0. Einleitung

1. Gotteserkenntnis in postmoderner Verwirrung

Wann immer im kirchlichen Kontext heute von der Erkenntnis Gottes gesprochen wird, sei es im Studium, in Gruppen-, Gemeinde-, in katechetischen oder in Alltagsgesprächen, findet sich nicht selten zumindest eine Person, die die Auffassung vertritt, man solle sich diesbezüglich nicht all zu viel Mühe geben, schließlich **sei Gott für den Menschen doch unerkenn- und unbegreifbar**. Man solle diese Tatsache doch lieber respektieren und die erläuternde Rede von und über Gott entsprechend abkürzen bzw. auf das Wiederholen biblisch verwendeter Metaphern begrenzen. Dies allein werde der übergroßen Würde Gottes einerseits wie der dieser gegenüber einzig angemessenen Demut des Menschen andererseits gerecht. Mitunter wird dem sogar noch lächelnd hinzugefügt, dass der Glaube schließlich allein oder doch vorrangig **eine Sache des Gefühls** sei.

Es kommt hinzu, dass selbst in der wissenschaftlichen systematischen katholischen Theologie heute eine gewisse Skepsis, ja zum Teil ein großer Vorbehalt gegenüber der geschöpflich gegebenen Vernunft um sich zu greifen scheint, wahrnehmbar zumindest im Kontext der christlichen Gotteslehre. Denn das für den christlichen Glauben von Beginn an und über die gesamte Theologiegeschichte (mindestens katholischer Prägung) bis heute konstitutive Faktum, dass er grundlegend an die geschöpflich gegebene Vernunft (als erstem Offenbarungsweg) anschließt und die mit deren Hilfe gewonnenen Erkenntnisse durch die biblisch gegebene Offenbarung (als zweitem Offenbarungsweg) ergänzt, scheint heute mindestens für die christliche Gotteslehre teilweise in Frage zu stehen.

Dies geht zum Beispiel hervor aaus einer teils massiven Kritik gegenüber der traditionellen und lehramtlich prominent im I. Vatikanum in der Erklärung *„Dei Filius“* formulierten Lehre, dass die Erkenntnis Gottes (bereits) mit dem Licht der natürlichen Vernunft *„aus den geschaffenen Dingen“* zu erlangen sei:

"Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, ***dass Gott****, der Ursprung und das Ziel aller Dinge,* ***mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann****; >das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut< (Röm 1,20); jedoch hat es seiner Weisheit und Güte gefallen, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren, wie der Apostel sagt: >Oftmals und auf vielfache Weise hat Gott einst zu den Vätern in den Propheten gesprochen: zuletzt hat er in diesen Tagen zu uns gesprochen in seinem Sohn< (Hebr 1,1f)"* (DH 3004).

Bestätigt hat diese Aussage ja mit Bezugnahme auf die sehr aussagekräftigen einschlägigen Bibelstellen Apg 17,24-29 und Röm 1,19f der **Katechismus der Katholischen Kirche**: *„Über die jedem Menschen mögliche natürliche Erkenntnis des Schöpfers hinaus hat Gott dem Volk Israel nach und nach das Mysterium geoffenbart.“*[1]

Gleichwohl kommt z.B. der langjährige Lehrstuhlinhaber für katholische Dogmatik an der Universität Regensburg WOLFGANG BEINERT - durchaus bewusst und mit explizit kritischem Blick auf die lehramtliche Festlegung des I. Vatikanums - nach einer ausführlichen Sichtung und Bewertung der katholisch-dogmatischen Literatur der jüngeren Vergangenheit zu dem bemerkenswerten Urteil, **dass sich die natürliche Theologie** (gemeint ist der erkennende Zugang zu Gott allein mit Hilfe der geschöpflich gegebenen Vernunft) **für die nachkonziliare katholische Dogmatik erledigt habe: *„Die natürliche Gotteserkenntnis...“* habe *„in den heutigen Lehrbüchern keine tragende Funktion mehr; bestenfalls...“* werde *„sie aus Pietätsgründen kommemoriert.“***[2]

Bereits die *„Fragestellung der theologia naturalis“,* so Beinert weiter, sei *„obsolet geworden“*. *„Kritische Untersuchungen der Gottesfrage wie jene von Armin Kreiner“*[3] ließen *„kaum ein gutes Haar an der theologia naturalis.“*[4] Ja Beinert formuliert sogar: ***„Der lehramtlich***

[1] Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 287.

[2] W. BEINERT, Deus certo cognosci potest? Die „natürliche Gotteserkenntnis“ im Licht der katholischen dogmatischen Gotteslehre, in: MThZ 59 (2008) 211-230,225.

[3] Gemeint ist wohl vor allem das Buch: A. KREINER, Das wahre Antlitz Gottes - oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg u.a. 2006, wobei noch zu klären wäre, ob Kreiner sich durch Beinerts Interpretation richtig verstanden weiß.

[4] W. BEINERT, Deus certo cognosci potest? Die „natürliche Gotteserkenntnis“ im Licht der katholischen dogmatischen Gotteslehre, in: MThZ 59 (2008) 211-230, 222.

gewiesene Weg der theologia naturalis zur Erkenntnis Gottes“ **habe *„sich als Holzweg herausgestellt.“***[5]

Das ist wahrlich heftig! Ist dies doch nicht nur ein massiver Angriff gegen das Lehramt und die (nicht nur) von diesem vorgenommene Interpretation entsprechender Bibelstellen sondern auch gegen die gesamte Tradition der theologia naturalis.[6] In der Sache erweckt die beinert‘sche Äußerung den Verdacht, dass nunmehr und stattdessen in der Gotteslehre einem Irrationalismus das Wort geredet werden soll, dass also die Vernunft im Hinblick auf die Frage nach Gott - bis hinein in die wissenschaftliche Theologie - weitgehend ausgeschaltet, zumindest aber im Hinblick auf ihre Ansprüche und Möglichkeiten erheblich in den Hintergrund gedrängt werden soll.

Was aber bietet Beinert selbst als Alternative an? Die tatsächliche Gotteserkenntnis, so schreibt er, komme aus der Liebe: *„die Zugangsdimension zu seiner (d.i. Gottes) Wirklichkeit (ist) nicht der empirische (von den Naturwissenschaften erfasste) Bereich..., sondern nur die Ordnung der antwortenden Liebe.“*[7] Dies setze freilich die Vernunft mitnichten außer Dienst. Die Initiative liege aber *„nicht bei ihr, sondern bei dem Gott, der sich als Logos geoffenbart hat.“*[8]

Wie immer diese knappen Bemerkungen im Einzelnen zu verstehen sein mögen: Die menschliche Vernunft wird von Beinert in der Gottesfrage also zwar ausdrücklich nicht *„außer Dienst“* gestellt; doch wird ihr gegenüber der biblischen Offenbarung eindeutig nur eine nachgeordnete Funktion eingeräumt. Sie soll offenbar lediglich noch die Aufgabe haben, die allein aus der biblischen Offenbarung gewonnenen Erkenntnisse über Gott nachträglich zu erläutern. Dies widerspricht in der Tat eindeutig dem traditionellen Anliegen der natürlichen Theologie.

[5] W. BEINERT, Deus certo cognosci potest?... 224.
[6] Siehe dazu etwa W. PANNENBERG, Systematische Theologie I, Göttingen 1989, 83-122.
[7] W. BEINERT, Deus certo cognosci potest?... 226.
[8] W. BEINERT, Deus certo cognosci potest?... 228.

2. Die Ansprüche der Vernunft wahren

Den Ausführungen Wolfgang Beinerts gegenüber bleibt deshalb energisch festzuhalten, dass eine solch weitgehende Suspendierung der geschöpflichen Vernunft in Bezug auf die Gottesfrage weder dem Anspruch noch der Tradition und dem Selbstverständnis der christlichen Theologie entspricht. Der geschöpflich gegebenen Vernunft lediglich eine nachgeordnete Funktion gegenüber der biblischen Offenbarung einzuräumen, steht in eklatantem Widerspruch zu der die gesamte Theologiegeschichte durchziehenden Lehre von den zwei (gleichberechtigen) Offenbarungswegen, die den Menschen zur Erkenntnis Gottes und der ihn betreffenden Lehren offenstehen und damit nicht zuletzt auch im Widerspruch zur Lehre von den *„zwei Flügeln“,* die uns zur Erkenntnis der Wahrheit gegeben sind, wie sie in der Enzyklika *„Fides et ratio“* (1998) vorgelegt wird.

Es kommt hinzu, dass die Negierung einer eigenständigen, über die geschöpflich gegebene Vernunft dem Menschen offenstehende Zugangsmöglichkeit zur Erkenntnis Gottes zu einer sehr problematischen, ja sektenhaften Abschottung des christlichen Glaubens gegenüber der profanen Welt führen würde. Wie sollte denn die Rechtfertigung eines Gottesglaubens in der profanen Gesellschaft überhaupt noch gelingen können, wenn ein solcher Glaube als etwas verstanden würde, das lediglich auf einer nur das Gefühl einiger Menschen ansprechenden Spezialoffenbarung beruhte?

