

Unverkäufliche Leseprobe



Volker Gerhardt
Der Sinn des Sinns

368 Seiten. Gebunden.
ISBN: 978-3-406-66934-7

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/13705180>

Vorwort

Glauben ist ein existenzieller Akt. Er umfasst das Ganze eines Individuums und bezieht es auf das Ganze einer Handlungs- oder Lebenslage. Den Glauben in dieser Leistung so zu beschreiben, dass seine Bedeutung für den Menschen kenntlich wird, ist die leitende Absicht des Buches. Es soll zeigen, dass wir vom Glauben nicht loskommen, solange wir noch etwas zu wissen glauben; es führt die Verschränkung von Wissen und Glauben vor und macht deutlich, mit welchen Erwartungen dies geschieht. Dabei vermag es aufzuweisen, dass sowohl mit der ansteigenden Reichweite des Wissens wie auch mit der anwachsenden Macht des technischen Könnens die Defizite größer werden, die dem Menschen scheinbar nur noch die Alternative zwischen Achselzucken und Glauben offenlassen. Ein verantwortlicher, ein dem Selbstverständnis des Menschen einzig angemessener Umgang mit der sich an den Grenzen von Wissenschaft und Technik zunehmend auftuenden Ratlosigkeit ist nur im Glauben möglich.

Damit soll nicht behauptet werden, dass jeder an Gott glauben muss. Zunächst ist nur gesagt, dass jede und jeder irgendetwas immer glaubt, sobald er ernsthaft etwas tut oder lässt. Das gilt selbst für den Schauspieler, der zwar nicht das glauben muss, was er auf der Bühne zu sagen hat, wohl aber, dass es für ihn gute Gründe gibt, Schauspieler zu sein und an Aufführungen mitzuwirken. Bei diesem alltäglichen Glauben setzt die Analyse an. Sie fragt, unter welchen Bedingungen sie steht und was ihr letztlich Sinn verleiht. Angenommen, der Künstler beruft sich nicht allein auf die Sorge um seinen Lebensunterhalt, sondern auch auf die Notwendigkeit der Kunst, ist er augenblicklich bei einem Sinn,

der jede ernste Absicht eines Menschen auch dort zu begründen vermag, wo sein Wissen definitiv an eine Grenze stößt.

In diesem die Grenze des Wissens überschreitenden Sinn aber wird das Wissen nicht bedeutungslos. Vielmehr wird es im Ganzen des menschlichen Lebens überhaupt erst gewahrt und gesichert. Folglich ist der Glauben nicht das, was sich vom Wissen löst; schon gar nicht das, was ihm widerspricht, sondern das, was (in seinem stets gegebenen Ausgangspunkt im Wissen) den Zusammenhang zwischen Wissen und bewusster Lebensführung sichert. Glauben ist das Bewusstsein der Überschreitung des Wissens im Vertrauen auf ein Ganzes, zu dem (unter Einschluss des Wissens) nicht nur einfach «alles», sondern insbesondere das Individuum gehört, das den Glauben benötigt.

Früher hätte man eine Untersuchung der vorliegenden Art wohl eine «natürliche» oder «rationale Theologie» genannt. Dagegen hätte ich auch heute nichts einzuwenden, solange klar bliebe, dass diese Art der Theologie seit ältesten Zeiten zur Philosophie gehört. Angesichts der Tatsache, dass eine solche Einbindung gegenwärtig eher Befremden auslösen dürfte, werden Anlage und Vorgehen der Untersuchung mehrfach erläutert, um die systematisch zwingenden Übergänge zwischen der Analyse empirischer, epistemischer und theologischer Begriffe deutlich zu machen. Nach der ausdrücklich so benannten *Einleitung* bieten auch die ersten beiden Kapitel Hinführungen begrifflicher und historischer Art, die alle das Ziel verfolgen, die dreifache Ganzheit aus Selbst, Welt und Gott zu erläutern, um die es im religiösen Glauben geht.

Das Pathos der nachfolgenden Untersuchung ist darauf gerichtet, die Rationalität des Glaubens auszuweisen. Glauben ist nicht nur auf Wissen gegründet, sondern auch auf die Sicherung des Wissens bezogen. Was ihm in religiöser Erwartung vorschwebt, kann nur durch die *Vernunft* ermittelt und angemessen nur durch *Vernunft* verteidigt werden. Weil das so ist, treten Religionen seit Jahrtausenden mit *Lehren* auf, die, seit es sie gibt, umstritten sind. Auch wenn die Machthaber des Glaubens – und gewiss auch mancher Gläubige – es gern anders hätten: Ihr Glauben schützt sie nicht vor Kritik. Das ist ein Indiz für die innere Rationalität des Glaubens. Sie schließt aber das *Gefühl* nicht aus. Solange die Vernunft auf das Interesse an ihr und

solange das Wissen auf Neugier angewiesen sind, wird auch der Glauben mit Hoffnung, Vertrauen und Liebe einhergehen. Deshalb verteidige ich den Glauben als *amor Dei*, scheue den Zusatz *intellectualis* nicht und stelle mich ausdrücklich in die Tradition der rationalen Theologie.

