

Das Göttliche als Sinn des Sinns

Vortrag auf Einladung von *SpreeAthen*
Literaturhaus Berlin
Juni 2013¹

1. *Ausgangspunkt im Sinn*. In drei Monographien des Berliner Theologen Wilhelm Gräb steht der Begriff des *Sinns* im Titel.² Der Terminus ist, wie auch in zahlreichen Aufsätzen Gräbs, ein diagnostisches Mittel, um „Transformationen des Religiösen“ in der modernen Lebenswelt zu erfassen. Doch mit der kulturtheoretischen Analyse der gegenwärtigen Lage des Glaubens kommt eine systematische Leistung des Sinnbegriffs zum Vorschein, die den Rahmen einer Diagnostik des zeitgenössischen Bewusstseins sprengt: Der Sinn tritt als fundierendes Element des Glaubens in den Blick, so wie er bereits auf einem ersten Scheitelpunkt der Moderne von Schleiermacher als „Sinns fürs Unendliche“ gefasst worden ist. Damit wird nicht nur eine historisch-kulturelle, sondern vor allem auch eine theoretische Perspektive eröffnet, deren Reiz darin liegt, der Theologie zu einer besonderen Lebensnähe zu verhelfen.

„Lebensnähe“ ist hier durchaus wörtlich zu verstehen, denn der alle Theologie tragende Glauben wird auf seinen Ausgangspunkt im sinnlichen Dasein des Menschen bezogen, ohne von den ebenfalls auf den Sinn gegründeten Leistungen des Erkennens und Verstehens abgetrennt zu werden. Wer vom Sinn spricht, darf an Weltorientierung und Letztbegründung, an das immer auch intellektuell bestimmte Streben nach höchsten Zielen sowie an die alles umfassenden Zwecke denken. Nur darf er dabei nicht vergessen, dass selbst die subtilen Neigungen spekulativer Gotteserkenntnis ihren Ursprung in den *Leistungen unserer Sinne* haben.

Diese Leistungen gehen von *Empfindungen* und *Wahrnehmungen* aus, um von ihnen über das *Erleben* und *Fühlen* zu *Einsichten* und *Erkenntnissen* überzugehen, die ihrerseits die Voraussetzungen für den *verstandenen* oder *verstehbaren Sinn* zu schaffen vermögen. Zum *Sinn* gehört somit alles, was überhaupt *Bedeu-*

¹ Der Text bietet die nach Abschluss des Buches *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, mögliche Fassung.

² Wilhelm Gräb: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh 1998, 1. Aufl. 1998; 2. Aufl. 2000; *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002; *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.

tung für uns haben kann. Und solange etwas *Bedeutung* hat, bleibt es auch an einen *Sinn* gebunden.

Das muss auch für den *Glauben* gelten. Wollten wir ihn von allem Sinn freistellen, wäre es sinnlos, überhaupt von Glauben zu sprechen. So weit gehen selbst die Kritiker des Glaubens nicht; sie räumen ja gerade mit ihrer Kritik des religiösen Glaubens einen Sinn des Glaubens ein und können es nur dadurch für kindisch, abwegig oder gefährlich halten, den Glauben an einen Gegenstand zu hängen, den es nach ihrer Meinung gar nicht gibt. Sie leugnen Gott oder das Göttliche und lehnen vielleicht auch die institutionellen Erscheinungsformen des religiösen Glaubens ab, zweifeln offenbar aber nicht am Wert oder an der Funktion des Glaubens. Damit belassen sie ihm einen *Sinn*, mit dem er im Zentrum einer jeder möglichen Selbst- und Welterfahrung des Menschen steht. Es wird sich zeigen, dass sie mit diesem Zugeständnis dem religiösen Glauben näher stehen, als es nach dem Wortlaut ihrer Kritik und wohl auch nach ihrem Selbstverständnis als religiöse Phlegmatiker, Agnostiker oder Atheisten zu erwarten ist.

2. Die alle humanen Kräfte einbindende Perspektive des Sinns. Unter diesen Bedingungen muss man sich von einer kulturtheoretisch orientierten protestantischen Theologie, wie Wilhelm Gräßle sie vertritt, gar nicht so weit entfernen, wenn man ihr eine auf den *Begriff des Sinns* gegründete *philosophische Theologie* zur Seite stellt. Zwar gehört eine mit philosophischen Mitteln ausgeführte rationale Auszeichnung des Glaubens nicht zu den bevorzugten Übungen der protestantischen Dogmatik. Aber unter den Konditionen meiner akademischen Disziplin kann ich nicht anders, als auch die theologischen Fragen innerhalb der Grenzen der Vernunft zu traktieren. Ich behaupte ja nicht, dass dies alles ist, was sich über den Glauben, über Gott und das Göttliche sagen lässt.

Gleichwohl bilde ich mir ein, dass die Rückbindung des Glaubens in das Spektrum der spezifisch menschlichen Lebenskräfte im Ergebnis nicht dazu führen muss, meinen eigenen, wesentlich durch eine liberale lutherische Erziehung vermittelten und inzwischen durch die Lektüre des Johannes-Evangeliums und der Briefe des Apostels Paulus geprägten christlichen Glauben zu verleugnen. Im Gegenteil: Vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition, in der ich mich zwischen den Polen von Platon und Kant bewege, fällt es mir leicht, den sowohl durch den Hebräer Jesus wie auch durch seinen Apostel Paulus existenziell bezeugten und historisch versicherten Dreiklang von Glauben, Liebe und Hoffnung zur Grundtonart des Humanen zu rechnen.

Dabei steht das Humane nicht von Natur aus fest. Es muss vielmehr vom Menschen selbst im größtmöglichen Gleichgewicht mit sich und seiner Welt errun-

gen und immer wieder neu gesichert werden. Das geschieht auf der Basis und im Medium seines Sinns, der sich möglichst bruchlos in seinen *physiologischen, sozialen, psychischen, semantischen* und *rationalen* Leistungen zu einem Ganzen fügen sollte, das dann selbst wiederum in einem *intellektuellen Sinn* kulturell und individuell so verstanden werden sollte, dass daraus ein Lebensentwurf hervorgeht, dem man in Übereinstimmung mit sich und anderen folgen kann. Daran haben das *Können* und das *Wissen* der Menschen einen unverzichtbaren Anteil. Aber wer immer deren Anteil betont, sollte wissen, dass sie keineswegs alles bieten können, was der Mensch vom Leben und von sich selbst verlangt.

Denn wer wirklich etwas weiß, weiß zugleich, wie wenig es im Vergleich zu dem ist, was er wissen müsste, um sich rundum versichert und selbstgewiss auf das Kommende einzustellen. Deshalb fordert gerade ein um fundierte Erfahrung, rationale Erklärung und intellektuelle Einsicht bemühtes Leben die *Ergänzung durch Glauben, Liebe und Hoffnung*.

Auch das ist nicht einfach ein Faktum, das der Mensch an sich vorfindet: Es ist eine substantielle Ergänzung, die niemals als bloßer Ersatz verstanden werden darf. Für sie gibt es *gute Gründe*, die für jeden offensichtlich sind, der verständig und vernünftig zu leben sucht. Denn er kann nicht an der Tatsache vorbei, dass jede Erkenntnis, so unverzichtbar sie sein mag, auch ein Beweis für die existenzielle Unzulänglichkeit des Wissens ist.

Schon Sokrates und Platon haben deutlich gemacht, dass die Vernunft nicht wirksam werden kann, wenn sie nicht von der *Liebe*, von der auf *Beständigkeit setzenden* (und damit *hoffenden*) *Tugend* sowie von der *Begeisterung für das Allgemeine*, als das man das Göttliche verstehen kann, getragen ist. Diese Begeisterung ist *pistis*, der verehrende Glauben an das, was uns innerlich und äußerlich umfasst und allemal größer und tiefer ist, als wir bloß mit dem Blick auf gegebene oder selbst gemachte Sachverhalte verstehen können. Folglich ist die auf die Vernunft gegründete Theologie nicht einfach nur offen für den Glauben, sondern sie setzt ihn als ihr bewegendes Moment voraus. Wer den Glauben nur als eine „Option“ empfiehlt, verkennt nicht nur seinen existenziellen Charakter, mit dem er uns auf Ziele und Zwecke vertrauen lässt, die wir unter allen Bedingungen selbstbestimmten Handelns benötigen: Er verkennt auch die Logik, mit der gerade die Defizite des den Menschen konstituierenden Könnens und Wissens uns zum Glauben nötigen.

3. *Worüber man jetzt nicht sprechen muss.*³ „Skizze“ ist meine Geburtstagsrede übrigens nicht im Sinn eines Plans, der noch auszuführen wäre. Ein Geschenk, das mit der Einladung zur gemeinsamen Arbeit verbunden ist, mag pädagogisch sinnvoll sein, passt aber nicht zum gegebenen Anlass, so sehr in gewissen philosophischen Schulen das gemeinsame Basteln zur Hauptbeschäftigung geworden ist. Skizziert wird vielmehr eine vorläufig abgeschlossene Überlegung, die alsbald, auch mit einer Danksagung an Wilhelm Gräb versehen, als Buch erscheinen wird.⁴ Der Titel des Vortrags entspricht dem Titel der Monographie, die freilich ein wenig mehr enthält, als hier gesagt werden kann.

So sind für den heiter gestimmten Geburtstagsgruß alle zeitkritischen Bemerkungen beiseitegelassen, mit denen man sich gegenüber seinen säkularisationsversessenen Zeitgenossen behaupten muss, um überhaupt die Chance zu haben, für voll genommen zu werden.⁵ Damit entfällt für heute auch die unerlässliche Auseinandersetzung mit Nietzsches zeitgemäßer Gott-ist-tot-These, die zwar aus einer tiefen Empfindung für die menschliche Reichweite des Gottesproblems stammt, aber von einem das rationale Denken selbst in Mitleidenschaft ziehenden Zweifel an der Tragfähigkeit von Wissen und Wahrheit angeleitet und insofern irreführend ist.⁶

Entfallen müssen auch die Erwägung zur Herkunft des genuin philosophischen Gottesbegriffs, der sich in einer unvermuteten Parallele zwischen Heraklit und

³ Dieser Teil wurde im mündlichen Vortrag nur angedeutet. Auch sonst wurde nicht jeder Passus des vorliegenden Textes wörtlich ausgeführt.

⁴ Dazu: *Der Sinn des Sinns*, a.a.O.

⁵ Das hat sich mit dem Stimmungsübergang zur „postsäkularen“ Gesellschaft nicht wesentlich geändert. Verändert hat sich die Intensität der wissenschaftlichen, vornehmlich der soziologischen, politologischen und historischen Beschäftigung mit den Religionen. Das ist erfreulich, aber man hat nicht den Eindruck, dass damit auch die Bereitschaft größer geworden ist, die religiöse Botschaft in ihrer existenziellen Bedeutung ernster zu nehmen. Das ist bei den mit guten Gründen auf Wissenschaft, Technik und kalkulierendes Wirtschaften eingestellten Zeitgenossen so lange nicht zu erwarten, als die Religion unter dem Verdacht steht, primär nicht-rationale Einstellungen des Menschen anzusprechen – erst recht dann nicht, wenn die Religionen (durch ihre Praxis oder durch ihr demonstriertes Selbstverständnis) ein Beispiel dafür geben, dass sie auf bloßen Ängsten oder Stimmungen beruhen.

