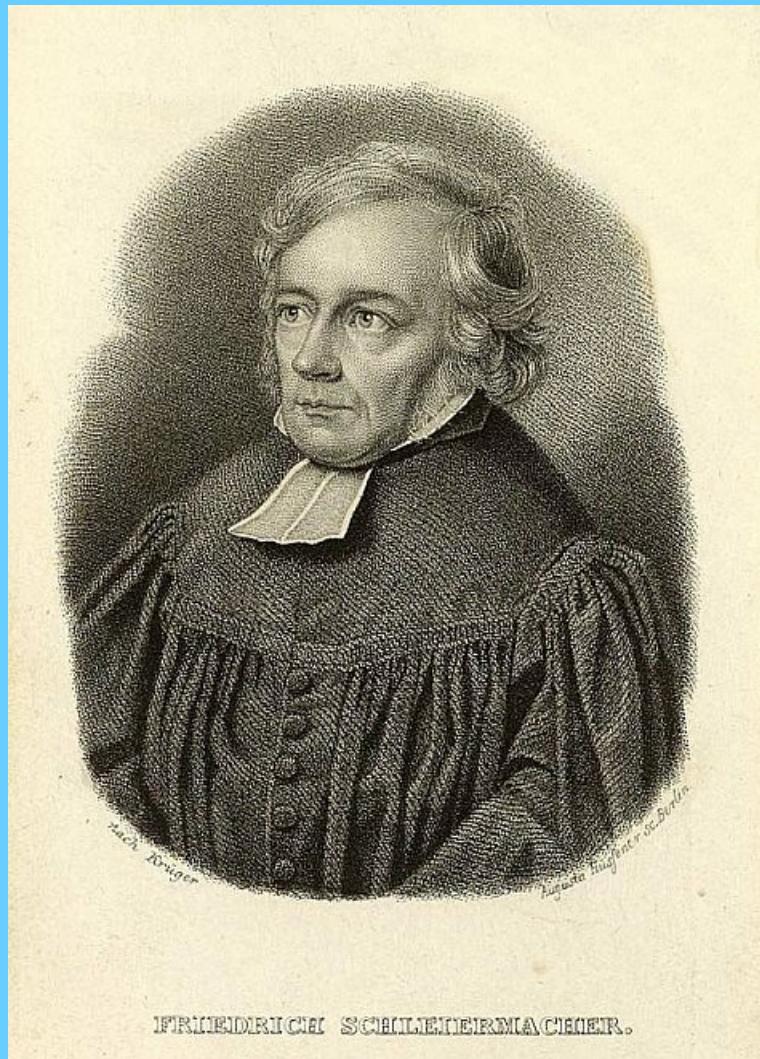


Reinhart Gruhn

**Bemerkungen zu
Volker Gerhardt, Der Sinn des
Sinns. Versuch über das Göttliche**

Blog-Beitrag aus phomi.de



Bad Sassendorf 2016

Titelbild:
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wikipedia

Das Maß und das Übermaß des Sinns

Rezension: Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*.

I.

Fast zeitgleich haben zwei Berliner Philosophen das Thema „rationale Theologie“ neu aufgeworfen: Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, 2014, ³2015 und Holm Tetens, *Gott denken*, 2015. Es könnte wie ein Zwiegespräch zwischen Humboldt - (Gerhardt) und Freier (Tetens) Universität aussehen, aber beide Entwürfe sind eigenständig; Tetens ist nicht unbedingt als Antwort auf Gerhardt zu verstehen, obwohl man ihn in mancher Hinsicht so lesen könnte. Unvergleichlich ist allerdings der jeweilige Textumfang: Während Gerhardt ein 350 Seiten starkes Buch vorgelegt hat, ist Tetens 90 seitiges Reclamheft eine hochkonzentrierte Exposition des Themas. Beiden gemeinsam ist das Anliegen, gegen die Dominanz naturwissenschaftlichen Denkens auch in der Philosophie und der generellen Diskreditierung jedweder Metaphysik wieder ausdrücklich Metaphysik zu betreiben und darin eben auch eine rationale Gotteslehre zu begründen. Den konzentriert geführten Gedankengang vom Holm Tetens habe ich bereits in einem Blogbeitrag dargestellt und rezensiert (<https://phomi.de/?p=2971>). Diesmal wird es um die umfangreiche Arbeit von Volker Gerhardt gehen. Sein Buch hat eingeschlagen, immerhin wurde es 2015 bereits in dritter Auflage gedruckt.