Das geschieht auch deshalb mit besonderem Nachdruck, weil es wesentlich philosophische Gründe sind, die mir die vorliegende Arbeit zu einem Anliegen gemacht haben. Ich stamme nicht aus einem Pfarrhaus, habe zu keiner Zeit mit dem Gedanken gespielt, Theologie zu studieren, und habe es tatsächlich auch nie getan. Stattdessen bin ich gleich zu Beginn meiner wissenschaftlichen Laufbahn gänzlich unspektakulär, ohne das Bewusstsein eines Bruchs und ohne die Absicht, jemanden zu empören oder zu beschämen, aus der Kirche ausgetreten. Fünfundzwanzig Jahre später habe ich diese Entscheidung revidiert – ohne Not und ohne äußeren Anlass, mit dem Glück eines Menschen, der etwas Verlorenes wiedergefunden hat.

Die bis dahin gewachsene Einsicht, dass eine systematisch verfahrenende Philosophie das Problem des Göttlichen nicht umgehen kann, war daran nicht unbeteiligt. Mir war deutlich geworden, dass eine Erörterung von Zweifeln und Einwänden nicht genügt. Denn das Göttliche ist eine Macht im menschlichen Leben. Man muss fragen, was sie *bedeutet*, auch wenn man beste Gründe dafür hat, Gott nicht für einen wie auch immer beschaffenen Gegenstand zu halten. Wäre Gott ein Ding unter Dingen, ein «Etwas» (nur größer, mächtiger und klüger als alles, was uns sonst auf der Erde begegnet), wäre wohl kein Philosoph jemals auf die Idee verfallen, dieses Etwas als «Gott» anzusehen. Umso mehr ist die Philosophie seit mehr als zweieinhalbtausend Jahren darum bemüht, die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen angemessen zu erfassen. Dabei hat sie beachtliche Einsichten gewonnen. Doch die leuchten vielen heute offenbar nicht mehr ein. Deshalb kommt es darauf an, sie auf neue Weise verständlich zu machen.

Mit dieser gleichermaßen historischen wie systematischen Absicht unterbreite ich einen Vorschlag, der jüngste Einsichten aufnimmt, ohne damit ältesten Erkenntnissen zu widersprechen. Der historische Aspekt wird dabei nur beiläufig illustriert. Alle Anstrengung ist auf die sachliche Erörterung konzentriert, die zeigen soll, wie sehr das Göttliche zu

der Welt gehört, in der wir uns als Menschen zu begreifen suchen. Der Schwierigkeit, das Neue verständlich zu machen, suche ich durch Anschaulichkeit und exemplarische Erläuterungen sowie durch eine einführende Einleitung Rechnung zu tragen.

Erneut schulde ich Vielen Dank. Aus dem großen Kreis derer, die mir Anregungen gegeben und mich oft schon durch ihr Interesse an meinen Überlegungen gefördert haben, möchte ich namentlich meine theologischen Kolleginnen und Kollegen erwähnen. Es sind Christine Axt-Piscalar, Helge Adolphsen, Jörg Dierken, Christof Gestrich, Wilhelm Gräb, Dietrich Korsch, Rudolf Langthaler, Eckart Reinmuth, Johannes Röser, Richard Schröder und Martina Trauschke. Mit ihrem Interesse haben sie keineswegs schon ihre Zustimmung zum Ausdruck gebracht; aber sie haben mir Zuversicht gegeben.

Aus der Philosophie hat mich vor allem der Gegenwind der Argumente von Birgit Recki, Marcus Willaschek und Héctor Wittwer gestärkt. Ähnlichen Gewinn habe ich aus dem «frommen» Atheismus Herbert Schnädelbachs gezogen. Martin Rosie hat durch aufmerksame Lektüre wesentlich zur Verbesserung des Textes beigetragen. Besonders geholfen haben mir die kritischen Nachfragen aus platonischer Sicht, denen mich Bettina Fröhlich ausgesetzt hat. Jonathan Beere danke ich für seine minutiöse Rekonstruktion des Gottesbegriffs bei Aristoteles.

