die selbst sind, findet sich bereits bei Feuerbach: Gott ist nicht nur die Liebe; und ‚Gott‘ ist nicht nur, rein grammatisch, als Prädikat (und nicht als Nomen) zu verstehen, sondern diese Liebe macht liebend, was sie liebt. Bei Eberhard Jüngel und Wolf Krötke wird es entsprechend heißen, dass Gottes Eigenschaften kommunikativ sind und zu dem ermächtigen, was in ihren Prädikaten artikuliert wird (vgl. 114, 401).²⁷

Mit beiden Aspekten hat man bereits wichtige Schritte auf dem Weg zu einer atheistischen Theologie zurückgelegt: Die Gleichsetzung von Gott und seinen Eigenschaften steht für das kritisch-atheistische Element, während die Hinweise zum Performativen dieser Identität ins konstruktive Register einer atheistischen Theologie gehören.

26 Zur Theismus-Kritik Feuerbachs und ihren werkimmanenten Konsequenzen vgl. Josef BRECHTEN, „Die Wirklichkeit Gottes in der Philosophie Ludwig Feuerbachs“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 35:1 (1973), 87–108, bes. 95.

27 Neben vielen weiteren Texten sei nur verwiesen auf: Eberhard JÜNGEL, „Das Verhältnis von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität“, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München: Chr. Kaiser, 1980, 265–275, bes. 270f.; Wolf KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 68–73 (explizit zu Feuerbach).

2.2. Wittgensteinsche Präzisierungen²⁸

Mit der Relation zwischen Gott und seinen Prädikaten, zwischen dem Träger und den ihm zuzuordnenden Attributen nehmen die Wittgensteinschen Philosophen Rush Rhees und Dewi Z. Phillips einen gängigen Topos dogmatischer Eigenschaftslehre auf. Dabei bewegen sie sich auf einer prominenten Traditionslinie von Thomas bis Karl Barth, wonach im einen Fall Gottes Substanz nicht zu separieren sei von dessen Natur, im anderen Sein und Tat Gottes in dessen ‚Wirklichkeit‘ nicht auseinanderfielen. In jenem Denken sei die *actio divina* stets identifiziert worden mit der *natura Dei*, sodass gelte: “what God does is nothing other than God’s being actively real”.²⁹ Phillips stimmt dieser Gleichsetzung insofern zu, als er die Künstlichkeit der Trennung der Natur Gottes von seiner Vergebung, Gnade und Liebe unterstreicht, um hinzuzufügen, dass ohne den Bezug zum ewigen Gott unverstanden bleibt, was Vergeben, Gnade erweisen und Lieben im Kontext des Glaubens bedeutet. In dem für Phillips wichtigsten Text aus der Feder seines Lehrers Rhees, *Religion and Language*, heißt es in Form eines aufschlussreichen Vergleichs:

“Winston Churchill may be Prime Minister and also a company director, but I might come to know him without knowing this. But I could not know God without knowing that he was the Creator and Father of all things. That would be like saying that I might come to know Churchill without knowing that he had face, hands, body, voice or any of the attributes of a human being.”³⁰

Die Auslegung dieser Aussage, die ein Feuerbachsches Thema aufgreift,³¹ fällt in Phillips’ Werk nicht konsistent aus. Drei zwar verknüpfte, aber durchaus zu differenzierende Lesarten lassen sich ermitteln:

1) Zunächst legt Phillips diese Passage *differenzmarkierend* aus: Demnach könne man sich auf Churchill als einem Träger – dem Menschen Winston C. – beziehen, ohne zugleich an dessen Funktionen und Ämter zu denken, ja ohne davon überhaupt Kenntnis zu haben. Bei Gott verhalte sich dies hingegen anders,

²⁸ Dieser Abschnitt nimmt Überlegungen auf aus: Hartmut von SASS, *Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein* (RPT 47), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 219–224.

²⁹ So Rowan WILLIAMS, „Reply: Redeeming Sorrows“, in: Dewi Z. PHILLIPS (ed.), *Religion and Morality*, Basingstoke: MacMillan, 1996, 132–146, 143.

³⁰ Rush RHEES, *Without Answers*, ed. by Dewi Z. PHILLIPS, New York: St. Martin’s Press, 1969, 131.

³¹ Vgl. Dewi Z. PHILLIPS, *Religion and Friendly Fire. Examining Assumptions in Contemporary Philosophy of Religion*, Aldershot: Ashgate, 2004, 51f., wo Phillips direkten Bezug auf Feuerbach nimmt.

weil kein Träger *hinter* der Erfahrung seiner Vergebung, Gnade und Liebe in Sicht sei. Was Churchill professionell betreibe, müsse nicht bekannt sein, um ihn zu kennen, während dies für die *actio divina* gerade nicht in Frage komme.

2) Später modifiziert Phillips seine Lesart von der Differenzmarkierung hin zu einer *grammatischen* Explikation: Die ältere Version befördere den Anschein, dass es im Falle von Churchill ein „further ‚it‘“ gebe, dem Attribute angeheftet würden, wohingegen im Falle Gottes ein solches ‚it‘ fehle; doch dies treffe Rhees' eigentliches Anliegen nur unzureichend, wie Phillips nun meint:

“[Rhees] is saying that unlike ‘Prime Minister’ or ‘company director’, which are predicated of a human being, we do not predicate ‘face’, ‘hands’, ‘feet’, and so on of a human being. These are internally related to what we *mean* by a human being. Rhees’ point is that ‘grace’ and ‘love’ stand to ‘God’ as ‘face’, ‘hands’, ‘feet’ stand to human being [sic.]. In *neither* case does it make sense to postulate a further bearer of what we are talking of. God is love, God is grace. To know this grace and love is to know God.”³²

Phillips hat im Gegensatz zur früheren Interpretation die *comparata* ausgetauscht und setzt nicht mehr die Begriffspaare Churchill/Premierminister sowie Gott/Schöpfer ins Verhältnis, sondern konzentriert sich auf die Duale Mensch/Gliedmaßen sowie Gott/Liebe. Während folglich die Aussage ‚Churchill (oder: ein Mensch) ist ein Firmenchef‘ kein grammatisches Urteil darstellt, sondern sich auf einen kontingenten Sachverhalt bezieht, haben sich die Dinge mit der späteren Version verschoben: Dass der *homo sapiens* über ein Gesicht und Gliedmaßen verfüge, sei sehr wohl grammatisch aufzufassen – und analog zu dieser zweiten Auskunft sei es um die Johannäische Kernaussage bestellt: „Gott ist die Liebe“.

