



»Gott« in der unendlichen Semiose

Ottmar Fuchs

1. Gott: ein ewiges Dahinter

In seinem Vortrag »Die spirituellen Quellen des Islam« auf dem gleichnamigen Symposium am 02.12.2016 an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz hat Prof. Dr. Dževad Karahasan die Geschichte des Sufi-Mystikers Abu Saïd aus dem 11. Jahrhundert erzählt:

»Als Scheich Abu Saïd, einer der berühmtesten Sufis des elften Jahrhunderts, einmal nach Tus kam, strömten in Erwartung seiner Predigt so viele Gläubige ins Derwischkloster, dass kein Platz mehr blieb. ›Gott möge es vergeben‹, rief der Platzanweiser: ›Jeder soll von da, wo er ist, einen Schritt näher kommen.‹ Da beendete der Scheich die Versammlung, bevor sie begonnen hatte. ›Alles, was ich sagen wollte und sämtliche Propheten gesagt haben, hat der Platzanweiser bereits gesagt‹, gab er zur Erklärung, bevor er sich umwandte und das Derwischkloster verließ: ›Jeder soll von da, wo er ist, einen Schritt näher kommen.«¹

Dieses »Kommt einen Schritt näher« ist in keiner Weise zugriffig gedacht, als hätte man mit diesem Schritt einen besseren Durchblick, jedenfalls keinen, der dem Geheimnis sein Geheimnis nähme, allenfalls so, dass man besser durchblickt auf die Unendlichkeit des Geheimnisses. Diese Einsicht lässt die Tiefe des Mihrab in der Moschee besser erahnen. Eine Nische in der Mauer, erleuchtet durch ein Licht, eine Lichtnische also, endet nicht mit dieser Mauer, sondern öffnet sie nach hinten und nach außen und lässt dahinter einen Schritt und viele Schritte weitergehen. Denn hinter der Mauer: da ist die Stadt, die die Moschee umgibt, dahinter ist Gottes Welt, und der Blick geht weiter und endet im Zentrum der muslimischen Welt, in Mekka. Hier kommt zuerst ein Vorhang und auch hier wieder ein Dahinter, der Schwarze Stein der Kaaba, die Abwesenheit von jeder Farbe, die Freiheit von jeder Festlegung. Hier dann

¹ Kermani 2011, 902.

kommt die Grenze der Welt in den Blick, die Grenze zwischen Welt und der Unendlichkeit der anderen Welt und der Unendlichkeit Gottes.

Der ganze Weg ist, im christlichen Sprachspiel formuliert, die schier unendliche Welt der Doxologie, der Anerkennung Gottes und seines Gottseins, die darin besteht, ihn immer nochmals »dahinter«, darüber, darunter, darinnen größer und weiter sein zu lassen als gedacht, bebildert und erfahren. Die Gebetsnische, der Mihrab, öffnet die Moschee auf die Umgebung, auf die ganze Welt und auf die göttliche Welt dahinter. Irgendwo, wo es für uns nicht mehr weitergeht, im Tod, beginnt die Unendlichkeit Gottes. Ein muslimisch gläubiger Mensch ist deswegen immer ein Suchender, auch über die eigene Moschee, über die eigene Ordnung und Semantik des Glaubens, die eigene Offenbarung hinaus, auf die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit Gottes zu. Der Hanif, der gottsuchende Mensch, bleibt auch und gerade als Rechtgläubiger auf der Suche, und das bedeutet zugleich, dass er damit nie ans Ziel und ans Ende kommt.

Es ist ein permanenter Ikonoklasmus, ein Zerschlagen von Bildern, Wänden, Abschlüssen, ein Öffnen im Gang zu immer wieder neuen Bildern, in der Dynamik einer unendlichen Semiose² und Eikonose. Kein Zeichen, kein Bild, keine Grenze darf sich dieser Dynamik fixierend entgegenstellen, als hätte sie in einem Zeichen, an einer Grenze das Ziel schon erreicht. Es geht immer nur einen und dann vielleicht noch einen Schritt näher. Wie in dieser Geschichte: Die Ameise ist auf dem Weg nach Mekka. Alle sagen zu ihr: Das wirst du nie schaffen! Und die Ameise antwortet, dass ihr das völlig klar sei. Und sie sagt: »Ich will auf dem richtigen Weg sterben!«

Derart ist der Mihrab ein Zeichen, das sich selber loslässt. Die Tür ist real zu, aber in ihrer mythischen Symbolisierung ist sie nur scheinbar zu, dahinter ist sie sperrangelweit offen: in das unerschöpfliche Geheimnis Gottes hinein und in die inhaltliche Qualität dieser Unendlichkeit, nämlich unerschöpflicher Liebe.³ Dieses Geheimnis ist das ewige Außen der Schöpfung, auf das sich das Innen bezieht. Es gibt in den Religionen geheimnisvolle Türen zwischen Innen und Außen: der Mihrab zum Beispiel, oder auch Christus, wenn er sagt: »Ich bin die Tür. Wenn jemand durch mich eintritt, wird sie/er gerettet werden« (Joh 10,9). Und auch Christus kann nicht festgehalten werden: *Noli me tangere!*

² Vgl. Eco 1972, 437–442.

³ Vgl. Ott 1959, 33.

2. Zeichen entdecken – Zeichen setzen

Für die Zeichenlehre des Zweiten Vatikanums wäre dieser Gedanke genauer ins Auge zu fassen. Hans-Joachim Sander hat zur Bestimmung dessen, was in der Pastoralkonstitution mit der Entdeckung der Zeichen gemeint sei, methodisch konsequent ein Außen des Konzils bemüht, um seine programmatische Valenz zu explizieren:⁴ nämlich eine ganz bestimmte philosophische Zeichentheorie. Im Sinne der pragmatizistischen Semiotiktheorie von Charles S. Peirce konstituiert sich ein Zeichen dadurch, dass zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innen und Außen eine Verbindung hergestellt wird, die das Zeichen konstituiert. So gewinnt die materiale Wirklichkeit eines Tisches erst durch ein Außen seiner selbst, hier dem vorliegenden Sprachsystem und dem darin angebotenen Wort »Tisch«, den Charakter einer zeichenrelevanten Wirklichkeit. Zugleich eröffnet dieses Zeichen einen Handlungsraum, in dem die materiale Wirklichkeit, die Tisch genannt wird, auch als Tisch behandelt wird. In dieser Behandlung ist dann erst überprüfbar, ob es sich tatsächlich um einen »Tisch« handelt.

