

# **Die Gottesfrage als Quellort der Sinngebung**

Philosophisch-Theologisches aus christlicher Perspektive

Klaus Müller, Münster

## **1. Provokation einer vergessenen Stimme**

Ich beginne mit einem Namen, der im ersten Moment wohlvertraut klingt: Lessing. Für die Person, die er jedoch in diesem Fall bezeichnet, gilt das schiere Gegenteil. Denn ich spreche nicht von Gotthold Ephraim, dem poetischen Heroen der deutschen Aufklärung, sondern von Theodor Lessing. Theodor, geboren 1872, wurde 1933 von den Nationalsozialisten erschossen, weil er Sozialist, Feminist und Jude war. Heute kennt ihn keiner mehr, dabei hat er mit seinem Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*<sup>1</sup> von 1919 nicht nur einen Klassiker der Geschichtsphilosophie geschrieben, sondern die Frage nach dem Sinn – dem von menschlicher Existenz und Geschichte insgesamt – bis zum Anschlag herausgefordert.

Lessing war überzeugt, dass das, was „Geschichte“ heißt, entgegen seinem vorderhand so selbstverständlichen Anschein der Objektivität daraus resultiert, dass der Mensch sich eine Welt zurecht legen muss, wenn er durchkommen, also sich selbst erhalten will. Im Wesentlichen sieht das heute auch die Historik so, also die Metatheorie

---

<sup>1</sup> Vgl. Lessing, Theodor: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München 1919. Nachdruck München 1983.

des historischen Denkens und damit auch der Geschichtswissenschaft. Ihren Ausgangspunkt findet sie nach Jörn Rüsen, einem herausragenden Repräsentanten moderner Historik –

„bei den Bedürfnissen des Menschen nach einer Orientierung seines Handelns und Leidens in der Zeit. Von diesen Bedürfnissen her lässt sich die Geschichte als Wissenschaft gleichsam aufbauen, d.h. verständlich machen als Antwort auf eine Frage, als Lösung eines Problems, als (geistige) Befriedigung eines (Orientierungs-)Bedürfnisses.“<sup>2</sup>

Historisches Denken kommt also durch Interessen in Gang, die auf Daseinsorientierung und darin auf Selbsterhaltung gerichtet sind. Unbeschadet der methodischen Strenge, der sich seriöse Geschichtswissenschaft bei ihrer Arbeit befleißigen wird, geht Geschichte darum aber im letzten aus Imagination hervor.

„Geschichte ist nichts anderes als die sukzessive Entwicklung des Bewusstseins. Bewusstsein wird von ihr in seiner Entstehung und seiner Veränderbarkeit gezeigt. Die Bewußtseinswirklichkeit aber sagt nichts über das Leben, wie es an sich ist, sondern nur über das Leben, das Gegenstand bestimmter Formgebungsakte ist.“<sup>3</sup>

Theodor Lessing prägt dafür den ungeheuer treffenden Ausdruck, Geschichte sei „umdichtende Willenschaft“<sup>4</sup> – zugleich natürlich ein außerordentlich polemischer Einspruch gegen all jene Historiker, die

---

<sup>2</sup> Rüsen, Jörn: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I. Die Grundlagen der geschichtswissenschaft. Göttingen 1983. 24.

<sup>3</sup> Bischof, Rita: Entzauberte Geschichte. In: Lessing: Geschichte. 265-291. Hier ##.

<sup>4</sup> Lessing: Geschichte ##. 191.

meinen, ihr Tun am Maßstab der – angeblich – darstellenden Wissenschaften von der Natur bemessen zu sollen.

Gleichzeitig hat Lessing mit dem Wort von der umdichtenden Willenshaft einen Wink gegeben, der erst mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihm in seinem Verständigungsgehalt wirklich eingelöst worden ist. Denn natürlich folgt daraus, dass sich Geschichte und Geschichtsschreibung der menschlichen Imagination verdanken, in keiner Weise, dass es sich deswegen um willkürliche Gebilde, um Ausbünde wüsten Spekulierens handelt. Im Gegenteil: Denn zum einen gibt es Grenzziehungen durch das, wovon jede historische Arbeit ihren Ausgang nimmt und was Reinhard Koselleck in einem älteren, aber erst postum veröffentlichten Text auf eine in ihrer Prägnanz nicht mehr zu überbietende Formel gebracht hat:

„Die Quellen besitzen ein Vetorecht.“<sup>5</sup>

Andererseits ist dieser empirisch sicherbare und rational kontrollierbare Kernbestand (der durchaus klein sein kann) bei der historischen Darstellung den wohlbestimmten Gesetzen der Imagination unterworfen: denjenigen der poetischen Imagination. Daraus resultiert eine „[...] Fiktion des Faktischen.“<sup>6</sup> Der Übergang zwischen beiden ist fließend, weil geschichtliche Realität und sprachliche Artikulationsmöglichkeit inkommensurabel sind.<sup>7</sup> Die eigentliche Grenzziehung, die es zu respektieren gilt,

---

<sup>5</sup> Koselleck, Reinhart: Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 1/3 (2007). 39-54. Hier 51.

<sup>6</sup> Koselleck: Fiktion ##- 50.

<sup>7</sup> Vgl. Koselleck: Fiktion ##. 48. 54.

