

**Unverkäufliche Leseprobe**



**Volker Gerhardt**  
**Der Sinn des Sinns**  
Versuch über das Göttliche

2022. 357 S.  
ISBN 978-3-406-78461-3

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<https://www.chbeck.de/33343351>

© Verlag C.H.Beck oHG, München  
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.  
Sie können gerne darauf verlinken.

Wissen benötigt Vertrauen, wenn es uns leiten soll. Da es stets begrenzt und in existenziellen Fragen unzureichend ist, verlangt es überdies nach einem Sinn, der nur angenommen oder unterstellt, erhofft oder geglaubt werden kann. Beides, Sinn und Vertrauen, hat der Mensch aus einer Einheit von Selbst und Welt zu schöpfen, die in ihrer übermächtigen Wirkung wie auch in ihrer umfassenden Gegenwart nur als «göttlich» bezeichnet werden kann.

Diese Einsicht begründet eine «rationale Theologie», die auch unter den Lebensbedingungen der Moderne Bestand haben kann. Ihre philosophischen Wurzeln hat sie in der Behandlung des Gottesproblems bei Platon und Kant. Volker Gerhardt nimmt deren Überlegungen auf und zeigt, dass die christliche Botschaft in der Form, die ihr der Apostel Paulus und der Evangelist Johannes gegeben haben, in diese Tradition hineinpasst, auch wenn die Kirchen davon nur wenig aufgenommen haben. Sein Buch weist das Göttliche als rationale Grundbedingung der Sinngebung menschlichen Daseins aus und eröffnet jedem Menschen die personale Freiheit, im Göttlichen seinen persönlichen Gott zu suchen und zu finden.

*Volker Gerhardt* ist Seniorprofessor an der Humboldt-Universität Berlin und einer der angesehensten deutschen Philosophen der Gegenwart. Bei C.H.Beck sind von ihm zuletzt erschienen: «Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins» (2012) und «Partizipation. Das Prinzip der Politik» (2007).

Volker Gerhardt

# **DER SINN DES SINNS**

Versuch über das Göttliche

C.H.Beck

Das Buch erschien zuerst 2014 in gebundener Form im Verlag C.H.Beck.

1. Auflage. 2014  
2. und 3. Auflage. 2015  
4. Auflage. 2017

1. Auflage in der Reihe C.H.Beck Paperback. 2022

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2014  
[www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Umschlaggestaltung und Abbildung: Uwe Göbel, München

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 78461 3



klimaneutral produziert  
[www.chbeck.de/nachhaltig](http://www.chbeck.de/nachhaltig)

*Dem Andenken meiner Mutter  
Elsbeth Gerhardt  
(28. II. 1909–30. 8. 1995)  
gewidmet*

## Inhalt

	Vorwort . . . . .	9
Einleitung	mit Fragen an das eigene Fach . . . . .	15
Kapitel 1	Das Ganze lässt sich nicht vergessen Systematischer Impuls vor aktuellem Hintergrund . . . . .	39
Kapitel 2	Das Ganze zeigt sich nur in seinen Teilen Die Moderne kann nicht alles sein . . . . .	64
Kapitel 3	Der leibhaftige Zugang zum Ganzen Vom sinnlichen Reiz zur Bedeutung der Welt . . . . .	111
Kapitel 4	Glauben als Einstellung zum Wissen Die tragende Rolle des Gefühls . . . . .	148
Kapitel 5	Der Sinn des Sinns Das Göttliche als Bedeutung der Welt . . . . .	209
Kapitel 6	Das Göttliche, Gott und das Menschliche der christlichen Botschaft . . . . .	267
Beschluss	mit Hinweisen auf die eigene Zeit . . . . .	319
Anhang	Anmerkungen . . . . . Literatur . . . . .	343 351

## 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 Glaube 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. Glaube 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 Glaube 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 Glaube geht.

Das Pathos der nachfolgenden Untersuchung ist darauf gerichtet, die Rationalität des Glaubens auszuweisen. Glaube 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 Glaube 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 Glaube 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 *Haltung* 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 uns stützendes, 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 Mitteilksamste.»  
(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 Armutzeugnis, das der renommierte Philosophielehrer 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 verkraften? 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 Sammel-surium 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 hervorstübe. «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; 1, 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 *das-selbe* «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.

**3. Der Gang der Untersuchung.** Die in sechs Kapiteln vorgetragenen Überlegungen sind von der Überzeugung getragen, dass der Sinn des Menschen eine Realität ist, ohne die er nicht leben kann. Die vor uns liegende Analyse wird kenntlich machen, wie sehr uns der *Sinn* in unserer *physischen, sozialen, psychischen, logisch-semantischen* und *intellektuellen* Existenz umfasst; sie soll zeigen, wie *Glauben und Wissen* aufeinander angewiesen sind, und wie man das Göttliche als das begreifen muss, *was uns die Welt bedeutet*. Dabei stellt sich wie von selbst die Einsicht ein, dass es abwegig ist, nach der gegenständlichen Existenz Gottes auch nur zu fragen. Nicht weniger abwegig ist die Umkehrung des Kindermär-

chens vom «lieben Gott», der einst «im Himmel» gethront haben und nunmehr «tot» sein soll. Und vollkommen verdreht ist die Vermutung, Gott sei durch die «Schuld» der Wissenschaft treibenden modernen Menschen «getötet» worden.