Christian Polke, dem ich eine hilfreiche Aufklärung über Jacobi und gelehrte Urteile über Theologien und Religionsphilosophien der Gegenwart verdanke, war so freundlich, eine ältere Fassung des Manuskripts zu lesen. Die Menge der von ihm gestellten Nachfragen hätte mich zur Aufgabe meines Vorhabens genötigt, wenn nicht am Ende sein freundlicher Zuspruch überwogen hätte. Ich bin ihm für beides, Kritik und Ermunterung, verpflichtet und gestehe ihm zu, dass ich im Interesse der Schule die Parallelen zum amerikanischen Pragmatismus, zu den modernen Klassikern der Soziologie und zu manchem Theologen des 20. Jahrhunderts hätte ausziehen müssen. Aber wem schmerzlich bewusst ist, dass er Aristoteles und Cicero, Plotin, Augustinus und Nikolaus von Kues, Erasmus, Montaigne und Pascal, Spinoza, Leibniz und Rousseau, Spalding, Schleiermacher und Hegel einfach überspringt, auch Karl Jaspers und Dieter Henrich, denen er viel verdankt, kaum Erwähnung tat, der muss auf Verständnis rechnen können, wenn er

einige ihm und seinen Lesern zeitlich näher stehende Autoren als weitgehend bekannt voraussetzt. Wenn von den Neueren etwas direkt aufgenommen wird, ist ein Nachweis hinzugefügt.

Schließlich habe ich den Zuhörern meiner beiden Berliner Vorlesungen zum Gottesproblem zu danken. Ihr Interesse, das sie trotz größter Skepsis nicht verloren haben, hat mir nicht nur manche ergänzende Erläuterung abgenötigt, sondern auch die Hoffnung gegeben, nicht unverständlich zu sein. Ich hätte nie gedacht, dass man auf dem Boden der ehemaligen «Hauptstadt der DDR» zwei Semester lang mit einer philosophischen Erörterung des Glaubens an Gott den Weierstraß-Hörsaal der Humboldt-Universität füllen kann.

Vorauszuschicken ist noch ein Wort zum Sprachgebrauch: Man kann «Glaube» und auch «Glauben» sagen. Theologisch dominiert der «Glaube» an Gott, und der Duden lässt beides zu. Lange Zeit habe ich über die Verwendung intuitiv nach dem Klang, gleichsam musikalisch, entschieden. Mit dem Nachdenken gewann ein rationaler Grund für nur eine Redewendung die Oberhand: Ich spreche nunmehr durchweg von «Glauben» statt von «Glaube», weil «Glauben» dem Verb nähersteht und damit *Hal tung* und *Tätigkeit*, die der Glauben ist und die er von uns fordert, exponiert. Der Glauben ist kein fester Besitz, keine unter allen Bedingungen gleiche Fähigkeit, und er ist in allem ein unterstützendes, ein erhebendes Gefühl. Auch wenn wir ihn als ein Glück zu begreifen haben, das uns Kraft gibt, Schweres und Schwerstes zu bestehen, bleibt er dennoch eine Leistung, die uns das Leben nicht erst am Ende abverlangt, sondern tagtäglich von uns fordern kann, sobald es uns um etwas geht.

Berlin/Hamburg, den 25. Februar 2014

Volker Gerhardt

Einleitung

mit Fragen an das eigene Fach

«Gott ist das aller Mitteilbarste.»
(Meister Eckhart, Dt. Pred. 10)

1. Die Ausgangslage. Es ist noch gar nicht so lange her, da wurde das für alle Studierende obligatorische Eingangstutorium eines Philosophischen Instituts an einer großen deutschen Universität alljährlich mit der autoritativen Feststellung des tonangebenden Hochschullehrers eingeleitet, dass Gott tot sei. Gott, so sollten die Studienanfänger von vornherein wissen, sei in der Philosophie kein Thema mehr. Und das sei gut so, weil es Gott ja nicht mehr gebe.

Zum Glück ist es in diesem Institut nie so weit gekommen, dass man über niemanden gesprochen hat, der schon gestorben war. Die Texte toter Philosophen wurden durchaus noch behandelt, und wenn in ihnen das «Nichts» zur Sprache kam, konnte es auch erörtert werden. Aber der für tot gehaltene Gott war aus der Themenliste gestrichen. Den Verlust, den das für ein Fach bedeutet, das aus der Beschäftigung mit Gott erwachsen ist und das sich, wie kein anderes, mehr als zweitausendfünfhundert Jahre mit Gott befasst, konnten die Studienanfänger nicht ermessen. Doch das Armutszeugnis, das der renommierte Philosophieprofessor sich selbst immer wieder von neuem ausstellte, hätte kaum größer ausfallen können. Zum Glück hält er sich inzwischen selbst nicht mehr an seine alte Maxime: Er ist zu einem der prononciertesten Kritiker des Glaubens geworden. Das nötigt ihn, viel von

Gott zu sprechen, und für seine scharfsinnigen Einwände verdient er den größten Respekt.

