

## KOLLOQUIUM 13

---

Vernunft und Glaube

Kolloquiumsleitung: Christoph Jäger

*Christoph Jäger*

Glaube, Wissen und rationales Hoffen

Bemerkungen zum Kolloquium *Vernunft und Glaube*

*Peter Rohs*

Der Platz zum Glauben

*Ansgar Beckermann*

Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis?

Kommentar zu Peter Rohs: *Der Platz zum Glauben*

*Volker Gerhardt*

Das Göttliche als Sinn des Sinns –

Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen

*Christian Tapp*

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



Glaube, Wissen und rationales Hoffen  
Bemerkungen zum Kolloquium *Vernunft und Glaube*

Christoph Jäger (Innsbruck)

1. Einleitung

Das Kolloquium *Vernunft und Glaube* auf dem XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Münster war arrangiert um die jüngst erschienenen Monographien von Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben* (2013), und Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns – Versuch über das Göttliche* (2014). Rohs und Gerhardt fassten in ihren Beiträgen die Hauptthesen ihrer Bücher zusammen; Ansgar Beckermann und Christian Tapp, die selbst in den letzten Jahren Monographien und andere umfangreichere Arbeiten zu zentralen Themen der Religionsphilosophie vorgelegt haben, rekonstruierten und kommentierten vor der Folie eigener systematischer Standpunkte die religionsphilosophischen Ansätze von Rohs und Gerhardt und stellten kritische Anfragen an sie.<sup>1</sup> Im Folgenden sind redigierte Fassungen dieser Beiträge abgedruckt; Rohs geht in einem Anhang bereits kurz auf einige der von Beckermann gegen ihn erhobenen Einwände ein.

Teile der folgenden Bemerkungen gehen zurück auf meine auf dem Kolloquium (in der Rolle des im Auftrag der DGPhil Einladenden) vorgetragene Einleitung und führen einige der dort skizzierten Überlegungen genauer aus. Insbesondere frage ich nach der Bedeutung der für die Debatte grundlegenden Begriffe ›(religiöser) Glaube‹ und ›Rationalität‹ und schlage einige Differenzierungen und Perspektiven vor, denen m. E. im vorliegenden Kontext mehr Aufmerksamkeit gebührt, als ihnen in den Beiträgen der anderen Autoren zuteil wird. Vor allem gilt es, das für religiösen Glauben entscheidende Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Rationalität genauer auszuloten. Rohs beispielsweise hält »doxastischen Glauben« für eine essenzielle Komponente religiösen Glaubens, räumt jedoch ein, dass letztgenannter wesentlich eine »existenzielle Entscheidung für einen fiduzialen Glauben« beinhaltet. Dessen Kern wiederum situiert er in einer existenziellen *Hoffnung*: Die Grundfrage der Religionsphilosophie betrifft Rohs zufolge die »rationale Zulässigkeit« einer auf die gesamte menschliche Existenz bezogenen Hoff-

<sup>1</sup> Peter Rohs: *Der Platz zum Glauben*, Paderborn 2013; ders., »Der Platz zum Glauben«, in diesem Band; Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns – Versuch über das Göttliche*, München 2014; ders., »Das Göttliche als Sinn des Sinns: Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen«, in diesem Band; Christian Tapp: »Über den Sinn des ›Sinns des Sinns‹: Anfragen und Überlegungen zu Volker Gerhardts Buch ›Der Sinn des Sinns‹«, in diesem Band; Ansgar Beckermann: »Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis? Kommentar zu Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*«, in diesem Band. Weitere relevante Werke von Beckermann und Tapp sind u. a.: Ansgar Beckermann: *Glaube*, Berlin, Boston 2013; Christian Tapp: »Vernunft und Glaube«, in: *Spektrum der Wissenschaft* 1 (2012), S. 56–63.

nung auf ideale Gerechtigkeit.<sup>2</sup> Doch Hoffnungen haben andere Rationalitätsbedingungen als doxastische Zustände oder Einstellungen. Im Hinblick auf den Begriff der (festen) Überzeugung beispielsweise gilt, dass jemandes Hoffnung darauf, dass dies-und-das der Fall ist oder sein möge, gerade voraussetzt, dass das Subjekt (noch) nicht davon überzeugt ist, dass es der Fall ist. Insgesamt arbeitet Rohs mit einem eher intuitiven Begriff der Hoffnung, für den, seiner zentralen Stellung im Rohsschen Ansatz wegen, ausführlichere Analysen nützlich wären. In Abschnitt 3 unternehme ich einige erste Schritte zur Klärung des Begriffs der rationalen Hoffnung.<sup>3</sup>

Auch Gerhardt betont einerseits die tragende Rolle von Hoffnung, Vertrauen und Zuversicht für religiösen Glauben, behauptet jedoch andererseits – stärker als Rohs und im Gegensatz zu dessen kantisch inspirierter These, der Platz für rationalen religiösen Glauben liege »außerhalb des Bereichs, in dem Wissen möglich ist« – eine enge »Affinität von Wissen und Glauben«, ja, einen »epistemischen Anspruch religiöser Lehren«. »Das Wissen – zumindest ein beanspruchtes Wissen –«, so Gerhardt, sei »aus den religiösen Lehren nicht wegzudenken«. <sup>4</sup> In dieser Behauptung stecken zwei Thesen, wobei Gerhardt offen lässt, ob er neben der schwächeren auch die stärkere für wahr hält. Die stärkere These lautet, dass religiöser Glaube seiner Natur nach eine Form von Wissen *ist*; die schwächere lautet, dass religiöser Glaube bzw. religiöse Lehren jedenfalls Wissensansprüche erheben. Tatsächlich, so werde ich argumentieren, verkennt jedoch insbesondere die schwächere Variante die Rolle der kognitiven Komponenten religiösen Glaubens. Externalistischen Wissensbegriffen zufolge (wie sie insbesondere von zeitgenössischen amerikanischen Religionsphilosophen calvinistischer Tradition implementiert werden<sup>5</sup>) könnte religiöser Glaube in der Tat eine Form von Wissen sein. Allerdings wissen wir dann nicht, ob es sich um Wissen handelt. Entscheidend ist in jedem Fall, dass Glaube, einem einflussreichen, auch bei Gerhardt oft Pate stehenden Selbstverständnis christlicher Traditionen zufolge, sich gerade nicht als eine Form von Wissen versteht. Nicht nur Kants berühmtes »Ich mußte [...] das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«<sup>6</sup> (worauf Rohs' Buchtitel anspielt) betrachtet religiösen Glauben dezidiert als eine nicht-epistemische Haltung. Diese Auffassung lässt sich auch anhand zahlreicher anderer religionsphilosophischer und theologischer Quellen und mit einer Reihe systematischer Argumente untermauern. Glaube ist, maßgeblichen Traditionen zufolge, eine Lebenshaltung unter *epistemischer Unsicherheit*.

Aus all dem folgt nicht, dass religiöser Glaube keine kognitiven Komponenten hat. Mit den vier anderen Symposiasten teile ich die Ansicht, dass eine zentrale Aufgabe der Religionsphilosophie darin liegt, die kognitiven Momente des Glaubens zu rekonstruieren

<sup>2</sup> Rohs: Platz zum Glauben, S. 15 u. 16.

<sup>3</sup> Eines der wenigen Werke, das sich im deutschen Sprachraum neuerlich ausführlich mit der Rationalität von Hoffnungen befasst, ist Roland Bluhm: *Selbsttäuscherische Hoffnung*, Münster 2012. Bluhm beschäftigt sich allerdings hauptsächlich mit irrationalen Hoffnungen.

<sup>4</sup> Gerhardt: Das Göttliche, Abschnitt 4.

<sup>5</sup> S. hierzu etwa Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, KrV, Vorrede zur zweiten Auflage, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1968, Bd. 3, S. 20–41, dort S. 33 (B XXX).

und ihr Rationalitätspotenzial (und damit zugleich auch Irrationalitätspotenzial) zu demarkieren. Gleichwohl stellt sich bei Gerhardt zunächst eine ähnliche Frage wie bei Rohs: Wenn religiöser Glaube ein Komplex von Einstellungen oder Haltungen wäre, die in Bezug auf ihre kognitiven Inhalte nicht nur, wie bei Rohs, doxastischen Glauben, sondern sogar Wissen beanspruchten, dann könnte der Gläubige gerade nicht rationalerweise zugleich auch (auf dieselben Inhalte bezogene) Hoffnungen und Vertrauenshaltungen pflegen. Wenn ich überzeugt bin zu wissen – »zu wissen beanspruche« –, dass etwas der Fall ist, dann kann ich nicht zugleich rationalerweise auf den betreffenden Sachverhalt hoffen oder darauf vertrauen, dass er besteht.

Im Folgenden werde ich zunächst im Ausgang von Gerhardts Bemerkungen die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Glauben und Wissen vertiefen (Abschnitt 2), um dann, ebenfalls kritisch, die schwächere, von Rohs vertretene These zu diskutieren, dass rationaler religiöser Glaube, wenn auch nicht Wissen, so doch δόξα (»doxastischen Glauben«) involviert, dabei jedoch zugleich im Kern eine rational zulässige Hoffnung ist. Im konstruktiven Teil meines Beitrags werde ich sodann ein Rationalitätsprinzip für Hoffnungen entwickeln, das Ansätzen wie dem von Rohs vorgeschlagenen, aber auch der von Gerhardt angedeuteten These von der Rolle der Hoffnung für religiösen Glauben bei näheren Ausarbeitungen zugrunde liegen sollte (Abschnitt 3).

## 2. Glaube und Wissen

Gerhardt attestiert den heutigen Weltreligionen eine »tragende Nähe zwischen Wissen und Glauben«. Religiöse Lehren hätten einen »epistemischen Anspruch«, und Religionen sei daran gelegen, »die *Wahrheit* des von ihnen geglaubten *Wissens* zu sichern«. Im »Dienst an ihren Gläubigen« suchten sie »ihre Weltauffassung *im Modus des Wissens* zu festigen«. Zwar seien Vertrauen, Hoffnung und Zuversicht beteiligt; doch hierbei handle es sich um Gefühle, die nicht erst benötigt würden, »wenn der Mensch auf das lediglich *Wahrscheinliche*, auf das nur in *Grenzen Kalkulierbare* oder auf das gänzlich *Ungewisse*« zugehe. »Das Gefühl ist bereits beteiligt, wenn er auf das Wissen setzt!«<sup>7</sup> Im Folgenden ziehe ich diese These vom »epistemischen Anspruch« des Glaubens und religiöser Lehren anhand von fünf Überlegungen in Zweifel. Religiöser Glaube ist, jedenfalls bzgl. seiner zentralen metaphysischen Inhalte, gerade kein Wissen, und der Gläubige beansprucht typischerweise für seinen Glauben auch kein Wissen. Beginnen wir mit einer kulturhistorischen Bemerkung.

(i) *Platz zum Glauben durch Erkenntniskepsis*. Eine plausible geistesgeschichtliche These lautet, dass die Verbreitung des Christentums in der Spätantike nicht zuletzt deshalb so erfolgreich war, weil der Glaube – *fides* – eine Leerstelle auf der Suche nach Heilsgewissheit füllte, die der antike Skeptizismus hinterlassen hatte. Der Skeptizismus hatte wesentlich dazu beigetragen, den klassischen Anspruch der Philosophie zu zerstören, Glückseligkeit durch philosophische Erkenntnis des wahren Seienden zu erlangen, und

<sup>7</sup> Gerhardt: Das Göttliche, Abschnitte 4, 5 u. 7, Hervorhebungen im Original.

dieser Schritt, so scheint es, half wesentlich dabei, den Weg von der Antike zum christlichen Mittelalter zu ebnet. Dafür hat beispielsweise Malte Hossenfelder in einer ausführlichen Einleitung zu seiner Übersetzung des *Grundrisses der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus überzeugend argumentiert.<sup>8</sup> Die Pyrrhoneer hatten zu zeigen versucht, dass es sicheres Wissen grundsätzlich nicht geben könne, und setzten an dessen Stelle das Ideal einer durch Urteilsenthaltung (ἐποχή) zu erlangenden Seelenruhe (ἀταραξία). In der akademischen Skepsis liegen die Dinge zwar etwas anders; doch beide skeptische Schulen eint ein für die vorliegende Frage zentraler Punkt: Sicheres Wissen, worüber auch immer, kann der Mensch nicht erlangen.

Hossenfelder räumt ein, dass diese Tendenzen für sich allein genommen für die »Entmachtung der Philosophie« nicht stark genug gewesen sein mögen, weist ihnen jedoch eine zentrale Bedeutung für diese Entwicklung zu. Entscheidend für die vorliegende Frage ist dabei Folgendes: Wenn es richtig sein sollte, dass der Einfluss der Skeptiker den Erfolg des Christentums in der Spätantike zumindest wesentlich katalysierte, dann dürfte dies nicht deshalb geschehen sein, weil das Christentum seine Heilsbotschaft weiterhin mit einem Anspruch auf sicheres Wissen verkündete – mit einem Anspruch auf eben jene Art von intellektueller Errungenschaft, die den Skeptikern zufolge nicht erreichbar ist. Der christliche Glaube, so lautet mein geistesgeschichtliches Argument, füllt die vom Skeptizismus hinterlassenen weißen Flecke nicht dadurch mit Farbe, dass er πίστις mit ἐπιστήμη, *fides* mit *scientia* identifiziert und seine Botschaft als Gegenstand von Wissen verkündet.

(ii) *Hinweise im Neuen Testament*. Die eben skizzierte geistesgeschichtliche Betrachtung lässt sich anhand autoritativer Quellen des Christentums selbst erhärten. Betrachten wir etwa einige Texte aus dem Neuen Testament, die sich mit der Natur des Glaubens befassen, z. B. Passagen am Ende des Johannesevangeliums, im zweiten Korinther- oder im ersten Petrusbrief. Erinnern wir uns beispielsweise an jene berühmte Stelle, an der der Evangelist die Zweifel des Skeptikers Thomas beschreibt: Jesus erscheint am ersten Tag der Woche nach seinem Tod den Jüngern, Thomas ist nicht zugegen. Als man diesem später vom Besuch Jesu erzählt, glaubt er die Begebenheit nicht. Acht Tage später erscheint Jesus ein zweites Mal, und jetzt ist der »ungläubige Thomas« mit unter den Zeugen. Jesus stellt ihm dem Bericht des Johannes-Evangeliums zufolge mit den berühmten Worten zur Rede: »Weil Du mich gesehen hast, glaubst Du. Selig aber sind die, die nicht sehen und doch glauben« (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες; *beati, qui non viderunt et crediderunt*; Joh 20,29). Ähnlich schreibt etwa auch Paulus im 2. Korintherbrief (5,7), dass wir »als Glaubende unseren Weg gehen, nicht als Schauende« (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ ἔδους; *per fidem enim ambulamus et non per speciem*). Auch in den Anfangspassagen des ersten Petrusbriefs (1 Petr 1,8), um nur noch ein weiteres Beispiel zu nennen, heißt es: »Ihr seht ihn [Christus] nicht, aber ihr glaubt an ihn« (εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες; *in quem nunc non videntes, credentes autem*). Paulus und

<sup>8</sup> Malte Hossenfelder: »Einleitung«, in: *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1999, S. 9–90, vgl. dort etwa S. 9–12.

Petrus formulieren hiermit offenkundig keine Vorwürfe, sondern normative Aussagen darüber, wie wahrer Glaube aussehen sollte.

In solchen Passagen hat die Rede vom »nicht sehen«, »nicht schauen« usw. klare epistemische Konnotationen. Aus den Kontexten der obigen Stellen geht hervor, dass die perzeptiven Termini in einem Sinne gemeint sind, den ich mit einem Begriff Fred Dretskes als »epistemisches Sehen« bezeichnen möchte<sup>9</sup>: Der Punkt in Joh 20 ist nicht einfach, dass Jesus sich den Jüngern visuell präsentiert hatte, sondern dass sie ihn gesehen und dadurch erkannt hatten, *dass* er von den Toten auferweckt worden war (wobei der genauere theologische Sinn dieser Aussage hier offen bleiben kann). Die Aussage ist offenbar, dass diejenigen selig sind, welche (anders als Thomas), auch wenn sie nicht gesehen haben, *dass* Jesus auferweckt wurde, doch an ihn glauben. »Sehen« fungiert hier als ein faktiver epistemischer Operator: Wenn jemand in diesem Sinne sieht, dass *p*, dann ist *p* auch der Fall, und auf diese Weise zu »sehen«, dass *p*, bedeutet, auf eine bestimmte Weise Wissen, dass *p*, zu erwerben. Selig, so darf man demnach u. a. paraphrasieren, sind die, die nicht *wissen* bzw. nicht zu wissen glauben und doch glauben.

