

In: *Geschichte – Gesellschaft – Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 28. September – 2. Oktober 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Hg. M. Quante, Hamburg: Meiner 2016, 551–568.

Über den Sinn des »Sinns des Sinns«. Anfragen und Überlegungen zu Volker Gerhardts Buch »Der Sinn des Sinns«

*Christian Tapp (Bochum)*

## 1. Vorbemerkung

Dieser Text versteht sich als kritische Auseinandersetzung mit dem im Jahr 2014 erschienenen Buch *Der Sinn des Sinns* des Berliner Philosophen Volker Gerhardt (München 2014), das für einige mediale Aufmerksamkeit sorgte.<sup>1</sup> Im Rahmen eines von Christoph Jäger organisierten religionsphilosophischen Kolloquiums auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Philosophie im September 2014 in Münster war von mir ein religionsphilosophisches »Korreferat« zu Gerhardts Werk angefragt worden. Meine Hauptaufgabe bestand darin, ein kritisches Stimulans für die Diskussion anzubieten. Die folgenden Ausführungen haben daher nicht den für eine Rezension idealtypischen Anspruch, Gerhardts Leistung gerecht werden und ein wirklich abgewogenes Urteil abgeben zu wollen. Die Betonung liegt stets mehr auf dem Widerspruch als auf der Übereinstimmung (auch wenn die Ausführungen des dritten Abschnitts stets mit einem »Einverstanden« beginnen werden). Auf folgende drei aktuelle Texte von Volker Gerhardt wird in diesem Beitrag mittels Siglen plus Seitenangaben Bezug genommen:

Vortrag = »Das Göttliche als Sinn des Sinns«, Manuskript zum Vortrag im Rahmen des Kolloquiums »Vernunft und Glaube« auf der DGPhil.-Tagung, Münster 2014.

Buch = *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

Aufsatz = »Das Göttliche als Sinn des Sinns«, Manuskript zu einem Vortrag auf Einladung von Spree, Athen, Berlin 2013.

## 2. Zusammenfassung der Grundgedanken

Gerhardts Hauptanliegen in *Der Sinn des Sinns* ist die begriffliche Ausarbeitung und Rechtfertigung der Annahme einer Dimension des Göttlichen, das als intelligible Struktur der »Welt« verstanden wird, als eine ganzheitliche Einheit, die dem epistemischen Subjekt gegenübertritt, und die als letzter Sinnhorizont den Sinn einzelner Episoden oder Strukturen seines Lebens verbürgt. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass der Sinn eines

<sup>1</sup> Es stand im Oktober 2014 auf Platz 1 der Liste der besten Sachbücher von Süddeutscher Zeitung/Norddeutschem Rundfunk. Erste Rezensionen: Johannes Röser, in: *Christ in der Gegenwart* 41 (2014), S. 463; Friedrich W. Graf, in: *Die ZEIT* 52 (2014), S. 48; Otto Kallscheuer, in: *Neue Zürcher Zeitung* 29.10.2014, S. 47; Stefan Orth, in: *Herder Korrespondenz* 69/3 (2015), S. 161.

Ereignisses über dieses Ereignis selbst hinausgreift (so wie z. B. der einzelne Kommunikationsakt auf das Ganze der Sprache bzw. unserer Verständigungspraxis ausgreift). So ergibt sich eine Kette von Sinnhypotheken, die nur einlösbar scheinen, wenn es sich nicht um einen infiniten Regress handelt. Daher muss es, Gerhardt zufolge, eine Dimension des Göttlichen als letzten Sinnhorizont geben, die den Sinn der einzelnen Sinne verbürgt.

Glauben und Wissen als epistemische Zustände sind, so Gerhardt weiter, vielfach verschränkt: Man muss an etwas glauben, um wissen zu können; man muss etwas wissen, um anderes glauben zu können; man muss an das Wissen und an seine Anwendbarkeit glauben; und man muss schließlich an sich selbst glauben und an die eigene Fähigkeit, gemäß seinem Wissen handeln zu können. Daher sei es rational nicht nur erlaubt, sondern (um des Wissens willen) sogar geboten zu glauben.

Gerhardt geht von einer Korrespondenz zwischen der Ganzheit der Welt und der Ganzheit der diese Welt erkennenden Personen aus. Diese Korrespondenz erlaube die Übertragung personaler Eigenschaften von uns auf das uns gegenüberstehende Göttliche und rechtfertige so die Verwendung personaler Gottesattribute. Darin komme sowohl eine Selbstauszeichnung des Menschen als auch eine Selbstbeschränkung zum Ausdruck, denn *erstens* steigere der Mensch seine eigenen Eigenschaften zu Gotteseigenschaften (wie Wissen, Macht usw. zu Allwissenheit, Allmacht usw.), sodass er ihnen gegenüber als beschränkt erscheint. *Zweitens* seien es aber eben seine eigenen Eigenschaften, die er in der gesteigerten Form dem Göttlichen zuschreibt, und so würde eben mitbehauptet, dass es sich bei ihnen um abgeschwächte Formen göttlicher Eigenschaften handelt (Gerhardts Variante eines platonischen Teilhabegedankens).

Während Gerhardt auf diesem Wege die Annahme einer Dimension des Göttlichen und dessen begriffliche Erfassung mittels der klassischen Gottesattribute rechtfertigen will, gelten ihm weitergehende positive Gotteslehren als ein »ad libitum« ohne Verpflichtungscharakter.

Soweit der Versuch, das Gesamtprojekt von *Der Sinn des Sinns* in wenigen Worten zu umreißen. Volker Gerhardt trifft mit seinem Vorhaben unzweifelhaft einen vitalen Kern des derzeitigen philosophischen, aber auch des theologischen Diskurses. So diskutiert etwa die katholische Fundamentaltheologie seit den grundlegenden Arbeiten von Hansjürgen Verwegen die Möglichkeit der Ausarbeitung eines an Fichte anschließenden Begriffs »letztgültigen Sinns«, der die Möglichkeit letztgültiger Wahrheitsansprüche plausibel machen und darüber hinaus hermeneutischen Übersetzungsversuchen als Kriterium dienen soll, um über die in Gestalt der konkreten Religionen faktisch auftretenden Sinnansprüche begründet entscheiden zu können.<sup>2</sup> Andererseits gehört die ganz grundsätzliche Frage nach dem Sinn des Lebens zu den großen Fragen der Philosophie, die

<sup>2</sup> Hansjürgen Verwegen: *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991. Dazu auch Klaus Müller: »Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik«, in: ders. (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtrouten und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, S. 77–100, bes. S. 97–98; Karl-Heinz Menke: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg/B. 1995, bes. S. 116–128; Markus Knapp: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg/B. 2009, S. 93–96; Christoph Böttigheimer: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 2. Aufl., Freiburg/B. 2012, S. 110–116.

nach dem Ende der Existenz- und Lebensphilosophie eher im Milieu der Ratgeberliteratur verortet wurde, heute jedoch zunehmend wieder als respektables Thema der Philosophie wahrgenommen wird.<sup>3</sup> Und der Begriff des Sinns einer sprachlichen Einheit hat seit Frege sowieso seine feste Stellung in der Sprachphilosophie.

### 3. »Einverstanden! – Aber ...«

In diesem Abschnitt möchte ich die Übereinstimmung markieren, die ich mit einigen der Thesen Gerhardts im Grundsatz habe. Ich sage »im Grundsatz«, weil unsere Ansichten in Details, Nuancierung oder präzisem Zuschnitt bei genauerem Hinsehen dann doch divergieren und weil ich zugeben muss, dass ich nicht jede These verstehe und nicht in der Lage war, jedes angebliche Argument auch als solches aufzufassen. Die folgenden Ausführungen folgen daher jeweils dem Schema »Einverstanden! – Aber...«.