Warum sollte man überdies junge Menschen - auch und gerade im Studium der Theologie - ausführlich in der Philosophie und in mancherlei Humanwissenschaften unterweisen, wenn es im Hinblick auf den Gottesglauben nur auf ein gutes Gefühl und die fröhliche Akzeptanz der biblischen Offenbarung ankäme? Was würde die Rede von einem Wahrheitsanspruch im Zusammenhang der Religionen im Allgemeinen, wie des christlichen Glaubens im Besonderen noch wert sein, wenn sich auf der Basis der geschöpflich gegebenen Vernunft über Gott-, Welt- und Sinndeutungen des christlichen Glaubens mit den Vertretern und Vertreterinnen anderer Weltanschauungen und Religionen nicht mit Vernunft streiten ließe?

So stellt sich bei genauerem Hinsehen heraus, dass es nicht nur der Tradition entspricht, sondern auch sachlich unabdingbar und nicht zuletzt ein Dienst an den Menschen und am Glauben ist, die geschöpflich gegebene Vernunft des Menschen als ersten und gleichberechtigten Offenbarungsweg weiterhin ernstzunehmen und dies auch für die Gotteslehre fruchtbar zu machen. Oder anders: **Die Ansprüche der menschlichen Vernunft sind unbedingt ernst zu nehmen!**

3. Die Existenzfrage greift allerdings zu kurz

Richtig ist allerdings, dass erheblich zu kurz greift, ja sogar auf anachronistische Weise in die falsche Richtung denkt, wer das Anliegen der natürlichen Theologie als den Nach- bzw. Aufweis der *„Existenz“* Gottes versteht bzw. es darauf reduzieren will. Dieses Missverständnis ist allerdings nach wie vor recht verbreitet; nicht nur im Alltagsdiskurs mit sogenannten Atheisten, sondern auch in der wissenschaftlichen Theologie steht die Frage nach der *„Existenz“* Gottes interessanter Weise häufig weiterhin im Vordergrund.[9]

Bezeichnend ist überdies, dass selbst die sogenannten *„Gottesbeweise“* nach wie vor zum Gegenstand des wissenschaftlichen Nachdenkens gemacht werden,[10] geht es doch bei diesen nach KLAUS MÜLLER ausdrücklich *"nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgernder Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden."*[11] Wenn freilich in dieser Weise das Anliegen der natürlichen Theologie missverstanden bzw. verkürzt wird, ist es gut nachvollziehbar, dass z.B. Wolfgang Beinert dieselbe suspendieren will.

Warum aber ist die Rede von der *„Existenz“* Gottes veraltet und hat heute keine sinnvolle Bedeutung mehr? Sie entstammt einem Denkzusammenhang (und steht heute oft immer noch völlig unreflektiert in demselben), in welcher nach einer sehr einfachen, traditionellen, ja bereits seit der vorsokratischen Antike verbreiteten, Erkenntnistheorie das erkennende Denken des Menschen lediglich auf die ihn unmittelbar umgebende Welt der raum-zeitlich erfahrbaren Gegenstände bezogen gedacht wurde.

[9] Als das nach wie vor prominenteste Beispiel unter sehr vielen darf der schon aus dem Jahr 1978 stammende Bestseller von HANS KÜNG gelten: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München-Zürich 1978. Weitere sehr bekannt gewordene Arbeiten zur Thematik, die auch heftig diskutiert worden sind, sind: J.L. MACKIE, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, und: R. SWINBURNE, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987. Aktuell: J. PERRY, Dialog über das Gute, das Böse und die Existenz Gottes, Stuttgart 2012. - Vgl. zum Ganzen meinen Aufsatz: "Existiert Gott?" Eine uralte Frage und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben in der heutigen Zeit, in: ThdG 37 (1994) 290-301.

[10] Vgl. dazu zuletzt: Th. BUCHHEIM u.a. (Hgg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (Collegium Metaphysicum 4) Tübingen 2012.

[11] K. MÜLLER, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 46.

Vor dem Hintergrund einer solchen sehr einfachen, heute natürlich viel zu einfachen Erkenntnistheorie und Ontologie (hier das Denken - dort die *„Welt“;* und Beides soll eins zu eins zusammenpassen) sollten nun die Gottesbeweise oder andere Argumentationen die Aufgabe übernehmen, darzutun, dass die imaginierte Idee eines göttlichen Seins oder Seienden eben nicht nur imaginiert sondern auch ein veritables Element der oft auch als *„Wirklichkeit“* bezeichneten, gegenständlich gedachten raum-zeitlich erfahrbaren *„Welt“* sei. Dies freilich war schon deshalb unzureichend und in sich unlogisch, weil gleichzeitig betont wurde, dass dieser imaginierte Gott doch rein geistig zu denken sei und deshalb eben nicht ein Element der raum-zeitlich gedachten Wirklichkeit sein konnte.

Würde man nun heute wenigstens auf einigermaßen seriöse Weise die Frage nach der bzw. einer *„Existenz“* Gottes wieder oder immer noch aufwerfen wollen, so erscheint es trivial, dass - selbstverständlich neben dem immer wieder erneut in seiner Verwendung zu klärenden Gottesbegriff - vor allem der Begriff der *„Existenz“* in seinem heutigen Verständnis zu erläutern bzw. in eine heute angemessene Ontologie einzuordnen wäre.

So banal eine solche Forderung aber auch klingt: In aller Regel kommen die aktuellen Gesprächspartner oder Autoren, die sich mit der *„Existenz“* Gottes befassen oder danach fragen, dieser Forderung in keiner Weise nach. Selbst eine nur knappe Reflexion auf den Existenz-Begriff findet sich oft überhaupt nicht.[12] Die Konsequenz ist, dass zumindest unausgesprochen die oben genannte, allzu einfache Ontologie und Erkenntnistheorie vorausgesetzt wird und damit implizit über das *„Dasein“* Gottes in der raum-zeitlich wahrnehmbaren Welt gehandelt wird. Dies erscheint dann aber oft unmittelbar widersinnig, da gleichzeitig - siehe oben - Gott bzw. das Göttliche doch als etwas *„Geistiges“* verstanden wird.

[12] Dies gilt z.B. vollständig auch für den Bestseller von Hans Küng (Anm. 9). Selbst das ungleich qualitätvollere Werk von Armin Kreiner (Anm. 3) enthält zwar ein eigenes (Abschluss-) Kapitel zur Frage nach der >Existenz< Gottes, kommt hier aber (das selbstgestellte Thema weitgehend verfehlend) statt einer Reflexion auf den Existenz-Begriff fast ausschließlich auf die Sinnfrage zu sprechen. Allein in der Einleitung des Buches heißt es verneinend: "*Wenn Gott existiert, dann nicht als eine semantische Tatsache oder als fiktives Wesen*." (12). Hier werden verschiedene Seinsebenen, in Bezug auf die >Existenz< zu behaupten wäre, zwar angesprochen, diese selbst werden als solche aber nicht reflektiert. Zudem und vor allem fehlt eine affirmative Aussage darüber, welche Seinsebene denn in Bezug auf eine >Existenz< Gottes behauptet oder unterstellt werden soll.

Aufzulösen wäre diese Problematik nur, wenn man sich darüber im Klaren wäre, dass wir heute mit sehr verschiedenen Wirklichkeiten bzw. Wirklichkeitsbereichen denkend operieren, welche zum Beispiel von MARKUS GABRIEL neuerdings auch *„Sinnfelder“* genannt werden.[13] Gemeint ist, dass wir heute schon in unserem Alltagsbewusstsein von verschiedenen Bereichen sprechen, in denen wir sehr unterschiedliche Seiende verorten. So kennen und benennen wir neben der raum-zeitlich von uns erfahrbaren gegenständlichen Welt auch zum Beispiel die Welt unserer Träume, die fiktive Welt eines Romans oder Filmes, die Welt der digital gespeicherten Daten, die Welt der historischen Daten usw.

Wer immer also heute von einer *„Existenz“, vom „Dasein“, „Vorkommen“ oder „Erscheinen“*[14] irgendeines Seienden oder auch Gottes bzw. des Göttlichen sinnvoll sprechen wollte, müsste angeben, für welchen der vielen unterscheidbaren Wirklichkeitsbereiche oder für welches der Sinnfelder die Existenz des jeweils Gemeinten behauptet oder negiert werden soll. Wir unterscheiden also in unserer differenzierten Sprache heute verschiedene **Dimensionen, Ebenen** oder **Kategorien** des **Seins**, auf die wir uns mit unserem Denken und Sprechen, einschließlich von Existenzbehauptungen beziehen können.

Und was behauptet unter diesen Bedingungen heute derjenige, der die Existenz (eines) Gottes behauptet? Gottes Dasein in den Dimensionen der Vorstellungen, der Verehrung, in der Welt der Bibel oder im Zusammenhang religiöser Verkündigung zu behaupten, ist trivial und dürfte nicht zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden. Gottes Dasein hingegen für die Ebene der raum-zeitlich erfahrbaren Gegenstände zu behaupten, mag in kindlicher Perspektive vielleicht noch im Blick sein, dürfte aber bei den meisten Erwachsenen nicht mehr im Fokus stehen.

---

[13] So zum Beispiel in seinem recht bekannt gewordenen Buch "Warum es die Welt nicht gibt" (Berlin 2013), in dem er solche von mir bereits 1994 in oben genanntem Aufsatz veröffentlichte ontologische Überlegungen interessanter Weise als Neuigkeit verkauft.