Gerhardts Arbeit beeindruckt nicht nur durch den Umfang, sondern auch durch die Fülle der Gedanken und Bezüge, die er oft unausgesprochen zu anderen philosophischen Entwürfen und Autoren herstellt (er ist ausgesprochen sparsam mit Anmerkungen). Er nennt seine Darstellungsweise eine „narrative Rekonstruktion“ (36) ¹. Dieser Methode ist es vielleicht geschuldet, dass Gerhardt sehr breit und ausladend darstellt und eine Redundanz bietet, die bisweilen ermüdet. Seine Grundthesen werden wieder und wieder formuliert und umformuliert, als wolle er den Leser durch Wiederholung überreden. Aber das kann ja nicht sein, darum hätte dem Buch eine stärkere Straffung gut getan. Andererseits sind zumindest zwei Kapitel so eigenständig, dass man sie getrost herausnehmen und als selbständige Aufsätze lesen könnte: Das dritte Kapitel einer historischen und systematischen Darstellung des Begriffes „Sinn“ und das vierte Kapitel zum Thema „Glauben und Wissen“. Vor allem die Entfaltung des Sinn - Begriffs gehört zu den High-

1 Alle Zahlen in Klammern beziehen sich auf das genannte Buch in dritter Auflage.

lights des Buches. Das zweite Kapitel, das den historischen Zusammenhang zum Thema „Rationale Theologie“ herstellen möchte, beschränkt sich auf die Vorsokratiker Heraklit und Parmenides, Platon und dann vor allem Immanuel Kant. Es handelt sich dabei also nicht um einen historischen Abriss der Problemgeschichte einer philosophischen Gotteslehre, sondern um eine historisch-systematische Auswahl, die strikt auf Gerhardts eigene Position hinführen soll. Sie ist in der Anlage des Buches unerlässlich. Überhaupt muss man schon vorweg festhalten: Die gestellte Aufgabe ist groß und das Ziel ambitioniert, immerhin gilt es, einen über hundertjährigen Traditionsabbruch aufzuarbeiten, naheliegend, dass Gerhardt darum bei Nietzsche ansetzt. Damit verbunden äußert er eine persönliche Erfahrung, die er sachlich wendet:

[Heutige Philosophie werde mit] der autoritativen Feststellung ... eingeleitet, dass Gott tot sei. Gott ... sei in der Philosophie kein Thema mehr. 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 ... hätte kaum größer ausfallen können. (15)



Dieser Ausgangspunkt bei der philosophischen Tradition und Gerhardts Selbstverpflichtung auf einen „humanitären Naturalismus“, „ohne Berührungängste gegenüber der Metaphysik, einen empirisch ansetzenden existenziellen Rationalismus“ werden begleitet von dem persönlichen Bekenntnis, dass er sich als rationaler Philosoph und nur als Philosoph verstehe, aber nichtsdestoweniger nach früherer Trennung seinen Weg in die (evangelische) Kirche zurück gefunden habe „mit dem Glück eines Menschen, der etwas Verlorenes wiedergefunden hat“ (11). Man wird sehen, wie das den inhaltlichen Gang der Argumentation beeinflusst.

II.

Seine Grundgedanken führt Gerhardt im ersten, fünften und sechsten Kapitel aus: Über das Ganze („Das Ganze lässt sich nicht vergessen. Systematischer Impuls vor aktuellem Hintergrund“), den Sinn („Der Sinn des Sinns. Das Göttliche als Bedeutung der Welt“) und Gott („Das Göttliche, Gott und das Menschliche der christlichen Botschaft“).