⁶ Wenn Nietzsche sich zu der Auffassung versteigt, der „freie Geist“ dürfe noch nicht einmal gegenüber sich selbst wahrhaftig sein (weil er dann ja „moralisch“ bleibt) (FW 344), kommt es zu der jeden Leser erschütternden Implosion der großen Ansprüche auf Selbstüberwindung, die es noch nicht einmal erlaubt, aus aufrichtigen Motiven verfolgt zu werden. Dann ist schon deshalb kein Platz für einen Gott, weil sich der Mensch vor ihm zur Wahrhaftigkeit verpflichtet sehen könnte. Wenn allein Gott als die Instanz angesehen wird, vor der sich der Mensch zur Wahrheit erzieht, muss er verschwinden, weil er die angeblich im Wahrheitsanspruch liegende Selbstentfremdung des Menschen perpetuiert. Zu diesem Doppelfehler Nietzsches, der eine erschreckende Geringschätzung der zwischenmenschlichen Kommunikation erkennen lässt, siehe die Einleitung zum *Sinn des Sinns*, 2014, 17 f.

Parmenides aufzeigen und in beiden Fällen das Göttliche im gleichermaßen *logischen* wie *sozialen Allgemeinen* erkennen lässt. Platon hat das erkannt und ist in der Lage, in einer alle Lebensbereiche umfassenden Beschreibung die überall gegenwärtige Wirksamkeit Gottes aufzuzeigen. Angefangen von der Faszination durch das *Schöne*, über die nur in der aufmerksamen *Anwesenheit des Anderen* mögliche *Selbsterkenntnis*, über das Verlangen nach *Wirksamkeit* und *Bildung*, die Bedeutung des *Guten* und des *Einen*, die *Ordnung des Wissens* sowie die *technische Entstehung des Kosmos*, schließlich die alles Handeln tragende *Nähe zwischen Seele und Gott* bis hin zu der über den Tod hinausreichenden und „Unsterblichkeit“ genannten *Tugend* des Einzelnen, ist Gott die Leitidee allen Denkens und Strebens. Niemand braucht das Göttliche so sehr wie der Mensch, der nach Platon zunächst nicht mehr als seine *Erkenntnis* und die mit ihr verbundenen technischen Fähigkeiten hat. Erst später, nachdem sein Wissen zu einer Macht geworden ist, die ihn selbst bedroht, empfängt er von den Göttern die *Scham* und das *Recht* – wesentlich um vor sich selbst geschützt zu sein.⁷ Erst dann wird er zum Glauben fähig.

Im Buch über den *Sinn des Sinns* werden nur zehn elementare Bedeutungen des Gottesbegriffs bei Platon aufgezählt, und es bleibt dem Leser überlassen, seine Schlussfolgerung über die historischen Folgen dieser philosophischen Theologie in Antike und Gegenwart zu ziehen.

Der christliche Glauben ist eine dieser Folgen, wie man an so gut wie jedem Knotenpunkt seiner Wirkungsgeschichte zeigen kann: angefangen bei *Jesus Sirach*, den *Briefen des Paulus* und dem Johannes-Evangelium und fortgesetzt von den Kirchenvätern, vornehmlich von *Origines* und *Augustinus*, dann von den *Neuplatonikern*, aber auch innerhalb der *Scholastik*, von ihren großen *mystischen Antipoden* sowie von *Nikolaus von Kues*, um von ihr aus eine Modernisierung einzuleiten, für die *Erasmus*, *Montaigne* und *Leibniz* noch in unserer Gegenwart erhellende Beispiele geben.

Vor diesem Hintergrund darf auch *Luther* nicht ausgeschlossen werden, gerade weil seine theologische Stärke im Beharren auf dem Ursprung des *Wortes* und der *Botschaft* liegt, die, wie ich überzeugt bin, nicht nur durch ihre zivilisatorische Leistung, sondern vor allem durch ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Wissen und der darauf gestützten weltlichen Macht gegründet ist. Auf dieses Selbstbewusstsein des Glaubens kann sich nur gründen, wer einen praktischen Begriff von der Unverzichtbarkeit des Wissens und der Wissenschaft hat. Dieses Bewusstsein teilt Luther sowohl mit den Kirchenvätern wie auch mit den Mystikern, aus denen er die Kraft gewinnt, mit einer durch die Schrift geläuterten und

⁷ Platon, Protagoras, 320d – 322d.

gestärkten Überzeugung gegen jene anzutreten, von denen er den Eindruck haben musste, dass sie ihre eigene Lehre nicht achten.

Nur an einem historischen Punkt wird es im Buch etwas ausführlicher: wenn ich an *Kant* zu zeigen suche, dass er mit seiner Kritik der Gottesbeweise den Glauben vor den falschen Ansprüchen des Wissen sichert, um in seiner Postulatenlehre in der Lage zu sein, dem Glauben tatsächlich den „Platz“ zu verschaffen, der unerlässlich ist, wenn man das Wissen an seine moralisch und existenziell höchst begrenzte Leistungsfähigkeit erinnert.⁸

Es ist gewiss nicht Kants Erfindung, die Reichweite des Wissens zu begrenzen. Aber er ragt heraus, weil er eine auf dem methodologischen Niveau der neuzeitlichen Wissenschaft vollzogene Trennung vornimmt und sich dabei einer Rhetorik bedient, die auch jene überzeugt, die sie in der Sache gar nicht verstehen: Auf der *linken* Buchseite zu behaupten, dass es Gott geben *muss*, um darunter schlüssig zu beweisen, dass es ihn gar nicht geben *kann*, und auf der gegenüberliegenden *rechten* Buchseite in paralleler Argumentation das genaue Gegenteil zunächst zu *behaupten* und ebenso schlüssig zu *widerlegen*... – das prägt sich ein und scheint das Gottesproblem ein für allemal zu erledigen.

Doch es ist ein schlechtes Zeugnis für den Leser, wenn er darüber vergisst, warum Kant so verfährt: Er will das Bewusstsein für die praktische, d.h. für die lebensweltliche Bedeutung des Gottesbegriffs schärfen und somit jedem Einzelnen mit Blick auf seine eigene Lebensperspektive die *Unverzichtbarkeit eines Glaubens* kenntlich machen, der seinem Handeln (sowie dem darauf bezogenen Wissen) überhaupt erst einen *Sinn* verleihen kann.

Mit der Aussicht auf den Sinn und mit der Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen ist der systematische Ausgangspunkt der Überlegung erreicht: Das „Glaubst du noch oder denkst du schon?“ der Giordano Bruno-Stiftung, operiert mit der gedankenlosen Alternative, mit der sich der populäre Agnostizismus der Gegenwart einen epochengeschichtliche Vorsprung zu sichern versucht. Tatsächlich aber macht die Frage nur offenkundig, dass Witz auch dort entstehen kann, wo man etwas nicht versteht. Wer aus Denken und Glauben eine Alternative macht, scheint mit beidem nicht recht vertraut zu sein.

⁸ Dazu neuerdings: Peter Rohs, *Platz für den Glauben*, Münster 2013. Ferner umfassend aufschlussreich: Rudolph Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion im Abschluss an Kant*, Berlin 2014.

4. Wissen und Glauben im Medium des Sinns. Wer Glauben und Wissen so gegeneinander stellt, wie es im Werbespruch der Bruno-Stiftung geschieht,⁹ weiß offenbar nicht, wie eng beide bereits in ihrer Funktion verbunden sind. Denn man muss es als eine *Strukturbedingung des menschlichen Weltverhältnisses* ansehen, dass Glauben und Wissen nicht zu trennen sind. Würden nicht so viele Autoren ihre Kritik an der Religion und speziell am Glauben an Gott auf die behauptete Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen gründen, müsste man deren notwendige Verbindung für offensichtlich halten. Also helfe ich durch *fünf kurze Bemerkungen* nach:

Erstens: Von Glauben kann man nur sprechen, wo Wissen ist. Beide gehören historisch und systematisch in ein und denselben Zusammenhang. Es ist daher noch nicht einmal möglich, im Glauben eine evolutionäre Vorform des Wissens zu sehen, die eines Tages ganz durch Wissen abgelöst werden könnte.

Den Grund dafür kann man dem *zweiten* Satz entnehmen: Alles Wissen zieht Glauben nach sich. Da Wissen niemals alles umfasst und sich seiner Natur nach auch fortwährend erweitert, sich wandelt und sich nicht selten widerlegt (was selbst wiederum nur durch Wissen erfolgen kann!), kommt es niemals an ein Ende. Folglich wird auch immer ein Glauben nötig sein, um handeln, wünschen und hoffen zu können.

Drittens: Wissen setzt Glauben voraus. Man kann auf kein Wissen bauen, ohne an seine Leistung insgesamt und seine Bedeutung in jedem Einzelfall zu glauben.

Viertens muss man auch an die Bedeutung des Unterschieds zwischen Wissen und Glauben glauben, unabhängig davon, ob man ihn definieren kann und ob man ihn akzeptiert oder am liebsten negieren möchte.

Und *fünftens* setzt auch jeder Glauben Wissen voraus. Nur wer weiß, was Wissen heißt, kann ein Verständnis für seinen Glauben und für den Glauben anderer haben.

Das Einzige, was diese Feststellungen in Zweifel ziehen könnte, bezieht sich auf das Verständnis des Begriffs des Glaubens. Die fünf Feststellungen würden vermutlich breite Zustimmung finden, wenn man statt „Glauben“ „Überzeugung“ sagte. Vielleicht ist jemand auch eher davon überzeugt, dass Wissen nicht alles ist, wenn man „Glauben“ durch „Vertrauen“ ersetzt, erst recht wenn man „Erwartung“, „Einstellung“, „Zuversicht“ oder „Hoffnung“ an seine Stelle rückt.

⁹ Es handelt sich um den um seinen Witz gebrachten IKEA-Slogan: „Wohnst du noch oder lebst du schon?“ (Dazu: 2014, 40)

Mir ist das alles recht, wenn nur zugestanden ist, dass sich gerade im Gebrauch des Wissens zeigt, dass es auf Bedingungen aufruht, ohne die es für den Menschen wertlos wird. Das Wissen verlangt bereits in seinem epistemischen Einsatz nach einer affektiven Fundierung, ohne die es dem Menschen nichts bedeutet. Und wir brauchen nur des Näheren zu prüfen, um welche Fundierungsleistungen es in welchen Kontexten geht, um am Ende festzustellen, dass es im Dickicht von Überzeugungen, im Dämmerlicht von Erwartungen oder im wohligen Schatten des Vertrauens mindestens eine Einstellung gibt, für die es keinen besseren Ausdruck als den des *Glaubens* gibt. Und das ist dann der Glaube an einen *alles tragenden Grund*, aus dem wir den *Sinn unseres Daseins* schöpfen.