(iii) *Glaube lässt Grade zu, Wissen nicht*. Wissen ist nach verbreiteter Auffassung ein absoluter Begriff, der sich nicht auf graduelle Zustände bezieht. Hierüber herrscht, unter klassischen wie zeitgenössischen Erkenntnistheoretikern, weitgehend Einigkeit: Man weiß nicht mehr oder weniger; man weiß etwas oder man weiß es nicht.<sup>10</sup> Religiöser Glaube dagegen kann mehr oder weniger fest, stärker oder schwächer, unerschütterlich oder tentativ, tiefer oder weniger tief sein. Wiederum lässt sich dies für das Beispiel des christlichen Glaubens anhand zahlreicher Quellen belegen. Im Lukas-Evangelium (17,5) heißt es, dass die Apostel Jesus baten, sie im Glauben zu stärken. Und Jesus selbst, berichtet der Evangelist, betet für Petrus, dass dessen Glaube nicht versage und Petrus seinerseits seine Brüder (im Glauben) stärken möge (22,32). Solche Bitten sind bis heute klassische Formeln christlicher Gebete. Wenn Glaube dagegen stets und in jeder Form ein Fall von Wissen wäre, dann wäre es für Gläubige – eben weil *Wissen* nicht gesteigert werden kann – nicht nötig, um seine Stärkung zu bitten. Ein solcher Sprechakt wäre letztlich sinnlos und unverständlich.

Eine prominente Leugnung dieser These findet sich in Wittgensteins *Vorlesungen über religiösen Glauben*. Wittgenstein konstatiert dort, ein distinktives Merkmal religiösen Glaubens sei dessen unerschütterliche Stärke. Dies scheint meiner Behauptung zu widersprechen, dass Glaube, anders als Wissen, Abstufungen zulässt. Als Beleg führt Wittgenstein u. a. an, dass Gläubige bereit seien, Dinge für ihren Glauben zu riskieren, die sie nicht für Dinge riskieren würden, die für sie weit besser gesichert seien. Hierauf ist zweierlei zu entgegnen.

Erstens betont Wittgenstein, dass die Stärke religiösen Glaubens nicht etwa als maximale Gewissheit »gewöhnlichen Glaubens«, sondern als etwas qualitativ ganz anderes zu

<sup>9</sup> S. Fred Dretske: *Seeing and Knowing*, London 1969.

<sup>10</sup> Zwar kennen wir Alltagssprachliche Wendungen wie »Ich weiß es besser als Du!« Mit solchen Aussagen bringt ein Sprecher jedoch üblicherweise gegenüber einem Konversationspartner lediglich sein Urteil zum Ausdruck, dass dieser sich in seiner (kundgegebenen) *Annahme*, er wisse, dass dies-und-das der Fall sei, täuscht.

verstehen sei. Jemandem, der mit der maximalen Gewissheit gewöhnlichen Glaubens an eine religiöse Lehre glaubte, sei zu entgegnen: »Du glaubst nur – nun dann ...«. <sup>11</sup>

Meine zweite Entgegnung lautet, dass unabhängig von der Unterscheidung zwischen epistemischer und religiöser Gewissheit Wittgensteins Unerschütterlichkeitsthese ohnehin nicht haltbar ist. Gerade auch der Umgang mit erschüttertem – oder unfertigem, unsicherem, schwankendem – Glauben ist von jeher ein zentrales theologisches und glaubenspraktisches Thema. Glaubenskrisen gelten als Grundsituationen eines religiösen Lebens. Eben das spiegelt die oben angesprochene Bitte, im Glauben gestärkt zu werden, wider: Sie setzt voraus, dass Glaube nicht notwendigerweise nur in unerschütterlicher Form überhaupt vorliegt. Vielleicht ist Wittgensteins eigener Blick hier, um ein von Wittgensteinianern selbst gern verwendetes Bild zu zitieren, durch »einseitige Beispieldiät« getrübt: Unerschütterliche Gewissheit, die Bereitschaft, sein Leben ganz in den Dienst eines Glaubens zu stellen und große Wagnisse für ihn auf sich zu nehmen, all das kommt vor. Doch nicht jeder oder jede Gläubige ist ein Maximilian Kolbe oder eine Mutter Theresa. Für den Durchschnittsgläubigen dürfte Unerschütterlichkeit eher ein Ideal als ein tatsächlich in seinem religiösen Leben bereits stets realisiertes Ziel sein. Wittgensteins Unerschütterlichkeitsthese mag den Heiligenfall treffen; doch als allgemeine Beschreibung des Phänomens, um das es geht, ist sie verfehlt.

(iv) *Fiduzieller Voluntarismus und der meritorische Aspekt des Glaubens.* Zum Wissen kann man sich – leider – nicht willentlich entscheiden. Zwar kann man sein allgemeines »epistemisches Verhalten« voluntativ beeinflussen: Wir können Dinge tun, die uns in eine bessere Lage im Hinblick auf das Ziel versetzen, gut begründete und wahrscheinlich wahre Überzeugungen zu bilden und falsche zu vermeiden. Ob wir jedoch im Einzelfall tatsächlich Wissen haben oder nicht, ist keine Frage willentlicher Steuerung. Anders beim religiösen Glauben. Zwar dürften auch hier bestimmte, vom Subjekt zunächst unbeeinflusste Dispositionen (wie etwa sozialisatorische Aspekte) eine wichtige Rolle spielen. Gleichwohl hat zumindest die christliche Tradition und Religionsphilosophie von jeher die voluntaristischen Aspekte religiösen Glaubens betont. Man denke etwa an Pascals Wette, die die Glaubensfrage dezidiert als eine Entscheidung unter epistemischer Unsicherheit behandelt, oder an William James' Idee von einer gerechtfertigten Entscheidung zum Glauben oder dem, wie er es nennt, *Recht* eines Akteurs, sich in solchen Dingen zum Glauben zu entscheiden, die, obwohl sie epistemisch nicht gesichert sind, eine »echte Option« (*genuine option*) für ihn darstellen. Dem berühmten Diktum William Cliffords: »It is wrong, always, everywhere, and for everyone, to believe anything upon insufficient evidence« hält James entgegnen, dass es Fälle gebe, in denen sich die Gründe für und gegen

<sup>11</sup> Ludwig Wittgenstein: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, hg. von Cyril Barrett, Oxford 1966, S. 60 (deutsch: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf und Bonn 1996). Für eine ausführliche Rekonstruktion von Wittgensteins Thesen über religiösen Glauben s. Christoph Jäger: »Wittgenstein über Gewissheit und religiösen Glauben«, in: Artur Boelderl (Hg.): *Die Sprachen der Religion/The Languages of Religion*, München 2003, S. 221–256.

einen Sachverhalt die Waage halten, es aber dennoch nicht geboten sei, sich des Glaubens bzgl. dieses Sachverhalts zu enthalten.<sup>12</sup>

Laut James müssen zwei Bedingungen erfüllt sein, um ein solches Recht zum Glauben zu haben. Erstens muss es sich bei der zur Disposition stehenden Frage für den Akteur um eine echte Option handeln; zweitens muss die Frage für das Subjekt aber auch intellektuell unentscheidbar sein. Für James erfüllen die Gegenstände religiösen Glaubens beide Bedingungen in paradigmatischer Weise. Aus der zweiten ergibt sich indessen unmittelbar, dass Glaubenseinstellungen keine Fälle von Wissen sind. Denn selbst wenn man (wie in heutigen, fallibilistischen Wissenstheorien) nicht fordert, dass Wissen auf infalliblen oder konklusiven Gründen beruht, gilt: Hat ein Subjekt insgesamt, quantitativ und qualitativ im Ganzen gleichgewichtige Gründe für und wider die Wahrheit eines Sachverhalts oder einer Proposition  $p$ , dann kann es nicht rationalerweise einen positiven doxastischen Glauben, dass  $p$ , bilden oder unterhalten. Salopp ausgedrückt: Bei Punktegleichstand für und gegen  $p$  ist der Schwellenwert für einen rationalen, gut begründeten doxastischen Glauben, dass  $p$ , in jedem Fall nicht erreicht. *A fortiori* kann dann auch kein Wissen vorliegen.

Im vorliegenden Rahmen können James' Überlegungen nicht ausführlicher verteidigt werden.<sup>13</sup> Stattdessen möchte ich zum Abschluss dieses Abschnitts noch auf einen anderen großen Ansatz hinweisen, der die voluntaristischen Aspekte religiösen Glaubens hervorhebt. Auch Thomas von Aquin – in ganz anderer Tradition als James und weit davon entfernt anzunehmen, dass sich rationale theoretische Gründe für und wider den Glauben die Waage halten – betont, dass Glaube, obwohl sehr wohl rational begründbar, ein Entscheidungsmoment beinhaltet. Und Thomas unterstreicht, dass Glaube nur deshalb auch verdienstvoll sei: Würde er sich, wie etwa Überzeugungen, die sich auf Beweisgründe stützen, oder Überzeugungen, die unmittelbar einleuchten, ohne willentliches Zutun dem Subjekt unweigerlich aufdrängen, so wären seine meritorischen Aspekte hinfällig. Glaube (*fides*) ist laut Thomas eine Haltung (*habitus*), die sich in Akten des *credere*, welche sich als solche von allen anderen Arten kognitiver Aktivitäten unterscheiden, manifestiert.<sup>14</sup>

Dass Glaube (*fides*), speziell religiöser Glaube, kein Wissen (*scientia*) sei, betont Thomas dabei an vielen Stellen unmissverständlich. In *De veritate* beispielsweise und in der *Summa theologiae* (II II) finden sich u. a. folgende Aussagen:

<sup>12</sup> William Clifford: »The Ethics of Belief« (1879); William James: »The Will to Believe« (1897), beide wiederabgedruckt in Auszügen u. a. in: Louis P. Pojman (Hg.): *Philosophy of Religion*, Belmont CA 2003, S. 363–367 u. S. 368–376.

<sup>13</sup> Für eine kritische Diskussion s. etwa Beckermann (2013), Kap. 2.4.

<sup>14</sup> Thomas unterscheidet, einer klassischen mittelalterlichen Dreiteilung folgend, die Akte des *credere Deo*, *credere Deum* und *credere in Deum* (ST II II, q. 2, a. 2), wobei es sich jedoch letztlich nicht um verschiedene Glaubensakte, sondern um ein und denselben Akt handle, der lediglich in seinen verschiedenen Beziehungen zum Glaubensobjekt betrachtet werde. Der Gegenstand des Glaubens wird als *Deus* bezeichnet, doch dies sei in einem weiteren Sinne so zu verstehen, dass nicht nur die Gottheit als »Erstwahrheit« (*veritas prima*) gemeint sei, sondern sämtliche Glaubensinhalte, sofern sie »auf Gott hingeordnet« sind.

»Der Wissende wird nämlich vom Glaubenden unterschieden.«<sup>15</sup>

»Es ist unmöglich, dass von ein- und demselben [Subjekt] dasselbe gewusst und geglaubt wird.«<sup>16</sup>

»Über dasselbe kann es bei jemandem nicht Wissen und Glauben geben.«<sup>17</sup>

»Dasselbe kann nicht zugleich in derselben Hinsicht gewusst und geglaubt werden.«<sup>18</sup>

Zwar liegt diesen Behauptungen ein starker, infallibilistischer Begriff von *scientia* zugrunde, dem zufolge *scientia* nicht nur auf *guten* Gründen beruhen muss, sondern unumstößliche Beweise des gewussten Sachverhalts erfordert. Thomas unterscheidet *credere* jedoch darüber hinaus auch von sämtlichen sonstigen kognitiven Einstellungen<sup>19</sup>: Der Glaubende ist auch kein unmittelbar Einsehender (*intelligens*), kein Meinender (*opinians*), kein Vermutender (*suspiciens*) und kein Zweifelnder (*dubitans*). Der Akt des Glaubens im Sinne von *credere* beinhaltet für Thomas zwar sehr wohl eine feste Zustimmung oder ein festes Anhängen (*firma assensio, firma adhaesio*) an seine Inhalte, worin er sich sowohl mit dem Wissen (*scire*) als auch mit dem unmittelbaren Einsehen trifft.<sup>20</sup> Was der freien Entscheidung unterliege, sei im Falle des *scire* jedoch nicht die Zustimmung (da der Wissende durch einen schlagenden Beweis zur Zustimmung gezwungen wird), sondern lediglich das aktuelle Erwägen des Wissensgegenstandes. Denn der Mensch habe die Macht, Dinge zu erwägen oder nicht zu erwägen.<sup>21</sup> Beim *credere* aber unterliegt beides – sowohl das Erwägen der Sache als auch das Zustimmung – der freien Entscheidung. Bei ihm gebe der Wille den Ausschlag: »Der Verstand des Glaubenden wird nicht durch (diskursive) Gründe, sondern durch den Willen auf Eines hin festgelegt«; der Akt des Glaubens sei glauben (*credere*) als Akt des Verstandes, »der auf Befehl des Willens auf Eines hin bestimmt ist«,<sup>22</sup>

<sup>15</sup> »Sciens enim a credente distinguitur« (QDV, q. 14, a. 1, 1). Thomas führt dies in der anfänglichen Problemexposition als eine Behauptung an, der die Augustinische Charakterisierung von *credere* als »Mit-Zustimmung-Denken« (*cum assensione cogitare*) zu widersprechen scheine. In seiner Antwort auf diesen ersten angeblichen Einwand verteidigt Thomas jedoch sowohl die Augustinische Charakterisierung als auch die Unterscheidung von Glaube und Wissen und entlarvt den scheinbaren Widerspruch zu Augustinus als Irrtum.

<sup>16</sup> »Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum.« (ST II II, q. 1, a. 5, resp.).

<sup>17</sup> »De eodem non potest esse scientia et fides apud eundem.« (ST II II, q. 2, a. 4, ad 2).

<sup>18</sup> »Non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum.« (ST II II, q. 1, a. 5, ad 4).

<sup>19</sup> »Distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum.« (ST II II, q. 2, a. 1, resp.).

<sup>20</sup> »Sed actus iste qui est credere habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente.« (ST II II, q. 2, a. 1, resp.).

<sup>21</sup> »Consideratio actualis rei scitae subiacet libero arbitrio: est enim in potestate hominis considerare vel non considerare.« (ST II II, q. 2, a. 9, ad 2).

<sup>22</sup> »Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem« (ST II II, q. 2, a. 1, ad 3). »Actus autem fidei est credere [...] qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis« (ST II II, q. 4, a. 1, resp.); vgl. auch ST II II, q. 2, a. 9, resp.; SCG III 40. Ähnlich verhält es sich laut Thomas auch bei den kognitiven Akten des Meinens und Vermutens: Da auch hier die Gründe nicht ausreichen, um *firma assensio* hervorzubringen, bedarf es der Mithilfe des Willens. In diesem Punkt ähnelt *credere* somit *opinari* und *suspiciari*.

Diese Eigenschaften von *fides* bzw. *credere* nun sind laut Thomas Voraussetzung für zwei entscheidende Charakteristika, die Glauben von Wissen unterscheiden. (a) Glaube ist, im Gegensatz zu Wissen (und zum unmittelbaren Einsehen), verdienstvoll, und verdienstvoll ist nur, was das Ergebnis freier Entscheidung ist. (Die freie Entscheidung ist Thomas zufolge ihrerseits letztlich von göttlicher Gnade bewegt<sup>23</sup>).<sup>24</sup>

(b) Ein weiteres Merkmal des Glaubens ist laut Thomas, dass er, anders als beim Wissen oder in der unmittelbaren Einsicht, trotz seiner Zustimmung nicht »zur Ruhe kommt«, sondern stets weiter motiviert ist, sich mit seinem Gegenstand zu beschäftigen. Der Wissende, schreibt Thomas zum Beispiel in *De veritate*, habe ein Denken, das die Zustimmung verursache, und eine Zustimmung, die das Denken beende; die Bewegung des Denkenden werde abgeschlossen und komme zur Ruhe. Doch beim Glauben komme die Bewegung des Verstandes trotz fester Zustimmung nicht zur Ruhe, sondern beinhalte nach wie vor Denken und Untersuchung dessen, was er glaube.<sup>25</sup> An dieses Merkmal lässt sich ein fünftes Argument dafür anschließen, dass Glaube kein Wissen ist.

(v) *Glaube und Mysterium*. Kant (auf den Gerhardt sich in seinem Buch *expressis verbis* beruft) betont in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dass »in allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, [...] das Nachforschen hinter ihrer innern Beschaffenheit unvermeidlich auf ein *Geheimnis*, d. i. auf etwas *Heiliges*« stoße, das zwar »von jedem einzelnen *gekannt*, aber doch nicht öffentlich *bekannt*, d. i. allgemein mitgeteilt werden« könne.<sup>26</sup> Betreff dieses Geheimnisses, so Kant, sei es dem Menschen nützlich und möglich zu verstehen, dass es ein solches gebe, jedoch nicht, es einzusehen. Kant beschreibt hier eine klassische Auffassung von religiösem Glauben als einer Einstellung, deren Gegenstände und Inhalte am Ende ein Mysterium bleiben. Dieser Gedanke spielt in der Geschichte des Christentums bis hinein in die zeitgenössische Theologie sowohl katholischer wie protestantischer Provenienz eine zentrale Rolle. In seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt* etwa greift der protestantische Theologe Eberhard Jüngel diese These auf und argumentiert, dass das Geheimnis des Glaubens im Glauben zwar in bestimmter Weise ergriffen werde, dass jedoch gelte: »Wenn man es ergreift, hört es nicht auf, Geheimnis zu sein«<sup>27</sup>. Das Evangelium sei das dem göttlichen Geheimnis entsprechende menschliche Wort, in dem sich ein *Geheimnis als Geheimnis* offenbare.