„[...] ist nicht die zwischen Fiktion und Faktizität, sondern die zwischen Geschichte und sprachlichen Zeugnissen.“<sup>8</sup>

## **2. Metaphysische Hintergrundannahmen**

Genau ein so verfasster Gedanke der Imagination oder auch Fiktion – wenn bei Fiktion im Sinn von Erdichtung der üblicher Weise damit verbundene pejorative Konnotation zuerst einmal vermieden wird – lässt sich nun, vielleicht durchaus verblüffend, auch für die existentielle Sinnfrage in Anschlag bringen, wenn diese zugleich – und das mag noch verblüffender sein – mit der Gottesfrage verklammert wird.

Einer der Avantgardisten dieses Gedankens ist der Münchener Philosoph Dieter Henrich. Auf dem Hintergrund Jahrzehnte langer Studien zum Deutschen Idealismus und zur Frage einer heute auch nach Kants Kritik möglichen und notwendigen Metaphysik ist er zu einer bahnbrechenden Einsicht gekommen, die genau mit der uns beschäftigenden Sinnfrage zu tun hat. Der Gedanke geht folgendermaßen:

Wenn jemand ein bewusstes Leben zu führen entschlossen ist, also sich selbst als selbstbewusstes Subjekt versteht und realisiert, kommt sie oder er unausweichlich vor die Frage der eigenen Herkunft, der Beheimatung im Hier und Jetzt der jeweiligen Lebenswelt und ihrer oder seiner möglichen Bestimmung, also Zukunft. Diese

---

<sup>8</sup> Koselleck: Fiktion ##. 54.

Fragen sind deswegen so unabweislich, weil das Subjekt über nichts davon aus sich selbst verfügt: Weder bringt es sich selbst ins Dasein noch steht es im Dasein gesichert geschweige denn dass es über seine Zukunft verfügte. Denn es gewahrt sich als kontingent, also zufällig, nicht-notwendig und damit der Selbsterhaltung bedürftig. Und vor allem weiß es, dass es sich in seinem Wirklichsein einem ihm unverfügbaren Grund verdankt. Und „unverfügbar“ meint dabei, dass es diesen Grund nicht erfassen, ergreifen, nicht als objektives Ding verstehen und damit hintergehen kann, sonst wäre es kein wirklich gründender Grund, sondern nur der Anfang eines unendlichen Regresses. Darum muss es sich diesen Grund in irgendeiner stimmigen Weise ausdenken – sagen wir ruhig: einbilden –; Henrich spricht diesbezüglich gern von „letzten Gedanken“, in denen sich das Gesamt aller praktischen und theoretischen Tendenzen eines bewussten Lebens zum einem kohärenten Ganzen fügt. Aber zugleich weiß – ja: weiß! – selbst bewusste Subjektivität, dass diesem ausgedachten Grund irgendeine Weise von Wirklichsein eignen muss, weil es sich selbst in der cartesianischen Gewissheit des „Ego cogito, ego sum“ als wirklich weiß. Das Wirklichsein dieses Grundes mag zuhöchst verschieden sein von der Art, wie das Subjekt sich selbst als wirklich erfährt. Aber würde das Wirklichsein dieses Grundes dementiert, müsste das Subjekt auch sein eigenes Wirklichsein als Illusion ausbuchen und damit konsequent jeglichen Erkenntnisanspruch selbst bezüglich des eigenen Daseins suspendieren.

Darum stellt sich die Frage, inwiefern nicht auch solchen Imaginationen oder Fiktionen wie diesen „letzten Gedanken“ so etwas wie ein

Wahrheitssinn zuzusprechen oder – je nachdem – abzurufen sei. Die Frage legt sich dadurch nahe, dass selbst noch den unterschiedlichsten Distanzierungen von einem letzten gründenden Wirklichkeitsgehalt Auskunft darüber abverlangt ist,

„aus welchem Leben sie hervorgehen und was es heißen würde, in ihrem Sinne ein Leben zu *führen*“<sup>9</sup>,

weil das Leben, auf das solche Distanzierungen bezogen sind und aus dem die daran anschließenden Fragen aufkommen, kraft seiner Bewusstheit um sich und darin auch um sein Wirklichsein weiß. Wenn es sich bei der Fiktion nicht einfach um eine Funktion im Dienst eines bestimmten Zwecks handelt, sondern um so etwas wie einen Abschlussgedanken, in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt, dann kommt es, wenn Subjektivität sich nicht selbst dementiert<sup>10</sup>, zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird als eine

„einsichtige und mit meinem Selbstbild notwendig verbundene Voraussetzung.“<sup>11</sup>

Aber kann man von solchen „letzten Gedanken“ auch irgendwie sagen, dass sie wahr sind?

### 3. Zur Wahrheitsfähigkeit des Fiktionalen

---

<sup>9</sup> HENRICH, Dieter: Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes. In: DERS.: Bewußtes Leben (Anm. 13). 11-48. Hier 43.

<sup>10</sup> Vgl. HENRICH: Kunst und Leben (Anm. 15). 61.

<sup>11</sup> HENRICH, Dieter: Formen des Nihilismus, Nazismus und moderne Metaphysik. Ein Gespräch mit dem Philosophen Dieter Henrich. In: Mittelweg 36. Heft 2. 17. Jahrgang. April/Mai 2008. 1-37. Hier 22.