Diesen Grund kann man gar nicht anders als *göttlich* nennen, und das Vertrauen in ihn erfüllt die Bedingungen eines *religiösen Glaubens*, der auch unabhängig von einer historischen Kirche und einer bestimmten Konfession gegeben sein kann. Er ist vor den anderen ihm verwandten Haltungen dadurch ausgezeichnet, dass er das *begriffliche Element des Ganzen* darstellt, dem der Gläubige selbst *ganz* zugehört. Der religiöse Glaube ist die existenzielle Einstellung zum Ganzen des Daseins, in dem alles überhaupt erst seine Bedeutung erlangt. Das *Göttliche* zeigt ebendiese alles umfassende Bedeutung an, und *Sinn* ist das Medium, in dem der Mensch diese Bedeutung so zu erfassen vermag, dass sie ihm etwas bedeutet.

In dieser Dimension des Sinns sind seine leiblichen und seelischen Momente gegenwärtig. Aber in der Betonung des *Ganzen*, der *Einheit* und der *Bedeutung* tritt der *Anteil unseres Begriffsvermögens* hervor. Ohne das Fundament eines *Wissens*, auf das ich baue, aber das sich gerade in den entscheidenden Momenten als unzureichend erweist, und ohne die *Vernunft*, die mir die alles einschließenden *Begriffe* geben muss, damit die umfassende Zurechnung in einer als sinn- und bedeutungsvoll vorgestellten Bewegung überhaupt *gedacht* werden kann, ist der Glaube an das Göttliche ohne jeden Gehalt.

5. Dimensionen des Sinns. In der skizzierten Bestimmung des Glaubens sind affektive und intelligible Momente verbunden. Diese Verbindung ergibt sich im Medium des *Sinns*. Damit könnte sich der Verdacht bestätigen, der dem schillernden Begriff aus der Sicht mancher Logiker und Analytiker entgegengebracht wird. Trotz der von Gottlob Frege vorgeschlagenen Präzisierung im Gebrauch von „Sinn“ und „Bedeutung“¹⁰ haben sich, gerade auch bei seinen Interpreten,¹¹

¹⁰ Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100 (1892), 25–50; wieder in: Gottlob Frege: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. u. eingl. v. G. Patzig, Göttingen 1962, 38–63.

¹¹ Michael Dummett: Frege: Philosophy of Language, London 1973/1981.

die Unterschiede wieder verwischt. Dem Begriff haftet nicht selten etwas erklärend Geheimnisvolles oder aber etwas Kunstgewerbliches an. Gleichwohl gibt es eine beachtliche Literatur, die vielfältige Einsichten vornehmlich in die Rede vom „Sinn des Lebens“ eröffnet.¹² In der Tat umfasst der Begriff des Sinns ein breit gefächertes Bedeutungsspektrum, das die Voraussetzung seiner weitreichenden systematischen Tragfähigkeit ist.

Im Deutschen steigt der Begriff des Sinns erst spät in die Region der umfassenden Vernunftbegriffe mit metaphysischer Reichweite auf.¹³ Lange Zeit blieb er an das gewiss nicht unerhebliche und zum Glück auch nie verlassene Bedeutungsfeld leibhaftiger Funktionen und elementarer seelischer Leistungen gebunden. So meint „Sinn“ das *Sinnesorgan* und *das, was es leistet*. Auge und Ohr, Nase, Zunge, Gaumen und Haut sind Sinne im organischen Zusammenhang. Sie haben eine spezifische Empfindlichkeit für Vorgänge in der Umgebung des Körpers, die sie reizen und dem Körper als Ganzem etwas für ihn Belangvolles übermitteln, so dass er, wenn bestimmte Schwellenwerte überschritten sind, *von sich aus* reagieren kann. So können auch die Rezeptoren für die Lage im Raum oder für eine körperinterne Störung, die als Schmerz, Schwindel oder Übelkeit empfunden wird, als „Sinne“ bezeichnet werden.

Die Plastizität unserer Sprache zeigt sich darin, dass die Verwendung des Ausdrucks „Sinn“ nicht auf die physiologischen Organe beschränkt bleibt, sondern auch das bezeichnen kann, was sie im Gesamtzusammenhang eines Organismus nach Art einer Botschaft vermelden. Wer ein feines Gehör, ein scharfes Auge und oder eine empfindliche Zunge hat, verfügt damit auch über einen „ausgeprägten“ Sinn, womit nur noch zum Teil das Organ und zum anderen Teil bereits die von ihm übermittelte Sinnesleistung gemeint ist.

Doch darauf bleibt die Bedeutung nicht beschränkt: Auch das, was der Organismus aus dem sinnlichen Reiz in seiner zentralnervösen Verarbeitung der übermittelten Sinnesdaten für sich im Ganzen macht: also sowohl die alarmierende Empfindung wie auch die ihn im Ganzen vielleicht wieder beruhigende

¹² Frankl, Viktor: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München/Zürich 1979; Christoph Fehige, Georg Meggle, Ulla Wessels (Hrsg.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000. Wilhelm Schmid, *Dem Leben Sinn geben. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen und der Welt*, Suhrkamp, Berlin 2013.

¹³ Dazu: V. Gerhardt: *Sinn des Lebens. Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie (Teil I)*, in: V. Caysa/ K. D. Eichler (Hrsg.), *Praxis – Vernunft – Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft*, Beltz Athenäum Weinheim 1994, 371 – 386; ders.: *Über den Sinn des Lebens (Teil II)*, in: *Zeitschrift für Philosophische Praxis*, Academia Verlag Sankt Augustin 1994, 25 – 31; ders.: *Artikel: Sinn des Lebens*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Berlin/Basel 1995, 815 – 824.

Wahrnehmung – einschließlich des damit zurückkehrenden versicherten subjektiven Gefühls. Alles das kann ebenfalls als *Sinn* bezeichnet werden.

Allein damit erfährt der Begriff eine geradezu schwindelerregende Bedeutungserweiterung: Er bezeichnet das Organ *an* oder *in* einem Körper, ist Ausdruck für dessen Empfindlichkeit und Empfänglichkeit im Ganzen, wird zum Terminus für die Reizbarkeit überhaupt sowie zum Wort für das, was der Körper daraus als den ihn im Ganzen betreffenden sinnlichen Eindruck macht, und bringt schließlich auch noch die mentale Befindlichkeit zum Ausdruck, in der sich der Körper mit oder nach der Reizverarbeitung befindet. Mit Blick auf diese Vieldeutigkeit könnte man geneigt sein, sich den weiteren Gebrauch des Wortes „Sinn“ im psycho-organischen Kontext zu verbieten.

Doch dem alltäglichen Sprachgebrauch ist das noch nicht vieldeutig genug: Im Zusammenhang der körpernahen Verwendung des Wortes steht auch die Ausweitung auf das, was der Körper aus der sinnlichen Befindlichkeit seines mehr oder weniger bewussten Gesamtzustands an äußeren Konsequenzen zieht. Der „Sinn“ ist das, wonach es jemanden gelüftet; und so tut er, wonach ihm der „Sinn steht“. Auf diese Weise gibt der Sinn auch die Richtung vor, in die sich jemand bewegt. Und was dem Menschen recht ist, muss allen anderen sich um ihn herum bewegenden Dingen billig sein: So bewegt sich alles, was sich dreht, entweder im „Uhrzeigersinn“ – oder ihm entgegen. *Senso unico* ist in Italien der Ausdruck für die Einbahnstraße; in ihr haben sich alle Fahrzeuge in einer Richtung zu bewegen. Der Sprung von innen nach außen könnte nicht größer sein.

Aber der Begriff des Sinns macht einen noch viel größeren Sprung mit seiner Übertragung auf die dominierenden Richtungen, in die Menschen sich unter jeweils gegebenen Bedingungen bewegen. Diese Erweiterung vollzieht sich mit der partiellen Ersetzung des mit der Ökonomie groß gewordenen Wertbegriffs durch den Sinn. So wird im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert nicht nur nach dem „Wert“, sondern auch nach dem „Sinn des Lebens“ gefragt. In diesem Gebrauch des Begriffs erschließt sich der Begriff eine *soziale* Sinndimension, die Menschen in ihrem Denken und Fühlen, im Sprechen und Handeln zu sich verstehenden und sich verständigenden Einheiten gemeinsamen Lebens verbindet. Und was die einen in dem von ihnen gemeinten Sach- oder Weltbezug *verbindet*, kann die anderen in mehr oder weniger entschiedener Art voneinander *trennen*. Kooperation und Konfrontation vollziehen sich, ganz gleich, ob es um einzelne Individuen, verschiedene Gruppen oder Kulturen geht, im Medium des jeweils gemeinten Sinns.

Der Reichtum mundaner und sozialer Sinnbeziehung entfaltet sich freilich erst vor dem Hintergrund der in nahezu allem gegebenen Differenzen zwischen *objektivem* und *subjektivem* Sinnerleben. Man kann in Arbeit, Kampf oder Spiel im

Licht der von allen verstandenen Aufgabe ursprünglich mit anderen verbunden sein; dann ist man in einem von der Sache und den gesellschaftlichen Bedingungen vorgegebenen Sinn mit seinesgleichen verknüpft. Aber eben dabei hat jeder die Möglichkeit, sich seinen eigenen Teil zu denken. Er kann die Belastung durch die gemeinsame Aufgabe als Zumutung erfahren oder die Bindung an die anderen als schwer erträgliche Einschränkung empfinden. Er kann auch alles, was er mit äußerer Anteilnahme zu erledigen hat, mit größtem Widerwillen oder mit Gleichgültigkeit über sich ergehen lassen, sich bei alledem aber seinen eigenen Teil denken und daran gerade in der Abweichung Gefallen haben. So multipliziert sich der soziale Sinn in der Pluralität des psychischen Erlebens, durch die sich das Pluriversum des Sinns unablässig vergrößert. Der *physiologisch* vorgegebene und sich *sozial* unendlich ausbreitende Sinn wird unter den Bedingungen seiner sich vielfältig brechenden, ablenkenden und steigernden *psychischen* Differenzierung zum Spiegel möglicher Welterfahrung überhaupt.

Der größte semantische Sprung findet aber dort statt, wo der Wechsel von innen nach außen vollzogen wird, so dass der Sinn gar nichts mehr mit der Empfindung, dem Gefühl oder dem Wertbewusstsein zu tun hat, sondern einfach *Bedeutung* meint – so als sei sie eine Eigenschaft der Dinge und Ereignisse. Sie erlaubt es uns, mit den Dingen *sachlich* (und damit immer auch *technisch*) umzugehen. Sinn ist dann nicht mehr nur das, was wir empfinden, erleben und erfahren, sondern auch das, worauf sich die objektive Verarbeitung erlebter Sinnbezüge in einer vom Menschen vollkommen unabhängig erscheinenden Abstraktheit bezieht – eben auf das, was etwas als Gegenstand des Erkennens, Denkens und Sprechens „ist“.