Man bedenke aber, dass der in vielen philosophischen Zusammenhängen über Jahre hinweg geforderte Verzicht auf die philosophische Beschäftigung mit dem Gottesproblem nach wie vor mit dem Zitat eines Philosophen begründet wird, der mit seinem Wort zunächst nur kenntlich machen wollte, wie schwer es dem Menschen fällt, von Gott loszukommen. Und selbst wenn es leicht fiel: Wie will man die Behauptung vom «Tod Gottes» erörtern, wenn über Gott nicht gesprochen werden soll? Wie will man sie verstehen, wenn man nicht zu ermitteln sucht, was die Vorstellung von Gott dem Menschen bedeutet – oder zumindest einmal bedeutet hat? Wie kann man als Philosoph an der Einsicht vorbei, dass die Großen des Fachs von Anfang an davon ausgegangen sind, dass die Gegenwart Gottes nirgendwo anders als im Selbstverständnis des Menschen liegt? Und sollte man als Philosoph tatsächlich vergessen haben, dass die Widerlegung der Beweise für die Existenz Gottes überhaupt erst die Voraussetzung für einen – auch wissenschaftlich angemessenen – Zugang zum Göttlichen geschaffen hat?

Friedrich Nietzsche hat sein Wort vom «Tod Gottes» zunächst einem «tollen Menschen» (*FW* 125) und wenig später auch der von ihm selbst erfundenen altpersischen Kunstfigur seines Zarathustra in den Mund gelegt (*Z*, *Vorr.* 2). Das hat ihn selbst nie daran gehindert, über Gott zu sprechen. Damit soll nicht behauptet werden, dass er nicht auch selbst an seine literarisch stilisierte Todeserklärung glaubte. Seine späten Schriften lassen tatsächlich den Eindruck entstehen, die Zukunft des sich selbst überwindenden Menschen hänge daran, dass er auch Gott überwinde. Nietzsches *Antichrist* ist die aus tiefer Verletzung stammende Abrechnung mit jenen, die sich unter Berufung auf Gott zu entlasten suchen. Und er verachtet alle, die daraus einen Beruf oder ein Geschäft zu machen verstehen; erst recht jene, die damit Belastungen für andere erfinden, um sich selbst Vorteile zu verschaffen. Deshalb ist es nur konsequent, dass Nietzsche den die Liebe vorlebenden «Sohn Gottes», den «Hebräer Jesus», von seinem vernichtenden Urteil ausnimmt.

Je entschiedener seine Kritik sich Bahn bricht, umso mehr spricht Nietzsche von Gott. Und um sich durch ihn nicht länger dem Leben entfremden zu lassen, sucht er mit größter Intensität nach dem Sinn des

Glaubens an ihn. Niemals zuvor hat ein Denker seinen Lesern so anschaulich vor Augen geführt, was der Verlust des Glaubens für die Lebensführung des Menschen bedeutet. Bei Platon ist es der zeitweilige Rückzug der Götter, der die Menschen nötigt, die alleinige Zuständigkeit für die *polis* zu übernehmen – bis die Götter sich eines Tages wieder ihrer angestammten Aufgabe annehmen (*Politikos* 272d–274e). Ganz ähnlich betont Nietzsche die «Verantwortung», die der Mensch nach dem Tod Gottes zu tragen habe; nunmehr sei der Mensch als einziges Lebewesen mit dem «grossen Privilegium der Verantwortlichkeit» ausgezeichnet. Während der Tod Gottes am Kreuz noch ganz in die Verantwortung des göttlichen Vaters falle, vergiesse der Mensch mit dem modernen Gottesmord sein eigenes Blut (*GM* 2, 2; *FW* 125).

Gesetzt, die mörderische Diagnose trifft zu: Wie kann der Mensch die von Nietzsche ins Ungeheuerliche gesteigerte Tat überhaupt verkräften? Hat er damit nicht die Erde von der Sonne «losgekettet»? Hat er nicht, wie mit einem «Schwamm», den «ganzen Horizont» weggewischt und das Meer «ausgetrunken»? Die Unterschiede zwischen oben und unten, rechts und links sowie zwischen Land und Meer sind aufgehoben, und alles, was dem Sinn des Menschen bislang einen Halt geben konnte, ist vernichtet. Damit ist der Sinn des menschlichen Handelns selbst verloren, und alles Dasein wird zu einem unausgesetzten Sturz: «Stürzen wir nicht fortwährend?» (*FW* 125).

Es ist klar, dass es unter diesen Bedingungen nicht nur nicht mehr möglich wäre, aufrecht zu stehen und geradeaus zu gehen: Auch das *Wissen* verlöre jeden Sinn, und mit ihm würden *Wissenschaft* und *Wahrheit* zu einem absurden Theater. Scheint es damit nicht konsequent, auch auf *Wahrhaftigkeit* gegenüber sich selbst zu verzichten (*FW* 344)? Damit aber wäre nicht nur jede *Erkenntnis*, sondern auch jede *Selbsterkenntnis* des Menschen obsolet.