Die Frage hat sich uns vorausgehend aus der Dynamik der Entfaltung letzter Gedanken aufgedrängt und wirkt vielleicht im ersten Moment ausgesprochen spekulativ und vielleicht sogar fremd. Deswegen lohnt es sich zur Kenntnis zu nehmen, dass eben diese Frage schon lange und sehr konkret für jede Theologie im Raum steht, die für ihre exegetische Arbeit auch nur ansatzweise die Parameter historisch-kritischen Denkens in Geltung setzt – und dass Gläubige jüdischen und christlichen Bekenntnisses, die nicht fundamentalistisch auf der buchstäblichen Wahrheit ihres Heiligen Buches, dem jüdischen Tenach bzw. der christlichen Bibel aus Altem und Neuen Testament, bestehen, sondern in intellektueller Redlichkeit ihren Glauben mit ihrem sonstigen vernunftorientierten Leben zusammenhalten, immer schon mehr oder weniger bewusst mit dieser Frage der Wahrheitsfähigkeit offenkundig fiktionaler oder poetischer Teile ihrer Glaubenstraditionen umgehen.

Längst sind sie ja damit konfrontiert, dass nicht nur etwa die schon seit Jahrhunderten als Poesien oder Identitätsmanifeste erkannten Schöpfungsgeschichten oder wichtige Teile der Evangelien wie etwa die Kindheitsgeschichten Jesu literarisch gesehen theologisch komponierte Narrative, also Fiktionen sind, sondern genauso über weite Strecken die oft so historisch wirkenden Erzählungen des Alten Testaments: Für den Exodus Israels aus Ägypten etwa haben wir nicht den Hauch einer historischen, geschweige denn archäologischen Spur. Und für die Landnahme Israels, die so genannte Eroberung des gelobten Landes, haben wir solche Spuren – aber sie weisen gemessen an den Erzählungen in exakt die gegenteilige Richtung eines langsamen, jedenfalls nicht gewaltsamen Einsickerns nomadi-

sierender Stämme in die Dörfer der sesshaften Bevölkerung. Ja, und den großen David, müssen wir uns eher als einen zunächst nomadisierenden Räuberhauptmann und dann einen regionalen Dorfschulzen mit einer leicht aufgepeppten Wallfahrtskapelle, dem so genannten Jerusalemer Tempel, vorstellen. Was aber hat es dann mit der religiösen Wahrheit solcher Traditionen auf sich?

Man kann sich den Gehalt dieses zentralen Gedankens wohl am ehesten an einem Konkretefall solcher Art von Fiktionalität verständlich machen. Auf singuläre Weise wird man diesbezüglich – und noch dazu unter dem Vorzeichen des Gottesgedankens – bei Thomas Mann fündig: zum einen in seinem vierbändigen Monumentalwerk *Joseph und seine Brüder*, das Peter Sloterdijk als „das heimliche Hauptwerk der modernen Theologie“<sup>12</sup> bezeichnet, zum anderen in der aus dem Vollendungsjahr des *Josephs-Romans* stammenden Novelle *Das Gesetz*, geschrieben 1943, als Mann um einen Text über den Dekalog und seiner Pervertierung durch die Nationalsozialisten gebeten wurde. Die Novelle handelt vom Gesetzgeber Mose, aber unter den Bedingungen der Religionskritik, also so, dass die Gebote nicht von Gott offenbart werden, sondern Mose diesen Gott und seine Weisung gleichsam hervordenkt – aber zugleich kann der Mensch nach Manns Überzeugung auf keine andere Weise zum Sittlichen auf letztverbindliche Weise motiviert werden.<sup>13</sup> Im *Josephs-Roman* wird der Fiktionalitätstopos sogar an zwar nur wenigen, aber dafür umso prägnanteren Stellen metasprachlich artiku-

---

<sup>12</sup> SLOTERDIJK, Peter: Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide. Frankfurt a.M. 2007. 29.

liert. In der für uns einschlägigen Spitzenpassage schreibt Mann über Abraham, von dem es schon im einleitenden *Vorspiel: Höllenfahrt* des ersten Bandes geheißen hatte, eine „Gottesnot“<sup>14</sup> habe ihn zum Verlassen seiner Heimat und zum Nomadendasein getrieben, Folgendes:

„So hatte Abraham Gott entdeckt aus Drang zum Höchsten, hatte ihn lehrend weiter ausgeformt und hervorgedacht und allen Beteiligten eine große Wohltat damit erwiesen: dem Gotte, sich selbst und denen, deren Seelen er lehrend gewann. Dem Gotte, indem er ihm Verwirklichung in der Erkenntnis des Menschen bereitete, sich selbst und den Proselyten aber namentlich dadurch, dass er das Vielfache und beängstigend Zweifelhafte auf das Eine und beruhigend Bekannte zurückführte, auf den Bestimmten, von dem alles kam, das Gute und das Böse, das Plötzliche und Grauenhafte sowohl wie das segensvoll regelmäßige, und an den man sich auf jeden Fall zu halten hatte. Abraham hatte die Mächte versammelt zur Macht und sie den Herrn genannt – ein für allemal und ausschließlich [...].“<sup>15</sup>

Man muss dabei die Doppelrichtung des Prozesses im Blick behalten: Durch das Hervordenken Gottes, durch welches Abraham „gewissermaßen [...] Gottes Vater“<sup>16</sup> wird, wird Gott ein Gott „im Wer-

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch KUSCHEL, Karl-Josef: Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne. In: ASSMANN, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003. 273-286.

<sup>14</sup> MANN, Thomas: Joseph und seine Brüder. Der erste Roman: Die Geschichten Jaakobs. 10. Aufl. Frankfurt a.M. 2000. 16.

<sup>15</sup> MANN, Thomas: Joseph und seine Brüder. Der zweite Roman: Der junge Joseph. 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2000. 42.