Aber es ist nicht nur das: Als äußerster Sinn des Sinns ist die uns allen vertraute *hermeneutische Sinndimension* hinzuzufügen, also jene, in der wir einen Sinn in einem Kontext verstehen, zu dem wir als sinnverstehende Wesen selbst gehören. Erst damit haben wir alle gebräuchlichen Verwendungsweisen von Sinn beisammen.

Der Begriff des Sinns ist somit alles andere als eindeutig. Seine Vieldeutigkeit entfaltet sich in einem Zusammenhang, der sich etymologisch nachvollziehen und sachlich rekonstruieren lässt. Dabei ist es ein glücklicher Umstand, dass in der sich über mehrere Jahrhunderte hinziehenden und in verschiedenen europäischen Sprachen zu verfolgenden Geschichte des Begriffs dessen Herkunft nicht vergessen wird. Im Gegenteil: Er bleibt mit offensichtlicher Lebendigkeit erhalten und trägt den sich weit ausspannenden Bedeutungsfächer mit solcher Prägnanz, dass die systematische Interpretation sich fast von selbst ergibt.

6. *Die drei elementaren Formen des Sinns.* Nach dem Gesagten, dürfte es offenkundig sein: *Wir leben im Sinn*, weil alles, was wir an uns selbst – aber auch an anderen Lebewesen – erleben, an einen *physiologisch* getragenen, *sozial* vermittelten, *psychologisch* vertieften, *semantisch* umgesetzten, *rational* verknüpften und *intellektuell* als Ganzem erschlossenen und somit *hermeneutisch verstandenen Sinn* gebunden ist. Das gilt für jeden Sinnenreiz, für jeden eigenen Bewegungsimpuls, jede soziale Empfindung, sämtliche Gefühle, jede sachliche Bedeutung, und für den im Ganzen einheitlich erweiterten Zusammenhang, den wir zwar nicht empirisch belegen und auch nicht als real existierend beweisen können, der aber weder unseren Intuitionen noch unserem Wissen entgegenstehen darf. Als *sinnvoll* – auch im Ganzen einer Welt, zu der wir mit der Einheit unserer Person gehören – kann nur etwas erlebt und gedacht werden, dass unserem Wissen und unserer Selbsterfahrung nicht widerspricht. Das gilt auch für den *Glauben*, in dem wir uns diesem Ganzen vertrauensvoll überlassen.

Nun ist es aber so, dass die philosophische Karriere des Sinnbegriffs dies alles eher unerwähnt voraussetzt und den Sinn vornehmlich auf der höchste Ebene der Bewertung und Gewichtung des Daseins zur Geltung bringt. Darin wird wesentlich eine *Leistung der Vernunft* namhaft gemacht, die dann keineswegs nur als erschließendes und Zusammenhänge herstellendes Vermögen angesehen wird. Man betont dann umso stärker ihre *verstehende* und *vernehmende* Kraft im „Horizont“ des Sinns.

Sie ist es, die im Verein mit ihrer abstrahierenden, konstruierenden und totalisierenden Leistung *Orientierung* ermöglicht, von der nur gesprochen werden kann, sofern ein danach verlangendes Wesen *seinen Standpunkt kennt* und ihn, in *Anbetracht seiner Bedürfnisse* und *seiner Handlungsmöglichkeiten*, auf das erkennbare *Insgesamt von Bedingungen* bezieht, unter denen es etwas erkennen kann und aus eigenem Impuls handeln will.

Dieses den Menschen nicht nur normalerweise bewegende, sondern in extremen Lagen oft noch gesteigerte Verlangen nach Orientierung setzt *Gewissheiten* voraus, die keinen Gehalt in einem sicheren *Wissen* haben. Zwar könnte das auf sein Bewusstsein gestützte menschliche Wesen ohne Wissen gar nichts Ausdrückliches tun. Aber in dem, was es dann tut, kann es stets nur von *begrenzten Tatbeständen des Wissens* ausgehen. Im Übrigen muss es auf das *vertrauen*, worauf es setzt. Es muss davon *überzeugt* sein, dass die Gesetze der Kausalität auch in Zukunft weiterwirken, dass das Gelernte, trotz des fortgesetzten Verfalls der jeweils gegebenen Kenntnisse, weiterhin trägt, und dass die Personen, trotz der schrecklichen Träume, von denen sie heimgesucht werden und inmitten aller Ängste, die sie durch den Tag begleiten, auch beim nächsten Termin noch an dem interessiert sind, wovon zuvor die Rede war.

Die Liste der Probleme, in der alles vermerkt ist, wovon wir überzeugt sein müssen, um absichtsvoll handeln: ein Ja-Wort geben, Kinder erziehen oder ein wissenschaftliches Vorhaben in Angriff nehmen zu können, geht gegen unendlich. Deshalb erspare ich mir weitere Aufzählungen und gebe nur *drei Elementarformen von Überzeugung* an, ohne die wir, wohlgemerkt: so wie wir uns verstehen, nicht handeln könnten. Fehlt auch nur eine dieser drei Formen basaler Überzeugung, bricht das System eines rationalen menschlichen Verhaltens zusammen.

Da sie alle von einer Form ursprünglichen Selbst- und Weltvertrauens handeln, ist es mir vorab wichtig, darauf zu bestehen, dass es allemal um *affektive Leistungen* geht. Ferner lege ich Wert auf die Feststellung, dass diese Leib und Seele verknüpfenden Motionen und Emotionen die Bedingungen eines vernunftgeleiteten Lebens sind. Dass ihr Ausfall ruinöse Folgen für die gesamte eigenständige Lebensführung eines Menschen hat, muss nicht eigens hervorgehoben werden. Aber da die Zweifel an der Gegenwart Gottes und an der Bedeutung des Glaubens an ihn ausschließlich aus der Position sich durchweg für aufgeklärt und vernünftig haltender Individuen stammen, begnüge ich mich damit, auf die Unverzichtbarkeit affektiver Antriebe für das rationale Verhalten des Menschen hinzuweisen: Ohne die Integrität unserer leibhaftigen Gegenwart, ohne prärationale Überzeugungen und ohne den emotionalen Beistand des Vertrauens wären die Leistungen der Vernunft nicht mehr als ein in sich kreisendes mentales Karussell, das beliebige Totalitäten erzeugen, aber niemandem ernsthaft etwas bedeuten könnte.

„Niemandem“ – „ernsthaft“ – „etwas“: Das ist terminologisch gemeint. Denn damit sind die drei Elementarformen des Vertrauens kenntlich gemacht: Sie müssen sich auf *etwas* beziehen, und das ist in der Grenzfunktion die *Welt*. Ohne Weltvertrauen ist kein verständiges und erst recht kein vernünftiges Leben möglich.

Das vom Wissen geleitete Handeln muss – von den Situationen des Spiels und der ästhetischen Simulation abgesehen (die freilich ihren eigenen Ernst benötigen) – *ernsthaft* sein. Auf die Grenzfunktion des Wissens bezogen heißt das: Das Wissen muss sich an die interne Bedingung seiner eigenen Möglichkeit halten und – mindestens in jedem Zweifelsfall – auf *Wahrheit* ausgerichtet sein. Also gehört das *Vertrauen in die Wahrheit* zu den basalen Konditionen der Kognition, ohne selbst Kognition zu sein.

Die Explikation von *niemand* schließlich verweist auf niemand anderen als *auf mich selbst*: Es muss *jemand* da sein, der das Wissen hat, der es anwendet, der davon etwas erwartet und sich notfalls zutraut, es *kritisch zu prüfen*. Kurz: *Jemand, der sein eigenes Urteil hat*. Und das ist das jeweilige *Selbst*, das in seiner

soziofunktionalen Einbindung in der Regel daran erkannt werden kann, dass es „ich“ zu sich sagen kann und sich eben damit von jedem Selbst, das ebenfalls „ich“ zu sich sagt (und ihm insofern prinzipiell entspricht), aufgrund seiner leibhaftigen raum-zeitlichen Anwesenheit abgrenzen kann. Dieses Selbst, das ich nicht ohne Grund in seiner *physischen, sozialen, psychischen* und damit immer auch *semantischen Fragilität* benannt habe, braucht ein *Vertrauen in sich selbst*, um in der *Welt* (und notfalls mit *vollem Ernst*) auf sein Können und Wissen setzen zu können.

Damit sind die drei Pfeiler des Vertrauens benannt, ohne welches es nicht zu einem Verhalten kommen kann, das den Titel des *Mundanen, Rationalen und Humanen* verdient. Und wenn einem daran gelegen ist, darin selbst wiederum eine Einheit namhaft zu machen, die auf einem Vertrauen der Vernunft beruht, müsste auch der entschiedenste Skeptiker eingestehen, dass es nicht unangemessen ist, das überwältigend Große, Schwerwiegende, Bedeutungsvolle dieses Ganzen als das *Göttliche* anzusprechen.

7. Selbstachtung als Grundbedingung des Glaubens an das Göttliche. So kurz der Abriss der vorgetragenen Überlegungen auch ist: Der Grund für das Verständnis der Formel vom *Göttlichen als dem Sinn des Sinns* ist gelegt. Ich hoffe, es gelingt in der gebotenen Kürze, ihren Gehalt und ihre Reichweite zu umreißen:

Bis zu diesem Punkt bin ich mit der begrifflichen Arbeit bis zum *Welt- und Selbstvertrauen* gelangt, das ohne ein Vertrauen in die tragende, klärende und schlichtende Funktion der *Wahrheit* nicht zu haben ist. Und der Skeptiker könnte einwenden, dass die Demonstration zunächst nur für das *Vertrauen*, vielleicht sogar nur für die *Überzeugung* reiche. Vom *Glauben im religiösen Sinn* sei noch nicht hinreichend gesprochen worden und von *Gott*, darin wären sich die Phlegmatiker, Agnostiker und Atheisten vermutlich einig, sei noch gar keine Rede gewesen. Jedenfalls nicht mit Gründen, die sie veranlassen könnten, anders über ihn zu denken.

Tatsächlich sollte vom *Göttlichen* ausführlicher die Rede sein, wenn die Botschaft auch die Skeptiker erreichen soll. Und das sollte sie durchaus! Denn deren Einwänden verdankt die rationale Theologie ihre wichtigsten Impulse, was nicht heißt, dass sie es darauf anlegen sollte, weiterhin von ihren Kritikern verworfen zu werden.

Um den Kritikern näher zu kommen, spreche ich zunächst von der *Selbstachtung* als der Grundbedingung eines rationalen Glaubens an das *Göttliche*. Dann lege ich den Sinn und die Bedeutung der Rede vom *Göttlichen* so aus, dass auch

ein Agnostiker keinen Einwand haben dürfte. Denn für das Verständnis des religiösen Glaubens reicht die *Selbstachtung* in ihrer Verbindung mit der staunenden *Bewunderung des Ganzen der Welt* vollkommen aus. Schließlich ist es die *Welt*, die sich niemals vollständig begreifen lässt und die es jedem dennoch ermöglicht, in unbedingter Weise von seiner *Selbstachtung* auszugehen. In und mit ihr aber nimmt jeder für sich selbst eine *unbedingte Bedingung* heraus, die auch der Welt nicht abgesprochen werden kann, weil sie es ist, die jeden Einzelnen (einschließlich seiner Ansprüche an sich selbst) ermöglicht. Ein sich selbst genügender Grund der Welt aber ist eben das, was die Philosophie als „absolut“ und somit als „göttlich“ versteht. Der junge Kant hat die göttliche Macht durch nichts anderes als durch ihre „Allgenugsamkeit“ definiert.¹⁴ Ist das einsichtig gemacht, kann abschließend verständlich werden, was es bedeutet, im Göttlichen den *personalen Gott* zu adressieren.