Was bedeutet dies für den Status eines solchen Bekenntnisses wie I Joh 4,16? Negativ heißt es, dass dieser identifikatorische Satz keine deskriptive Aussage bildet, das sich empirischer Anschauung verdanke; vielmehr gebe es uns eine Regel für den Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ an die Hand; ‚Gnade‘ und ‚Liebe‘ explizierten, was wir mit ‚Gott‘ meinten, weshalb es sich bei deren Prädikation um eine grammatisch-notwendige handle.

3) Doch nun geht Phillips einen entscheidenden Schritt weiter: Aus einer zunächst rein semantischen Bestimmung wird die Behauptung strenger *Synonymität*. Demnach ist jenes Bekenntnis nicht mehr als grammatische Entfaltung des Gottesbegriffs hinreichend bestimmt, sondern Gott und Liebe werden in eins gesetzt:

32 Dewi Z. PHILLIPS, „Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God“, in: William J. WAINWRIGHT (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 447–471 (= chapter 18), 461.

“It is a misunderstanding to try to get ‘behind’ grace to God, since ‘grace’ is a synonym for ‘God’. As with ‘generosity is good’, so with ‘the grace of God’ we are not attributing a predicate to an indefinable subject. We are being given a rule for one use of ‘good’ and ‘God’, respectively. God’s reality and God’s divinity, that is, his grace and love, come to the same thing. God is not ‘real’ in any other sense.”³³

In der differenzmarkierenden ersten Lesart wird Churchill als Premierminister mit Gott als Schöpfer parallelisiert. Den späteren Literaturnobelpreisträger könne man kennen, ohne um dessen politisches Schaffen zu wissen, während Gott nur als der in bestimmter Weise handelnde Gott bekannt sei. Einerseits verspielt Phillips diese für ihn eigentlich zentrale Beobachtung in seiner späteren Auslegung wieder, während ich sie erhalten würde. Andererseits gibt dieser Gedanke allein nicht her, was Phillips von Beginn an beabsichtigt, nämlich Gott mit seinem Handeln *pro nobis* zu identifizieren; denn denkbar bleibt, dass Gott uns liebend gegenübertritt, sich aber ‚hinter‘ dieser Liebe und Gnade ein „further ‚it““ befindet, das sich in ganz anderen *actiones divinae* zeigen mag – dem *Deus absconditus*, der in Phillips’ Werk nicht thematisch wird und insofern tatsächlich verborgen bleibt.

Mit der grammatisch-analogisierenden Interpretation substituiert Phillips die Vergleichsglieder: Churchill kommt nicht mehr als Premierminister, sondern als Mensch in Betracht, von dem zu sagen, er habe ein Gesicht und Gliedmaßen, einer begrifflichen Entfaltung von ‚Mensch‘ gleichkomme. Einerseits überträgt Phillips diesen Zug, wie wir sahen, auf das Konzept ‚Gott‘, von dem festzuhalten, er sei die Liebe, nun ebenso ein analytisches Urteil darstelle, um schließlich zur Synonymitätsbehauptung hinsichtlich Gottes und der Liebe überzugehen. Wenn aber erstens gelten soll: „God is love, God is grace. To know this grace and love is to know God“ und wenn zweitens gelten soll, dass die Begriffspaare Gott/Liebe und Mensch/Gliedmaßen im genannten Sinn miteinander zu parallelisieren seien, wäre folgende Wendung erlaubt: ‚Man is his hand, man is his feet. To know this hand and these feet is to know the man‘ – und das ist offenbar Unsinn. Andererseits ist aus meiner Sicht an der Identifikation von Gott und Liebe unbedingt festzuhalten – als Konsequenz des Abschieds von Theismen.

Was nun? Wir haben bereits erfahren, dass Phillips’ Grund dafür, überhaupt eine zweite Lesart vorzulegen, darin besteht, dass die erste den aus seiner Sicht fehlerhaften Eindruck aufkommen lasse, hinter „Prime Minister and company director“ stehe ein „further bearer“ namens Winston Churchill,³⁴ während hinter

³³ Ebd. – Eine Kritik an Phillips’ (angeblichem) Nicht-Realismus findet sich bei Michael Scott und Andrew Moore, “Can Theological Realism be Refuted?”, in: *Religious Studies* 33:4 (1997), 401–418, 405 und 409; siehe auch Andrew Moore, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 86 und 108.

³⁴ Dewi Z. Phillips, „Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God“, 462.

Gnade und Liebe kein Subjekt mit Namen ‚Gott‘ auszumachen sei. Aber dies ist kein fehlerhafter Eindruck, sondern gerade der Fall, und man mag darüber irritiert sein, dass er diese Differenz bestreitet. Denn die Rede von einem Eigenschaftsträger ist insoweit sinnvoll, als die Eigenschaft und das, wovon sie eine ist, natürlich unterscheidbar sind.