<sup>16</sup> MANN: Der zweite Roman (Anm. 30). 44.

den“<sup>17</sup>, aber was da wird, wirkt als durch und durch dringende Lebensmacht auf den Abraham und die Seinen zurück. Nochmals wörtlich:

„Denn ihm gab Gott die Unruhe ins Herz um seinetwillen, dass er unermüdlich arbeite an Gott, ihn hervordenke und ihm einen Namen mache, zum Wohltäter schuf er sich ihn und erwiderte dem Geschöpf, das den Schöpfer erschuf im Geiste, die Wohltat mit ungeheuren Verheißungen. Einen Bund schloß er mit ihm in wechselseitiger Förderung, dass einer immer heiliger werden sollte im andern, und verlieh ihm das Recht der Erberwählung, Segens- und Fluchgewalt, dass er segne das Gesegnete und Fluch spreche den Verfluchten. Weite Zukünfte riß er auf vor ihm, worin die Völker wogten, und ihnen allen sollte sein Name ein Segen sein.“<sup>18</sup>

In der Tat entfaltet Mann in dieser Theologie der Fiktion, wie Jan Assmann resümiert, die Doppelgeschichte eines reziproken Selbstwerdens Gottes und des Menschen.<sup>19</sup> Den Mutterboden dieser „[...] Mythopoesis des ‚werdenden Gottes‘“<sup>20</sup> – so der Titel einer Arbeit von Walter R. Corti – bildet dabei ein Traditionsstrom, der von Jakob Boehme über Hegel und Schelling, sodann Heine und Hebbel bis Rilke, Bergson, Whitehead und Teilhard de Chardin reicht. Im *Josephs-Roman* wird dazu das Mythische und das Geschichtliche,

---

<sup>17</sup> MANN: Der erste Roman (Anm. 29). 53.

<sup>18</sup> MANN, Thomas: Joseph und seine Brüder. Der vierte Roman: Joseph, der Ernährer. 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2000. 279-280.

<sup>19</sup> ASSMANN, Jan: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen. München 2006. 34-35.

<sup>20</sup> CORTI, Walter R.: Der Mensch im Werden Gottes. Mit Beiträgen von Martin Werner und Jakob Amstutz. Schaffhausen 1988. 91-134.

„Segen von unten und Segen von oben“<sup>21</sup>, ineinander gespiegelt, ohne die „wahr-falsch“-Unterscheidung in Sachen Religion aufzugeben. Und das Changieren der Erzählung „zwischen Finden und Erfinden“<sup>22</sup> eröffnet emanzipatorisch jenen Freiheitsraum, in dem allein unter den Bedingungen der Moderne Religion so etwas wie Bindekraft entfalten kann. Kein Wunder darum, dass neben dem Thema der Fiktionalität als einziges weiteres Motiv auf dieser reflexiven Metaebene der *Josephs-Romane* immer wieder auch dasjenige des Ichs bzw. des Subjektseins auftaucht.<sup>23</sup> Und kein Wunder ebenso, dass Assmann die Pointe des ganzen Mammut-Projekts des Dichters in einer Wendung auf den Punkt bringt, die einst Fichte im Durchbruchpunkt seiner selbstbewusstseinstheoretischen Einsicht geprägt hat, wenn er formuliert, in der Literatur habe sich der Mensch bzw. die Gesellschaft „ein Auge eingesetzt“<sup>24</sup>, durch das sie sich selbst beobachte und die Leitfrage bewussten Lebens nach dem eigenen Auftreten in der Welt narrativ zu modellieren vermöge. Methodisch gesehen realisiert sich diese Wahrheitsfähigkeit von Fiktionen als praktische Hermeneutik in Gestalt der durch P. Ricoeur prominent gewordenen<sup>25</sup>, aber bereits von M. Scheler so bezeichneten „zweiten Naivität“<sup>26</sup>, die darin besteht, nicht nur eine Geschichte,

---

<sup>21</sup> ASSMANN: Thomas Mann (Anm. 34). 208.

<sup>22</sup> ASSMANN: Thomas Mann (Anm. 34). 177.

<sup>23</sup> Vgl. etwa besonders markant MANN: Der erste Roman (Anm. 29). 120-121. – Auch MANN: Joseph und seine Brüder. Der dritte Roman: Joseph in Ägypten. 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2000. 15. – MANN: Der vierte Roman (Anm. 33). 442-443.

<sup>24</sup> ASSMANN: Thomas Mann (Anm. 34). 36. – Zu Fichtes Wendung: „Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“: FICHTE, Johann G.: Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. In: DERS.: Fichtes Werke, Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Bd. 2. 1-163. Hier 19.

<sup>25</sup> RICOEUR, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a.M. 1974. 506.

<sup>26</sup> Vgl. SCHELER, Max: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: DERS.: Philosophische Weltanschauung. 3., durchges. Aufl. Hg. v. Maria Scheler. Bern; München 1968. 89-118. Hier 103.

sondern auch deren „[...] Erzähltwerden zu erzählen.“<sup>27</sup> Wer musikalisch etwas versiert ist, weiß, dass auch ein Richard Wagner kompositorisch diesem Prinzip dort folgt, wo er zu einer Schwellengestalt zwischen romantischer Tradition und Moderne wird, etwa im Vorspiel zu den *Meistersingern von Nürnberg*, wo er gleichsam das Webmuster der musikalischen Tradition musizierend freilegt, auseinandernimmt und dabei zugleich aber auch in seiner Plausibilität zur Geltung bringt.<sup>28</sup> Nur in solch ironischer Brechung kann nach dem Ende der „großen Erzählungen“ (wie die Postmodernen gerne sagen) noch Normatives vermittelt werden.