[14] Von *„Vorkommen“* oder *„Erscheinen“* in einem Sinnfeld (68ff) als Synonyma für das Wort *„Existenz“* spricht beispielsweise Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013, 68ff.

Welche Seinsebene bleibt aber dann noch, in Bezug auf die hinsichtlich der Existenz eines Gottes sinnvollerweise gestritten werden könnte? Dass Gott für den religiösen Menschen als Ideal gegeben ist? Als Abstraktum? Als unsichtbarer Geist? **Welche Art von Existenz in welcher Dimension von Sein soll also gemeint sein, wenn die Existenz Gottes im Brustton der Überzeugung behauptet oder auch emphatisch in Frage gestellt oder gar bestritten wird?**

Es liegt auf der Hand, dass bei näherem Zusehen und Klären der zugrundeliegenden Ontologie die Frage nach der oder einer Existenz Gottes nicht nur ihre frühere einmal gegebene Brisanz verliert, sondern bereits aus dem genannten Grunde heute weitgehend überflüssig bzw. nichtssagend geworden ist.

Es kommt noch hinzu, dass es sehr fraglich ist, ob mittels des Existenzbegriffs überhaupt sinnvoll über das Göttliche bzw. Gott gesprochen werden kann und soll. Die im Verlauf dieser Schrift näher erläuterten Positionen von Volker Gerhardt und Lorenz B. Puntel weisen dies jedenfalls mit guten Gründen zurück.

4. Die natürliche Theologie neu denken

Gleichwohl ist die natürliche Theologie nicht schon deshalb überflüssig oder erledigt, weil sich die Frage nach der bzw. einer Existenz Gottes als ungeklärt, anachronistisch bzw. nichtssagend herausgestellt hat. Vielmehr ist es ein durchaus verbreitetes Missver-ständnis, dem eben offenbar auch Wolfgang Beinert unterliegt, dass sich die natürliche Theologie auf diese Frage nach der Existenz Got-tes reduzieren ließe und folglich mit dem Entsorgen dieser Frage auch die natürliche Theologie insgesamt erledigt wäre.

Genau das Gegenteil ist aber richtig: Eben weil sich die Frage nach einer wie auch immer gearteten *„Existenz“* Gottes als anachronistisch und zu unpräzise gestellt erwiesen hat, ist es notwendig, die natürliche Theologie von Grund auf neu zu denken bzw. ihr Denken (wieder) zu erweitern. Wenn nämlich einerseits der geschöpflich gegebenen Vernunft als erstem Offenbarungsweg auch für die Gotteslehre Genüge getan und andererseits dem lehramtlichen Dogma von der Erkennbarkeit Gottes auch mittels dieser Vernunft in ausreichender Weise Rechnung getragen werden soll, ist philosophisch erheblich weiter auszugreifen als nur auf die ominöse Existenzfrage.

Auch die lehramtliche Formulierung des I. Vatikanischen Konzils (s.o. S. 2) spricht ja bezeichnenderweise nicht davon, dass die *„Existenz“* Gottes *„mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden“* könne, sondern dass **Gott selbst** auf diese Weise erkannt werden könne (DH 3004). Und ganz ähnlich behauptet auch der Katechismus der Katholischen Kirche die *„jedem Menschen mögliche natürliche Erkenntnis des Schöpfers“* und eben nicht nur die jedem Menschen mögliche Erkenntnis seiner Existenz.

Es geht also auch das Lehramt davon aus, dass bereits über die natürliche Vernunft als dem ersten Offenbarungsweg dem Menschen eine inhaltlich beschreibende Bezugnahme auf Gott bzw. das Göttliche möglich ist; und diese bestmöglich zu beschreiben, kann eben nur Aufgabe der Philosophie sein.

Philosophisch ist mithin zu erarbeiten, welche Bedeutung dem Wort *„Gott“* in der Kommunikation der Menschen überhaupt zukommt, in welche Kontexte es gestellt wird und welche Funktionen es übernimmt. **Philosophisch ist aber vor allem zu erarbeiten, in welcher Weise und mit welchem Ergebnis Gott aus den geschaffenen Dingen dieser Welt erkannt werden kann.** Dabei ist das Wort *„Gott“* als Schlüsselwort der Religionen ernstzunehmen, es mit diesen philosophisch zu durchdenken und dabei einzuordnen in das Denken über das Ganze unseres Daseins.

Weil das Lehramt hierbei offenbar sehr viel weiter schaut als zum Beispiel Wolfgang Beinert, tritt es zum Beispiel in der Enzyklika *„Fides et ratio“* (1998) in konsequenter Weise für eine so geartete philosophische Diskussion der Gottesfrage und damit eine zeitgemäß gestaltete natürliche Theologie ein. Die Enzyklika unterstreicht, dass der christliche Glaube - traditionell und systematisch - die Philosophie und damit das selbstständige Denken des Menschen aufgrund seiner geschöpflich gegebenen Vernunft hochschätzt wie kaum eine andere Weltanschauung dies tut und sie schätzt dementsprechend die Philosophie als eine der bedeutsamsten Fähigkeiten des Menschen ein.

Seinem eigenen Grundverständnis von den zwei (Selbst-)Offenbarungswegen Gottes entsprechend respektiert der christliche Glaube damit nicht nur das allein auf der Tätigkeit der menschlichen Vernunft basierende freie Nachdenken und Forschen des Menschen in allen Wissenschaften und der Philosophie, sondern er ist davon überzeugt, dass sich die *„Spuren Gottes“* selbst in dessen Schöpfung mittels des freien Nachdenkens und Forschens vom Menschen wohl ergründen lassen. Das freie Forschen und Nachdenken in den Wissenschaften und der Philosophie kann deshalb aus christlicher Perspektive durchaus selbst als eine Form des *„Gottesdienstes“* verstanden werden.[15]

[15] Zur allgemeinen Bedeutung der Bildung aus christlicher Sicht (und erheblichen Defiziten in der aktuellen gesellschaftlichen Si-tuation) vgl. H. FROHNHOFEN, Bildung im Niemandsland. Die verlorene Einheit in der Wahrheit, in: H. FROHNHOFEN/S. SCHEWIOR-POPP (Hg.), Bildung (Schriftenreihe der Katholischen Fachhochschule Mainz 1) St. Ottilien 2006, 17-56; sowie: http://www.theologie-beitraege.de/bildung.pdf (06.11.2017).

Insbesondere im Hinblick auf die Frage nach Gott hat die christliche Theologie ja immer wieder gelehrt, dass bereits die menschliche Vernunft allein Gott erreichen und erkennen könne. Aber wird das heute eigentlich noch versucht? Von wem? Und: Reicht es aus, in diesem Zusammenhang von der menschlichen Vernunft zu sprechen oder ist Gott bzw. das Göttliche für uns nicht auch (und vorrangig) auf andere Weise erreich- und erkennbar?

Der Zusammenhang von Philosophie und Theologie jedenfalls, der diesen Fragen zu Grunde liegt, bzw. die Bedeutung des philosophischen Denkens für die Grundlegung des (christlichen) Gottesglaubens überhaupt sind deshalb heute ganz neu und wieder intensiv in den Blick zu nehmen.

Wie keine andere kirchliche Veröffentlichung der vergangenen Jahrzehnte tut dies bekanntlich die päpstliche Enzyklika *„Fides et ratio“* (1998), welche nicht nur die hohe Bedeutung der Philosophie für unser Menschsein und unseren Glauben überhaupt heraushebt, sondern auch deren Zusammenhang mit dem Glauben und der Theologie intensiv diskutiert sowie schließlich und vor allem verschiedene Forderungen gegenüber der (vor allem zeitgenössischen) Philosophie aufrichtet. Diese Forderungen beziehen sich vorrangig darauf, die Weite des Menschseins und das Ganze seines Daseins nicht aus den Augen zu verlieren, im Grunde also das angebliche *„Ende der Metaphysik“* hinter sich zu lassen und wieder über das Sein selbst und im Ganzen nachzudenken.

Diese Forderung ist auch knapp 20 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika ebenso aktuell und bedeutsam für Glauben und Theologie wie weitgehend uneingelöst. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit wird deshalb der Darstellung und Kommentierung dieser grundlegenden Forderung sowie der Hauptinhalte der päpstlichen Enzyklika *„Fides et ratio“* gewidmet. Hiermit soll deutlich werden, wie klar das Lehramt die Bedeutung der Philosophie darlegt und erkennt und wie sehr danach verlangt wird, in neuer Weise Inhalte zu bedenken, wie sie etwa von Lorenz Bruno Puntel oder Volker Gerhardt zur Darstellung gebracht werden.

Diese beiden Autoren sind es nämlich vor allem, die in der jüngsten Vergangenheit das in der philosophischen Szene machtvoll aufgebaute Tabu durchbrechen und - auf sehr verschiedene Weise - einen philosophischen Zugang zur Gottesfrage suchen und explizieren. Wir gehen deshalb hier von diesen beiden Autoren aus und stellen die Frage, welche wesentlichen Erkenntnisse durch ihre Darlegungen für die Theologie zu gewinnen sind und welche Konsequenzen diese ggf. für die christliche Theologie haben. Die vorliegende Arbeit dient dazu, dieses Anliegen einer neuen Grundlegung der natürlichen Theologie kurz darzustellen und zu erläutern.