Was zunächst die Bedeutung der Gottesfrage für die Philosophie angeht, so bin ich ganz einverstanden, dass Gerhardt sie als so zentral und bedeutsam ansieht, dass sie nicht in eine Spezialdisziplin »abgeschoben« werden kann (V 1–2).<sup>4</sup> – Aber man muss sehen, dass auch andere Fragen philosophisch »global bedeutsam« sind, etwa die Fragen nach Denken, Sein, Sprache, Welt, Lebenssinn, Moral usw. usf., und dass uns dies nicht daran hindert, sinnvoll die Arbeit zu teilen und/oder diese Fragen philosophischen Teildisziplinen zuzuordnen. Globale philosophische Bedeutsamkeit allein ist daher noch kein überzeugendes Argument gegen die Zuordnung der Gottesfrage zu einem philosophischen Teilbereich wie der Metaphysik, der natürlichen/philosophischen Theologie oder der Religionsphilosophie. Wenn Gerhardt mit seiner Behauptung hingegen nur die Bedeutung der Gottesfrage überhaupt unterstreichen will, ohne also Sinn und Möglichkeit einer »Spezialdisziplin« in Frage zu stellen, ist dieses Aber gegenstandslos.

Wenn Gerhardt weiter behauptet, dass die spekulativen Gotteserkenntnisse ihren »Ursprung in den Leistungen unserer Sinne« (A1) hat, bin ich ebenfalls einverstanden. Auch ein Thomas von Aquin würde eine empiristische These wie diese ja teilen, denn: »nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu«.<sup>5</sup> Während es bei Thomas jedoch vor allem um den Gehalt unserer Gedanken oder, sprachphilosophisch gewendet, um die Bedeutung

<sup>3</sup> Vgl. etwa Thomas Nagel: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1990, Kap. 10: »Der Sinn des Lebens«. Im Übrigen scheint es mir eine interessante Beobachtung zu sein, dass auch philosophische Richtungen, die diesem Thema skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, teilweise versteckt auf ihm beruhen. Im Kontext von Sinnlosigkeitsvorwürfen wird stets ein sinnvoller Sinnbegriff vorausgesetzt.

<sup>4</sup> Der von Gerhardt in diesem Band veröffentlichte Text ist in diesem Punkt gegenüber der vorgetragenen Fassung entscheidend verändert. Vor allem ist die systematische These zu Beginn des Abschnitts 2 – die Gottesfrage sei philosophisch so grundlegend, dass sie nicht auf eine »Spezialdisziplin, etwa die einer philosophischen Gotteslehre« beschränkt werden könne – durch die historische These ersetzt worden, dass die Gottesfrage in der Antike ohne jede Erwähnung einer philosophischen Gotteslehre hervorgetreten sei (3).

<sup>5</sup> »Nichts ist im Intellekt, was nicht zuvor in den Sinnen war« (Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate* 2,3,19).

unserer sprachlichen Einrichtungen geht, wäre davon *erstens* noch einmal die erkenntnistheoretische Fragerichtung zu unterscheiden, und es wäre *zweitens* auch mit Formen konditionaler Erkenntnis zu rechnen. So sind etwa Gottesbeweise heute ein sehr lebendiges Forschungsgebiet der theoretischen Philosophie.<sup>6</sup> Sie vermögen es (im Erfolgsfalle), logisch zwingende Zusammenhänge zwischen verschiedenen Elementen unserer metaphysischen Weltanschauung herzustellen.<sup>7</sup> Sollte man nun die ontologischen Gottesbeweise, die ja in gewisser Hinsicht gerade *nicht* von empirischen Fakten ausgehen, aus der »spekulativen Gotteserkenntnis« ausgrenzen? Und muss man Kants Beschränkung vernünftiger Erkenntnis auf den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung zum Dogma erheben? Und selbst wenn man es tut: Gibt es nicht gute Gründe, mit der Möglichkeit religiöser Erfahrung zu rechnen? Zumindest ist es ein Faktum, dass dazu ernst zunehmende philosophische Theorien vorliegen, wie etwa die von W. Alston oder A. Plantinga.<sup>8</sup> Unabhängig vom Thema religiöser Erfahrung gibt es heute ein lebendiges Interesse der Philosophie an (im weitesten Sinne) kosmologischen Gottesbeweisen, die natürlich nicht »prämissenlos« sind, die aber im Erfolgsfall wiederum Zusammenhänge zwischen sinnlicher Erfahrung (bzw. unseren auf ihr beruhenden wissenschaftlichen Theorien) und der Gotteshypothese aufzeigen – auch wenn im Einzelnen umstritten ist, ob diese Zusammenhänge schlussfolgernder, explanatorischer, bloß ordnend-systematisierender oder anderer Art sind. Jedenfalls kann man nicht einfach so tun, als sei mit einer Beschränkung auf sinnliche Erfahrung schon die Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis besiegt.

Gerhardt geht davon aus, dass wir in und von Sinnzusammenhängen leben. Häufig greift ein partikuläres Sinnpostulat auf einen umfassenderen Sinn aus, eine Einzelepisode macht nur Sinn als Teil eines größeren Zusammenhangs. Das legt es nahe, einen letzten Sinnhorizont anzunehmen, so Gerhardt. – Einverstanden! Aber wäre hier nicht die Bringschuld größer, als Gerhardt zugesteht? Selbst wenn man den nicht unumstrittenen Ausgangspunkt schenkt, dass nur ein als sinnvoll erlebtes Leben ein gelungenes Leben und Sinn(postulate) daher unabdingbar sind, stellen sich viele weitere Fragen. Zu-

<sup>6</sup> *Individua pro specie* seien genannt: John Howard Sobel: *Logic and Theism*, Cambridge 2004; Philip L. Quinn/Charles Taliaferro (Hg.): *A Companion to the Philosophy of Religion*, Malden 1997, Kap. 41–47; Richard Swinburne: *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987; William L. Craig: *The Kalam Cosmological Argument*, London 1979; Bernd Irlenborn/Andreas Koritensky (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013, S. 91–155.

<sup>7</sup> Zu diesen Zusammenhängen siehe z. B. Winfried Löffler, »Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?«, in: A. Fidora/E. Bidese/P. Renner (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute*, Darmstadt 2008, S. 55–70; Ders.: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, Kap. 5; Oliver J. Wiertz: »Gottesbeweise nach dem Fundationalismus«, in: Christian Kanizian/Muhammad Legenhaußen (Hg.): *Proofs for the Existence of God: Contexts – Structures – Relevance*, Innsbruck 2008, S. 145–169.

<sup>8</sup> Siehe z. B. William Alston: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991; ders.: »Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen«, in: Christoph Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 303–316. Bei Alvin Plantinga spielt religiöse Erfahrung v.a. in im Rahmen seines »Aquinus-Calvin-Modells« eine Rolle, das unter der hypothetischen Annahme der Wahrheit des Christentums zeigt, wie christliche Überzeugungen dann wahrscheinlich gerechtfertigt sein können, wobei der *sensus divinitatis* die wichtige Fähigkeit oder Disposition bezeichnet, unter Einflüssen, die den »Sinn für's Götliche« stimulieren, epistemisch basale theistische Überzeugungen zu bilden, z. B. Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief*, New York 2000, S. 173 u.ö.

nächst: Warum reichen uns partikuläre Sinne nicht aus? Selbst wenn eine Einzelepisode nicht allein vollständig für ihren eigenen Sinn aufkommen kann, kann man fragen: Muss sie das denn, um sinnvoll zu sein? Und selbst wenn sie es müsste, wäre offen, ob die sich daraus ergebenden Regresse von Sinnebenen notwendig auf *ein* umfassendes Ziel hinsteuern müssen. Ist es nicht denkbar, dass es verschiedene, in Bezug auf die Sinnhypothekenrechnung voneinander unabhängige »Subsysteme« der Wirklichkeit gibt? Aber selbst wenn man auch die Konvergenz noch gezeigt hätte, bliebe noch die Frage, warum man auf diesem Wege zu einer Ganzheit gelangen sollte, die »göttlich« genannt werden kann. Wäre es prima facie nicht naheliegender, dass man das so erreichte Gesamtsystem »Welt« nennt? (Oder kündigt sich hier schon ein Pantheismus an? – Dazu unten mehr.) Die Identifikation des Sinnpostulats der Welt als Ganzer mit Gott scheint mir schließlich auf ein eigenes Dilemma hinauszulaufen: ENTWEDER man geht wirklich davon aus, dass *jeder* Mensch, dem es um den »Sinn« geht (der sich also nicht mit einer absurd Existenz zufriedengibt), auch einen »letzten Sinn« postulieren *muss*. Dann müsste dieser »letzte Sinn« aber so allgemein – und ich würde auch sagen: in religiöser Hinsicht so neutral – sein, dass man ihn kaum mit »dem Göttlichen« *in irgendeinem religiös bedeutsamen Sinne* identifizieren könnte. Täte man es dennoch, würde man die atheistischen Sinnsucher gewissermaßen »zwangstaufen«, ihnen nämlich mit der Existenz des Göttlichen eine religiöse Überzeugung zuschreiben, deren religiösen Charakter sie selbst bestreiten würden. ODER man hält die Identifikation von religiös bedeutsamem Gott und letztem Sinn fest, würde dann jedoch, um »Zwangstaufen« zu vermeiden, in Kauf nehmen müssen, dass überhaupt nicht klar ist, dass und ob alle Menschen tatsächlich letztlich auf einen *solchen* Sinnhorizont angewiesen sind, um episodischen Sinn in ihrem Leben zu haben.