<sup>23</sup> »Actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrii moto a Deo per gratiam« (ST II II, q. 2, a. 9, resp.).

<sup>24</sup> »Assensus autem scientiae non subicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. Et ideo assensus scientiae non est meritorius.« (ST II II, q. 2, a. 9, ad 2, meine Hervorhebung).

<sup>25</sup> »Sciens vero habet et cogitationem et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. [...] Sed in fide [...] motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem at inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat.« (QDV, q. 14, a. 1, resp.).

<sup>26</sup> Immanuel Kant: »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1968, S. 645–879, dort S. 803 (B 207 f.).

<sup>27</sup> Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (1977), Tübingen <sup>7</sup>2001, S. 341.

Gerhardt zitiert u. a. Karl Rahner<sup>28</sup>, dem zufolge Zweifel kein konstitutives Element von Glauben sei. Auch Rahners Analysen von Glauben beinhalten indessen auf der anderen Seite die dezidierte These, dass Glaube keineswegs zu Wissen wird und niemals Wissen sein kann. In seinem Aufsatz *Über das Geheimnis* etwa schreibt Rahner, dass das Geheimnis des Glaubens zwar »für uns« sei, dies jedoch als »das Gefragte und doch nicht Gewußte«. Das Geheimnis werde »nicht weniger, sondern mehr, je mehr wir erkennen«.<sup>29</sup> Und er führt aus:

»Nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein Wissen (in Alltag und Wissenschaft) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Unerfahrenen ist, daß so die existentielle Frage an jeden Wissenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe, ob er zugibt, daß eigentlich das Geheimnis das einzig Selbstverständliche ist oder ob nach ihm das kleine Licht, mit dem er diese kleine Insel ableuchtet (man nennt das Wissenschaft), sein ewiges Licht sein soll, das ihm (ach, es wäre die Hölle) ewig leuchtet.«<sup>30</sup>

Er beschließt seine Abhandlung mit den Worten, das Christentum sei eigentlich das ganz Einfache und Selbstverständliche. Denn das einzig Selbstverständliche sei das Geheimnis, weil alle Erklärung letztlich nur die Begründung im Abgrund des Geheimnisses sein könne, das wir auch Gott nennen.<sup>31</sup>

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die theologischen Tiefen dieser existenzphilosophisch inspirierten (und teils etwas literarisch vorgetragenen, dafür jedoch weniger um Klarheit bemühten) Überlegungen genauer auszuloten. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang ankommt, ist nur Folgendes: Wie auch immer man die Rede von »Geheimnis« hier im Detail deuten mag, etwas, das seinem Wesen nach ein Geheimnis ist und aus begrifflichen Gründen bleiben muss, ist in seinen Inhalten kein Gegenstand möglichen Wissens.

M. E. sind mit diesen fünf Überlegungen die Argumente gegen eine Identifikation von Glaube mit einer Form von Wissen keineswegs erschöpft. Die vorliegenden Hinweise mögen jedoch an dieser Stelle genügen, um zusammenfassend festzuhalten: Einem traditionsreichen und bis heute weit verbreiteten Selbstverständnis des Christentums zufolge – vielleicht insbesondere, aber keineswegs nur in katholischer Prägung – erhebt Glaube seinem Wesen nach keinen Anspruch auf Wissen, sondern geht im Gegenteil davon aus, dass seine Gegenstände *epistemisch* nicht oder allenfalls in beschränkten Ausschnitten erfasst werden können.

<sup>28</sup> Gerhardt: *Das Göttliche*, Abschnitt 5.

<sup>29</sup> Karl Rahner: »Über das Geheimnis«, in: *Stimmen der Zeit* 167 (1960/61), S. 241–252, dort S. 242.

<sup>30</sup> Ebd., S. 247.

<sup>31</sup> Ebd., S. 251. Im Hinblick auf die kirchliche Mysterienlehre unterscheidet Rahner drei christliche Grundmysterien: Dreifaltigkeit, die Menschwerdung Gottes, und »rechtfertigende, vergöttlichende Gnade« (S. 248).

### 3. Glaube und Hoffnung

Rohs beschreibt sein Grundanliegen als den Versuch, die Natur und die Inhalte eines »rational zulässigen theistischen Glaubens« zu bestimmen.<sup>32</sup> Dies beinhaltet insbesondere auch eine Abgrenzung zu Aberglauben, religiöser Schwärmerei und religiösem Wahn. In der Tat erscheint diese Aufgabe heute vielleicht dringlicher denn je. Aber was genau bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass ein Glaube rational zulässig bzw. unzulässig ist oder, wie Rohs auch sagt, als vernünftig und mit »intellektueller Mündigkeit« vereinbar gelten kann?

In großen Teilen seines Buchs betreibt Rohs klassische Rationale Theologie. Genauer gesagt, bekennt er sich (implizit) zu einem Programm augustinischen Typs, das es zum Nachweis der Rationalität theistischen Glaubens nicht für nötig erachtet, diesen »positiv« als wahrscheinlich wahr zu erweisen, ihm aber gewisse negative kognitive Restriktionen auferlegt. Rohs betont erstens, dass Glaube den Erkenntnissen der Naturwissenschaften nicht widersprechen sollte. Zweitens müssen »die Aussagen, die seinen Inhalt wiedergeben, [...] miteinander verträglich sein [...]. Es sollte sich bei ihnen um eine konsistente Satzmenge handeln«<sup>33</sup>. Explizit verwirft Rohs dabei jedoch den Versuch, den epistemischen Status religiöser Überzeugungen im Rahmen einer *explanatorischen Physikotheologie* (z. B. im Stile Swinburnes) zu begründen. Inspiriert von Kant, beruft er sich stattdessen auf eine auf die Zukunft gerichtete *Ethikotheologie*, der zufolge Gott als moralischer Gesetzgeber und *iudex iustus* für die ultimative Verwirklichung von Gerechtigkeit sorgt. Glaube ist in diesem Zusammenhang drittens unabhängigen moralischen Bedingungen unterworfen. So lehnt Rohs etwa augustinische Vorstellungen von Erbsünde aus moralischen Gründen ab. Die Vererbung ethischer Qualitäten widerspreche den Prinzipien der Ethik.<sup>34</sup> Insgesamt bilden diese drei Desiderata – Einklang mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften, logische Konsistenz und Übereinstimmung mit unabhängig begründbaren moralischen Normen – den Kern des von Rohs für religiösen Glauben erhobenen allgemeinen Kohärenzpostulats.

Bezogen auf den christlichen Monotheismus, plädiert Rohs vor der Folie dieser zunächst formalen Forderungen für einen Gottesbegriff, der einige traditionelle christliche Vorstellungen verabschiedet, um andere zu bewahren. Zu den grundlegenden und laut Rohs unbedingt zu bewahrenden Lehren gehören insbesondere jene von der absoluten Heiligkeit Gottes, die Idee von Gott als einer frei handelnden Person und die Annahme, dass Menschen frei handelnde Personen sind. Insbesondere kritisiert Rohs vor diesem Hintergrund (i) angesichts des Theodizeeproblems die Auffassung, Gott sei uneingeschränkt allmächtig; (ii) im Hinblick auf die Freiheit Gottes die in der Augustinus-Boethius-Thomas-Tradition bis heute einflussreiche Idee göttlicher Zeitlosigkeit; und (iii)

<sup>32</sup> Rohs: Platz zum Glauben, etwa Abschnitt 1, 4; vgl. auch Platz zum Glauben, etwa S. 9, 12, 15, 18, 31, 44 und *passim*.

<sup>33</sup> Ebd., S. 22, s. auch S. 2.

<sup>34</sup> Vgl. Ebd., S. 132.

bezogen auf die Freiheit des Menschen die Vorstellung, Gott sei allmächtig. Das »omnipotens« sei zu ersetzen durch ein »satis potens«.

Vor allem am letztgenannten Punkt hakt die Kritik Beckermanns ein: Rohs' Revision des traditionellen Gottesbegriffs werfe mindestens ebenso viele Fragen auf wie sie beantwortete und beinhalte letztlich allenfalls theoretische »Verschlimmbesserungen«. Zunächst ist es laut Beckermann fraglich, ob der Rohssche Machtbegriff im vorliegenden Zusammenhang überhaupt konsistent ist. Eine zentrale Rolle in der Rohsschen Religionsphilosophie spielt etwa auch die Annahme einer auf Gott beruhenden postmortalen Fortexistenz. Doch ist es verständlich anzunehmen, dass Gott Menschen ein Leben nach dem Tod zu ermöglichen vermag, jedoch beispielsweise Naturkatastrophen, die großes Leid über Menschen bringen, das qualvolle Sterben von Kindern, Folter, Völkermord und all die anderen Gräuelpunkte dieser Welt aus Mangel an Macht nicht verhindert? Beckermann erscheint eine positive Antwort hierauf ad hoc: Gott, so wirft er ein, könnte dann zum Teil weniger als wir, doch das sei ein abwegiges Ergebnis.

Rohs geht in seinem Beitrag bereits kurz auf Beckermanns Kritiken ein. Ich möchte an dieser Stelle jedoch nicht ausführlicher in diese Debatte eintreten, sondern auf einen anderen und in gewisser Hinsicht religionsphilosophisch fundamentaleren Punkt eingehen. Auch er betrifft, wie die obige Diskussion des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die Natur religiösen Glaubens. Rohs unterscheidet zwischen »doxastischem Glauben«, als einem Fürwahrhalten von Aussagen oder Propositionen, und einem »fiduzialen Glauben« im Sinne des Vertrauens auf eine Person oder Sache. Im Kern indessen, konstatiert er, sei jeder fiduziale religiöse Glaube eine *Hoffnung*: Die Frage, »[o]b es eine rational zulässige Hoffnung gibt, die sich auf die gesamte Existenz bezieht und das Irdische sogar transzendiert, darf als die Grundfrage der Religionsphilosophie gelten«<sup>35</sup>. Auch Gerhardt erwähnt, wenn auch mit weniger Nachdruck als Rohs, die Rolle der Hoffnung für religiösen Glauben.<sup>36</sup>

Diese These steht in klassischer christlicher Tradition. Man denke etwa an jene berühmte Stelle im Hebräerbrief, an der es explizit heißt, Glaube sei ein Feststehen in dem, was man *erhofft* (Hebr 11,1). Für viele Kirchenväter und mittelalterliche Exegeten galt diese Passage als Schlüsselstelle zur Wesensbestimmung christlichen Glaubens. Nun ist allerdings zu erwarten, dass die Rationalitätsbedingungen für Hoffnungen andere sind als die für Meinungen oder Überzeugungen. Immerhin handelt es sich um sehr unterschiedliche Arten propositionaler Einstellung. Wenn religiöser Glaube somit, wie Rohs (zu Recht) argumentiert, wesentlich *fides* ist, doch fiduzialer Glaube im Kern eine Hoffnung darstellt, dann liegt ein zentrales Desiderat für den von Rohs vorgeschlagenen Ansatz darin, die Rationalität jener für religiösen Glauben grundlegenden *Hoffnung* zu untersuchen.

Dieser Frage wird im Buch indessen nicht systematisch nachgegangen. Was sind Hoffnungen? Worin liegen die Spezifika religiöser Hoffnungen? Und was sind deren Rationalitätsbedingungen? Wenn theistischer religiöser Glaube, wie Rohs argumentiert, »im

<sup>35</sup> Ebd., S. 15 u. 16.

<sup>36</sup> Gerhardt: Das Göttliche, Abschnitt 7.

Kern eine Hoffnung« ist, dann hängt die Erhellung der Rationalität religiösen Glaubens für den von Rohs vorgeschlagenen Ansatz wesentlich von der Beantwortung dieser Fragen ab. Ich kann ihnen im vorliegenden Kontext nicht in extenso nachgehen, möchte jedoch abschließend einige erste Gedanken zum Thema formulieren. Diese werden zu einer zumindest vorläufigen Charakterisierung der *gradierbaren Rationalität* von Hoffnungen führen, die ihrerseits in unterschiedlicher Intensität vorliegen können.

Für die folgende Diskussion werde ich einige relativ unkontroverse Thesen über Hoffnungen voraussetzen, die hier aus Raumgründen nicht weiter begründet werden sollen.

1. *Implizite (latente) und explizite Hoffnungen*: Hoffnungen müssen nicht explizit oder in einem emphatischen Sinne bewusst sein; unsere Hoffnungen existieren auch dann (weiter), wenn wir nicht explizit an sie denken.
2. *Kein privilegierter Zugang*: Hoffnungen sind nicht per se epistemisch transparent, und unsere Urteile über sie aus der Perspektive der Ersten Person sind nicht unfehlbar oder unkorrigierbar. Was unsere wahren Hoffnungen sind, darüber können wir uns täuschen.
3. *Hoffnungs-Involuntarismus*: Hoffnungen sind nicht direkt willentlich steuerbar. Obwohl wir indirekt über langfristige Beeinflussung von mentalen Dispositionen und Charaktereigenschaften auch unsere Hoffnungen beeinflussen können, können wir uns nicht einfach entscheiden, etwas Bestimmtes zu hoffen oder nicht zu hoffen.
4. *Hoffnungen auf Vergangenes?* Laut Rohs ist Glaube im Kern Hoffnung und außerdem nicht auf die Vergangenheit, sondern auf zukünftige ultimative Gerechtigkeit gerichtet. Doch Glaube ist nicht etwa deshalb primär auf Zukünftiges gerichtet, weil er Hoffnung ist. (Rohs behauptet dies auch nicht, aber seine Thesen könnten leicht in dieser Weise missverstanden werden.) Hoffnungen können sich auch auf bereits vergangene Ereignisse beziehen, was mit ihrer – unten weiter diskutierten – epistemischen Unsicherheit zusammenhängt. (Man hofft, dass ein nahestehender Mensch die Stelle bekommen, die Prüfung bestanden, die OP überlebt hat usw.)
5. *Handlungsmotivation*: Hoffnungen sind typischerweise, zumindest dann, wenn sie auf Zukünftiges gerichtet sind, handlungsmotivierend.

Einer verbreiteten philosophischen Auffassung zufolge sind Hoffnungen Einstellungen, die sowohl Meinungen als auch Wünsche involvieren; Hoffnungen haben bestimmte doxastische und volitive oder kognitive und konative Aspekte.<sup>37</sup> Einigen Theorien zufolge kommen weitere, von diesen Aspekten unabhängige Momente hinzu. Ich betrachte im Folgenden vor allem diesen Überzeugungs-Wunsch-Komplex. Genau welche doxastischen und volitiven Momente kommen in Frage? Eine entscheidende normative Be-

<sup>37</sup> Vgl. hierzu etwa ausführlich Bluhm: Selbsttäuscherische Hoffnung, passim; sowie die Diskussionen von Luc Bovens: »The Value of Hope«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), S. 667–681; Victoria McGeer: »Trust, Hope and Empowerment«, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 86 (2008), S. 236–254, dort S. 243–246; oder Adrienne M. Martin: »Hopes and Dreams«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 83 (2011), S. 148–173, dort S. 150: »[...] a common, if now somewhat old-fashioned, philosophical definition of hope: the hope for an outcome is a combination of a desire for that outcome and a belief that it is possible but not certain.« Bovens und McGeer lehnen solche Ansätze als zu restriktiv ab. McGeer nennt sie »deflationary«; Bovens schlägt als weitere Komponente »mental imaging« vor. Gabriel Segal und Mark Textor: »Hope as a Primitive Mental State«, in: *Ratio* 28 (2015), S. 207–222, kritisieren Wunsch-Überzeugungs-Analysen als »reductive« und schlagen vor, Hoffnungen als mentale Zustände bzw. Einstellungen sui generis zu analysieren.

dingung ist die einleitend bereits genannte Restriktion, dass jemand, der rationalerweise hofft, dass  $p$ , sich weder sicher sein darf, dass  $p$ , noch, dass nicht- $p$ . Wenn ich (mit guten Gründen) absolut sicher bin, dass ich das Buch nur verlegt und nicht endgültig verloren habe, dann hoffe ich dies nicht zugleich. Rationale Hoffnungen setzen fehlende epistemische Gewissheit voraus. Nennen wir dies die *Bedingung der epistemischen Unsicherheit*.<sup>38</sup> Rohs' Konsistenzforderung passt gut zu dieser Beobachtung: Wenn eine Satzmenge (oder Menge von Propositionen) inkonsistent ist, dann darf ich mir rationalerweise sicher sein, dass das, was sie behauptet, unmöglich und daher auch faktisch nicht der Fall ist; folglich kann ich dann nicht rationalerweise hoffen, dass es der Fall ist.