Natürlich ist damit – bezogen auf unser Thema – keine metaphysische oder gar religiöse Einsicht erschlichen, denn:

„Ein solcher Wahrheitsbezug, in den sich das bewußte Leben als solches einfügt, kann nur dadurch eintreten, daß es die Synthesis aller seiner Lebenstendenzen, die es zunächst als eigene Leistung zu vollziehen hat und erfährt, zuletzt als Vollzug eines Geschehens begreift und neu orientiert, in das alle seine eigenen Vollzüge einbegriffen sind.“<sup>29</sup>

Das besagt: Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einem All-Einheitsgedanken, einer Denkform also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in

---

<sup>27</sup> KURZE, Hermann: *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Josephs-Roman*. Frankfurt a.M. 1993. Nachdr. 2003. 158.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Geck, Martin: *Wagner – Biographie*. München 2012. Hier Kap. 11.

<sup>29</sup> HENRICH, Dieter: *Versuch über Fiktion und Wahrheit*. In: DERS.: *Bewußtes Leben* (Anm. 13). 139-151. Hier 148.

einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.<sup>30</sup> Es kann nicht überraschen, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen. Das meint: Was ein Subjekt als seine theoretischen und praktischen Akte erlebt, ist im Tiefsten der Selbstvollzug eines Absoluten, das sich in Endliches ausdifferenziert, diesem Endlichen einen Selbststand, eine Autonomie gewährt, und es zugleich bleibend in sich einbegreift.

Jedenfalls ist das die Option von Dieter Henrich. Dass Kant, der große Theoretiker der Freiheit, der diese als den Schlussstein seines denkerischen Gewölbes zur Geltung zu bringen wusste, dieses Denken inklusive seiner moraltheologisch-existenzphilosophischen Implikationen vom kosmologischen Frühwerk bis in das so genannte *Opus postumum* hinein gegen einen monistischen Tiefenstrom zu erringen sich genötigt sah und das zur Textur seiner Theologien gehört<sup>31</sup>, erwähne ich hier nur mit Blick darauf, dass seine Postulatenlehre zu den prominentesten Zeugnissen dafür zählt, dass, was als unreal zu beschreiben ist, deswegen nicht einfach als wahrheitsunfähig zu gelten hat. Dieter Henrich stellt auch seine *Weimarer Vorlesungen* mit dem Titel *Denken und Selbstsein* im Nachwort ausdrücklich in diesen Kontext zurück<sup>32</sup> – anders gesagt: Er erblickt in einer modifizierten

---

<sup>30</sup> Vgl. HENRICH: Kunst und Leben (Anm. 15). 61-62.

<sup>31</sup> Vgl. dazu die wichtigen Hinweise bei RICŒUR, Paul: Religion, Atheismus und Glaube. In: MACINTYRE, Alasdair/RICŒUR, Paul: Die religiöse Kraft des Atheismus. Aus d. Amerikan. v. Reiner Ansén. Freiburg; München 2002. 65-102.

<sup>32</sup> Vgl. HENRICH: Denken und Selbstsein (Anm. 11). 370.

Postulatenlehre eine heute mögliche Form einer Metaphysik bewussten Lebens, die man – so ergänze ich – in theologischer Transposition „Gotteserkenntnis“ nennen dürfte.

Fraglos liegt auf der Hand, dass die vorausgehend skizzierte Form vernunftgeleiteter Gottrede markant – wenngleich kontrolliert – abweicht vom Paradigma traditioneller Gottreden. Sie mutet der Theologie um ihrer eigenen Wahrheitsfähigkeit willen den – zugegeben – anstrengenden Gedanken zu, dass Gott größer sein könnte als der traditionelle Monotheismus. Dem wäre an anderer Stelle eigens ausführlicher nachzugehen. Nur einen einzigen Punkt möchte ich explizit herausgreifen, weil er die Frage beantwortet, ob denn eine solche Form der Sinnggebung des Daseins mit dem christlich unverzichtbaren Gedanken eines personalen Gottes zusammengeht – denn mir war ja die Aufgabe gestellt, die Sinnfrage in dezidiert christlicher Perspektive zu entfalten. Daher:

#### **4. Über die Sinnfrage zum personalen Gott**

Der ehemalige Berliner Philosoph Volker Gerhardt hat dazu in seiner Monographie *Der Sinn des Sinns*<sup>33</sup> bemerkenswerte Gedanken vorgelegt, die unmittelbar mit dem konvergieren, was wir vorausgehend erwogen hatten. Den Horizont seines Sinnbegriffs bildet der Begriff des „Ganzen“, als genau jener Gedanke, der mit demjenigen der „letzten Gedanken“ von Henrich zusammenfällt, den wir bereits

---

<sup>33</sup> ##

kennen – und zwar so, dass er ihn in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem religiösen Glauben bringt (noch unmittelbarer, als das Henrich tut). Gerhardt wörtlich:

„Das Spezifikum des religiösen Glaubens liegt darin, dass sich ein Mensch als ganzer auf das von ihm vorgestellte ganze seines Lebens und seiner Welt bezieht und darin seinen Frieden mit sich und seinesgleichen und, trotz allem, vielleicht auch seine Erfüllung findet.“<sup>34</sup>

Sinn hat damit zu tun, dass der Mensch sich als ein Ganzes versteht, dass also sich alles, was sein Dasein ausmacht samt seinen dunklen, unerklärlichen Rändern oder Einschüssen, zu einem – man könnte sagen – halbwegs transparenten, gelichteten, in Manchem auch opaken Ganzen fügt. Das ist ein Selbstverständnis des Menschen, nicht weit entfernt von dem, was Schleiermacher einst unter Religion verstand, wenn er diese darin bestehend sah,