An diesem kleinen Beispiel zu der Trias von Bezeichnetem (Signifikat), Bezeichnendem (Signifikant) und Zeichen lässt sich verdeutlichen, wozu die Semiotik dient. Das Entscheidende ist, dass mit diesem Konzept auch das Handeln in die Wahrnehmungstheorie von Zeichen einbezogen ist. Gerade darin liegt die pragmatizistische Pointe in der Semiotik: Zeichen sind Handlungsrelationen, insofern sich das Handeln über Zeichen und das Zeichen über Handeln ereignen.

Wenn in *Gaudium et spes* Nr. 1 davon die Rede ist, dass Trauer und Freude der Menschen auch Trauer und Freude der Jüngerinnen und Jünger Christi sind, wenn dann eine besondere Wahrnehmungskonzentration bezüglich der Armen hinzugefügt wird, und wenn selbstverständlich vom Gesamttext her ein entsprechendes Handeln der Solidarität (vgl. Nr. 3) unerlässlich ist, dann erschließt sich darin die integrale Bedeutung der angesprochenen Wahrnehmung, insofern sich der Begriff der Wahrnehmung auf alle vier Anteile dieses Prozesses bezieht: Nämlich in der Wirklichkeit Zeichen wahrzunehmen, sich vom Zeichen her die Wahrnehmung mitkonstituieren zu lassen, sie aus einer ganz bestimmten (Außen-)Perspektive wahrzunehmen, und jenes Handeln wahrzunehmen

⁴ Vgl. Sander 2005, 581–869.

(im Sinne von Projektieren und Durchführen), das die Wirklichkeitsbasis des Zeichens möglicherweise so verändert, dass ein neues Zeichen entsteht.

Verbindet sich die Zeichenwahrnehmung im engeren Sinne (bezüglich der ersten drei Prozessanteile) mit der Pragmatik des vierten Anteils, dann öffnet sich dieser Prozess auf semiotische Transformationsprozesse hin, die sowohl das Bezeichnete wie auch das Bezeichnende zu verändern vermögen. Der Prozess öffnet sich für die Semiose⁵ und gewinnt dadurch eine verändernde und geschichtliche Dynamik. Weder kann die Rezeption sich in einer unbeteiligten empirischen Analyse erschöpfen, noch kann sie in distanzloser Symbiose mit den Vorgängen bzw. mit Personen aufgehen. Die Bemühung um den Zeichenwert von Wirklichkeit schließt beides aus. Derart enthält der Wahrnehmungsbegriff die Wahrnehmung des Erkennens und des Handelns gleichermaßen (ganz im Sinne des englischen Wortes »realize«).

Der anvisierte Zeichenprozess eröffnet also einen handlungsbezogenen Bewährungsprozess, der sich selbst auf der Ebene der Zeichen bewegt, insofern er darin zu einer neuen zeichenkreierenden Konstellation von Innen und Außen und umgekehrt führt.⁶ Im Handeln kann der Zeichenwert verändert werden: Wenn beispielsweise ein sozialer Arbeitskreis in einer Pfarrgemeinde eine ganz bestimmte Not wahrnimmt, dann erfährt er diese Realität als für die eigene christliche Verantwortung signifikant. Zugleich setzt er ein signifikantes positives Zeichen christlicher Botschaft in die Welt hinein. In dem Maß, in dem sich die dem Zeichen zugrunde liegende Wirklichkeit auf Grund des eigenen Handelns zum Besseren verändert, vermag dieser Arbeitskreis nicht nur ein Zeichen zu setzen, insofern christliche Existenz auf Not reagiert, sondern auch insofern sie sich so engagiert, dass sich das Zeichen insgesamt verändert: Es wird ein Zeichen für die helfende und befreiende Signifikanz der christlichen Botschaft an diesem Ort (sowohl nach innen in die Kirche hinein wie auch nach außen in die Stadt bzw. in das Dorf hinein).

So werden im Prozess der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit beispielsweise Handlungszusammenhänge im Außen der Kirche entdeckt, die für die Aktivierung des Innen ausschlaggebend sind, wie etwa die Handlungswirklichkeiten von Menschen, die sich in bestimmten Organi-

⁵ Vgl. Sander 2002, 27–40.

⁶ Vgl. Peirce 1965, 53–58.

sationen weltweit für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen. Oder es geschehen akute Ereignisse, die mit unaufschiebbarer Brisanz Theologie und Kirche herausfordern, wie etwa die Corona-Epidemie im Jahr 2020. Wenn Theologie und Kirche sich nicht auf dieses Außen ihrer selbst hin entwerfen, bleiben sie immer unter dem Niveau ihrer Identitätsbestimmung eines in dieser Weise neu zu fassenden missionarischen Weltbezugs, wie er programmatisch in *Gaudium et spes* Nr. 1 formuliert wurde.

3. Im Zeichen das Zeichen loslassen

Soweit, so gut! All dies ereignet sich im real-möglichen Raum dieser Welt und ihrer Gegebenheiten. Was über diese Gegebenheiten hinausgeht, wird der entsprechenden Aktivität der Menschen subsumiert, hier vor allem ihrer mythischen und religiösen Phantasie. Im Anschluss an die Theorie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer⁷ formuliert Klaus Bieberstein:

»So ermöglicht mythisches Denken eine in anderen Formen der Weltzuwendung und Welterklärung unmögliche Verräumlichung und Verzeitlichung von an sich Unräumlichem und Unzeitlichem in ein Gesamtbild der Welt...«⁸

Die mythisch-religiösen symbolischen Formen zeichnen den mythischen Raum, der sich »hinter« der sinnlichen Realität auftut, und geben ihm eine Bedeutungsqualität. Man darf dabei nicht übersehen, dass Cassirer empirische oder vernunftorientierte symbolische Formen nicht über die mythischen symbolischen Formen stellt, sondern dass er, unter Verzicht auf solche durch Vernunftpriorisierung geprägten Aufklärungsvorstellungen, die mythischen Symbolformen als eine eigenständige und gleichwertige zeichenprägende Wahrnehmungsform ansieht.

