

Paul-Gerhard Klumbies

Gott – bewusst gemacht oder bewusstgemacht?

Eine theologische Rückmeldung zu Konstruktivismus und Neuem Realismus

1 Theologie im Dilemma?

Bereits die Ausgangsfrage für die nachstehenden Überlegungen scheint auf ein Dilemma zuzusteuern. Gott – bewusst gemacht oder bewusstgemacht? Für den Theologen läuft diese Alternative, pietätlos formuliert, auf die Wahl zwischen Pest und Cholera hinaus. Aus welchem Grund ist das so?

Gott bewusst zu *machen*, pointiert: ihn zu erfinden, hieße, ihn zu einer Kreatur des menschlichen Verstandes zu erklären. Es leuchtet ein, dass das kein gangbarer Weg ist; denn wenn Gott *als* Gott gemeint ist, als die alles bestimmende Wirklichkeit, dann kann er keinesfalls als das Produkt einer menschlichen Konstruktionsleistung gelten.¹ Sich einen Gott zu machen, wurde traditionell als Götzendienst bezeichnet.² Gott als ein menschliches Erzeugnis zu betrachten, wäre die Selbstauflösung der Theologie als derjenigen Wissenschaft, die von Gott handelt, wie er sich im Glauben zeigt. Das Gerücht, Gott stelle eine Projektion des menschlichen Geistes dar, hatte ja schon die Religionskritik des 19. Jahrhunderts befeuert.

Können wir Gott dann alternativ als eine für sich existierende Realität betrachten? Wird lediglich sein vorausgesetztes Vorhandensein bewusstgemacht? In diesem Fall hätten alle menschlichen Versprachlichungsversuche als vorläufig zu gelten. Sie stellten Annäherungen dar, dürften aber nicht mit der Wirklichkeit Gottes selbst verwechselt werden, von der sie sprechen.³

Das Problem dieser Denkbewegung liegt in der Verobjektivierung Gottes. Gott wird zu einem Gegenstand gemacht und in eine Reihe neben andere Objekte

1 Vgl. Bultmann 1925/1980, 26.

2 Vgl. den Hinweis von Körtner (2011, 1) auf Calvin.

3 Ein Realismus, der „betont, daß Bedeutung, Rationalität und Wahrheit der Rede von Gott auf die Wirklichkeit Gottes bezogen sind [...] ist notwendigerweise krit. zu jeder menschlichen Erkenntnis und Rede von Gott und anerkennt, daß auch die Wirklichkeit Gottes immer nur vom endlichen menschlichen Geist in einer der natürlichen Einzelsprachen erkannt, gedacht und begriffen wird“ (Großhans 2004/2008, 74).

gestellt. Im Wort „Gott“ wird dann als Abbildungs- und Ausdrucksmittel alles das versammelt, was nach verbreiteter Auffassung Gott ist.⁴ „Über“ Gott aber kann man nicht reden. Denn das „Reden *über*“ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben.“⁵ Die Perspektive des Glaubens ist dementsprechend das Reden *zu* Gott. Ansonsten droht das Sprechen von Gott spekulativ zu werden und gerät unter Illusionsverdacht.⁶

Die Antwort auf meine Titelfrage fällt daher denkbar knapp aus. Gott – bewusst gemacht oder bewusstgemacht? Weder – noch, beide Alternativen erweisen sich als schutzlos gegenüber dem Projektions- bzw. Fiktionalitätsvorwurf. Damit ist die Suche nach einem dritten Weg eröffnet.

2 „Wirklichkeit“ – ein Tendenzbegriff

Maurizio Ferraris „Manifest des neuen Realismus“ ist eine Attacke auf das konstruktivistische Weltbild der Postmoderne. Die Vehemenz, mit der Ferraris den „postmoderne(n) Angriff auf die Wirklichkeit“ (Ferraris 2014, 15)⁷ zurückzuschlagen versucht, indiziert freilich eine größere Gemeinsamkeit des Autors mit der Postmoderne, als ihm lieb sein dürfte.⁸

Die relativierenden Einschränkungen in dem einleitenden Beitrag von Markus Gabriel zu dem Sammelband *Der Neue Realismus* (Gabriel 2015a) erwecken den Eindruck, der Neue Realismus werde mittels einer *via negationis* aus dem Alten Realismus heraus begründet. Der „Neue Realismus“ könne nicht als „naiv“ gebrandmarkt werden“. Es gehe nicht um ein Vertrauen in den „gesunden Menschenverstand“, „nicht einmal mehr darum, die Unabhängigkeit einer Wirklichkeit vom menschlichen Erkenntnisvermögen, vom Geist oder vom Bewusstsein [...] sicherzustellen“ (Gabriel 2015a, 8). Bewusstseinsunabhängigkeit sei „nicht

4 Mit „der Frage nach den Seinscharakteren eines existierenden Gottes“ betritt man den Bereich der Ontotheologie (Enskat 2000/2008, 566).

5 So Bultmann bereits im Jahr 1925 (26). Entsprechend „gilt, daß Gott kein Gegenstand der Religionswiss. ist, da Gott [...] nicht zum Gegenstand empirisch wiss. Untersuchungen gemacht werden kann“ (Zinser 2000/2008, 1098).