Wenn aber im Gegensatz zu ‚Mensch‘ und ‚Hand‘ zwischen ‚Gott‘ und ‚Liebe‘ Synonymität herrscht, muss in diesem Fall das eigenschaftstragende Subjekt, der ‚further bearer‘, in der Tat wegfallen – und genau dafür hat Phillips mit seiner Kritik an Autoren wie Swinburne und mit der Weiterführung Feuerbachscher Vorgaben ja wiederholt und eindeutig argumentiert. Reaktivieren wir dieses ‚it‘, gelangen wir nur wieder zu den theistischen Phantasien, ohne deren Abweisung jedoch Phillips‘ (und auch die hier vorliegenden) Überlegungen in der Luft hängen.³⁵

2.3. Ein ‚ästhetischer‘ Umweg: Zur Ontologie des Kunstwerkes

Die Arbeit an der Grammatik, d. h. hier konkret: an der grammatischen Beziehung von Gott und seinen Prädikaten erfordert offenbar ein vollkommen anderes Bild von dem, was die Wirklichkeit Gottes genannt werden kann. Folgen wir der durch Feuerbach gelegten und von den Wittgensteinschen Autoren vertieften Spur, ergibt sich ein gewandelter Status von Gott und ‚Gott‘. Nicht als Substantiv fungiert ‚Gott‘ dann; und Gott ist auch nicht die Referenz dieses Namens oder gar Eigennamens. Vielmehr handelt es sich um ein verstecktes Prädikat, das auf derselben Ebene liegt wie die klassischen Eigenschaften, die die christliche Dogmatik Gott zuordnet. ‚Gott‘ fügt der Liste dieser Eigenschaften nichts hinzu, kann nach dem hier Gesagte auch nicht der Träger dieser Eigenschaften sein, sondern fungiert als *Inbegriff der Gesamtheit derjenigen Prädikate, die diese Eigenschaften ausdrücken*. Die Realität der Liebe, der Allmacht, der Allwissenheit – und diese Aufzählung lässt sich vervollständigen – ist die Wirklichkeit, auf die sich glaubende Menschen mit dem Prädikat ‚Gott‘ beziehen.³⁶

³⁵ Zur Phillips‘ Kritik theistischer Ansätze vgl. etwa *Religion without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell, 1976, ch. 10; DERS., *Recovering Religious Concepts. Closing Epistemic Divides*, Basingstoke / London: MacMillan, 2000, ch. 1f.

³⁶ Das lässt sich auch Kantianisch ausdrücken: Kant meinte, das Existenzprädikat füge dem Gegenstand, dessen Existenz ausgedrückt werde, nichts hinzu; entsprechend sei Existenz kein „reales Prädikat“ (*Kritik der reinen Vernunft* B 626f.), sondern die Anzeige, dass dieser so beschriebene Gegenstand tatsächlich existiere (oder nicht). Analog gilt: ‚Gott‘ ist auch kein „reales Prädikat“, sondern der Inbegriff der so benannten Wirklichkeit in der Gesamtheit ihrer Eigenschaften; wer

Im Einzelnen mag durchaus umstritten sein (und kann hier auch umstritten bleiben), welche Eigenschaften ‚Gott‘ enthält. Liebe als vornehmliches Prädikat gehört jedoch fraglos auf jene Liste. Und daraus ergeben sich bereits folgenreiche Konsequenzen für Gott als eine den Menschen ‚unbedingt angehende Wirklichkeit‘:

- Gott als Liebe ist ein *Beziehungsgeschehen*, indem Gott nicht das Objekt oder Subjekt jener Relation ist, sondern die Wirklichkeit genau dieser Verbindung; daher ist Gott im präzisen Sinn ungegenständlich;
- Diese Liebe integriert Menschen und lässt sie an einer Wirklichkeit *partizipieren*, die allein im Akt, einem *actus purus*, wirklich und daher niemals abstrakt ist;³⁷
- Diese *aktuale Teilhabe* impliziert, dass es diese Wirklichkeit nicht gibt, sich auflöst, nur noch der Potenz nach besteht, wenn das partizipative Moment verschwindet.

Ungegenständlichkeit, Involvierung und Teilhabe – diese drei Momente als grammatische Implikate eines prädikativ ausgelegten Gottesbegriffs sind nun etwas genauer zu analysieren. Damit wird kein neues Thema eröffnet, sondern die bisherige Skizze von „Gott und seinen Prädikaten“ kann nun ‚ästhetisch‘ konkretisiert werden. Ein „Umweg“ wird dazu nur insofern eingeschlagen, als die häufig gezogene Parallele zwischen Religion und Kunst erneut, d.h. auf neue Weise erwogen wird: nicht in dem klassischen Sinn einer sakralisierenden „Kunstreligion“ und auch nicht in der indirekteren Variante, wonach die Kunst einen Zugang zum Religiösen darstelle, und ebenso wenig im Sinn der These, etwas Religiöses schei-

‚Gott‘ sagt, meint ‚Liebe‘, ‚Allmacht‘, ‚Allwissenheit‘ ... ; und umgekehrt: wer von all diesen Eigenschaften spricht, benennt die Wirklichkeit, die dem Glauben als Gott gegenwärtig und nahe ist; vgl. zur Prädikation auch Ernst TUGENDHAT und Ursula WOLF, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1993, Abschnitt 11.

³⁷ Die Figur des *actus purus* lässt mindestens zwei ganz unterschiedliche Interpretationen zu: Entweder ist gemeint, dass für Gott alle Möglichkeiten verwirklicht sind, was jedoch mit dem Problem der Kompossibilität differenter Möglichkeiten konfrontiert und die ontologische Frage nach dem Primat des Möglichen vor dem Wirklichen aufwirft; oder es ist gemeint, dass Gottes Wirklichkeit nichts als das ‚reine‘ Wirken (an anderen oder anderem) sei. Im vorliegenden Zusammenhang geht es um diese letztere Lesart. Sie findet sich auch bei Karl Barth, der (im Kontext der Diskussion um den Begriff des Ereignisses) feststellt: „Und darauf kommt nun freilich alles an, daß Vernunft, Wahrheit, Begriff, Idee, Geist, Gott selber als *Ereignis* verstanden werden, und zwar nur als Ereignis verstanden werden. Sie sind nicht, was sie sind, sobald das Ereignis, indem sie sind, was sie sind, als unterbrochen gedacht, sobald an seiner Stelle ein Zustand gedacht wird. Vernunft und alle ihre Synonyme sind wesentlich *Leben*, Bewegung, Prozeß. Gott ist nur Gott in seinem göttlichen Tun, Offenbaren, Schaffen, Versöhnen, Erlösen, als absoluter Akt, als *actus purus*.“ (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* [1946], ³1961, 356; Kursives im Orig. gesperrt).

ne in der Kunst oder den Künsten durch. Vielmehr geht es um einen Diskurs der neueren, von jenen spätrömantischen Hoffnungen gelösten Ästhetik, die sich vermehrt mit der „Ontologie des Kunstwerkes“ unter ganz veränderten theoretischen Bedingungen beschäftigt.