Demgegenüber ist deutlich zu machen, wie wenig man von sich und seiner Welt versteht, wenn man auf die Frage nach dem Sinn des eigenen Handelns verzichtet. Die ernst genommene Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins ist es, die uns mit Notwendigkeit auf ihren existenziellen Grund: den unser Dasein tragenden *Sinn* aller uns wesentlichen *Sinnperspektiven* führt. Ihn kann man in Übereinstimmung mit einer zweieinhalbtausendjährigen philosophischen Tradition das *Göttliche* nennen, das in der Suche nach einem personalen Gegenüber als *Gott* angesprochen werden kann.

Die Deutung des Göttlichen als Sinn des Sinns hat eine Reihe begrifflicher Voraussetzungen, auf die im *ersten* Kapitel mit zunehmendem Ernst hingeführt wird. Das geschieht zum einen durch die Kritik an der populären Entgegensetzung von Glauben und Denken, hinter der die *vermeintliche Opposition von Glauben und Wissen* steht. Es geschieht zum anderen durch Überlegungen zum *Begriff des Ganzen*, der sich als die tragende Kategorie der Erörterung erweisen wird. Er muss nämlich nicht nur auf der Seite des *Daseins* und der *Welt*, sondern auch auf der des nach Einheit mit diesem Ganzen suchenden *Menschen* vorausgesetzt werden. Dabei wird augenblicklich klar, dass sich das *Ganze des Menschen* nur als das *zugehörige Gegenüber des Ganzen der Welt* begreifen lässt. Beide zusammen können als das sinntragende *Ganze* verstanden werden. Und erst bei diesem alle erlebten und erdachten Ganzheiten umfassenden Ganzen sind wir dem Begriff des Göttlichen nahe.

Im Buch ist so oft vom *Ganzen* die Rede, dass der Überdruß des Lesers vorhersehbar ist. Deshalb sei vorab die Vielfalt der Anwendung des Begriffs an jenen Fällen illustriert, die für die nachfolgenden Überlegungen entscheidend sind, ohne im Einzelnen zum Vortrag zu kommen:

- Der Mensch versteht sich, wann immer er etwas tut oder sich auf sich bezieht, *selbst* als ein Ganzes – als *Individuum* oder *Person*. Er versteht auch *sein Gegenüber* so – obgleich er von sich und von

seinem Gegenüber weiß, dass ein Individuum sich sehr wohl als «teilbar», als widersprüchlich und in sich zerrissen erleben kann.

- Schon ein *Embryo* im Mutterleib muss aufgrund seiner physiologischen Einheit und mit Blick auf das, was aus ihm wird, als ein Ganzes angesehen werden, so sehr er auch mit dem ihn ganz umgebenden anderen Körper verbunden ist. Doch noch in Bezug auf den Embryo lässt sich der *Körper der Schwangeren* als ein Ganzes begreifen, das er auch nach der Geburt bleibt.
- Nach seiner Geburt wird der Mensch in seiner nun auch physiologisch bestehenden Einheit und Ganzheit für jeden sichtbar. Wenn alles gut geht, bleibt zunächst die *Mutter* die vorrangige Bezugsperson. Aber das Ganze ist nun das *soziale Umfeld* in der empfundenen und erlebten Nähe. Eine Weile lang können Mutter, Vater, Geschwister mit ihrer Umgebung zu dem Ganzen werden, das dem Kind die Welt bedeutet.
- Im Gang der weiteren Entwicklung eines Menschen werden verschiedene Ganzheiten bedeutsam für ihn. Es können die *Sprache*, die *Freunde*, die *Schule*, die *Heimat* oder, in der üblichen Abstraktion, die *Gesellschaft* sein. Wer sich emphatisch auf sich als *Mensch* bezieht, dem ist die *Menschheit* das Ganze, in dem er sich begreift.
- Das Ganze, in dem eine Pflanze oder ein Tier sich behaupten, wird als *Umwelt* bezeichnet. Die Umwelt des Menschen ist die *Welt*. Sie ist das Ganze der von ihm wahrgenommenen, erkannten und begrifflich erschlossenen *Natur* und zugleich das *All* sämtlicher wirklicher und möglicher Sachverhalte überhaupt. Die zahlreichen Begriffe, die es für das All der Welt gibt, machen jeweils auf ihre Weise klar, dass der Mensch eine Referenz zum *universalen Ganzen* benötigt, um überhaupt einen begrifflichen Bezug zu einzelnen Dingen oder Vorgängen herstellen zu können. Dieses Ganze, das notwendig *alles* in sich fasst, was überhaupt als Einzelnes erkannt werden kann, hat den historischen und systematischen Anlass zur philosophischen Rede von *Gott* gegeben.
- Alles Ganze steht in Relation zu dem, was es in sich fasst. So variiert der Begriff des Ganzen auch in Relation zu dem Subjekt, das es sinnlich oder begrifflich zu fassen sucht. Es ist ein Ganzes, dem der Mensch mit seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten gewachsen sein