Es ist zwar ungewöhnlich, aber nicht ausgeschlossen, vom „Glauben“ an die *Welt* oder vom „Glauben“ an die *Wahrheit* zu sprechen. Es gibt Philosophen wie Nietzsche, die den Glauben an die Wahrheit für ein weltgeschichtliches Unglück halten, und es gibt andere Denker, die meinen, man müsse diesen an sich durchaus berechtigten Glauben hintanstellen, sobald die Interessen eines Volkes, einer Klasse oder einer Religionsgemeinschaft berührt sind.¹⁵

Mir liegt gar nichts daran, den Formeln vom *Glauben an die Welt* oder vom *Glauben an die Wahrheit* zu einem terminologischen Rang zu verhelfen. So zu reden, kann sogar befremdlich wirken, weil dem Glauben, so wie der Begriff im religiösen Kontext verwendet wird, etwas zutiefst *Persönliches* eingewirkt ist. Eben das kann man vermissen, wenn es um *Welt* oder um *Wahrheit* geht, denn in ihrem Fall stehen die sachliche und die methodische Relation im Vordergrund, soviel Mut und Aufrichtigkeit zuweilen auch nötig sind, dem Glauben an die Wahrheit zu folgen.

Anders ist es im Selbstverhältnis des *Selbstvertrauens*, das sich nur im *Glauben an sich selbst* manifestieren kann. Jemand, der an sich selber glaubt, überwindet die Unsicherheit, mit der jeder wissende Mensch jederzeit zu leben hat. Wer trotzdem den Glauben an sich selbst nicht verliert, setzt die Selbstüberwindung in die Energie seines konzentrierten Daseins um. Er *glaubt an sich* als Grund für

¹⁴ Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763), in: Akad. Ausg., Bd. 2, 63 – 164, 154..

¹⁵ So ist es zum Beispiel im Streit um Hannah Arendts Buch über den Eichmann-Prozess gewesen. Dass auch Hans Blumenberg zu ihren Kritikern gehört und den „Absolutismus“ der Moral sowohl mit Blick auf Hannah Arendt wie auch in Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds *Der Mann Moses* scharf verurteilt hat, gehört zu den Überraschungen, die uns sein Nachlass beschert. Dazu: Ahlrich Meyer, Der Feind und die Notwendigkeit des Mythos. Ein Schlüsseltext für Hans Blumenbergs Verhältnis zum Judentum, in: NZZ, 1. März 2014, S. 29.

das, was er für möglich hält. Er ist nicht nur von seiner Wirksamkeit überzeugt und vertraut nicht allein in seine eigenen Kräfte; sondern im Glauben an sich selbst macht er sich selbst zu einer *Größe, mit der die Welt aus seinem eigenen Anspruch zu rechnen* hat.

Gesetzt, wir können nicht nur so sprechen, sondern wir halten es auch für möglich, dass einer, der in diesem Sinn an sich glaubt, seine Kräfte zur bestmöglichen Entfaltung bringt; gesetzt, wir können darüber hinaus auch zugestehen, dass, wo dieser Glaube an sich selber fehlt, wohl kaum mit einer günstigen Entfaltung einer Persönlichkeit zu rechnen ist: Spätestens dann haben wir einen *positiven Begriff des Glaubens* gewonnen, der alles das, was wir über die affektiven Grundlagen des Wissens sagen können, in *individualisierender Weise zuspitzt* und zur *personalen Steigerung* der jeweiligen Fähigkeiten beiträgt.

Damit wäre der strikte Wortgebrauch des „Glaubens“ im Fall des Selbstvertrauens gerechtfertigt: Er ist Ausdruck einer *personalen Beziehung*, die ausdrücklich *angenommen* und *anerkannt* wird, so dass die Konzentration der eigenen Kräfte zur Maxime werden kann. Tatsächlich finden wir einen solchen Glauben in der Wertschätzung der *Selbstachtung* vor! Und wenn die Vernunft von uns verlangt, die Menschheit in der Person eines jeden Menschen zu achten, wird augenblicklich klar, welche *Reichweite die Achtung vor dem einzelnen Menschen* hat und welcher *Rang der Selbstachtung* zukommt: Nur wo sie gegeben sind, kann ich wirksam zur Achtung anderer verpflichtet werden; also ist sie der *Ursprung für die Selbstausszeichnung der Menschheit* überhaupt.

Der Anspruch auf Selbstachtung ist somit auch frei von dem Verdacht, er sei nur die Funktion eines „starken Ego“. Eine solche Annahme stammt aus einer absurden Verkennung menschlicher Größe; sie verwechselt die Selbstschätzung mit der Rücksichtslosigkeit in der Selbstbehauptung eigener Interessen.¹⁶

Selbstachtung hingegen sucht den von jedem anzuerkennenden *unbedingten Wert der eigenen Persönlichkeit* zu wahren. Sie setzt einen nicht durch äußere Mittel zu relativierenden *Wert der Person* voraus. Sie kann zwar auch von anderen geschätzt und geschützt, geachtet und gewürdigt werden, aber als diese sich selbst achtende Person steht sie selbst in der alleinigen Verfügung ihrer selbst. Auch wenn sich ihre Abhängigkeit von äußeren Bedingungen letztlich als größer und ihre Kräfte sich schließlich als zu schwach erweisen sollten, bleibt doch der *unbedingte Anspruch* bestehen. Im Begriff der *Würde der Person* ist er heute grund- und menschenrechtlich anerkannt. Folglich stellt die sich selbst achtende Person den einzigen unhintergehbaren Grund ihrer Menschlichkeit dar.

¹⁶ So geschieht es im letzten Buch von Frank Schirrmacher, *Ego. Das Spiel des Lebens*, München).

8. Die Welt als der Spiegel des menschlichen Sinns. Was Menschheit bedeutet, kann man letztlich nur dem exemplarischen Fall einzelner Personen entnehmen. Sie entreißen die Selbstschätzung der Menschheit dem kruden Speziesismus, mit dem heute die Wertschätzung des Humanen und des Humanismus als purer Gattungsegoismus desavouiert und moralisch geächtet wird.¹⁷

Aber so viel Glauben für die Selbstachtung der eigenen Person auch erforderlich sein mag: Wir können weder staunend noch bewundernd noch andächtig vor uns selber stehen! Eine Haltung dieser Art verlangen uns nur Erscheinungen ab, die *zur Welt* gehören – und dies in der Regel wohl auch nur, wenn in ihnen die Welt in charakteristischer Weise selbst zum Ausdruck kommt. In der *symbolischen Welterfahrung*, so wie sie uns im Erleben der Kunst, im ertragenen Anblick übermächtiger Naturgewalten, angesichts des unscheinbar Kleinen oder in der anteilnehmenden Betrachtung des Scheiterns menschlicher Größe widerfährt, ist etwas von dem gegenwärtig, das wir uns als eigene Konsequenz abverlangen, was aber nur im *Sinnspiegel der Welt* erfahren werden kann.

Erst in dieser sinnhaften Beziehung auf die alles enthaltende, alles tragende und alles bedingende Welt kann der *Glauben an sich selbst* eine Sicherheit gewinnen, die dem Einzelnen hilft, Lagen der extremen Unsicherheit und des existenziellen Zweifels ohne Identitätsverlust, das heißt: als mit sich selbst einige Person zu überstehen. Nur: eine Welt, in der das möglich ist, lässt sich nicht als bloßer Sachverhalt adressieren.

Natürlich ist es einem kühlen Beobachter in methodisch erzeugter, objektiver Einstellung möglich, die Welt in ihrem bloßen Dasein aufzufassen. Niemand kann verbieten, sie nach Art eines übergroßen Behälters aufzufassen, der einfach nur *da* ist und in dem sich jeder Betrachter selbst als ein vergleichsweise kleiner

¹⁷ Peter Singer (Praktische Ethik, Stuttgart 1994) ist der philosophische Wortführer dieser derzeit einflussreichen Bewegung, die im Menschen lediglich ein in seinen Gattungsgrenzen befangenes biologisches Wesen sieht, das letztlich nur den Imperialismus seiner organischen Natur vollstrecken kann. Damit wird jede bereits sachlich über die Gattungsgrenzen hinausreichende menschliche Leistung (wie das Erkennen, das Denken und das sachhaltige Wissen) in ihrer Eigenart negiert. – Es liegt mir fern zu bestreiten, dass sich der Mensch in seiner Selbstbehauptung rücksichtslos gegenüber anderen Lebewesen verhalten kann, verhalten hat und weiterhin verhält. Aber man darf die Fähigkeit des Menschen, sein eigenes Verhalten kritisch zu bewerten und nach Handlungsalternativen zu suchen, nicht übersehen – vor allem dann nicht, wenn man sich, wie Peter Singer, vornehmlich durch Kritik an der Menschheit profiliert. – Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auch den Glauben an eine göttliche Instanz als einen Beleg für den konstitutiven Antispeziesismus des Menschen heranzuziehen. Er sei hier nur erwähnt, weil darin ein weiterer Hinweis auf die enge Verbindung zwischen Wissen und Glauben liegt.

Teil befindet. Dann gibt es zwar die bekannten perspektivischen Probleme, wie etwas *von innen* gleichwohl als ein Ganzes, gleichsam *wie von außen*, begriffen werden kann. Wie ein Mensch die *Distanz* gegenüber einem Ganzen aufbringen, zu dem er voll und ganz gehört. Doch damit ist der Charakter der Welt als epistemischer Sachverhalt nicht tangiert. Da wir ein Ganzes, erst recht das Ganze der Welt, nur in begrifflicher Abstraktion erfassen können, reicht der zu jedem Denken ohnehin gehörende Stellungswechsel im Denken allemal aus, sich die Welt als riesiges Behältnis oder als unendliches Areal vorzustellen, zu dem jeder Denkende als Mensch zwar voll und ganz, im Denken aber nur experimentell, scheinbar wie zur Probe, lediglich zeitweilig und wie zufällig gehört.

Ganz anders ist es jedoch, wenn mir die Welt als ein Ganzes vor Augen steht, das mir in seinen staunenswerten Ansichten einen Spiegel meiner Sinnerwartungen vor Augen hält. Dann wird sie in ihren bewundernswerten und schrecklichen, ihren schönen und erhabenen, ihren herausfordernden und beängstigenden Aspekten zum *Ganzen*, aus dem ich selbst *als Ganzer*, die Kraft und den Mut beziehe, mich noch in der größten Randständigkeit und Schwäche *als Einheit* zu bewahren und zu bewähren. Darin liegt die ursprüngliche Bedingung meiner Bedeutung für die Welt und zugleich die elementare Voraussetzung der Bedeutung der Welt für mich.