Zunächst wird seit den 1970er Jahren der Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ in den Mittelpunkt gerückt, wodurch zwei Aspekte unterstrichen wurden: zum einen das genuin Ästhetische einer Erfahrung der Kunst, die diese nicht länger in den Dienst eigentlich nicht-ästhetischer Kriterien – etwa dem Wahren oder Richtigen im Sinn einer Moralisierung der Kunst – stellte;³⁸ zum anderen die Erfahrung von etwas, das zuvor gerade ohne diesen Bezug von jemandem auf dieses ‚etwas‘ bedacht wurde.³⁹ Führt die erste Debatte zur Frage der Autonomie und „Souveränität der Kunst“ (so Chr. Menke)⁴⁰, konzentriere ich mich auf jenen zweiten Punkt, der Kunst nicht mehr ohne den Bezug zu ihr thematisieren möchte oder kann.

Sogleich ist festzuhalten, dass die These, Kunst könne nicht ohne den Bezug zu ihr ästhetisch richtig verstanden werden, zu unterscheiden ist von der viel stärkeren Behauptung, Kunst existiere gar nicht ohne eben diesen Bezug. Die erste These ist eine rein *methodische*, nur die zweite eine *ontologische*. Genau diese stärkere Variante soll hier vertreten werden – und stets mit theologischen Ambitionen im Hintergrund.

Den neueren ideengeschichtlichen Horizont gibt der Übergang vom Werk zur Praxis als ästhetischer Referenzgröße ab. Bevor sich die *turns* in den Geistes- und Kulturwissenschaften auf fast ungute Weise vermehren sollten, ist von einer „performativen Wende“⁴¹ gesprochen worden, die gegen eine hermeneutische Ästhe-

38 Ganz ähnliche Bemühungen, den Reduktionismus (Kunst bzw. Religion sei nichts anderes als ...) zurückzuweisen, gibt es in strukturanaloger Weise auch in der Theologie; ein Beispiel mit Blick auf den Begriff der Sünde (der von dem der Schuld oder des Vergehens zu unterscheiden sei) bietet Ingolf U. DALFERTH, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig: EVA, 2020, 154 ff.

39 Zu den Hintergründen dieser Entwicklungen siehe Juliane REBENTISCH, *Theorien der Gegenwartskunst zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2013, Abschnitt 1: „Entgrenzung und Erfahrung“, vor allem S. 41–51 zu Rüdiger Bubners These, die „ästhetische Erfahrung“ sei die zu thematisierende Einheit, wenn es um eine sachgemäße Betrachtung von Kunst gehen soll.

40 Vgl. Christoph MENKE, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. – Das religionsphilosophische Äquivalent jener ästhetischen Debatte firmiert unter dem ganz unglücklichen und letztlich unzutreffenden Etikett des ‚Fideismus‘ – einer Scheinposition, die uns zurück zu Wittgenstein und Phillips führt, aber weder die Position des einen noch des anderen trifft; dazu Kai NIELSEN, „D.Z. Phillips on the Foolishness of Wittgensteinian Fideism“, in: Kai NIELSEN and D.Z. PHILLIPS, *Wittgensteinian Fideism?*, London: SCM Press, 2005, 53–64.

41 Erika FISCHER-LICHTE, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, 23.

tik in Stellung gebracht wurde.⁴² Hinzu gesellte sich die Kritik am Werkbegriff, der von flexibleren Formaten abgelöst wurde, insbes. von dem des Ereignisses bzw. des Sich-Ereignens.⁴³ Und dies wiederum wurde flankiert durch den Umstand, dass die traditionelle Allianz zwischen Buch und Werk medienhistorisch an ein vorläufiges Ende gekommen zu sein scheint, sodass der Werkbegriff ganz andere Artefakte umfassen muss – postdramatisches Theater, Improvisationen, *performative arts* –, die diesen Begriff gleichsam von innen zu sprengen drohen – oder versprechen, eben dies zu tun. Und so geht es nicht mehr um einen klaren Bezug zu stabil individuierten Werken, sondern um die vielfältigen Praktiken, in denen so etwas wie ein Werk oder Post-Werk entstehen, genauer: sich ereignen kann.⁴⁴

Auch hier treffen wir folglich auf einen Diskurs, der über thematische Parallelen zur theologischen Theoriebildung verfügt: den Übergang nämlich von einer vermeintlich robusten Ontologie hin zu Formen, die beweglich werden und verflüssigen. Auch die Kritik daran ist eine ähnliche: dass somit die Dinge, um die es hier geht – Gott und Kunst –, beliebig werden und sich relativieren. In jedem Fall ist der Konsens darüber, dass diese Transformation nötig sei, in der Ästhetik ausgeprägter als in der Theologie. Von einem gegenstandsbezogenen Verständnis von Kunst hat man sich oft schon verabschiedet, um deren Spezifik nicht im Objektiven, sondern flexibleren, auch interaktiven Konstellationen zu suchen.⁴⁵