Wie schon in der Zusammenfassung ausgeführt, sieht Gerhardt eine enge und vielschichtige Verschränkung von Glauben und Denken bzw. Wissen gegeben und wendet sich entsprechend scharf gegen den gedankenarmen Spruch der Giordano-Bruno-Stiftler: »Glaubst du noch oder denkst du schon?« Pointiert hält Gerhardt dagegen: »So wenig jemand ohne zu denken glauben kann, so unmöglich ist es ihm zu denken, ohne wenigstens daran zu glauben« (B41). Einverstanden! – Aber hier spielt das Problem hinein, dass »glauben« mehrdeutig ist. Wenn Gerhardt eine Art minimaler epistemischer Selbsttransparenz fordert (»Wenn ich kognitiv A vollziehe, dann glaube ich, dass ich kognitiv A vollziehe«, oder ähnlich), dann könnte man dies zwar von einem externalistischen Standpunkt aus bestreiten, doch das wäre nicht der Punkt. Der Punkt wäre vielmehr, dass es bei solchen Transparenzprinzipien um »Glauben« im Sinne einer epistemischen Einstellung geht. Das religiös-existentielle »Glauben« scheint mir ein solches epistemisches »Glauben« zwar einzuschließen, charakteristischerweise aber darüber hinauszugehen. Die Giordano-Bruno-Stiftler haben ja nichts gegen die epistemische Einstellung generell, sondern gegen die von ihnen als rückständig und rationalitätsfeindlich eingestufte Variante religiösen Glaubens. Und die scheint wesentlich mehr zu beinhalten als nur die epistemische Einstellung des Für-wahr-Haltens – von einer Haltung des Vertrauens über eine existentielle Bindung bis hin zu gewissen Meta-Überzeugungen etwa über die Kohärenz des Glaubenssystems, dessen Verhältnis zur Vernunft usw., die der rein epistemische

Glaube so nicht umfasst. Auf die Mehrdeutigkeitsproblematik ist später noch ausführlicher einzugehen.

Gerhardt spricht mehrfach vom Wissensanspruch der (meisten) Religionen (z. B. V5). Einen solchen Anspruch scheint es in manchen (Ausprägungen mancher) Religionen oder zumindest in einigen ihrer Reflexionsgestalten tatsächlich zu geben. Aber mir scheint fraglich, ob ein solcher Wissensanspruch auch nur annähernd so verbreitet ist wie ein religiöser *Wahrheitsanspruch*. Einen Wahrheitsanspruch handelt sich jede Religion spätestens dann ein, wenn propositional verfasste Überzeugungen für sie entscheidend sind – denn epistemischer Glaube ist ja nichts anderes als ein (vielleicht graduelles) Fürwahr-Halten. Wenn ich glaube, dass p, dann beanspruche ich, dass die Proposition, dass p, wahr ist. Aber ich beanspruche im Allgemeinen nicht, p auch zu wissen. Vielleicht beanspruche ich, wenn ich p glaube, zu wissen, dass ich p glaube. Die Problematik der epistemischen Selbsttransparenzprinzipien und ihre internalistische »Tendenz« hatten wir oben schon andiskutiert. Dies scheint hier aber nicht einschlägig zu sein, denn wenn man schlechthin von einem »Wissensanspruch« spricht, sollte man eher auf derselben Ebene bleiben wie das genannte Beispiel p. Die Fälle, in denen (aus religiösen Gründen bzw. in religiösem Kontext) für wahr gehaltene Propositionen direkt einen Anspruch auf Wissen darstellen, sind jedoch üblicherweise auf die Sonderfälle eines Anspruchs auf unbestrebte Gewissheit beschränkt – etwa auf Fälle von direkter Eingebung, übernatürlichem Licht, Gnadenwirken oder Privatoffenbarungen, allgemein gesprochen: göttlicher *manifestations* (Alston) – oder sie stehen methodisch unter der ausdrücklichen Voraussetzung religiöser Prämisse, wie in der *reformed epistemology*. Ansonsten gilt aber gerade im Bezug auf die Rechtfertigungsbedingung, dass religiöser Glaube sich hier in der Regel vom Wissen unterscheidet: »*Certitudo [...] importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus.*»<sup>9</sup>

Der religiöse Glaube gilt Gerhardt als Option im Sinne einer freien und eigenverantwortlichen Entscheidung des Einzelnen.<sup>10</sup> Die Ausübung von Zwang komme keinesfalls in Frage, ja, sie stehe geradezu im Widerspruch zum Glauben (V6). – Auf der materialen Ebene bin ich damit vollkommen einverstanden: Religiöser Glaube muss in einer freien, aufgeklärten Gesellschaft als Angebot oder Option auftreten, während Zwang gegen den eigenen Willen unbedingt abzulehnen ist. Mein Aber bezieht sich hier auf die formale Seite: Handelt es sich bei dem, was Gerhardt und ich einhellig ablehnen, tatsächlich um einen Widerspruch zum Glauben? Mir scheint dagegen, dass man in Zwang, Unfreiheit und Verletzung des Rechts auf religiöse Selbstbestimmung erst dann einen »Widerspruch zum Glauben« sehen kann, wenn man schon bestimmte Glaubensinhalte voraussetzt.

<sup>9</sup> »Gewissheit führt auch zur Einsehbarkeit dessen, dem zugestimmt wird. In diesem Sinne kommt Gewissheit nicht dem Glauben, sondern der Wissenschaft und dem Verstand zu« (Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate* 14,1).

<sup>10</sup> An dieser Stelle ist die Beschränkung auf religiösen Glauben ganz zentral. Denn der allgemeine »Glaube« an das Ganze der Wirklichkeit und die Sinnhaftigkeit der Welt ist für Gerhardt gerade kein Gegenstand von Einstellung oder Entscheidung und insofern auch keine »Option«. Optional ist nur dessen religiöse Ausdeutung oder Konkretisierung. (Für diesen Hinweis danke ich Volker Gerhardt.) Siehe dazu aber unten die Kritik zur Mehrdeutigkeit des Terminus »glauben«.

Die Tatsache, dass man überhaupt irgendetwas glaubt, widerspricht allein noch nicht der Ausübung von Repressionsmitteln anderen gegenüber. Erst der konkrete Glaube, etwa an Prinzipien der christlichen Nächstenliebe oder verbindliche Menschenrechte, erzeugt den behaupteten Widerspruch zwischen Handlungen und Überzeugungen.