Der religiöse Glaube erscheint dabei immer noch als Aktivität des Menschen. Aber, und dies ist nun entscheidend: In dieser Aktivität setzt sich das mythische Denken selbst so voraus, dass seine ansonsten »unmöglichen« symbolischen Formen eine wenn auch unbegreifliche Wirklichkeit anzeigen. Selbstverständlich ist Subjekt aller Produktion von symbolischen Formen immer der Mensch, aber im mythischen Denken öff-

⁷ Vgl. Cassirer 1964, 1923–1929.

⁸ Bieberstein 2018, 42.

net der Mensch die Tür zu einer Welt, die sich der Mensch als eine Wirklichkeit vorstellt, die ihm gegenüber ein »unmögliches« Geheimnis zum Vorschein bringt, ohne dieses Geheimnis zu zerstören, sondern die es vielmehr, wenn es sich nicht um Fundamentalismen handelt, in die Unendlichkeit hinein immer größer sein lässt als alle symbolischen Formen überhaupt. Theologisch geht es hier nicht nur um die religiösen Semantiken, um ihre Offenbarungen und Traditionen, sondern darum, dass Gott auch diesen Semantiken gegenüber ein Geheimnis bleibt. Dieses Geheimnis ist nur noch als solches in Symbolen erahnbar, die diese Uerschöpflichkeit, die eigentlich nicht darstellbar ist, paradoxerweise als integralen Bestandteil des Glaubens aufnehmen lassen. Es sind paradoxerweise symbolische Formen, in denen eben diese mythischen symbolischen Formen losgelassen und an Gott selbst abgegeben werden. Auf der Ebene der Gottesbeziehung bzw. der Spiritualität handelt es sich, im christlichen Bereich, um die Doxologie, um die Anbetung, um die Anerkennung jenes Gottes, dessen Unendlichkeit unendlich weit über die Unendlichkeit des Universums hinausgeht.

In der christlichen Theologie ist der Geheimnischarakter Gottes (*mysterium stricte dictum*) das zentrale Dogma überhaupt!⁹ Karl Rahner hat diesen Geheimnischarakter Gottes in besonderer Weise erörtert und ins theologische und spirituelle Bewusstsein gehoben.¹⁰ Wenn ich richtig sehe, hat dieser zentrale Aspekt der christlichen Religion in der Zeichenlehre des Zweiten Vatikanums nur eine marginale Bedeutung, manchmal denkt man: eigentlich keine. Diese Lücke lässt das Modell der »Zeichen der Zeit« leicht als Leistung des Menschen und damit theologisch als pelagianisch erleben.¹¹ In der Mitte steht vielmehr die große Semiotik der Glaubens in Wort und Tat (besonders der Menschen), dass sie aber aufschwimmt wie kleine Inseln im Meer der Unaussprechlichkeit Gottes, wird wenig oder gar nicht mitgedacht. Die Doxologie ist aber gerade jene Semiose, die nicht nur permanent Zeichen und neue Zeichen aus sich heraussetzt, sondern die immer wieder neue Zeichen des Zeichenabgebens und des Gott-Überlassens generiert. Es handelt sich um so etwas wie eine Semiotisierung des Vorstellungsraumes des ersten Gebots, um

⁹ Vgl. Ott 1959; zum *mysterium stricte dictum* vgl. Ott 1959, 26–27.

¹⁰ Vgl. Fuchs 2005, 268–285.

¹¹ Vgl. Fuchs 2007, 39–58.

die Begehbarkeit der Nichtbegehbarkeit der Transzendenz in dieser Erinnerungslandschaft.¹²

Darin setzt sich der Mensch ein göttliches Gegenüber ins Recht, das alle Vergöttlichung des Menschen (gegenüber Mensch, Kreatur und Natur, auch gegenüber götzenhaften Gottesvorstellungen) außer Kraft setzt. Denn wehe, der Mensch bezieht diese Dynamik des »noch mehr« incurviert auf sich selbst und seine Macht- und Herrschsucht. Wieder einmal bekommt dann ein Shakespeare-Zitat recht: »The greatest is behind.«¹³ Die beiden Herrschaftsgebiete, die Macbeth jetzt schon hat, öffnen den Blick auf noch viel mehr und noch wichtigere Königskronen. Hier zeigt sich die Ambivalenz dieses Noch-mehr und Noch-größer, nämlich, wenn sie nicht auf Gott hin zugesprochen, sondern von der Herrschsucht des Menschen selbst beansprucht wird. Während die Doxologie immer mit einer Selbstrelativierung im Angesicht Gottes zu tun hat, bringt das egozentrische Mehr und Größer immer Krieg, Leid und Tod in die Welt.

4. Grundlos und absolut

Die ontologische Differenz zwischen Mensch und Gott ist radikal, nichts ist letztlich über Gott wissbar, der Riss zwischen Schöpfer und Kreatur ist selber unendlich. Mit dieser »Erfahrung« der Nichterfahrung Gottes zerreißt es die mythische symbolische Form, in der das Symbol die Sache ist. Denn nun löst sich das Symbol radikal von der »Sache« (also von Gott) und entlässt es in die unendliche Ferne. Und Cassirer, der als Neukantianer gilt (der allerdings anders als Kant analog zu dessen Kategorien auch die symbolischen Formen als kulturell bewegliche Zugänge zur sinnlichen Wirklichkeit begreift), kommt hier über fast ein Jahrhundert hinweg mit einem anderen Philosophen in Berührung, nämlich mit dem französischen Philosophen Quentin Meillassoux, der die Kant'sche Erkenntnistheorie aus den Angeln hebt.

Meillassoux beginnt seine Überlegungen zum »spekulativen Realismus« im Buch »Nach der Endlichkeit« mit der Einsicht, dass die Naturwissenschaft, dass vor allem die Mathematik einen Kosmos zu beschrei-

¹² Vgl. Bieberstein 2007, 3–40.

¹³ Macbeth, Akt 1 Szene 3 Vers 122f.

ben vermag, der menschenleer ist, mit dem keine menschliche Erfahrung zu korrelieren ist.¹⁴ Es gibt also eine denkbare Wirklichkeit außerhalb unserer Beziehungszusammenhänge. Meillassoux verfolgt das Anliegen, die Beobachterunabhängigkeit, wie sie im mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich erfolgreich ist, auch im Bereich der Philosophie zu rekonstruieren und kommt so zu einem neuen, nämlich spekulativen Realismus, insofern auch das für real angesehen wird, was außerhalb menschlicher Korrelationen gedacht werden kann. Damit lässt er auch im philosophischen Bereich die Frage nach dem Absoluten zu: als die Frage nach jenem Denkbaren, das außerhalb der Kant'schen Erkenntnistheorie, das heißt außerhalb der Korrelation von Kategorien mit unserer Wahrnehmung gedacht werden kann.¹⁵ Dies läuft darauf hinaus,

»dass wir begreifen müssen, wie das Denken zum Absoluten gelangen kann: zu einem Sein, das so sehr ungebunden (Grundbedeutung von absolutus), so sehr getrennt vom Denken ist, dass es sich uns als nicht-relativ zu uns zeigt – fähig zu existieren, ob wir existieren oder nicht«¹⁶.