In drei Schritten entfaltet Gerhardt die Notwendigkeit, im denkenden Zugriff auf die Welt, also in ihrer begrifflichen Vergegenständlichung, das Ganze mitzudenken. Ohne einen Rückgriff auf das Ganze ist nach Gerhardt überhaupt kein sinnvoller Begriff von irgendetwas möglich, sofern es in die weltlichen Zusammenhänge eingebettet ist. Jede begriffliche Analyse, die sich auf die vorhandene Welt bezieht, setzt schon einen Begriff des Ganzen voraus, selbst auf der Basis reiner Empirie. Gerhardt fordert das Ganze als einen notwendigen Begriff des Denkens, selbst wenn dieser Begriff „nur ein im Begreifen erzeugter Schein“ (43) ist. Dieser Schritt ist notwendig, weil erst im distanzierenden Vergegenständlichen (Empirie) die Dinge als Dinge der Welt hervortreten. Daraus folgt unmittelbar der zweite Schritt im Hinblick auf denjenigen, der den Begriff des Ganzen denkt. Es ist der Mensch, der sich als Person im Gegenüber zu anderen Menschen bzw. der Menschheit und zugleich gegenüber den Dingen der Welt im Modus der bewussten Wahrnehmung und der Verantwortung konstituiert. Nur so vermag er seine Existenz zu sichern. Das Personsein ist ebenfalls eine begriffliche Konstruktion eines Ganzen, das sich in den individuellen und sozialen Lebensvollzügen als Einheit darstellt. Beide Ganzheiten greifen über die immer unabgeschlossene Erfahrung hinaus. Was man aber nicht vollständig denken könne, müsse man glauben. Darum lassen wir uns „von dem noch leiten, was an den Grenzen unseres Wissens liegt. Und wir finden es als «Ganzes» oder als «Eines», oft auch als «All», als «Totalität», als «Sein», als «Natur» oder als «Wirklichkeit» bezeichnet.“ (44) Dies entspreche von Alters her der Weise, wie der Mensch seine Existenz in der Welt erfasst und deutet.²

Damit ist von Gerhardt auch schon der dritte Schritt intoniert. Das notwendig zu denkende Ganze, Eine, das begrifflich die Grenzen der erkennbaren gegenständlichen Welt überschreitet und nur im Vertrauen auf das Ganze (Glauben) erfasst werden kann, ist im philosophischen Denken traditionell das Göttliche. Und so folgt die Zentraussage Gerhardts:

2 Gerhardt erwähnt Markus Gabriel mit seiner provokanten These „Warum es die Welt nicht gibt“ in diesem Zusammenhang nicht. Gabriel, der seine Position ebenfalls von Kant her begründet, ist das aktuelle Contra zu dem hier Ausgeführten. Indirekt distanziert sich Gerhardt aber von Gabriel, wenn er den Begriff des Ganzen semantisch und sachlich als selbstverständlich gegeben bezeichnet. Siehe dazu Gerhardts Kritik an M. Gabriel in Philosophisches Jahrbuch 122 I/2015 S. 153 - 162.

„In Gott begegnet der sich als ein Ganzes begreifende Mensch dem Ganzen überhaupt, das ihm mit eben den Mitteln entgegenkommt, mit denen er sich ihm zu nähern sucht. ... Gott ist das Maß, von dem der Mensch nicht absehen kann.“ (47) - „Das göttliche Ganze ist das Ganze der Welt — potenziert durch das Ganze, als das sich der Mensch versteht. ... Gott ist die Einheit, in der sich Mensch und Welt gegenüberstehen.“ (48)

Der Gedanke Gottes bzw. des Göttlichen (s. u.) ist darum gerade für die Selbsterkenntnis des Menschen wesentlich – ebenso wie für seine Welterkenntnis. Nur vom Denken des Ganzen her erschließen sich Selbst und Welt. Genau den Zusammenhang dieser drei Schritte ‚Welt – Selbst – Ganzes‘ ausführlich darzulegen, ist die Aufgabe einer rationalen Theologie. Gott rational zu denken hat darüber hinaus einen vergewissernden, sinnstiftenden Wert, aber es ist ein „mundaner“, ein innerweltlicher Sinn als „Steigerung des Selbst- und Weltverhältnisses“ Der Gedanke Gottes als „Sinn des Sinns“ gehört zur Immanenz: „Denn Gott wird in der Welt benötigt!“ (54)