will – ohne es in vollem Umfang begrifflich bestimmen zu können. Dieses das Ganze der Welt und des Selbst in ihrer bewussten Relation umfassende Ganze wird im Gang der Argumentation als *göttlich* ausgewiesen.

- Das ins Göttliche überhöhte Ganze des Daseins ist die Entsprechung des ins Personale erhöhten Ganzen unserer individuellen Existenz. Im Selbstbegriff unserer Person gehen wir sowohl über die naturalen wie auch über die sozialen Konditionen unserer Beziehung zur Umwelt hinaus und beanspruchen eine Eigenständigkeit, die sich in einem von allen Situationen unabhängigen *Identitätsbewusstsein des Einzelnen* behauptet. An ihm hängt die Überzeugung von einer (bis zum Heroismus steigerbaren) *existenziellen Konsistenz des Ich*, das auch im Augenblick radikaler Einsamkeit bei seinem Willen bleiben kann. Es begünstigt bis heute die Hoffnung auf eine über den Tod hinaus bestehende Beharrlichkeit der Seele. Das Gegenüber einer so exponierten (unbeugsamen oder «unsterblichen») Person kann nur ein gegenüber allem exponiertes (selbst unveränderliches und «ewiges») Ganzes sein, dem der Titel des *Göttlichen* gebührt.
- Wir benötigen das Göttliche somit als die *existenzielle Kondition eines personalen Begriffs unserer selbst*. Und diese existenzielle 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. Die Aufwertung findet somit auf beiden Seiten statt, und sie ist *existenziell* zu nennen, weil sie der einzelnen Person in ihrer Singularität einen universalen Rang verleiht.
- Vor Gott wird das Individuum *exemplarisch*. Damit ist, wenn auch erst gegen Ende des *fünften Kapitels*, die Rede von einem *personalen Verständnis Gottes* mit rein philosophischen Mitteln erläutert. Dass dabei die breite Palette des menschlichen *Sinns*, die Komplementarität von *Wissen und Glauben* und vor allem die alles grundierende Leistung des *Gefühls* eine Rolle spielen, wird in den vorangehenden Kapiteln mit dem Bemühen um Anschaulichkeit auseinandergesetzt.

Im *zweiten Kapitel* werden historische Positionen skizziert, die das Verständnis der nachfolgenden systematischen Überlegungen erleichtern sollen. Es sind nicht mehr als Illustrationen durch exemplarische Fälle aus der Geschichte der Philosophie. Vor dem Hintergrund der notorischen Selbstüberschätzung der Moderne sollen sie verständlich machen, warum die philosophische Erörterung des Gottesproblems auch heute noch in der Antike ansetzen kann. Nach einem kurzen Blick auf *Heraclit* und *Parmenides* wird am Beispiel *Platons* vor Augen geführt, dass Gott notwendig zu einer Welt gehört, die man zu verstehen glaubt. Dabei zeigt sich die Vielfalt, in der uns das Göttliche begegnet.

Das zweite Beispiel entnehmen wir dem Werk *Kants*, dessen notwendig zur Vernunftkritik gehörende Religionsphilosophie in ihrer gleichermaßen existenziellen wie sozialen Leistung dem Menschen das bietet, was ihm Wissenschaft, Moral und Politik allein nicht zu geben vermögen. Mit Blick auf die moderne Erfahrungswelt verweist Kant in methodischer Konzentration auf den, wie er sagt, «Wert» und «Sinn» des einzelnen Daseins. So kann jeder für sich das einholen, was Platon im Reichtum kosmischer, ästhetischer, ethischer und politischer Selbsterfahrung anschaulich macht.

Im *dritten Kapitel* beginnt die systematische Arbeit mit einer Analyse des die These des Buches tragenden *Begriffs des Sinns*. Alles ist darauf konzentriert, die Bedeutungsvielfalt des Begriffs durch die unterschiedlichen Ebenen zu erklären, auf denen er zur Anwendung kommt. Im Sinnbegriff liegen verschiedene Bedeutungsschichten neben- und übereinander, die eine beträchtliche Reichweite haben. Es sind *physiologische, soziale, affektive, logisch-semantische* und *intellektuelle Momente*, die es ermöglichen, im Sinn das Bindungs- und Bildungsmittel zu erkennen, das den Menschen auf seine Weise mit allem verknüpft, was für ihn Bedeutung haben kann. So kommt es zu einem fließenden Übergang in die Dimension des religiösen Sinns, in dem die gleichermaßen epistemische wie emotionale Verbindung des Individuums mit dem Ganzen seines Daseins gesucht wird.