Nun sind sowohl die Rationalität einer Hoffnung als auch die Hoffnung selbst etwas Graduelles. Man hofft mehr oder weniger stark in mehr oder weniger rationaler Weise. Entsprechend ist unser Analysandum genauer zu beschreiben als das, was den *Rationalitätsgrad einer Hoffnung von bestimmter Stärke* bestimmt. Folgt womöglich der Rationalitätsgrad der Hoffnung einer bestimmten Stärke der subjektiven Wahrscheinlichkeit dessen, was gehofft wird, so dass es beispielsweise wenig rational ist, stark darauf zu hoffen, dass etwas vermeintlich sehr Unwahrscheinliches der Fall ist? Bei näherem Hinsehen erscheint diese Überlegung unhaltbar. Für viele Arten von Situationen scheint es umgekehrt so zu sein, dass eine Hoffnung umso stärker sein darf oder sogar sollte, je unwahrscheinlicher der Sachverhalt ist, auf den gehofft wird. (Vielleicht sollte meine Hoffnung, noch vor Ausbruch des Gewitters die Berghütte zu erreichen, umso größer sein, um mit der angemessenen Energie das Richtige zu tun, je geringer ich die Chance einschätze, dass dies gelingt.) Generell legt nicht allein der subjektive Wahrscheinlichkeitsgrad des Inhalts einer Hoffnung in bestimmter Stärke ihren Rationalitätsgrad fest; ein entscheidender Faktor hierfür liegt vielmehr auch in der *subjektiven evaluativen Bedeutung* des Inhalts der Hoffnung und der Stärke entsprechender Wünsche ihres Trägers. Einige Dinge sind uns weniger wichtig als andere. So gibt es triviale Hoffnungen: Ich hoffe, dass mein Lieblingseis am Stand um die Ecke heute Nachmittag nicht ausverkauft sein wird; um eine bedeutsame Hoffnung handelt es sich aber (so hoffe ich jedenfalls) nicht. Auch dies sollte ihre Stärke bestimmen.

Religiöse Hoffnungen dagegen *sind* für die meisten Gläubigen bedeutsam, wichtig, lebensbestimmend; ja, oft handelt es sich um die für sie bedeutsamsten überhaupt. Ein Kriterium für die Bedeutsamkeit einer Hoffnung ist dabei das, was man den *Grad ihrer affektiven Besetzung* nennen könnte. Kennzeichnend für wichtige Hoffnungen sind affektive Aspekte, und religiöse Hoffnungen sind paradigmatische Beispiele hierfür. Typischerweise handelt es sich bei ihnen nicht um »kalte« propositionale Einstellungen. Rohs' Rede in diesem Zusammenhang von Hoffnungen, die sich »auf die gesamte Existenz beziehen«, lässt sich mit dieser These gut vereinbaren.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu etwa Bovens: Value of Hope, S. 673: »An attitude of hoping for some state of the world is inconsistent with being confident that it will or will not come about.« Martin: Hopes and Dreams, S. 150, spricht ebenfalls von »epistemic uncertainty«. Bluhm: Selbsttäuscherische Hoffnung, S. 138, 139 u. ö., expliziert diese Bedingung hilfreich mit dem Begriff der subjektiven Wahrscheinlichkeit: Wenn eine Person S hoffe, dass  $p$ , dann schreibe sie  $p$  eine subjektive Wahrscheinlichkeit  $P_S(p)$  mit  $0 < P_S(p) < 1$  zu.

Ich komme damit zu einem weiteren Detail der volitiven Aspekte von Hoffnungen. Hoffnungen gehen nicht einfach mit bestimmten Wünschen einher. Was ihnen korrespondiert, sind positiv bewertete oder vom Subjekt *akzeptierte* Wünsche. Manchmal haben wir Wünsche, von denen wir wünschen, dass sie nicht erfüllt werden. (Man denke an Harry Frankfurts Beispiele des sich von seinen Drogenwünschen distanzierenden Süchtigen oder des Neugierigen, der lediglich wissen will, »wie es sich anfühlt«, einen bestimmten Wunsch zu hegen, dessen Erfüllung er aber aus Klugheitsgründen vermeiden möchte.) Solche Wünsche generieren nicht die Hoffnung auf Erfüllung. Martin bezeichnet wohl daher die These, Hoffnungen seien »*endorsed desire plus uncertainty*« als die philosophische *default definition* des Begriffs der Hoffnung.<sup>39</sup>

Auch die Akzeptanz von Präferenzen ist indessen etwas Graduelles. Somit ergibt sich, dass die Rationalität einer Hoffnung neben den anderen genannten Determinanten auch vom *Grad* der Akzeptanz der korrespondierenden Präferenzen abhängt: Wenn ich die Erfüllung eines von mir unleugbar gehegten Wunsches des Inhalts, dass  $p$ , (etwa aus moralischen oder aus Klugheitsgründen) um jeden Preis vermeiden möchte, dann wäre es in hohem Maße irrational, dennoch zu hoffen,  $p$  möge der Fall sein oder werden. Insgesamt schlage ich im Lichte der soweit vorgetragenen Überlegungen ein Prinzip vor, das den Rationalitätsgrad von Hoffnungen einer bestimmten Stärke als eine Funktion der epistemischen Adäquatheit der fehlenden Gewissheit bzgl. ihres Inhalts sowie dessen subjektiver Bedeutung und präferenzzieller Akzeptanz bestimmt:

*Ein Rationalitätsprinzip für Hoffnungen*

$S$ 's Hoffnung  $H$  im Grade  $G$  und des Inhalts, dass  $p$ , ist in dem Maße rational für  $S$ , in dem (i) die mit  $H$  einhergehende epistemische Unsicherheit seitens von  $S$  bzgl. der Frage, ob  $p$ , epistemisch adäquat ist sowie (ii)  $G$  der Stärke des für  $H$  konstitutiven Wunsches, dass  $p$ , und (iii) dem Grad von  $S$ 's Akzeptanz dieses Wunsches in angemessener Weise korrespondiert.

Die erste Bedingung stellt sicher, dass die Rationalität einer Hoffnung bestimmten epistemischen Restriktionen unterliegt. Ist jemand sich weder sicher, dass  $p$ , noch, dass nicht- $p$ , dann ist, wenn diese Einschätzungen auf epistemisch defizitären Gründen oder stark unzuverlässigen Prozessen basieren, die Hoffnung, dass  $p$  (oder dass nicht- $p$ ), mindestens in dem Maße irrational, in dem diese Fehleinschätzung *epistemisch* inadäquat ist. Je nach bevorzugter Theorie epistemischer Adäquatheit oder epistemischer Rechtfertigung mag man den Begriff der epistemischen Adäquatheit internalistisch, externalistisch oder ggf. mit Anleihen sowohl bei internalistischen wie bei externalistischen Theorien ausbuchstabieren. (ii) garantiert, dass etwa große Hoffnungen auf für das Subjekt unwichtige Dinge oder auch schwache Hoffnungen auf sehr wichtige Dinge *ceteris paribus* in dem Maße irrational sind, in dem ihre Stärke vom Grad der subjektiven Bedeutung des Gegenstandes bzw. der Stärke korrespondierender Wünsche abweicht. Bedingung (iii) schließlich stellt sicher, dass man nur in dem Maße rationalerweise auf etwas hoffen kann, in dem man die Präferenz für den erhofften Sachverhalt, die vielleicht nicht, zumindest nicht unmittelbar,

<sup>39</sup> Martin: *Hopes and Dreams*, S. 150, Hervorhebung C.J.

beeinflussbar ist, auch gutheißt. Dieser Bedingung zufolge ist es beispielsweise irrational, auf Erfüllungen von Wünschen zu hoffen, die man – womöglich gegen seinen Willen – hegt, aber nicht erfüllt sehen möchte.

Von den oben genannten Fragen über Hoffnungen sind damit einige in erster Annäherung beantwortet. In einem nächsten Schritt wären die Spezifika religiöser Hoffnungen zu benennen sowie die obigen allgemeinen Überlegungen über Hoffnungen zu vertiefen und im Detail auf den Begriff der religiösen Hoffnung und die Frage nach ihrer Rationalität anzuwenden. Dieses Projekt muss zu anderen Gelegenheiten weiter verfolgt werden.

Ich fasse zusammen. Neben einigen einführenden Hinweisen zu den von den anderen Symposiasten debattierten Themen habe ich im Hauptteil dieses Beitrags Aspekte der Natur religiösen, speziell theistischen Glaubens diskutiert. In Abschnitt 2 habe ich fünf Argumente gegen Gerhardts Behauptung vom »beanspruchten Wissen« religiösen Glaubens vorgebracht, mich jedoch seiner These sowie der Rohsschen Betonung der zentralen Rolle der Hoffnung für religiösen Glauben angeschlossen. Am Beginn dieser Abhandlung habe ich im Hinblick auf diesen Punkt noch ein sechstes Argument gegen Gerhardt skizziert: Auch er meint, dass Hoffnungen im Glauben eine wichtige Rolle spielen. Doch wenn religiöser Glaube Wissen beansprucht, dann, so ergibt eine nähere Betrachtung der Natur von Hoffnungen, kann der Gläubige nicht rationalerweise zugleich auch Hoffnungen mit eben jenen Inhalten haben, die er zu wissen glaubt. Mein Fazit lautet, dass die Religionsphilosophie nicht oder zumindest nicht allein die *Rationalität religiöser doxa*, sondern die *Vernünftigkeit von fides* zu untersuchen hat. Und dazu gehört wesentlich eine Analyse der Vernnftigkeits- und Rationalitätsbedingungen für Hoffnungen. Rohs kommt das Verdienst zu, den Begriff der religiösen Hoffnung, der in der gegenwärtigen Religionsphilosophie wenig beachtet ist, ins Zentrum der Betrachtung gerückt zu haben. Ausführlichere Analysen des Begriffs hatten in seinem Buch indessen keinen Platz mehr. Im dritten Teil meines Beitrags habe ich einige erste Schritte unternommen, diese weißen Flecke auf der Landkarte eines religionsphilosophischen Programms, das der Hoffnung einen entscheidenden Platz im Glauben einräumt, zu fllen.<sup>40</sup>

### Literatur

- Beckermann, Ansgar: »Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis? Kommentar zu Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*«, in diesem Band.  
– *Glaube*, Berlin, Boston 2013.
- Blum, Roland: *Selbsttäuscherische Hoffnung – eine sprachanalytische Annäherung*, Münster 2012.
- Bovens, Luc: »The Value of Hope«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), S. 667–681.
- Clifford, William: »The Ethics of Belief« (1879), wiederabgedruckt in Auszügen u. a. in: Louis P. Pojman (Hg.): *Philosophy of Religion*, Belmont, CA, 2003, S. 363–367.

<sup>40</sup> Für hilfreiche Hinweise danke ich Sylvia Astner.

- Dretske, Fred: *Seeing and Knowing*, London 1969.
- Gerhardt, Volker: *Der Sinn des Sinns – Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- »Das Göttliche als Sinn des Sinns: Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen«, in diesem Band.
- Hossenfelder, Malte: »Einleitung«, in: *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder, Frankfurt/M. 31999, S. 9–90.
- Jäger, Christoph: »Wittgenstein über Gewissheit und religiösen Glauben«, in: Artur Boelderl (Hg.): *Die Sprachen der Religion/The Languages of Religion*, München 2003, S. 221–256.
- James, William: »The Will to Believe« (1897), wiederabgedruckt in Auszügen u. a. in: Louis P. Pojman (Hg.): *Philosophy of Religion*, Belmont, CA, 2003, S. 368–376.
- Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (1977), Tübingen 72001.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1968, Bd. 3.
- Kant, Immanuel: »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1968, Bd. 7, S. 645–879.
- Martin, Adrienne M.: »Hopes and Dreams«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 83 (2011), S. 148–173.
- McGeer, Victoria: »Trust, Hope and Empowerment«, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 86 (2008), S. 236–254.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000.
- Rahner, Karl: »Über das Geheimnis«, in: *Stimmen der Zeit* 167 (1960/61), S. 241–252.
- Rohs, Peter: *Der Platz zum Glauben*, Paderborn 2013.
- »Der Platz zum Glauben«, in diesem Band.
- Segal, Gabriel/Textor, Mark: »Hope as a Primitive Mental State«, in: *Ratio* 28 (2015), S. 207–222.
- Tapp, Christian: »Über den Sinn des ›Sinns des Sinns‹: Anfragen und Überlegungen zu Volker Gerhardts Buch ›Der Sinn des Sinns‹«, in diesem Band.
- »Vernunft und Glaube«, in: *Spektrum der Wissenschaft* 1 (2012), S. 56–63.
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*, in: ders., Opera Omnia, Editio Leonina (Rom 1882 ff.), Bd. 22, Rom 1970–1976.
- *Summa contra Gentiles*, in: ders., Opera Omnia, Editio Leonina (Rom 1882 ff.), Bd. 13–15, Rom 1918–1930.
  - *Summa theologiae, secunda secundae*, in: ders., Opera Omnia, Editio Leonina (Rom 1882 ff.), Bd. 8–10, Rom 1895–1899.
- Wittgenstein, Ludwig: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, hg. v. Cyril Barrett, Oxford 1966 (deutsch: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf, Bonn 1996).



## Der Platz zum Glauben

*Peter Rohs (Münster)*

Der Titel meines Buches soll an die bekannte Formulierung Kants erinnern, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen<sup>1</sup>. Außerhalb des Bereichs, in dem Wissen möglich ist, soll es Platz für einen religiösen, theistischen Glauben geben, und es soll rational zulässig sein, ihn nicht nur zu vertreten, sondern an ihm sein gesamtes Leben zu orientieren. Damit, dass man ihn vertritt, soll keine Verletzung irgendeiner epistemischen Pflicht verbunden sein. Einen solchen Glauben kann man mit Kant auch als einen freien Glauben bezeichnen, den anzunehmen ohne Verzicht auf Mündigkeit möglich ist.

Dieser Platz ist jedoch begrenzt. Nicht alles, was je aus religiösen Gründen geglaubt worden ist, erfüllt die Bedingung, in diesem Sinn rational zulässig zu sein. Kant gebraucht für das, was seiner Auffassung nach außerhalb liegt, Ausdrücke wie Aberglaube und Schwärmerei, er spricht sogar von »Religionswahn«. Dass es religiösen Aberglauben gegeben hat und wohl auch noch gibt, dürfte kaum zu bestreiten sein. Bei der Bestimmung des Platzes zum Glauben geht es also um eine Grenzziehung: Was ist rational zulässiger Glaube, was unzulässiger Aberglaube?

In meinem Buch bemühe ich mich darum, diese Grenze genauer zu bestimmen. Zugleich möchte ich aber auch zeigen, dass der Platz zum Glauben nicht leer ist, dass also nicht alle theistischen Überzeugungen Aberglauben sind. Radikale Atheisten wie z. B. Dawkins<sup>2</sup> sind dieser Meinung. Wenn es richtig ist, dass die Grenze des Wissens bei diesen Fragen überschritten wird, dann können auch atheistische Überzeugungen nur den Status eines Glaubens haben. Beweise für die Nichtexistenz Gottes müssen an denselben Fehlern leiden wie die Gottesbeweise. Auch ein atheistischer Glaube kann jedoch rational zulässig sein. Dass es rational zulässige theistische Überzeugungen gibt, schließt nicht aus, dass es auch rational zulässige atheistische Überzeugungen geben kann. Auch für sie muss es freilich Grenzen geben, und Überzeugungen, die sich dieser Grenzen nicht bewusst sind und überzogene Ansprüche vertreten, müssen wie der Aberglaube als rational unzulässig gelten. Wenn gezeigt wird, dass der Platz zum Glauben nicht leer ist, sind sie als falsch erwiesen.

Sowohl der Aufweis, dass ein solcher Platz nicht leer ist, als auch der seiner Grenzen sollen selbst möglichst rational erfolgen. Davon zu unterscheiden ist die Frage, welche Gründe dafür sprechen, gleichsam diesen Platz auch zu betreten, also einen solchen rational zulässigen theistischen Glauben zur Grundlage der eigenen Lebensführung zu

<sup>1</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968, S. 19 (Vorrede zur zweiten Auflage).

<sup>2</sup> Vgl. Richard Dawkins: *The God Delusion*, London 2006 (dt. *Der Gotteswahn*, Berlin 2007).

machen. Theologen und Philosophen haben häufig betont, dass die Aneignung eines solchen Glaubens stets ein Moment der Entscheidung und des Wagnisses behalten muss. Das muss schon deswegen so sein, weil wir uns außerhalb des Bereichs eines möglichen Wissens befinden. Dass ein Glaube als rational zulässig erwiesen ist, bedeutet also nicht, dass er auf rationale Weise als wahr erwiesen worden wäre. Der Glaube wird dadurch, dass er als rational zulässig erwiesen wird, nicht in Wissen verwandelt. Die epistemische Unsicherheit bleibt. Ein Aberglaube muss in falschen Überzeugungen bestehen, ein rational zulässiger Glaube kann es. Rational zulässige atheistische Überzeugungen können freilich ebenfalls falsch sein. Aus dieser Situation folgt, dass jede Entscheidung für das eine oder das andere mit Unsicherheit behaftet sein muss, es folgt jedoch nicht, dass sie rein willkürlich erfolgen muss. Kant wollte zeigen, dass moralische Einstellungen einen begründeten Ausschlag geben können. In jedem Fall sollte klar sein, dass es sich um eine Entscheidung von großem existenziellem Gewicht handelt.

