

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KÜHNLEIN, MICHAEL (HG.), *Gott und Sinn*. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt (Texte und Kontexte der Philosophie; Band 1). Baden-Baden: Nomos 2016. 239 S., ISBN 978-3-8487-3016-2.

In dem vorliegenden Reader sind Diskussionsbeiträge zu Volker Gerhardts viel beachtetem Buch ‚Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche‘ zusammengestellt, das der Herausgeber in eine Reihe stellt mit anderen „religionsphilosophisch relevante[n] Fachbücher[n] von ‚Nicht-Theologen“ (7) wie Jürgen Habermas, Charles Taylor oder Hans Joas. Kühnlein sieht Gerhardts Verdienst nicht nur in der Verteidigung des religiösen Glaubens „in Zeiten des terroristischen Gotteswahns“ (ebd.), sondern auch darin, dass er „die alten Grenzzäune zwischen den Bastionen des Glaubens und des Wissens eingerissen“ (129) hat, indem er betont: „So wie das Wissen des Wissens nur im letztendlichen *Glauben* an das Wissen gewusst werden kann, so ist auch der Glaube selbst *diskursiv* verfasst, will er nicht nur von sich reden machen, sondern auch zu überzeugen wissen.“ (7)

Bezüglich seines eigenen Denkwegs weist Gerhardt darauf hin, dass an dessen Beginn die Vorstellung von Gott als Grund gestanden habe, die später abgelöst wurde vom Verständnis des Göttlichen als ‚Sinn des Sinnes‘. Diese Veränderung der Perspektive begründet er wie folgt: Der Gott als Grund könne uns veranlassen, „ihn als ein an sich bestehendes Substrat der Welt zu begreifen“ (225). Das widerspreche aber der Intention einer Sinn-Theologie, der zufolge wir „keine separierende Substanz-Konstruktion benötigen, um den im Ganzen wirkenden Gott so zu verstehen, dass wir an ihn glauben können“ (237). Der Sinn ist also für Gerhardt von der Art, dass er „keinen ‚Träger‘ benötigt“ (ebd.). Mit dem metaphysischen Substanzbegriff wird von Gerhardt auch das klassische Transzendenzverständnis verabschiedet. Für ihn kann jeder Versuch, die Grenzen der Welt zu überschreiten, um einen Weg in die Sphäre eines ganz Anderen zu finden, nur „ein Schritt ins Leere“ (223) sein. Dagegen ist es für ihn keine Frage, dass das Sinnpotenzial der Welt dem Menschen die Chance gibt, „sich [...] mit seinem eigenen Lebenssinn eine Perspektive zu eröffnen“ (ebd.), in der er selbst noch dem Tod gefasst gegenüber treten kann.

*Holm Tetens* hingegen setzt in seinem Beitrag ‚Der transzendente Gott‘ deutlich andere Akzente als Gerhardt. Wer sich der Tradition verpflichtet fühlt, für die „die Rede von Gott als einer Person geradezu übermächtig ist“ (157), der gerät seiner Meinung nach zwangsläufig in Konflikt mit „der unübersehbar pantheistischen Grundtendenz in der Rede vom ‚Göttlichen‘, wie Gerhardt sie favorisiert“ (ebd.). Das zentrale Problem, um das es in diesem Zusammenhang geht, versucht Tetens wie folgt deutlich zu machen: Will der Gottgläubige eigentlich nur sagen, dass die Welt die Quelle eines Sinnkosmos ist, der unsere Lebensvollzüge mit Inhalt und Bedeutung erfüllt, und führt er als Legitimation für seine Rede von der Personalität Gottes lediglich an: „Da ich Sinnggebung“ solcher Rede „erst einmal nur von menschlichen Personen her kenne, bin ich dazu geneigt, metaphorisch und in Analogie die Welt, insofern sie Sinnggeber ist, ebenso als eine Person anzusprechen“ (158)? Oder „will der Gottgläubige nicht noch etwas ganz anderes sagen“ (ebd.), das nicht auf einen schwachen, sondern auf einen starken Gottesbegriff hinausläuft? Tetens, der für eine solche Alternative plädiert, drückt es so aus: „Die Welt ist die Quelle von Sinn für unsere Lebensvollzüge nur deshalb, weil Gott, der allmächtig, allwissend und vollkommen gut und im Sinne dieser Prädikate eine Person ist, die Welt und uns Menschen geschaffen hat.“ (ebd.) Gott ist folglich „nicht die Welt oder die Welt als Sinnkosmos, sondern er ist der Schöpfer der Welt, der diese partiell sinnvoll, weil auch sinnstiftend für den Menschen eingerichtet hat“ (ebd.).