5. Das philosophische (Gott-)Denken Lorenz Bruno Puntels und Volker Gerhardts

Im zweiten Abschnitt der Arbeit wird dazu zunächst das philosophische (Gott-) Denken des emeritierten Münchner Philosophen Lorenz Bruno Puntel (* 1935) vorgestellt. Es wird damit dargetan, dass es durchaus (mindestens) einen zeitgenössischen Philosophen gibt, der sich der heute recht verbreiteten, in *„Fides et ratio“* scharf kritisierten Selbstbescheidung in der Philosophie entzieht und sich sehr wohl - auch als Philosoph - den grundlegenden und umfassenden Fragen des Menschseins auf systematische Weise stellt.

Sein Lebenswerk, den Grundriß eines philosophischen Systems überhaupt zu entwerfen,[16] in dem allem, auch dem potentiellen und erst zukünftig erlangten, philosophischen Wissen, der ihm angemessene Platz begründet zugewiesen wird, dürfte derzeit weltweit einmalig sein. Wie kein anderer zeitgenössischer Autor trägt Puntel damit dazu bei, die Philosophie als ganze auch für die christliche Theologie wieder anschlussfähig und nutzbar zu machen. Insbesondere und grundlegend für eine systematische Durchdringung der Gottesfrage schaffen seine Darlegungen eine solide neue Basis, die zudem historische Vorarbeiten aufnimmt und damit die eigene Konzeption in die philosophische Tradition einordnet.

Mit Volker Gerhardt (dritter Abschnitt der Arbeit) gibt es - ganz aktuell - einen weiteren zeitgenössischen Philosophen, der sich der selbstauferlegten Bescheidenheit in der Philosophie entzieht und mit seiner Rede vom *„Sinn des Sinns“* einen eigenen Zugang zur Rekonstruktion des Göttlichen versucht.[17] Hierbei erhebt er bei Weitem nicht einen ähnlichen hohen Anspruch wie L.B. Puntel, dessen Gott-Denken eingebunden wird in ein umfassendes philosophisches System; Gerhardt konzentriert sich hingegen (in der genannten Veröffentlichung) allein auf die Gottesfrage, geht auf diese aber in einer Weise zu, die für die gegenwärtige Kultur und Gesellschaft von höchst aktueller Bedeutung ist, nämlich über die Sinnfrage.

[16] So vor allem in seinem grundlegenden und zusammenfassenden Werk: L.B. PUNTEL, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006.

[17] V. GERHARDT, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

6. Konsequenzen für die christliche Theologie, insbesondere die theologische Gotteslehre

Der vierte und letzte Abschnitt dieser Arbeit formuliert - freilich nur sehr anfanghaft - einige Konsequenzen aus dem philosophischen Gott-Denken L.B. Puntels und V. Gerhardts im Hinblick auf eine aktuelle christliche Theologie, insbesondere theologische Gotteslehre. Auch in der theologischen Gotteslehre sind es ja (zwangsläufig) die philosophischen Denkformen, die die theologischen Aussagen und Lehren vorbestimmen und nachhaltig prägen. Sie haben deshalb einen erheblich höheren Einfluss auf Form und Inhalt des theologischen Denkens als es üblicherweise bewusst zu sein scheint.

Während die ersten drei Abschnitte also eher darstellend, rezeptiv, kommentierend und begreifend orientiert sind, ist der vierte Teil stärker durch eigene Kreativität und selbstständige wie durchaus noch unfertige Überlegungen geprägt. Es liegt auf der Hand, dass gerade die Gedanken des vierten Teils in der vorliegenden Fassung der Arbeit lediglich anfanghaft skizziert werden können und zur genaueren Klärung noch sehr viel mehr Raum und Arbeitskraft benötigten.

Zusammenfassend wird man aber sagen können: Wer immer sich auf das rationale/erklärende/begreifende Sprechen von und über Gott einlässt, findet - einmal begonnen - keine sinnvolle Möglichkeit mehr, stets weiterführende Fragen hierzu nicht zuzulassen, um damit das Nachdenken und Sprechen über das in Bezug auf Gott Behauptete und Verkündigte an irgendeiner Stelle zu begrenzen. Und so entwickelt sich zwangsläufig ein letztlich unbegrenztes Nachdenken, Forschen und Fragen zum im Glaubenskontext verwendeten Begriff *„Gott“,* dem theologisch nur mittels intellektueller Faulheit oder eines Verbotes ausgewichen werden kann.

Wer immer aber über den Begriff *„Gott“* und das damit Gemeinte reflektieren will, wird sich - wie in Bezug auf jeden anderen Begriff - zunächst auch der philosophischen Bemühung stellen müssen, den Status des Wortes, seine Bedeutung, seine Verwendung usw. zu

ergründen und zu beschreiben. Dies erweist sich freilich aufgrund der herausgehobenen Bedeutung des Begriffs *„Gott“* als besonders schwierig. Vielleicht ist auch dies ein Grund dafür, dass die professionelle, nicht konfessionell bzw. religiös gebundene, Philosophie sich dieser Aufgabe gegenüber heute weitgehend verschließt.

I. Die grundlegende Bedeutung der Philosophie und die Dimension des Seins

„Es ist der Glaube, der die Vernunft dazu herausfordert, aus jedweder Isolation herauszutreten und für alles, was schön, gut und wahr ist, etwas zu riskieren."
(Fides et ratio 56)

Wie einleitend bereits angedeutet hat das freie philosophische Nachdenken und Forschen höchste Bedeutung für den christlichen Glauben und seine Theologie. Dies ist - wie insbesondere die päpstliche Enzyklika *„Fides et ratio"* hervorhebt - nicht nur historisch so gewachsen, sondern hat wesentliche systematische Gründe. Das freie philosophische Forschen aber - so die Enzyklika - ist nur dann dem Menschen wirklich dienlich, wenn es nach bestimmten Regeln funktioniert, sich zu den Grundfragen des menschlichen Daseins erhebt und auf das *„Sein"* selbst richtet. Eine solche Bezugnahme auf das *„Sein"* wurde auch historisch bereits als wesentlich für die Deutung des Gottesglaubens angesehen und ist zudem ein wichtiger Ansatzpunkt für das philosophische Gott-Denken L.B. Puntels.

1. Die Bedeutung der Philosophie im Allgemeinen

Die im Jahr 1998 unter dem Namen von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Enzyklika *„Fides et ratio"* enthält ein kaum zu überbietendes und bis heute viel zu wenig beachtetes Plädoyer für die hohe, ja höchste Bedeutung der Philosophie. Denn - so heißt es hier - neben dem in Liebe und Gehorsam antwortenden Vertrauen des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes (dem Glauben) - und in gewisser Hinsicht sogar vorlaufend dazu - sei es die prinzipiell jedem Menschen zugängliche **Vernunft**, mit der *„sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt"* (Einl.). Mit beiden ihm geschenkten Fähigkeiten (*„Flügeln"),* nämlich Glaube und Vernunft (Fides et ratio), **könne und solle der Mensch Gott erkennen und lieben** und dadurch *„auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen"* (ebd.). Fundamentaltheologisch ist heute mit gleicher Intention ja von den *„zwei Offenbarungswegen"* die Rede, mittels derer sich Gott selbst bzw. seine Spuren den Menschen zu erkennen gibt.

Das allein mit Hilfe der geschöpflich gegebenen Vernunft erlangte Erkennen und Denken des Menschen ist nach Fides et ratio also nicht nur ein schönes Beiwerk bzw. ggf. eine willkommene Bestätigung hinsichtlich des Verständnisses und der Lehren des christlichen Glaubens über Gott und den Menschen - und schon garnicht kann es im Widerspruch hierzu stehen -, sondern es hat elementare Bedeutung hierfür.

Denn das allein mit Hilfe der geschöpflich gegebenen Vernunft erlangte Erkennen und Denken des Menschen ist nicht nur höchst bedeutsam und fruchtbar für jenes Wissen, das der Mensch z.B. im Kontext der Natur-, Geistes- oder Sozialwissenschaften über die kontingenten Dinge dieser Welt erlangen kann und welches ihm dann in unmittelbarer Weise dazu dient, sich selbst und die ihn umgebende Welt zu verstehen; **sondern es ist eben auch dort höchst notwendig und fruchtbar, wo der Mensch den Blick auf das Ganze seines Daseins richtet und über sich hieraus möglicherweise ergebende Sinnstrukturen für sein eigenes Leben bzw. das Leben überhaupt nachdenkt**, also die Philosophie.

Der Mensch ist mithin aus der Perspektive des christlichen Glaubens nicht nur hinsichtlich der Erkenntnis seiner kontingenten Mitwelt wahrheitsfähig (schon dies wird ja heute nicht selten in Abrede gestellt), sondern das freie und vernünftige selbstständige Denken, **die Philosophie, ist ihm aus christlicher Perspektive explizit gegeben, um die Welt als ganze und sich selbst in der Tiefe seines Daseins zu ergründen.** Hiermit bekommt die Philosophie aus der Perspektive des christlichen Glaubens fundamentale Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen überhaupt. Ja man wird resümieren können: **Die Erkenntnis des Menschen über sich selbst und seine Bedeutung in der Welt kann aus christlich-theologischer Perspektive ohne die Philosophie überhaupt nicht gelingen.**

Vor diesem Hintergrund formuliert bereits die Einleitung der Enzyklika *„Fides et ratio“* ein leidenschaftliches **Plädoyer für die Philosophie**.

