

Volker Gerhardt

Das Göttliche als Sinn des Sinns

Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen

1. Eine Erwartung mit Blick auf die Philosophie. Das Interesse der Wissenschaften an der Religion hat seit dem 11. September 2001 sprunghaft zugenommen. Die fortgesetzte Gegenwart des angeblich religiös motivierten Terrors hat dafür gesorgt, dass die plötzliche Rückkehr der Religionen auf die weltpolitische Bühne keineswegs bloß ein Strohfeuer bewirkt, sondern ein nachwirkendes Interesse erzeugt und inzwischen bereits eine Reihe zusätzlicher Einsichten freigesetzt hat. Vor allem die Aufmerksamkeit für die gesellschaftlichen Funktionen des Religiösen ist beträchtlich gestiegen. Die gewonnenen Erkenntnisse erschweren es manchem Soziologen bereits jetzt, sich unter Berufung auf fehlende „religiöse Musikalität“ taub zu stellen.

Allein der zunehmend erforschte Beitrag der Religion zur Evolution der menschlichen Kultur macht es schwer, die Institutionen des Glaubens nur aus historischer Distanz zu betrachten. Das Nachdenken über das implizite Gewaltpotenzial des Monotheismus, die Debatte über die psychischen Implikationen von Asketismus, Opferkulten und ritueller Schlachtung – auch die der Beschneidung und Verstümmelung der Genitalien – sowie die in unzähligen Variationen ausgespielten Dualismen von Gut und Böse machen es schwer, das Religiöse lediglich zu einer Frage persönlicher Lebenseinstellung zu machen.

Auch die durch die moderne Medizin eröffneten Chancen, großzügig über das menschliche Dasein zu disponieren, nötigen zu einer öffentlich-rechtlichen Auseinandersetzung mit den überkommenen religiösen Tabus. Sie können den Freiheitsspielraum eines jeden Bürgers in jedem Land der Erde nicht nur beschränken, sondern, wie wir fast täglich hören, auch vernichten.

Die Philosophie nimmt vielfältigen Anteil an den Debatten und sollte ihn im interdisziplinären Diskurs mit den Kultur- und Sozialwissenschaften verstärken. Dazu gehört, um nur ein Beispiel zu nennen, die Erinnerung an die bleibende Präsenz der Natur, die in den religionssoziologischen Theorien über die Evolution der Religion nur noch als Randbedingung Erwähnung findet. Es ist zwar verständlich, dass die Soziologen dazu neigen, ihren eigenen Gegenstand zu auto-

nomisieren.¹ Doch die Rede von der „Evolution“ verliert jeden Sinn, wenn sie zu einer rein gesellschaftlichen Größe avanciert, die ihrer eigenen Logik folgt, ohne die Naturdynamik in den jeweiligen Umwelten sowie in den beteiligten Individuen in Rechnung zu stellen. Das hat Folgen für den religiösen Glauben, der ohne Natur weder in seinem individuellen Impuls noch in seinen auf das Ganze des Daseins bezogenen Fragen verstanden werden kann. Was gäbe es hier ohne Geburt oder Tod zu verhandeln, die der Mensch zwar unter unzählige Konditionen stellt und nachhaltig beeinflussen kann, die aber gleichwohl Naturtatsachen bleiben.

Allein das gewiss vielfältige Reaktionen auslösende Beispiel sollte auch den Vorteil bieten, augenblicklich klar zu machen, dass man gar nicht erst versuchen sollte, einem Philosophen vorzuschreiben, unter welchem Gesichtspunkt er die Religion zum Thema macht. Wenn die einen über den Scharfsinn zu verfügen meinen, den religiösen Glauben für ein semantisches Missverständnis zu erklären,² und es anderen möglich ist, sich für „fromme Atheisten“ zu halten,³ kann man nur gespannt sein, welchen Zugang jemand wählt.

Doch unabhängig davon, wie sich einzelne Denker zur Theologie, zum Göttlichen oder zur einst so intensiv verhandelten Frage des „Daseins“ Gottes verhalten, stelle ich an *erster Stelle* mit Blick auf die Philosophie als Ganze fest, dass die Philosophie sowohl aus historischen wie aus systematischen Gründen nach wie vor Anlass hat, sich mit ihrem reichen Schatz eigener Einsichten an der weltweit geführten Debatte über Herkunft, Stellung und Aufgabe des religiösen Glaubens zu beteiligen. Dabei hat sie die besondere Chance, die nicht nur unvermeidliche, sondern auch nachdrücklich erwünschte *Individualität* und *Existenzialität* des philosophischen Denkens zum Ausdruck zu bringen. Denn so-

¹ Das gilt selbst für die bewundernswerte Gesamtdarstellung von Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution*, Cambridge/Mass. u. London 2012. Die Neigung zur Autonomisierung der Gesellschaft belastet auch die deutsche Rezeption der verdienstvollen amerikanischen Beiträge zur pragmatistischen Religionsphilosophie, obgleich es kein besseres Mittel gegen den Soziologismus gibt als die Religionsphilosophie. Ich nenne hier nur die mit einem bedauernden antiphilosophischen Furor vorgetragenen Auffassungen von Hans Jonas in: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 201; ders., *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Br. 2012.

² Wulf Kellerwessel, *Denn sie wissen nicht, wovon sie sprechen*, Würzburg 2010. Mit denen, die hier angeblich nicht wissen, wovon sie sprechen, sind vornehmlich die Philosophen gemeint, die von Gott oder vom Göttlichen reden. Es darf sich aber jeder angesprochen fühlen, der nicht bestreitet, dass es irgendwie sinnvoll ist, Gott oder das Göttliche in Betracht zu ziehen.