Wer hier allerdings eine religiöse Öffnung erwartet, sieht sich enttäuscht: Meillassoux versteht seine Spekulation nämlich weder metaphysisch noch absolutistisch.¹⁷ Denn er unterscheidet scharf zwischen dem Absoluten und dem Metaphysischen. Während Metaphysik einen letzten Grund sucht, der verhindert, dass alles im Abgrund versinkt, vertritt er die »Abwesenheit eines höchsten Gesetzes, das fähig wäre, was auch immer vor seinem Untergang zu bewahren.«¹⁸ Das Absolute basiert »also auf der letzten Notwendigkeit, nicht notwendig zu sein.«¹⁹

Damit dringt die Philosophie mit ihrem Denken in den meist religiös besetzten Bereich des Unverfügbaren ein und rekonstruiert ihn areligiös.

»Nicht mehr über Fragen lachen oder sie belächeln: ›Woher kommen wir?‹, ›Warum existieren wir?‹, sondern über die bemerkenswerte Tatsache brüten, dass die Antworten ›Aus nichts‹, ›Wegen nichts‹ tatsächlich Antworten sind [...] Es gibt keine Mysterien mehr [...] weil es keinen Grund mehr gibt.«²⁰

¹⁴ Meillassoux 2008, 45.

¹⁵ Vgl. ebd., 17.165ff.

¹⁶ Ebd., 47.

¹⁷ Vgl. ebd., 54.

¹⁸ Ebd., 79.

¹⁹ Schüßler 2015, 361–378, bes. 372.

²⁰ Meillassoux 2008, 148.

So präsentiert Meillassoux »eine neue Ontologie, indem die Unvorhersehbarkeit zum einzigen wird, mit dem man noch wirklich rechnen kann.«²¹

Dieser ontologische Satz vom Absoluten als dem Grundlosen alles Seienden gibt diesem Absoluten gleichwohl Anteil an bisherigen Qualifikationen Gottes und überträgt die in den Religionen göttlich gedachte Allmacht, Unbegreiflichkeit, Unvorhersehbarkeit und Unabhängigkeit²² auf diese Grundlosigkeit:

»eine Allmacht, die aber ohne Norm ist, blind, der anderen göttlichen Vollkommenheiten beraubt und autonom geworden. Eine Macht ohne Güte, ohne Weisheit, unfähig, dem Denken die Wahrhaftigkeit seiner klaren Ideen zu garantieren.«²³

Dieses Absolute ist, wie Meillassoux selbst sagt, ein Desaster und für alle, die sich mehr erhofften, eine Enttäuschung und Ernüchterung.²⁴ Es ist ein Absolutes, das keine Intentionen hat, weder der Güte und der Rettung noch des Hasses und der Vernichtung, wobei es sich de facto als permanenter Untergang auswirkt.

Damit dekonstruiert Meillassoux Philosophien wie die von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas als metaphysische religionsähnliche Diskurse, weil sie einen *notwendigen* Grund außerhalb des Seins andenken. Sein Denken geht dabei so weit, dass es den Glauben an die Kausalität aufgibt (auch gegenüber den Erfahrungen der Sinne und auch gegenüber religiöser Spekulation) und zu dem Ergebnis kommt, dass die »Abwesenheit des Grundes die letztmögliche Beschaffenheit des Seienden ist und nur sein kann.«²⁵

Manche Eigenschaften, die Meillassoux für die Grundlosigkeit des Seins findet, könnten auch für die Liebe beansprucht werden. Es gibt so etwas wie eine Verwechselbarkeit beider Grundlosigkeiten und ich habe das Gefühl, dass die Membrane zwischen beidem, zwischen dem Nichts und der Liebe, durchaus sehr dünn sein kann. An Grundlosigkeit stehen sie sich gegenseitig in nichts nach: das nihilistische Chaos und das Chaos der Liebe, einer Liebe, die in ihrem Herzen aus unberechenbarer Freiheit heraus aufbricht, weil sie betroffenenunabhängig die Betroffenen trifft.

²¹ Schüßler 2015, 372.

²² Vgl. ebd., 372–323.

²³ Meillassoux 2008, 92.

²⁴ Vgl. ebd., 92.101.

²⁵ Ebd., 78.

Der Pfeil des Amor ist ein eindrückliches mythologisches Bild für dieses passive Getroffen- bzw. Verwundet-werden. Meillassoux würde entgegennehmen, dass bei aller Grundlosigkeit der Liebe doch ein intentionaler Grund vorhanden wäre. Doch gerade dies bestreitet Lévinas entschieden.²⁶

Auch auf dieser Basis einer metaphysischen Aussage kann es eine Annäherung an das Nichts geben, das aber nicht als Katastrophe auferlegt ist, sondern als letztmöglicher Akt der Liebe, die sich von jedem Erwartungszugriff und Benutzbarkeitsdenken ablöst und sich selbst, im Sinne von Jacques Derrida als reine Gabe²⁷ in die Unergründlichkeit des Absoluten hinein begreift und damit diesem Absoluten selbst eine analoge weil absolut unendliche Dimension der reinen Gabe zuschreibt. Es ist eine komplexe Dialektik, die zwar mit Kausalitäten beginnt, die sie aber im Horizont eines unendlich vertrauenswürdigen Gottes wieder auflöst und abgibt, weil in diesem Vertrauen kein Zugriff mehr nötig ist.²⁸ Diese Abgabe von Gründen und Bedingungen an die Unendlichkeit des Absoluten, so dass man nichts mehr in der Hand hat, ist selbst ein Akt der Hingabe an ein »Nichts«, die als Liebe zu identifizieren wäre. Der spirituelle Akt, in dem das geschieht, ist die Doxologie. Substantielle Annäherungen gibt es allenfalls in der Mystik der Liebe, die ihren Grund in sich selbst hat und von den Grenzen der Bedingungen befreit. Es ist der Raum, wo es keine Wenn-dann-Strukturen mehr gibt. Christus steht für diesen Raum der Gnade. Deswegen ist er die Tür in die Ewigkeit dieses Raumes hinein.