„[...] alles Einzelne als Theil des Ganzen [...] hin[zu]nehmen.“<sup>35</sup>

Der von Gerhardt beanspruchte Sinnbegriff entspringt gleichsam dem Spiel zwischen der Ganzheit, als die sich ein Mensch selbst erfährt, und der (ungleich größeren) Ganzheit der Welt, ja des Universums als eines Ganzen. So kommt Gerhardt zu einem Sinnbegriff von solcher Präzision, wie sie kaum ein anderer Sinnbegriff erreicht:

---

<sup>34</sup> Gerhardt, Volker: Galuben und Wissen. Ansprache zum Dank der Verleihung des Ehrendoktorats der Theologischen fakultät der Universität Leipzig anlässlich der akademischen Wiedereröffnung der Pauliner-Kirche am 04. Dezember 2017. In: Amtsblatt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens. 2018. Nr. 4/5. B 13-16. Hier B 15.

<sup>35</sup> Schleiermacher, 2. Rede über Religion. ##. Vgl. dazu Leonhardt, Rochus: Fiducia quaerens intellectum. Voler gerhardts Religionsphilosophie aus evangelischer Sicht. In: Amtsblatt ##. B17-19.

„Der Sinn eröffnet die Möglichkeit, uns als eigenständige Wesen so auf die Welt zu beziehen, als seien wir ein ganz und gar zu ihr gehörender, aber gleichwohl selbstständiger Teil.“<sup>36</sup>

Das ist zugleich eine präzise Bestimmung dessen, was theologisch schon lange und heute intensiv diskutiert „Panentheismus“ genannt wird: Teil des Ganzen und zugleich autonom zu sein. Das ist zugleich der Hintergrund, mit einer solchen avancierten Metaphysik den Gottesgedanken eines personalen Gottes zu verbinden.

Bereits in der Einleitung seiner Schrift intoniert Gerhardt die Thematik des personalen Gottesgedankens nicht nur, sondern erklärt sie dezidiert zur „theologischen These des vorliegenden Buches“ (21): Die Welt, in der wir leben und an die wir darum auch glauben, können wir, wenn sie uns – zumindest in ganz bestimmten Konstellationen –

„als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar als staunenswert, schön oder erhaben gegenübertritt, als *göttlich* erfahren [...]. Und wenn wir das *Göttliche der Welt* als uns *personal Entsprechendes* annehmen, können wir es, sofern wir uns *selbst als Person* begreifen und in ihr ein persönliches gegenüber suchen, als *Gott* ansprechen.“ (21)

Das ist – vom Ende des Buches her nochmals gelesen – in der Tat bereits die zentrale These in ihrem vollen Umfang, wenngleich noch in Abbeviatur expliziert. Gleichwohl markiert die kurze Passage bereits die doppelte Matrix für das Aufkommen des Gedankens eines personalen Gottes: zum einen das Selbstverständnis und Selbstverhältnis des Menschen als einer Person und zum anderen ein Ent-

---

<sup>36</sup> Gerhart: Sinn ##.

sprechungsverhältnis zwischen dem Person-Sein und dem Göttlichem (an) der Welt: Sofern der Mensch sich selbst in seiner Personalität als staunenswert gewahrt, begegnet ihm im Staunenswerten der Welt etwas Kongeniales oder Konnaturales, das ihn ermutigt, eben jener Weltdimension Personalität zuzuschreiben. Wenige Seiten später vertieft Gerhardt diese Leitthese im Medium des Begriffs der Ganzheit: Das Menschenwesen, das bereits vorgeburtlich eine Ganzheit bildet (und ich ergänze: als solche spürt) steht zunächst in Beziehung zur Ganzheit des Mutterleibes und tritt dann nachgeburtlich im Gang seiner Entwicklung ins Verhältnis zu immer größeren Ganzheiten (soziales Umfeld, Freunde, Schule und Natur bis hin zum All der ihm begegnenden Wirklichkeiten, also zum Ganzen der Welt). (vgl. 26) Im Verlauf dieser Daseinsentfaltung bildet sich zugleich ein durch und durch existentielles Bewusstsein der Identität als eines singulären, personalen ganzheitlichen Wesens aus, dem nur „[d]as ins Göttliche überhöhte Ganze des Daseins“ (27) entsprechen kann:

„Das Gegenüber einer so exponierten [...] Person kann nur ein gegenüber allem exponiertes [...] Ganzes sein, dem der Titel des *Göttlichen* gebührt.

Wir benötigen das Göttliche somit als die *existentielle Kondition eines personalen Begriffs unserer selbst*. Und diese existentielle Bedingung erlaubt es, das Ganze so anzusprechen, als sei es selbst eine *Person*. So kommt es zur *Personalisierung des Göttlichen als Gott*, das so nur in Korrespondenz zur Person des unter dem Eindruck des Göttlichen stehenden Menschen genannt werden kann.“ (27; vgl. auch 46)

Die Personalisierung des Göttlichen zu einem Gott entspringt also dem Prozess einer Analogisierung des menschlichen Selbstgewahrens (vgl. 32), der seinerseits einer Logik der Imagination (vgl. 33) gehorcht – und diese Logik untersteht einer sensiblen Kondition:

„Wohlgemerkt: Man kann nicht den größten Wert darauf legen, dass im Interesse eines angemessenen Sprechens über das Göttliche jede verdinglichende Existenzbehauptung vermieden wird, um anschließend mit der These aufzuwarten: ‚Gott ist Person‘. Worum es einzig geht, ist die personale Vertiefung der den Sinn tragenden Korrespondenz zwischen Mensch und Welt [...]“ (32f.)