Mit dieser Konsequenz – sofern unter diesen Bedingungen überhaupt noch von Konsequenz die Rede sein kann – reiht Nietzsche sich *via negationis* in die Ahnengalerie der von ihm geschmähten Philosophen ein: Denn von Sokrates und Platon bis hin zu Rousseau, Kant, Fichte, Schelling und Hegel ist die *Selbsterkenntnis* der Königsweg zur Einsicht in das Göttliche. Wenn der Gottesmord am Ende nun aber die *Selbsterkenntnis* des Menschen nicht nur unmöglich, sondern auch

sinnlos macht, ist das gewiss das stärkste Argument, das je für die Unverzichtbarkeit Gottes vorgetragen worden ist.

Dabei ist Nietzsches Motiv höchst ehrenwert. Er glaubt, dass sich der Mensch durch die objektivistischen Suggestionen des Wissens und der Wahrheit von sich selbst ablenken lässt. Da er, noch ganz im Bann seiner religiösen Erziehung, annimmt, dass der Glauben an die Existenz Gottes Wissen und Wahrheit verbürgt, lastet er Gott die Schuld an der bis in die Seele des Einzelnen hineinreichenden Selbstentfremdung an. Dieser Einflussnahme von allerhöchster Stelle möchte er, erst recht im Bann seines pietistischen Erbes, ein Ende machen, damit der Mensch sich endlich «selbst überwinden» kann (*J, Nachgesang*). Nietzsche, hierin nunmehr ganz Romantiker, möchte auch noch das Innere des Menschen vor der *Entfremdung* bewahren. Während sich der politisch-ökonomisch orientierte Karl Marx damit begnügt, nur das Kapital unter Anklage zu stellen, und seine Epigonen auch die Technik und ein ganzes Sammelurium von instrumentellen Leistungen für die Selbstgefährdung der Menschheit verantwortlich machen, ist es für den wahrhaft radikal denkenden Nietzsche das auf die *Wahrheit* gegründete *Wissen*, das die *décadence* unausweichlich macht.

Mit dieser hochtheoretischen Konstruktion, die ihn in den letzten Jahren seiner Autorschaft wiederholt beschäftigt, hat Nietzsche seine These von der Notwendigkeit des Todes Gottes begründet, zugleich aber auch das größte Fragezeichen hinter seine kühne Behauptung gesetzt. Denn abgesehen davon, dass er mit seinem Gottesbegriff weit hinter den Einsichten zurückbleibt, die in der Philosophie gerade mit Blick auf Wissen und Wahrheit längst gewonnen sind, muss er sich fragen lassen, was der Tod Gottes denn eigentlich erbringen soll, wenn der Gewaltakt den Menschen nicht zu der Selbstständigkeit befreit, in deren Verhinderung die angebliche Schuld Gottes liegen soll? Denn wenn nach seinem Tod sogar die Selbsterkenntnis ihren Sinn verliert, ist, zumindest für den von Nietzsche geforderten Menschen, alles verloren, weil es mit ihm auch sinnlos wird, von der «Selbstüberwindung» zu reden.

Aber das ist nicht alles. Nietzsche verlangt vom Menschen, sich mit dem Verzicht auf das Wissen auf die pure Leiblichkeit zu beschränken und seine Lebensmittel (einschließlich seiner geistigen Leistungen) allein aus der Selbstbezüglichkeit des Leibes zu gewinnen. So treffend und er-

hellend es ist, von der «grossen Vernunft des Leibes» zu sprechen (Z I, 3): Es kann gar nicht sein, dass die Vernunft allein aus der Selbstorganisation des *nur auf sich selbst* bezogenen Körpers hervorwächst. «Selbst» und «Ich» laufen keineswegs nur am «Gängelband» des Leibes, der sich mit ihrer Hilfe auf sich bezieht (Z I, 3): Sie sind immer auch Funktionen der sozialen Einbindung des Leibes in die (*mit der Welt auf die Welt*) gerichteten *Verständigung* mit zahllosen anderen Leibern (FW 354).

Jeder reflexive Akt eines Leibes steht ursprünglich unter dem Einfluss anderer ebenfalls reflexionsbegabter – und darin als *prinzipiell gleich* erfahrener – Leiber. Somit zieht die Entfremdung nicht erst mit dem Wissen und der Wahrheit ein; sie liegt bereits darin, dass jemand sich als «Selbst» und «Ich» auszeichnet. Denn das tut ja jeder andere auch. Eine rein leibliche Aktivität könnte die Funktion eines selbstbewussten Ich gar nicht ausfüllen, weil es gar nicht am «Gängelband» nur *eines* Leibes läuft, sondern *zwischen den Leibern* in einer *nicht bloß körperlichen Weise* vermittelt. Erst in der (die Welt immer auch als *Mittel* einsetzenden) *Verständigung* kann sich der Leib als ein selbstbewusstes Individuum präsentieren. Und das, was er sich und seinesgleichen in dieser sozialen Funktion *mitteilt*, ist eben das, was wir *bewusst* und *geistig* nennen.