Tetens’ Zweifel an Gerhardts Vorschlag, wie wir von Gott und dem Göttlichen reden sollen, betreffen noch einen weiteren Aspekt. In traditioneller theistischer Perspektive, so stellt er klar, werde Gott „als etwas Heiliges“ und damit „als etwas in jeder Hinsicht unüberbietbar Gutes und Vollkommenes und daher als etwas für uns Menschen durch und durch Verehrungswürdiges betrachtet“ (ebd.). Für das physikalische Universum und die

darin eingeschlossene empirische Welt könne man das freilich nicht sagen. Sie ist nach Tetens sicherlich „nicht nur Sinnkosmos“, sondern zeigt „erschreckende Seiten des Sinnlosen, Absurden und des nicht demontierten Triumphs des Bösen“ (ebd.).

Bei einer solchen Perspektive reduziert sich der Sinnkosmos nach Tetens in einer existenziell dramatischen Weise. Er weitet sich dagegen umgehend aus, wenn man bei der „Frage, was alles der Fall ist, dreierlei unterscheidet“, nämlich „das physikalische Universum, uns Menschen als geistige Ich-Subjekte und Gott“ (160). Bei dieser Unterscheidung handelt es sich nach Tetens um „beste metaphysische Tradition“ (ebd.). Er erinnert hier an die klassische „*Metaphysica Specialis*“, die zwischen Welt, Seele und Gott unterschied. Unterscheiden heißt in diesem Fall, dass es nicht möglich ist, diese drei Entitäten miteinander zu identifizieren. Konkret bedeutet das: „Gott ist weder etwas in der Welt, noch ist er die Welt. Nur der Mensch ist etwas in der Welt, aber trotzdem weder die Welt noch Gott.“ (Ebd.) Die klassische Metaphysik behauptet nun, dass es das physikalische Universum gibt, lasse sich eben wenig bezweifeln wie die Tatsache, „dass es uns Menschen als ergebnisfähige und selbstreflexive Ich-Subjekte gibt“ (ebd.). Wenn das schon alles wäre, was es gibt, so könnten wir nach Tetens allerdings „das Ganze von Welt und Mensch nicht als ein vernünftiges Ganzes denken“ (ebd.). Dazu ist vielmehr erforderlich, dass wir Gott als eine Person denken, die mit den Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der vollkommenen Güte ausgestattet ist. Tetens schlägt daher die folgende Definition für Gott vor. „Gott ist diejenige Person, die maximal vollkommen, der Schöpfer der Welt und des Menschen ist und unbedingt das Heil der Menschen“ will, „als zwar endliche, aber zur Vernunft befähigte und selbstverantwortliche Ich-Subjekte.“ (Ebd.) Tetens ist überzeugt, dass gerade die seit vielen Jahren in der Analytischen Religionsphilosophie geführte Debatte um die Eigenschaften Gottes den Schluss zulasse, der Ausdruck ‚Gott‘ sei a) „nicht bloß metaphorisch“, er lasse sich b) „logisch-begrifflich widerspruchsfrei ausbuchstabieren“, und er verlange und rechtfertige es c) „in verschiedenen Hinsichten sinnvoll von der Transzendenz Gottes zu reden“ (161).