Die Realisierung dieses Programms vollzieht sich durch das ganze Buch hindurch als eine prekäre Gratwanderung, die sich einerseits davor zu hüten hat, aus der überwältigenden Erfahrung des Göttlichen einen verdinglichten und weltjenseitigen Gott zu machen, aber genauso davor, diesen Gott im Sog der vom menschlichen Personsein ausgehenden Analogisierung zu einem Individuum neben anderen in der Welt zu degradieren. Das schlägt sich in Formulierungen nieder, die man – würden sie kumulativ nebeneinander gestellt – dialektisch nennen müsste: Immer wieder betont Gerhardt ganz panentheistisch, dass „[...] Gott kein von der Welt getrenntes Wesen ist“ (87 mit Bezug auf Platon), das Göttliche in das menschliche Handeln einzubinden sei, „ohne ihm eine separate Existenz zuzumuten“ (111 mit indirektem Bezug auf Platon und Kant), dass eine innerweltliche Existenz genauso ausgeschlossen werden muss wie ein extramundanes Dasein (vgl. 212), obwohl dem Schöpfungsgedanken eine Verführungskraft zu Ersterem inhäriert – selbst dann,

wo diese theologische Basiskategorie metaphorisch aufgefasst wird (vgl. 223), und dass Gott, würde er (und sei es aus Gründen seiner Nobilitierung) welttranszendent gedacht, „[...] jeden Sinn für den [verliert], der in der Welt handeln muss und der alles Kommende – ganz gleich, was, wie und wo es ist – nur *in* ihr vorstellen kann.“ (228) Gerhardt geht sogar so weit, durch den Gedanken einer *creatio ex nihilo* seitens eines welttranszendenten Schöpfers die „[...] *Wertschätzung der Welt* und [...] die *Reputation Gottes*“ (228) eingeschränkt zu sehen, weil ein fundamentales Differenzdenken genau jenes Band zwischen Welt und Schöpfer zerreißt, das doch erst möglich macht, dessen Werk – weil es das seine ist – hoch zu schätzen und ihn selbst dafür im Blick auf dieses Werk zu preisen. (vgl. 228-229) Das ist die eine Seite. Wo immer dieser panentheistischen Grammatik gegenüber die Personalität des Göttlichen zur Sprache kommt, begegnen auffallend vorsichtige Formulierungen, obwohl Gerhardt keineswegs in die seit der Antike gängige Anthropomorphismuskritik einstimmt (vgl. 49; 315):

„Sobald wir an Gott glauben, ist darin der intellektuelle Selbst- und Weltbezug primär. Und dieser Intellektualität und Spiritualität unserer Annäherung an das Göttliche muss Gott entsprechen, wenn er Adressat unseres Glaubens sein soll. Der Glaube an Gott ist daher kein Ausdruck geistiger Dürftigkeit, sondern eine Leistung auf der höchsten Stufe unseres reflexiven Selbst- und Weltverhältnisses.“ (52)

– aber es ist eine doxastische Leistung, also eine, die einem ausdrücklichen, freien (vgl. 227; 278) Glaubensakt verdankt ist und nicht einfach von selbst aus der Begriffsexplikation der Göttlichkeit des Weltganzen entspringt. Deswegen so behutsame Wendungen,

wie: Nichts spreche dagegen, dass jemand, der sich seines Daseinssinns versichern möchte „[...] auch im Ganzen des Seins ein personales Gegenüber sucht“ (34) oder wodurch denn ausgeschlossen sein solle, „dass sich im Ganzen der Welt eben das zeigt, was in der personalen Einheit eines jeden Individuums soziale Realität und personaler Anspruch geworden ist[.]“ (48) Noch zugespitzter gesagt: „Wir werden [...] für einen Begriff des Göttlichen plädieren, der zwar die Rede von einem *Gott als Person* nicht ausschließt, sie aber unter dem Anspruch der *Denkbarkeit* des Begriffs vermeidet.“ (224-225) Die Brücke, die vom Göttlichen zum personalen Gott hinüberführt, baut sich aus dem auf, was der ein bewusstes Leben führende Mensch kraft seines Selbstgewahrens vom Ganzen des Daseins, dem er gegenübersteht und dem er zugleich angehört, erwarten darf:

„Er wird daher nach einem Gegenüber suchen, das ihm zwar unendlich überlegen ist, ihn aber umso besser versteht, weil er die Idee zu ihm in sich trägt und ihm daher innerlich wie äußerlich verbunden ist. An dieses Gegenüber *kann man glauben* [Herv. K.M.], wie an eine Person, besser noch: wie an einen Vater, der dem Sohn mit dem liebenden Interesse an dessen Eigenständigkeit entgegenkommt.“ (264 – Vgl. auch 269; 276f)

Wem das Vertrauen in sich selbst und die Welt noch nicht genügt, um sein Dasein als Beruhigtes zu leben (vgl. 273), darf das Göttliche, das ihm aus der Ganzheit des Wirklichen entgegenkommt als „*Stimme*“ begreifen,

„in der sich die Welt dem Individuum mitteilt. Und gesetzt, man glaubt zu verstehen, was man auf diese Weise vernimmt, kann

man es nur als *rational* bezeichnen, in dieser Stimme auch die sich in ihr äußernde Vernunft zu vernehmen. So kommt es zur Korrespondenz zwischen dem Sinn, den man sucht, und dem Sinn, den man zu verstehen glaubt. In ihr ist die Kohärenz im Ganzen mit der Konsequenz des Einzelnen gewahrt. Gott ist der Vermittler zwischen der Welt und dem nach ihr fragenden Menschen.“ (277 – vgl. auch 275)