Sosehr jeder Mensch Leib *ist*, der in die generative Kette vieler Leiber gehört und sich nur im *sozialen* Konnex mit anderen Leibern erhalten kann, so können sich die Menschen nur im Medium eines sie in jedem Ausdruck und Eindruck bereits vorab verbindenden *Bewusstseins* durch *sachhaltige Mitteilung* verständigen. Nur in diesem Bewusstsein können sie «in sich» gehen, und nur in ihm können sie sich «äußern». Dieses auf Mitteilung angelegte Bewusstsein nennt auch Nietzsche «Geist», dem er in der Gestalt des «freien Geistes» zutraut, die *décadence* zu überwinden und dem Menschen, trotz allem, eine Zukunft zu eröffnen.

Das hat Folgen, die Nietzsche durchaus hätte bedenken können. Denn es ist ihm ja möglich, den Leib als «Gesellschaftsbau vieler Seelen» und das Bewusstsein als einen Akt der «Mitteilung» zu begreifen (J 12 u. 19). «Bewusstsein», so sagt er, sei «eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch» (FW 354). Aber eine Konsequenz für das Selbstverständnis des Individuums zieht er daraus nicht. Der Einzelne bleibt in sein «Bewusstseinszimmer» eingesperrt und kann nur durch die «Spalten» in den Wänden etwas von dem erraten, was drau-

ßen vor sich geht (*WL* I; I, 877). Erst ein solches skeptizistisches Missverständnis legt es nahe, Wissen und Wahrheit als Agenten eines äußeren Zwangs anzusehen und sie als etwas Fremdes zu beargwöhnen. Deshalb kann Nietzsche auch kein Verständnis dafür haben, dass Gott, in dem der Mensch seine Wahrheit sucht, als das dem Menschen *Nächste* begriffen wird. Hier wird er tatsächlich zum Antipoden Platons und – zum Widersacher seiner selbst.

Zu solchen Antipoden und Widersachern müssten wir alle werden, wenn es uns gelänge, uns *nur* als Leib zu begreifen. Gewiss würde das manches erleichtern. So brauchte sich niemand die Mühe zu geben, ein «freier Geist» zu werden oder als ein solcher gelten zu wollen. Selbst das poetische Bild von der «Flamme», die wir «sicherlich» sein sollen (*SLR* 62; 3, 367), ließe sich nicht verstehen, weil es Wahrnehmung durch andere «Flammen» unterstellt. Das nur für sich selber flackernde Licht des Selbstbewusstseins kann nicht schon alles sein. Denn es liegt in der Logik des notwendig auf Andere und auf anderes seiner selbst bezogenen Bewusstseins, dass es als Licht auch anderen in deren Licht erscheint und sich dabei auf eine *Welt* bezieht, in der – neben dem Licht – auch das vorkommt, was im Licht erscheint. Und wenn wir, dem späten Nietzsche entgegenkommend, unterstellen, dass *alle* Menschen in *dasselbe* «Bewusstseinszimmer» eingesperrt sind, müsste derart viel Welt im Zimmer sein, dass es einfach lachhaft wäre zu behaupten, die «wahre Welt» sei außerhalb des Raums. Was man durch die Ritzen der Wände dieses Raums erraten könnte, kann in der Tat nur die «Hinterwelt» sein.

Die wirkliche Welt im gemeinsamen Verständigungsraum der Menschen, also die Welt, die Gegenstand, Voraussetzung und Rahmen aller bewussten Mitteilung ist, ist nun aber nicht ohne einen *Sinn* zu denken, den jeder sowohl *in ihr* wie auch *in sich* zu finden vermag. Und dieser, gewiss nur im Bewusstsein vorkommende, notwendig auf Andere und anderes bezogene *Sinn*, steht unter der Erwartung, *allen*, die über Bewusstsein verfügen, etwas zu *bedeuten*. Kann das aber sein, wenn vorab entschieden sein soll, dass es unsinnig ist, nach seiner *Bedeutung* zu fragen? Kann diese Bedeutung ohne die *Wahrheit* sein, die wir auf geradezu natürliche Weise mit ihr verbinden? Müssten wir nicht wenigstens an sie *glauben*, damit die *Bedeutung ihre Bedeutung* oder der *Sinn seinen Sinn* behält?

2. «Vielleicht alles sinnlos?» Die aus der kritisch prüfenden Lektüre Nietzsches folgenden Fragen an das eigene Fach verweisen auf Bewusstseinsleistungen, die ein in Gemeinschaft mit seinesgleichen lebendes, technisch hantierendes, auf Zukunft gerichtetes und unvermeidlich unter Unsicherheitsbedingungen stehendes Dasein ermöglichen. Man braucht den Erwägungen nur wenige Schritte nachzugehen, und schon kann man nicht mehr behaupten, die «Wirklichkeit» und die «Wahrheit» könne es nicht geben. Es gibt sie zumindest in dem *Sinn*, in dem wir uns verständigen. Und obgleich wir uns häufig missverstehen, ist doch an der Tatsache der Verständigung so wenig zu zweifeln wie daran, dass sie nicht ohne den Unterschied zwischen «wahr» und «falsch» auskommen kann. Sie ist überdies darauf angewiesen, sich auf *Tatbestände* in der Welt zu beziehen, und kann daher auch nicht leugnen, dass sie die *Welt* mindestens als Rahmenbedingung ihrer semantischen Leistungen benötigt.