*Thomas Rentsch* erachtet es als problematisch, dass die negative Theologie von Gerhardt „als bloß negierend, gleichsam zu ‚Nichts‘ führend, abgewertet“ (115) wird und er in keiner Weise berücksichtigt, dass es den Traditionen der negativen Theologie zentral darum geht, „Modi der Transzendenz in ihrer Negativität als sinnkonstitutiv begreifbar“ (ebd.) zu machen. Als solche Modi nennt Rentsch „die unverfügbare Vorgängigkeit des Seins, der Welt, der Wirklichkeit vor all unseren Lebensmöglichkeiten, die Vorgängigkeit und Entzogenheit der Existenz unserer Mitmenschen (ganz konkret zunächst unserer Eltern), die für uns schlechthin existenz- und sinnkonstitutiv ist (und bleibt), schließlich die Existenz der Sprache, des Logos, des ‚Sinns‘ selbst in aller Wirklichkeit und Immanenz, die uns ebenfalls sinnkonstitutiv vorausgeht“ (115 f.). *Volker Gerhardt* gibt in seiner Replik Rentschs Kritik in diesem Punkt Recht und bezeichnet es als gravierendes Defizit seines Buches, „die systematische Leistung der *negative[n]* Theologie nicht eigens gewürdigt zu haben“ (231 f.). Eine solche Würdigung wäre freilich durchaus möglich gewesen, denn in der für die Sinn-Theologie konstitutiven Feststellung, dass Gott kein positiv erkennbarer Teil der Welt und erst recht kein Erkenntnisobjekt außerhalb derselben sein könne, wird ihm zufolge „die basale Einsicht der negativen Theologie anerkannt“ (232). Aus epistemischer Perspektive, so räumt er ein, könne man „gar nichts anderes als ein ‚negativer Theologe‘ sein“ (ebd.). Dennoch gerät für ihn bei diesem Begriff das zentrale Ziel heutiger Theologie aus dem Blick, für die nicht die Klärung der Frage vorrangig sei, „ob und auf welche Weise es Gott ‚gibt‘“, sondern die vor allem eine Antwort auf die Frage geben müsse, „was uns Gott *bedeutet*, sofern es überhaupt einen Sinn ergibt, von ihm zu sprechen“ (ebd.). Gerhardt ist überzeugt, selbst wenn es Gott „als ‚nicht als faktisch existierende Daseinsgröße gibt‘, kommt ihm Sinn und Bedeutung“ (ebd.) zu. Ausdrücklich betont er, dass es ihm nicht um einen Schönwettergott gehe, der für den Menschen nur Gutes bereithalte, vielmehr müsse „der *Sinn*, den er vorstellt, [...] als *Bedeutung* verstanden werden, die alles einschließt und somit auch dem menschlichen Dasein, dem es ernst mit seinem Wissen und seinen Vorsätzen ist, Kraft und Rückhalt geben kann“ (ebd.). Selbst wenn die Welt noch so schrecklich sei, könne „kein Abgrund die Rolle eines leitenden Grundes übernehmen“ (ebd.). Gerhardts Fazit: „[D]as Göttliche [kann] nur unter den Prämissen der praktischen Vernunft überzeugen. Damit hat es eine ‚positive‘, eine Sinn gebende Funktion, die es ver-

bietet, das Titelprädikat einer ‚negativen Theologie‘ zu verwenden.“ (Ebd.) Diese Tendenz zu einer welthaften Verortung des ‚Göttlichen‘ zeigt sich auch in dem Beitrag von *Barbara Zehnpfennig* ‚Der Menschengott‘. Jesu Botschaft vom Himmelreich deutet sie als Absage an eine Transzendenzvorstellung, welche „Gott in ein dem Menschen unreichbares Jenseits verlegt“ (112). *Rudolf Langthaler* hingegen äußert in einem umfangreichen Beitrag, der sich mit Gerhardts Kant-Interpretation befasst, „schwer wiegende Zweifel“, ob Gerhardts „so entschiedene Ablehnung eines gängigen Verständnisses von ‚göttlicher Transzendenz‘ mit den kritischen Anliegen Kants vereinbar“ (198) ist.

Die revolutionäre Bedeutung des christlichen Erbes unterstreicht *Peter Fischer-Appelt* in einem in Briefform gehaltenen Text, der den Reigen der Beiträge eröffnet. Ihm zufolge haben die neuteamentlichen Schriftsteller der Welt „einen neuen Geist und Sinn ihrer Existenz“ (35) verkündet. Ihre Botschaft war nämlich nicht, „dass es von nun an um die Macht am Ganzen“ ginge, sondern „um das Recht des Geringsten [...], um seine Freiheit und Individualität, um seine Gleichheit und Partizipation, um diese Publizität und Öffentlichkeit einer frohen Botschaft, die der Welt und ihren schrecklichen Verstößen in allem, was gelingendes Leben ist und sein könnte, ein unideologisches“ Oberlicht und zugleich „das einzige wirklich kritische Oberlicht gewährt und dauerhaft verbürgt“ (ebd.). Fischer-Appelt fragt weiter: „Wäre das nicht der Ansatz und Inhalt einer rationalen Theologie, die das Verhältnis von Glauben und Wissen nicht wie im Kaiserreich im Sinne eines stoischen Vorsehungsglaubens bestimmt, dessen sich später ein Führer ohnegleichen bemächtigte, sondern ein Verhältnis der fundamentalen Kritik an der wurzellosen Selbstbemächtigung einer vom freien Willen geprägten Vernunft, als ein Verhältnis der Einschärfung vernünftigen Handelns für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, als ein Verhältnis des Trostes, des Andenkens, des Lernens und Beherrschens all dessen, was mit dieser verführerischen Kraft [...] des Wissens vom Ganzen elendig misslang?“ (Ebd.)