Ein Grund dafür liegt sicherlich schon darin, dass es bei ihm um eine in moralischer Hinsicht bedeutsame Hoffnung geht. Kants Frage »Was darf ich hoffen?« muss als die Grundfrage der Religionsphilosophie gelten. Das »darf« in ihr ist im Sinne der rationalen Zulässigkeit zu verstehen. Unvernünftige Hoffnungen sind billig zu haben. Eine religiöse Hoffnung wird eine solche sein, die in diesem Leben nicht erfüllt werden kann, die über es hinausreicht. Einen theistischen Glauben, der nicht mit einer Hoffnung auf eine post-mortale Fortexistenz verbunden ist, hält Kant für sinnlos: »Ohne Glauben an ein künftiges Leben kann gar keine Religion gedacht werden.«<sup>3</sup> Der Aufweis, dass der Platz zum Glauben nicht leer ist, muss also einschließen, dass man auch dies hoffen darf. Dass es für eine solche Hoffnung keine Garantie dafür gibt, dass sie erfüllt werden wird, liegt auf der Hand. Trotzdem, so ist zu zeigen, »darf« man hoffen. Den Inhalt dieser Hoffnung sehe ich nicht in einer erwünschten paradiesischen Seligkeit, sondern darin, dass letztendlich die Gerechtigkeit verwirklicht werden wird. Mit Kant zu reden, es handelt sich um eine Hoffnung der praktischen Vernunft, nicht um eine, der sinnliche Wünsche zugrunde liegen. Dass es beim Glauben im Kern um eine Hoffnung geht, zeigt auch, dass der Agnostizismus keine akzeptable Position ist. Was die rein theoretischen Gehalte angeht – ob es Gott gibt oder nicht usw. – mag man zwar Agnostiker sein, aber im Fall der Hoffnung gilt, man hofft oder hofft nicht. Ein Hoffender weiß in der Regel nie, ob sich seine Hoffnung erfüllen wird, aber er muss wissen, dass er hofft. Wenn ich ungewiss bin, ob ich hoffen soll oder nicht, hoffe ich nicht.

Der Religionsphilosophie stellen sich also drei Aufgaben: zu prüfen, ob es einen rational zulässigen theistischen Glauben gibt, zu prüfen, wo seine Grenzen sind, und mögliche Gründe zu benennen, die dazu bewegen können, sich auf die Sache einzulassen. Es geht selbstverständlich nicht um Gottesbeweise. Ein Theist muss nicht nachweisen können, dass es Gott gibt, er sollte aber zeigen können, dass sein Glaube rational zulässig ist. Von dem, was ich in meinem Buch zur Behandlung dieser drei Aufgaben vorgeschlagen habe, kann ich hier nur einiges Grundsätzliche anführen.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, S. 126.

Ein formales Kriterium für die rationale Zulässigkeit ist, dass die verschiedenen Überzeugungen miteinander logisch konsistent sind. Ich zitiere Kenny als einen Zeugen dafür, dass in traditionellen Glaubenslehren schon diese elementare Bedingung nicht erfüllt war. Wenn die Glaubenssätze einander widersprechen, müssen irgendwelche aufgegeben bzw. abgeändert werden. Auch muss etwas zur Sprache theistischer Überzeugungen gesagt werden. Manche Begriffe müssen auf Gott anwendbar sein. Es muss z. B. sinnvoll gesagt werden können, dass Gott tätig ist oder dass er gerecht ist. In der Bibel ist diese Bedingung selbstverständlich erfüllt.

Eine erste inhaltliche Forderung ist, dass das Freiheitspostulat erfüllt sein muss, dass also sowohl Gott wie die Menschen als frei zu denken sein sollen. Wie Kant sich ausdrückt, unter den drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist die mittlere diejenige, die die beiden anderen nach sich zieht.<sup>4</sup> Die Religionsphilosophie ist abhängig von einer rein handlungstheoretischen Theorie der Freiheit. Diese ist bekanntlich eine sehr umstrittene Angelegenheit. Trotzdem muss die Religionsphilosophie eine solche Theorie voraussetzen. Bedeutende Religionsphilosophen haben sich auch immer wieder mit dem Thema befasst.

Eine weitere inhaltliche Bedingung ist, dass die Heiligkeit Gottes als unantastbar zu gelten hat. Es handelt sich dabei um eine moralische Kategorie: Es ist nicht erlaubt, Gott Handlungen zuzuschreiben, die eine Verletzung grundlegender moralischer Gesetze darstellen würden. Dabei müssen wir unterstellen, dass für Gott dieselben gelten wie für uns. Andernfalls hätte es keinen Sinn, Gott als gerecht oder gütig zu bezeichnen, denn diese Prädikate müssten jeden Sinn verlieren. Wir müssen uns, wenn wir über Gott reden, auf unser Wissen von den moralischen Gesetzen stützen können.

Diese Bedingung ist vor allem deswegen von Bedeutung, weil es zu einem Konflikt zwischen der unbedingten Heiligkeit Gottes und seiner traditionell angenommenen Allmacht kommen kann. Im Fall eines solchen Konfliktes hat die Allmacht zu weichen, nicht die Heiligkeit. Moralische Kategorien müssen im Theismus einen höheren Rang haben als solche der Macht. An die Stelle des »omnipotens« setze ich deswegen ein »satis potens«: Gott muss in jedem Fall die Macht haben, die er haben muss, wenn die Hoffnung auf ihn sinnvoll sein soll. Dafür ist jedoch keine Allmacht erforderlich, erst recht keine so absolute, wie sie ihm in kompromisslosen Prädestinationslehren zugeschrieben worden ist. Es soll in jedem Fall gelten, dass die Heiligkeit eine nicht dispositive, die Macht eine dispositive Bestimmung ist.

Eine mehr theoretisch-philosophische Bedingung liegt in der Zeitlichkeit Gottes. Aus Gründen, die von theologischen Fragen unabhängig sind, nehme ich an, dass bestimmte Zeitstrukturen wesentlich sind für jede Form von Subjektivität. Tätigkeiten, Freiheit Personalität – all das gibt es nicht ohne Zeit. Das muss allgemein gelten, sodass es inkonsistent wird, Gott als ein außerzeitliches Wesen zu denken und doch anzunehmen, dass er Entscheidungen trifft und tätig ist. In den biblischen Texten ist die Zeitlichkeit Gottes von Beginn an als selbstverständlich vorausgesetzt. Es sind griechische Philosophen gewesen,

<sup>4</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 418.

die den Gedanken einer außerzeitlichen Ewigkeit entwickelt haben. Vom Neuplatonismus aus ist das dann gegen den klaren Wortlaut der Bibel in die christliche Theologie importiert worden. Das war allerdings, wie ich überzeugt bin, kein glücklicher Einkauf. An der Zeitlichkeit eines freien Gottes sollte streng festgehalten werden. Bestimmte Dogmen der traditionellen Ontologie müssen dann freilich aufgegeben werden. Die Konzeption der Transzendenz Gottes, die ja ebenfalls neuplatonischen Ursprungs ist und schlecht zu der Annahme passt, dass Gott frei ist, wird problematisch. Ich plädiere deswegen für etwas, was ich mit einer Wendung Henrichs als einen »Spinozismus der Freiheit« bezeichne.<sup>5</sup>

Die Unterscheidung von Physikotheologie und Ethikotheologie führt Kant in der »Kritik der Urteilskraft« ein (§ 85).<sup>6</sup> Sie ist deswegen von Bedeutung, weil sich an ihr aufzeigen lässt, was für einen rational zulässigen Glauben wichtig ist. Die Physikotheologie ist auf die Vergangenheit gerichtet, sie will etwas, das geschehen ist, mit theistischen Begriffen erklären. Sie ist von Hume und Kant und dann von Fichte nicht nur hinsichtlich ihrer Erklärungskraft, sondern auch hinsichtlich ihres theologischen Ertrags kritisiert worden. Bei Kant heißt es, eine konsequent verfahrenende Physikotheologie müsse zur Dämonologie führen.<sup>7</sup> Von Fichte zitiere ich die Aussage, eine Schöpfungslehre (die ja zur Physikotheologie gehören würde) sei das erste Kriterium der Falschheit einer Religionslehre.<sup>8</sup> Ich schließe mich dieser Kritik an – der Blick in die Vergangenheit kann die Hoffnung, auf die es ankommt, nicht stützen. Allerdings gestehe ich einer nicht-explanatorischen Physikotheologie, in der es um bestimmte Einstellungen gegenüber der Natur, nicht um Erklärungen zu tun ist, einen gewissen Wert zu. Ich erläutere sie an Tischgebeten.

Die Ethikotheologie blickt in die Zukunft. In ihr geht es um eine Hoffnung, die im Horizont der praktischen Vernunft als vernünftig gelten muss – die Hoffnung auf eine letztendliche Verwirklichung von Gerechtigkeit. Gott gilt für sie vor allem als *iudex iustus*, nicht als *creator*. Dabei ist nicht eine theoretische Widerlegung des Atheisten beabsichtigt, sondern ein praktisches Argument: dass es vernünftig ist, einen Glauben, der in theoretischer Hinsicht rational zulässig ist, zur Grundlage der eigenen Lebensführung zu machen. Es handelt sich also um ein Argument, das etwas zu der dritten vorhin genannten Frage sagen soll. Ein weiteres liefert die religiöse Erfahrung, die ebenfalls zwar nicht zur Widerlegung von Atheisten taugt, wohl aber denjenigen, der über sie verfügt, rational berechtigt (sofern die anderen Bedingungen erfüllt sind), sie als Richtschnur im Leben zu benutzen. Dafür, dass die religiöse Erfahrung auch zu Aberglauben führen und schlimme Folgen haben kann, wenn sie nicht geprüft wird, liefert die Geschichte aller Religionen reichlich Belege.

Das Problem der Theodizee ist sicherlich das schwierigste für einen Ausweis der rationalen Zulässigkeit theistischer Überzeugungen. Die Unmenge von Leid, das in der Welt geschehen ist und immer noch geschieht, ist das stärkste Argument für einen Atheisten,

<sup>5</sup> Peter Rohs: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013, S. 60.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin 1968, S. 165–485, dort S. 436–442.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 444.

<sup>8</sup> Rohs: *Der Platz zum Glauben*, S. 72.

der überzeugt ist, die Annahme, ein allmächtiger, allwissender und gütiger Gott lenke das Weltgeschehen, sei mit diesem Faktum nicht zu vereinbaren und deshalb kaum zu verteidigen. Zu einem rational zulässigen Glauben sollte gehören, dass man auf diesen Einwand etwas zu antworten weiß.

Manche der gängigen Entgegnungen scheinen mir nun wenig brauchbar zu sein. So hilft der Hinweis auf die Schwäche der menschlichen Vernunft kaum. Wir können zwar nicht die Motive kennen, die einem möglichen Handeln Gottes zugrunde liegen mögen, aber wir müssen voraussetzen, dass die moralischen Gesetze, die uns unsere praktische Vernunft lehrt, auch für Gott gelten. Andernfalls hätte es keinen Sinn, von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu sprechen. Was geschieht, darf also nicht dazu nötigen, Gott unmoralische Handlungen anzulasten.

Unakzeptabel scheinen mir auch alle Versuche zu sein, des Problems dadurch Herr zu werden, dass man sich irgendwelche moralisch einwandfreien Gründe ausdenkt, die Gott dazu bewogen haben könnten, das Geschehene bewirkt zu haben. Derartige Überlegungen fallen stets unbefriedigend, wenn nicht gar empörend aus, vor allem wenn man nicht von einem ethischen Utilitarismus ausgeht, sondern von Gesetzen, die es verbieten, moralische Wesen zu instrumentalisieren. Ich zitiere Theologen, die Vorschläge, mit denen das Leid funktionalisiert wird, als argumentativ zynisch und religiös wertlos ablehnen.<sup>9</sup> Mir scheint das ein angemessenes und zutreffendes Urteil zu sein.

Es bleibt dann nur, die Macht Gottes einzuschränken, also insbesondere die Allmacht aufzugeben. Wie gesagt, die Macht scheint mir ein disponibler theologischer Faktor zu sein, solange gesichert bleibt, dass Gott die Macht besitzt, die gebraucht wird, um letztlich Gerechtigkeit durchzusetzen. Schon die Bitte des Vaterunsers »Dein Wille geschehe« schließt eine Allmacht aus, die impliziert, dass Gottes Wille ohnehin immer und überall geschieht. Die Bitte würde ja sinnlos sein. In anderer Form sind auch früher schon Einschränkungen von Gottes Macht angenommen worden. Für Luther z. B. ist in dieser Welt Satan aktiv, der »Fürst dieser Welt«; »groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist«. Kein Wunder also, dass diese Welt so voll von Leid ist. Gottes Macht erweist sich darin, dass »ein Wörtlein« Satan fällen und seine Macht beenden kann. Es handelt sich also um eine gleichsam potenzielle Macht. Da das erforderliche Wörtlein aber offenkundig nicht gesprochen worden ist, bleibt Satans Macht bis auf weiteres ungebrochen und kann zur Erklärung des Leides und der Ungerechtigkeit in der Welt herangezogen werden.

Es ist nun allerdings nicht erforderlich, eine mögliche Gegenmacht in dieser Weise zu personalisieren. Ein gerechter Richter muss eine Person sein, die Ursache von Leid muss es nicht sein. In meinem Buch übernehme ich Gedanken der Prozesstheologie, in der ebenfalls die Allmacht bestritten und ein Werden der Macht Gottes angenommen wird. Die Situation dürfte dann insofern noch etwas ernster als bei Luther sein, als es mit einem »Wörtlein« vermutlich nicht getan ist. Wenn es so leicht wäre, bliebe ja die Frage, weshalb nicht auf der Stelle Satans Wirken unterbunden wird. Was die physischen Übel betrifft, könnte die Antwort in einer solchen objektiven Begrenztheit der Macht Gottes beste-

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 103.

hen. Hinsichtlich der moralischen Übel, die von Menschen frei verübt werden, ist an das Freiheitspostulat zu erinnern. Gott kann danach freie Handlungen von Menschen nicht verhindern, aber er könnte böse Handlungen, wenn sie geschehen sind, bald bestrafen. Er könnte z. B. jeden, der Unschuldige quält oder tötet, nach kurzer Zeit blind werden lassen. Wenn er das generell täte, könnte von moralischer Freiheit aber kaum mehr die Rede sein. Die Freiheit darf so doch als ein Gut gelten, das es vertretbar macht, dass um ihretwillen gelitten wird.

Die Hoffnung, die Inhalt des Glaubens sein soll, kann sich nicht innerhalb dieses Lebens erfüllen. Ein rational zulässiger Glaube muss also die Hoffnung auf eine postmortale Fortexistenz einschließen. In der christlichen Theologie sind dabei zwei Vorstellungen kombiniert worden, die aus verschiedenen Quellen stammen und eigentlich miteinander unvereinbar sind: die einer Unsterblichkeit der Seele und die einer leiblichen Auferstehung. Aus allgemein philosophischen Gründen scheint mir nur die letztere sinnvoll zu sein. Ein Dualismus, wie er in der Vorstellung impliziert ist, beim Tode verlasse die Seele den Körper, scheint mir nicht mehr vertretbar zu sein. Wenn es Gott nicht gibt, ist auch an eine Auferstehung der Toten nicht zu denken, wenn es ihn jedoch gibt, ist sie möglich. Man darf annehmen, dass Gott sie bewirken kann und zugleich auch moralische Gründe hat, das wirklich zu tun. Während die Unsterblichkeit als eine Eigenschaft der menschlichen Seele gedacht war, die unabhängig von einem Eingreifen Gottes ist, ist die Auferstehung offenbar an ein solches gebunden.

Ein Problem dabei ist, dass aus moralischen Gründen eine realistische diachrone Identität der Person über den Tod hinweg anzunehmen ist. Selbstverständlich ist eine solche im traditionellen Glauben auch stets vorausgesetzt worden. Jeder sollte als er selbst auferstehen. In der gegenwärtigen Philosophie ist die Möglichkeit einer derartigen diachronen Identität schon für dieses Leben strittig – erst recht muss eine über dies Leben hinaus als problematisch gelten. Ich orientiere mich für die Verteidigung einer solchen Konzeption an Überlegungen von Martine Nida-Rümelin und nehme an, dass Gott diese Beziehung für moralische Wesen auch über den Tod hinaus realisieren kann.

Zum Schluss erörtere ich noch, inwieweit der christliche Glaube die Bedingungen erfüllt, die für einen rational zulässigen theistischen Glauben aufgestellt worden waren. Vor allem drei traditionelle und spezifisch christliche Lehrstücke scheinen mir da problematisch zu sein. Erstens sollte eine Erbsünde unmöglich sein. Eine moralische Qualität kann im Unterschied zu einer Krankheit oder einer finanziellen Schuld nicht vererbt werden. Es handelt sich, wie Kant sich ausdrückt, nicht um eine »transmissible« Qualität. Etwas nur Ererbtes kann keine gerechte Strafe nach sich ziehen und erfordert auch keine Erlösung. Zweitens ist auch die Vorstellung, dass ein »stellvertretendes Leiden« eines Unschuldigen die Schuld eines Schuldigen vermindern oder ganz beseitigen kann, aus moralischen Gründen nicht annehmbar. In der Darstellung des Gerichtes, die Jesus selbst gibt (Mt. 25, 31 – 46), ist von einer solchen Möglichkeit auch nicht die Rede. Und drittens halte ich für ebenfalls nicht annehmbar die Lehre, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Institution heilsnotwendig ist. Der Sinn einer Kirche scheint mir eher darin zu liegen, ein religiöses Leben in Gemeinschaft zu ermöglichen. Ob sich diese Lehrstücke so interpretieren lassen, dass derartige Bedenken entkräftet werden, ist nicht mein Thema.