Die Welt ist damit nicht nur die notwendige Voraussetzung zwischenmenschlicher Kommunikation, sondern auch des jeweiligen Selbstverständnisses der an ihr beteiligten Individuen. Im logischen Schluss auf die Welt haben wir den Eindruck, von ihr zu *wissen*; im Großen und Ganzen aber können wir nur darauf *vertrauen*, dass sie so, wie wir sie aufgrund vergleichsweise geringer Kenntnisse erschließen, tatsächlich ist und bleibt.

Das aber heißt: Wir *glauben* an die Welt, in der wir sind. Und sie kann von uns, wenn sie uns in einer exemplarischen Ansicht als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar als staunenswert, schön oder erhaben gegenübertritt, als *göttlich* erfahren werden. Und wenn wir das *Göttliche der Welt* als etwas uns *personal Entsprechendes* annehmen, können wir es, sofern wir uns *selbst als Person* begreifen und in ihr ein persönliches Gegenüber suchen, als *Gott* ansprechen. Das ist die theologische These des vorliegenden Buches.

Diese These bleibt von der Einsicht, nach der die Welt sinnlos «ist», unberührt. Für sich genommen, hat gar nichts einen Sinn – weder die Sonne noch der Mond, die Erde oder das Leben, das sich auf ihr regt. Mit dieser Feststellung hat schon Kant eine seiner frühen Vorlesungen begonnen (*Naturrecht* 27, 2,2, 1319). Demgegenüber bleibt Zarathustras Rede vom «Sinn der Erde» reine Poesie. Der schwer erkrankte, inzwi-

schen verstorbene Schriftsteller Wolfgang Herrndorf ließ sich mit einem Zettel fotografieren, auf dem zu lesen steht: «Weltformel nicht in Sicht. Vielleicht alles sinnlos?» Das «Vielleicht» hätte er sich der tapfere Autor ebenso sparen können wie das Fragezeichen. Wenn «alles» nur das ist, was es in aufzählbaren Sachverhalten gibt, ist nichts sinnloser, als nach dem Sinn der Welt zu fahnden.

Doch die Lage ändert sich augenblicklich, sobald wir, anstatt von einer «Weltformel» objektive Auskunft zu erwarten, *von uns selbst* ausgehen und die «Selbstformel» als das Paradigma ernst nehmen, an das alles Suchen nach Sinn und Bedeutung gebunden ist. Für die «Selbstformel» ist der Sinn bereits konstitutiv. Hier brauchen wir ihn noch nicht einmal zu suchen, sondern er gehört bereits zu den allgemeinen Bedingungen unserer Frage, die ohne ihn schon als Frage gar nicht verständlich wäre. Wenn Helmuth Plessner 1946 von der «unergründlichen Ergründbarkeit» der Welt spricht (*Mensch und Tier*, 8, 61), gibt er dieser sich dem Menschen öffnenden Sinndimension der Welt einen Namen. Die Sinndimension ist die Voraussetzung dafür, in der Welt überhaupt nach einem Sinn suchen zu können. Man müsste schon das Fragen verbieten, wenn man die Suche ausschließen will. Aber selbst das Verbot würde noch einen Sinn verfolgen, nach dessen Sinn dann vermutlich gar nicht oder nur in einem begrenzten Umfang gefragt werden dürfte.

Wenn aber der Sinn in der Lage ist, eine Frage als Frage auszuzeichnen, kann er nicht, wie es wohl der herrschenden Ansicht entspricht, als «bloß» subjektiv gelten. Denn in ihm müssen sich nicht nur verschiedene Fragesteller, sondern auch alle einig sein, die ebenfalls eine mögliche Antwort erwägen, ganz gleich, ob sie positiv oder negativ ausfällt. Überdies dürfte schwerlich zu leugnen sein, dass eine Frage zu den *objektiven Strukturmerkmalen* einer ja stets von vielen Menschen gesprochenen Sprache gehört. Also braucht man nur daran zu erinnern, dass sich Fragen in verschiedenen Sprachen stellen und in der Regel auch in alle Sprachen übersetzen lassen, um kenntlich zu machen, dass ihr *Sinn* nicht nur ein Moment der gesprochenen Sprachen, sondern bereits des Bewusstseins ist, das sich in ihnen artikuliert. Also hat der Sinn schon im Bewusstsein des einzelnen Menschen einen Rang, der sich nicht als «bloß» subjektiv qualifizieren lässt. Es ist vielmehr so, dass er nicht nur

eine *objektive*, sondern überdies eine die *Objektivität einer Mitteilung allererst ermöglichende Stellung* innehat.