³ So Herbert Schnädelbach in: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M. 2009. Näheres in: Christian Modehn: *Herbert Schnädelbach, ein „frommer Atheist“*, Ein Gespräch im Religionsphilosophischen Salon Berlin am 23. Okt 2009 (www.religionsphilosophischer-salon.de).

wohl das Individuelle wie auch das Existenzielle des menschlichen Daseins kommen in den religiösen Fragen mit besonderer Prägnanz zum Ausdruck.

Wie immer auch der Beitrag der Philosophie ausfällt: Es sollte in Erinnerung bleiben, dass ihr ursprünglich ein *genuines Interesse an der Religion* eingeschrieben ist. Denn das Problem des Göttlichen gehört zu den elementaren Fragen des Philosophierens, dessen Bedeutung auch darin liegt, dass es sich nicht auf eine Teildisziplin der Metaphysik wie etwa die einer philosophischen *Theologie* oder auf die *Religionsphilosophie* beschränken lässt. Das Problem des Göttlichen wird in der Philosophie im Kontext der *Ethik*, der *Ästhetik*, der *Kultur-* und der *Geschichtsphilosophie* zum Thema. Schließlich kann man die Frage nach Gott gar nicht umgehen, wenn man sich mit der *Geschichte der Philosophie* befasst. In ihren Anfängen fällt die Philosophie noch weitgehend mit der Theologie zusammen, mit deren Problembestand sie in den Jahrtausenden ihrer nachfolgenden Geschichte auf das Engste verbunden bleibt. Das gilt allgemein mindestens bis ins 19. Jahrhundert, verliert sich aber auch bei den großen Denkern des 20. Jahrhunderts nicht. Ich denke an Wittgenstein, Whitehead, Sartre, Jaspers und Hans Jonas und behalte die nachwirkenden Anregungen von Nietzsche, Peirce, James und Royce im Blick.

2. Das ursprüngliche Interesse der Philosophie. Ohne dass auch nur mit einem Wort von einer philosophischen Gotteslehre die Rede ist, tritt die philosophische Reichweite des Gottesproblems bereits bei zwei Repräsentanten der *vorsokratischen Zeit* hervor. Damit bin ich bei meinem *zweiten Punkt*, der die frühe Ausdifferenzierung des Gottesproblems in die einzelnen Themenfelder der Philosophie illustriert.

Die Rede von Gott führt bei Heraklit und Parmenides zu einer scharfen Ausprägung des denkbar größten philosophischen Gegensatzes, ohne dass die Gegenwart des Göttlichen in Zweifel steht: Beide Denker gelangen zu ihren gegensätzlichen Auffassungen, indem sie beide die *Konstanz begrifflicher Aussagen* unterstellen, die den einen nötigt, die im Kern bestehende *Unwandelbarkeit allen Seins* zu konstatieren, und es dem anderen allererst erlaubt, den *Fluss aller Dinge* festzustellen. Das aber, was beiden die Begründung ihrer sich widersprechenden Auffassungen erlaubt, ist das Göttliche (*theion*; auch *theos* oder *thea*). Es ist nicht mehr und nicht weniger als das, was die bleibende Geltung begrifflicher Gehalte überhaupt erst ermöglicht.⁴

⁴ Dazu im Einzelnen das Buch, das ich hier in thetischer Weise zusammenfasse: Volker Gerhardt, *Der Sinn der Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014

„Gott“ ist also das, was in höchster und umfassender Allgemeinheit allem zugrunde liegt. Es ist das, was immer bleibt (ob es nun unwandelbar *Eines* oder *Alles* in unablässiger Bewegung ist). Und in dieser tragenden Stellung muss es schon deshalb begriffen werden, weil anders gar nichts (weder als *seiend* noch als *bewegt*) erkannt werden könnte.

Platon erkennt den Ursprung des Gegensatzes zwischen seinen beiden Vorläufern und versucht, die vorgefundene begriffliche Spannung in seinem Denken auszutragen. Die Folge ist, dass er Gott und das Göttliche in allen Erscheinungen des Daseins zu ermitteln vermag. Also ist das Göttliche überall dort gegenwärtig, wo eine für den Menschen bedeutsame Erkenntnis zu gewinnen ist. So lassen sich mindestens zehn Formen des Göttlichen unterscheiden, die in unterschiedlichen Themenfeldern seines Denkens in Anspruch genommen werden.⁵ Gott hat eine die Identität von Mensch und Welt sichernde, Erkennen und Handeln tragende sowie das Erleben des Schönen und der Liebe befördernde Kraft. Und im Zeichen seines Begriffs kann er den bleibenden Bestand der Welt zusammen mit ihrer fortgesetzten dynamischen Veränderung verstehen helfen.

Alles Denken verlöre sein Ziel, wenn die göttliche Wirkungsmacht nicht für die Einheit sorgte, die sowohl die Gewissheit des Seins wie auch dessen schöpferische Bewegung ermöglicht. Somit käme es einer Verkennung des Göttlichen gleich, wollte man seine philosophische Untersuchung auf ein Teilgebiet beschränken. Ein Ende der Beschäftigung mit dem Gottesproblem kann somit nur mit dem Ende jeder epistemischen Tätigkeit des Menschen zusammenfallen.

Da aber Platon gerade auch mit seinem in allem wirksamen Gottesbegriff das Philosophieren über die Jahrtausende hinweg trägt und selbst noch für Nietzsches Versuch, Gott für tot zu erklären, das begriffliche Instrumentarium bereitstellt, kann die Philosophie eine Theorieerfahrung mit dem Göttlichen für sich in Anspruch nehmen, die sie in der gegenwärtigen Debatte über die Herkunft, Stellung und Aufgabe des religiösen Glaubens zur Geltung zu bringen hat.