6 Vgl. Brümmer 2000/2008, 1112: „Gott transzendiert die Wirklichkeit und kann keine Gegebenheit innerhalb ihrer sein. [...] Gott existiert wirklich nicht als möglicher Gegenstand der Wahrnehmung, sondern als das höchste Wesen, in Beziehung zu dem der Gläubige zu handeln und durch dieses Handeln das gute Leben zu erreichen behauptet.“

7 Vgl. ebenso Ferraris 2015.

8 Vgl. dazu u. Kapitel 5.

das zentrale Merkmal“ (Gabriel 2015a, 10)⁹ des Neuen Realismus. Auch setze der Neue Realismus nicht umstandslos die Wirklichkeit mit der Außenwelt oder der Natur gleich.¹⁰

Allem Anschein nach handelt es sich bei dem „neuen“ Realismus also um einen reduzierten „alten“ Realismus mit einem limitierten Zugeständnis an das konstruierende Bewusstsein.¹¹

Umberto Eco's Plädoyer für einen „Negativen Realismus“ (Eco 2015, 44) zielt ähnlich wie seine Ausführungen über *Die Grenzen der Interpretation* (Eco 2004) auf die Widerstandslinie,¹² die es verbietet, jede beliebige Aussage über die Wirklichkeit für hinnehmbar anzusehen. Demgegenüber muss „(j)ede Interpretationshypothese [...] jederzeit erneut überprüfbar sein [...]. Auch wenn man partout nicht sagen kann, wann eine Interpretation richtig ist, so lässt sich doch sagen, wann sie falsch ist. Denn es gibt Interpretationen, die das Objekt der Interpretation einfach nicht zulässt.“ Auch unter Anerkennung der Perspektivität aller „Vorstellungen von der Welt“ gilt: „Es gibt einen harten Kern des Seins.“¹³

Positiv formuliert füllt der „Neue Realismus“¹⁴ laut Gabriel den Zwischenraum zwischen Metaphysik und Konstruktivismus mit einer „neuen Ontologie“ (Gabriel 2015c, 16). Weder möchte Gabriel die Wirklichkeit als eine Welt ohne Zuschauer verstehen – so die Metaphysik – noch als eine Welt der Zuschauer – so der Konstruktivismus. Die vom Neuen Realismus avisierte Wirklichkeit gehöre in den Zwischenbereich einer Welt mit Zuschauern.¹⁵ *Prima vista* könnte man das für den Königsweg zwischen zwei überzogenen Polarisierungen halten. „Welt“ fungiert in diesem Zusammenhang als Sammelbegriff für eine überschießende Größe, die mehr ist als die Summe aller denkbaren Einzelwelten. Gabriel formuliert einen offenen Weltbegriff, der einem abschließenden Zugriff entzogen ist.¹⁶

9 „Deswegen reicht die Rede von Bewusstseinsabhängigkeit bzw. -unabhängigkeit nicht hin, um die Realismusfrage angemessen zu untersuchen“ (Gabriel 2015a, 11).

10 Vgl. Gabriel 2015a, 10.

11 De Caro (2015, 32) plädiert dafür, den „Common-Sense-Realismus“ mit dem wissenschaftlichen Realismus „in Einklang zu bringen“ – unter Wahrung der „Einsicht, dass weder Common Sense noch Naturwissenschaften jeweils für sich genommen dazu in der Lage sind, die Realität in ihrer Gänze zu erfassen.“

12 Gott gilt Eco (2015, 48) vor diesem Hintergrund als derjenige, der sich „als reine Negativität, als reine Grenze, als reines Verbot“ offenbart.

13 Eco 2015, 44–46, Zitate 45.

14 Unter „Neuem Realismus“ versteht Gabriel (2015b, 192) „die systematische Anerkennung der Tatsache, dass unsere Gedanken über Reales genau so real sind wie alles andere.“

15 Vgl. Gabriel 2015c, 15.

16 Die „Welt im Ganzen [...] gibt es ebenso wenig wie einen Zusammenhang, der alle Zusammenhänge umfasst“ (Gabriel 2015c, 20–21). Vgl. auch Gabriel 2015b, 197–198.

Dieser Gedanke ist theologisch anschlussfähig;¹⁷ denn die Aussage, dass „die Welt selbst nicht in der Welt vor(kommt)“ (Gabriel 2015c, 22), – so Gabriel – findet ihr Pendant im theologischen Reden von Gott. Gott als Gott bleibt immer anderes und mehr, als von ihm gesagt und gedacht werden kann. Paul Tillich hat die Wendung vom „Gott über Gott“ geprägt.¹⁸ Damit wirkt er der Versteinierung im begrifflich Ausgesagten entgegen. Das Offenhalten des Gottesgedankens geschieht im Bewusstsein für den Verweischarakter aller Aussagen über die Wirklichkeit auf eine letzte Wirklichkeit, die dem Zugriff entzogen bleibt.¹⁹

Gabriels Mundologie, er selbst spricht von „ontologische(m) Realismus“ (Gabriel 2015b, 198), trägt Züge einer Theologie ohne Gott. Das Reden von einer Welt, die es nicht gibt, erinnert an das in der Theologie verbreitete Diktum, demzufolge es einen Gott, den es gibt, nicht gibt.²⁰

Aus theologischer Sicht ist „Wirklichkeit“ ein Tendenzbegriff. Ein Tendenzbegriff steht im Dienst einer Interesseleitung. Unter theologischer Perspektive gibt es keine neutrale Vorstellung von „Wirklichkeit“. Wirklichkeit wird unter theologischem Blick entweder als gottfreier oder als gottgefüllter Bereich verstanden. Die Annahmen weltanschaulicher Neutralität oder voraussetzungsloser Vernunft oder sich selbst bestätigender Rationalität sind im Blick auf das Wirklichkeitsverständnis aus theologischer Sicht Selbsttäuschungen, sofern sie ihre unausgesprochene Axiomatik nicht offenlegen, sprich: ihre säkularen Glaubensvoraussetzungen nicht thematisieren.

Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Wirklichkeit und Realität wird unterschiedlich beurteilt, welcher der beiden Begriffe der umfassendere ist. Für die einen ist die Wirklichkeit Teil einer alles umgreifenden Realität,²¹ für die anderen ist die Realität eine Teilmenge der Wirklichkeit.²² Der Ausdruck „Realität“ ist mit der europäischen Aufklärung prominent geworden. Für ihn ist der Gesichtspunkt der Erfassbarkeit von Wirklichkeit konstitutiv. Insofern gehört die Perspektivität in der Bezugnahme auf die Wirklichkeit zum Realitätsbegriff. Realität ist das, was sich der menschlichen Erkenntnismöglichkeit auf die Wirklichkeit erschließt.²³ Insofern Wirklichkeit der weniger spezifizierte Begriff ist, ist er der

¹⁷ Diese Nähe sieht auch Gabriel (2015c, 211).