Wir könnten selbst von einer «Weltformel» nicht sprechen, wenn es nicht den Sinn gäbe, der es uns ermöglicht, uns so auf die Welt und ihre Elemente zu beziehen, dass andere uns folgen. Gestehen wir unter diesen Bedingungen schließlich noch zu, dass es angemessen wäre, den stets gegebenen Anteil des *Selbst* in jeder möglichen Mitteilung über die *Welt* in Rechnung zu stellen, haben wir sogar darauf zu dringen, dass die Rede von einer «Weltformel» nur sinnvoll ist, wenn wir sie als «Selbst- und Weltformel» verstehen. Und in ihr ist der Sinn nicht etwas, das darin nicht gefunden werden kann. Er ist im Gegenteil das wesentliche Element, aus dem die Welt besteht, die freilich – als Welt – nur von einem Selbst gedacht werden kann.

Von diesem Sinn, in dem wir durchschnittlich leben, als sei er uns bekannt, und der uns verzweifeln lässt, sobald er fehlt (und dennoch die Verzweiflung trägt), handelt das vorliegende Buch. Es sucht zu zeigen, dass alles, was wir mit einer über den Augenblick hinausgehenden Sinnerwartung tun, auf einen tragenden Sinn des Daseins vertraut, in dem wir mit dem Ganzen verbunden sind. Unter dem Eindruck dieses uns stützenden und fördernden Sinns gewinnen wir die rationale Zuversicht, der zu sein, der wir sind oder sein möchten, um dort, wo es uns wichtig erscheint, über uns selbst hinauszugehen. Darauf beruht alles, was wir als kulturelle Leistung schätzen.

Suchen wir diesen Sinn zu benennen, haben wir die Freiheit, alles anzuführen, was uns so überzeugend erscheint, dass wir auf Zustimmung Gleichgesinnter rechnen können. Was immer eine auf gute Gründe und ernste Absichten gestützte Einigkeit einer größeren Zahl von Menschen rechnen kann, kommt als ein solcher Sinn in Frage. In der Regel dürfte dabei der Anspruch bestehen, möglichst viele, vielleicht sogar alle Menschen in diesem Sinn vereinigt oder durch ihn erklärt zu sehen. In der Antike war vorzüglich vom *Ruhm*, vom *Glück* oder auch nur von der *Lust* die Rede, die mit der Erwartung langer Dauer verbunden war. Es gab auch den – bis heute zu findenden – Wunsch nach *ewigem Leben* und nach *Erlösung*.

Diese und andere Sinnerwartungen entstehen, wenn man ein im Leben sich stets nur begrenzt einstellendes Erleben ohne Unterbrechung

und auf lange Sicht genießen können möchte. So kann das Gefühl der Überlegenheit oder des Erfolgs mit dem Verlangen nach Steigerung und nach Dauer verknüpft werden. Aber die Perspektive der Unendlichkeit ist keineswegs zwingend. Man kann sich auch mit einer als groß angesehenen und hoch bewerteten Aufgabe zufriedengeben, die man wenigstens in Angriff genommen und für die man alles gegeben hat, was in den eigenen Kräften steht. So dürfte man heute gewiss nicht wenige finden, die den Sinn ihres Lebens darin sehen, ihr Leben in großen Zügen, in äußerster Konzentration, in höchster Sichtbarkeit, mit allseitiger Anerkennung oder einfach bewusst, klug und exemplarisch zu führen. Manchen mag auch ein lange gesuchtes oder nie für möglich gehaltenes Glück im Augenblick genügen.

Alles dies ist möglich, und es ist durchaus mit Blick auf die Umstände, die vorhandenen Kräfte und die Ansprüche des Individuums zu begründen. Gleichwohl gibt es gute Gründe, allen diesen Sinnerwartungen einen sie fundierenden Sinn zu unterlegen, der ihnen einen von den jeweiligen inneren und äußeren Bedingungen unabhängigen Status verleiht. Und zur Kennzeichnung dieses allgemein gefassten, den Lebensvollzug im Ganzen fundierenden *Sinns* bietet sich, so meine ich, bis heute kein besserer Begriff an als der des *Göttlichen*. Und wo es einem Menschen gelingt, sich zu diesem Göttlichen in ein ihn *persönlich* berührendes Verhältnis zu setzen, hat er einen guten Grund, das Göttliche als *Gott* anzusprechen. Dagegen ist aus Sicht der Philosophie kein Einwand zu erheben, und es wird durch nichts entkräftet, was es Individuen im Einzelfall unmöglich macht, an ihrem Glauben festzuhalten.

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de