Mit Hinweis auf vielerlei historische Bezüge und Beispiele wird deutlich gemacht, wie sehr sowohl *„im Orient als auch im Abendland“* in Dichtung, religiösen und philosophischen Schriften aller Art die grundlegenden, existentiellen Fragen des Menschen *(„Wer bin ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? Warum gibt es das Böse? Was wird nach diesem Leben sein?)* in den Kulturen der Welt traktiert wurden, wie sehr also der Mensch immer schon auf der Suche war, mittels seines Geistes und Verstehens den Sinn seines Daseins zu ermitteln und zu ergründen (Fides et ratio = FR 1).

Die auf Rationalität und Nachvollziehbarkeit Wert legende Philosophie rage dabei hervor unter den vielfältigen Möglichkeiten, die Wahrheit über den Menschen zu erkennen und in der Folge sein Dasein menschengemäß zu gestalten; sie stelle daher ***„eine der vornehmsten Aufgaben der Menschheit dar“*** (FR 3). Und für den Menschen, dem die Aufgabe zufällt, mit seiner Vernunft nach der Wahrheit zu forschen, besteht darin sein Adel (FR 17).

2. Die philosophische Frage nach Gott

Auch von Seiten der (Fach-)Philosophie wird zum Teil auf die hohe Bedeutung dessen verwiesen, dass philosophisch nach Gott gefragt wird. Zwar betont etwa GEORG SCHERER zu Recht, dass Menschen der (philosophischen) Frage nach Gott auch ausweichen können[18] , doch bedeutete dies eine

> *„Absage an die ganze bisherige Tradition. Die Frage nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus. Dieses richtet sich auf das Ganze des Seienden und damit zugleich, als Frage wenigstens, auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen eine so ausgezeichnete, das ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist.“*[19]

[18] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 10.
[19] W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen. 2 Bände, Darmstadt 1971, Bd. 1, XVIII.

Dass der Mensch freilich ohne wirklichen Ausweg auf die Frage nach Gott verwiesen sei, erläutert Scherer mit dem Hinweis auf unser Wissen um die **Nichtnotwendigkeit unserer Existenz** auf der einen Seite und unser nicht zu umgehendes **Bedürfnis nach Sinn, Glück und Wert** für unser Leben auf der anderen. Beides gemeinsam markiert für ihn die *„metaphysische Natur“* des Menschen, die uns dahin bestimmt, *„uns dem Ganzen der Wirklichkeit gegenüber(zu) stellen, um... (uns) zu fragen, was für... (uns) bedeutungs- oder sinnvoll werden soll als etwas, mit dem sich zu identifizieren als lohnend erscheint.“* Der Mensch *„steht sozusagen immer wieder vor der Grundentscheidung, was aus ihm werden soll. Dabei muss er sich aber notwendig mit dem Ganzen der Wirklichkeit in Beziehung setzen. Er kann nicht über sich selbst entscheiden, ohne dabei eine Stellungnahme zum Ganzen zu vollziehen, in dem er lebt.“*[20]

Wenn immer nämlich ein Mensch nur eine einzelne Sache herausnehme, eine spezifische Tätigkeit, einen bestimmten Wert, mit dem er sich aufgrund seiner spezifischen Fähigkeiten beschäftigt, so ordne er diese zwangsläufig in einen *„umfassenden Horizont seines Verstehens ein“* und spreche dann z.B. davon, *„es sei gut und schön, zu leben und ein Mensch zu sein.“*[21] Weil man mithin etwas Bestimmtes, Konkretes als lebenswert und sinnvoll erfahren hat, bejaht man das Ganze des Daseins und beurteilt es als gut.

Entsprechend geht es umgekehrt demjenigen, der aufgrund seiner eigenen negativen Lebenserfahrungen nicht nur dieselben als negativ beurteilt, sondern oft auch das Ganze des Daseins. Wir sind also mehr oder weniger zwangsläufig darauf bezogen, zum Ganzen unseres Daseins Stellung zu beziehen: *„Diesen grundlegenden Sachverhalt menschlichen Daseins nicht sehen zu wollen, ist eine die Wirklichkeit verschleiernde Verdrängung.“*[22] Als mögliche Formen, sich mit dem Ganzen der Wirklichkeit auseinanderzusetzen, benennt Scherer Mythos, Kunst, Hochreligionen und Philosophie.

[20] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 13.
[21] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 13.
[22] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 15.

Für Georg Scherer zeigt sich unter dieser Perspektive die Würde jedes einzelnen Menschen darin, dass er *„dazu bestimmt (ist), jeweils neu und in eigener Entscheidung darüber zu befinden, was ihm die Welt im Ganzen, ja das Sein schlechthin und er selbst bedeuten.“*[23]

3. Historisch-systematische Vergewisserung

Mittels einer historisch-systematischen Vergewisserung macht die Enzyklika *„Fides et ratio“* deutlich, dass die oben benannte hohe Bedeutung der Philosophie nicht erst heute im christlichen Glauben entdeckt oder behauptet wird, sondern sowohl biblisch als auch theologiehistorisch zu seinem Kernbestand gehört.

So knüpft nach der bereits alttestamentlichen Hochschätzung der menschlichen Weisheit die paulinische Verkündigung gezielt an die Philosophien der Zeit an, würdigt diese in ihrer eigenständigen Bedeutung, **auch und wesentlich im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes und seines Willens** (vgl. Röm 1,19-21; 2,14f; Apg 14, 14-16), und bringt dies gegen die mythologisch geprägten Religionen der Zeit in Stellung (FR 36).

Gleichwohl bestehen dann die Kirchenväter Justin und Klemens von Alexandrien darauf, dass erst der christliche Glaube die ***„wahre Philosophie“*** sei, er insgesamt also eine höhere Erklärungs- und Orientierungskompetenz für den Menschen habe als die griechischen Philosophien der Zeit.

Diese aber, vor allem das platonische Denken, werden von den damaligen Christen adaptiert, zum Teil variiert und nicht zuletzt zu apologetischen Zwecken, z.B. gegen sophistische Angriffe, verwendet (FR 38-40). Resümierend wird darauf verwiesen, dass die Verwendung und Umgestaltung der platonischen Philosophie durch die Kirchenväter *„eine solide Grundlage (schaffe) für die Wahrnehmung des Seins, der Transzendenz und des Absoluten“* (FR 41).

[23] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 16.

Richtig ist also, dass die früheste Überlieferung des christlichen Glaubens das freie philosophische Nachdenken und Forschen in hohem Maße schätzt, **weil es jeglichen** (auch religiös verbrämten) **Irrationalismen entgegentritt**, es gleichwohl noch einmal ergänzt bzw. auf eine höhere Stufe gehoben sieht durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und den sich daraus ergebenden Erkenntnissen des Menschen über Gott, Sein und Welt. Das philosophische Nachdenken ist also an sich bereits gut und höchst bedeutsam für den Menschen; es wird aber noch veredelt bzw. kommt erst zu seiner höchsten Bedeutung, wenn es durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und den daraus im Menschen resultierenden Glauben inspiriert und orientiert ist.

Noch deutlicher steht in der scholastischen Theologie eines Anselm von Canterbury das philosophische Nachdenken im Dienste des theologischen Begreifens und der theologischen Verkündigung; beispielhaft ist hierbei sowohl zu denken an seinen ontologischen Gottesbeweis als auch an die christologische Satisfaktionslehre. Die philosophisch entwickelten Denkweisen dienen dazu, Plausibilitäten zu formulieren und *„Gründe zu entdecken, die es allen erlauben, zu einem gewissen Verständnis der Glaubens zu gelangen“* (FR 42). Im Hintergrund steht also auch hier die Idee, dass das mit der Schöpfung gegebene Erkennen und Verstehen des Menschen durchaus darauf angelegt ist, die höchsten und wichtigsten Zusammenhänge der Welterfahrung und des menschlichen Lebens zu verstehen.

Lediglich die faktischen Umstände des Lebens in einer sündigen Welt machen es notwendig, dass durch die biblisch beschriebene besondere Selbstoffenbarung Gottes **ein zusätzliches Licht** auf die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen fällt. Aber genau diese biblisch beschriebene besondere Selbstoffenbarung Gottes benötigt ihrerseits erneut die eigenständige Vernunft des Menschen, denn *„der Glaube verlangt, daß sein Gegenstand mit Hilfe der Vernunft verstanden wird; die Vernunft gibt auf dem Höhepunkt ihrer Suche das, was der Glaube vorlegt, als notwendig zu“* (FR 42).