Zentral für diese skizzierte Transformation ist die Absage an Ästhetiken, die sich auf Artefakte richten und deren haltbare Ontologie aufstellen möchten; die konstruktive Vorderseite dieses Programms besteht darin, die Praktiken zu untersuchen, in denen Kunstwerke als solche behandelt werden, denen sie sich verdanken oder in denen sie gar zur Entstehung kommen. Nicht schon eine ‚Ontologie des Kunstwerkes‘ wird dann im Zentrum stehen, sondern eine Ontologie der-

42 Der dezidiert anti-hermeneutische Gestus, der selbst zur Rezeptionsgeschichte der Hermeneutik gehört (und also an der Semantik der ‚Hermeneutik‘ nun seinerseits partizipieren müsste), findet sich etwa bei: Hans Ulrich GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, bes. 53, 105, 172; Dieter MERSCH, „Die Gegenwärtigkeit der Spur. Zur ‚Dekonstruktion‘ der Dekonstruktion“, in: ders., *Posthermeneutik*, Berlin: Akademie Verlag, 2010, 50–67, bes. 66f.

43 Dem „Tod des Autors“ folgte also der „Tod des Werkes“ – und damit die Frage, von welchem theoretischen Arrangement jene Erbschaft angetreten werden könnte; der Ereignisdiskurs ist eine veritable Option; dazu Adrian WILSON, „Foucault on the ‚Question of the Author‘: A Critical Exegesis“, in: *The Modern Language Review* 99:2 (2004), 339–363.

44 Vgl. Lutz DANNEBERG, Annette GILBERT und Carlos SPOERHASE, „Zur Gegenwart des Werkes“, in: DIES. (Hg.), *Das Werk. Zum Verschwinden und Fortwirken eines Grundbegriffs* (Revisionen, 5), Berlin / New York: De Gruyter, 2019, 3–26, 6 und 20.

45 Georg W. BERTRAM, *Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik*, Berlin: Suhrkamp, (2014)²2018, 97 und 110.

jenigen Praxis, in welcher Kunstwerke (ent)stehen. Entsprechend hält Georg Bertram fest:

„Kunstwerke sind Gegenstände, die erst im Rahmen der Dynamik, in der sie stehen, zu begreifen sind. Es gibt sie nicht unabhängig von der mit ihnen entwickelten Praxis der Reflexion.“⁴⁶

Sofort stellt sich die Frage nach handhabbaren Abgrenzungen, wenn der „Rahmen der Dynamik“ in den Fokus rücken soll: Wo endet diese methodische Ausweitung ästhetischer Betrachtung? Diese Frage ist ihrerseits nicht abschließend zu beantworten, nur sollte man dies auch nicht erwarten. Die Spezifik der ästhetischen Erfahrung besteht nun einmal nicht in einem gemeinsamen Referenzpunkt, sondern in der Gemeinsamkeit all jener Aktivitäten, die Rezipierende in der Auseinandersetzung mit Kunstwerken vollführen, so Bertram treffend.⁴⁷

Die Eigenschaften, die diese „Werke“ besitzen, stehen also nicht unbedingt fest, sondern sind selbst Ergebnisse eines Aushandlungsprozesses in der Konfrontation mit dem „Werk“, aber auch dem Interesse an ihm. Um beide Momente – das des Empfangs *von* etwas und dem der Zuwendung *zu* etwas – einfangen zu können, spricht Bertram von „Typen rezeptiver Aktivität“, zu denen leibliche, perzeptive, emotionale und symbolische Praktiken gehören.⁴⁸ ‚Hinter‘ diesen Praktiken gibt es nichts, dem sich die Ästhetik sinnvoll zuwenden könnte, weil alles im Vollzug verbleibe und entstehe.

Sofort ist darauf zu achten, sich nicht ungute Generalisierungen zu leisten, denn es ist offenbar ein Unterschied, ob man über Malerei spricht oder über Jazz-Improvisationen oder Theateraufführungen.⁴⁹ Und dennoch scheint es mir ganz zutreffend zu sein, den dezidiert praxeologischen Zugang zur Kunst – d.h. die These, die Praxis mit samt ihren zerfasernden Rändern sei die kleinste sinnvolle Einheit ihrer Betrachtung – auf alle künstlerischen Erscheinungsformen und -formate anzuwenden.⁵⁰ Kunst als künstlerischer Ausdruck ist nicht einfach ‚da‘,

⁴⁶ Ebd., 125.

⁴⁷ Vgl. ebd., 172.

⁴⁸ Vgl. ebd., 126ff.

⁴⁹ Daniel Martin FEIGE, *Design. Eine philosophische Analyse*, Berlin: Suhrkamp, 2018, 19; später heißt es: „Der Sinn des Kunstwerks ist nichts anderes als das, was es in und durch seine Konstitution von Elementen und Exemplifikationen von Eigenschaften leistet, und nicht etwas, das ‚dahinter‘ in Form einer tieferen Bedeutung auf eine exegetische Ausdeutung warten würde.“ (104). Auf die Eigenart der Improvisation geht Daniel Feige später ein in dem Aufsatz „Das Werk im Lichte der Logik der Improvisation“, in: *Das Werk. Zum Verschwinden und Fortwirken eines Grundbegriffs*, 47–64, bes. 58 und 61.