5. Die doxologische Semiose

Im Lobpreis Gottes reicht die relative Eindeutigkeit des in der Bibel offenbarten »guten« Gottes in sein Geheimnis hinein, nämlich, dass es nicht ein Geheimnis des Bösen und zum Bösen ist, sondern ein Geheimnis unendlicher Versöhnung und Liebe. Die Rettung ist längst in Gott beschlossen, auch wenn ihre Erfüllung wartet, sie wird sich mit Sicherheit im Tode und in die neue Welt hinein ereignen. Das unendliche Geheimnis Gottes, das in der Doxologie in seiner Allmacht gepriesen wird, ist keine

²⁶ Vgl. Lévinas 1989, 23ff.29ff.

²⁷ Vgl. Fuchs 2013, 369–399, bes. 371–375.

²⁸ Vgl. Fuchs 2006, 297–322, bes. 304–309.

Black-Box, sondern eine white box. Die Richtung dieses Geheimnisses ist in der religiösen Offenbarung geoffenbart (und das war notwendig, denn die Auskunft menschlicher Erfahrungen ist zwiespältig, und könnte – bzw. tut es heutzutage auch vielfältig – eher in der Vermutung münden, dass Gott selbst der Satan, der Zerstörer und der Böse sei): nämlich dass es ein Gott sei, der durch die schlimmsten Erfahrungen hindurch dann immer doch, und wenn auch erst »am Ende«, die Menschen rettet und ihnen unendliche Versöhnung und Liebe schenkt.

Gerade die Unendlichkeit dieser Liebe im unfassbaren Geheimnis Gottes ist es, die einen nochmals eigenen theologischen Index präzisiert, nämlich die über die im eigenen Bereich geglaubte Gottespräsenz unerschöpflich hinausreichende Unbegrenztheit genau dieses Gottes. Es ist paradoxerweise nötig, einen »Begriff« von diesem »Darüber-Hinaus« zu entwickeln. Die Doxologie ist dessen Gebetsvollzug. Darin werden die eigene Identität und Offenbarung auf den geheimnisvollen, verborgenen und unendlichen Gott bezogen, der unverfügbar mehr ist als alles, was geoffenbart ist. Letzteres ist wie eine Insel im Meer göttlicher Unendlichkeit, unverrechenbar, nur in der Doxologie zu preisen. Es geht um das erste Gebot: Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst nirgendwo andere Götter neben mir haben, weder in Gesellschaft noch in Kirche, weder in deinen eigenen Erfahrungen noch in deinem eigenen Leiden. Nichts Diesseitiges ist Gott gegenüber zu vergöttlichen und ihm gegenüber absolut zu setzen. Gott allein ist »absolut« (vgl. Gen 20,23).

In der Doxologie ist kein Wenn-Dann-Spiel mit Gott mehr möglich, und es ist auch absolut unnötig. Denn wenn die biblische Spiritualität nicht ins Leere läuft, sondern wenn sie tatsächlich die inhaltliche Richtung dieses Geheimnisses offenbart, nämlich, dass Gott im tiefsten Abgrund seines Geheimnisses zugleich die tiefste Liebe und Rettung ist, dann braucht es keine Zugriffe mehr. Zugriffe und Geschäfte gibt es immer nur in ressourcenbegrenzten Kontexten. Bei Gott, an Ressourcen unbegrenzt, aber gibt es keine Bedingungen. Genau diese Entgrenzung bringt die Doxologie in den Blick.²⁹ Die Doxologie setzt voraus, dass Gott retten kann, was selbstverständlich klingt, weil der Gottesbegriff per se Allmacht voraussetzt, und dass Gott retten will, was weniger selbstverständlich voraussetzt, dass Gott gut ist.

²⁹ Vgl. Leddy 2002.

Die Doxologie preist die biblische Offenbarung als die Spitze vom Eisberg, als die authentische Botschaft eines Gottes, der unendlich viel mehr in allen Welten und darüber hinaus ist, als was uns diesbezüglich gegeben ist. So paradox es klingt: in den symbolischen Formen des Lobpreises Gottes strecken wir uns auf die Nichtbenennbarkeit Gottes aus, auf seine radikale Transzendenz gegenüber Menschheit und Welt, wir feiern gewissermaßen die »Kategorie« seiner Nichtkategorialität. Damit wird das Eindeutigkeitsprofil der Offenbarung nicht aufgelöst, aber die Gläubigen werden daran erinnert und lassen sich in der Doxologie daran erinnern, dass man auch mit der Offenbarung Gott niemals »im Griff« haben kann, mit keinem Wenn-Dann, auch nicht in den subtilsten Formen intellektuell-theologischer Überlegungen und auch nicht in den subtilsten Formen der Spiritualität. Letztlich ist alles an ihn abzugeben, wie im Tod ohnehin alles abzugeben ist. Aus dieser Perspektive ist das Sterben in seiner radikalsten Erfahrung menschlicher Ohnmacht zugleich die schärfste »Begehung« doxologischer Hingabe.

Die Einstellung, im Bezug auf Gott kein zugriffiges Wissen haben zu können, wie sie die negative Theologie vor allem im Anschluss an Nicolaus Cusanus als »docta ignorantia«, als gelehrtes »Nichtwissen« herausstellt, wird in der Doxologie spirituell vollzogen, nämlich als gebetete »ignorantia«, als gebetetes Nichtwissen, dessen Negativität nichts Negatives im Sinne des Bösen oder Schädlichen ist, sondern auf ihrer Rückseite den Raum des unendlichen Gottes eröffnet, der allein über unsere Wirklichkeiten hinaus Hoffnung schenkt. Denn nicht nur das theologische Denken, sondern auch das Beten kann sich immer wieder in der Versuchung befinden, das in der Offenbarung geschenkte »positive« Glaubenswissen als positivistischen Zugriff auf das Geheimnis Gottes misszuverstehen. Der schärfste Gegensatz zum religiösen Fundamentalismus jeglicher Art ist die Doxologie.