Die theologische Pointe dieser Verbindung von Selbst- und Weltbegriff liegt darin, dass sich der Mensch in seiner Selbstachtung *als Person* begreift, die im Ganzen der Welt nach einer Einheit sucht, die ihr (als personaler Einheit) entspricht. Die Einheit wird erfahren, wo immer die Welt sich *in Analogie zur Person* denken lässt. Und das ist der Fall, wo sich in ihrer Verfassung oder ihren einzelnen Erscheinungen ein *Ausdruck* findet, der dem *Eindruck* eines Menschen zu korrespondieren vermag. Dann weiß und fühlt sich die Person der Welt nahe, kann auf die Angemessenheit ihres Tuns und Lassens setzen und darf hoffen, dass sie nicht vergeblich lebt. Denn sie lebt in dem Bewusstsein, in der Welt nicht fremd, vielleicht sogar willkommen zu sein. Zumindest kann sie die Erwartung haben, als unverwechselbares Individuum ein gleichwohl integraler Teil des Ganzen zu sein.

In diesem Bewusstsein stellt sich der Glaube ein, der uns die Zugehörigkeit zum Ganzen nicht nur fühlen lässt, sondern zur Gewissheit macht. In der Sprache der Frömmigkeit ist das der Augenblick der „Seligkeit“, den wir, wenn wir ihn im Leben nicht erfahren, auch für die Ewigkeit nicht wünschen können.

Die strukturelle Analogie liegt darin, dass die Person für den mit ihren Gründen und Zielen verfolgten *Sinn* eine für diese Gründe und *Ziele offene Welt* vorfindet. Damit ist nicht unterstellt, dass die Welt selbst nach Gründen verfährt, dass sie Zwecke hat und einer leitenden Idee untersteht. Sie wird auch nicht selbst

nach dem Vorbild einer Person gedacht. Es genügt, ihr eine Verfassung zuzuschreiben, die den Sinn des Menschen nicht nur ermöglicht (denn das tut sie offenkundig), sondern ihm auch weiterhin Raum gibt. Also wird eine Kompatibilität von Selbst und Welt zugrunde gelegt, die, unter der Bedingung personaler Selbstachtung, als eine Begünstigung des Menschen – zwar nicht begriffen, aber eben doch *geglaubt* werden kann.

Mit Blick auf die Kritik am vermeintlichen spezieistischen Anthropomorphismus des Glaubens ist es heute nicht unwichtig zu betonen, dass der Glaube nicht auf eine privilegierte Gunst für den Menschen setzt: Durch seinen Bezug auf die Welt ist er auf das Ganze menschlicher Lebensbedingungen gerichtet. Dazu gehört die Artenvielfalt der Biosphäre nicht weniger als die Pluralität der humanen Lebenswelt. Also kann der aus der Verantwortung für das eigene Leben stammende Glaube das Gute für den Menschen nur in Verbindung mit allem wünschen, das ihm sein Dasein und seine Zukunft ermöglicht. Eine Sonderstellung des Menschen ist allein durch sein *Wissen von der Komplexität seines Daseins*, von der daraus folgenden *Zuständigkeit für seine eigene Lebensführung* sowie der *Einsicht in das Unzureichende seiner eigenen Fähigkeiten* begründet. Wenn er sich in seiner intellektuell erzeugten existenziellen Not nach einer (vorrangig emotionalen) Hilfe umtut, über die er nicht aus eigener Kraft verfügen kann, kommt ihm der (ohne in jedem Handlungsvollzug benötigte) Glaube zu Hilfe und gibt ihm einen Trost, der aus dem Jenseits seines Wissen stammt, aber gleichwohl mit seinem Wissen und seinem Selbstverständnis als Person kompatibel sein muss – und damit auf etwas zielt, was selbst ganz und gar zur Welt gehört.

In dieser Korrespondenz von einer dem Menschen offenstehender Welt und einem weltoffenen personalen Selbst liegt die Bedingung für ein Leben, das gelingen können soll. Und einer solchen ihn tragenden, ihn fördernden und zugleich herausfordernden Welt hat sich der Mensch, gleichsam vor sich selbst, würdig zu erweisen, indem er sie schätzt und ehrt und alles in seinen Kräften Stehende tut, um sich in möglichst großer Übereinstimmung mit ihr zu erhalten und zu entfalten.

9. Das Göttliche im Ganzen der Welt. In der beschriebenen Einheit von Mensch und Welt kann das erlebte Ganze als *göttlich* gedacht werden und den weitaus größeren Teil der Attribute auf sich ziehen, die in der Geschichte der Theologie Gott und den Göttern zugeschrieben worden sind. Nur von *einer* Zumutung sollte man die so ermittelte göttliche Instanz entbinden, nämlich von der, sie *außerhalb* der Welt zu suchen! Das Göttliche liegt zwar jenseits des Horizonts unseres Wissens, aber es zeigt sich uns nur in der Welt *und* Selbst umfassenden und allen Sinn in sich freisetzenden *mundanen Präsenz des Ganzen*. Es ist die Gött-

lichkeit dieses Ganzen, in dem sich unser Sinn erfüllen kann. Denn nur so gehören wir dem geglaubten Grund oder dem Zweck des Ganzen vollkommen zu. Der Seelenfrieden liegt im Bewusstsein der Übereinstimmung mit den die Welt ausmachenden Kräften. Auch den Lebensmut wird man schwerlich aus etwas schöpfen können, das gar nicht zur Welt gehört. Und da es nicht den geringsten sachlichen oder logischen Anlass gibt, einen außerhalb der Welt liegenden Grund oder Ursprung anzunehmen, kann nur die alles einschließende, Welt *und* Selbst durchdringende Verfassung des Göttlichen unseren Ansprüchen auf Vollkommenheit genügen. Die Analogie zwischen Selbst und Welt gilt auch hier: Keine menschliche Person kann einverstanden sein, wenn ihr die eigenen Gründe, aus denen sie handelt, nicht selbst zugeschrieben werden.

In der das Göttliche auszeichnenden Einheit von Welt und Selbst, der die strukturelle Analogie zwischen dem Ganzen der Welt und der Einheit der Person zugrunde liegt, wird auch verständlich, warum der Sinn des Menschen in der Welt nicht nur seine *Erfüllung*, sondern auch sein *Kriterium* findet: Die Einheit, die ein Mensch in seinem stets gegebenen inneren Widerspruch sucht, kann ihr Vorbild in der Einheit eines mundanen Ganzen finden, das selbst aus widerstrebenden Kräften und scheinbar unversöhnlichen Gegensätzen besteht. Auf keiner der beiden Seiten kann von einem harmonischen Ganzen die Rede sein. Bei einer Person kann der erfahrene Gegensatz der wichtigste Antrieb zum eigenen Handeln sein, spätestens dann, wenn die Aufgabe es fordert. Dann kommt es darauf an, alle Kräfte zu bündeln mit sich selbst einig zu sein. Nach demselben Modell deuten wir die polaren Kräfte der Natur, sobald sie sich in einzelnen Phänomenen und Effekten konzentrieren und uns in Korrespondenz zu der ihnen von uns selbst entgegengebrachten Einheit entgentreten.

So erübrigen sich sowohl der metaphysische Dualismus wie auch die in vielem so bequeme Aufteilung der Welt in gute und böse Mächte. So naheliegend eine Zwei-Welten-Lehre dem Menschen zunächst erscheinen mag: Sie würde auch das Göttliche in zwei Teile spalten und brächte einen Gott in größte Verlegenheit. Will man das vermeiden, kann man sich auch hier vom Begriff der Person leiten lassen und das *Gute* in der Übereinstimmung ihrer Gründe mit den weltlichen Kräften denken. Das so verstandene Gute liegt dann in der gelingenden Partizipation des Menschen an der von ihm erkannten Einheit der Welt. Und wenn das Prinzip der Ethik darin zu finden ist, als Individuum mit sich und seinen vernünftig gerechtfertigten Gründen einig zu sein, fügt der Glaube dem die Erwartung einer Teilnahme und Teilhabe am Ganzen hinzu. Die wiederum erlauben es dem Einzelnen, auch über sein individuelles Dasein hinaus auf den Bestand seiner personalen Konstellation zu hoffen. So kann er sich im Ganzen

gerechtfertigt sehen und auf das setzen, was sich in guter sokratischer Tradition bis heute „Unsterblichkeit“ nennen lässt.¹⁸

Als Teil des Ganzen hat sich der Mensch so zu verhalten, dass sein Sinn darin nicht nur *verstanden*, *vertieft* und *gefestigt*, sondern auch *verbreitet*, *vervielfältigt* und zur gegenseitigen Stärkung *bekräftigt* werden kann. Der auf Öffentlichkeit angelegte *Sinn des personalen Selbst* dient der weiteren *Öffnung der Welt*, nicht aber ihrer metaphysischen Überwindung. Der *Sinn des Sinns* liegt in der weltoffenen Stimmigkeit, damit in einer sich steigernden Vielstimmigkeit, von der sich die beteiligten Individuen in ihrer eigenen Lebendigkeit begünstigt sehen. Es ist zwecklos, den Sinn dort suchen zu wollen, wo er prinzipiell unmöglich ist – nämlich im Jenseits der Welt, in der sogar Ort und Zeit und Gegenständlichkeit ihren Sinn verlieren.

Zum ursprünglichen Weltbezug des Göttlichen gäbe es viel zu sagen. Hier muss die Bemerkung genügen, dass mit der Betonung der Zugehörigkeit des Göttlichen zur Welt keine Positivierung verbunden ist. Es geht nicht darum, dem Göttlichen den Status eines Sachverhalts zu verschaffen, wohl aber darum, seine *unverzichtbare Gegenwärtigkeit* verständlich zu machen. Gott, das bringen unzählige Zeugnisse der religiösen Überlieferung zum Ausdruck, ist allgegenwärtig und jeder Zeit in der Lage, sich seinem Volk und seinen Propheten – und über sie sich letztlich jedem einzelnen Menschen – mitzuteilen. In großer Not, nach überstandener Gefahr, im Moment großen Glücks – aber auch zu den im Ritus festgelegten Zeiten – kann sich jeder Gläubige an ihn wenden. Um diese Möglichkeit im Verkehr zwischen Gott und Mensch zu verstehen, kann man von der *symbolische Präsenz des Ganzen* in einem einzelnen Ereignis sprechen.

Diese sich von Fall zu Fall äußernde Allgegenwart des Göttlichen braucht man nicht auf ausgezeichnete Tatbestände zu verdichten, die dann in Gefahr geraten, zum Ersatz oder zum ständigen Vertreter des Göttlichen zu werden. Um die Positivierung des Göttlichen zu vermeiden, reicht es aus, von der tief in das Bewusstsein des Einzelnen hineinreichenden *Öffentlichkeit des Göttlichen* zu sprechen. Damit wird deutlich, dass die göttliche Sphäre nichts und niemanden ausschließt, zugleich aber jedem Individuum die Freiheit lässt, in seinem besonderen Fall die Allgegenwart als singular bedeutungsvoll zu begreifen.