Genug, wenn es mir gelungen sein sollte, wesentliche theistische Überzeugungen als rational zulässig erwiesen zu haben.

### *Anhang*

Ansgar Beckermann hat mir freundlicherweise den Text seines Kommentars zu meinem Buch zur Verfügung gestellt, sodass ich auf einige seiner Einwände schon hier eingehen kann. Auf seine Titelfrage »Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis?« möchte ich antworten: die Hoffnung. Wegfallen soll nur, was in sich unvernünftig und für die Hoffnung belanglos ist oder sie sogar untergräbt. Die Hoffnung soll uneingeschränkt ihren Sinn behalten, allerdings nicht die auf eine ewige Seligkeit, sondern die auf eine ideale Verwirklichung von Gerechtigkeit.

Manche moderne Theologen scheinen für den »strafenden Gott« wenig Sympathie zu haben – trotz der eindeutigen und unmissverständlichen Worte von Jesus. Es geht um Strafen im Kontext der Verwirklichung von Gerechtigkeit, nicht um Strafen als willkürliche Demonstrationen von Macht und ebenfalls nicht um Strafen für Vergehen von Vorfahren. Man sollte auch nicht das simple Schema von Himmel und Hölle unterstellen, bei dem ja eine differenzierte Gerechtigkeit kaum möglich ist. Schon in der christlichen Tradition hat man sich genötigt gesehen, zusätzlich ein Purgatorium einzuführen, um etwas mehr Raum für Gerechtigkeit zu bekommen.

Entgegen christlichen Vorstellungen möchte ich allerdings annehmen, dass Gott keine Sünden vergibt, da er gerecht ist. Er bewirkt zunächst um der Gerechtigkeit willen eine Auferstehung aller moralischen Wesen und dann für die Auferstandenen eine vollkommene moralische Klarsicht sowohl hinsichtlich allgemeiner Regeln als auch des je individuellen Zustandes. Diese Klarsicht beschränkt sich nicht auf ein bloßes Wissen, sondern ist für die Schuldigen verbunden mit dem Schmerz darüber, was sie sind. Es verwirklicht sich so, was die Stoiker gelehrt haben: das Böse ist in sich selbst schon die Strafe. Was die Vergebung betrifft, sympathisiere ich mit einem Gedanken aus Platons *Phaidon*: die Vergebung muss durch die Opfer, nicht durch Gott erfolgen.<sup>10</sup> Wer Ketzer verbrannt, Juden ermordet, Frauen und Kinder erschossen oder sonst derartige Grausamkeiten begangen hat, der muss seine Opfer um Vergebung bitten, jeden einzeln. Gott vergibt nichts, er sorgt aber für ein Szenario, in dem Vergebung und Gerechtigkeit zusammen bestehen können.

Es ist nicht verwunderlich, dass Beckermann besonders heftig meinen Vorschlag attackiert, das Problem der Theodizee durch eine Einschränkung der Macht Gottes zu lösen. In der Tat, das hat zur Folge, dass Gott vielfach weniger kann als Menschen. Dass er z. B. gegen die Sterblichkeit von Frauen im Kindbett, gegen die von Neugeborenen und gegen sehr viele Krankheiten nichts getan hat, bevor Menschen eingegriffen haben, ist ein schlichtes Faktum. Wenn Leukämie, Malaria oder Ebola besiegt werden, dann durch Menschen und nicht durch Gott. Was soll man daraus schließen? Dass es Gott nicht gibt?

<sup>10</sup> Platon: *Phaidon*, 114a–b.

Dass es ihn zwar gibt, er aber vorzügliche Gründe hat, solche Sachen zuzulassen? Dass es ihn gibt, er aber nichts tun konnte – sei es wegen der Macht Satans, sei es anderer Widerstände wegen? Dass die menschliche Vernunft hier an ein unauflösliches Rätsel stößt? Offenkundig ist die atheistische Antwort rational möglich. Bei ihr ergibt sich allerdings, dass man im fraglichen Sinn nichts hoffen darf. Ich plädiere deswegen für eine Antwort, die einerseits die Hoffnung zulässt, andererseits nicht dazu nötigt, Gott Handlungen zuzuschreiben, die mit seiner Heiligkeit nicht zu vereinbaren wären. Logisch möglich ist das in jedem Fall, schon weil Übel und Auferstehung zu verschiedenen Zeitpunkten stattfinden. Den Ausschlag geben kann nur das Gewicht der Hoffnung. Wie man es einschätzt, ist nicht theoretisch allgemein bestimmbar, sondern Sache einer persönlichen Einstellung. Beckermanns Verwunderung darüber, dass Gott in der Vergangenheit nicht einmal den Druck von Magmablasen ablassen konnte, muss man freilich hinnehmen, wenn man sich für den Theismus entscheidet: so ist es eben. Der Vorwurf, dass eine Annahme ad hoc ist, betrifft die Pragmatik der Entwicklung wissenschaftlicher Theorien und sollte in diesem Zusammenhang keine Rolle spielen. Dass eine Annahme ad hoc ist, erlaubt nicht den Schluss, dass sie falsch ist, und noch nicht einmal den, dass es rational unzulässig ist, sie zu akzeptieren, wenn gewichtige Gründe für sie sprechen.

Beckermann schreibt, ich schuldete eine Antwort auf die Frage, warum Gott bestimmte Dinge tun kann und andere nicht. Ich denke, man kann feststellen, dass Gott bestimmte Dinge nicht getan hat (z. B. das Erdbeben von Lissabon oder das gegenwärtige in Nepal zu verhindern). Daraus möchte ich schließen, dass er (angenommen es gibt ihn) das nicht tun konnte, halte es aber für falsch, daraus weiter zu schließen, dass er andere Dinge nicht tun können wird. Sowohl für das eine wie für das andere müssen keine Details einer Theorie göttlichen Handelns angegeben werden.

Was die Existenz Gottes vor dem Urknall betrifft, so gibt es schon in physikalischen Theorien genügend kosmologische Modelle, die die Raumzeit nicht begrenzen.<sup>11</sup> Auch aus einer spinozistischen Perspektive ist es sinnlos, von einer Entstehung Gottes zu sprechen. Die eigentliche Schöpfungslehre gehört zur Physikotheologie, sie scheint mir deswegen für den Theismus nicht zentral zu sein. Ich habe Fichte zitiert, der sogar sagt, sie bewiese die Falschheit einer Religionslehre.

Hinsichtlich des göttlichen Vorauswissens schlage ich zunächst vor, dass Gott als idealer Physiker alles vorausweiß, was durch Anfangsbedingungen und physikalische Gesetze determiniert ist. Dazu gehören nach meiner Auffassung von Freiheit freie Handlungen nicht. Sie kann Gott erst konstatieren, wenn sie geschehen sind. Erdbeben, Vulkanausbrüche und ähnliche Ereignisse müsste er allerdings mit ihren schrecklichen Folgen voraussehen. Deswegen erwäge ich im Kontext der Theodizeeproblematik, Gottes Vorauswissen stärker einzuschränken.<sup>12</sup> Beckermann empfindet das als eine skurrile Idee. Nun müsste die Einschränkung nicht so total sein, dass Gott gar nicht weiß, was er tut, wenn er etwas tut. Trotzdem gebe ich zu, dass meine Überlegung problematisch ist. Es dürfte vernünftiger sein, es bei der ohnehin gebotenen Begrenzung der Macht zu belassen.

<sup>11</sup> Vgl. Rohs: Der Platz zum Glauben, S. 61.

<sup>12</sup> Ebd., S. 101.

Ob Gott gezielt auf die Entstehung des Menschen hingewirkt hat, ist eine umstrittene Frage. Eine Antwort auf sie würde ebenfalls zur Physikotheologie gehören müssen. Angesichts zahlreicher Zufälle, die dabei nach gegenwärtigem Wissensstand eine große Rolle gespielt haben, neige ich zur Skepsis. Die Dinosaurier sollen z. B. durch den Einschlag eines Asteroiden vor 65 Millionen Jahren ausgelöscht worden sein. Wäre das nicht geschehen, gäbe es keine Menschen. Soll man deswegen annehmen, dass Gott das Ding auf die Erde geschleudert hat? Ich denke, die Antwort auf die Frage, was man hoffen darf, hängt davon nicht ab.

Beckermann ist bestrebt (vermutlich nicht aus Sympathie für den Theismus), die Physikotheologie in das Zentrum theistischer Überzeugungen zu rücken, während ich sie, gestützt auf Kants Kritik an ihr, daraus fernhalten möchte. Wir sind uns sicher einig darin, dass der Blick auf das vergangene Weltgeschehen die Hoffnung, auf die es ankommt, nicht rechtfertigen bzw. als rational zulässig erweisen kann. Da die Physikotheologie auch zu theoretisch gehaltvollen Erklärungen nicht taugt, kann ihr Sinn nur darin bestehen, eine bestimmte Einstellung der Natur gegenüber zu motivieren, eine Einstellung, die man als »Naturfrömmigkeit« bezeichnen kann. Nur insofern scheint mir die Physikotheologie theologischen Wert zu haben. Es ist gewiss wünschenswert, wenn eine solche Haltung sich verbreiten und sogar praktische Konsequenzen haben sollte. Theologen ziehen heute die Physikotheologie in dieser Intention auch wieder verstärkt heran. Trotzdem kann sie in der Diskussion um die rationale Zulässigkeit des Theismus weitgehend beiseite bleiben.

Zum Schluss fragt Beckermann, ob es noch sinnvoll ist, zu Gott zu beten, wenn man nicht sicher wissen kann, ob er imstande ist, die Bitten zu erfüllen. Der Sinn des Betens besteht aber wohl nicht darin zu versuchen, auf dem Umweg über Gott bestimmte Ziele zu erreichen, die man anders nicht erreichen kann. Hier passt besser ein Satz von Albert Schweitzer: Beten verändert nicht die Welt, aber Beten verändert Menschen, und Menschen verändern die Welt.

*Literatur*

Dawkins, Richard: *The God Delusion*, London 2006 (dt. *Der Gotteswahn*, Berlin 2007).

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. III, Berlin 1968.

– *Kritik der Urteilskraft*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin 1968, S. 165–486.

– *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, S. 1–202.

– *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 411–422.

Platon: *Phaidon*, in: *Platonis opera*, hg. v. John Burnet, Bd. 1, Oxford 1900, Nachdruck u. a. 1989, dort S. 79–172.

Rohs, Peter: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

Was bleibt vom christlichen Gottesverständnis?  
Kommentar zu Peter Rohs: *Der Platz zum Glauben*

Ansgar Beckermann (Bielefeld)

Die Götter der Antike, vieler nichteuropäischer Kulturen und selbst der Gott des Alten Testaments sind Wesen, denen man moralische Vollkommenheit nicht unbedingt nachsagen kann. Sie lügen und betrügen, sie sind eifersüchtig, selbstsüchtig und hintertrieben. Und sie sind extrem ehrpusselig. Wer ihnen gegenüber nicht den nötigen Respekt an den Tag legt, kann mit nichts Gutem rechnen. Schon in der griechischen Antike kommt jedoch Kritik an diesem Verständnis der Götter auf. Xenophanes ist ein Name, der in diesem Zusammenhang immer wieder genannt wird. Und spätestens mit Platon setzt eine Bewegung ein, in der das Gottesverständnis immer weiter idealisiert wird. Am Ende steht ein Gottesbegriff, der dann auch im Christentum vorherrscht – Gott, das *ens perfectissimum*, das Wesen, über dem Größeres nicht einmal gedacht werden kann. Diesem Verständnis zufolge ist Gott allmächtig, allwissend und vollkommen gut; außerdem ist Gott eine körperlose Person, einzig, ewig und der Schöpfer und Erhalter der Welt. Wenn man Peter Rohs folgt, sollte dieser Prozess der Idealisierung aber zumindest ein Stück weit zurückgenommen werden.

Rohs geht es in seinem Buch *Der Platz zum Glauben*<sup>1</sup> darum, welche Art von Gottesglauben, wenn überhaupt einer, rational zulässig ist. In seinen Augen ist weder der Theismus noch der Atheismus beweisbar, insofern kann man weder dem Theisten noch dem Atheisten den Vorwurf der Irrationalität machen. Allerdings gilt das nicht für alle Spielarten des Theismus – für Rohs sind nur solche religiöse Überzeugungen rational akzeptabel, die erstens konsistent sind, die zweitens den gesicherten Erkenntnissen der Naturwissenschaften nicht widersprechen und die schließlich drittens von mündigen Menschen akzeptiert werden können, was immer das im Detail heißen mag. Allerdings: Genau genommen geht es Rohs gar nicht um *alle* Spielarten des Theismus, die rational akzeptabel sind. Er konzentriert sich vielmehr auf ein bestimmtes Gottesverständnis; und er untersucht, unter welchen Bedingungen diese spezielle Auffassung Gottes rational vertretbar ist. Zentral für dieses Gottesverständnis sind zwei Merkmale – Gott ist eine handelnde Person und Gott ist heilig (absolut vollkommen). Hinzu kommen zwei weitere Punkte – Gott ist in seinem Handeln frei, und er ist kein Hindernis für unsere menschliche Freiheit. Schließlich ist Rohs primär an einem Gott interessiert, der den kantschen Postulaten der praktischen Vernunft entspricht. Gott muss also dafür sorgen, dass zumindest am Ende aller Zeiten Glück und Glückswürdigkeit ins richtige Verhältnis kommen. Was im Übrigen auch impliziert, dass es für uns ein Leben nach dem Tode gibt.

<sup>1</sup> Vgl. Peter Rohs: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

Schon die Annahme, dass Gott ein handelndes Wesen ist, hat nach Rohs erhebliche Konsequenzen. Und diese Annahme ist für ihn alternativlos: »Vorstellungen von einem ‚Absoluten‘, das nicht als tätig gedacht werden kann, dürfen nicht mehr als theistisch gelten.«<sup>2</sup> In der Tradition wird Gott sehr oft als ewig betrachtet, wobei Ewigkeit mit Zeitlosigkeit oder Überzeitlichkeit gleichgesetzt wird. Das kann nach Rohs aber nicht stimmen, wenn wir den Begriff der Tätigkeit nicht überstrapazieren wollen.

»Eine Tätigkeit ist ein Veränderungen involvierender Prozess. Zu ihr gehören eine Absicht und damit eine Beziehung auf Zukunft. Wir haben keinen Begriff von einer Tätigkeit, in der es nicht in irgendeiner Form um etwas Zukünftiges geht. [...] Noch mehr gilt dies für Entscheidungen. [...] [A]uch bei [diesem Begriff] gilt, dass wir uns von einer zeitlosen Entscheidung ohne jedes Vorher und Nachher keinen Begriff machen können.«<sup>3</sup>

Wenn Gott handeln kann, muss er also ein zeitliches Wesen sein wie wir. Bevor er handelt, überlegt er, was er erreichen will, und das geht nur, wenn noch nicht feststeht, wie es in der Welt weitergeht. Und dann handelt er zu einem Zeitpunkt, um dem Weltverlauf eine bestimmte Richtung zu geben. Das setzt außerdem voraus, dass die Welt in die Zukunft hin offen ist. Deshalb plädiert Rohs zugleich für einen ontologischen Hemiaktualismus. »Der Ausdruck kann für eine Ontologie stehen, der gemäß die Welt im Werden begriffen und noch nicht endgültig fertig und abgeschlossen ist.«<sup>4</sup> Zu jedem Zeitpunkt  $t$  gibt es eine Vergangenheit, die fertig und insofern abgeschlossen ist; aber die Zukunft existiert zu  $t$  noch nicht in derselben Weise wie die Vergangenheit. Sie wird erst, und ist insofern offen. »Holoaktualistisch« nennt Rohs dagegen eine Ontologie, der zufolge Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alle in der gleichen Weise existieren, der zufolge also die ganze Welt zu jedem Zeitpunkt schon fertig ist, wie sie ist.

Rohs fasst diese Überlegung so zusammen:

»An die Spitze der ontologischen Prämissen des Theismus möchte ich darum den Hemiaktualismus setzen. Auch für Gott muss es Erwartungen und Erinnerungen geben, er muss Absichten haben können, die auf die Zukunft gehen [...]. Gott existiert, wenn er existiert, in einer noch nicht fertigen Welt, nicht aber in einer außerzeitlichen Ewigkeit, in der alles zugleich wirklich ist. Festzuhalten ist darum die These Swinburnes, dass der timeless-view von Gott inkohärent ist, festzuhalten sind aber auch die beiden Thesen Spinozas, dass die körperliche Substanz Gottes nicht unwürdig ist, und dass Gott eine res extensa ist.«<sup>5</sup>

Und erläuternd fügt Rohs noch hinzu: »Die Welt müsste dann als der Leib Gottes gelten.«<sup>6</sup> Man muss sich Gott also nicht nur als zeitliches, sondern auch als räumliches Wesen vorstellen, was gut dazu passt, dass Rohs der Idee reiner Geister nicht viel abgewinnen kann.