3. Evolutionstheoretischer versus philosophiehistorischer Zugang zur Religion. Mit der Exposition der philosophisch von Anfang an genutzten begrifflichen Affinität der logischen Form des Wissens und der damit in Anspruch genommenen Kohärenz aller Erkenntnis bin ich beim *dritten* Punkt. Er betrifft die *epistemisch*, *ethisch* und *wissenschaftstheoretisch* bedeutsame Einsicht, dass die Beschäftigung mit göttlichen Mächten zwar eine lange Vorgeschichte im zivilisatorischen Werdegang der Menschheit hat. Aber ein durchaus eigener, ursprünglicher An-

⁵ Die Aufzählung im Detail in: Der Sinn des Sinns, a.a.O. , 76 ff.

lass für die Frage nach Gott findet sich erst *im reflektierten Umgang mit dem Wissen selbst*.

Damit ist kein Verzicht auf eine religionsgeschichtliche Suche nach einem lange vor der Zivilisationsgeschichte liegenden Ausgangspunkt der Religion ausgesprochen: Wer wollte bestreiten, dass es das, was wir (vornehmlich als religionskritische Zeitgenossen) an Religionen beobachten, in der Frühgeschichte der Menschheit irgendwie schon lange gibt? Es liegt durchaus nahe, die uns bekannten Formen des *Animismus*, des *Schamanismus* und des *Fetischismus* als Vorboten des Religiösen zu deuten. *Rituale* und *Zeremonien* gab es gewiss Jahrtausende vor der Gründung der ersten Tempelpriesterschaften. Man darf annehmen, dass *Gründungsmythen*, wie sie in die religiösen Narrative von *Schöpfung*, *Erleuchtung*, *Heilung* und *Erlösung* Eingang finden, eine lange Vorgeschichte haben. Auch die *Gefühle*, die religiöse Menschen bis heute in Anspruch nehmen, lassen sich in der kulturellen Evolution bis weit in eine Zeit vor dem Auftritt des *homo habilis* zurückführen.⁶

Das ändert aber nichts daran, dass Religionen, so wie sie heute *gepflegt*, *gelehrt* und *kritisiert* werden, erst unter *zivilisatorischen Bedingungen* aufkommen. Ihre jeweilige institutionelle Verfassung gewinnen sie in der *Abgrenzung vom Wissen*, das sich unter zivilisatorischen Konditionen wohl ebenfalls erstmals in institutionellen Formen organisiert.

4. Der epistemische Anspruch religiöser Lehren. Ein Indiz für die vergleichsweise späte Selbstfindung der Religionen in den letzten drei Jahrtausenden vor der Zeitenwende ist die Tatsache, dass sie mit einem auf *Wissen* Anspruch erhebenden *narrativen Kern* in der *Form von Lehren* auftreten. Es gibt also nicht nur eine in der Philosophie produktiv gemachte Affinität zwischen der Rede von Gott und dem begrifflich basierten Wissen, sondern eine – zumindest die heutigen „Weltreligionen“ – tragende *Nähe zwischen Wissen und Glauben*. Der heute verbreitete religiöse Glauben ruht auf Elementen des Wissens auf, so sehr er sich selbst auch in *Konkurrenz zum Wissen* begreifen mag. Das kann ihm allenfalls in speziellen Fragen des Glaubens und des Wissens gelingen, so wie das in den paradigmatischen Auseinandersetzungen zwischen Priestern und Forschern immer wieder der Fall gewesen ist.

Gewiss gibt es in diesem an *vierter* Stelle genannten Punkt zwischen den heute existierenden Weltreligionen beachtenswerte Unterschiede. Aber wenn die These über die historische und sachliche Affinität von Wissen und Glauben auch nur annähernd richtig ist, muss man auch aus der Sicht der Religionen Verständnis

⁶ Auch dazu führt Robert Bellah, 2012, zahlreiche Beispiele auf.

dafür haben, dass sich die Wissenschaften *kritisch* sowohl auf die *Lehren* wie auch auf die *Praktiken der Religionen* beziehen. Und selbst, wer dafür keine Toleranz aufzubringen vermag, kann nicht leugnen, dass sich die entscheidenden Fragen *an* die Religionen *aus deren eigenem Anspruch* ergeben. Denn die heute vorherrschenden Religionen empfehlen sich immer auch dadurch, dass sie etwas in irgendeiner Weise *Zutreffendes*, weiterhin *Gültiges* und möglicherweise für viele *Verbindliches* über die *Verfassung der Welt*, über die *Natur des Menschen* und über die *Aussichten eines gottgefälligen Lebens* zu sagen haben. Somit ist das *Wissen* – zumindest ein *beanspruchtes Wissen* – aus den religiösen Lehren nicht wegzudenken.

5. Wahrheitsanspruch und Kritikfähigkeit. Religionen, soweit sie uns aus geschichtlicher Zeit überliefert sind, bringen niemals bloß Gefühle zum Ausdruck. So wenig, wie sich der Mensch in den Jahrtausenden seiner kulturellen Entfaltung gänzlich ohne Technik und bar jeden Wissens denken lässt, so unmöglich ist es, eine Religion, die sich selbst einen Namen und eine überlieferte Lehre zuschreibt, als reinen Vorschub von Affekten vorzustellen. Und es käme einer absurden Verstellung gleich, wenn sie sich selbst glauben machen wollten, ihre Kenntnisse beschränkten sich allein auf das, was ihnen Furcht und Hoffnung eingeben. Selbst wenn es so sein sollte, dass sie ihre Inhalte allein aus mythischen Quellen schöpfen, gehen in sie doch zahlreiche epistemische und rationale Elemente ein. Emotionen und Mythen stellen und stellen gewiss wichtige Momente im intellektuellen Haushalt der Religionen dar. Aber in ihren Gehalten wie auch in ihren zeremoniellen Formen sind sie allesamt an einen Bestand des von ihnen selbst akzeptierten *Wissens* gebunden, von dem sie überzeugt sind, dass es auch nicht-gläubigen Menschen einleuchten kann.