Zurückhaltender in Sachen Religion äußert sich *Susan Neiman*. Sie findet es zwar höchst erfrischend, wenn in einer Zeit, die Denker wie Richard Dawkins feiert, ein Philosoph die Verbundenheit von Glauben und Vernunft zeigt; allerdings bezweifelt sie, dass Gerhardts Rede von Gott als Einheit des Ganzen der Welt und dem Sinn des Sinnes „denjenigen genügt[, die nicht schon gebildete Christen auf der Suche nach philosophischem Rückhalt sind“ (123). Wem die Gnade des Glaubens gegeben ist, der sei „wohl gesegnet“ (ebd.). Für die anderen bleibe, so meint sie, „Nietzsches Problematik noch vorhanden“ (ebd.). Auch *Markus Gabriel* empfindet keine Sympathien für die simple Religionskritik weltanschaulicher Vereine wie der Giordano-Bruno Stiftung, „die ausgesprochen schlechte Gründe für einen plumpen Atheismus ins Feld führen“ (101). Zugleich betont er aber auch, die Wirklichkeit eines religiösen Fundamentalismus dürfe man in keiner Weise schönreden, da „nur eine Minderheit derer, die auf der Seite des religiösen Glaubens stehen, in diesem einem subtilen Kult der Vernunft oder der Bedeutungshaftigkeit dieser Welt huldigen“ (ebd.). Durchaus einverstanden mit Gerhardt ist er, wenn dieser „Gott gegen die negative Theologie als das bedeutungsvolle Weltganze auffasst und den Sinn des Sinns damit verbindet, dass uns das Weltganze nicht als schlechthin sinnlos erscheint“ (101 f.). Allerdings fügt er hinzu, „dass es kein Weltganzes gibt, weder ein sinnvolles noch ein sinnloses“ (102).

Probleme hat *Saskia Wendel* mit Gerhardts Verständnis des Begriffs des Göttlichen, das ihrer Meinung nach „große Nähen zu pantheistischen Metaphysiken und Theologien aufweist“ (52). Sie selbst entwickelt ihren Gottesbegriff „weniger über einen pantheistischen Gedanken, sondern mittels einer bewusstseins- und freiheitstheoretischen Bestimmung des Begriffs des Unbedingten“ (52). Konkret bedient sie sich eines Analogieschlusses, der ausgeht von bedingtem Bewusstsein und Freiheit und zu einem schlechthin Unbedingten führt, „dem die gleiche Struktur zugesprochen werden muss, da es den Grund des Bedingten darstellt“ (ebd.). Positiv bewertet dagegen *Klaus Müller* Gerhardts ‚Pantheistic turn‘. Ihm zufolge liefert dieser nämlich einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, „ob pantheistische Konzeptionen die Dimension der Personalität des von ihnen gedachten göttlichen Wesens, die doch konstitutiv zur jüdischen, christlichen und islamischen Gottrede gehört, irgendwie zu integrieren vermögen oder doch mehr oder weniger beiläufig zum Verschwinden bringen und damit den Anspruch, einen konsistenten Beitrag zu christlicher Theologie zu liefern, einbüßen“ (80). Genau diese zentrale Frage nach dem Person-Sein des Göttlichen ziehe sich, so meint Müller, „wie ein roter Faden – bald explizit, bald subkutan – durch Gerhardts

panentheistischen Traktat „Der Sinn des Sinns“ (ebd.). Zu Gerhardts Problemlösung merkt Müller an: Für Gerhardt gebe es eine „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 Entsprechungsverhältnis zwischen dem Person-Sein und dem Göttlichen (an) der Welt“ (81). Sofern nämlich der Mensch sich seiner selbst als staunenswert gewahr wird, begegnet ihm nach Gerhardt „im Staunenswerten der Welt etwas Kongeniales oder Konnaturalales, das ihn ermutigt, eben jener Weltdimension Personalität zuzuschreiben“ (ebd.).