Gerhardt geht in seiner Betonung der Rolle der Vernunft jedoch noch weiter: Verkündigung, sagt er, verlange Gründe, kritische Prüfung, die Akzeptanz von Gegengründen usw., sprich: den rationalen Diskurs (V6). Einverstanden, sofern es darum geht, die Rolle der Vernunft auch in religiösen Dingen so hochzuhalten wie möglich. Wenn etwas traditionell als wesentlich für den Menschen angesehen wurde, dann die Vernunft. Also kann eine Religion nur wahrhaft menschlich und mensch-gemäß sein, wenn sie den religiösen Menschen nicht zum vielbeschworenen Abschwören von der eigenen Vernunft zwingt. Aber: Bei aller Hochschätzung der Rolle der *ratio* muss man auch die Problematik der Überforderung des Einzelnen im Blick haben. Kann man von ihm wirklich verlangen, alle Einwände, die ihm begegnen, kritisch zu prüfen? Kann man darüber hinaus von ihm sogar verlangen, positive Gründe für seine gläubige Position zu geben? Dies würde die meisten religiösen Menschen hoffnungslos überfordern. Sinnvoller scheint es, auch im religiösen Bereich mit einer gewissen Aufteilung der verschiedenen Aufgaben und mit Expertentum zu rechnen. Kurz gesagt: Nicht alles, was man von einem Theologieprofessor oder einem Bischof erwarten darf, darf man auch von jedem Gläubigen erwarten. An die Rationalität des Einzelnen kann man wohl nur die Mindestanforderungen stellen, dass er 1.) grundsätzlich die Notwendigkeit von Begründungen und die Möglichkeit von Einwänden akzeptiert, 2.) sich nach seinen Möglichkeiten und Mitteln und entsprechend der Kommunikationssituation darauf einzugehen bemüht (liest er einen Einwand in einem Buch oder schüttet ihm gerade ein »echter Gottsucher« »auf Augenhöhe« sein Herz aus?) und dass er sich 3.) von der Auseinandersetzung mit ihnen nicht grundsätzlich, sondern nur im Blick auf die religiösen »Experten« dispensiert.

Als letzte These, der ich grundsätzlich zustimmen kann, sei erwähnt, dass die pauschale Kritik am Sinn des Wahrheitsbegriffs bzw. an der Existenz und epistemischen Zugänglichkeit der Wahrheit der Metaphysikkritiker selbst »mit metaphysischen Unterstellungen operiert« (V7). Das einzige Aber betrifft hier die Beweislastfrage: Reicht es, die metaphysische Imprägnierung der Kritik am Wahrheitsbegriff zu behaupten, um sie nicht berücksichtigen zu müssen, oder wäre diese metaphysische Imprägnierung nicht im Einzelnen nachzuweisen?

#### 4. Einzelne Schwierigkeiten

##### 4.1. Ein Terminus mit vielen Bedeutungen: Was ist der Sinn von »Sinn«?

Der zentrale Terminus von Gerhardts Werk ist »Sinn«. Für »Sinn« gilt in potenziertter Weise, was Aristoteles über »Seiend« sagt: »*polachos legetai*« – es wird vielfach ausgesagt.

Eine Besonderheit in Gerhardts Darstellung liegt darin, dass er beim Terminus »Sinn« selbst die große Bandbreite der verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks thematisiert. Die von ihm berücksichtigten Bedeutungen reichen von unseren fünf Sinnen im

Sinne der Sinnesorgane, über die von diesen gelieferten Sinnesdaten bis hin zur Sinneswahrnehmung als Produkt von deren kognitiver Verarbeitung. Daneben kennt Gerhardt aber auch Neigungen (»wonach mir der Sinn steht«), den Richtungssinn von Straßen oder Bewegungen, den bedeutungsmäßigen Sinn von Texten oder Symbolen, den hermeneutischen Sinn und schließlich den Sinn des Daseins bzw. der Welt. Außerdem kommt im Sinn (-begriff?) »eine physiologische, soziale, psychische, semantische und logische Tiefendimension der intelligiblen Leistungen des Menschen« zur Geltung. (V8)

Diese Vieldeutigkeit scheint Gerhardt nun aber nicht zu irritieren. Im Gegenteil hält er es gerade für einen Ausweis der »Tragfähigkeit dieses Begriffs«, so vielschichtig und vielseitig zu sein. Dies kommt mir sehr problematisch vor. Sicher ist ein Ausdruck, der in vielerlei Kontexten zentrale Bedeutung besitzt, ein wichtiger und vielseitiger Ausdruck. Aber welcher Begriff wird mit einem Terminus ausgedrückt, der sich gleichermaßen auf den Sinn des Lebens, den Richtungssinn einer Einbahnstraße und meine Sinnesorgane bezieht? Gibt es einen solchen gemeinsamen Begriff – oder hat man es nicht eher mit einer klassischen Äquivokation zu tun? Gerhardt bleibt Argumente für das Erstere schuldig.<sup>11</sup> Und selbst wenn man von einem solchen, in meinen Augen arg konstruierten, gemeinsamen Begriff ausgeinge – wie steht es dann um seine theoretische Tragfähigkeit? Mehrdeutigkeiten geben bekanntlich zu Fehlschlüssen Anlass, und Bedeutungsklarheit wie Bedeutungskonstanz sind Basisforderungen jeder Wissenschaftstheorie. Ein Begriff, der alles Mögliche aussagt, sagt nicht viel aus.

Gerhardt charakterisiert den Sinnbegriff, um den es ihm letztlich geht, folgendermaßen: »Zum Sinn gehört [...] alles, was überhaupt Bedeutung für uns haben kann« (A1–2). Genau so charakterisiert er andernorts jedoch die Welt:

»Der Begriff der Welt schließt alles ein, was nicht nur in ihrer physischen und sozialen, sondern auch in ihrer intelligiblen Verfassung Bedeutung haben kann« (V9).

Die Welt und ihr Sinn sollen nun aber offensichtlich nicht identisch sein. Gerhardt möchte ausdrücklich keinen Pantheismus vertreten. Dennoch scheint er selbst eine gedankliche Nähe zu spüren, wenn er sich zu der Behauptung genötigt sieht, dass sein Ansatz

»gegen den Verdacht gewappnet [ist], ›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« (V11).

Die Frage ist nun aber, ob die Behauptung, der eigene Ansatz sei gegen den Pantheismusverdacht »gewappnet«, auch stimmt. Zur Begründung verweist Gerhardt jedenfalls auf

<sup>11</sup> Ein Indiz dafür, dass man unter »Sinn« auch in der Philosophie recht Verschiedenes versteht, dessen Zusammenhang nicht offensichtlich ist, mag man darin sehen, dass selbst das *Historische Wörterbuch der Philosophie* drei Artikel unterscheidet: »Sinn/Bedeutung«, »Sinn des Lebens« und »Sinn, die« (Bd. 9, Basel 1995, Sp. 808–815 bzw. 815–824 (von Gerhardt) bzw. 824–869). – Zu Gerhardts Entlastung muss man anmerken, dass auch Christian Thiel in seinem Artikel »Sinn« in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart 1995, S. 810–812, diese Argumente schuldig bleibt und nur behauptet, die verschiedenen Bedeutungen hingen zusammen.

die göttlichen Attribute der Fundamentalität, der Übergeordnetheit und der Erfahrbarkeit-als-erhaben. Diese Attribute treffen aber auch auf die Welt zu: Auch sie ist eine fundamentale Gegebenheit für das Subjekt, sie ist der übergeordnete Zusammenhang schlechthin und wird gerade ob ihrer Größe und Umfassendheit als erhaben erlebt. Damit wird man zumindest »mangelhafte Wappnung« feststellen müssen: Gerhardt steht der pantheistischen Identitätsthese von Gott und Welt sehr nahe, und kann diese Wahrnehmung seiner Position nicht dadurch beseitigen, dass er auf Eigenschaften des Göttlichen verweist, die die Welt ebenfalls hat.<sup>12</sup>

#### 4.2. Zwei grundsätzliche Alternativen: Säkularisation oder Adäquatheit?

Philosophische Zugänge zur religiösen Praxis, die auch die Inhalte religiöser Überzeugungen bearbeiten wollen, stehen vor einer grundsätzlichen Alternative, die man schlagwortartig mit »Säkularisation oder Adäquatheit« betiteln könnte. Grob gesprochen geht es um folgende Alternative: Will man eine rein philosophische »Fassung« oder Reinterpretation der Glaubensinhalte entwickeln, sodass man die resultierenden Thesen allein durch allgemeinverbindliche Vernunteinsichten stützt und auf diesem Wege eine säkulare Hebung »semantischer Potentiale« der Religion leistet (Alternative »Säkularisation«)?<sup>13</sup> Oder sollen die Gehalte religiöser Einstellungen als solche erhalten bleiben, sodass man zwar religionsphänomenologisch adäquatere Untersuchungsgegenstände hat, die philosophische Beschäftigung mit ihnen jedoch letztlich entweder hypothetisch-konditional bleiben oder damit rechnen muss, diese Gehalte rein philosophisch nicht zu erreichen (Alternative »Adäquatheit«)?<sup>14</sup>

<sup>12</sup> In dem veröffentlichten Text wird Gerhardt am Schluss noch ungleich deutlicher. Rhetorisch fragt er, warum es mir unmöglich sein soll, »die mich tatsächlich in allem tragende [...] Welt als etwas zu vernehmen, von dem ich glauben kann, dass es mich so versteht, wie ich mich zu verstehen glaube«, und nennt diese Entsprechung gleich im nächsten Satz auch ausdrücklich eine »Entsprechung zwischen dem gläubigen Menschen und seinem Gott« (14). Gott wäre demnach zumindest insofern identisch mit der Welt, als diese sich als Gott »vernehmen« lässt. – Die Analogie zwischen Gott-Welt-Verhältnis und Verhältnis von Person und Körper, die Gerhardt an dieser Stelle außerdem einführt, würde eine eigene Auseinandersetzung erfordern. Problematisch erscheint jedenfalls die Folge, die Gerhardts Sicht, der Körper sei der Träger der Person, im Rahmen dieser Analogie hat: Soll die Welt der Träger Gottes sein? Damit wäre jeder Schöpfungsgedanke a priori ausgeschlossen.