Die Pointe dieses *fünften* Punktes liegt darin, dass den Religionen selbst daran gelegen ist, die *Wahrheit* des von ihnen geglaubten *Wissens* zu sichern. Sie arbeiten daran, den verkündeten Glauben zumindest *nach Art einer Wahrheit* in die Welt zu tragen. In ihrem Dienst an ihren Gläubigen suchen sie ihre Weltauffassung *im Modus des Wissens* zu festigen, und in der auf Andersgläubige gerichteten Überzeugungsarbeit der Mission wird eine *Gewissheit* verkündet, an die zu glauben ist.

Da es im Charakter des Wissens und der Wahrheit liegt, *allgemein zu überzeugen*, fordern die Religionen durch ihre auf Wissen und Wahrheit bezogenen Lehren die *Prüfung durch andere* heraus, die (noch) nicht vom dem überzeugt sind, woran sie nach dem Willen der religiösen Botschafter glauben sollen.

Es liegt in der Logik religiöser Verkündigung, den Unwissenden oder Zweifler, an den sie sich von sich aus wendet, ein Angebot für den Glauben zu machen.

Wenn daraus ein Zwang, gar ein Gewaltakt unter Androhung des Todes wird (was häufig genug vorgekommen ist und immer noch vorkommt), so liegt darin ein Widerspruch zum Glauben. Also können Mission und Verkündigung nur mit dem Verlangen nach *kritischer Prüfung* verbunden sein, zu deren Selbstverständnis die Eigenständigkeit des Einzelnen gehört. Der Glauben hat den epistemischen Charakter einer *individuellen Meinung*, bei der man bleiben kann, auch wenn andere anderer Meinung sind. Zu ihr kann man nicht gezwungen werden! Wahren Glauben gibt es nur, solange er aus freier Einsicht erwächst.

Wenn also der *Zweifel* nicht selbst schon ein konstitutives Element des Glaubens ist, wie es Paul Tillich und Karl Rahner eindrucksvoll ausgeführt haben,⁷ so gehört die *Kritik* doch zu den stets gegebenen historischen Vorbedingungen einer jeden Religion. Ihr Glauben ist, zumindest beim erwachsenen Menschen, aus Zweifeln hervorgegangen, hat sich nicht selten erst durch Abspaltung etabliert und ist in der Regel von Kritikern umgeben. Das gilt nicht erst für die Religion im Zeitalter der sogenannten Säkularisierung, sondern wir lesen davon schon in den Texten aus der antiken Welt.

Also besteht der selbstgesetzte Auftrag einer Religion immer auch darin, den Wankelmütigen, Abtrünnigen und Widersachern gute Gründe zu nennen, die sie auf die Wahrheit des verkündeten Glaubens vertrauen lassen. Wer aber *Gründe* nennt, setzt *Gegengründe* voraus. Also gehört *Kritik*, wenn nicht zum inneren Moment, so doch zur äußeren Kondition des Glaubens. Kritik aber bewegt sich im Medium des Wissens, in dem sich auch die angemessene Entgegnung auf die Kritik bewegen muss.

Mit Kritik müssen Religionen übrigens auch rechnen, weil sie von Anfang an *andere Religionen* gegen sich haben und weil sie sich in der Regel (und auch dies nicht erst seit heute) unter *politischen Bedingungen* bewegen, die sie nötigen, *allgemeinen Gesetzen* zu folgen. Sobald es hier zu Konflikten kommt, haben sie Kritik zu gewärtigen, gegen die sie sich unter Umständen durch Gegenkritik zu wehren haben. Unter pluralen gesellschaftlichen Bedingungen verschärft sich der Anspruch an die Glaubensgemeinschaften, die Möglichkeiten eines kritisch zu sichernden Wissens zu nutzen.

6. Wissen und Wahrheit unter den Bedingungen der Zivilisation. Nach den ersten historisch-gesellschaftlich angelegten *fünf* Punkten kann ich es wagen, in *fünf* ergänzenden epistemischen Überlegungen die Rede vom *Göttlichen als dem Sinn des Sinns* verständlich zu machen. Die Akzentverschiebung gegenüber dem

⁷ Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961; Rahner, Karl: *Warum läßt uns Gott leiden?* Freiburg 2010².

eingangs erwähnten Buch soll kenntlich machen, dass auch dem Autor bewusst ist, darin nicht alles gesagt zu haben.

An *sechster* Stelle also betone ich, dass *Wissen* unter den Bedingungen einer sich durch Bezug auf *Sachverhalte*, *technische Leistungen* und *Arbeitsteilung* steuernden Gesellschaft unverzichtbar ist. In diesem Rahmen kann auch auf *Wahrheit* nicht verzichtet werden. Die weit verbreitete Kritik an *Wissen* und *Wahrheit* operiert mit metaphysischen Unterstellungen, die den mundanen Leistungen des Wissens äußerlich sind und es daher in seinen unverzichtbaren humanen Funktionen gar nicht betreffen. Allerdings ist nicht zu vergessen, dass (von Mathematik und Logik einmal abgesehen) der mit Abstand größere Teil des Wissens höchst *begrenzt*, *zeitabhängig* und meist sehr schnell auch *korrekturbedürftig* ist.