Um diese Charakterisierung des Göttlichen angemessen zu verstehen, braucht man nur zu wissen, dass jedes menschliche Bewusstsein essenziell öffentlich ist, aber zu seinem individuellen Selbstbewusstsein nur gelangt, wenn es sich in die

¹⁸ Siehe dazu im Sinn des Sinns, 2014, 88 f. u. 103 ff.

Privatsphäre seiner Subjektivität zurückziehen kann.¹⁹ Die Einzigartigkeit Gottes liegt darin, dass er auch Innersten eines Menschen gleichsam persönlich angesprochen werden kann, ohne dass die zwischen menschlichen Personen zu wahrende Privatheit aufgehoben wird. Möglich ist das dadurch, dass Öffentliches und Privates sich, wie Objektives und Subjektives, wechselseitig bedingen.

10. *Der Gott im Göttlichen.* Die Intimität, zu der die Menschen in ihrer Zwiesprache mit Gott fähig sind, rührt an ein weiteres Problem, das nie entstehen könnte, wenn die Gläubigen Ernst damit machten, das Objekt ihres Glaubens tatsächlich ins Jenseits ihrer Welt zu verlegen: Sie sprechen Gott an als sei er eine *Person*, und verstehen seine Zeichen so, als habe er sich mit seinem Wort wie ein *Vater* an sie gerichtet.

Tatsächlich dürfte sich der größte Gegensatz zwischen einer rationalen Theologie philosophischer Provenienz und den religiösen Gotteslehren im jüdisch-christlichen und moslemischen Überlieferungszusammenhang mit der Frage auf-tun, ob die den Gedanken des Göttlichen tragende Strukturanalogie zwischen Welt und Selbst erlaubt, von einem *personal verfassten Gott* zu sprechen. Machen wir daraus eine dogmentheoretische Frage nach der Art, ob Gott eine *Person ist*, kann es in der Tat keine Gemeinsamkeit geben. So, wie uns die disziplinäre Beschränkung die These verbietet, dass die Welt einen Sinn *hat*, so ist es ausgeschlossen, das Göttliche selbst konzeptionell *als Person* zu begreifen. Die Philosophie hätte auch keine guten Gründe, das Ganze des Daseins *als Werk* zu beschreiben, die ein personal verstandenes göttliches Wesen nach Art eines ingenösen Technikers *geschaffen* hat.

Gleichwohl ist das Verhältnis von Mensch und Welt auf Sinnerwartungen gegründet, die erkennen lassen, wie weit sich der Mensch auf die Welt einlassen muss, um in ihr mit Aussicht auf Erfolg handeln, seine Zukunft planen und auf Glück hoffen zu können. Dabei stellt er sich die Welt als eine Bühne vor, auf der er tätig sein und verstanden werden kann. Die Gegenwart wird immer von neuem als Ausgangspunkt einer gestalteten Zukunft angesehen, obgleich es weder für den Neuanfang in der Geschichte noch für deren aussichtsreiche Fortsetzung irgendeinen positiven Beweisgrund gibt. Wer will, kann die bereits in jeder Überzeugung, erst recht im Selbst- und Weltvertrauen wirksamen Projektionen mühelos auch als *Illusionen* demaskieren.

Jeder Glauben, ob mit oder ohne Lehrgebäude, ob mit oder ohne Kirche, lässt sich ideologiekritisch als reinen Bewusstseinstheater entlarven, das sich von den

¹⁹ Volker Gerhardt, *Öffentlichkeit. Die politische Form des Geistes*, München 2012; ders., *Die Öffentlichkeit Gottes*, Vortrag in der Universität Köln am 8. Mai 2014.

kulissenschiebenden Mächten bereitwillig täuschen lässt. Auch eine Theologie, die sich um eine Rekonstruktion eines alle individuellen und kulturellen Aktivitäten anleitenden Anspruchs auf Sinn bemüht, hat mit diesem Vorwurf zu rechnen.²⁰

Dennoch bleibt es richtig, dass sich ohne Sinn nicht menschlich leben lässt. Wenn sich aber durch den Aufweis der tief ins organische Dasein hinabreichenden Wurzeln des Sinns sowie im Bewusstsein der wechselseitigen Angewiesenheit von Wissen und Glauben zeigt, dass es selbst eine Illusion ist, apodiktisch zwischen bloßer *Faktizität* und reiner *Normativität*, zwischen gegebener *Objektivität* und angenommener *Subjektivität* oder auch nur eindeutig zwischen *Welt* und *Mensch* unterscheiden zu können, dann müssen wir uns eingestehen, dass wir als selbstbewusste Personen und kulturell anspruchsvolle Subjekte stärker in den Weltzusammenhang eingelassen sind, als es nach den auf methodologischen Unterscheidungen beruhenden Kategorien der Wissenschaft zu erwarten ist.

Wollen wir der uns tragenden lebensweltlichen Realität im Einklang mit unserem kulturellen Selbstverständnis, das die *Kunst* als eine *Realität*, die *Wissenschaft* als eine unverzichtbare *Aufgabe* und die *Erziehung* der Kinder als *Notwendigkeit* begreift, theoretisch gerecht werden, haben wir auch dem in jedem bewussten Lebensakt erfolgenden Ausgriff auf ein Ganzes in uns und in der Welt einen lebensweltlichen Ort zuzuweisen. Das gelingt, wenn wir den Glauben als Begleiter des Wissens ernstnehmen – und dies nicht nur dort, wo wir glauben, dass alles schon irgendwie weitergeht, dass Wissen besser als Nicht-Wissen ist und die Zivilisation der Barbarei letztlich überlegen sein muss.

Der ernst genommene Glauben ist die Klammer zwischen den sinnlichen Antrieben und den vernünftigen Ansprüchen; er bindet das Wissen an das Leben und zwar in der doppelten Leistung des Glaubens an das Wissen wie auch des Glaubens über die Grenzen des Wissens hinaus. Der Glauben hat den großen Vorzug, trotz seiner durch das Wissen vorgegebenen Präferenz für das Allgemeine, letztlich sowohl auf die Empfänglichkeit wie auch auf die Verständigkeit des Individuums angewiesen zu sein. Damit ist er, vermutlich noch vor der Kunst (und obgleich die schwärmerischen wie auch die machtbesessenen religi-

²⁰ Auf die Tatsache, dass eine solche Kritik auch dem Kritiker den Boden unter den Füßen wegzieht, gehe ich hier nicht näher ein. Es genügt darauf hinzuweisen, dass der Kritiker sich, wie der radikale Skeptiker, selbst widerlegt. Denn er muss in seiner ideologiekritischen Position sowohl selbst von „etwas“ ausgehen, wie auch selbst auf „etwas“ abzielen. In beiden Annahmen darf er nach seinen eigenen Maßstäben auch nicht mehr als bloße Illusionen namhaft machen.

ösen Bewegungen das Gegenteil zu beweisen scheinen) der wichtigste *Mediator der Individualität*.²¹

Wenn wir also dieser das Wissen sowohl tragenden wie auch überschreitenden Rolle des Glaubens durch die Rede vom Göttlichen im Sinnzusammenhang von Mensch und Welt Rechnung tragen, dann kann die Philosophie schwerlich in der Rolle eines Zensors überzeugen, der es Gläubigen verbietet, im Göttlichen mehr zu sehen als bloß eine strukturelle Korrespondenz. Wenn der philosophische Begriff des Göttlichen die humane Disposition anerkennt, in der Welt und in dem sich in ihr selbstbewusst bewährenden Individuum mehr zu erfassen, als nach dem Umfang empirischer Begriffe darin aufgefunden werden kann, und wenn schließlich die Strukturanalogie soweit trägt, dass in der Annahme einer universellen Öffentlichkeit des Göttlichen sogar noch Raum für eine individuelle, ja, intime Ansprache des göttlichen Gegenüber ist, stünde ein neuer Streit um das Iota bevor, in dem unsinniger Weise verhandelt werden müsste, was Gott *ist*: Eine *Struktur* oder eine *Person*?

Unter dem Anspruch rein begrifflicher Rekonstruktion, kann nur von einer Struktur die Rede sein. Wir brauchen Platz für den Glauben, wann immer wir in sicheren Grenzen wissen und mit vernünftigen Gründen handeln wollen. Das ist eine strukturelle Bedingung, die zum humanen Weltverhältnis gehört, und mit ihr gehört auch das Göttliche notwendig zur Welt. Dies umso stärker, je mehr wir uns auf das zu stützen suchen, was wir wissen.

Doch unter Berufung auf dieses Ergebnis dekretieren zu wollen, wie derjenige, der in seinem Glauben lebt, mit dem Göttlichen zu verkehren hat, wäre eine kleinliche Rechthaberei gegenüber jenen, die sich ihren religiösen Glauben bewahrt haben. Deshalb sage ich: Wer die Imaginationskraft aufbringt, im Göttlichen den Gott anzubeten, der soll es tun, solange er daraus keine Machtansprüche gegenüber anderen ableitet. Niemand kann so weit gehen, aus seiner persönlichen Beziehung zu einem von ihm geglaubten Gott, ein Privileg abzuleiten, das ihn anderen überlegen macht.

²¹ Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Individualität. Individuum/ Individualisierung/ Institution/ Universalität*, in: W. Gräß/ B. Weyel (Hrsg.), *Handbuch praktische Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2007, 64 – 76; ders.: *Die Religion der Individualität*, in: R. Schröder/ J. Zachhuber (Hrsg.): *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden*, Münster/ Hamburg/ London 2003, 15 – 34. Auf die Rolle, die Schleiermacher in der Betonung der Individualität des Glaubens spielt, habe ich mehrfach hingewiesen. Siehe dazu: *Die Individualität des Glaubens. Ein Vorschlag im Anschluss an Schleiermacher*, in: Wilhelm Gräß / Lars Charbonnier (Hg.), *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, Berlin 2012, 292 – 328.

11. Die individuelle Freiheit des Glaubens. Wichtiger als die aus methodologischen Gründen exekutierte Ausgrenzung ist es, die Reichweite des Glaubens zu ermessen: Es umfasst die *Welt als Ganze* und sucht sie, intellektuell wie emotional, als das anzunehmen, was sie uns *bedeutet*. Göttlich, so habe ich zu zeigen versucht, ist das, was uns die Welt eröffnet, was uns – in exemplarischer Verdichtung oder im symbolischen Verweis – als Fingerzeig auf ein mundanes Ganzes erscheint, dem wir selbst als personale Einheiten zugehören. Das im Glauben angenommene Bewusstsein dieser Zugehörigkeit kann uns bescheiden machen; es kann uns auch unsere Verantwortung in der Welt vor Augen führen. Sehen wir im geschichtlichen Rückblick, dass die Religionen in so gut wie allen Weltgegenden (und nicht selten im Widerspruch zur Botschaft ihrer Gründer) mit todbringender Gewalt aufgetreten sind, kann nur Bescheidenheit und ein radikaler Verzicht auf politische Machtansprüche die Folge sein.²²

In jedem Fall hilft uns der religiöse Glauben, die Welt selbst als den sinnstiftenden Horizont anzusehen, der uns die Orientierung für unser Leben gibt und uns anzeigt, wie wir uns selbst im Ganzen unseres endlichen Daseins zu verstehen haben. Als endliche Lebewesen, die bereits ihr Selbstverständnis als Personen auf ihre exemplarische Zugehörigkeit zur Universalität der Menschheit gründen, finden wir in der Entsprechung zum Bedeutungsraum des Wirklichen insgesamt die Sinnkoordinaten für eine Lebensführung, von der wir hoffen können, dass sie im Ganzen nicht widersinnig und nicht verwerflich ist, sondern sich in den Bahnen der stets gesuchten und lediglich im Formalen gesicherten Wahrheit bewegt.