<sup>13</sup> Vgl. etwa Jürgen Habermas' Rede von den »längst profanisierten Quellen der religiösen Überlieferung« (»Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001«, in: ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt/M. 2003, S. 249–262, hier S. 256) und davon, dass »die religiöse Sprache« rational (noch) unübersetzbare »inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt« (»Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1997, S. 35–60, hier S. 60).

<sup>14</sup> Zum Adäquatheitsargument für realistische Deutungen religiöser Rede siehe etwa Christoph Jäger: »Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung«, in: ders. (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 11–51, hier S. 15; als anti-reduktionistisches Argument (gegen Umdeutungen gerichtet) bei Franz von Kutschera: *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, S. 104–105.

Weder will ich behaupten, dass beide Alternativen mit dieser groben Darstellung schon hinreichend geklärt wären, noch dass es keine Abschattierungen oder Mischformen gibt. Sie deuten aber zwei grundsätzlich gegenläufige Richtungen an. In welcher Richtung verortet Gerhardt seinen Zugang? Wenn man liest, dass der Hl. Geist die »tatsächlich erzeugte empathische Verbindung vieler Menschen« sei (B292), spricht dies eher für die Alternative »Säkularisation«, denn dies bleibt offenkundig schon hinter den schwächsten theologisch adäquaten Charakterisierungen des Hl. Geistes zurück. Wenn es hingegen heißt:

»Das Göttliche ist eine Macht im menschlichen Leben. [...] Die Philosophie [ist] seit mehr als zweieinhalbtausend Jahren darum bemüht, die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen angemessen zu erfassen« (B11),

klingt es nach einem *committment* auf die Adäquatheit gegenüber den religiösen Phänomenen.

#### 4.3. Was heißt »Glauben«? – Drei Probleme

Mit Gerhardts Rede von »Glauben« verbinden sich für mich drei Schwierigkeiten. *Erstens* wird der Ausdruck »glauben«, wie schon angemerkt, mit verschiedenen Bedeutungen gebraucht.<sup>15</sup> Dazu gehört die alethische propositionale Einstellung des Glaubens, die in der Regel in Sätzen wie »S glaubt, dass p« zum Ausdruck kommt, wo »S« für eine Person und »p« für eine Proposition steht. *Daneben* gibt es »glauben« im Sinne einer Haltung des Vertrauens, die man üblicherweise gegenüber Personen einnimmt und die in Sätzen wie »S glaubt an T« oder »S glaubt T« zum Ausdruck kommt, wo »S« und »T« für Personen stehen. *Drittens* wird »glauben« verwendet, um eine existentielle Haltung zum Ausdruck zu bringen, etwa wenn man sagt: »Das meine ich nicht nur, daran glaube ich!« Schließlich redet man, *viertens*, von religiösem Glauben. Zu diesem gehören meiner Ansicht nach die ersten drei Bedeutungen von Glauben plus u.U. weitere Bedingungen. In Gerhardts Buch kommt das Wort »glauben« in allen vier Bedeutungen vor, ohne dass jedoch zwischen diesen Bedeutungen klar unterschieden würde. Häufig verschwimmen sie und dem Leser wird nicht klar, ob z. B. gerade vom religiösen Glauben oder vom Glauben-an-sich-selbst die Rede ist. Möglicherweise hat es damit auch seine Richtigkeit, weil Gerhardt einen eigenen Glaubensbegriff verwendet, der all diese analytisch trennbaren Bedeutungsmomente irgendwie umfassen soll. Damit ist dann aber die nächste Schwierigkeit verbunden.

Diese zweite Schwierigkeit sehe ich in einer unzureichenden Bestimmung dessen, was Gerhardt selbst unter »glauben« versteht. Gerade wenn er von den Standardverwendungen dieses Ausdrucks abweicht, müsste er sein eigenes Verständnis deutlicher machen. Einmal charakterisiert er das, was er unter »glauben« versteht, folgendermaßen: »Glauben ist ein existentieller Akt. Er umfasst das Ganze eines Individuums und bezieht es auf das Ganze einer Handlungs- oder Lebenslage« (B9). Hier wäre zu bezweifeln, ob diese

<sup>15</sup> Hilfreiche erste Unterscheidungen verschiedener Redeweisen von »glauben« bietet Franz von Kutschera: Vgl. von Kutschera: Vernunft und Glaube, Kap. 2.4.

Charakterisierung eng genug ist, denn auch ein Eheversprechen, eine Lebensbeichte oder eine Meditation scheinen mir existentielle Akte zu sein, die das Ganze eines Individuums umfassen und es auf das Ganze einer Handlungs- oder Lebenslage beziehen. U.U. müsste man sogar den Besuch eines Fußballfans im Fußballstadion dazurechnen, da zumindest die Erlebnisqualität so ist, dass dabei das Ganze eines Individuums existenziell umfasst und auf das Ganze einer Lebenslage bezogen wird.

Eine dritte Schwierigkeit mit dem Glaubensbegriff hängt damit zusammen, dass intentionale Einstellungen wie glauben in dem Sinne reflexiv sein können, dass sie sich selbst wieder auf eine intentionale Einstellung beziehen. Man erhält so erst- und höherstufigen Glauben: Ist p eine Proposition, die selbst keinen intentionalen Gehalt hat, so ist der Satz »CT glaubt, dass p« eine erststufige intentionale Einstellung. Eine zweistufige Einstellung kommt dann etwa in »VG weiß, dass CT glaubt, dass p« zum Ausdruck usw. Die Frage ist nun: Glauben welcher Stufe meint Gerhardt eigentlich, wenn er von »Glauben« spricht? Formulierungen wie »Der Glauben an das Wissen« (B176) oder »in diesem Glauben verlässt [der Mensch] sich auf sein Wissen« (B175) klingen so, dass eigentlich nur höherstufiges Glauben gemeint sein kann.<sup>16</sup> Hingegen könnten Formulierungen wie »Glauben [...] setzt da ein, wo das Wissen noch nicht oder nicht mehr trägt« (B179) oder »[der Mensch] glaubt bereits in allem, was er weiß und denkt, dass es der Wahrheit entspricht« (B174) auch von erststufigem Glauben handeln. Anders gefragt: Ist Glaube nach Gerhardt eine Einstellung zum Wissen (also notwendig höherstufig) oder eine Einstellung, die sich auch auf nicht-intentionale Sachverhalte beziehen kann? Offensichtlich berührt sich dieses dritte Problem wieder mit dem ersten Problem der unterschiedlichen Bedeutungen von »glauben«.

#### 4.4. Vier Probleme mit Gerhardts philosophischer E-Soterik

»E-Soterik« ist hier mit Bindestrich geschrieben, um auf den theologischen Fachausdruck hinzuweisen: Es geht nicht um den Esoterik-Markt, sondern um die Frage, ob Erlösung aus eigener Kraft erreichbar ist oder nicht, ob sie also »von außen« kommt (Ex-Soterik) oder aus dem Bereich der eigenen Handlungsmöglichkeiten (E-Soterik). Gerhardt vertritt eine e-soterische Position. »Erlösung« oder »Heil«, sprich: sinnvolles, gelingendes Leben, besteht in etwas radikal Diesseitigem (wie ja schon Gerhardts nicht-transzenter Gottesbegriff nahelegt). Näherhin versteht Gerhardt darunter einen »Seelenfrieden«. Dieser »liegt im Bewusstsein der Übereinstimmung mit den die Welt ausmachenden Kräften« (A20).