Das Entscheidende aber ist, dass kein Wissen jemals ausreicht, um ein Leben verlässlich zu führen. In jedem auf die Zukunft bezogenen Handeln ist der Mensch genötigt, sein Wissen zum *Ausgangspunkt* zu nehmen, um es im Vertrauen auf seine weiterhin bestehende Gültigkeit und in der Annahme seiner fortbestehenden Anwendbarkeit zu überschreiten. Die Grenzen des Wissens erweisen sich somit nicht erst an Epochenschwellen oder in Paradigmenwechseln, sondern in jedem Akt existenziellen Handelns – nicht selten auch schon in der von existenziellen Erwartungen freien prognostischen Anwendung eines (im strikten Sinn ja stets in der Vergangenheit erworbenen) Wissens auf das Komende.

Es bleibt dem Menschen somit nichts anderes übrig, als auf das Wissen zu bauen, obgleich es selbst in den Fällen größter Verlässlichkeit nicht anders als hochriskant zu nennen ist. Denn die Verlässlichkeit reicht streng genommen nur bis zum Augenblick einer Entscheidung. Mit dem Übergang in die Zukunft, also mit dem *Akt des Handelns*, endet seine Gültigkeit. Doch das ist nicht alles: Unser Vertrauen ist nicht erst in dem Moment gefordert, in dem uns das Wissen verlässt, sondern schon immer dann, wenn wir uns auf das Wissen verlassen.

Dieses *Vertrauen* ist die – zumindest lebenspraktisch notwendige – Bedingung eines sinnvollen Umgangs mit dem Wissen. Es ist derart umfassend, dass es auch alltagssprachlich als gerechtfertigt gelten kann, es als „Glauben“ zu bezeichnen. In diesem Sinn kann man den Glauben als eine unerlässliche *Einstellung zum Wissen* bezeichnen.

7. Das Zusammenspiel von Gefühl und Wissens. Die tragische Verfassung des menschlichen Lebens liegt darin, auf das Wissen angewiesen zu sein, ohne sich darauf verlassen zu können. Ausgerechnet im Gebrauch des Wissens muss sich

der Mensch auf etwas stützen, was er mit dem Wissen – wenn nicht überwinden oder gar hinter sich lassen, so doch wenigstens – entkräften möchte: Und das ist das *Gefühl*.

Vertrauen ist ein Gefühl, ebenso wie die *Hoffnung* und die *Zuversicht*. Gefühle dieser Art werden nicht erst benötigt, wenn der Mensch auf das lediglich *Wahrscheinliche*, auf das nur in *Grenzen Kalkulierbare* oder auf das gänzlich *Unge- wisse* zugeht. Das Gefühl ist bereits beteiligt, wenn er auf das Wissen setzt!

Das könnte man tragisch nennen, weil man noch im Versuch, dem Wechselbad der Gefühle durch sicheres Wissen zu entkommen, bereits mit dem Wissen bereits wieder einen unumgänglichen Anlass für den Glauben hat. In der Tat: Der Zusammenhang zwischen Wissen und Gefühl ist unausweichlich: Wenn einer versuchte, angesichts der stets ungewissen Zukunft, in die ihn jedes Wissen letztlich in jedem Fall entlässt, auf das Wissen einfach zu verzichten, um gleich bei den Gefühlen zu bleiben, auf denen das Vertrauen in das Wissen beruht, bliebe er selbst noch bei diesem Versuch auf das Wissen angewiesen. Denn solange ein Mensch *Gründe* hat und *Absichten* verfolgt, wird er das Wissen nicht los. Und solange ihm das Wissen etwas bedeutet, bleibt er auf Gefühle angewiesen.

Angesichts dieser Lage empfiehlt es sich, die Rede von der Tragik zu vermeiden. Man sollte vielmehr so einsichtig sein, eben diesen für den selbstbewussten Menschen unaufkündbaren Zusammenhang von Gefühl und Wissen als *rational* zu bezeichnen! Dafür gibt es viele Anhaltspunkte: Das Gefühl, sosehr es sich gegen ein bestimmtes Wissen sperren kann, erbringt Leistungen im Vorfeld des Wissens, zeigt in seinen Stimmungen und Ahnungen manches an, wofür dem Wissen der Zugang und die Begriffe fehlen; gleichwohl vermag es sich unter dem Einfluss des Wissens zu wandeln und zu bilden. Schließlich zeigt es im Glück und in der Zufriedenheit das Gelingen auch im Streben nach Wissen an.

Dieses Zusammenspiel von Gefühl und Wissen ist uns zutiefst vertraut; wer es nicht immer schon in sich selbst erfährt, kann es sich an den alles Wissen begleitenden Gefühlen des *Meinens* und des *Überzeugens* vergegenwärtigen. Und wem dies gelingt, der weiß aus der alltäglichen Verwendung des Begriffs des *Glaubens*, dass selbst diese Form einer die Voraussetzungen und Folgen des Wissens nicht nur einschließenden, sondern auch überschreitenden Überzeugung zum menschlichen Umgang mit dem Wissen gehört. Man braucht dann nur noch zu sagen, worauf sich die religiöse Form des Glaubens bezieht, um kenntlich zu machen, dass auch der Glaube an das Göttliche dem unerlässlichen Zusammenhang von Gefühl und Wissen zuzurechnen ist.