Im *vierten Kapitel* wird gezeigt, dass *Glauben und Wissen* wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Damit wird der immer wieder anzutreffenden Überzeugung, die Zunahme des Wissens führe zu einer sukzessiven Ersetzung des Glaubens durch Wissen, der Boden entzogen.

Kein Wissen kommt ohne Glauben aus, und es ist kein Glauben denkbar, der nicht auf Wissen beruht. Der umfassende, das Wissen nicht nur tragende, sondern auch überschreitende Charakter des Glaubens liegt wesentlich darin, dass er mitsamt seiner unerlässlichen epistemischen Gehalte als *Gefühl* verstanden werden muss. Auf die Ermittlung der emotionalen Dimension des Glaubens wird einige Mühe verwandt. Sie vermag es, anschaulich werden zu lassen, dass es tatsächlich das Ganze des Menschen ist, das nach einem Sinn im Ganzen des Daseins verlangt.

Das *fünfte* Kapitel entfaltet die im Titel des Buches zum Ausdruck gebrachte These, dass wir das Göttliche nur als etwas nicht Stoffliches, nicht Gegenständliches, aber gleichwohl unüberbietbar *Bedeutungsvolles*, nämlich als eine unser gesamtes Verstehen tragende, allgegenwärtige Größe verstehen können. Dazu ist es wichtig, das Göttliche als die *alles umfassende Welt* zu begreifen, zu der wir selbst gehören und die sich selber trägt – einschließlich unserer selbst. Ohne sie kann nichts Einzelnes, kein Wort, kein Satz, keine Tat, kein menschliches Dasein mit einem über es selbst hinausweisenden Sinn verbunden sein. Ohne diesen Sinn ist alles zwar dies und das – und dennoch kann es uns und unseresgleichen nichts bedeuten. Ohne Sinn bleibt die Welt ein Sammelsurium von Gegenständen und Vorgängen, von Daten und Fakten, die weder untereinander noch mit uns so verbunden sind, dass sie uns auch nur den geringsten Aufschluss darüber geben können, in welchem Verhältnis wir zu ihnen stehen und was wir so mit ihnen tun könnten, dass anzunehmen ist, daraus könnte ein nachvollziehbarer Vorteil erwachsen. Erst der leiblich fundierte Sinn mischt die stets sozial vermittelte Einsicht ins Selbst- und Weltverhältnis ein.

Der «Sinn des Sinns» verbindet alle im Einzelnen gegebenen Bedeutungen derart, dass sie *im Ganzen* eine Bedeutung für die Individuen haben können, die sich darin *selbst als ganze* zu erhalten und zu entfalten haben. Schon der Begriff des Sinns macht kenntlich, dass es nicht um eine einzige, objektive, für alle möglichen Wesen in allen möglichen Zeiten gültige Bedeutung gehen kann. Es bleibt uns verschlossen, welcher Sinn Lebewesen überzeugen könnte, von denen wir nichts wissen. Wir können es spüren, fühlen oder ahnen, aber *wissen* können wir es nicht.

Von anderen Lebewesen, die sich uns als Mitmenschen zu erkennen geben, können wir natürlich einiges wissen – und nicht nur das, was sie

uns in Worten mitteilen. Wir können auf ihre Einstellungen schließen, können manches erraten und wissen vermutlich schon bald aus hirneurophysiologischen Untersuchungen, ob und wie sie was bei welchen Anlässen empfinden oder vorstellen. Gleichwohl wird uns das, was sie in bestimmten Lagen so denken, wie es ihnen richtig erscheint, so lange verschlossen bleiben, als sie es uns nicht von sich aus mitteilen. Wo immer ihr ihnen selbst bedeutsames Denken gegen ihren Willen abgezwungen wird, ist ihr Recht auf Eigenständigkeit verletzt. Dieses Recht ist daher ausnahmslos zu garantieren, um den Ursprung des existenziellen Sinns zu sichern. Unter den Titeln der *Würde* und der *Integrität* ist das Ganze einer Person selbst gegenüber dem Ganzen der Welt – und somit ihr jeweils eigener Sinn – zu wahren.

Also ist der Sinn, der eine Wirklichkeit im menschlichen Dasein darstellt, als die offene Möglichkeit eines jeden Menschen zu schützen. Um was es dabei geht, wird mit der Formel vom «Sinn des Sinns» umrissen. Es ist das *Universelle*, das ohne *individuellen Zugang* noch nicht einmal gedacht werden kann. Der Sinn, der alles umspannen kann, ist in jedem Fall auf den einzelnen Menschen gegründet.