Damit ist das Denken Gottes die „Bedingung eines jeden möglichen Sinns, den der Einzelne aus guten Gründen zu verfolgen sucht.“ Höher geht es nicht. Nach Gerhardt ist sowohl der Gedanke des Ganzen notwendig, um Dinge der Welt und sich selbst zu erkennen, das Ganze aber doch nur als eine Forderung des Verstandes begriffen, der sich der Mensch im Glauben vertrauensvoll hingibt. So kann er den Sinn seines eigenen Lebens wie auch den Sinn des Ganzen erkennen. Gott ist somit der hypertrophe Gedanke eines „Sinn des Sinns“. Es ist mehr als der Wille zu nüchterner Erkenntnis, den Gerhardt umtreibt, sondern die Suche nach Sinn und Erfüllung der menschlichen Existenz, die ohne Trost und Hoffnung nicht auskommt. Insofern ist sein philosophischer Entwurf seinem Anspruch nach rational, aber seinem Zweck nach existenzial, sofern der Gedanke Gottes für jeden Menschen rational möglich, vom Ganzen her notwendig und existenzial tröstlich ist. Gott gehört untrennbar zur menschlichen Existenz hinzu.

In der ersten Hälfte des 20 Jahrhunderts gibt es einen ähnlichen Denkansatz innerhalb der protestantischen Theologie, die „existenziale Interpretation“: Gott ist dasjenige, was mich unbedingt angeht (Paul Tillich, ähnlich Eberhard Jüngel). Gerhardt entwirft eine rationale Theologie in existenzialphilosophischer Absicht. Die Verknüpfung der Erkenntnis seiner selbst und der Welt als Ganzer mit dem Gottesbegriff, der Welt und Selbst allererst erschließt, sei „auf den ersten Blick zirkulär“, aber nichtsdestoweniger notwendig und sinnvoll als „ein Akt der gleichermaßen intellektuellen wie affektiven Konzentration auf das uns im Dasein Wesentliche.“ (53) So-

wohl im philosophiegeschichtlichen Rekurs als auch durch eine Analyse des Begriffs ‚Sinn‘ will Gerhardt seinen Grundgedanken in den folgenden Kapiteln plausibel machen.

Vermitteln Heraklit und Parmenides für Gerhardt den Gedanken des göttlichen Ganzen als der Einheit des Seins und Plato die positive Grundierung des Einen als des „Guten, Wahren, Schönen“, so liefert erst Kant die Möglichkeit, Gott als Transzendenz in der Immanenz zu denken, nämlich als „transzendente Bedingung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses“. Die Voraussetzung dafür ist „die produktive Zerstörung der Gegenständlichkeit Gottes“ (95). Der Gottesgedanke erweist sich dadurch als eine „Transzendentalie“ (267) des Denkens. Kants Destruktion der Gottesbeweise bringt den „Kategorienfehler“ an den Tag, Gott oder das Göttliche als ein Ding unter den Bedingungen dieser Welt zu denken. „Das Wissen aufzuheben, um dem Glauben Platz zu machen“ ist dabei die eigentliche Pointe Kants (96). Ist Gott zwar kein Gegenstand der reinen Vernunft, so wird er zum eminenten Postulat der praktischen Vernunft, auf der sich die Moral gründet. Kant unternimmt es in seiner Religionsphilosophie, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/94), Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft neu zu begründen. Dabei geht es um den moralischen Anspruch, angesichts all des Bösen an den endlichen Sieg des Guten zu glauben. Hieran knüpft Gerhardt ausdrücklich an. Das gelingt zwar nicht im Bereich des Wissens, aber umso mehr im Bereich des Glaubens als dem Bereich größter subjektiver Verbindlichkeit. Das Postulat Gottes erhält keine objektiv dingliche Notwendigkeit, dafür aber eine subjektiv moralische Verbindlichkeit. Gerhardt stimmt dem von der späteren Religionskritik oft zitierten Sätzen Kants zu:

[W]ir machen uns einen Gott. [...] Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: daß jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. (REL 6, 168 f.) (109)