6. Doxologische Basis der Religionen

In ihrem Glauben gehen die Religionen davon aus, dass »Gott größer ist als der Mensch«, ³⁰ dass er gegenüber den Menschen ein unendliches Ge-

³⁰ Vgl. Lehmann 1999.

heimnis ist, auf das die Menschen keinen Zugriff haben, weder magisch noch rational.³¹ Auch in seinen Offenbarungen bleibt Gott dieses Geheimnis weit und unendlich über das hinaus, was in Tora, Bibel oder Koran geoffenbart wurde. Im christlichen IV. Laterankonzil wird dies so formuliert: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«³² Bereits in der Tradition der Väter ist Gott unfassbar, unumschrieben, unermesslich, unendlich, unaussprechbar, unbegreiflich.³³

Bedingung dafür ist, dass sich die Menschen und auch die Religionen nicht an Gottes Stelle setzen, sondern durch ihre Offenbarungen und Gottesdienste hindurch einen spezifischen Weg zu diesem Geheimnis eröffnen. Dabei können sie immer noch davon sprechen, dass sie jeweils anderen Religionen oder Konfessionen gegenüber ein »Mehr« an Wahrheit haben, aber sie können niemals anderen Menschen und Religionen absprechen, dass auch ihr Leben im Geheimnis Gottes wurzelt und dass dieser geheimnisvolle Gott zu ihnen eine vom eigenen Bereich her nicht einsehbare und kontrollierbare Beziehung hat. Denn vom Geheimnis Gottes her ist die Welt und sind alle Menschen geschaffen.

Der Gottesbezug wäre dann ein Mahnsymbol dafür, dass weder religiöse noch politische noch ideologische Mächte an die Stelle Gottes rücken und sich selber vergöttlichen, um anderen ihre Lebens- und Denkweisen aufzuzwingen. Es wäre eine Mahnung gegen »falsche Absolutsetzungen« von Macht und Herrschaft,³⁴ wenn nur Gott die Absolutheit gehört. Die Absolutheit bleibt in Gott dem Menschen entzogen und unverfügbar. Vom Geheimnis Gottes her strahlt somit aus dem doxologischen Herzen der Religion eine spezifische Macht- und Herrschaftskritik gegenüber Religion, Staat und Gesellschaft aus.

Derart kann Gottes universales Geheimnis ein differenztragender Verbindungsbegriff aller Menschen, Völker und Religionen sein, unbeschadet des scharfen Eindeutigkeitsprofils zwischen Humanität und Inhumanität, was ja destruktive Religionsanteile ausschließt: Denn im unbegreiflichen Geheimnis der unendlichen Versöhnungsmacht Gottes sind auch

³¹ Vgl. Fuchs 2005, 268–285.

³² Denzinger 1991, 361–362.

³³ Vgl. Ott 1959, 44.

³⁴ Vgl. Lehmann 1999.

die Täter, ohne ihre Schuld zu schmälern, sondern in der Wucht schärfster Anklage angesichts der Opfer, dieser dann unverhüllten Liebe Gottes ausgesetzt, mit der Hoffnung, dass sie sich darin zum eigenen Schmerz über den zugefügten Schmerz erlösen lassen. Die Religionen brauchen keine Hölle, um dem Schlimmsten gerecht zu werden.³⁵

Nach der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums sind alle Menschen zum Volk Gottes berufen, in welchen Religionen sie sich auch immer befinden: Warum sollten sie dann nicht nur nebeneinander, sondern auch miteinander beten dürfen? Jedenfalls in die Richtung des unendlichen Geheimnisses Gottes, auf das sich die Religionen im je eigenen Bereich beziehen, wenn sie denn Gott über die geglaubte Gottesbenennbarkeit hinaus in unerschöpflicher Unbegrenztheit Gott sein lassen. Wenn die Religionen daran glauben, dass Gott »hinter« der eigenen Offenbarungssemantik der unendliche und ewig geheimnisvolle Gott ist, dann beziehen sie sich in dieser Geheimniswurzel auf den »selben« Gott. Die Mystik-Anteile der Religionen öffnen sich für die »Erfahrung« dieses Mysteriums.

Es gibt innerhalb der Spiritualität, im Lobpreis des unendlichen und geheimnisvollen Gottes, eine Dynamik, die die Symbolisierungen immer mehr verlässt und am Ende nur noch schweigend Gott anzubeten vermag, in seiner unendlichen Nichtbegrifflichkeit, in seinem Ganz-Anderssein. Dies ermöglicht ein unabschließbares Kommen und Gehen der vorläufig einholbaren und dann immer wieder neu fliehenden Benennbarkeit Gottes, bis zu der Erfahrung Gottes als reiner Gabe in seinem Angesicht am Ende der Zeiten. Zwar ist auch in der Religion die reine Gabe nicht möglich. Immer ist Gabe, auch die letzte Hingabe mit einem, wenn auch leisen Wenn-dann in der Hoffnung darüber hinaus verbunden,³⁶ aber ein schrittweises »immer mehr« in die Unendlichkeit der Gabe hinein kann in der Religion begonnen werden, ohne dass die lebensdienlichen Vorstufen dazu missachtet werden müssten.

Je mehr die Religionen in ihren Gläubigen aus einer solchen offenen Gottesbeziehung heraus miteinander umgehen, desto mehr könnten sie ihre Religionen um ihre fundamentalistischen Ambivalenzen und destruktiven Anteile bringen.

³⁵ Vgl. Fuchs 2018.

³⁶ Vgl. Derrida 1993.

Christentum, Judentum und Islam glauben von ihren Offenbarungen her, dass die inhaltliche Richtung dieses Geheimnisses göttliche und damit ewige und unbegrenzte Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist. Die Unendlichkeit ist in ihrer Qualität unendliche Liebe. Auch im Bereich der Bestimmbarkeit Gottes gibt es also bei aller Differenz zwischen den Religionen auch Überlappungen, wie die Anrede des barmherzigen Gottes, die sich die drei monotheistischen Religionen gemeinsam leisten können. So wären, z.B. in kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und caritativen Einrichtungen, neue Rituale, auch mit neuen gemeinsamen Texten, zu erfinden, worin sich die Gläubigen unterschiedlicher Religionen wiederfinden können.³⁷

Entscheidend wird also sein, ob man sich in den Religionen und Konfessionen auf einen darüber hinausgehenden unendlichen Gottesbezug einigen kann, der auch die anderen Religionen und Konfessionen trägt, einschließlich der beidseitigen Differenzen und Schattenseiten, und von daher die Solidarität aller miteinander im Geheimnis Gottes grundlegt.