An diese Formulierung schließen sich für mich vier gewichtige Fragen an. *Erstens* entspricht es unserer Erfahrung, dass es in der Welt auch böse »Kräfte« gibt. Wenn nun der

<sup>16</sup> In dem veröffentlichten Text hat Gerhardt am Ende von Abschnitt 6 einen Absatz eingefügt, der damit endet, dass man »den Glauben als eine unerlässliche Einstellung zum Wissen bezeichnen« könne. Dies spricht ebenfalls für einen höherstufigen Glaubensbegriff, hebt aber nicht die Stellen auf, die nach einem erststufigen Glaubensbegriff klingen.

Seelenfrieden in der Übereinstimmung mit den Kräften besteht, die die Welt ausmachen, müsste es auch für Schurken einen Himmel geben. Denn auch diese stimmen ja in ihren üblen Tendenzen mit Kräften überein, die die Welt mitausmachen. Diesem Problem scheint man nur auf der Oberfläche durch eine Privationstheorie des Bösen entkommen zu können. Bei Licht betrachtet ist das aber – unabhängig von der Frage, ob eine solche Theorie überhaupt plausibel zu machen ist – keine wirkliche Lösung, da dann folgende Situation eintritt: Es gibt zwar keine zu einer positiven Kraft *P* entgegengesetzte Kraft *N*, sondern nur einen Mangel an *P*. *P* muss also graduell sein. »Übereinstimmung« mit den Kräften, die die Welt ausmachen, kann dann aber auch nicht als »*P* haben« verstanden werden, da schließlich alles *P* hat, nur manches eben in geringem oder negativen Grade. Ergo gibt es auch bei einer Privationstheorie eine »Übereinstimmung in negativen Kräften«, nämlich eine Übereinstimmung im Mangel an oder im geringen oder negativen Grad von *P*. Auch im Rahmen einer Privationstheorie gilt also, dass ein Schurke für sich reklamieren könnte, mit den Kräften, die die Welt ausmachen, übereinzustimmen. Er müsste daher nach Gerhardt im Seelenfrieden leben.

Anders jedoch, *zweitens*, die Opfer der Geschichte, d. h. diejenigen, denen es in ihrem Leben nicht vergönnt war, glücklich und zufrieden ein selbstbestimmtes und erfülltes Leben zu leben. Sie hatten zu Lebzeiten anscheinend nicht das Glück, im Seelenfrieden zu leben. Wenn das Heil nun aber einzig im diesseitigen Seelenfrieden liegt, dann werden die Opfer der Geschichte für immer Opfer bleiben: Es besteht für sie dann nicht einmal mehr Hoffnung auf Glück oder Gerechtigkeit.

*Drittens* hat ein Ansatz wie derjenige Gerhardts mit einer besonderen Verschärfung des Problems des Übels zu kämpfen, die ich »säkulares Theodizeeproblem« nennen würde. Zumindest das Grundsatzproblem des Übels lässt sich ja durch den Hinweis auf einen verborgenen Plan Gottes kombiniert mit der Überzeugung von dessen Heilswillen bzw. Allgüte lösen (nicht theoretisch kostenfrei lösen, aber zumindest lösen). Gott könnte gerechtfertigt sein, Übel zuzulassen, weil er überschaut, dass daraus Gutes entstehen kann, weil er den Wert der Freiheit höher schätzt als den Wert des Übels oder weil er sonst einen guten Grund hat, eine Welt mit Übeln einer Welt ohne Übel, dafür aber mit anderen Abstrichen, oder gar keiner Welt vorzuziehen. Diese Zwischenebene des Willens eines Gottes, bei dem zumindest die Möglichkeit besteht, eine universale Intention des Guten mit dem Faktum seiner bloß partikulären Realisierung zu verbinden, fällt in Gerhardts Konzeption aus: Die Tatsache, dass viele ihr irdisches Glück nicht finden, spricht entweder dagegen, dass das Göttliche gut ist, oder aber sogar gegen seine Existenz. Das faktische Auseinanderfallen von Soll und Ist in puncto gelingenden Lebens kann in einer solchen Konzeption nicht mehr abgefangen werden.<sup>17</sup> Absurdität und Misslingen werden zu »brute facts«. Spricht das nicht gegen einen Ansatz, der das »Mit-sich-und-der-Welt-im-Reinen-Sein« als letztes Ziel ansieht?

<sup>17</sup> Vgl. Kants Gottespostulat der praktischen Vernunft, das nicht nur auf das »Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur« geht, sondern auf eine solche Ursache, »welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit der Welt im Reinen Sein« (A205).

Viertens schließlich führt dieser Ansatz in letzter Konsequenz, und wenn er nicht moralisch indifferent bleiben soll, zu einer engen Verknüpfung von moralischem Lebenswandel und irdischem Wohlergehen, einer Verknüpfung, die so eng ist, dass man berechtigt sein könnte, aus der Tatsache, dass jemand unglücklich und nicht im seelischen Gleichgewicht ist, auf eine vorausgegangene moralische Verfehlung zu schließen. »Selbst schuld!«, wäre die selbsterhebende (überhebliche?) Standardreaktion auf die Begegnung mit Unglücklichen.<sup>18</sup>

#### 4.5 Fünf Schwierigkeiten mit dem Gottesbegriff

Ich komme nun gewissermaßen zum innersten Konstruktionspunkt von Gerhardts Theorie des »Sinns des Sinns«, dem Göttlichen oder Gott. Hier möchte ich fünf Probleme markieren.

Ein *erstes* Problem sehe ich in dem unklaren Verhältnis der verschiedenen Charakterisierungen eines Gottes oder des Göttlichen, die unverbunden nebeneinander stehen. So liest man, dass Gott die Größe und Bedeutungsvollheit des Ganzen sei; dass er allgemeiniger Grund der Wirklichkeit sei, Struktur der Welt, Sinn des Sinns, »eine zur Welt gehörende Bedingung unseres Welt- und Selbstverständnisses« (B293) oder »die bleibende Geltung begrifflicher Gehalte« (V3); schließlich sei er »in allem, worin er für den Gläubigen Bedeutung erlangt« (V11). Hier ergibt sich zunächst eine gravierende ontologische Unklarheit: Ist ein Gott nun eine Eigenschaft (»Bedeutungsvollheit«) oder ein möglicher Sachverhalt (»Bedingung«, »Geltung«) oder der Sinn eines Sachverhalts? Ist er etwas Konkretes oder etwas Abstraktes? Und wie passen die verschiedenen Charakterisierungen überhaupt zusammen? Dazu sagt Gerhardt, wenn ich richtig sehe, nichts. Das müsste er aber, da es sich beim Gottesbegriff um einen Zentralbegriff seiner philosophischen Theorie handelt. Entweder müsste er eine Basisdefinition angeben, die festlegt, was er unter »Gott« versteht, und dann zeigen, wie sich die anderen Charakterisierungen daraus ergeben. Oder er müsste, wenn er mit den verschiedenen Charakterisierungen arbeitet, wenigstens zeigen, dass sie miteinander verträglich sind. Denn eine Theorie, deren Grundbegriff widersprüchliche Eigenschaften hat, mag sehr viel zeigen und erklären – nur kann sie nicht wahr sein.