Im Zusammenhang mit der Lehre des Thomas von Aquin spricht die Enzyklika dann gar von einer ***„Harmonie, die zwischen Vernunft und Glaube besteht“***, welche Thomas *„in den Vordergrund gerückt hat. Das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens kommen beide von Gott, lautete sein Argument; sie können daher einander nicht widersprechen. Noch grundlegender anerkennt Thomas, daß die Natur, die Gegenstand der Philosophie ist, zum Verstehen der göttlichen Offenbarung beitragen kann. Der Glaube fürchtet demnach die Vernunft nicht, sondern sucht sie und vertraut auf sie. Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet, so setzt der Glaube die Vernunft voraus und vollendet sie“* (FR 43). Auch hier finden wir also wieder das Verständnis entfaltet, nach dem die Vernunft für den Menschen und seine Wahrheitserkenntnis unbedingt bedeutsam ist, ihr Vermögen gleichwohl durch den auf der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gründenden Glauben allererst vollendet wird.

Und was ist die Begründung hierfür? Was ist die Begründung dafür, dass die Erkenntnisse der natürlichen Vernunft durch die Selbstoffenbarung Gottes noch ergänzt bzw. korrigiert werden müssen? Es sind ihre *„Gebrechlichkeit“* und ihre *„aus dem Ungehorsam der Sünde herrührenden Grenzen“* (FR 43). Die **faktische Sündhaftigkeit des Menschen** also sowie die Tatsache, dass sich deren negative Auswirkungen über die Generationen hinweg fortpflanzen, machen es notwendig, der Vernunft die biblisch beschriebene Selbstoffenbarung Gottes zur Seite zu stellen.

Die Rede von der *„Gebrechlichkeit“* der Vernunft wird freilich an dieser Stelle nicht näher erläutert, insbesondere auch nicht, ob diese der Vernunft als wesentlich anhängend oder ebenfalls erst als Folge der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen zu betrachten ist. In der Logik der thomasischen und weitgehend darüberhinausgehenden abendländischen Theologie liegt natürlich die letztere Deutung: Die menschliche Vernunft bedarf der korrigierenden und ergänzenden Erkenntnis durch den Glauben allein (!) aufgrund der faktischen Sünde des Menschen und deren negativer Konsequenzen über die Generationen hinweg.

Die Tatsache, dass es zudem dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wird, ob und inwieweit der Mensch dazu bereit ist, die ihm gegebene Erkenntniskraft seiner Verunft durch den Glauben ergänzen und vervollständigen zu lassen, ist zwar auf der einen Seite unmittelbar verständlich und nachvollziehbar für jenen Menschen, der im Geist des Glaubens lebt, bedeutet aber gleichzeitig eine, wenn nicht DIE entscheidende Barriere für den (noch) nicht aus dem Glauben heraus lebenden Philosophen. Ist es doch gerade für den Philosophen häufig charakteristisch, in besonderem Maße seine (geistige) Autonomie zu betonen und sich selbst dementsprechend zu begreifen. Sich auch und gerade als Philosoph demütig unter das Wirken eines Heiligen Geistes gestellt zu denken/wissen, fällt erfahrungsgemäß nicht wenigen Philosophen sehr schwer.

4. Das Drama der Trennung von Glaube u. Vernunft

Zeitlich wird der Wandel von der legitimen Unterscheidung zu einer unseligen Trennung ja zum Teil Generschaft zwischen Glaube und Vernunft von der Enzyklika im späten Mittelalter lokalisiert. Inhaltlich wird die Begründung hierfür im *„Vorherrschen eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern“* und einer entsprechenden *„Radikalisierung“* gesehen, die tatsächlich zu *„einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie“* geführt habe.

Als Folge dieser Trennung sei dann (gemeint ist wohl auf Seiten der Christgläubigen bzw. der Kirche) *„ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft“* entstanden: *„Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Mißtrauen zu bekennen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Mißkredit zu bringen“*. Die vom patristischen und mittelalterlichen Denken ersonnene tiefe Einheit zwischen Glaube und Vernunft, sei so *„letztendlich von jenen Systemen zerstört (worden), die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunfterkenntnis eintraten“* (FR 45).

Nach der allmählichen Abwendung von den Zeugnissen der Selbstoffenbarung Gottes sei die Philosophie *„schließlich zu klaren Gegenpositionen“* gelangt. Während auf der einen Seite Vertreter des Idealismus den Glauben und seine Inhalte allein *„in rational faßbare dialektische Strukturen“* umgewandelt hätten, hätten sich diesem *„philosophisch aufbereitete Formen eines atheistischen Humanismus entgegen (gestellt), die den Glauben als für die Entwicklung der vollen Vernünftigkeit schädlich und entfremdend darstellten... damit war die Ausgangsbasis für die Zielsetzungen geschaffen, die sich auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene zu totalitären Systemen und damit zu einem Trauma für die Menschheit auswuchsen.“*

Ein enger Konnex wird also gesehen zwischen diesen letztlich aus der Trennung, ja Entgegensetzung von Vernunft und Glaube sich entwickelnden philosophischen Atheismen und den politisch-totalitären Verwerfungen des 20. Jahrhunderts.

Dies sei noch unterstützt worden (und wird faktisch ja bis heute unterstützt) durch eine in den verschiedenen Wissenschaften immer weiter verbreitete positivistische Denkweise, *„die sich nicht nur von jedem Bezug zur christlichen Weltanschauung entfernt, sondern auch und vor allem jeden Hinweis auf die metaphysische und moralische Sicht fallen gelassen hat.“* Mithin steht auch in diesen Wissenschaften oft *„nicht mehr der Mensch und die Ganzheit seines Lebens im Mittelpunkt“*, sondern es bilde sich stattdessen auf philosophischer Ebene ein Nihilismus heraus, der *„ohne irgendeine Hoffnung oder Möglichkeit (sei), das Ziel der Wahrheit je zu erreichen.“*

Folge dessen sei nicht nur eine **verbreitete Orientierungslosigkeit der Menschen**, sondern eine Auslegung des eigenen Daseins, nach der die Menschen nur noch auf das Flüchtige schauen und im Hinblick weder auf das Wissen noch auf das Handeln irgendetwas Verbindliches erkennen können. Wer immer Kontakt zu unseren Zeitgenossen in der westlichen Welt nimmt, erkennt wie treffend die Enzyklika an dieser Stelle das tatsächliche aktuelle Selbstbewusstsein vieler Menschen und die entsprechenden Konsequenzen beschreibt.

So ergibt sich für die jüngste Phase der Philosophiegeschichte, die Moderne, zusammenfassend *„die Feststellung einer fortschreitenden Trennung zwischen Glaube und philosophischer Vernunft“,* so dass *„sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und* ***beide gegenüber dem je anderen schwach geworden sind****... Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein... er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden. In demselben Maß (freilich) wird sich eine Vernunft, die keinen Glauben vor sich hat, niemals veranlaßt sehen, den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten“* (FR 48).

Höchst bedeutsam ist hier die Feststellung, dass nicht nur die Philosophie verarmt und ihrer bedeutsamsten Aufgabe beraubt wird, wenn der Glaube aus dem Blick gerät und nicht mehr über das Ganze des menschlichen Daseins und damit über das Sein selbst reflektiert wird. Auch der auf das Ganze des Daseins gerichtete **Glaube** selbst, so heißt es nachvollziehbar und zu Recht, verarmt und wird **schwach gegenüber der Vernunft**. Er wird nämlich reduziert auf Empfindung, Erfahrung und Gefühl; vom Mythos und Aberglauben gibt es oft keine erkennbare Abgrenzung mehr. Genau dies prägt heute das Bewusstsein nicht weniger Gläubiger und gibt den Glauben selbst der Relativierung oder gar der Lächerlichkeit preis.

5. Die Philosophie verfehlt ihre zentrale Aufgabe - und reißt damit den Glauben mit in den Abgrund

Parallel zur Trennung vom (christlichen) Glauben hat sich *„in der modernen Kultur die Rolle der Philosophie selbst verändert. Von Weisheit und universalem Wissen ist sie allmählich auf eines unter vielen Gebieten menschlichen Wissens zusammengeschrumpft; sie ist sogar in gewisser Hinsicht in eine völlige Nebenrolle abgedrängt worden.“* Stattdessen hätten *„sich andere Formen von Vernünftigkeit ... durchgesetzt..., (die) darauf ausgerichtet (sind), utilitaristischen Zielen, dem Genuß oder der Macht zu dienen“* (FR 47).

Dieses Geschehen erinnert sehr an die Schleifung aller Wahrheitsansprüche durch die Sophistik in der griechischen sowie an die entsprechende Fokussierung auf die Rhetorik in der römischen Antike. Der eigenständigen und freien Vernunft des Menschen wird dabei die Fähigkeit abgesprochen, die Wahrheit über die Welt und das menschliche Leben überhaupt zu suchen und zu finden.

Weiter heißt es: *„Nachdem die Vernunft ohne den Beitrag der Offenbarung geblieben war,“* habe sie *„Seitenwege eingeschlagen, die die Gefahr mit sich bringen, daß sie ihr letztes Ziel aus dem Blick verliert.“*Auf der anderen Seite - und dies ist am Ende vielleicht sogar noch schlimmer - hat der *„Glaube, dem die Vernunft fehlt,... Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein.“* Denn es *„ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden“* (FR 48).