7. Verkappte oder offene Religion?

Carl Christian Bly prägte 1924 den polemischen Begriff der »verkappten Religionen«, die »dahinter« schauen.³⁸ Echte »Religion sagt: Der letzte Sinn deines Daseins liegt *jenseits* deines Lebens, liegt *über* deinem Leben [...] Verkappte Religion sagt:

»*Hinter* deinem gewöhnlichen Leben und *hinter* der gewöhnlichen Welt liegt etwas bisher Verborgenes, etwas zwar seit langem Geahntes, aber für uns nie Verwirklichtes, eine noch nie realisierte Möglichkeit, der wir beikommen können und jetzt beikommen wollen und beizukommen gerade im Begriff sind. Der Anhänger der verkappten Religion glaubt an etwas hinter der Welt. Man kann ihn [...] Hinterweltler nennen.«³⁹

Bly lässt keine Vermittlung zwischen der echten und der verkappten Religion zu. Doch liegt der entscheidende Unterschied nicht im Akt des Dahintersehens, denn auch die Jenseitsvorstellung echter Religionen kann

³⁷ Vgl. Fuchs 2009, 262–272.

³⁸ Vgl. Bly 1988, 30.

³⁹ Ebd.

formal als Dahintersehen aufgefasst werden, sondern in der gegensätzlichen Funktion. Und hier ist der Kriteriologie Blys beizupflichten: Verkapptes Dahintersehen

»zielt auf die irrationale Bestätigung der eigenen Enge und Engstirnigkeit. Dem Hinterweltler dienen alle Dinge nur zur Bestätigung seiner Monomanie. [...] Dem Hinterweltler schrumpft die Welt ein. Er findet in allem und jedem Ding nur noch die Bestätigung seiner eigenen Meinung. Das Ding selbst ergreift ihn nicht mehr. Er kann nicht mehr ergriffen werden; soweit ihn die Dinge noch angehen, sind sie ihm nichts als Schlüssel zur Hinterwelt. Man kann das beinahe experimentell nachweisen. Man spreche einmal mit einem Menschen, dem etwa der Antisemitismus zur verkappten Religion geworden ist, über das Salzfass auf dem Esstisch. Sein besessener, nach Bestätigungen hungernder Geist wird nach zwei Sätzen bei der These angekommen sein, dass schon die alten Juden beim Salzhandel aus Phönizien betrogen hätten oder dass der Prozentsatz jüdischer Angestellter in den staatlichen Salinen natürlich viel zu hoch sei. Er ist positiv unfähig geworden, ein Salzfass zu sehen. Er erblickt es nicht mehr in seiner Nüchternheit oder in seiner Schönheit, als Salzbehälter oder als Behälter von Streit und Tränen, als Gradmesser der ehelichen Liebe, als Anzeiger der Reinlichkeit im Haushalt oder als Mittel, frische Weinflecken aus dem Tischtuch zu entfernen. Er sieht darin nur noch etwas, was ein anderer auch bei regster Phantasie in dem Salzfasse nicht finden kann: den Juden.«⁴⁰

So treten an die Stelle des Geheimnisses die Ideologie und die Magie, der Unverfügbarkeit Gottes der menschliche Zugriff, der Unberechenbarkeit der Sehnsucht die Sucht nach einer kalkulierbar-effektiven Religion. Auf dem Weg zur Transzendenz bleiben diese Angebote auf halbem Wege stehen und blockieren dadurch den Transzendenzbezug überhaupt, weil sie vorschnell vorgaukeln, das Ziel erreicht zu haben. Es handelt sich um »Religionen« mit Rätseln (die von Menschen gelöst werden können), nicht um Religionen mit Geheimnis. Nicht Angleichung an eine quasireligiöse Erlebnisaktivität wird damit fällig, sondern Überbietung, zum Teil auch Widersetzung. Verkappte Religionen sind es, weil sie das Dahinter mit der unersättlichen Egomane des Menschen besetzen. Und damit ist das Transzendenzverlangen insgesamt schon gestillt. Das Anormale wird gesucht, um das Normale vibrierbar erlebbar zu haben. Wie bei jeder Sucht wird etwas Natürliches und Normales durch den Suchtstoff erlebnisreicher: das Schlucken durch Spirituosen, das Atmen durch Nikotin,

⁴⁰ Bly 1988, 33.

der Schlaf durch Schlafmittel, die Phantasie durch Drogen. Der Mensch transzendiert sich auf sich selbst zu und verwechselt das mit Religion, tut es auch mit jener religiösen Inbrunst, als stünde er Gott selbst und seinem Geheimnis gegenüber. Und alles ist letztlich darauf hingerichtet: dass es Erlebnisdichte, Gesundheit, Erfolg und langes Leben bringt, denn dafür leistet man sich ja den emotionalen Aufwand.

Die Doxologie dagegen erkennt Gott grundlos an (denn mit Grund wäre es bedingungsvoller Dank), so unmöglich, wie der französische Philosoph Jean-Luc Marion⁴¹ Gott denkt. Wir *müssen* Gott nicht erfahren, damit er existiert. Er existiert. Wir müssen seine Liebe nicht erleben, damit Gott liebt: er liebt in jedem Fall. Die Auferstehung Jesu macht *nachträglich* deutlich, dass Gottes Liebe, kontrafaktisch zur Verlassenheitserfahrung im Kreuzeschrei, »objektiv« weiterbestand. Diese »Verobjektivierung« der Liebe Gottes sichert die Liebe Gottes nicht durch uns, sondern außerhalb von uns. Darin besteht Gottes Absolutheit. »Denn Gott an sich geht über die Existenz hinaus.«⁴²

Das haben Atheismus und Doxologie gemeinsam, beide erwarten keinen Nutzen von Gott. Man kann sich von Gott abwenden, weil er nutzlos ist und der Glaube ebenfalls, weil man es ausprobiert hat und es nichts gebracht hat.⁴³ Eine solche Intention wäre doxologiefern, weil sie einen Gott über seinen Nutzen hinaus wenig in den Blick zu nehmen vermag. Gotteslob und Anbetung bilden den spirituellen Erfahrungsraum eines Gottes, der in keinem Erfahrungs-, Interessen-, und Intentionenbezug aufgeht.⁴⁴ Es geht diesbezüglich um eine nackte Doxologie. Um das Vertrauensverhältnis zu einem Gott, der uns zwar in Christus Freunde und Freundinnen nennt (vgl. Joh 15,15), der aber ansonsten die Situation seiner Freunde und Freundinnen nicht verbessert, von dessen Freundschaft man nichts hat, jedenfalls nicht mehr als andere Menschen.