8. *Der Sinn des Sinns.* Der achte Punkt ist auf den gesamten Komplex jener Leistungen bezogen, zu dem das Vertrauen und die Überzeugung, aber eben auch das Wissen und der Glauben gehören. Ich bezeichne ihn mit dem Allerweltsbegriff des *Sinns*.⁸ Allein mit Blick auf die evolutionsgeschichtliche Tiefe, die sowohl dem Gefühl des Glaubens wie auch den in zahllosen Fähigkeiten wirksamen Vorformen des Wissens zukommt, empfiehlt es sich, den Geltungsbereich des Sinns so weit wie möglich abzustecken.

Das erlaubt es dann zu zeigen, dass es eine *physiologische, soziale, psychische, semantische und logische Tiefendimension der intelligiblen Leistungen* des Menschen gibt, die im *Sinn* zur Geltung kommen und die es zu beachten gilt, wenn wir von Glauben und Wissen sprechen.⁹ Alles, was immer *gespürt* oder *empfunden*, *gefühlt* oder *gemeint*, was sicher *gewusst*, mit kaltem *Verstand* oder hoffnungsvollen *Erwartungen erschlossen* wird, kommt in einem *Sinn* zum Ausdruck, der für den Menschen in seiner Welt *Bedeutung* hat.

Jedes einzelne Sinnmoment setzt die Spannung zwischen dem Lebewesen und seiner Umwelt in eine die individuelle Aktivität berührende *Bedeutung* um. Und da jeder Sinn *organisch angelegt* und *mundan ausgerichtet* ist, kann er als Ausdruck der dynamischen Einheit des Individuellen mit dem Universellen verstanden werden. Letztlich ist es das einheitliche *Ganze des Menschen*, der sich in seinem Sinn mit dem möglichen *Ganzen seines Daseins* verbindet.

Der Sinn ist die Brücke zwischen dem Organismus und seiner Umgebung, die im Menschen bis zur Höhe seines Bewusstseins ausgebaut ist und somit erst hier die Welt – in ihrem vollen begrifflichen Sinn – zur Entfaltung bringt. Wer ohne Sinn lebt, ist *weltlos*; er ist entweder ohnmächtig oder tot. Während man das *Leben* als die *externe Bedingung* des Sinns bezeichnen kann, ist *Erleben* die *interne Sinnbedingung* überhaupt. Im Erleben öffnet sich die Welt zum kommunikativen Raum des Verstehens.

Damit gibt es eine außer Zweifel stehende Bedingung des Sinns – nämlich die des *sich erlebenden Lebens*. Aber es gibt auch eine in der Eigenlogik des Sinns liegende Bedingung seiner selbst, sei er *empfunden*, *gefühlt*, sicher *gewusst*, *erahnt* oder *ersehnt*. Und dass dieser jeweils erlebte Sinn überhaupt eine das *einzelne Wesen als Ganzes* betreffende Bedeutung *im Ganzen seines Daseins* hat, ist der schließlich auch theologisch relevante Sachverhalt.

⁸ Dazu: Christian Thies, *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, Freiburg/München 2008.

⁹ Siehe dazu Kapitel 5 in *Der Sinn des Sinns*.

Denn man kann zeigen, dass jeder bestimmte Sinn in ein *Ganzes* eingebunden ist, das in seiner Totalität zwar erlebt und begrifflich erschlossen, aber nicht leibhaftig erfahren, nicht bearbeitet und schon gar nicht nach den Regeln des Verstandes ausgelegt werden kann. Es lässt sich in seiner umfassenden Anwesenheit im Verfahren der begrifflichen Erschließung zwar anschaulich machen; aber es kann kein Gegenstand des Wissens sein. Seine Bedeutung kann nur *geglaubt* werden.

9. Das Göttliche. Der Begriff der Welt schließt alles ein, was nicht nur in ihrer physischen und sozialen, sondern auch in ihrer intelligiblen Verfassung Bedeutung haben kann. In dieser Gesamtheit ist sie unvorstellbar groß, umfassend und unergründlich tief. Und da sie stets nur in der Dimension des Sinns vorgestellt werden kann, steht auch außer Zweifel, dass jede für den Sinn empfängliche Instanz – einschließlich des von ihr selbst eingebrachten Sinns – zur Welt hinzugehört.

So kommt es zur tautologisch erscheinenden, in Wahrheit *transzendentalen* (aber eben *nicht transzendenten*!) Wendung vom „Sinn des Sinns“. Die Formel bringt die *interne* Fundierung des Sinns durch das *Leben* einerseits und durch den in der Welt wirksamen *Sinn* andererseits zum Ausdruck. Damit kann sie den philosophischen Vorwurf, „*idealistisch*“ zu sein, abwehren. Sie kann überdies auch dem Einspruch begegnen, „nur“ anthropozentrisch sein. Zwar ist sie unstrittig *anthropogen*, weil sie, wie alles Erkennen, Wissen und Glauben, ihren *Ursprung im Menschen* hat. Doch in ihrer Fundierung durch den Sinn hat sie eine ganz und gar auf die Welt gerichtete, eine *mundane* Ausrichtung. Die Formel vom Sinn des Sinns zielt auf den *Grund*, den die Bedeutung des Ganzen für den Menschen hat. Also geht sie, selbst wenn sie nur von ihm verstanden werden sollte, weit über ihn hinaus.

Nach seinem auf Erkennen und Wissen gestützten Begriff der Welt, der *alles* (und damit auch *andere Lebewesen* umfasst) darf, ja muss der Mensch annehmen, dass die Bedeutung des Ganzen nicht nur für ihn besteht. Zwar kann er dies im strengen Sinn nicht *wissen*; wohl aber kann er es, mit allen guten Gründen, die sein Wissen ihm zur Verfügung stellt (und denen der Glauben nicht widersprechen darf), *glauben*. Also kann er mit der in den Glauben eingebundenen *Vernunft* auch glauben dass ein ihn im Ganzen des Daseins tragendes Göttliche auch alle anderen Lebewesen trägt. Das ist dann eine nicht nur auf einer situativen Empathie, sondern durchaus auch auf Gründen beruhende Bedingung für ein dauerndes Mitgefühl mit anderen Wesen.