<sup>2</sup> Ebd., S. 41.

<sup>3</sup> Ebd., S. 51 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 50.

<sup>5</sup> Ebd., S. 59 f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 56.

Frei können wir nach Rohs nur sein, wenn es zu dem, was wir tun, Alternativen gibt. Aber das ist nicht der Fall, wenn Gott in einem umfassenden Sinn allwissend ist.

»Wenn Gott schon zu  $t_1$  eine Überzeugung davon hat, was N zu  $t_2$  tun wird, und wenn es unmöglich ist, dass sich eine Überzeugung Gottes irgendwann als falsch herausstellt, dann ist es zu  $t_2$  nicht mehr möglich, dass N etwas tut, was die Überzeugung Gottes falsch machen würde. Es gibt also zu  $t_2$  für N keine Möglichkeit mehr, etwas anderes als das von Gott Vorhergesehene zu tun. Von der Existenz einer Alternative kann keine Rede mehr sein.«<sup>7</sup>

Wenn wir freie Wesen sein sollen, kann es also nicht sein, dass Gott zu jedem Zeitpunkt  $t$  schon weiß, was wir demnächst tun werden. Und das ist deshalb so, weil für Rohs gilt: Zu jedem Zeitpunkt  $t$  weiß Gott zwar, was in Zukunft geschehen *muss*; aber er weiß zu  $t$  noch nicht, was in Zukunft geschehen *wird* – ohne dass es notwendig ist. Und damit weiß er auch nicht, welche freien Handlungen wir ausführen werden. Denn gerade unsere freien Handlungen sind weder metaphysisch noch nomologisch notwendig. Weitere Einschränkungen für die Allwissenheit Gottes, aber auch für seine Allmacht ergeben sich nach Rohs aus dem Problem des Übels.

Das *logische* Problem des Übels gilt Vielen als zumindest im Prinzip gelöst. Denn es scheint ja zumindest *möglich*, dass es für jedes Leid und jeden Schmerz in der Welt ein höherwertiges Gut gibt, das nur erreicht werden kann, wenn Gott dieses Leid und diesen Schmerz zulässt. Ich selbst habe in den letzten Jahren allerdings ein Argument wieder aufgegriffen, mit dem insbesondere D.Z. Phillips versucht hat zu zeigen, dass es so einfach nicht ist.<sup>8</sup> Wenn Gott einen Menschen leiden lässt, um damit irgendein Ziel zu erreichen – sei es dass er ein kleines Kind qualvoll sterben lässt oder dass er zulässt, dass im Holocaust Millionen von Menschen vergast werden –, so benutzt er dieses Leid und damit diese Menschen offensichtlich als *Mittel zum Zweck*. Damit verstößt er aber gegen Kants praktischen Imperativ: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.«<sup>9</sup>

Rohs akzeptiert dieses Argument.

»Ein Gott, der die Leiden von Kindern abschätzt, die – etwa bei einem Erdbeben zerquetscht unter schlimmen Qualen sterben, und der dann diese wie immer bewerteten Leiden gegen Güter aufrechnet, die zu erreichen nur so möglich gewesen sein soll – ein solcher Gott ist keine achtbare Figur. Wie soll dabei noch von Heiligkeit und Liebe die Rede sein?«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ebd., S. 64.

<sup>8</sup> Vgl. Ansgar Beckermann: »Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), S. 239–245 und ders., *Glaube*, Berlin/Boston 2013, Abschn. 7.4.

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant: Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. IV, Berlin 1968, S. 429.

<sup>10</sup> Rohs: Der Platz zum Glauben, S. 99.

Aber wie löst er dann das Problem des Übels?

Hier greift Rohs auf die Prozesstheologie Griffins zurück, den er folgendermaßen zitiert: »Mein Lösungsvorschlag des Theodizeeproblems, das sich ja allein aus der Lehre von der Allmacht Gottes ergibt, besteht in der Streichung genau dieser Allmachtslehre.«<sup>11</sup> Gott kann, so Griffin nach Rohs, die Übel nicht verhindern.

»[E]r kann nicht am Anfang ein Paradies erschaffen, das ohne eine langwierige und leidvolle Evolution in schöner Vollendung aus seinen Händen kommt. Er besitzt kein Machtmonopol, sondern muss sich mit *vorgegebenen, ebenfalls notwendig existierenden nichtgöttlichen Aktualitäten* auseinandersetzen. Die Wirkkräfte sind stets geteilt, es gibt die göttlichen, aber ebenso die nichtgöttlichen. Und Gottes Wirkkraft ist auch dadurch beschränkt, dass er diese anderen Aktualitäten nicht direkt ‚zwingen‘, mit unwiderstehlicher physischer Gewalt determinieren kann. [...] Er kann [...] nur versuchen, die nichtgöttlichen Aktualitäten durch Überredung [...] zu beeinflussen [...].«<sup>12</sup>

Nun findet auch Rohs die Annahme, dass Gott die Elementarteilchen nur durch Überredung beeinflussen kann, »nicht unproblematisch«<sup>13</sup>. Aber auf diese Annahme kann man in seinen Augen durchaus verzichten, wenn man sich nur klar macht, welche Einschränkung der Hemiaktualismus für das Wissen Gottes über die Welt bedeutet. Gott konnte, so Rohs, zu Beginn der Welt kein zuverlässiges Wissen darüber haben, wie sie sich entwickeln würde.

»Er war auf die Evolution und deren Kreativität angewiesen und konnte nur durch sie erfahren, was geschieht. Andernfalls wäre unverständlich, warum er, um die Menschen zu schaffen, an denen ihm eigentlich gelegen war, eine Evolution des Universums von fast 14 Milliarden Jahren in Kauf nehmen musste.«<sup>14</sup>

Gott hat weder den Verlauf der Evolution noch die Wesen, die im Laufe dieses Prozesses entstanden sind, geplant und/oder bewirkt.

»Um es so zu sagen: Vor dem Big Bang kannte er alle logischen, mathematischen und moralischen Wahrheiten, jedoch keine einzige empirische. Dies liegt an den von ihm unabhängigen Kräften, die Griffin als nichtgöttliche Aktualitäten bezeichnet. Weil es sie gibt, kann sich Gottes empirisches Wissen nur auf das jeweils Vergangene beziehen.«<sup>15</sup>

Und das bedeutet nach Rohs auch, dass Gott die Naturgesetze nicht geschaffen hat. Falls er überhaupt die Welt erschaffen hat (dazu später mehr), kannte er die Naturgesetze nicht einmal, als er die Welt erschuf.

<sup>11</sup> David Ray Griffin: »Schöpfung aus dem Chaos und das Problem des Übels«, in: Alexander Loichinger & Armin Kreiner (Hg.), *Theodizee in den Weltreligionen*, Paderborn 2010, S. 48–65, S. 53.

<sup>12</sup> Rohs: *Der Platz zum Glauben*, S. 97, meine Hervorh.

<sup>13</sup> Ebd., S. 101.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

»Es ist [...] nicht zu sehen, was eine Erschaffung von Naturgesetzen durch Gott bedeuten soll. Naturgesetze können nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt hervorgebracht worden sein. Auch für die Prozesstheologie ergeben sie sich aus dem, was Gott vorgegeben ist. [...] Bei Griffin heißt es, dass es möglicherweise ewige, ungeschaffene notwendige Prinzipien über rein logische Wahrheiten hinaus gibt, welche die konkrete Entfaltung der Aktualitäten bestimmen und damit die Beschaffenheit dessen, was überhaupt real möglich ist, eingrenzen [...]. Man sollte die Existenz solcher Prinzipien als wirklich akzeptieren.«<sup>16</sup>

Das ist eine, wie mir scheint, wirklich bemerkenswerte Position.

Auch früher schon haben Philosophen – unter ihnen Anthony Kenny, auf den sich Rohs mehrfach bezieht – argumentiert, dass die Idee eines *ens perfectissimum*, die Allmacht, Allwissenheit und vollkommene Güte umfasst, zu unliebsamen Konsequenzen führt. Deshalb ist es sicher aller Ehren wert zu untersuchen, ob man diese Vollkommenheitsbegriffe so abschwächen kann, dass man diesen Konsequenzen entgeht, zugleich aber einen plausiblen Gottesbegriff behält. Rohs' Überlegungen zeigen in meinen Augen allerdings, dass die Dinge nicht unbedingt besser werden, wenn man diesen Weg beschreitet. Bestenfalls kann man hier von ‚Verschlimmbesserungen‘ reden. Verdeutlichen möchte ich das an zwei Punkten – der Frage nach der Macht Gottes und der Schöpfungsfrage.

### Was kann Gott tun?

Rohs möchte auf die Omnipotenz Gottes verzichten. An ihre Stelle setzt er die Idee der Satispotenz. Gott soll auf der einen Seite all das können, was nötig ist, damit er als gerechter Richter am Ende aller Tage für vollkommene Gerechtigkeit sorgen kann. Das impliziert unter anderem, dass Gott in der Lage ist, dafür zu sorgen, dass wir nach unserem Tode weiter existieren, auch materiell weiter existieren – und zwar indem er eine molekülidentische Replik von uns herstellt. (Auf die Probleme dieser Annahme kann ich hier leider nicht eingehen.) Auf der anderen Seite kann Gott all das nicht, was im Zusammenhang mit seiner Heiligkeit (vollkommenen Güte) zu Problemen führen würde. Er kann nicht verhindern, dass manche Kinder früh und qualvoll sterben, er kann Erdbeben nicht verhindern, er kann den Holocaust nicht verhindern. Mir scheinen diese Annahmen *ad hoc*, und ich bin nicht einmal sicher, dass sie konsistent sind. Ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass Gott zwar von jedem von uns eine molekülidentische Replik herstellen kann, dass er aber nicht in der Lage ist, Erdbeben zu verhindern oder zumindest dafür zu sorgen, dass sie dort stattfinden, wo sie keinen großen Schaden anrichten? Er könnte doch z. B. ein bisschen Druck aus einer Magmablase ablassen oder dem Magma einen anderen Ausgang verschaffen. Ein anderes Beispiel: Ein Kind verirrt sich im Wald, stürzt, zieht sich eine stark blutende Wunde zu und wird ohnmächtig. Nach einiger Zeit ist es verblutet. Wir Menschen könnten dem Kind helfen, wenn wir nur wüssten, wo wir das Kind finden

<sup>16</sup> Ebd.

können. Genau dieses Problem hat Gott nach Rohs aber nicht; er ist über die Vergangenheit und wohl auch über die Gegenwart vollständig informiert. Mit anderen Worten: Wenn Gott diesem Kind nicht helfen kann, kann er weniger als wir. Und das kann doch wohl nicht sein. Gottes Macht so zu begrenzen, dass er zumindest in vielen Fällen weniger kann als wir, kann nicht der richtige Weg sein.

Dieses Problem findet sich auch schon bei Griffin, der meint, Gott könne nur dadurch handeln, dass er versucht, die nichtgöttlichen Aktualitäten durch Überredung zu beeinflussen. Auch diese Annahme impliziert, dass Gott weniger kann als wir. Denn *wir* können in vielen Fällen offenbar direkt in die Welt eingreifen – ohne zuerst zu versuchen, nichtgöttliche Aktualitäten zu überreden. Ich jedenfalls habe gar kein Problem damit, morgens beim Kaffee eine Tasse zu greifen und an meinen Mund zu führen. Rohs lehnt, wie gesagt, Griffins Annahme ab. Aber er bleibt uns eine Antwort auf die Frage schuldig, *wie* Gott handelt. Und nur, wenn wir das wüssten, könnten wir mit einer begründeten Antwort auf die Frage rechnen, was Gott kann und was nicht. Rohs versteht Handeln generell im Sinn des interaktionistischen Dualismus. Wir informieren uns über die Welt, überlegen, was wir angesichts unserer Ziele in der gegebenen Situation tun sollten, und kommen am Ende zu einer Entscheidung. Diese Entscheidung führt dann ihrerseits dazu, dass sich z. B. unsere Zunge in einer bestimmten Weise bewegt, wenn wir etwas Bestimmtes sagen wollen, oder dass sich unser Arm und unsere Hand in gewisser Weise bewegen, wenn wir eine Tasse greifen wollen. Bei Gott muss es nach Rohs wohl ähnlich sein. Aber wir bekommen keine Antwort auf die Frage, was genau Gottes Entscheidungen bewirken können und was nicht. Schon Descartes wusste, dass *wir* unsere Zunge ebenso wie unsere Arme und Hände nicht *direkt* bewegen können. Wenn die efferenten Nerven, die vom Gehirn zur Zunge oder zu den Armen und Händen führen, durchtrennt sind, bewirken unsere Entscheidungen nichts. Also können wir direkt offenbar nur auf einen zentralen Bereich unseres Gehirns – für Descartes: die Zirbeldrüse – einwirken. Wie soll das nun bei Gott sein? Kann Gott beliebige physische Veränderungen in allen Fällen direkt herbeiführen? (Wenn die Welt der Leib Gottes ist, würde das ja nur bedeuten, dass Gott alle Teile seines eigenen Leibes direkt bewegen kann.) In diesem Fall sehe ich keinen Grund dafür, warum Gott z. B. Erdbeben nicht verhindern können soll. Oder gibt es auch für Gott so etwas wie den Unterschied zwischen Gehirn und Gliedern, wobei auch er nur bestimmte Aktivitäten in seinem Gehirn direkt beeinflussen kann? Alle diese Fragen klingen merkwürdig. Aber Rohs müsste sie beantworten können, wenn sein generelles Bild vom Handeln zutrifft. Auf jeden Fall schuldet er uns eine Antwort auf die Frage, warum Gott bestimmte Dinge tun kann und andere nicht. Einfach nur zu sagen, das ist einfach so, reicht nicht aus. Insbesondere dann nicht, wenn dadurch Gottes Macht soweit eingeschränkt wird, dass er in vielen Fällen weniger kann als wir.

## Der Beginn der Existenz Gottes und die Frage nach der Schöpfung

Rohs äußert sich nicht explizit zu der Frage, ob Gott die Welt erschaffen hat oder nicht. Aber unabhängig davon, wie er diese Frage beantwortet, ist er bei seinem Gottesbegriff mit einer Fülle von Problemen konfrontiert. Für Rohs ist Gott ein zeitliches Wesen; doch schon aus dieser Annahme ergeben sich Fragen. 1. Hat Gott schon immer existiert oder hat er einen Anfang in der Zeit? 2. Die Welt, in der wir leben, hat offenbar einen zeitlichen Anfang. Hat Gott schon existiert, bevor unsere Welt entstand? Wenn das so ist, gibt es für Rohs ein Problem. Gott ist für ihn eine *res extensa* und die Welt in gewisser Weise sein Leib. Welche Art von Existenz hatte Gott also, bevor die Welt entstand? Dieses Problem wird besonders virulent, wenn man annimmt, dass Gott die Welt erschaffen hat; denn dann muss er wohl vor Beginn der Welt existiert haben. Doch wenn er vorher schon eine *res entensa* war, hat er sich dann selbst erschaffen? Und wenn er keine *res extensa*, sondern ein körperloses Wesen war, wie konnte er dann überhaupt eine Welt erschaffen? Umgekehrt: Wenn Gott nicht vor Beginn der Welt existiert hat, ist er dann zugleich mit der Welt entstanden oder erst später? In beiden Fällen bleibt die Frage offen, warum die Welt entstanden ist und warum sie gerade zu diesem Zeitpunkt entstanden ist. Genauso wie die Frage, warum Gott entstanden ist und warum er gerade zu dem Zeitpunkt entstanden ist, an dem er anfang zu existieren. (Offen bleibt auch die Frage, woher die von Griffin postulierten nichtgöttlichen Aktualitäten und woher die Naturgesetze kommen.) 3. Nach Rohs ist Gott nicht nur nicht allmächtig; er ist auch nicht allwissend. Er ist zu jedem Zeitpunkt vollständig über die Vergangenheit informiert, er kennt alle logischen, mathematischen und moralischen Wahrheiten und er weiß, was in der Zukunft passieren *muss*. Was er nicht weiß, sind all die Tatsachen, die eintreten werden, aber nicht eintreten müssen. Falls wir annehmen, dass Gott die Welt erschaffen hat, hat diese Annahme eine sehr unliebsame Implikation: Vor Erschaffung der Welt weiß Gott nichts darüber, wie sich diese Welt entwickeln wird. Denn auch die Naturgesetze lernt er erst nach und nach kennen, indem er wie ein Physiker die Welt beobachtet und auf diese Weise erschließt, welche Naturgesetze gelten und welche nicht. »Und wenn Gott kein Wissen besaß, das sich nur induktiv erwerben lässt, dann kannte er auch keine empirischen Naturgesetze.«<sup>17</sup> In meinen Augen ist das eine skurrile Idee. Gott schafft eine Welt; aber er weiß eigentlich nicht, was er da schafft. Er weiß nicht, ob es in dieser Welt Galaxien, Sterne und Planeten gibt; er weiß nicht, ob und wo sich in dieser Welt Leben entwickeln wird; und er weiß nicht, ob es in dieser Welt irgendwann Menschen geben wird, die ihn, Gott, lieben und verehren sowie sich moralisch weiter entwickeln können. Warum schafft Gott unter diesen Umständen überhaupt eine Welt? Handelt er nach dem Motto: Schau'n wir mal, was sich da entwickeln wird; vielleicht wird es ja ganz passabel. Außerdem führen uns alle diese Annahmen ebenfalls zurück zum Problem des Übels. Warum bricht Gott seinen Versuch nicht einfach ab, wenn er sieht, dass sich die Dinge in einer Weise entwickeln, die alles andere als passabel ist? Spätestens wenn er bemerkt, dass sich hier auf der Erde Leben entwickelt, dass das aber in einem evolutionären Prozess geschieht, der voller Schmerz und Leid ist,

<sup>17</sup> Ebd.

hätte er in meinen Augen das ganze Projekt abbrechen müssen. Wenn er eine Welt erschaffen kann, kann er sie doch wohl auch beenden.