Insofern „gibt“ es Gott nicht, wie Gerhardt betont, aber als Gegenüber zur Welt ist der Gottesgedanke zwingend erforderlich, um das Gute zu gewährleisten. Der Einzelne kann daraufhin „die Erwartung hegen, im Fortgang der Geschichte der Menschheit der Realisierung der Ziele der Vernunft näher zu kommen und ... durch eigenes Handeln einen Beitrag zur Annäherung an das Gute beisteuern zu können.“ (106) Schon hier fällt auf, dass das „es gibt“ merkwürdig eingeschränkt auftaucht, die Frage nach der Existenz Gottes in der Schwebelage bleibt. Gott ist zwar kein

Gegenstand des Weltwissens, „gleichwohl muss er etwas sein, das im Denken und Handeln der Menschen auf ähnlich grundlegende Weise wirksam ist, wie man es von der Logik, der Grammatik oder der Öffentlichkeit sagen kann.“ Dies ergibt sich für Gerhardt aus der existenziellen Befindlichkeit des Menschen: „Der Mensch muss sich selbst als bedürftiges und nach Sinn verlangendes Lebewesen erfahren, um Gott als die Antwort auf jene Fragen zu verstehen, die er sich selbst nach dem Sinn seines Daseins stellt.“ (147) Hier kommt der Glaube ins Spiel nicht als Gegensatz, sondern als Erweiterung des Wissens.

Gerhardt bezeichnet den Glauben als die „Einstellung zum Wissen“, das Wissen aber als „sachhaltige Mitteilung“. Das Wissen hat eine soziale und öffentliche Funktion, sofern sich Menschen darin über Dinge und Sachverhalte verlässlich austauschen. Allerdings beruht auch das Wissen auf affektiven und emotionalen Einstellungen, die jedem Wissenskonzept voraus liegen. „Im Bewusstsein der existenziellen Bedeutung einer Entscheidung ist das Wissen auf den Glauben nicht weniger angewiesen als der Glaube auf das Wissen.“ Insofern geht Glaube (als Vertrauen auf eine Grundeinstellung, Disposition) dem Wissen (als kommunikabler Vergewisserung von Dingen und Sachverhalten) voraus („epistemische Überzeugung“ 177). Glaube geht aber auch über das Wissen hinaus, insofern er den Sinn des Ganzen thematisiert und moralisches Handeln ermöglicht. Anders als das ungewisse Meinen und bloße Überzeugtsein geht es nach Gerhardt im religiösen Glauben um eine Verbindlichkeit, die Trost und Hoffnung über den Tod hinaus bietet. Der Glaube gründet darum wesentlich auf dem Gefühl – dem Gefühl oder „Geschmack fürs Unendliche“, würde Schleiermacher sagen. In Gerhardts Worten: „Getragen von diesem auf ein mögliches Glück im Ganzen setzenden Gefühl, kann man davon sprechen, dass es den Zweck und den Sinn, den wir im Einzelnen erfahren, auch im Ganzen gibt. Das ist es, was als Sinn des Sinns verstanden werden kann.“ (195)

III.

Damit ist Gerhardt bei seinem eigentlichen Thema: Gott verstanden als „Sinn des Sinns“. Allerdings tritt er vorher dem Verdacht entgegen, nun von der Philosophie in einen anderen Bereich, den der Theologie, überzuwechseln. Diese Vermutung liegt in der Tat nahe, da Gerhardt im weiteren Verlauf zunehmend seine Ausdrucksweise ins Vage geraten lässt. Hier versichert er aber: „Niemand muss befürchten, dass ich dabei zum konfessionellen Theologen werde; ich spreche weiterhin aus philosophischer Perspektive.“ (203) Darum grenzt er sich auch inhaltlich

noch einmal explizit ab: „Menschen können zwar sagen, wie sie Gott verstehen; sie können sich auch darauf einigen, das Göttliche als Ursprung, Wesen, Grund oder als ein die Welt überschreitendes Ziel anzusehen. Aber ein Wissen davon, dass Gott diese oder andere Aufgaben wirklich zukommen, haben sie nicht.“ (210) Aber das Wissen ist nicht das Ende des Denkens, denn zumindest als „eine Grenzbestimmung des menschlichen Denkens“ (211) ist das Denken des Göttlichen (nicht unbedingt Gott als Person) hilfreich. Gerhardt sieht das Dilemma der begrenzten Vernunft, will aber mehr, und darum rückt er die Grenzen rationaler Erkenntnis doch ein Stück weit ins Unbekannte.