*Wilhelm Gräß* betont, Religion sei für Volker Gerhardt, worin er ihm nur zustimmen könne, „eine auch noch contra-faktisch am Sinn des Ganzen festhaltende Endlichkeitsverarbeitung“ (73). Mit einer Verehrung heiliger Dinge und einer Überhöhung endlicher Erfahrungen und Gegenstände ins Göttliche habe sie nichts im Sinn. Sie führe auch nicht zum Pantheismus, produziere kein absolutes Wissen, erlaube keine Welt- und Geschichtsformel und habe schließlich nicht den Charakter einer Ideologie oder einer Weltanschauung, die als Lehre formuliert werden könne. Konstitutiv für die Religion sei dagegen das „Gefühl eines letztlich unzerstörbaren Sinnvertrauens“ (74), das davon ausgeht, „dass wir in dieser Welt, ihrer Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit zum Trotz, auf keinen Fall verlorengehen“ (ebd.).

Dass die existenzielle Seite der Religion auch anders gedeutet werden kann, macht *Georg Sans* deutlich, wenn er betont: „Der Gegenstand der Religion ist kein unpersönliches Ganzes, in dem der Einzelne seinen Platz einnimmt, sondern das Göttliche begegnet – ähnlich wie der geliebte Mensch – als ein Du. Der religiöse Glaube erschöpft sich nicht in irgendwelchen propositionalen Einstellungen, sondern der Gläubige setzt sein Vertrauen in den personalen Gott. An ihn wendet er sich in allen Lagen des Lebens mit Dank und Bitte, Lob und Klage.“ (60)

Nach *Micha Brumlik* macht Volker Gerhardt im Grunde nichts anderes, als eine in Antike und Spätantike, in der Stoa, im hellenistischen Judentum und im frühen Christentum betriebene Theologie zeitgemäß zu erneuern, so dass es auch „modern denkenden, aufgeklärten Köpfen möglich“ ist, „Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein“ (154). Brumlik fügt freilich hinzu: „Ob, wie, und mit welchen guten Gründen dieser Gott auch personal gedacht werden kann, steht ebenso wie die Frage, ob und wie man zu ihm [...] beten kann, auf einem anderen Blatt.“ (Ebd.)

Michael Kühnleins Reader kann wichtige Hinweise geben zur Sinnbezogenheit menschlichen Existierens, und er ermöglicht zugleich einen Einblick in die heute geführte Diskussion um das Pro und Kontra einer monistischen Absetzbewegung vom überkommenen theistischen Transzendenzdenken. H.-L. OLLIG SJ

STUMP, ELEONORE / GASSER, GEORG / GRÖSSL JOHANNES (HGG.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit*. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 372 S., ISBN 978-3-17-024154-1.

Die Leistung von Übersetzern werde oft verkannt, meint mit Recht Eleonore Stump in ihrem Vorwort (9–13) zu diesem lesenswerten Sammelband. Wer übersetzt, eröffnet denkerische Welten und braucht dazu „Kreativität und wissenschaftliche Kompetenz“, so die Herausgeberin, die zur Illustration das Beispiel des Boethius heranzieht, dessen „größter Beitrag zur westlichen Philosophie und Theologie nicht unbedingt seine eigene Schrift, der *Trost der Philosophie*, war, sondern die Entwicklung eines philosophischen Vokabulars, das es ermöglichte, das griechische Denken des Aristoteles lateinischen Denkern näherzubringen“ (13). Das Unterfangen, 14 Aufsätze des angelsächsischen Sprachraums zum Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit in deutscher Übersetzung vorzulegen (und davon zwölf erstmalig), ist also in sich verdienstvoll, und dafür gebühren den Beteiligten – neben den Mitherausgebern Georg Gasser und Johannes Grössl sind das Katharina Ebner, Juliane Eckstein geb. Rohloff, Anita Renusch und Christian Stein – Dank und Anerkennung. Selbst wenn der Vergleich mit Boethius leicht hinken mag, da doch die Philosophen heutiger Zeit der englischen Sprache nahezu ausnahmslos mächtig sind, stellt der Band beispielsweise für Lehrveranstaltungen an deutschsprachigen Fakultäten eine lohnende Fundgrube dar.

Die Aufsätze sind vier Abteilungen zugeordnet, die den wesentlichen Grundpositionen der Debatte zum Thema entsprechen: (1) Ockhamismus, (2) Äternalismus (oder, noch sehr