¹⁸ Den Hinweis auf diesen Gedanken von Tillich (2015, 126–129) verdanke ich Christoph Schneider-Harpprecht.

¹⁹ Petzoldt (2011, 143) spricht unter Bezug auf Dalferth (2003, 467) vom „Transzendierungsmoment als spezifische(r) Konstruktionsstruktur religiöser Gott-Rede“; vgl. Tillich 2015, 126.

²⁰ Vgl. Gabriel 2015c, 211.

²¹ Vgl. Reinmuth 2002, 28.

²² Vgl. Krötke 2005/2008, 1594.

²³ Vgl. Klumbies 2015, 144–145.

umfassendere. In theologischer Hinsicht ist „Wirklichkeit [...] das, woran wir uns in unserem Erkenntnisbemühen abarbeiten und woran sich unsere Konstruktionen [...] bewähren“ (Großhans 2011, 91) müssen.

3 Die Rezeption der Ontologie in der scholastischen Theologie

Die antike Ontologie hatte gegen die Funktionalisierung des Wirklichkeitsverständnisses und seine interessegesteuerte Verwendung eine Sicherung installiert. Das antike Verständnis von Ontologie hält das Da-Sein und das So-Sein auseinander. Das schiere Da-Sein wird nicht prädiert. Aber es steckt in jedem So-Sein, im Wesen des Seins.²⁴ Das Erkenntnisstreben richtet sich darauf, nachzuzeichnen, wie alles Vorfindliche aufgebaut und geordnet ist;²⁵ und im idealen Fall ergibt sich daraus sogar ein punktueller Zugang zum Sein selbst, das in Gestalt des So-Seins auftritt.

Flankiert wird die antike Ontologie von einer Kosmologie, für die der Kosmos eine in sich geschlossene Größe darstellt. In dem Einen ist alles, und in Allem Eines. Das hat zur unmittelbaren Folge, dass Erkenntnis über das Selbst-Bewusstsein, die Re-Flexivität erfolgt. Erkenntnis ist in diesem Sinne Selbst-Erkentnis. In ihr liegt der Schlüssel zur Wirklichkeit. Charakteristisch für diese Wirklichkeitsauffassung bzw. diese Weltsicht ist ein starkes Subjekt. Das erkennende Subjekt ist Träger der Wirklichkeitserkenntnis. Zwischen dem Erkennenden und dem zu Erkennenden besteht eine Identität.

Dieses Modell wird im Zuge des Aristoteles-Rezeption in der Scholastik des Hochmittelalters für die Theologie fruchtbar gemacht. Es wird in Beziehung zum christlichen Gottesgedanken gesetzt. Dafür ist eine folgenreiche Anpassung notwendig. Der Gedanke eines in sich geschlossenen und in sich suffizienten Kosmos wird modifiziert. Gott gilt jetzt als das Sein selbst bzw. dem Sein wird Gott als dessen Grundlage *unterlegt*. Thomas von Aquin erklärt Gott zum *sub-iectum* der Wirklichkeit, zu dem Darunterliegenden.²⁶ Gleichzeitig wirkt die jüdisch-christliche Vorstellung einer Welt, die sich im Gegenüber zu Gott befindet, auf die Ontologie ein. Gott wird als Schöpfer in seiner Aseitität der Welt in prinzipieller Unerkennbarkeit gegenübergestellt. Die mittelalterliche Theologie entwickelt

²⁴ Vgl. Wieland 1960/1986, 1634; vgl. Geyer 1996, 69–74.

²⁵ Zur Darstellung und Entfaltung vgl. Meixner 2004.

²⁶ Vgl. Schwöbel 2005/2008, 260.

eine Ontologie unter Einbindung der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung. Seinerkenntnis wandelt sich zur Gotteserkenntnis. Diese ist jedoch nicht mehr von der Selbsterkenntnis abhängig, sondern von der göttlichen Offenbarung. Gott zeigt sich von sich aus. Statt von ‚Identität‘ ist das Verhältnis zwischen den Erkennenden und dem von ihnen zu Erkennenden bzw. dem Erkannten von Differenz geprägt. Die Rolle des erkennenden menschlichen Subjekts ist dadurch relativiert. Sie erfährt eine Brechung. Aber sie wird in der mittelalterlichen Theologie nicht zerstört. Vielmehr resultiert aus diesem Vorgang ein harmonischer Synergismus: Vernunft und Offenbarung gehen ein Bündnis ein.

Abgesehen von der mittelalterlichen Wiederentdeckung des Aristoteles flossen auch über das Neue Testament selbst hellenistisch vorgeprägte Denkbewegungen in die mittelalterliche Theologie ein.²⁷ Das Lukasevangelium präsentiert einen Jesus, der in sokratischer Manier Menschen zur Selbsterkenntnis ihrer Lebenslage vor Gott und zu einer Selbstkorrektur ihrer Verhaltensweisen motiviert. Die Trias aus Selbsterkenntnis – Wissen – Handeln, die die Maieutik des Sokrates charakterisiert, gibt der Verkündigung des lukanischen Jesus ihre Mitte.²⁸

Die Erweiterung der antiken Ontologie um einen Gottesbegriff, der Gott in das Gegenüber zur Welt setzt, lässt in der Folge die Relationierung von Gott und Welt und das Verhältnis des Menschen zu Gott zum entscheidenden theologischen Thema werden. Für die Nachfolger des Thomas von Aquin geht es darum, die Beziehung zwischen Gott als dem *subiectum* der Wirklichkeit und dem Menschen zu entfalten.