Man braucht zunächst nur das Eingeständnis, dass der Begriff des Göttlichen, trotz der Verborgenheit seines Gegenstandes, gleichwohl zu unserer Erkenntnis gehört. In historischer, systematischer und kritischer Perspektive kommen wir um den Begriff des Göttlichen nicht herum. Wir denken es als das über uns Hinausreichende, als das uns Umgreifende, als das alles Tragende und Vollkommene, als das Ganze oder vielleicht auch nur als die Grenze alles Denkens und Wollens. Dabei denken wir es uns nicht nur als ein (wie auch immer begriffenes) «Etwas», für das wir verschiedene Begriffe verwenden können, sondern wir verstehen es als Etwas, das uns etwas angeht. - Hat man sich dies eingestanden, kann nicht geleugnet werden, dass man zu dem, was man mit dem Begriff des Einen, Ersten, Höchsten, Umfassenden, Fundierenden oder Ganzen zu denken genötigt ist, immer auch ein affektives Verhältnis hat. Dem Teil, der da denkt, kann das Ganze, das er denkt und zu dem er (irgendwie) gehört, nicht gleichgültig sein. (212)

Zur Konstruktion eines personalen Gottesbildes ist es nun nur noch ein kleiner Schritt. Der Blick auf die Wunder dieser Welt und auf die erstaunlichen Zusammenhänge in der Natur (vgl. 268) zeigt ihm, dass „das Göttliche in der Welt nicht irrational sein“ kann (230). Der Glaube schreitet da über die Vernunft hinaus, wo es um eine Erkenntnis (!) geht, die das Ganze, den Sinn und das Ziel aller Dinge sinnlich-sozial erfahrbar macht. Die Vagheit kommt nun durchgängig ins Spiel, wo Gerhardt seine Aussagen über das alles umfassende personale Gegenüber Gottes als „*analogon*“ (195) formuliert: „Nach Art einer Person“, „nach Art einer Realität“, und ferner Formulierungen sich häufen wie „ist nicht zu leugnen“, „nicht anders zu verstehen als“, „irgendwie“, „wie auch immer begriffen“. Das ist schwer fasslich, und wir befinden uns noch nicht einmal in dem letzten Kapitel über den christlichen Gottesbegriff. Das „objektivistische Missverständnis“, das Gerhardt den Theologen vorwirft (225), kann ihn selber nur dann nicht treffen, wenn er sich hinter der Vagheit seiner Formulierungen verschanzt. Dabei ist die Häufung umso größer, je un-

klarer die Wirklichkeitsebene des personalen Gottes als Gegenüber, wenngleich nicht Gegenstand, der Welt wird.

Um Gerhardt gerecht zu werden, muss man anerkennen, dass er seinen Gottesbegriff ausdrücklich und wiederholt immanent, „mundan“ mit seinem Wort, versteht. Gott gehört für ihn unzweifelhaft zum Selbstbegriff des Menschen, er ist „Organ der Welt als ganzer“ (230 und öfter). Sein Gottesbegriff ist eine über das Wissen hinaus extrapolierte und ins Grenzenlose gesteigerte Form des Selbstverständnisses des Menschen. Die personale Konstitution Gottes erscheint ihm zwar naheliegend, aber er gibt ohne weiteres zu, dass man auch bescheidener „es bei der Sinnkonstitution durch das Ineinander von Individualität und Universalität im verständigen Bezug des Ganzen einer Person auf das Ganze seiner Welt belassen“ kann. Es ist dann nicht mehr als eine „Transzendentalie“, eine „funktionale Bedingung unseres Selbst- und Weltverständnisses“ (268). Der personale Gottesgedanke bekommt dann eine Wendung ins „Hypertrophe“, ein ‚Superadditum‘ für den religiös musikalischen Menschen. Allerdings lässt Gerhardt ebenso wenig einen Zweifel daran, dass er dies für eine bedauerliche Selbstbeschränkung hält. Dies gilt insbesondere bei der Frage nach der Motivation, dem Bösen zu widerstehen und das endgültige Ziel des Guten im ganzen Verlauf der Welt zu glauben.