⁵⁰ Zur Praxeologie im Allgemeinen vgl. Andreas RECKWITZ, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32:4 (2003), 282–301;

sondern verdankt sich der Interaktion mit dem Zuschauer, die jedoch dadurch das Werk nicht schafft und hervorbringt. Oder mit Martin Seel gewendet:

„Wie es innerhalb und außerhalb der Kunst ohne das Vermögen ästhetischer Wahrnehmung keine ästhetischen Objekte gibt, obwohl diese unabhängig vom aktuellen Vollzug dieser Wahrnehmung bestehen und obwohl sie sich in diesem Vollzug als ein objektives Spiel von Erscheinungen zeigen (...).“⁵¹

Hier wird genau der Mittelweg erwogen und erprobt, der auch für theologische Belange von höchstem Interesse ist: *Etwas Vorgegebenes, das als solches noch kein Kunstwerk ist, kann dies nur werden, wenn es betrachtet wird, ohne dass diese Rezeption jenen Transfer vom Werk zum Kunstwerk bewerkstelligen würde.* Dieses Formular lässt sich noch etwas technischer paraphrasieren und auseinandernehmen:

- (i) ein Objekt *X* ‚erscheint‘, indem es existiert und ‚da‘ ist;
- (ii) *X* ist nicht dadurch ‚da‘, dass man sich auf *X* bezieht;
- (iii) *X* ist nicht als Kunst ‚da‘, ohne dass man sich auf *X* in bestimmter Weise bezieht;
- (iv) *X* muss etwas von sich freigeben, es muss (mit Seel gesprochen) ‚erscheinen‘;
- (v) dieses Erscheinen spaltet *X* auf, sodass *X* als *X** erscheint;
- (vi) doch dieses ‚Als‘ zwischen *X* als *X** gibt es seinerseits nicht ohne jemanden, der Träger jenes hermeneutischen Aktes ist;
- (vii) ALSO: dass *X* (ein Artefakt) als *X** (ein Kunst- ‚Werk‘) erscheinen kann, impliziert folglich die Ungegenständlichkeit von *X** und es setzt die Involvierung sowie Teilhabe durch jemanden voraus, *für den* es *X* als *X** gibt.

Ohne Frage sind (i) bis (vii) jeweils recht auslegungsbedürftig und kaum selbst-evident. (i) bis (vi) enthalten den Versuch, die Objektivität eines Artefakts (einer Leinwand, einer Tonreihe, eines Metallkörpers, usw.) einzufangen und zugleich die Relativität des Werkes in Bezug auf seine Betrachtung (das Gemälde, eine Oper, eine Skulptur, usw.) mitzubedenken. Die entscheidende Frage lautet dann,

dort heißt es im Blick auf soziale Praktiken (und dies ist übertragbar auf's Ästhetische): „Der ‚Ort‘ des Sozialen ist damit nicht der (kollektive) ‚Geist‘ und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen (erst recht nicht ein Konsens von Normen), sondern es sind die ‚sozialen Praktiken‘, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ‚Verstehen‘ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ‚inkorporiert‘ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ‚verwendeten‘ materialen Artefakten annehmen.“ (289); vgl. ferner Steffen MARTUS, „Wandernde Praktiken ‚after theory‘? Praxeologische Perspektiven auf ‚Literatur/Wissenschaft‘“, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 40 (2015), 177–195.

51 Martin SEEL, *Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, 25.

wie der Transfer von der einen Seite zur anderen genau zu beschreiben ist – womit wir zu (vii) kommen.

3. Revisionärer Atheismus: Ausblick als Besprechung der Kritik

Das hinter (vii) steckende Formular besagt, dass ein Gegenstand verstanden als Material künstlerischer Artikulation (X) – die gestaltete Leinwand, die zu interpretierende Partitur, das zu formende Metall – durch eine „ästhetische Erfahrung“ in ein Kunstwerk im emphatischen Sinn (X^*) transformiert wird – das Gemälde, das Musikstück, die Skulptur. Und jene Transformation, mit der X als X^* angeeignet, interpretiert, verstanden wird, ist offenbar auf einen Träger angewiesen, in dem und für den diese Als- und Für-Beziehung bestehen kann. These (vii) meint demnach, dass es ohne individuelle Involvierung und rezeptive Teilhabe keine Kunst geben kann. Ohne angeschaut, gehört oder irgendwie – dies ist bewusst derart vage formuliert – verstanden zu werden, bleibt alles ein X und wird niemals zum X^* . Es bleibt reines und rohes Material. Selbstverständlich ist etwas ‚da‘, *ohne* aufgenommen zu werden; es ist also nicht ‚da‘, weil es rezipiert werden würde. Und doch ist für den Status des Kunstwerkes zu behaupten, dass ohne eine bestimmte Bezugnahme auf das Material (X) jener Übergang in einen ästhetischen Modus (X^*) nicht gelingen kann. Folglich gilt: *Die Referenz auf das Material bringt die Dinge also nicht hervor, wohl aber wandelt sie diese ästhetisch in etwas ganz anderes – nicht der Notwendigkeit, wohl aber der Möglichkeit nach.* Denn ob dieser Wandel stattfindet, bleibt – um es etwas näher an den Sprachspielen der Theologie zu sagen – ‚unverfügbar‘.

Sogleich ist einzuwenden, dass dieser hermeneutische Wandel vom X zu X^* zum einen ziemlich unspezifisch scheint und zum anderen Einschränkungen unterliegt. Jenes Formular ist insofern unspezifisch, als sich die Frage aufdrängt, ob es denn überhaupt ein ‚bloßes‘ X gebe, ohne ein X^* zu werden. In anderen Worten: ob es die vermeintliche Reinheit der Gegenstände und des Materials geben könnte, das nicht gewandelt würde, wenn es wahrgenommen, verstanden, angeeignet wird: das Haus als bedeutendes Gebäude, der Text als Literatur, eine Szene als lustig, brisant, ironisch.⁵² Aber selbst wenn man einmal zugesteht, dass alles als etwas wahrgenommen, verstanden, angeeignet wird, ist bei der Kunst ein

52 Dazu Andreas GRAESER, „Das hermeneutische ‚als‘. Heidegger über Verstehen und Auslegung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47:4 (1993), 559–572.

wichtiger Zusatz hinzufügen, der jenen deflationären Einwand entkräften kann: Zwar ist das Material der Kunst selbst nur als etwas begreifbar; aber zur Kunst jenseits bloßer Materialität wird es erst durch eine bestimmte – ‚ästhetische‘ – Erfahrung.⁵³ Genau genommen, verdoppelt sich damit das hermeneutische Als: etwas (X; eine musikalische Notation) wird als etwas verstanden (X*; als Partitur eines Stücks), das in der Aufführung als künstlerische Artikulation aufgenommen wird (X**; das interpretierte Stück).⁵⁴