4 Das relationale Gottesverständnis der Reformation

Im Zuge seiner Beteiligung an dieser theologischen Aufgabe hat Martin Luther eine wirkungsmächtige Weichenstellung vorgenommen. Luther denkt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht länger von den zwei Polen her: hier Gott, da der Mensch, die es in einem Folgeschritt miteinander zu verbinden gälte. Stattdessen macht Luther die Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausgangspunkt seiner Denkbewegung. Diese Relation ist durch eine unableitbare götlli-

²⁷ Daneben wirkten in der mittelalterlichen Theologie auch über den Einfluss Augustins rhetorische und philosophische Vorentscheidungen der hellenistisch-römischen Zeit nach.

²⁸ Vgl. dazu Klumbies 2010, 181–183.

che Zuwendung gekennzeichnet. Luthers reformatorischer Durchbruch besteht darin, das Verhältnis Gottes zum Menschen soteriologisch zu qualifizieren, d. h. die durch Jesus Christus vermittelte heilvolle Zuwendung Gottes zum Menschen zur Geltung zu bringen.²⁹

Damit weicht Luther von den Vorgaben der durch die mittelalterliche scholastische Theologie weiterentwickelten antiken Ontologie ab. Mit eine Ursache dafür liegt darin, dass Luther weniger von den antiken philosophischen Bildungstraditionen vorgeprägt ist als andere Theologen seiner Zeit, wie etwa die beiden prominenten Reformationstheologen Huldrych Zwingli und Johannes Calvin.

In der Sache stellt Luther bei der Ausformulierung seines Gottesverständnisses den aus der israelitisch-jüdischen Tradition des Alten Testaments stammenden und im Neuen Testament von Paulus profiliert weiterentwickelten relationalen Gottesgedanken über die griechisch-ontologischen Denkvoraussetzungen.

Luther bringt auf diese Weise einerseits die für das biblische Gottesverständnis charakteristische Differenz zwischen Gott und Mensch zur Geltung. Andererseits schreibt er die Relationierung fest, die Rudolf Bultmann 450 Jahre später im Blick auf Paulus in die Formulierung fasste: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt“ (Bultmann 1984, 192). Infolge dieser Wechselbeziehung wird in der evangelischen Theologie von Gott unter Berücksichtigung der Person geredet, die Gott zur Sprache bringt.³⁰ Theologie und Anthropologie stellen die beiden Seiten ein und derselben Denkbewegung dar.

Im Blick auf die als Untertitel der Tagung angesprochene Alternative³¹ ist als Zwischenergebnis für den theologischen Zugang festzuhalten: Für das theologische Reden von Gott scheidet die Alternative von Wirklichkeit und Konstruktion aus. Unter der Annahme einer gottgefüllten Wirklichkeit erweist sich das Reden von Gott als bewusstseinsgebunden. Jede Gottesaussage verweist zurück auf die Menschen, die sie formuliert haben. Gott begegnet den Glaubenden im Glauben als dem Medium seiner Offenbarung, ohne damit auf eine „bloße“ Glaubensgröße reduziert zu werden.³²

29 Vgl. Schwöbel 2000/2008, 1116: „Die reformatorische Theol. Luthers [...] leitete [...] einen Paradigmenwechsel von der Kausalität zur Kommunikation, von Gott als der ersten Ursache zum Wort Gottes ein, von der Konzentration auf das Verhältnis zw. Schöpfer und Seinsordnung auf das soteriologische Thema der Theol.: ‚subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator‘“; vgl. ebenso Schwöbel 2005/2008, 261.

30 Vgl. Bultmann 1925/1980, 28: „will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden.“

31 Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brillanten Alternative.

32 Vgl. Klumbies 2015, 145.

Luther hat dieses Spannungsverhältnis reflektiert in der Relationsbestimmung zwischen dem *deus absconditus* und dem *deus revelatus*, zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott. Verborgtheit und Enthüllung Gottes fallen im Kreuz Jesu in eins. Im Kreuz Jesu offenbart Gott sich den Glaubenden *sub contrario*, unter dem Schein des Gegenteils: Im Modus seiner offenkundigen Abwesenheit ist er anwesend. Seine Verborgtheit im Kreuzesgeschehen ist die Gestalt seiner Enthüllung.³³

In seiner Debatte mit dem Humanisten Erasmus von Rotterdam über den freien resp. unfreien Willen hat Luther die Frage bedacht, ob sich Gott vollständig im Kreuz Jesu Christi offenbart habe oder ob es nicht darüber hinaus einen dunklen Rest in Gott gäbe, der dem Erkennen entzogen bliebe,³⁴ um einen Aspekt erweitert: Es ist nicht auszuschließen, dass Gott über seine Selbstoffenbarung im Kreuz Christi hinaus auch noch eine unbekannte Seite behält. Diese aufspüren zu wollen, führe allerdings in den Bereich der Spekulation. Christen sollen sich entsprechend an die heilsame Seite Gottes halten, die er in Jesus Christus gezeigt hat.³⁵ Die Soteriologie bleibt Luthers erkenntnisleitendes Prinzip.

5 Der Aufstieg des Menschen zum Subjekt in der Aufklärung

Der Aufstieg des Menschen zum weltbetrachtenden und welterschaffenden *subiectum* im Zuge der Aufklärung wurde durch das Diktum des holländischen Juristen, Theologen und Philosophen Hugo Grotius eingeläutet. In seiner Schrift *De Iure Belli ac Pacis* formulierte er 1625 den Gedanken, dass das Naturrecht der Sache nach auch unabhängig von Gott gilt – *etsi deus non daretur*.³⁶ Der Grundsatz ‚als ob es Gott nicht gäbe‘ reüssierte in Europa schnell zur anerkannten Basis wissenschaftlicher Arbeit. Außerhalb der Theologie gilt Wissenschaft seither als ein Sektor, in dem unter Absehung der Wirklichkeit Gottes geforscht wird.