IV.

Wer immer das Böse rein moralisch definiert, bindet es an den Menschen. Nur der Mensch kann moralisch handeln, indem er zwischen gut und böse unterscheidet. Moralphilosophie ordnet das Böse unter den Schwächen und Fehlern des Menschen ein und kann allenfalls darüber diskutieren, woher diese offenkundige Schwäche und dieses Unvermögen des Menschen stammt. Auch Kant, der Hauptvertreter der neuzeitlichen Begründung der Religion auf Moral, verfährt so, wenngleich er noch eine Ahnung von der Radikalität des Bösen hat. Immerhin spricht er von „dem radikalen Bösen der menschlichen Natur“ (RGbV I,3), geht aber auch von einem unerklärlichen Mangel des ursprünglich guten Menschen aus. In der Nachfolge Kants sieht auch Gerhardt die „selbst empfundene Schwäche“ des Menschen als Ursprung alles Bösen.

Mehr braucht man nicht zu sagen, um die menschliche Schwäche als die schier unerschöpfliche Quelle des Bösen auszumachen, das trotz des stets gewollten Guten die Menschheit in allen nur denkbaren Formen befällt. Es ist somit der Mensch, der die Verantwortung für das Böse trägt. (317) Das Problem der Theodizee bestehe demnach gar nicht, sobald „dem

Menschen, trotz allem, das denkbar Beste zuzutrauen [ist] - sofern er sich selber Mühe gibt ... und durch sein eigenes Beispiel für das Beste einzutreten sich bemüht. (329)

Ein Tsunami und das von ihm ausgelöste Leid gehört demnach nicht zur Kategorie des Übels bzw. des Bösen. Auch wenn Gerhardt mit Emphase (und Ausrufungszeichen) mahnt, das Leiden nicht zu vergessen (258), so muss man ernüchert feststellen, dass mit solchen Formulierungen das Böse in seiner Radikalität und das Leiden in seiner nicht wieder gut zu machenden Faktizität (auch Max Horkheimers „Resurrektion“ hilft da nicht) auch nicht ansatzweise in den Blick gekommen ist. Es zeigt sich hier eine erschreckend unbedarfte, ja leichtfertige und unernsthafte Wiederkehr eines kulturprotestantischen Moralverständnisses, das sich allenfalls mit Goethes „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“ (Faust) deckt, aber ganz und gar nicht zum Beispiel mit manchen Aussagen der Bibel. Diese verkürzt Gerhardt ohnehin auf Paulus und die Johannesbriefe, weil anderes mit einem rationalistischen Moralstandpunkt nicht vereinbar ist. Dass es ‚Böses‘, Lebenvernichtendes auch in der Natur gibt, dass also auch die Natur als ganze unter Gewalt leidet und „ängstlich harrt“, weiß ein hellenistisch gebildeter Paulus wohl eher von seiner Herkunft als jüdischer Rabbi, wenn er schreibt:

Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden. Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –, doch auf Hoffnung; denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. (Römer 8, 19 - 21)

Hier haben insbesondere Philosophen, die sich auf eine rationalistische Metaphysik innerhalb der Philosophie verpflichten, einen blinden Fleck. Das gilt ebenfalls für Holm Tetens Skizze (wie ausgeführt, s.o.). Die Verharmlosung von Leid, Bösem, Tod war typisch für den sogenannten Kulturprotestantismus. Nach in der Erdgeschichte bekannten vernichtenden *Impacts* – und erst recht nach der Urerfahrung der Schoa sollte ein einfaches Hinweggehen über die Frage nach der Theodizee nicht mehr möglich sein. Hier ist wenigstens Tetens sensibler. Vom Potential der Gewalt, das in den tatsächlichen Religionen selber enthalten ist, ist bei beiden keine Rede.