Alle diese Überlegungen machen Eines deutlich: Rohs' Revision des traditionellen Gottesbegriffs beantwortet zwar einige Fragen, aber sie wirft mindestens ebenso viele neue Fragen auf. Viele seiner Annahmen sind *ad hoc*. Und sie haben ebenfalls unliebsame Konsequenzen. Und schließlich: Ist das Bild Gottes, das Rohs entwirft, wirklich attraktiv? Sicher, Gott hat für Rohs im Wesentlichen nur eine Funktion: Er muss als gerechter Richter am Ende aller Zeiten für vollkommene Gerechtigkeit sorgen. Aber ist ein Gott, von dem es offenbar wenig sinnvoll ist anzunehmen, dass er die Welt erschaffen hat, der so schwach ist, dass er nicht einmal ein Erdbeben verhindern kann, und von dem wir nicht wirklich wissen, ob es sinnvoll ist, zu ihm zu beten, da er unseren Bitten möglicherweise gar nicht erfüllen kann, ist ein solches Wesen wirklich das, wonach sich die meisten Menschen in ihrer Hoffnung, dass es Gott gibt, sehnen?

### Literatur

Beckermann, Ansgar: »Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (2010), S. 239–245.

– *Glaube*, Berlin/Boston 2013.

Griffin, David Ray: »Schöpfung aus dem Chaos und das Problem des Übels«, in: Alexander Loichinger & Armin Kreiner (Hg.), *Theodizee in den Weltreligionen*, Paderborn 2010, S. 48–65.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant: *Werke*. Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin 1968.

Rohs, Peter: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

Das Göttliche als Sinn des Sinns –  
Über die wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen

Volker Gerhardt (Berlin)

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

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

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

Die Philosophie nimmt vielfältigen Anteil an den Debatten und sollte ihn im interdisziplinären Diskurs mit den Kultur- und Sozialwissenschaften verstärken. Dazu gehört, um nur ein Beispiel zu nennen, die Erinnerung an die bleibende Präsenz der Natur, die in den religionssoziologischen Theorien über die Evolution der Religion nur noch als Randbedingung Erwähnung findet. Es ist zwar verständlich, dass die Soziologen dazu neigen, ihren eigenen Gegenstand zu autonomisieren.<sup>1</sup> Doch die Rede von der ›Evolution‹ ver-

<sup>1</sup> Das gilt selbst für die bewundernswerte Gesamtdarstellung von Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution*, Cambridge/Mass., London 2012. Die Neigung zur Autonomisierung der Gesellschaft belastet auch die deutsche Rezeption der verdienstvollen amerikanischen Beiträge zur pragmatistischen Religionsphilosophie, obgleich es kein besseres Mittel gegen den Soziologismus gibt als die Religionsphilosophie. Ich nenne hier nur die mit einem bedauernswerten antiphilosophischen Furor vorgetragenen Auffassungen von Hans Joas in: Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 2001; ders., *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Br. 2012.

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> So Herbert Schnädelbach in: Herbert Schnädelbach: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M. 2009. Näheres in: Christian Modehn: Herbert Schnädelbach, ein »frommer Atheist« – Ein Gespräch im Religionsphilosophischen Salon Berlin am 23. Okt 2009 ([www.religionsphilosophischer-salon.de](http://www.religionsphilosophischer-salon.de)).

denke an Wittgenstein, Whitehead, Sartre, Jaspers und Hans Jonas und behalte die nachwirkenden Anregungen von Nietzsche, Peirce, James und Royce im Blick.

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

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

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

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

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

Da aber Platon gerade auch mit seinem in allem wirksamen Gottesbegriff das Philosophieren über die Jahrtausende hinweg trägt und selbst noch für Nietzsches Versuch, Gott

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

<sup>5</sup> Die Aufzählung im Detail in: Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns*, S. 76 ff.

für tot zu erklären, das begriffliche Instrumentarium bereitstellt, kann die Philosophie eine Theorieerfahrung mit dem Göttlichen für sich in Anspruch nehmen, die sie in der gegenwärtigen Debatte über die Herkunft, Stellung und Aufgabe des religiösen Glaubens zur Geltung zu bringen hat.

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

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

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

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

<sup>6</sup> Auch dazu führt Robert Bellah, 2012, zahlreiche Beispiele auf.

Gewiss gibt es in diesem an *vierter* Stelle genannten Punkt zwischen den heute existierenden Weltreligionen beachtenswerte Unterschiede. Aber wenn die These über die historische und sachliche Affinität von Wissen und Glauben auch nur annähernd richtig ist, muss man auch aus der Sicht der Religionen Verständnis dafür haben, dass sich die Wissenschaften *kritisch* sowohl auf die *Lehren* wie auch auf die *Praktiken der Religionen* beziehen. Und selbst, wer dafür keine Toleranz aufzubringen vermag, kann nicht leugnen, dass sich die entscheidenden Fragen *an* die Religionen *aus deren eigenem Anspruch* ergeben. Denn die heute vorherrschenden Religionen empfehlen sich immer auch dadurch, dass sie etwas in irgendeiner Weise *Zutreffendes*, weiterhin *Gültiges* und möglicherweise für viele *Verbindliches* über die *Verfassung der Welt*, über die *Natur des Menschen* und über die *Aussichten eines gottgefälligen Lebens* zu sagen haben. Somit ist das *Wissen* – zumindest ein *beanspruchtes Wissen* – aus den religiösen Lehren nicht wegzudenken.

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

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

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

Es liegt in der Logik religiöser Verkündigung, den Unwissenden oder Zweifler, an den sie sich von sich aus wendet, ein Angebot für den Glauben zu machen. Wenn daraus ein Zwang, gar ein Gewaltakt unter Androhung des Todes wird (was häufig genug vorgekommen ist und immer noch vorkommt), so liegt darin ein Widerspruch zum Glauben. Also können Mission und Verkündigung nur mit dem Verlangen nach *kritischer Prüfung* verbunden sein, zu deren Selbstverständnis die Eigenständigkeit des Einzelnen gehört. Der Glauben hat den epistemischen Charakter einer *individuellen Meinung*, bei der man blei-

ben kann, auch wenn andere anderer Meinung sind. Zu ihr kann man nicht gezwungen werden! Wahren Glauben gibt es nur, solange er aus freier Einsicht erwächst.

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

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

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

6. *Wissen und Wahrheit unter den Bedingungen der Zivilisation.* Nach den ersten historisch-gesellschaftlich angelegten *fünf* Punkten kann ich es wagen, in *fünf* ergänzenden epistemischen Überlegungen die Rede vom *Göttlichen als dem Sinn des Sinns* verständlich zu machen. Die Akzentverschiebung gegenüber dem eingangs erwähnten Buch soll kenntlich machen, dass auch dem Autor bewusst ist, darin nicht alles gesagt zu haben.

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

Das Entscheidende aber ist, dass kein Wissen jemals ausreicht, um ein Leben verlässlich zu führen. In jedem auf die Zukunft bezogenen Handeln ist der Mensch genötigt, sein Wissen zum *Ausgangspunkt* zu nehmen, um es im Vertrauen auf seine weiterhin

<sup>7</sup> Paul Tillich: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961; Karl Rahner: *Warum läßt uns Gott leiden?*, Freiburg 2010<sup>2</sup>.

bestehende Gültigkeit und in der Annahme seiner fortbestehenden Anwendbarkeit zu überschreiten. Die Grenzen des Wissens erweisen sich somit nicht erst an Epochen-schwellen oder in Paradigmenwechseln, sondern in jedem Akt existenziellen Handelns – nicht selten auch schon in der von existenziellen Erwartungen freien prognostischen Anwendung eines (im strikten Sinn ja stets in der Vergangenheit erworbenen) Wissens auf das Kommende.

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

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

7. *Das Zusammenspiel von Gefühl und Wissens.* Die tragische Verfassung des menschlichen Lebens liegt darin, auf das Wissen angewiesen zu sein, ohne sich darauf verlassen zu können. Ausgerechnet im Gebrauch des Wissens muss sich der Mensch auf etwas stützen, was er mit dem Wissen – wenn nicht überwinden oder gar hinter sich lassen, so doch wenigstens – entkräften möchte: Und das ist das *Gefühl*.

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

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

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

zeigt es im Glück und in der Zufriedenheit das Gelingen auch im Streben nach Wissen an.

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

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

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

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

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

Damit gibt es eine außer Zweifel stehende Bedingung des Sinns – nämlich die des *sich erlebenden Lebens*. Aber es gibt auch eine in der Eigenlogik des Sinns liegende Bedingung seiner selbst, sei er *empfunden*, *gefühlt*, sicher *gewusst*, *erahnt* oder *ersehnt*. Und

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

<sup>9</sup> Siehe dazu Kapitel 5 in *Der Sinn des Sinns*.

dass dieser jeweils erlebte Sinn überhaupt eine das *einzelne Wesen als Ganzes* betreffende Bedeutung *im Ganzen seines Daseins* hat, ist der schließlich auch theologisch relevante Sachverhalt.

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

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

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

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

Der Glaube an ein Göttliches hat seinen Ursprung nirgendwo anders als im Menschen. Das kann man als eine Humanisierung des Daseins kritisieren, aber nicht mit dem Argument, dadurch würden nicht-menschliche Lebewesen ausgeschlossen. Im Gegenteil: Mit der im Göttlichen angenommenen umfassenden Allgemeinheit geht eine Universalisierung einher, die jedem Gattungsegoismus zuwiderläuft. Die schon von Xenophanes erkannte und von Feuerbach zum Einwand gemachte Anthropomorphie des Göttlichen braucht also schon deshalb nicht in Abrede gestellt zu werden, weil sie sich als

eine Anverwandlung des Ganzen verstehen lässt, die es dem Menschen überhaupt erst erlaubt, sich ohne Aufgabe seiner selbst als gleichberechtigter Teil dieses Ganzen zu verstehen.

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

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

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

Bereits in der Annäherung ist klar, dass man sich hier auf etwas zubewegt, für das es keinen gegenständlichen Sinngehalt geben kann – außer eben den, dass etwas unüberbietbar Bedeutungsvolles gegenwärtig wird, das als universelle Sinnbedingung für sich selbst mit keiner partikularen Bedeutung verbunden werden kann. Man kann nur sagen, dass hier eine alles Dasein und alles Verstehen ermöglichende *Einheit* avisiert ist, die allem, was ist, Bedeutung verleiht, einschließlich dem nach Sinn suchenden Individuum, das in seinem eigenen Sinn über die wichtigste Voraussetzung verfügt, sich selbst den möglichen Sinn von allem zu erschließen und sich darin auch die Bedeutung zu vergegenwärtigen, den das Ganze für es selbst haben kann.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Diese Argumentation kommt der Begründungsfigur der Gottesbeweise nahe, die von etwas, das dem Menschen als notwendig erscheint, auf eine dieser Notwendigkeit zugrundeliegende unerlässliche Bedingung schließt. Der Unterschied zu den Gottesbeweisen ist, dass es hier nicht um die quasi gegenständliche Existenz eines quasi gegenständlichen Gottes geht, sondern lediglich um die Demonstration

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

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

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

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

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

einer Sinnbedingung, die für Wesen gilt, die auf diesen Sinn sowohl in ihrem Selbst- wie auch in ihrem Weltverständnis angewiesen sind.

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

Diese Entsprechung zwischen dem gläubigen Menschen und seinem Gott kann im Versuch ihres philosophischen Nachvollzugs in der ihren Gehalt ausmachenden korrespondierenden Polarität nur *gedacht* werden. Im gläubigen Erleben kann sie nach Analogie einer Beziehung zwischen zwei Personen erlebt und, gestützt durch Kultus und Zeremonie, auch feierlich erfahren werden. Hier kann, nach Art eines kindlichen Zutrauens zur überlegenen Figur einer Mutter oder eines Vaters oder auch im Bewusstsein der Verehrung einer bewunderten Gestalt einer beispielgebenden Größe aus Geschichte und Gegenwart eine erhebende Vorstellung von der Eigenart des Wesens entstehen, das dem sich vertrauensvoll öffnenden Gläubigen gegenübersteht, so dass er es anrufen, ansprechen und anbeten kann.

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

### Literatur

- Bellah, Robert N.: *Religion in Human Evolution*, Cambridge/Mass., London 2012.  
 Gerhardt, Volker: *Der Sinn der Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.  
 Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 2001.  
 – *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg/Br. 2012.  
 Kellerwessel, Wulf: *Denn sie wissen nicht, wovon sie sprechen*, Würzburg 2010.  
 Modehn, Christian: Herbert Schnädelbach, ein »frommer Atheist« – Ein Gespräch im Religionsphilosophischen Salon Berlin am 23. Okt 2009 ([www.religionsphilosophischer-salon.de](http://www.religionsphilosophischer-salon.de)).  
 Rahner, Karl: *Warum läßt uns Gott leiden?*, Freiburg 2010<sup>2</sup>.

Schnädelbach, Herbert: *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M. 2009.

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

Tillich, Paul: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961.



# 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 Sinnhypothesen, 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 Selbstausszeichnung 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 Verweyen die Möglichkeit der Ausarbeitung eines an Fichte anschließenden Begriffs »letztgültigen Sinns«, der die Möglichkeit letztgültiger Wahrheitsansprüche plausibel machen und darüber hinaus hermeneutischen Übersetzungsbemühungen 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 Verweyen: *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991. Dazu auch Klaus Müller: »Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik«, in: ders. (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien 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 präziserem 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 spekulative Gotteserkenntnis 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 ernstzunehmende 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 besiegelt.

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 Foundationalismus«, in: Christian Kanzian/Muhammad Legenhauen (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 »Aquinas-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 Göttliche« 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 absurden 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 Sinn-sucher 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-existenzielle »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 existenzielle 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 graduelleres) Für-wahr-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 unbezweifelbare 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 Prämissen, 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 potenziierter 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 komme 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 vieldeutig 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 ausginge – 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 »Sinne, 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 Identitätstheze 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 Vernunftansichten 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 verstehen, 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 profaniserten 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 *commitment* 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 existenzielle 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 existenzieller 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 existenzielle 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 zweitstufige 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-transzendenter 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 Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte« (Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 225; eig. Hervorh.).

*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 allgenügsamer 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 welttranszendentes 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 Niemand-

<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«, »Pantheismus«, »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 ausnimmt.<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 Allgüte 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 Pantheismus 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: *Pantheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006; William L. Rowe: »Does pantheism reduce to pantheism? A response to Craig«, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 61 (2007), S. 65–67; Philip Clayton: »Pantheisms East and West«, in: *Sophia* 49 (2010), S. 183–191; Klaus Müller: »Paradigmenwechsel zum Pantheismus? 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 Pantheism«, in: *Zygon. Journal of Religion and Science* 48/2 (2013), S. 364–379; David Ray Griffin: *Pantheism and Scientific Naturalism*, Claremont 2014; Benedikt Paul Göcke: »Pantheismus als Leitkategorie religionsphilosophischen Denkens?«, in: *Theologie und Philosophie* 90/1 (2015), S. 38–59.

<sup>20</sup> Daneben könnte ein Wittgensteinianer 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 dokastischen 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 ungelogen 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 Runggaldier (Hg.): *God, Eternity, and Time*, Farnham 2011; Christian Tapp: »Ewigkeit. Analytische Perspektiven«, in: Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärfl (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 kognitive 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-transzendentes 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 Bedeutungsklä rung 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 consequenterer 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: »Pantheisms 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«, Manuskript zum Vortrag im Rahmen des Kolloquiums »Vernunft und Glaube« auf der DGPhil-Tagung, Münster 2014.
  - »Das Göttliche als Sinn des Sinns«, Manuskript 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.
- »Pantheismus 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.): *Fundamentalthologie. Fluchtlinien 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 Schärfl (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.
- Verwey, 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 Legenhausen (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/>.