Der Glaube an ein Göttliches hat seinen Ursprung nirgendwo anders als im Menschen. Das kann man als eine Humanisierung des Daseins kritisieren, aber

nicht mit dem Argument, dadurch würden nicht-menschliche Lebewesen ausgeschlossen. Im Gegenteil: Mit der im Göttlichen angenommenen umfassenden Allgemeinheit geht eine Universalisierung einher, die jedem Gattungsegoismus zuwiderläuft. Die schon von Xenophanes erkannte und von Feuerbach zum Einwand gemachte Anthropomorphie des Göttlichen braucht also schon deshalb nicht in Abrede gestellt zu werden, weil sie sich als eine Anverwandlung des Ganzen verstehen lässt, die es dem Menschen überhaupt erst erlaubt, sich ohne Aufgabe seiner selbst als gleichberechtigter Teil dieses Ganzen zu verstehen.

Schon in der doppelten Bindung an das Wissen, auf dem er beruht und dessen humanen Gebrauch er sichert, ist der Glauben an die *Vernunft* gebunden. Diese mehrfache Bindung kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Glauben das Ganze des Menschen dadurch zu wahren sucht, dass er es auf das Ganze des Daseins bezieht. Die darin auch angenommene Einheit des vielfältig Unterschiedenen mit einer den Menschen in seinem Selbstverständnis tragenden Bedeutung kann auch nach strengen philosophischen Maßstäben als Leistung der Vernunft begriffen werden.

Wenn es jedoch um die immer auch moralisch-praktische, das Handeln anleitende und das Leben mit Sinn erfüllende Bedeutung des Ganzen des Daseins für das Ganze des Menschen geht, kann sich die darin liegende *Bedeutung allein im Glauben* erfüllen. Dann wird das Ganze nicht nur einfach als alles einschließend und über alles verfügend *gedacht*, es wird auch nicht nur in seiner alle Begriffe sprengenden Unendlichkeit (die dennoch Raum für das endliche Dasein des Menschen lässt) als *erhaben* vorgestellt, sondern es wird als eine das eigene Leben bewegende Kraft gesucht und gefunden. In dieser gleichermaßen objektiven und subjektiven Wirksamkeit kann es nur *geglaubt* werden. Man kann es zu *denken* suchen, kann es *bestaunen* und *bewundern*, weil es in der Unfassbarkeit seines Sinns gleichwohl die Vielfalt des Sinns ermöglicht, in dem sich die Welt erleben und deuten lässt. Letztlich aber muss es *vom Gläubigen ergriffen* werden, so dass es *ihn selbst ergreift*. Dann wird der Sinn des Sinns nicht mehr bloß als menschlich, sondern er wird als *göttlich* erfahren.

Mit diesem Versuch, sich dem Ganzen einer allen Sinn tragenden Einheit des Sinns anzunähern, ist das *Göttliche* in die Perspektive einer philosophischen Theorie gerückt. Die Annäherung erfolgt durch die im Wissen vollzogene, aber durch das Gefühl motivierte Bemühung um ein das denkende und fühlende Individuum in seiner Eigenständigkeit einschließendes Ganzes, in dem der Einzelne zu sich selbst finden kann. Im Frieden mit sich selbst sucht es zugleich das Einverständnis mit dem Ganzen.

Bereits in der Annäherung ist klar, dass man sich hier auf etwas zubewegt, für das es keinen gegenständlichen Sinngehalt geben kann – außer eben den, dass

etwas unüberbietbar Bedeutungsvolles gegenwärtig wird, das als universelle Sinnbedingung für sich selbst mit keiner partikularen Bedeutung verbunden werden kann. Man kann nur sagen, dass hier eine alles Dasein und alles Verstehen ermöglichende *Einheit* avisiert ist, die allem, was ist, Bedeutung verleiht, einschließlich dem nach Sinn suchenden Individuum, das in seinem eigenen Sinn über die wichtigste Voraussetzung verfügt, sich selbst den möglichen Sinn von allem zu erschließen und sich darin auch die Bedeutung zu vergegenwärtigen, den das Ganze für es selbst haben kann.¹⁰

So verstanden, ist der Versuch auch gegen den Verdacht gewappnet, „pantheistisch“ zu sein. Denn göttlich ist das, was in seiner bedeutungsvollen Größe, in seiner unfassbaren Übermacht sowie in seiner unergründlichen Tiefe vom Menschen als schlechthin fundamental, übergeordnet und erhaben erfahren werden kann. Gott ist in allem, worin sich etwas findet, das für den Gläubigen eine ihn selbst umfassende Bedeutung erlangt.

10. *Der personale Gott.* Soviel Gefühl und Wissen, soviel Sinnlichkeit und Gegenständlichkeit, soviel Individualität und Universalität in diese rationale Annäherung an das Göttliche auch eingehen mögen, so blass muss das Erreichte jenen erscheinen, die nach der lebendigen Gegenwart eines Gottes suchen. Wer hier enttäuscht ist, muss die Grenzen des philosophischen Denkens überschreiten, um, wie die großen Gottsucher der Tradition, in einem individuellen Akt *seinen persönlichen Gott* zu finden.