Allerdings tut sich ein ganz wesentlicher Unterschied auf zwischen der Rezeption von Kunst und der damit hier analogisierten Wirklichkeit Gottes. Bei näherem Hinsehen ist auf Seiten der Kunst erst noch zu differenzieren, nämlich zwischen *gegenständlicher* und *performativer* Kunst.⁵⁵ Damit ist gemeint, dass in den meisten Fällen ein Material der Kunst ‚da‘ ist und vorliegt, bevor dieses Material transformiert und zur Kunst wird (ein Bild, eine Partitur, ein Text – und in diesem weiten Sinn ist das Material ‚gegenständlich‘). Im Rest der Fälle haben wir es mit Formen der Artikulation zu tun, die keine dem künstlerischen Ausdruck vorgelagerte Seinsweise besitzen; sie gibt es nur und allein als Aufführung, als Akt – als *performance*.

Wechseln wir nun auf die andere Seite der Analogie: Eine atheistische Theologie, die die Wirklichkeit Gottes im eingangs skizzierten Sinn bedenkt, kann jene *analogia* nur in diesem zweiten, performativen Sinn produktiv aufnehmen. Denn die gegenständliche Variante würde nur wieder – nochmals mit Feuerbach – „*ein liebloses Ungeheuer*“ ‚hinter‘ den Prädikaten behaupten oder – mit Rhees und Phillips – an einem „*further „it“*“ festhalten, das alle Probleme theistischer Ansätze reaktiviert. Denn die Liebe als mit Gott identischem Prädikat, das keinen divinen Träger, nur einen zwischenmenschlichen Vollzug kennt, gibt es nicht im *stand-by*-Modus, sondern allein als *actus purus*. Nicht wo geliebt wird, ist schon Gott – das wäre ein menschlich-allzumenschlicher Kurzschluss; aber wo Gott

53 Vgl. Jacques RANCIÈRE, „Ist Kunst widerständig?“ (2004), in: DERS., *Ist Kunst widerständig?*, hrsg., übersetzt, um ein Gespräch mit J. Rancière und ein Nachwort erweitert von Frank RUDA und Jan VÖLKER, Berlin: Merve, 2008, 7–35, 22; auch DERS., „Gespräch mit J. Rancière“, in: ebd., 37–90, bes. 41, wo noch einmal und zurecht betont wird, dass Kunst sich nicht durch sich „selbst“ definiert, zumal, so Rancière weiter, dieses „Selbst“ genau das Problem sei: Was der Kunst „eigen“ sei, bestünde in der „Sphäre einer spezifischen Erfahrung“, die etwas zur Kunst werden lasse.

54 Siehe Daniel Martin FEIGE, „Das Werk im Lichte der Logik der Improvisation“, Abschnitt 3; auch Christoph MENKE, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Mit einem neuen Vorwort, Berlin: Suhrkamp, (2008) 2017, bes. 91.

55 Vgl. Erika FISCHER-LICHTE, *Ästhetik des Performativen*, 305f.; DIES., „Die verwandelnde Kraft kultureller Aufführung“, in: Christian POLKE / Markus FIRCHOW / Christoph SEIBERT (Hg.), *Kultur als Spiel. Philosophisch-theologische Variationen* (Theologie | Kultur | Hermeneutik, Band 22), Leipzig, EVA, 2019, 21–40, bes. 31.

Wirklichkeit wird, dort wird das Leben von Menschen als ein in Nähe und Ferne liebendes bestimmt. Streng genommen wird nicht Gott geliebt; auch liebt er nicht uns; sondern wo wir auf eine bestimmte Weise leben und lieben, wird Gott Wirklichkeit: nicht als Objekt oder Adressat oder „agent among agents“⁵⁶, sondern als heilsame Qualifikation des Lebens, das Glaubende *coram Deo* führen.

Doch auch hier stellen sich berechtigte und ernstzunehmende Einwände, die mit jenem revisionären Charakter eines Atheismus im Namen der Theologie und des Glaubens konfrontieren. Ist der Theismus nicht notwendiges Element der Glaubenspraxis, wenn gilt, dass Menschen *zu Gott beten, ihm gegenüber dankbar sind und auf ihn hoffen*? Schreibt ein Atheismus, der den im Theismus tatsächlich wesentlich enthaltenen personalen Gottesbegriff programmatisch dementiert, nicht an der von Menschen gelebten Glaubenspraxis einfach vorbei? Übergeht ein revisionärer Atheismus nicht den Primat der Innenperspektive jener Teilnehmer, ohne die es den Glauben an Gott gar nicht gäbe?⁵⁷ Zu bestreiten ist, dass der Theismus ein notwendiges Element der Glaubenspraxis ist; und wäre er es, stünde es um die Haltbarkeit der in jener Praxis enthaltenen Annahmen überaus schlecht. Wie eine dezidiert atheistische Gebetspraxis, ein Glauben in Dankbarkeit und in hoffnungsvoller Zuversicht aussehen kann, mag deutlich werden, wenn die Umstellung von einem Adressaten dieser Praktik zum Vollzug genau dieser Praktik überzeugen kann – und dass sie dies leisten könnte, wurde am Beispiel der Kunst und der ihr eigenen ‚ontologischen‘ Probleme zumindest bebildert. Als Betender *in Gott zu leben* (und im strengen Sinn nicht *zu ihm zu beten*, um etwas zu erhalten), mit Dank und somit in gänzlich anderer ‚Gestimmtheit‘ durch dieses Leben zu gehen (und nicht ‚jemandem‘ für etwas zu danken) und seine Existenz in Hoffnung und hoffnungsvoll zu leben (und nicht auf die Intervention eines „Superwesens“ zu hoffen) – all dies sind nun ihrerseits keine bloßen Schwundstufen theologischer Arbeit, auch keine haltlosen Reduktionismen einer sich selbst nicht verstehenden Religionsphilosophie – oder etwas polemischer: Diese Angebote, selbst wenn sie ‚reduktiv‘ sein sollten, sind den längst widerlegten Konfusionen theistischer Gewissheiten unbedingt vorzuziehen.⁵⁸

56 Dewi Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, 83.

57 Siehe dazu Wolfhart PANNENBERG, „Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung“, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze [1]*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1967, 347–360, bes. 356.