Bereits gegen Ende des 5. Kapitels intoniert Gerhardt mit dem oben zitierten Vater-Sohn-Vergleich (vgl. 264) jene charakteristisch christliche Semantik, mit der er als seiner kulturellen Matrix (vgl. 269) im Schlusskapitel des Buches die bisherigen Überlegungen einschließlich des durch nichts zu erzwingenden, gleichwohl rational gerechtfertigten Glaubenssprunges vom Göttlichen zum personalen Gott (vgl. 278) bis an den Rand einer philosophisch-panentheistischen Christologie (im Sinne J. G. Herders) exemplifiziert. Das führt schließlich in den Bereich der Frage nach einer gegenwartssensiblen und intellektuell redlichen Theologie inklusive einer ihr korrespondierenden Orthopraxie. Beides ist nicht mehr Gegenstand der hier anzustellenden Überlegungen. Ich breche darum an dieser Stelle die Rekonstruktion von Gerhardts Gedanken ab, um abschließend noch genauer nach der von ihm beanspruchten Logik des „als ob“ zu fragen

## **5. Abschlussgedanke**

Man sagt gerne, dass der Gebrauch von Präpositionen viel von der Metaphysik der Sprechenden verrät. Vergleichbares lässt sich vom

Gebrauch der Verb-Modi sagen: In ihnen artikuliert sich die Epistemologie der Sprechenden. Diese Regel führt zu einer aufschlussreichen Entdeckung in Gerhardts Traktat: An zentralen Stellen, wo es um den Übergang vom Göttlichen zum personalen Gott geht, taucht der Konjunktiv auf: Schon in der Einleitung heißt es, das Ganze der Wirklichkeit sei so anzusprechen, „*als sei* [Herv. K. M.] es selbst eine *Person*. (27) Später ist davon die Rede, als Ausdruck individuellen Selbstanspruchs lasse sich verstehen, „wenn ein Mensch das Ganze so anspricht, als stehe es ihm *als Einheit* – wie *seinesgleichen* – gegenüber.“ (217) Dem religiösen Menschen sei erlaubt, „das Universelle so anzunehmen, als sei es ihm zugewandt, so dass er das ganze nach Art einer Person ansprechen kann.“ (288) Das führt Gerhardt zu dem Schluss-Akkord:

„Und wer den kleinen Schritt weiter geht und den Mut aufbringt, im organisierenden Zentrum seiner eigenen Vernunft sich selbst als Person zu behaupten, wird alsbald sehen, dass ihm dies unter den widrigen Bedingungen der Welt leichter fällt, wenn er das, was sich in ihm selbst als Person formiert, auch im Ganzen für gegenwärtig hält.

[...]

Dann vertraut er nicht nur auf sich selbst als Person, sondern auch auf das Ganze der Welt, so *als träte sie ihm* [Herv. K. M.] als sein besseres Ich entgegen. Wo ihm dies gelingt, glaubt er an Gott.“ (314)

Folgt man den vorstehenden Überlegungen Gerhardts, dann legitimiert sich der Gedanke eines personalen Gottes aus der Imaginationskraft angesichts des Ganzen der Wirklichkeit. Die Überlegungen

Henrichs unterfüttern diesen Zusammenhang ontologisch. So wird die personale Dimension panentheistisch eingeholt. Auf diese Weise vermag diese Denkform das Gesamt der Wirklichkeit, Absolutes und Endliches, Gott und Welt in und aus einer wesenhaften Einheit zu denken – und zwar so zu denken, dass die Differenz zwischen beidem sehr prägnant zur Geltung kommt, aber eben so, dass sie in diese Einheit einbegriffen bleibt. Daraus legt sich der Gedanke nahe, dass es sich bei den konkreten Religionen insgesamt um Imaginationen, als Ein-Bildungen oder Bebilderungen der Herzmitte aller Gedanken über das Göttliche handelt und die Monotheismen eben dies aus der Ressource der Selbsterfahrung der menschlichen Person in ihrer Ganzheit angesichts des Ganzen der Wirklichkeit vollbringen. Und vielleicht dürfte man sagen, dass das Christentum mit seiner Kernbotschaft der Fleischwerdung des Logos dabei in ganz besonderer Weise herausragt, weil es das Göttliche buchstäblich in die Materie der Welt übersetzt und ebendiese damit zugleich ins Absolute zieht<sup>37</sup> und damit allem, vom Universum der Sterne bis zum Staubkorn der Wüste hinab die Luzidität einer stimmigen Ganzheit verleiht, für die mehr oder weniger unbeholfen unser Begriff des Sinnes steht. Unübertroffen drückt dessen Gehalt jenes Diktum aus, das ein namentlich unbekannter Jesuit als Grabspruch seinem Ordensvater Ignatius von Loyola widmete und Hölderlin später als Motto seinem *Hyperion-Roman* voranstellte. Dort heißt es:

---

<sup>37</sup> Vgl. dazu ausführlicher Klaus Müller, „All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen“, in: Thomas Marschler, Thomas Schärfl (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2015, S. 101-122. [Im Druck].

„Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est“

<sup>38</sup> – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.

Das ist ein Begriff von Sinn, über den hinaus ein sinnvollerer sich nicht denken lässt.

---

<sup>38</sup> Nach Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968. Hier zit. Nach TB-Ausg. 2. Aufl. München 1972. (dtv; 4094). 97.