Wie vermessen wäre es, sich ausdenken, welchen Sinn ein Gott mit seiner Schöpfung verfolgt, und wie absurd, die weiter gehende Frage zu stellen, welchen Sinn er sich womöglich selbst mit seinem Dasein geben könnte – ganz abgesehen davon, dass man in seiner Lage, also in vollkommener Unabhängigkeit von allem, gar keinen Sinn benötigte? Hier wirkt die gleiche Logik wie beim Wissen und der Macht, die ihre Eigenart verlieren, wenn sie zum «Allwissen» oder zur «Allmacht» werden.

Deshalb muss von vornherein deutlich sein, dass die Rede vom «Sinn des Sinns» ihren Sinn allein aus der *Perspektive des Menschen* bezieht. Sie entspringt einem menschlichen Bedürfnis – und zwar einem hoch entwickelten Anspruch, der die Fähigkeit zu wissen und nach Gründen zu handeln voraussetzt. Der verbreiteten Ansicht, der Begriff eines Gottes dürfe nicht auf anthropologischen Konditionen beruhen, wird bereits mit der exponierten systematischen Stellung des Begriffs des Sinns widersprochen: Denn er setzt so offenkundig nicht nur bei somatischen und psychischen, sondern auch bei sozialen, kulturellen und intelligiblen Konditionen an, dass der humane Bezug des «Sinns des Sinns» außer Frage steht. Er macht klar, dass wir die Welt nur aus

der Position des Menschen erschließen können, räumt aber der Empfindung, dem Gespür und dem Gefühl eine fundierende Rolle ein, die letztlich unter dem klärenden, nicht selten auch entscheidenden Anspruch des Wissens steht.

Genuin menschlich ist auch die Vergegenwärtigung der Welt, zu der wir selbst gehören. Und wenn wir sie nicht nur als das unermesslich Große und Unausdenkliche, sondern zugleich als das (nicht selten mit Furcht und Schrecken verbundene, gleichwohl) Anziehende, Erhebende und (wenn auch unerreichbar) Ideale annehmen können, dann kann uns diese uns ansprechende, herausfordernde und allemal einbeziehende Welt als das Göttliche erscheinen, über das hinaus zu denken oder zu hoffen, jeden Sinn verliert. In ihm haben wir die nicht allein durch die Welt, sondern auch durch uns selbst gegebene Grenze alles Wünschens und Verstehens. Und dennoch bricht an ihr nicht alles einfach ab, sondern es erfüllt sich an ihr.

Dieses Göttliche wird seit ältesten Zeiten als «heilig», als unverletzlich und unantastbar angesehen, und es folgt aus der zentralen Stellung des jeweils von einem Ganzen begriffenen Ganzen, dass die Person, die das Göttliche zu wahren weiß, sich ihm darin als angemessen zu begreifen sucht. So kann es als ein Moment des religiösen Glaubens angesehen werden, dass sich der Mensch im Respekt vor dem Heiligen heiligt.

Es ist, mit einem Ausdruck Kants, das «Allgenugsamste», in dem sich jeder denkbare Zweck der Welt in einer uns selbst befriedigenden Weise erfüllt. Anders als im ähnlich angelegten Begriff des Absoluten, ist der Begriff der «Allgenugsamkeit» (*Beweisgrund* 2, 151) anschaulich genug, um die Einheit von Innen und Außen sowie von Mensch und Welt im Begriff des Göttlichen zum Ausdruck zu bringen.

Ogleich das Verständnis des Göttlichen auf den Menschen bezogen bleibt, kann es nicht als etwas verworfen werden, das primär den Gattungsegoismus bestätigt. Denn so sehr das Göttliche den nach Sinn verlangenden Kräften des Menschen korrespondiert, steht es nicht in der Verfügung des Menschen. Es ist vielmehr die das Äußerste repräsentierende *Instanz der Welt*, vor der sich der Mensch als anerkannt begreifen kann. Vor ihr hat er die humane Chance, vor dem Absoluten nicht in Demut vergehen zu müssen. Das ihm zugewandte Göttliche der Welt macht es dem Menschen (selbst angesichts ihrer Ungeheuerlichkeit)

möglich, nicht nur schweigen zu können. Im Gegenteil: Erst die Vergegenwärtigung der Welt erlaubt es dem Menschen, *vor* dem Ganzen und *vom* Ganzen des Daseins in seiner eigenen Sprache zu sprechen. Der Mensch als «Emigrant der Natur» (Plessner 1946, 64), der sich unter Umständen genötigt sehen kann, alles zu verlassen, was ihm wichtig ist, und der gar nicht selten von allen und von allem verlassen sein kann, braucht den Sinn als das, was ihm selbst noch angesichts des Nichts einen Halt geben kann. Ich sage nicht, dass dies das Göttliche ist oder sein muss. Aber unter strikten begrifflichen Konditionen kann es nur das Göttliche sein, das die Welt bedeutet, ohne ein Etwas *von* oder *aus* dieser Welt zu sein. Und auch die Welt als Ganze kann den Titel des Göttlichen nur tragen, sofern sie sich dem ihr eigenständig gegenüberstehenden Menschen öffnet. Da der Mensch natürlich *in* ihr steht, ist das ein mundaner Akt unter den Bedingungen der gegensätzlichen Vielfalt der Welt.