Die Deklaration des Menschen als autonomes Subjekt gehört zum emanzipatorischen Erbe der Aufklärung. Allerdings lässt sich diese Karriere auch als das Ergebnis einer Krise interpretieren. Nach Odo Marquard ist die anthropozentrische Kehre das Resultat eines Dilemmas im Gottesgedanken. Sie resultiere

³³ Vgl. von Loewenich 1967, 28–30.

³⁴ Erasmus von Rotterdam 1524/1969, 1–195; Luther 1525/2006, 219–661.

³⁵ Vgl. Lohse 1968, 57–59; vgl. auch von Loewenich 1967, 32–34.

³⁶ Vgl. Rengstorff 1986, 71; Messer 1912, 15; van Eikema Hommes 1986, 62.

aus einem Scheitern an der Theodizee-Frage.³⁷ Leibniz' Versuch,³⁸ Gott für sein insuffizientes Schöpfungswerk damit zu rechtfertigen, dass er im Rahmen des Möglichen gehandelt habe, indem er die beste aller möglichen Welten geschaffen habe, konnte bestenfalls auf das Mitleid der Zeitgenossen mit dem schwächelnden Schöpfergott rechnen. In Gottes eigenem Interesse sei es daher das Beste gewesen, ihn von seinen Aufgaben als Weltschöpfer und Weltlenker zu entbinden. In der Folge habe der Mensch die bisherige Rolle Gottes übernommen.³⁹

Als Raum für sein kreatives Handeln sei dem Menschen die Welt zugefallen. Die Geschichte zu gestalten⁴⁰ und zu bessern und die Natur zu beherrschen und zu kultivieren wurden zu seinen vornehmsten Aufgaben. Mit der Übernahme der Nachfolge Gottes übernahm der Mensch auch die Verantwortung für Gelingen und Misslingen des Werkes. Daraus resultierten bereits nach Kurzem zuerst seine Überanstrengung und dann seine Überforderung. Die offenkundigen Mängel des menschlichen Schaffens fielen auf den Menschen selbst zurück. Er geriet nun seinerseits vor das Tribunal, vor das er einst Gott gezerzt hatte.⁴¹ An die Stelle der Theodizee war die Anthropodizee getreten.

In dieser Situation der permanenten „Übertribunalisierung“ (Marquard 1987, 47, 49, 51, 54) ergriff der Mensch Maßnahmen, um mit der durch die ständige Gerichtssituation erlittenen Traumatisierung fertig zu werden. Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie, philosophische Ästhetik bekunden die Suche nach Schutzräumen, um dem Rechtfertigungsdruck zu entkommen. Sie sind Ausdruck einer Fluchtbewegung.⁴²

Der Statusgewinn des Menschen innerhalb der Aufklärung spiegelt sich in den Bemühungen des deutschen Idealismus wider. Bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden bzw.

37 Vgl. Marquard 1987, 47.

38 Vgl. Leibniz 1710/1996.

39 Vgl. Marquard 1987, 48.

40 Vgl. Marquard 1987, 48. Stellten im 18. und 19. Jahrhundert vorrangig die Natur und die Geschichte die beiden zentralen Welten dar, in denen der Mensch seine Schöpferqualität unter Beweis zu stellen hatte, kam schon bald als ein zentrales Feld die Welt der Sprache hinzu. Artikuliert sich in ihr lediglich vorfindliche Wirklichkeit – so die Realisten? Schafft sie neue Wirklichkeit, ja gibt es überhaupt eine Wirklichkeit jenseits der Sprache, so die Zuspitzung eines den konstruktivistischen Anteil hoch einschätzenden *linguistic turn*? Oder ist die Sprache in dem Sinne Medium, dass sie zwischen beiden Realitäten steht und ganz im Sinne eines Symbols Elemente zweier unterschiedlicher Realitäten in sich vereint? Vgl. dazu Gardt 2001, 19, 23–26, 31–32, 34–36. Vgl. auch Gardt 2002, 91–92, 94, 98–99.

41 Vgl. Marquard 1987, 42, 49.

42 Marquard 1987, 47, 56; zur Darstellung von Marquards Gedankengang vgl. Klumbies 2015, 16–19.

sich zu erkennen gebenden Objekt stellt sich der Konstruktivismus in kantscher Nachfolge auf die Seite des erkennenden Subjekts.⁴³

Die Theologie beteiligt sich an der Debatte um Konstruktivismus und Realismus, weil in der Auseinandersetzung um das Wirklichkeitsverständnis unterschiedliche weltanschauliche Überzeugungen aufeinanderprallen. Zur Diskussion steht das starke Subjekt.⁴⁴ Beide, das konstruktivistische Paradigma wie der Realismus basieren auf der Annahme eines starken erkennenden Ich.

6 Die neue Ontologie und ihre Grenzen

Als Eckdaten der sog. neuen Ontologie lassen sich festhalten:

- eine massive Konstruktivismus- und Postmodernekritik;⁴⁵
- der Anspruch, nicht eine neue Metaphysik etablieren zu wollen;⁴⁶
- die konstitutive Bedeutung des Selbstbezugs;⁴⁷
- die Rückkehr zu der vor- und außerchristlichen Gestalt der Ontologie;
- die Zurückstufung der relationalen Beziehung⁴⁸ zur Wirklichkeit.⁴⁹

43 Vgl. Geier 2011.

44 Die in der Philosophie häufige Annahme eines starken, wenn nicht gar absoluten Ich nimmt Frank (2015, 154) zum Anlass für die Rückfrage, ob nicht die Grundlage für dieses Axiom zunächst einmal die „vorgängige Anerkennung seiner Realität“ ist.