Auch abgesehen von der Einordnung des Bösen als menschliche Schwäche, die es zivilisatorisch *à la longue* abzustellen gilt (329f.), sind bei Gerhardt in den Ausführungen über das christliche Gottesverständnis (Kapitel 6) doch einige zweifelhafte Idealisierungen festzustellen. Schleiermacher (https://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schleiermacher), auf den Gerhardt ver-

schiedentlich anspielt, wusste sehr viel mehr und Genaueres zu sagen, wenn er Religion im Gefühl verortet. Gerhardt reduziert das Christentum, das er kulturell so hoch schätzen und rational legitimieren möchte, auf ein persönliches Gottesbild, Nächstenliebe (Philanthropie) und auf eine weltoffene ‚Kirche‘, die dank Säkularisierung auf Macht verzichten kann, existenziellen Trost spendet und transzendentalen Sinn garantiert. Darüber hinaus spricht Gerhardt dem Glauben die Funktion zu, das Bedürfnis nach Unendlichkeit und Ganzheit, nach Idealität und universalen Sinnerleben, nach einer „Fortsetzung des Lebens unter besseren Umständen“ (338) zu erfüllen. Religion ist bei ihm eine Projektion der Transzendenz in der Immanenz und als solche eine Übersteigerung von Selbst und Welt in einer idealen Totalität („Integral“); ihr Wirklichkeitsgehalt ist vergleichbar der Kunst und Mathematik, aber zudem personal manifestiert. Der Unterschied zwischen einer realen und einer idealen Vergegenständlichung bleibt unklar. Gerhardt schwebt offenbar eine philosophisch – metaphysische Gestalt von Religion vor, die es außer in der intellektuellen Konstruktion kaum als tatsächliche Institution gibt. Ein Theologe hätte es heute schwer, sich auf eine derart zweifelhafte spekulative Metaphysik einzulassen.³

V.

Im „Beschluss“ möchte Gerhardt „Hinweise auf die eigene Zeit“ geben. Es ist kaum anders denn als Ironie zu verstehen, wenn man sich die drei Themen anschaut, denen sich Gerhardt hier noch praktisch-philosophisch als „aktuell“ widmet: 1. Darwins Verhältnis zur Religion und seine Wendung zur Philanthropie; 2. Gegen die Kritik der Religion als Weltflucht; 3. Märtyrertum als Beispiel individueller religiöser Kraft gegenüber dem Nationalsozialismus. - Es ist die Aktualität und die Problemlage des vorigen und vorvorigen Jahrhunderts. Bei allem Verständnis für das insgesamt gründliche Bemühen des Philosophen, heute eine rationale Theologie zu konstruieren, kann man sich dennoch des Eindrucks nicht erwehren, dass hier wenig konkret, dafür bisweilen begrifflich nebulös und ‚beschwörend‘ abgehoben und idealistisch argumentiert wird. So bleibt der Gesamteindruck ambivalent. Das vorliegende Buch zeichnet unter dem Anspruch einer „rationalen Theologie“ am Ende ein spekulatives und intellektualistisches Bild der Religion, in bester Schleiermacherscher Tradition adressiert „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“. Vielleicht bedient es auch nur den Hang zu einer metaphysischen Ordnung und religiösen Stabilität,

3 „Si tacuisses, philosophus mansisses.“ - Hättest du dazu besser geschwiegen und wärest bei der Sache der Philosophie geblieben. - Der liberale Theologe Friedrich Wilhelm Graf, München, legt in mancherlei Hinsicht mehr philosophisches Gespür an den Tag als Volker Gerhardt theologisches. Das ist sachlich bedauerlich.

die es heute längst nicht mehr gibt – und zu einem Traditionalismus in der Philosophie, der die Höhe der Zeit verfehlt und aktuelle Fragen und Probleme ausblendet. Damit ist nicht gemeint, der Aktualität hinterher zu hecheln, sondern die Erwartung formuliert, dass ein philosophischer Entwurf ein Stück ‚Neuland‘ der Erkenntnis und ‚Aufklärung‘ der heutigen Zeit liefern sollte, um dem verbreiteten materialistischen Naturalismus und der digitalen Orientierungslosigkeit eine Alternative entgegenzustellen. Eine solche Erwartung wird trotz reicher Gedanken mit dem „Sinn des Sinns“ nicht erfüllt.

© Reinhart Gruhn, Bad Sassendorf Okt 2016

rgruhn@g21.de

zuerst als Blog-Beitrag veröffentlicht: <https://phomi.de/?p=3309>