Mit Bezug auf das Ganze der Welt bringt der Name *Gottes* noch eine Steigerung – und zwar ins Innere des mitmenschlichen Daseins. Das wird im Schlussabschnitt des *fünften Kapitels* zu zeigen versucht und zu Beginn des *sechsten Kapitels* vertieft. *Gott* ist der Name für das Göttliche, sofern es uns gelingt, es in Analogie zu unserer eigenen *Person* zu verstehen. Mit *Gott* wird die im Göttlichen vergegenwärtigte Welt zum bewegenden Moment, in dem wir uns selbst erkennen. Was immer wir über das Göttliche sagen können, wird im Begriff *Gottes* derart konzentriert, dass wir darin die äußerste Herausforderung unserer selbst und im Fall des Scheiterns den aus nächster Nähe gespendeten Trost erfahren können.

Im Glauben an *Gott* ergreifen wir die Möglichkeit, die uns in der Wirklichkeit unserer individuellen Existenz als Befreiung oder Erlösung erscheint: Wenn es mich selbst als den schier unglaublichen Fall eines so und nicht anders beschaffenen Wesens gibt, warum sollte es dann nicht möglich sein, das Ganze der Welt, das mir als Göttliches korrespondiert, als eine Instanz zu begreifen, vor der ich auf ein persönliches Verständnis rechnen kann?

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: Mit dem Göttlichen wird das Ganze der Welt in eine Sinndimension gerückt, die den Menschen zu sagen erlaubt, dass sie ihnen etwas bedeutet. Die Welt geht den Menschen nicht nur etwas an, sondern sie eröffnet ihm einen Sinn, der ihn mit ihr verbindet. In ihm kann der Einzelne auch mit sich selber einig sein. Er kann sich ermutigt, ja begeistert fühlen, aber auch beruhigt und getröstet sein. Nur eine Welt, die ihm etwas bedeutet, kann er mit seinesgleichen als Raum gemeinsamen Handelns in Anspruch nehmen.

Mit dem Namen Gottes wird die Entsprechung zwischen Selbst und Welt *personalisiert*, so dass der Einzelne sich selbst in seiner Besonderheit auf das Göttliche beziehen und auf Verständnis hoffen kann. Mehr noch: In der personalen Beziehung auf ein personal verdichtetes Göttliches kann sich der Mensch nicht nur durch seine Vernunft und ihre soziale Verbindlichkeit, sondern auch im individuell erfahrenen Scheitern aller Vernunft dem Ganzen verpflichtet sehen. Genauer: Er kann ihm *vertrauen* – so wie der letzte Ausruf des Gekreuzigten oder die im Angesicht des Todes hinterlassenen Lebenszeichen der Verfolgten und Vernichteten die Lebenden hoffen lassen. Alles ist verloren, aber es bleibt noch ein Letztes, vor dem wir uns beklagen können oder bei dem wir auf Zuflucht hoffen dürfen. Darauf kommen wir im *Beschluss* zu sprechen.

Im *sechsten* und letzten Kapitel wird die Einsicht in den Unterschied zwischen dem persönlich erfahrenen, aber nicht auf eine Person adressierten *Göttlichen* und dem Glauben an einen *personalen Gott* vertieft. Der Glauben muss seine Kraft im Leben des Individuums beweisen. Er kann sich auf die ehrfürchtig-bewundernde Anerkennung eines alles Menschliche übersteigenden Höheren beschränken und, wie es in Nachahmung einer antiken Redeweise in der klassischen deutschen Literatur üblich war, sich mit der Ausrichtung auf ein *Göttliches (theios)* begnügen. Im Begriff des *Heiligen* ist das noch im 20. Jahrhundert einer luziden Analyse unterzogen worden (*Otto* 1917).

Der Glauben kann aber auch, ohne damit die der Logik des Glaubens gesetzten Grenzen zu überschreiten, eine der Person des Gläubigen korrespondierende *Person eines Gottes* imaginieren. Damit vervollständigt sich die Korrespondenz von Selbst und Welt in einer auf das Ganze ausgeweiteten Beziehung, die unter Menschen unerlässlich ist. Denn

zur Person kommt es sowohl in genetischer wie auch in kommunikativer Perspektive nur im Gegenüber zu anderen Personen. Unter den Bedingungen eines Glaubens, in dem sich eine Person ihres Daseinsinns versichert, spricht daher nichts dagegen, dass sie auch im Ganzen des Seins ein personales Gegenüber sucht.