58 An anderen Stellen habe ich zumindest versucht zu zeigen, wie das Gebet, der Dank und die Hoffnung zu verstehen sein könnten, wenn man den Theismus samt seiner Annahmen eines personalen Adressaten ‚atheistisch‘ umgehen möchte; zum Gebet: „Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54:1 (2012), 39–65; zum Dank: „Dankbarkeit und religiöser Glaube“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 62:4 (2020), 1–35;

Doch der hier aufbrechende Dissens wird wohl bleiben, und ob er durch den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ zu entscheiden sein wird, ist bezweifelbar. Es bleibt die (hier nicht begründete) Behauptung der Unhaltbarkeit theistischer Prämissen – und das Angebot und die Einladung, die Dinge mit etwas anderen Augen zu betrachten.

Doch ein weiterer Einwand stellt sich; denn wie hält man es unter den gegebenen Prämissen mit Gottes Aseitität, seiner unbedingten und absoluten Eigenständigkeit und Souveränität? Wie kann er selbst und selbständig sein, wenn seine Realität das sich unverfügbare Einstellen einer Qualifikation unserer Lebensvollzüge ist – analog zur künstlerischen Performanz, die im Vollzug gelingen kann oder auch ausbleibt? Wenn man – wie der Diskurs zur „Ohnmacht“ Gottes – jene Souveränitätsunterstellung nicht sogleich dementieren möchte,⁵⁹ muss man auch sie anders verstehen. Gott ist nicht absolut selbständig, weil er der „ganz Andere“ wäre, sondern weil er für eine neue Bestimmung unseres Lebensvollzugs – in Liebe, auch in dankendem Vertrauen und in Hoffnung (nicht unbedingt Optimismus) – steht, insofern diese nicht alt werdende Qualifizierung nicht und niemals in unser Hand liegt, sondern, so weiß der Glaube, ein Geschenk ist, das wir uns niemals selbst geben könnten. Ob man folglich in Liebe, dankbar und hoffnungsvoll wird leben können, ist aus der Sicht des Glaubens ‚unverfügbar‘ und wird, retrospektiv und d. h. bereits aus dem Glauben heraus, als etwas verstanden, das sich der Wirklichkeit dieser Liebe, jenes Dankes und der Hoffnung als „Sinn für die Möglichkeit des Guten“⁶⁰ schon seinerseits verdankt. Genauso wenig wie im Ästhetischen ist auch hier keine ontologisch ‚robuste‘ Eigenständigkeit mehr im Visier; vielmehr ist eine an uns wirkende Wirklichkeit gemeint, deren Effekte *an, mit und für uns*, aber nicht *durch uns* wirken.⁶¹

zur Hoffnung: „Glauben und Hoffen. Oder: was das ‚und‘ zwischen ihnen bedeuten könnte“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 58:4 (2016), 489–504.

59 Dazu etwa John D. CAPUTO, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 2006, vor allem 23 und 121.

60 So Sören Kierkegaard; dazu (mit Lit. und einer eingehenden Interpretation, vor allem im Blick auf den Sprechakt des Versprechens) Dorothea GLÖCKNER, *Das Versprechen. Studien zur Verbindlichkeit menschlichen Sprechens in Sören Kierkegaards Werk Taten der Liebe* (RPT 39), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 95–98, 166f., 205–209.

61 Übergehen möchte (und muss) ich hier die doch eigentlich berechtigte Frage, ob Gott denn überhaupt von uns unabhängig sein möchte – wenn man eine christologische Gegenlektüre jener Souveränitätsbehauptung einmal zulässt. Das Problem, dass sich Gott gerade *als Liebe in Liebe* auf uns bezieht, indem Glaubende *in* dieser Wirklichkeit leben, setzt jene metaphysische Annahme, er sei von uns gänzlich unabhängig, bereits unter Druck. Dieser „eschatologische Vorbehalt“ lässt sich unterschiedlich ausbuchstabieren; verwiesen sei hier nur auf das, was Sallie MacFague in einem revidierten prozesstheologischen Rahmen „erotic risk“ nennt – einem Risiko, dessen sich

Und nun ist zum Schluss zu fragen, was daran eigentlich ‚atheistisch‘ sei? Offensichtlich haben wir uns nunmehr von allen Theismen und ihren zahlreichen Derivaten kritisch, aber konstruktiv verabschiedet. Und der hier vertretene Atheismus macht zahlreiche Verneinungen, die traditionell mit jenem Label verbunden sind, ohne Zögern mit. Bis hin zur Verneinung von Gottes Existenz als der Annahme, er würde als Träger bestimmter Prädikate ‚da‘ sein. Doch wenn wir die Umstellung von den Intentionen personaler Agenten zu den Vollzügen der Existenz in Liebe – im Verbund mit jenen anderen Qualifikationen christlichen Lebens: Dank, Vertrauen, Hoffnung – mitvollziehen, dann sieht die Grammatik Gottes tatsächlich ganz anders, nämlich atheistisch aus. Nicht Gott kommt zur Welt, sodass an ihn geglaubt werde, sondern der Glaube als Inbegriff aller Bestimmtheiten unserer Existenz im Lieben, Danken, Vertrauen und Hoffen ist selbst der Einbruch Gottes in diese Welt.

auch Gott aussetzt, wenn er sich auf die Schöpfung einlässt; siehe ihr wichtiges Buch *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, 113, 139, 208; ich danke Christine Büchner (Würzburg) für den Hinweis auf S. MacFague.