Für die Gegenwart wird ein *„radikales Mißtrauen gegen die Vernunft (festgestellt), das die jüngsten Entwicklungen vieler philosophischer Studien an den Tag legen. Von mehreren Seiten war diesbezüglich vom **‚Ende der Metaphysik‘** zu hören: Man will, daß sich die Philosophie mit bescheideneren Aufgaben begnügt, sich also nur der Erklärung des Tatsächlichen oder der Erforschung nur bestimmter Gebiete des menschlichen Wissens oder seiner Strukturen widmet“* (FR 55).[24]

Dass freilich gerade diejenigen, die ein *„Ende der Metaphysik“* heraufbeschworen resp. -beschwören, wie z.B. der Positivismus, der Nihilismus oder der historische Relativismus, sich in einen - geradezu amüsanten - Selbstwiderspruch verwickeln, indem sie ihre Behauptungen über die angebliche Unmöglichkeit, wahre Aussagen über das Ganze unseres Daseins zu machen, mit nicht weniger als eben einem solchen Wahrheitsanspruch versehen, führt Georg Scherer sehr nachvollziehbar aus.[25]

[24] Exemplarisch sei hierzu verwiesen auf das viel gelesene Buch von RICHARD DAVID PRECHT, Wer bin ich und wenn ja wie viele? (München 33. Aufl. 2007), in dem es heißt: *„Der Mensch ist ein kluges Tier, das sich zugleich selbst völlig überschätzt. Denn sein Verstand ist nicht auf die große Wahrheit, sondern nur auf die kleinen Dinge im Leben ausgerichtet“* (21).

[25] G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 18-41.

In unserer Zeit freilich - dies wird bedauernd in der Enzyklika festgehalten - werde diese grundlegende Aufgabenstellung, auf das Ganze zu schauen, von der Philosophie häufig nicht mehr wahrgenommen. Zwar werde große Aufmerksamkeit auf den Menschen gerichtet und in verschiedenen Bereichen bedeutsames Wissen über ihn erlangt, doch habe man vielfach wohl vergessen, *„dass dieser Mensch immer auch dazu berufen ist, sich einer Wahrheit zuzuwenden, die ihn übersteigt“,* und von der er die wesentlichen Kriterien seines Selbstverständnisses und Handelns beziehe:

„Die moderne Philosophie“, so das zusammenfassende Urteil, ***„hat das Fragen nach dem Sein vernachlässigt und ihr Suchen auf die Kenntnis vom Menschen konzentriert. Anstatt von der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis Gebrauch zu machen, hat sie es vorgezogen, deren Grenzen und Bedingtheiten herauszustellen“*** und sich dementsprechend mit Vorläufigem zu begnügen.[26]

Ja es gibt bekanntlich sogar neuzeitliche bzw. zeitgenössische Autoren, die das metaphysische Verlangen des Menschen nach Sinn entweder als Krankheitssymptom (Sigmund Freud)[27] oder als *„übersteigerte Erwartung“* der *„Mitglieder einer Anspruchsgesellschaft“*[28] diffamieren und dementsprechend zum Beispiel mit der Empfehlung einer *„Diätetik der Sinnerwartung“* ruhig zu stellen suchen.

In der Folge - so die Enzyklika - hätten sich - wie inzwischen ja auch allerorten feststellbar - *„verschiedene Formen von Agnostizismus und Relativismus“* sehr verbreitet.

---

[26] Ein ebenso populär gewordenes wie inhaltlich einfältiges Beispiel hierfür gibt das Buch von Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013.

[27] "*Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat, und irgend etwas anderes muß damit vorgefal-len sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt*." (S. Freud an Marie Bonaparte, 13. August 1937, in: Briefe 1873-1939, Gesammelte Werke, Bd. 16. Frankfurt a.M. 1960, 429)

[28] "*die Erfahrung von Sinndefiziten muß nicht allemal aus Sinnmangel herrühren, sie kann entstehen auch aus einer Übererwartung von Sinn. Nicht der Sinn fehlt dann, sondern der Sinnanspruch ist übermäßig… Weil wir - die Mitglieder der Anspruchsgesellschaft - verwöhnt sind mit Anspruchserfüllungen, wollen wir auch mit Sinn verwöhnt werden… Meine These… ist somit diese: unsere primäre Schwierigkeit ist nicht der Sinnverlust, sondern das Übermaß des Sinnanspruchs; und nicht die große Sinnverlustklage bringt uns weiter, sondern eine Reduktion des unmäßig gewordenen Sinnanspruchs, eine Diät in Sachen Sinnerwartung*." (O. MARQUARD, Zur Diätetik der Sinnerwartung, in: DERS., Apologie des Zufälligen, Stuttgart 2013 (zuerst 1986), 33-53, 40f.)

„Die legitime Pluralität von Denkpositionen“ sei *„einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig“*. Als Folge davon seien beim modernen Menschen (nicht nur bei Philosophen) *„Haltungen eines verbreiteten Misstrauens gegenüber den großartigen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen zutage getreten. Mit falscher Bescheidenheit gibt man sich mit provisorischen Teilwahrheiten zufrieden, ohne überhaupt noch zu versuchen, radikale Fragen nach dem Sinn und letzten Grund des menschlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Lebens zu stellen. Die Hoffnung, von der Philosophie endgültige Antworten auf diese Fragen zu erhalten, ist also geschwunden“* (FR 5).

Diese in der Tat allerorten erkennbaren Tendenzen führen den Menschen in eine Sinnentleerung seines Lebens die auf dem Nihilismus fußt und zu Einsamkeit und Verzweiflung führt; denn:

„Die bis jetzt untersuchten Anschauungen führen ihrerseits zu einer allgemeineren Auffassung, die heute für viele Philosophien, die sich vom Sinn des Seins verabschiedet haben, den gemeinsamen Horizont zu bilden scheint. Ich meine die ***nihilistische Deutung,*** *die zugleich die Ablehnung jeder Grundlage und die* ***Leugnung jeder objektiven Wahrheit*** *ist. Der Nihilismus ist, ehe er noch im Gegensatz zu den Ansprüchen und Inhalten des Wortes Gottes steht, Verneinung der Humanität des Menschen und seiner Identität. Denn man darf nicht übersehen, daß die Seinsvergessenheit unvermeidlich den Kontaktverlust mit der objektiven Wahrheit und daher mit dem Grund zur Folge hat, auf dem die Würde des Menschen fußt. So wird der Möglichkeit Platz geschaffen, vom Angesicht des Menschen die Züge zu löschen, die seine Gottähnlichkeit offenbaren, um ihn fortschreitend entweder zu einem zerstörerischen Machtwillen oder in die Verzweiflung der Einsamkeit zu treiben. Wenn man dem Menschen einmal die Wahrheit genommen hat, ist die Behauptung, ihn befreien zu wollen, reine Illusion. Wahrheit und Freiheit verbinden sich entweder miteinander oder sie gehen gemeinsam elend zugrunde.“* (FR 90).

Demgegenüber fordert die Enzyklika, dass die *„Philosophie, der die große Verantwortung zukommt, das Denken und die Kultur durch den fortwährenden Hinweis auf die Wahrheitssuche zu gestalten,... mit aller Kraft ihre ursprüngliche Berufung zurückgewinnen“* muss (FR 6).

6. Das angemessene/richtige Philosophieren

Zwar soll - so die Aufforderung der Enzyklika - der Blick auf das Ganze des menschlichen Daseins geweitet und damit ein umfassender Wahrheitsanspruch wieder aufgerichtet werden; doch soll eine darüber hinausgehende methodische oder inhaltliche Vorgabe der Philosophie bewusst nicht gemacht werden. Insbesondere will das Lehramt der Kirche nicht *„irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug“* geben, weil diese *„nach ihren eigenen Regeln und Methoden vorgehen muß; anderenfalls gäbe es keine Gewähr dafür, daß sie auf die Wahrheit ausgerichtet bleibt und mit einem von der Vernunft her überprüfbaren Prozeß nach ihr strebt“*. Gleichwohl werden in der Enzyklika einige methodische Regeln formuliert und auch inhaltlich Schwerpunkt gesetzt.

a. Methodische Regeln

„Die erste Regel“ - so der Papst - *„besteht in der Berücksichtigung der Tatsache, daß das Erkennen des Menschen ein Weg ist, der keinen Stillstand kennt; die zweite entsteht aus dem Bewußtsein, daß man sich auf diesen Weg nicht mit dem Hochmut dessen begeben darf, der meint, alles sei Frucht persönlicher Errungenschaft; eine dritte Regel gründet auf der „Gottesfurcht“: die Vernunft muß Gottes souveräne Transzendenz und zugleich seine sorgende Liebe bei der Lenkung der Welt anerkennen“* (FR 18).

Diese drei zitierten Regeln sind von sehr unterschiedlicher Qualität; während die beiden ersten die subjektive Einstellung der Philosophierenden betreffen und hier vor allem eine demütige Haltung gegenüber dem selbst erarbeiteten Wissen anmahnen, ist die dritte *„Regel“* eher objektiver, ja inhaltlicher Natur. Sie verlangt genau das, was auch an anderer Stelle der Enzyklika immer wieder zur Sprache kommt, nämlich **das Offenhalten des Philosophierens für die Dimension der Transzendenz**, sprich: für Gott. Was passiert aber, wenn diese Regeln nicht eingehalten werden?