Die damit gewonnene Einsicht verbietet es, die Welt und das Göttliche *in eins* zu setzen. Der *Pantheismus* ist bestenfalls eine Vorstufe zum religiösen Glauben, kann aber nicht sein Inhalt sein. Denn er bietet dem Gläubigen nicht die *Distanz*, die er zum erlebten, erfahrenen und (in Teilen) erkannten Ganzen sehr wohl hat. Folglich gewährt er ihm auch nicht die *Freiheit*, die er gerade in seinem Glauben braucht. Deshalb ist es elementar, zwischen der *Welt* und ihrer *Bedeutung* für den denkenden und handelnden Menschen zu unterscheiden.

Mit dieser Unterscheidung aber wendet der Mensch die aus seiner Selbsterfahrung vertrauten Unterscheidungen sowohl zwischen *Sachverhalten* und ihrem *Sinn* wie auch zwischen *Taten* und ihren *Gründen* an und überträgt sie auf die Welt. Also denkt er die Welt als das Ganze, dass mit der Bedeutung für ihn auch entsprechende *Gründe* hat, die *seinen eigenen Gründen* korrespondieren.

In der Rede vom Göttlichen einer Welt, die ihre Bedeutung für uns hat, sind die für das menschliche Wissen und Handeln wesentlichen Unterscheidungen zwi-

²² Dazu im Sinn des Sinns, 2014, 42, 291, 297ff.

schen *Ursache und Wirkung, Grund und Folge* und eben auch *Tatsache und Bedeutung* unterstellt. Gesetzt, einer hat das Bedürfnis, diese Unterscheidungen nicht nur als Merkmale des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses anzusehen, sondern sie als Eigenschaften auf das Ganze der Welt zu übertragen, gibt er der Welt selbst den Charakter einer Person. Zwar muss er sie damit nicht selbst für einen ins Große gerechneten Menschen halten. Aber er kann das, was er in ihr als Grund, Ziel und verständige Disposition annimmt, in ein dialogisches Verhältnis zu sich setzen und sich an das göttliche Ganze wenden, als sei es selbst eine Person, die den ratsuchenden Individuum eine ratgebende Auskunft erteilen kann. In diesem Fall kann die Welt, die uns in ihrer uns tragenden, fördernden und tröstenden Bedeutung ohnehin als göttlich entgegenkommt, vom Hilfe und Beistand suchenden Gläubigen wie seinesgleichen angesprochen werden.

Man muss nicht eigens betonen, dass dieses Verlangen nach dialogischer Zwiesprache mit dem Ganzen durch kein Wissen abgedeckt ist. Hier ist eine Imagination im Spiel, die alles übersteigt, was im Umgang mit seinesgleichen an wechselseitigen Projektionen nötig ist. Es gibt aber keinen Grund, jemanden als rückständig, unterentwickelt oder als naiv zu verurteilen, wenn er sich als das Ganze, als das er sich wunderbarer Weise selber erfährt, jenes Ganze, als das sie Welt begreift und das er braucht, um überhaupt handeln und hoffen zu können, die Unbefangenheit bewahrt, als *seinen Gott* anspricht. So muss es im Glauben auch die Freiheit geben, sich das Göttliche so vorzustellen wie es der eigenen Vorstellungswelt entspricht. Allerdings sollte jeder wissen, dass der Glauben nicht vor Zweifeln bewahrt und sich kritische Einwände gefallen lassen muss.

Die Annahme des Göttlichen lässt sich mit der gleichen Evidenz ausweisen, wie das Erleben des *Schönen* oder des *Erhabenen*. Folglich kann vom Glauben an das *Göttliche* mit guten philosophischen Gründen gesprochen werden. Im Göttlichen aber den mit „Du“ ins Vertrauen gezogenen *Gott* anzunehmen, ist ein *Akt des individuellen Glaubens*, den jeder in seiner Lebenslage und aus seinem individuellen Lebensimpuls heraus tun muss. Hier versagen die zwingenden philosophischen Gründe und verlangen eine freie Entscheidung, die bereits durch das Glück des Glaubens belohnt werden kann, ohne auf Beweise – im Diesseits oder im Jenseits des Lebens – angewiesen zu sein.

12. Das Existenzielle der Sinnfrage. Um am Ende wenigstens anzudeuten, dass man sich Gott und dem Göttlichen nicht allein unter den Bedingungen der Abstraktion nähern kann, will ich mit einem zeitgeschichtlichen Hinweis und einer existenziellen Frage schließen: Das 20. Jahrhundert hat uns in erschütternder Weise vorgeführt hat, wie einzelne Menschen, verfolgt, verhaftet, vollkommen

allein und die sichere Vernichtung vor Augen, dennoch mit der Gewissheit in den Tod gehen konnten, *nicht sinnlos zu sterben*.

Nehmen wir nur die drei Sätze aus dem letzten Brief Helmuth James von Moltke an seine Frau, geschrieben am Tag seiner Hinrichtung am 23. Januar 1945:

„Ich bin nicht unruhig oder friedlos. Nein, kein bisschen. Ich bin ganz bereit und entschlossen, mich Gottes Fügung nicht nur gezwungen, sondern willig und freudig anzuvertrauen und zu wissen, dass er auch unser, auch Dein, mein Liebstes, Bestes will“.²³

Wie sind solche Sätze möglich? Eine Antwort, von der ich glaube, dass sie sich philosophisch begründen lässt, liegt darin, dass ein sich selbst achtender Mensch *wahrhaftig* auf die *Welt* bezogen ist und darin *vertrauensvoll* auf das Ganze setzen kann, dem er sich aus *freien Stücken* selbst zurechnet und das er daher so auffassen kann, als gebe es selbst noch in seinem Sterben einen Sinn, der im Ganzen begründet ist. Hier wird der Glaube an sich selbst, in Verbindung mit dem Vertrauen in die Welt und unter dem Anspruch der Wahrhaftigkeit, so auf das Ganze des Daseins bezogen, als habe es selbst den Sinn, aus dem man leben und allemal sterben muss.

Wüssten wir nicht, dass dieser Glaube an den *Sinn im Ganzen*, den man als die Bedingung des eigenen Lebenssinns zu begreifen hat, tatsächlich die Kraft hat, die Schwierigkeiten des Daseins mit Zuversicht, mit Hoffnung oder wenigstens getröstet zu bestehen, lohnte es sich nicht, darüber zu sprechen. Dann wären jene im Recht, die sagen, man brauche erst dann an Gott zu glauben, wenn er uns bessere Evidenzen für sein Dasein bietet.

Wer aber so spricht, glaubt offenbar, Gott müsse es wie eine für sich bestehende Entität innerhalb oder außerhalb des Weltalls geben. Doch das ist eine kindliche Vorstellung, die eine naive *Unterschätzung der göttlichen Gegenwart* darstellt. Ein Gott, der seinen Namen verdient, muss *in allem* sein, denn er muss auf alles angesprochen werden können. Er muss der *Grund von allem* sein, wenn wir ihn als den Sinn und Zweck des Ganzen anrufen. Deshalb muss er auch in jenen sein, die auf seine Hilfe hoffen.

Diese Bedingung erfüllt er, wenn er als das Ganze begriffen wird, zu dem wir selbst gehören. Und wenn wir selbst in diesem Ganzen mit unserer Vernunft und unserem Sinn möglich sind, kann auch kein Kategorienfehler darin liegen, das Ganze selbst als Bedingung oder als Träger dieses Sinns anzusehen. Die Diffe-

²³ Helmuth James und Freya von Moltke, Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel. September 1944 – Januar 1945, München 2011, 537.

renz, die wir hier zwischen dem Ganzen und seinem für uns (als des Sinns bedürftigen) personalen Wesen machen, bewahrt uns vor dem alles nivellierenden Pantheismus. Er steht überdies zu dem (in jedem Glauben liegenden) Mut, vom eigenen Verlangen, von der eigenen Not und der eigenen Erfahrung auszugehen, um im Ganzen einen Sinn zu suchen, der niemals bloß eine Aussicht nur für *ein* Individuum oder nur für *eine* Spezies bietet. Der im Göttlichen oder in Gott gefundene Sinn muss eine Perspektive für alle und alles eröffnen, wenn er eine wahrhaft menschliche Hoffnung erfüllen will.

Ob es aber jemandem wahrhaftig gelingt, in seinem personalen Sinnverlangen das Ganze so anzusprechen, als komme es ihm mit seinem umfassenden Sinn gleichsam persönlich entgegen, muss philosophisch offenbleiben. Es ist eine Frage der religiösen Vorstellungskraft, die auf vielen historischen, kulturellen und persönlichen Bedingungen aufruht und über die der Philosoph zu schweigen hat. Weiß er doch selbst noch nicht einmal, worauf das immer wieder enttäuschte und dennoch immer wieder neu entstehende Interesse an seiner eigenen Obsession, der Philosophie, eigentlich beruht. Immerhin kann er dem religiösen Menschen versichern, dass sein Glaube innerhalb der Grenzen der philosophischen Vernunft, nicht nur nicht zu tadeln, sondern vielmehr zu wünschen ist. Aus der Sicht der Philosophie ist das Eingeständnis zu machen, dass jeder, der auf selbstverantwortliche Weise Ziele anstrebt, deren Bedingungen und Folgen stets nur über Mutmaßungen zu ermitteln sind, den Glauben braucht, wenn er nicht einfach nur auf einen *Verdacht* hin leben will.

So gesehen, ist es mir auch philosophisch möglich, mit einem theologischen Wort Wilhelm Gräbs zu schließen:

„Das Gort ‚Gott‘ allererst verweist auf den unbedingten, im Gefühlsbewusstsein auf unmittelbare Weise vorprädikativ präsenten Sinngrund. ‚Gott‘ ermöglicht die Benennung des Grundes im Bewusstsein.“²⁴

In dieser „Benennung“ des Grundes kann die *rationale Theologie philosophischer Provenienz* durchaus auch *prädikativ* und mit *logisch ausgewiesenen Argumenten* hilfreich sein. Denn es gibt *rationale Gründe* dafür, dass sich das Wissen nicht nur nicht genügt, sondern dass es aus eigener Logik den Glauben braucht, um dem Menschen auf der Höhe seiner intellektuellen Kräfte das Vertrauen in sich selbst und in die Welt zu geben – ein Vertrauen, das er benötigt, um mit sich und der Welt einig zu sein.

²⁴ Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006, 33.