Wie wichtig das sein kann, zeigt sich darin, dass der Glaube notfalls die Kraft haben muss, dem von allen anderen verlassenem Individuum den *Trost* und die *Hoffnung* auf ein trotz allem mögliches gutes Ende zu geben. Die Religionen zeigen in den jeweils gegebenen kulturellen Formen Wege zu dieser zunächst kollektiven, letztlich aber individuellen Lebenshilfe auf. Obgleich sie damit eine eminente gesellschaftliche Aufgabe haben, so können sie das letztlich doch allein dadurch, dass sie dem *Individuum* den Weg zu *seinem* Einverständnis mit dem Ganzen, zu *seinem* Frieden und zu *seinem* Heil weisen. Dem widerspricht nicht, dass der geglaubte Gott nur ein Gott für *alle Menschen* sein kann. Doch die Einsicht in die für Genese und Kommunikation ursprüngliche Konstellation von Person zu Person macht es verständlich, dass unter den Bedingungen einer entfalteten Zivilisation der für *alle* zuständige Gott nur *einer* ist.

Die in den letzten Jahren aus leider nur zu berechtigten Gründen viel gescholtenen und dennoch missverstandenen monotheistischen Religionen scheinen in ihren Leitfunktionen ganz im Dienst an den Massen der Gläubigen aufzugehen. Tatsächlich haben sie Aufgaben in der Verkündigung ihrer an alle gerichteten Botschaft, in der Erziehung der Gläubigen, in der Hilfe für die Schwachen sowie in der Wahrung ihrer menschheitlichen Tradition. Aber ihr Erfolg als Religion kann nur darin liegen, *dass der Einzelne zu seinem Glauben findet*, ihm aus *eigenem Antrieb* folgt und aus ihm die Kraft schöpft, mit Zuversicht das zu tun, was er als *seine* Pflicht, *sein* Glück, *seinen* inneren Frieden oder als *sein* Heil begreift. Und wenn er darin ein *Beispiel für andere* geben kann, dann wirkt er im Sinn seines Glaubens in seine Gemeinschaft zurück.

Alles andere ist Beiwerk. Wo immer eine Religion nach politischer Macht strebt, wo sie Zwang ausübt und mit der Wahrheit dogmatisch oder diplomatisch umgeht, verfehlt sie ihren geistlichen Auftrag, der in nichts anderem bestehen kann, als Individuen zu helfen, ihren Glauben

zu finden, so dass sie darin, notfalls auch ohne alle anderen, stark sein können.

Dazu freilich bedarf es einer kollektiven Anstrengung. Also gehören die Gemeinschaften des Glaubens zu den unverzichtbaren Institutionen der menschlichen Kultur. Sie sind Einrichtungen der Bewahrung, Sicherung und Förderung einer religiösen Überlieferung und stehen im Dienst der Gläubigen. Denen helfen sie in der Führung und Gestaltung des Lebens, vornehmlich in den Fragen, die dessen Anfang und Ende betreffen. Darin können sie nur überzeugen, indem sie Anteil am Schicksal des Einzelnen nehmen und mit diesem Impuls für das Wohlergehen aller eintreten. Insofern formuliert das christliche Liebesgebot eine Regel, die für alle Glaubensgemeinschaften gelten sollte.

Um dieser Einsicht jeden missionarischen Zungenschlag zu nehmen, der den Verdacht erregen könnte, die Eigenständigkeit Andersdenkender werde nicht geachtet, enthält das *sechste Kapitel* eine knappe, auf die Evangelien und die Gründungsleistung des Apostels Paulus bezogene Erwägung zum Ursprung und zur Reichweite der christlichen Botschaft. In ihrem Zentrum steht die Überzeugung von der Gotteskindschaft des Menschen. In ihr erhält die Beziehung des Ganzen der Welt zum Ganzen der menschlichen Person einen Gehalt von genealogischer Anschaulichkeit. Den behält sie in der überlieferten Vorbildlichkeit des Lebens und Leidens des darin als göttlich erscheinenden Jesus von Nazareth. In ihrer theologischen Ausgestaltung eignet sich die christliche Botschaft dann in immer neuen Schüben die Welt- und Selbstkenntnis der Antike an und wird darin so produktiv, dass sie als Weltreligion den allmählichen Aufstieg der Wissenschaften begleiten und darin selbst wachsen kann. So kann man heute durchaus auf der Höhe einer wissenschaftlichen Einsicht und zugleich ein Christ im Geist des Evangeliums sein – wenn auch nicht notwendig auf dem Niveau einer von den Kirchen praktizierten Dogmatik.