Kritikwürdig finde ich *zweitens* Gerhardts bis an die Grenze des Polemischen gehende Positionierung in der Frage, ob man unter »Gott« ein welttranszendenten oder ein (wenigstens teilweise) weltimmanentes Wesen verstehen soll. Er schreibt ausdrücklich, es gebe »nicht den geringsten sachlichen oder logischen Anlass [...], einen außerhalb der Welt liegenden Grund oder Ursprung anzunehmen« (A20); und er sagt von seinem eigenen Ansatz (selbstredend metaphorisch), er hole das Göttliche »aus dem Niemands-

<sup>18</sup> »Tun-Ergehen-Zusammenhang« nannte man dies in einer bestimmten Auffassung der alttestamentlichen Vorstellungen vom Zusammenhang von gottesfürchtig-moralischem Lebenswandel und göttlicher Belohnung oder Bestrafung. Die Theologen sind froh, dass sie diese Vorstellung heute hinter sich gelassen haben und so auch dem Jesus-Wort treu bleiben können: »Weder er noch seine Eltern haben gesündigt« (Joh 9,3).

land der Transzendenz» (V11). Um die Frage nach der richtigen Bestimmung von Gottes Weltverhältnis gibt es lange und komplexe Debatten, die sich in jüngster Zeit v.a. um Begriffe wie »Monismus«, »Panentheismus«, »Dualismus«, »Allgegenwart« usw. drehen.<sup>19</sup> Diese komplexen Debatten sollten zur Vorsicht gemahnen, diese Frage nicht zu schnell erledigen zu wollen. Hinzu kommt, dass es recht einfache Argumente für eine (zumindest teilweise oder in bestimmter Hinsicht bestehende) Welttranszendenz des Göttlichen gibt. Zum Beispiel Folgendes: Wenn man ein Prinzip des zureichenden Grundes annimmt, um auf diesem Weg die Annahme von etwas Göttlichem als letztem Grund der Wirklichkeit zu rechtfertigen, so legt dieser Gedankengang von sich her nahe, den letzten Grund nicht innerhalb der Welt anzusetzen, da sonst das Prinzip erneut »zuschlagen« und einen Grund dieses (dann nur vermeintlich) letzten Grundes fordern würde. Der Erklärungsregress bricht nur dann ab, wenn man das Prinzip des zureichenden Grundes auf die Welt begrenzt und Gott als welttranszendent aus dem Anwendungsbereich dieses Prinzips ausschließt.<sup>20</sup>

Ein *dritter* Punkt betrifft die Lehre von den Gottesattributen, die Gerhardt gelegentlich streift. Hierzu gibt es v.a. in der analytischen Religionsphilosophie seit mehreren Jahrzehnten intensive Debatten, die u.a. zu einem wirklichen Klärungsfortschritt bei den Gottesattributen geführt haben. Leider gewinnt man den Eindruck, dass Gerhardt diesen Weg nicht mitgehen will oder zumindest nicht mitgegangen ist.<sup>21</sup>

Ich möchte auf einen *vierten* Punkt aus der Attributenlehre nur hinweisen, bzgl. dessen es in meinen Augen doch zu schnell geht. Wenn Gerhardt schreibt: »Was sollte ein Gott, dem man Allwissenheit zuschreibt, noch glauben können oder gar glauben müssen?« (B175), so scheint ihm die ganze Palette der notwendigen Limitierungen des Allwissenheitsbegriffs zu entgehen, die sich aus der Konsistenzforderung einmal des Gottesbegriffs in sich (z.B. Allwissenheit im Verhältnis zu Allgütigkeit und Allmacht), dann aber auch zwischen Gottesbegriff und gewissen metaphysischen Grundannahmen über die Wirklichkeit ergeben. Die meisten Granden der Religionsphilosophie würden Gerhardt

<sup>19</sup> Um exemplarisch nur auf die Debatte um den Panentheismus zu verweisen: Philip Clayton/Arthur Peacocke: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004; John W. Cooper: *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006; William L. Rowe: »Does panentheism reduce to pantheism? A response to Craig«, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 61 (2007), S. 65–67; Philip Clayton: »Panentheisms East and West«, in: *Sophia* 49 (2010), S. 183–191; Klaus Müller: »Paradigmawechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds«, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2011), S. 33–38; Benedikt Paul Göcke: »On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism«, in: *Zygon. Journal of Religion and Science* 48/2 (2013), S. 364–379; David Ray Griffin: *Panentheism and Scientific Naturalism*, Claremont 2014; Benedikt Paul Göcke: »Panentheismus als Leitkategorie religionsphilosophischen Denkens?«, in: *Theologie und Philosophie* 90/1 (2015), S. 38–59.

<sup>20</sup> Daneben könnte ein Wittgensteiner natürlich auch auf Wittgensteins These verweisen, dass der Sinn der Welt außerhalb ihrer liegen muss (Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41).

<sup>21</sup> Die Literatur zu den Gottesattributen ist so uferlos, dass hier nicht einmal eine Auswahl Sinn macht. Exemplarisch und summarisch zugleich sei auf die Übersichtsartikel in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* verwiesen: »Omniscience« (Edward Wierenga, Winter 2013 Edition), »Omnipotence« (Joshua Hoffman/Gary Rosenkrantz, Spring 2012 Edition), »Foreknowledge and Free Will« (Linda Zagzebski, Fall 2011 Edition), »Omnipresence« (Edward Wierenga, Winter 2014 Edition) u.v.a.m.

zwar zustimmen, dass es bei Gott keinen Unterschied zwischen dem gibt, was er weiß, und dem, was er glaubt<sup>22</sup> – wenn man denn überhaupt von einem »Glauben« Gottes sprechen will.<sup>23</sup> Im Licht neuerer Diskussionen sollte man aber damit rechnen, dass – so behaupten gewisse Theorien – Sätze über zukünftige Ereignisse *ante festum* noch gar keinen Wahrheitswert haben, z. B. weil ihre *truth maker* noch nicht existieren. Was aber keinen Wahrheitswert hat, kann auch nicht gewusst werden, selbst wenn es eine Eintrittswahrscheinlichkeit von >0,5 hat. Wenn Gott weiß, dass ein Ereignis, von dem er nicht wissen kann, dass es eintreten wird, *sehr wahrscheinlich* eintreten wird, könnte man dann nicht sinnvollerweise davon sprechen, dass er glaubt, dass dieses Ereignis eintreten wird? – Diese Überlegungen scheinen von einer temporalen Ewigkeitskonzeption abhängig zu sein, sie stellen sich so oder so ähnlich jedoch auch in eternalistischen Kontexten.<sup>24</sup> Diese Debatte kann hier nicht eröffnet werden. Wichtig wäre mir nur festzuhalten, dass es plausible Kombinationen von recht gut ausgearbeiteten Theorien in der Gotteslehre, Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie gibt, nach denen es ganz und gar nicht absurd ist, von einem »Glauben« auf Seiten Gottes zu sprechen. Vor diesem Hintergrund wirkt die Frage, was ein allwissender Gott denn noch glauben könnte, polemisch oder zumindest unterkomplex.

*Fünftens* schließlich sehe ich größere Schwierigkeiten in Gerhardts Haltung gegenüber dem Gottesbegriff, wie sie pointiert in dem folgenden Satz zum Ausdruck kommt: »Jeder Mensch hat die Freiheit, sich das Göttliche so zu denken, wie es seiner Seele entgegenkommt« (B85). Ist Gott ein Gegenstand von Do-it-yourself? Selbstverständlich (und »Gott sei Dank!«) gibt es heute Religionsfreiheit und jedem ist unbenommen, sich seine eigenen religiösen Vorstellungen zu bilden. Der Punkt, um den es mir hier geht, ist eher eine religionsphänomenologische Inadäquatheit. Es scheint mir eine religiöse Grundbefindlichkeit zu sein, sich vom Glauben in Anspruch genommen zu fühlen. Wer vor dem erbarmungslos Gerechtigkeit übenden Weltenrichter zittert, dem wird in der Regel schon klar sein, dass ihm eine andere Gottesvorstellung »entgegenkäme«. Er empfindet sich aber typischerweise nicht in dem Sinne als Herr der Lage, dass er seine religiösen Überzeugungen kurzerhand anpassen könnte. Dies würde nicht nur einen unplausiblen doxastischen Voluntarismus voraussetzen, sondern vor allem einem realistischen Grundzug religiösen Glaubens widersprechen: Götter macht man sich nicht zurecht. Man geht nicht davon aus, dass es sie gibt, weil man sie verehren will, sondern man will sie verehren, weil man davon ausgeht, dass es sie gibt. Religiöse Überzeugungen sind, wenn überhaupt, dann nur äußerst langsam und durch langwierige Einübung willentlich veränderbar. Religiöse Überzeugungen ähneln Wahrnehmungsüberzeugungen darin, dass sie uns gelegentlich etwas als wahr aufdrängen, was uns nun wirklich ungelegen kommt.