Die Doxologie macht diesen Erfahrungsmangel nicht zum Maßstab Gottes selbst, sondern lässt Gott nochmals unendlich größer sein als unsere diesbezüglichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, und zwar in die Dynamik seiner Güte, Solidarität und Erlösung hinein. Teresa von Avila trifft ins Schwarze: »Wir sollten also, Schwestern, bei den verborgenen

⁴¹ Vgl. Marion 2012, 19 Sp. 2.

⁴² Ebd., 18 Sp. 4.

⁴³ Vgl. Fuchs 2014, 307–326.

⁴⁴ Vgl. Bechmann 2007, 39–77.

Dingen Gottes nicht nach Gründen suchen, um sie zu verstehen.«⁴⁵ Es ist die Paradoxie einer doxologischen Sprache, die das Antworthafte verliert und gleichwohl oder gerade deswegen (weil es keine oder nur unzulängliche, unbefriedigende Antworten gibt) über die Räume der Verzweiflung hinaus weitere Räume eröffnet oder zumindest erahnen lässt.⁴⁶

Theologisch handelt es sich in dieser absolut negierten Bedingungshaftigkeit, in dieser durch nichts (sei es durch Denkschlüssigkeit, sei es durch Ethik, sei es durch Spiritualität usw.) erleistbaren und erleistnotwendigen Unbedingtheit im Gottes(un)verständnis um reine Gnade, reine Gegebenheit vor aller Gegebenheit. Wo der Tod alle menschlichen Bedingungsleistungen zerbricht, ist der radikalste Ort, wo sich diese Gegebenheit des Unmöglichen und Grundlosen als rettende Möglichkeit erweist. In diesem Sinn, sagt Frère Luc: »Der Tod ist Gott.«⁴⁷ Helmut Merklein schreibt: »... wie denn auch der Tod die einzige Möglichkeit ist, um ganz in die Nähe Gottes zu gelangen.«⁴⁸ Und so weiß ich, dass wir angesichts vieler, denen nie geholfen wird, kein Anrecht auf Hilfe haben. Weil Gott diese Welt unergründlicher Weise so gewollt hat. Dafür ist er nicht zu entschuldigen. Aber auch: Gott muss mir nicht nutzbar sein, um existieren zu dürfen.

Das diesseitige Anvertrauen an diese Unbedingtheit wird im Tod »ratifiziert«, indem das erzwungene Loslassen in den letzten Akt des eigenen Loslassens mündet, nicht ins Leere hinein, sondern in eine unendliche Verbindung von Leben und Liebe – so hoffen die Gläubigen. Die unendliche Semiose ereignet sich dann in der Unendlichkeit Gottes selbst.⁴⁹

⁴⁵ Teresa von Avila 1577, 135.

⁴⁶ Vgl. Fuchs 2016, 222–225.

⁴⁷ Diesen Hinweis auf das Zitat von Frère Luc, einem der Patres, die von islamischen Fundamentalisten in Algerien getötet wurden, verdanke ich dem Vortrag »Freiheitsräume – Bindungsräume«, den Ruth Fehling auf dem Symposium zum Thema »Freiheit und Theologie« in Vierzehnheiligen (13.–15.07.2012) gehalten hat.

⁴⁸ Merklein 1998.

⁴⁹ Vgl. Ott 2007.

Literatur

Bechmann, Ulrike

- 2007 Das Lied der Weisheit, in: Bieberstein, Klaus: Weisheit im Leiden, 39–77, Stuttgart.

Bieberstein, Klaus

- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 22, 3–40.
2018 Jerusalem. Geschichte einer Sinnlandschaft, Manuskriptfassung vom 12. August 2018.

Bly, Carl Christian

- 1988 Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, Nördlingen.

Cassirer, Ernst

- 1964 Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Berlin.

Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter

- 1991 Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg.

Derrida, Jacques

- 1993 Falschgeld. Zeit geben I, München.

Eco, Umberto

- 1972 Einführung in die Semiotik, München.

Fuchs, Ottmar

- 2005 Die Pastoral im Horizont der »unverbrauchbaren Transzendenz Gottes«, in: Theologische Quartalschrift 185.4, 268–285.
2006 Was »bringt« Gott für das diesseitige und jenseitige Leben? Spirituelle und kirchliche Aspekte der ökonomischen Symbolisierung der Gottesbeziehung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 21, 297–322.
2007 Die Sakramentalität des presbyteralen Amtes als Quelle von Gnade und Freiheit, in: Hartmann, Richard (Hg.): In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk, Ostfildern, 39–58.
2009 Caritaseinrichtungen als Orte interreligiöser Praxis, in: Theologische Quartalschrift 189.4, 262–272.
2013 Gott(esglaube) als Gabe, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 27, 369–399.

- 2014 »Wir haben Dich ausprobiert, o Gott!« Im »Land aus Worten« des palästinensischen Dichters Mahmud Darwisch, in: Theologische Quartalschrift 194.4, 307–326.
- 2016 Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt 3, 222–225, Ostfildern.
- 2018 Das jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg.
- Kermani, Navid
- 2011 Dein Name. Roman, München.
- Leddy, Mary Jo
- 2002 Radical Gratitude, New York.
- Lehmann, Karl
- 1999 »Gott ist größer als der Mensch« (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 20), Bonn.
- Lévinas, Emmanuel
- 1987 Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München.
- Marion, Jean-Luc
- 2012 Jenseits von Frage und Antwort, in: Zur Debatte 42.7, 17–19.
- Meillassoux, Quentin
- 2008 Nach der Endlichkeit, Zürich Berlin.
- Merklein, Helmut
- 1998 Studien zu Jesus und Paulus II., VIII, Tübingen.
- Ott, Ludwig
- 1959 Grundriss der Katholischen Dogmatik, Freiburg.
- Peirce, Charles Sanders
- 1965 Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, Baden-Baden.
- Sander, Hans-Joachim
- 2002 Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: Theologische Quartalschrift 182, 27–40.
- 2005 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg, 581–869.

Schüßler, Michael

- 2015 Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, in: Theologische Quartalschrift 195.4, 361–378.

Teresa von Avila

- 1577 Die innere Burg, Zürich.