Ein Zweites kommt hinzu: Die ganz auf die Individualität des Menschen gegründete Universalität des Christentums ist die erste, die sich nicht nur die in der Folge des Sokrates entstandenen Tugendlehren einverleibt, sondern die im Gebot der Liebe einen Herz und Verstand verbindenden Anspruch auf eine *friedliche Verständigung aller Menschen* erhebt. Dieses im Johannes-Evangelium und in den Briefen des Paulus

entwickelte, das Selbstverständnis des Menschen umwälzende Verlangen ist zwar durch die Macht- und Staatsversessenheit der christlichen Kirchen immer wieder verraten worden; zum Glück aber fiel es nicht der Vergessenheit anheim. Das verdankt der christliche Glauben nicht zuletzt der Selbstverpflichtung auf verbindliche Texte, aus deren Deutung er eigene Fehler sichtbar machen und, wie wir hoffen, auch korrigieren kann.

Es ist nicht zu leugnen, dass die christlichen Kirchen im Gang ihrer zweitausendjährigen Geschichte nicht nur verhängnisvollen Irrtümern aufgesessen sind, sondern auch einen exemplarischen Lernprozess vollzogen haben, der erwarten lässt, dass sie sich nicht länger als das Opfer der Zivilisierung der Staatenwelt, sondern als deren kritische Begleiter verstehen. So könnten sie, nicht nur durch die urchristliche Botschaft, sondern auch durch ihre eigene Geschichte belehrt, zum beispielgebenden Anwalt globaler Verständigung werden. Damit könnten sie endlich dem weltgeschichtlichen Auftrag gerecht werden, der zum inneren Moment des Heilsversprechens der christlichen Lehre gehört.

Im *Beschluss* wird das Ergebnis mit Blick auf die eigene Zeit exemplarisch vergewissert. Die hier geplante Erinnerung an einige zwischen Antike und Moderne stehende Denker wie Nikolaus von Kues, Michel de Montaigne und Gottfried Wilhelm Leibniz ist entfallen; sie hätte nur bewusst gemacht, dass es im Nachdenken über das Göttliche nichts eigentlich Neues bedeutet, das Göttliche als «Sinn des Sinns» zu begreifen. Entfallen ist auch eine Explikation der das Buch tragenden Methode der narrativen Rekonstruktion [2002a, 18], die es mir unmöglich gemacht hat, den Inhalt in einer thetischen Fassung vorzutragen.

Verzichtet wurde auch auf eine Erläuterung meines in den Arbeiten der letzten Jahre ausdrücklich gemachten Ausgangspunkts, den man einen *humanitären Naturalismus* nennen kann. Er ist, um dies gegen umlaufende Missverständnisse zu sagen: nicht dualistisch, nicht reduktionistisch und nicht individualistisch, sondern vertritt, ohne Berührungsgängste gegenüber der Metaphysik, einen empirisch ansetzenden existenziellen Rationalismus.

Stattdessen wird in einer auf unsere Gegenwart bezogenen Reflexion die säkularistische These von der Religion als Weltflucht zurückgewiesen, um im Anschluss daran zu zeigen, dass es im 20. Jahrhundert vornehm-

lich der Glauben gewesen ist, der dem Menschen die Kraft gegeben hat, sich gegenüber der Todesmaschinerie des Totalitarismus zu behaupten. Diese die existenzielle Kraft des Glaubens außer Zweifel stellende Erfahrung wird die Zeitgenossen aber nur erreichen, wenn zuvor deutlich geworden ist, wie eng Glauben und Wissen auch in alltäglichen Handlungslagen verbunden sind. Dem Nachweis der Verbindung zwischen Glauben und Wissen gilt das ganze Buch. Gleichwohl eröffnen wir den *Beschluss* mit einem Beispiel, das wie eine Zusammenfassung gelesen werden kann. Es ist das Bekenntnis Charles Darwins, der zwar den Glauben an ein für sich bestehendes göttliches Wesen und an eine planvolle Schöpfungsordnung verloren hat, aber dennoch nicht darauf verzichten kann, Wissenschaft und Leben als eine Einheit zu begreifen, die nur durch Wissen gestiftet und allein in einem auf Liebe gegründeten Glauben gewahrt werden kann.

Doch so gefühllos es mit Blick auf die Schrecken des 20. Jahrhunderts auch erscheint: Im Ganzen des Buches halten wir daran fest, dass die Liebe zum Menschen, ebenso wie die Liebe zu sich selbst, die Wertschätzung der Welt zur Voraussetzung hat. Wir kommen nicht umhin, das Ganze zu achten, wenn wir unser Eigenes zu schätzen versuchen. Hier folge ich, vor allem auch im Ausgangspunkt bei den *Sinnen*, der *Sinnlichkeit* und dem vernünftigen *Sinn des Zwecks*, dem welt-, lebens-, leid- und lusterfahrenen Hamburger Dichter Barthold Heinrich Brockes. Mit Blick für das Kleinste, auch für das Künstliche und Technische, hat er den Reichtum theologischer Erfahrung *in der Welt* zu unüberbietbarer sinnlicher Anschauung gebracht. Alles Vergnügen ist «irdisches Vergnügen» – aber eben darin nichts anderes als «Vergnügen in Gott».

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)