45 Vgl. Gabriel 2015a, 15; Ferraris 2014, 15–17 u. ö.; Ferraris 2015, 52–56.

46 Vgl. Gabriel 2015c, 15; vgl. auch Benoist 2015, 142–143; anders Haack (2015, 87), die sich für eine „wissenschaftliche Metaphysik“ stark macht.

47 Verdichtet entfaltet bei Gabriel (2015c, 202–207, 211–213).

48 Als „realistisch“ gilt die „Auffassung, dass etwas [...] unabhängig von etwas Menschlichem ist“ (Haack 2015, 82). Vgl. die vorsichtige Formulierung von Schurz (2008, 57). Schurz spricht von einem „hypothetisch-konstruktiven Realismus, um zu betonen, das (sic! PGK) auch der Realismus letztlich eine fallible Hypothese darstellt“.

49 Eco (2015, 36) bringt Ferraris Polemik auf den Punkt. Diese richte sich gegen „(d)as hermeneutische Primat der Interpretation beziehungsweise die Losung, es gebe keine Tatsachen, sondern lediglich Interpretationen“. Eco stimmt dieser Kritik insofern zu, als „es etwas Interpretierbares geben muss, um überhaupt interpretieren zu können“. In vergleichbarer Weise bestimmt Landmesser (2011, 147) das Verhältnis zwischen Text und Interpretation. Selbst wenn „die Unterscheidung von Interpretation und dem zugrundeliegenden Interpretandum schwierig“ sei, müsse sie „in liminaler Perspektive vorausgesetzt sein, soll sinnvoll von einer auf etwas gerichteten Interpretation geredet werden“. Gegenüber der dieser Verhältnisbestimmung zugrundeliegenden Zweistufigkeit schlägt Klumbies (2015, 88–89, 145–146) vor, in Aufnahme des von Cassirer (1994) entwickelten Gedankens auch „Interpretation“ wie Sprache, Mythos, Kunst, Religion, Technik, Erkenntnis, als eine symbolische Form zu behandeln, die in ein und demselben Akt den Text als interpretierten Text und den Interpreten als Interpreten eben dieses Textes kreiert. Vom Vor-

Bezeichnend für die neorealistischen Skizzen von Wirklichkeit ist die Etablierung einer kalten und schweigenden Realität. Umberto Eco spricht unter Bezug auf Louis Hjelmslev von einer „gestaltlosen Masse“, einem „Kontinuum des Inhalts [...], das alles Erfahrbare, Sagbare und überhaupt Denkbare umfasst [...]. Man kann es Sein oder Welt nennen, insofern es jeder von der Sprache vorgenommenen Konstruktion oder Stiftung vorhergeht“ (Eco 2015, 46). Die hier postulierte Wirklichkeit ist einfach da, und sie ist als solche sinnfrei. Sinnzuschreibungen würden ja auch schon in den Bereich der ungeliebten Metaphysik führen. Dass dieses Modell Eco selbst nicht ruhigstellt, wird daran deutlich, dass er auf eine Sinndimension bei Hjelmslev selbst verweist, einen „Sinn noch vor einer sinnstiftenden Tätigkeit menschlicher Erkenntnis“ (Eco 2015, 46 f.).

Was kennzeichnet also den Neuen Realismus? Nach meiner Wahrnehmung ist es das sich auf sich selbst besinnende Individuum, das mittels seiner Erkenntniskraft versucht, sich auf ein Ganzes zu beziehen, dessen Teil es selbst ist. Das Subjekt wird in der aktiven Rolle beschrieben, getreu der mit der Aufklärung gestellten Aufgabe, selbst die Schöpferrolle zu übernehmen. Einerseits beinhaltet der Neue Realismus durchaus eine Aufklärungskritik: Er kritisiert das überzogene Vertrauen in die menschliche Konstruktionsleistung *in puncto* Wirklichkeit. Andererseits kommt auch er nicht über die griechisch-philosophischen Vorgaben hinaus.

In ihrer Orientierung an den griechisch-hellenistischen Bildungstraditionen gleichen sich christentumsunabhängige Philosophie, scholastisch durchformte Ontologie und die sich selbst säkularisierende Aufklärung. Auch der Neue Realismus vertraut dem starken Subjekt. Dieses besitzt die Fähigkeit, gültige Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, und es ist selbstreferentiell, nicht auf eine außerhalb seiner selbst liegende Instanz bezogen.⁵⁰ Insofern auch die Konstruktion des Neuen Realismus auf dem starken Subjekt beruht, ist ihr gegenüber der Metaphysikverdacht nicht geringer zu veranschlagen als derjenige Einwand, dem sich herkömmlicherweise die Theologie mit ihrem Gottesbezug ausgesetzt sieht. Unter theologischer Wahrnehmung spricht sich in der Hochschätzung des selbstbezüglichen Subjekts die „Verkehrtheit des Fürsichseins“ aus, in der „der Mensch in allen Verhältnissen nur um sich selbst (kreist)“ (Kleffmann 2013, 83).

gang der Interpretation her gedacht wird die Subjekt-Objekt-Konstellation zwischen Text und Interpretation bzw. Interpretieren aufgelöst. Zu Cassirers Verständnis der symbolischen Formen vgl. Klumbies 2001, 70–80.

⁵⁰ Vgl. dazu die Identifizierung des Göttlichen mit dem menschlichen Geist, die Gabriel (2015c, 198) vornimmt.