Wer einen Gott benötigt, der zu ihm aus dem Dornbusch spricht, der ihm Gesetze gibt und Gebote erteilt, einen Gott, der so geduldig ist, sich Gebete anzuhören, so großzügig, Bitten zu erfüllen, und der wie ein strenger, gütiger Vater angesprochen werden kann, der muss sich eben *der* Religion anvertrauen, die ihm menschlich nahesteht. Das dürfte in der Regel jene sein, in der der Betreffende aufgewachsen ist – sofern sie ihm Schutz, vielleicht sogar Geborgenheit verheißt und ihm kritische Eigenständigkeit nicht verwehrt. Hier kann jeder das geschichtlich gesättigte, an Lehren und Legenden reiche sowie in Kunst und Kultus manifestierte religiöse Leben finden, dessen Sinnlichkeit des Sinns dem Einzelnen wie der Menge helfen kann, im Glauben tätigen Beistand und Erfüllung zu finden.

¹⁰ Diese Argumentation kommt der Begründungsfigur der Gottesbeweise nahe, die von etwas, das dem Menschen als notwendig erscheint, auf eine dieser Notwendigkeit zugrundeliegende unerlässliche Bedingung schließt. Der Unterschied zu den Gottesbeweisen ist, dass es hier nicht um die quasi gegenständliche Existenz eines quasi gegenständlichen Gottes geht, sondern lediglich um die Demonstration einer Sinnbedingung, die für Wesen gilt, die auf diesen Sinn sowohl in ihrem Selbst- wie auch in ihrem Weltverständnis angewiesen sind.

Dazu kann die Philosophie nur sagen, dass sie keine prinzipiellen Einwände gegen eine solche Praxis des Glaubens geltend zu machen hat. Sie kann dartun, dass der von ihr explizierte Selbstbegriff des Menschen unvollständig bleibt, solange er nicht in einer Welt zur Geltung kommt, die Bedeutung für den Menschen hat. Die Philosophie vermag sogar so weit zu gehen, eine begriffliche Korrespondenz zwischen der Unbegreiflichkeit der Welt auf der einen und der Abgründigkeit der Person auf der anderen Seite zu exponieren. Da es dem Menschen gelingt, die Unfassbarkeit seiner selbst in einen ihn selbst leitenden Begriff, nämlich in den der *Person*, zu transformieren, kann sie selbst größtes Verständnis dafür haben, dass der Mensch auch die von ihm benötigte *Einheit der Welt* nach Analogie der ihm selbst eine Form gebende *Einheit der Person* unterstellt. Letztlich ist es das einheitliche Ganze des Menschen, das sich seinem Gegenüber, dem von ihm erfassten Ganzen seines Daseins, verbindet.

Damit wäre immerhin ein Argument für die Personalität eines Gottes in Anschlag gebracht. Aber zum lebendigen Gegenüber wird dieser Gott nur unter den Bedingungen einer dem Leben zugewandten, weltoffenen und die Personalität der Gläubigen achtenden Religion. Damit ist nicht nur der geschichtlichen Konkrektion, in der jeder lebt, Rechnung getragen. Dem Gläubigen wird auch in seiner existenziellen Freiheit die Form seiner Hinwendung zum Daseins zugestanden, in dem er sich versteht.

Wer bis dahin nicht erkannt hat, dass die Rede vom *Ganzen* einer Person, einer Situation, einer Epoche, des Daseins oder der Welt jeweils nur *konkret* verstanden werden kann (weil es stets um die Korrespondenz von Ich und Dasein geht, ohne die man nichts versteht, was für das eigene Handeln von Bedeutung ist), der kann in diesem existenziellen Ernst einer Befolgung des eigenen Lebenssinns sich und vielleicht auch seinen Nächsten kenntlich machen, wofür er lebt und worin er sich sowohl getragen wie auch versichert sieht. Das kann man sich nach dem Modell einer biophysischen Entsprechung von Organismus und Umwelt anschaulich machen. Man kann es aber, dem Menschen in seiner Selbsterfahrung ungleich näher, nach Art einer verständigen und verlässlichen Beziehung zwischen zwei Personen denken: Wenn es mir möglich ist, meinen Körper als den Träger meiner Person anzusehen, warum soll es mir dann unmöglich sein, die mich tatsächlich in allem tragende und von mir in allem wahrhaft benötigte Welt als etwas zu vernehmen, von dem ich glauben kann, dass es mich so versteht, wie ich mich zu verstehen glaube?

Diese Entsprechung zwischen dem gläubigen Menschen und seinem Gott kann im Versuch ihres philosophischen Nachvollzugs in der ihren Gehalt ausmachenden korrespondierenden Polarität nur *gedacht* werden. Im gläubigen Erleben kann sie nach Analogie einer Beziehung zwischen zwei Personen erlebt und, gestützt durch Kultus und Zeremonie, auch feierlich erfahren werden. Hier kann,

nach Art eines kindlichen Zutrauens zur überlegenen Figur einer Mutter oder eines Vaters oder auch im Bewusstsein der Verehrung einer bewunderten Gestalt einer beispielgebenden Größe aus Geschichte und Gegenwart eine erhebende Vorstellung von der Eigenart des Wesens entstehen, das dem sich vertrauensvoll öffnenden Gläubigen gegenübersteht, so dass er es anrufen, ansprechen und anbeten kann.

Doch das den Menschen am stärksten berührende und ihn am tiefsten bewegende Moment in der Hinwendung zum Anderen seiner selbst ist die *Liebe*. Ihrer bedarf er mehr als alles andere, um einen ihn ganz umfassenden und erfüllenden Sinn in seinem Dasein zu finden. Deshalb dürfte die Religion, die das Verhältnis von Mensch und Gott ganz auf die Liebe gründet, den tiefsten Einblick in die gläubige Beziehung des Menschen zum Ganzen haben.