<sup>22</sup> Vgl. etwa Richard Swinburne: *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, S. 169; Stephen T. Davis: *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids 1983, S. 26.

<sup>23</sup> Kritisch dazu z. B. William Alston: »Does God Have Beliefs?«, in: ders.: *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1989, S. 178–193.

<sup>24</sup> Zum Ewigkeitsbegriff siehe Christian Tapp/Edmund Rungaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011; Christian Tapp: »Ewigkeit. Analytische Perspektiven«, in: Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärtl (Hg.): *Handbuch Analytische Theologie*, Münster 2016 [im Erscheinen].

## 5. Schlussfolgerungen

Volker Gerhardt legt mit seinem Buch »Der Sinn des Sinns« einen ganz eigenständigen Ansatz zu einer *metaphysica specialis* unter den Bedingungen der Moderne vor. Er will die Anliegen der neuzeitlichen Metaphysikkritik im Gefolge Kants, Feuerbachs und vor allem Nietzsches aufnehmen, und dennoch den Sinn der Gottesfrage verteidigen. In Ansätzen verortet er die Gottesfrage konsequent subjektphilosophisch. Seine Verknüpfung von Sinn-Hierarchie und Gottesbegriff erscheint, bei allen ausgeführten Unschärfen im Detail, sinnvoll und weiterführend, solange keine Identität zwischen beiden mitbehauptet wird (wie es Gerhardt gelegentlich unterläuft).

Überzeugend ist Gerhardts Ansatz vor allem dort, wo er dafür plädiert, Glaube und Denken als ineinander verschränkt anzusehen – auch wenn in Bezug auf den Glaubensbegriff eine Reihe Fragen offen bleiben. Ihm ist unbedingt zuzustimmen, wenn er kognitiven Gehalte von Religionen bejaht und dem religiösen Irrationalismus keinen Raum gewährt, sondern Glauben als eine rationale Haltung zu etablieren sucht. – Welche kognitiven Gehalte dies im Einzelnen sind, ob Gerhardts Reinterpretationen den faktischen religiösen Überzeugungen gegenüber adäquat sind oder nicht doch massive Säkularisierungsprodukte, die den Bezug auf ein übernatürlich-transzendenten göttliches Wesen nur zu hohen theoretischen wie lebensweltlich-praktischen Kosten aufgeben können, wurde andiskutiert.

Gerhardt hat einen ersten Wurf – aus einem Guss, und zwar einem bemerkenswert eigenen Guss – vorgelegt. Für dessen weitere Ausarbeitung wäre wünschenswert, wenn zentrale Begriffe wie Glauben, Sinn oder auch Gott einer Bedeutungsklärung unterzogen würden. Das Verhältnis des von Gerhardt konzipierten philosophischen Glaubens zu einem religiösen Glauben wäre begrifflich zu präzisieren. Die weiteren drängenden Fragen müssten einer eingehenden Auseinandersetzung unterworfen werden: Von der Beweislastfrage bzgl. der metaphysischen Imprägnierung von Glaubenskritik und Kritik am Wahrheitsbegriff über die bekannten Gründe für die Transzendenz Gottes bis hin zur Problematik einer säkularen Theodizee, eines allzu subjektivistischen Gottesbildes der Marke Eigenbau und der Pantheismusproblematik. Die Rezeption der intensiven, durch die methodische Strenge der analytischen Philosophie geprägten gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie könnte dabei genauso helfen, wie, *in concreto*, ein konsequenter theorieorientierter Aufbau mit stärker regulierter, insgesamt etwas vorsichtigerer Begriffsverwendung (man denke an die Problematik von Wahrheits- vs. Wissensansprüchen). Dann sähe ich noch deutlicher einen Sinn im Projekt eines Sinns des Sinns.

## Literatur

- Alston, William: »Does God Have Beliefs?«, in: ders.: *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1989, S. 178–193.
- *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.
- »Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen«, in: Christoph Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 303–316.
- Böttigheimer, Christoph: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, 2. Aufl., Freiburg/B. 2012.
- Clayton, Philip: »Panentheisms East and West«, in: *Sophia* 49 (2010), S. 183–191.
- /Peacocke, Arthur: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004.
- Cooper, John W.: *Panentheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006.
- Craig, William L.: *The Kalam Cosmological Argument*, London 1979.
- Davis, Stephen T.: *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids 1983.
- Gerhardt, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- »Das Göttliche als Sinn des Sinns«, Manuscript zum Vortrag im Rahmen des Kolloquiums »Vernunft und Glaube« auf der DGPhil-Tagung, Münster 2014.
- »Das Göttliche als Sinn des Sinns«, Manuscript zu einem Vortrag auf Einladung von Spree-Athen, Berlin 2013.
- »Sinn des Lebens«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 815–824.
- Göcke, Benedikt Paul: »On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism«, in: *Zygon. Journal of Religion and Science* 48/2 (2013), S. 364–379.
- »Panentheismus als Leitkategorie religionsphilosophischen Denkens?«, in: *Theologie und Philosophie* 90/1 (2015), S. 38–59.
- Graf, Friedrich W.: »Das ganz große Ganze«, in: *Die ZEIT* 52 (2014), S. 48.
- Griffin, David Ray: *Panentheism and Scientific Naturalism*, Claremont 2014.
- Habermas, Jürgen: »Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001«, in: ders.: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt/M. 2003, S. 249–262.
- »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1997, S. 35–60.
- Hoffman, Joshua/Rosenkrantz, Gary: »Omnipotence«, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2012 Edition, <http://plato.stanford.edu/entries/omnipotence/>.
- Irlenborn, Bernd/Koritensky, Andreas (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013.
- Jäger, Christoph: »Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung«, in: ders. (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 11–51.
- Kallscheuer, Otto: »Glaube ohne Gott«, in: *Neue Zürcher Zeitung* 29.10.2014, S. 47.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*.
- Knapp, Markus: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg 2009.
- Kutschera, Franz von: *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991.

- Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.
- »Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?«, in: A. Fidora/E. Bidese/P. Renner (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute*, Darmstadt 2008, S. 55–70.
- Menke, Karl-Heinz: *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg/B. 1995.
- Müller, Klaus: »Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds«, in: *Herder Korrespondenz Spezial 2* (2011), S. 33–38.
- »Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik«, in: ders. (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, S. 77–100.
- Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 1990.
- Orth, Stefan: »Volker Gerhardt: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche«, in: *Herder Korrespondenz 69/3* (2015), S. 161.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*, New York 2000.
- Quinn, Philip L./Taliaferro, Charles (Hg.): *A Companion to the Philosophy of Religion*, Malden 1997.
- Röser, Johannes: »Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns«, in: *Christ in der Gegenwart* 41 (2014), S. 463.
- Rowe, William L.: »Does panentheism reduce to pantheism? A response to Craig«, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 61 (2007), S. 65–67.
- Scheerer, Eckart: »Sinne, die«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 824–869.
- Sobel, John Howard: *Logic and Theism*, Cambridge 2004.
- Swinburne, Richard: *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.
- *The Coherence of Theism*, Oxford 1977.
- Tapp, Christian: »Ewigkeit. Analytische Perspektiven«, in: Georg Gasser/Ludwig Jaskolla /Thomas Schärtl (Hg.): *Handbuch Analytische Theologie*, Münster 2016 [im Erscheinen].
- Tapp, Christian/Runggaldier, Edmund (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011.
- Thiel, Christian: »Sinn«, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart 1995, S. 810–812.
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*.
- Thürnau, Donatus: »Sinn/Bedeutung«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 808–815.
- Verweyen, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991.
- Wierenga, Edward: »Omnipresence«, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2014 Edition, <http://plato.stanford.edu/entries/omnipresence/>.
- »Omniscience«, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2013 Edition, <http://plato.stanford.edu/entries/omniscience/>.
- Wiertz, Oliver J.: »Gottesbeweise nach dem Fundationalismus«, in: Christian Kanzian/Muhammad Legenhause (Hg.): *Proofs for the Existence of God: Contexts – Structures – Relevance*, Innsbruck 2008, S. 145–169.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*.
- Zagzebski, Linda: »Foreknowledge and Free Will«, in: Edward N. Zalta (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2011 Edition, <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>.