7 Wirklichkeit vs. Konstruktion? – Das theologische Fazit

Theologie, die von Gott im Glauben redet bzw. davon, wie Gott sich im Glauben dem Menschen zeigt, kann weder einen bewusstseinsunabhängigen Gottesgedanken postulieren noch Gott zum Produkt einer menschlichen Bewusstseinsleistung erklären. Im ersten Fall verlöre sie den glaubenden Menschen, im zweiten Fall Gott selbst. Das Reden von geglaubter göttlicher Offenbarung setzt eine kommunikative Ausgangssituation voraus. In ihr agiert der Mensch durchaus als Deutender, Konstruierender, Interpretierender. Aber die gottbezogene Wirklichkeit zielt zugleich auf seine Rezeptivität. Die Theologie dringt auf die Wahrung eines Wirklichkeitsverständnisses, das von der Gottesbeziehung her gedacht ist. Die Bestimmung der Wirklichkeit als einer gottgefüllten Realität geht von einer *pro nobis* wirkenden heilsamen Relation aus. Unter dieser Voraussetzung gerät das erkennende Subjekt selbst in die Perspektive der Deutung. Der Mensch erscheint im Rahmen der Gottesbeziehung (auch) als Gedeuteter, Ausgelegter, Interpretierter. Der Empfangscharakter seiner Existenz macht ihn zum Ort göttlichen Handelns – um den Begriff „Objekt“ zu vermeiden.⁵¹ In dieser anthropologischen Ausgangssituation ist der Mensch nicht exklusiv Fragender. An erster Stelle ist er Angeredeter, Hörender und danach Antwortender. Die Anerkennung eines begrenzten Subjekts und die Einsicht in die Passivität als einer Signatur der *conditio humana* sind die Eckdaten theologischer Wirklichkeitserkenntnis.⁵²

Die Selbstvorstellung Gottes vor Mose im brennenden Dornbusch in Exodus 3,1–15 präfiguriert den Gottesgedanken in Judentum und Christentum. Als Mose sich dem rätselhaften Strauch nähert und barfuß das göttliche Wesen, welches ihm darin erscheint, nach seinem Namen fragt, bekommt er zur Antwort: אהיה אשר אהיה – ich werde sein, der ich sein werde bzw. ich bin, der ich bin (Ex 3,14).⁵³ Das lässt sich in zwei Teilaspekte zergliedern: Ich bin da im Sinne der Zusage, die Ex 3,12 dem Vers voranstellt: Ich will mit dir sein; und in die Verwahrung dagegen,

51 Härle (2007, 278) hebt auf den Ereignischarakter der Wirklichkeit Gottes ab. Der Vollzug der Offenbarung Gottes werde vom Menschen „als ein Ergriffen-, ein Erfasst- und ein Gehaltenwerden durch die Wirklichkeit Gottes“ erfahren.

52 Stoellger (2010, V) verweist auf die christologische Grundlegung dieser Bestimmung. „[D]ie Passivität christlichen Lebens (bestimmt sich) [...] aus der Passion Christi“. Vgl. auch Körtner 2011, 8.

53 Vgl. Kaiser 1998, 87–104. Kaiser übersetzt die Umschreibung des Jahwe-Namens in Ex 3,14 mit „Ich werde gewiß dasein“ (87).

verfügbar zu werden: Ich bleibe dir entzogen.⁵⁴ Die spannungsvolle Einheit von Gegeben- und Entzogensein ist konstitutiv für das Reden von Gott auf biblischer Grundlage.

Das Reden von Gott ist der theologische Einspruch gegenüber einer Anthropologie, in deren Zentrum der auf sich selbst bezogene Mensch steht. Gottbezogener Glaube begreift den Menschen im Ursprung als ein Relationswesen. Insofern ist der theologische Einspruch gegen den Realismus der gleiche wie der gegen den Konstruktivismus. Er richtet sich gegen die Bestimmung des Menschen als eines starken Subjekts. Theologisches Reden von Gott stellt die Alleinherrschaft des selbstbewussten Subjekts im Erkenntnisprozess in Frage. In der Sache geht es um die Relativierung des exklusiven Subjektseins und die Ausbalancierung des starken Ich in der Gottesbeziehung.⁵⁵

Bibliographie

- Benoist, Jocelyn (2015): Realismus ohne Metaphysik. In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 133–153.
- Brümmer, Vincent (2000/2008): Art. Gott IV. Religionsphilosophisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. 4. Aufl. Tübingen, 1108–1113.
- Bultmann, Rudolf (1925/1980): Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Ders. (Hg.): Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I. Tübingen, 26–37.
- Bultmann, Rudolf (1984): Theologie des Neuen Testaments. 9. erg. Aufl. Tübingen.
- Cassirer, Ernst (1994): Philosophie der symbolischen Formen. Drei Teile und Index. 1. Teil: Die Sprache. 10. Aufl. Darmstadt; 2. Teil: Das mythische Denken. 9. Aufl. Darmstadt; 3. Teil: Phänomenologie des Erkennens. 10. Aufl. Darmstadt.
- Dalferth, Ingolf U. (2003): Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen.
- De Caro, Mario (2015): Zwei Spielarten des Realismus. In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 19–32.
- Eco, Umberto (2004): Die Grenzen der Interpretation. 3. Aufl. München.
- Eco, Umberto (2015): Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus. In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 33–51.

⁵⁴ Vgl. Zimmerli 1985, 14–15.

⁵⁵ Petzoldt (2011, 137–138) artikuliert „Reserve gegenüber idealistischen Subjektivitätstheorien“. Petzoldt hebt demgegenüber auf das kommunikative Verhältnis zwischen Ich und Selbst, auf die Relation zwischen einer „Dritten-Person-Perspektive“ und der „Erste-Person-Perspektive“ ab (Zitate 137). Für die Theologie geht es „um die Frage nach der Unverfügbarkeit des Glaubensgrundes vom selbstreferentiellen Konstruktionsprozess des verstehenden Aneignens“ (144).

- Eikema Hommes, Hendrik van (1986): Hugo Grotius. Einige Betrachtungen über die Grundmotive seines Rechtsdenkens. Der Unterschied zu dem Rechtsdenken des Johannes Althusius. In: Heinz Dollinger (Schriftleiter): Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit. Münster, 56–70 (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 9).
- Enskat, Rainer (2000/2008): Art. Ontologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. 4. Aufl. Tübingen, 565–568.
- Ferraris, Maurizio (2014): Manifest des neuen Realismus. Aus dem Italienischen von Malte Osterloh. Frankfurt a. M.
- Ferraris, Maurizio (2015): Was ist der Neue Realismus? In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 52–75.
- Frank, Manfred (2015): Ein Apriori-Argument für den globalen Realismus. Folgerungen aus Sartres „ontologischem Beweis“. In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 154–170.
- Gabriel, Markus (2015a): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 8–16.
- Gabriel, Markus (2015b): Existenz, realistisch gedacht. In: Ders. (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 171–199.
- Gabriel, Markus (2015c): Warum es die Welt nicht gibt. Berlin.
- Gardt, Andreas (2001): Beeinflusst die Sprache unser Denken? Ein Überblick über Positionen der Sprachtheorie. In: Andrea Lehr u. a. (Hg.): Sprache im Alltag. Beiträge zu neuen Perspektiven in der Linguistik. Berlin/New York, 19–39.
- Gardt, Andreas (2002): Das Wort in der philosophischen Sprachreflexion: eine Übersicht. In: D. Alan Cruse u. a. (Hg.): Lexikologie. Lexicology. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen. Halbbd. 1. Berlin/New York, 89–100.
- Geier, Manfred (2011): Eine Revolution der Denkart. Über Immanuel Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘. In: Bernhard Pörksen (Hg.): Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Wiesbaden, 31–45.
- Geyer, Carl-Friedrich (1996): Philosophie der Antike. Eine Einführung, 4. neubearb. Aufl. Darmstadt.
- Großhans, Hans-Peter (2004/2008): Art. Realismus II. Religionsphilosophisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7. 4. Aufl. Tübingen, 74.
- Großhans, Hans-Peter (2011): Wirklichkeit – ein Konstrukt? Konstruktive Reflexionen aus der Perspektive evangelischer Theologie. In: Ulrich Körtner/Andreas Klein (Hg.): Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Neukirchen-Vluyn, 79–91.
- Haack, Susan (2015): Die Welt des Unschuldigen Realismus: Das Eine und das Viele, Das Reale und das Imaginäre, Das Natürliche und das Soziale. In: Markus Gabriel (Hg.): Der Neue Realismus. 2. Aufl. Berlin, 76–109.
- Härle, Wilfried (2007): Dogmatik. 3. überarb. Aufl. Berlin/New York.
- Kaiser, Otto (1998): Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2. Göttingen.
- Kleffmann, Tom (2013): Grundriß der Systematischen Theologie. Tübingen.
- Klumbies, Paul-Gerhard (2001): Der Mythos bei Markus. Berlin (BZNW 108).
- Klumbies, Paul-Gerhard (2010): Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas. Neukirchen-Vluyn (BThSt 114).
- Klumbies, Paul-Gerhard (2015): Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments. Tübingen.

- Körtner, Ulrich (2011): Einleitung. Zur Gesprächslage zwischen Theologie und Konstruktivismus. In: Ders./Andreas Klein (Hg.): Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Neukirchen-Vluyn, 1–11.
- Krötke, Wolf (2005/2008): Art. Wirklichkeit. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8. 4. Aufl. Tübingen, 1594–1596.
- Landmesser, Christof (2011): Geschichte als Interpretation. Momente der Konstruktion im Neuen Testament. In: Ulrich Körtner/Andreas Klein (Hg.): Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie. Neukirchen-Vluyn, 147–164.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710/1996): *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'Origine du mal*. Deutsch: „Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“, übers. von Artur Buchenau. Hamburg.
- Loewenich, Walther von (1967): *Luthers Theologia crucis*. 5. Aufl. Witten.
- Lohse, Bernhard (1968): *Lutherdeutung heute*. Göttingen.
- Luther, Martin (1525/2006): *De servo arbitrio*. Übers. v. Athina Lexutt. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 1. Der Mensch vor Gott. Unter Mitarbeit v. Michael Beyer hg. u. eingel. v. Wilfried Härle. Leipzig, 219–661.
- Marquard, Odo (1987): Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Stuttgart, 39–66.
- Meixner, Uwe (2004): *Einführung in die Ontologie*. Darmstadt.
- Messer, August (1912): *Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Leipzig.
- Petzoldt, Matthias (2011): Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? Fundamentaltheologische Überlegungen im Spannungsfeld zwischen Konstruktivismus und Neurobiologie. In: Andreas Klein/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*. Neukirchen-Vluyn, 129–145.
- Reinmuth, Eckhart (2002): *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*. Göttingen.
- Rengstorf, Karl Heinrich (1986): Hugo Grotius als Theologe und seine Rezeption in Deutschland. In: Heinz Dollinger (Schriftleiter): *Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit*. Münster, 71–83.
- Rotterdam, Erasmus von (1524/1969): *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, übers., eingel. u. mit Anmerkungen versehen v. Winfried Lesowsky. In: Winfried Lesowsky/Werner Welzig (Hg.): *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4. Darmstadt, 1–195.
- Schurz, Gerhard (2008): *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. 2. Aufl. Darmstadt.
- Schwöbel, Christoph (2000/2008): Art. Gott V. Dogmatisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. 4. Aufl. Tübingen, 1113–1119.
- Schwöbel, Christoph (2005/2008): Art. Theologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. 4. Aufl. Tübingen, 255–306.
- Stoellger, Philipp (2010): *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“*. Tübingen.
- Tillich, Paul (2015): *Der Mut zum Sein*. Mit einem Vorwort von Christian Danz. 2. Aufl. Berlin/München/Boston.

Wieland, Wolfgang (1960/1986): Art. Ontologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. 3. Aufl. Tübingen, 1632–1635.

Zimmerli, Walther (1985): Grundriß der alttestamentlichen Theologie. 5. Aufl. Stuttgart.

Zinser, Hartmut (2000/2008): Art. Gott I. Religionswissenschaftlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. 4. Aufl. Tübingen, 1098–1100.