„Wenn der Mensch von diesen Regeln abweicht, setzt er sich der Gefahr des Scheiterns aus und befindet sich schließlich in der Verfassung des ‚Toren'. Für die Bibel beinhaltet diese Torheit eine Bedrohung des Lebens. Denn der Tor bildet sich ein, viele Dinge zu wissen, ist aber in Wirklichkeit nicht imstande, den Blick auf die wesentlichen Dinge zu heften. Das hindert ihn daran, Ordnung in seinen Verstand zu bringen (vgl. Spr 1,7) und gegenüber sich selbst und seiner Umgebung eine entsprechende Haltung einzunehmen. Wenn er dann so weit geht zu behaupten: ‚Es gibt keinen Gott' (Ps 14,1), enthüllt er mit endgültiger Klarheit, wie unzureichend sein Wissen ist und wie weit er von der vollen Wahrheit über die Dinge, ihren Ursprung und ihre Bestimmung entfernt ist." (FR 18)

Beim Abweichen von den genannten Regeln, die hinsichtlich ihrer inhaltlichen Aussage offenbar in einem sehr engen Zusammenhang gesehen werden, wird die Philosophie aus der Sicht des Papstes eher dysfunktional. Sie verliert an Erklärungs- und damit Orientierungsqualität in Bezug auf das Sein des Menschen überhaupt. Der Mensch erkennt die wesentlichen Elemente seines Daseins in ungenügender Qualität, er wird zum *„Toren"*.

b. <u>Inhaltliche Orientierungen</u>

Ohne unmittelbar inhaltliche Vorgaben machen zu wollen, hält es der Papst aber für geboten, *„klar und entschieden zu reagieren, wenn fragwürdige philosophische Auffassungen das richtige Verständnis des Geoffenbarten bedrohen und wenn falsche parteische Theorien verbreitet werden, die dadurch, daß sie die Schlichtheit und Reinheit des Glaubens des Gottesvolkes verwirren, schwerwiegende Irrtümer hervorrufen"* (FR 49).

Es ist also gewissermaßen eine **Wächterfunktion**, die das Lehramt (auch) **gegenüber der Philosophie** als seine Aufgabe ansieht. Diese soll wahrgenommen werden, *„gegenüber Philosophien und Auffassungen..., die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen."* Deshalb sei es Aufgabe des Lehramtes, *„anzugeben, welche philosophischen Voraussetzungen und Schlußfolgerungen mit der geoffenbarten Wahrheit unvereinbar wären, und zugleich die Forderungen zu formulieren, die der Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Glaubens auferlegt werden"* (50).

So gibt es also durchaus eine inhaltliche, ggf. kritische Bezugnahme auf die Philosophie bzw. auf einzelne vertretene Thesen oder Theorien. Allerdings ist diese lediglich negativ, reagierend und begrenzend angelegt, im Sinne einer Nachprüfung ihrer jeweiligen Kompatibilität zu den Inhalten der biblisch bezeugten Selbstoffenbarung Gottes.

Als Themen, die in diesem Zusammenhang von den Bischöfen als *„Zeugen der Wahrheit“* zu beachten und ggf. zu prüfen seien, werden beispielhaft genannt: *„Gott, Mensch, seine Freiheit und sein sittliches Handeln“* (FR 50). Im Hinblick auf die Geschichte, wird beispielhaft auf die Lehren von der *„Präexistenz der Seelen... verschiedene Formen von Götzendienst und abergläubischer Esoterik“* sowie *„Texte gegen einige, mit dem christlichen Glauben unvereinbare Auffassungen des lateinischen Averroismus“* verwiesen (FR 52) und später auch noch auf den Marxismus (FR 54).

Dabei müsse durchaus mitunter auch gegen solche philosophischen Sichtweisen Stellung genommen werden, die in der Absicht der Verteidigung des christlichen Glaubens formuliert worden sind oder waren, so z. B. in der Vergangenheit in der dogmatischen Konstitution >Dei Filius< des I. Vatikanischen Konzils *„gegen den Fideismus und den radikalen Traditionalismus wegen ihres Mißtrauens gegenüber den natürlichen Fähigkeiten der Vernunft; andererseits gegen den Rationalismus und den Ontologismus, weil sie der natürlichen Vernunft etwas zuschrieben, was nur im Lichte des Glaubens erkennbar ist“* (FR 52).

Auch heute seien Rückfälle in den Rationalismus und auch den Fideismus - oft in der Gestalt des *„Biblizismus“* - festzustellen. **Zudem gefährde der bloße Blick auf den Konsens die Orientierung an der Wahrheit** (FR 56). Voraussetzung all dieser Thesen sei - naheliegender Weise - die Tatsache, dass die Wahrheit über den Menschen und die Welt nur eine sein könne, dass diese aber von der durch die *„Sünde verletzten und geschwächten menschlichen Vernunft“* in keiner *„historische(n) Form der Philosophie“* vollständig erfasst werden könne (FR 51).

7. Die notwenige Erneuerung des philosophischen Denkens

Die Philosophie - so die Enzyklika - ist auf den Glauben, die Theologie hin angelegt; denn: *„Das Streben und die Sehnsucht nach Gott ist tief in das Menschenherz eingesät. Daran erinnert auch ausdrücklich die Karfreitagsliturgie, wenn sie uns im Gebet für alle Nichtglaubenden sprechen läßt: ‚Allmächtiger, ewiger Gott, du hast eine so tiefe Sehnsucht nach dir ins Herz der Menschen gesenkt, daß sie erst Frieden haben, wenn sie dich finden'. Es gibt also einen Weg, den der Mensch, wenn er will, gehen kann; er beginnt mit der Fähigkeit der Vernunft, sich über das Zufällige zu erheben, um auf das Unendliche zuzutreiben.“* (FR 24) - Die philosophische Suchen nach der Wahrheit des Menschen und der Welt kann mithin also durchaus ein Weg sein, um zum Glauben zu kommen.

Mit Bezugnahme auf die Enzyklika *„Aeterni Patris“* von Papst Leo XIII. aus dem Jahr 1879 wird unterstrichen, dass auch bereits früher das kirchliche Lehramt nicht nur das faktische philosophische Denken kritisiert, sondern auch Hinweise für dessen Erneuerung gegeben hat. Auch in dieser Enzyklika wurde bereits unterstrichen, *„daß das philosophische Denken ein grundlegender Beitrag zum Glauben und zur theologischen Wissenschaft ist.“* (FR 57) Glaube und Vernunft wurden mit Hinweis auf Thomas von Aquin sauber unterschieden und gerade vor diesem Hintergrund in ihrer positiven Bezogenheit aufeinander dargestellt. Aber auch die Bezugnahme auf damals zeitgenössische philosophische Ideen erneuerte das theologische Durchdringen des Glaubens auf eine sehr fruchtbare Weise.

Hinsichtlich des II. Vatikanischen Konzils wird vor allem auf die anthropologischen Aussagen in Gaudium et spes (Nr. 14f) verwiesen, in denen *„es um den Wert der nach dem Bild Gottes geschaffenen menschlichen Person (geht), es werden ihre Würde und Überlegenheit über die übrige Schöpfung begründet und die transzendente Fähigkeit ihrer Vernunft aufgezeigt “* (FR 60). Zur Lehre der Philosophie sagt das Konzil: *„Die philosophischen Disziplinen sollen so dargeboten werden, daß die Alumnen vor allem zu einem gründlichen und zusam-*

menhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott hingeführt werden. Sie sollen sich dabei auf das stets gültige philosophische Erbe stützen. Es sollen aber auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit berücksichtigt werden" (OT 15).

Bedeutsam ist auch hier, dass das philosophische Denken als Ganzes gewürdigt wird; sowohl *„das stets gültige Erbe"* als auch *„die Forschungen der neueren Zeit"* sollen berücksichtig werden. Auch dies macht deutlich, wie sehr es dem Lehramt darum geht, die Autonomie des philosophischen Denkens zu unterstreichen, die Kreativität der zeitgenössischen Lebensdeutung zu würdigen und sich deshalb nicht von vornherein auf eine oder mehrere bestimmte philosophische Richtungen/Denkweisen festzulegen. Dabei wird die Philosophie bzw. das Forschen der freien Vernunft freilich ergänzt und allererst vervollkommnet durch den Glauben; denn:

„Die Vernunft wird in dieser Sicht gewürdigt, aber nicht überbewertet. Denn alles, was sie erreicht, kann zwar wahr sein, erlangt aber volle Bedeutung erst, wenn sein Inhalt in den weiteren Horizont des Glaubens gestellt wird: „Der Herr lenkt die Schritte eines jeden. Wie könnte der Mensch seinen Weg verstehen?" (Spr 20,24). Nach dem Alten Testament befreit also der Glaube die Vernunft, da er ihr ermöglicht, ihren Erkenntnisgegenstand konsequent zu erreichen und ihn in jene höchste Ordnung zu stellen, in der alles seine Sinnhaftigkeit erlangt. Mit einem Wort, der Mensch gelangt durch die Vernunft zur Wahrheit, weil er zugleich mit dem Glauben den tiefen Sinn von allem und insbesondere den Sinn seines eigenen Daseins entdeckt. Mit Recht setzt daher der Verfasser als den Anfang der wahren Erkenntnis die Gottesfurcht voraus: ‚Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis' (Spr 1,7; vgl. Sir 1,14)." (FR 20)

Zu verstehen ist der Glaube also durchaus als eine Orientierung, eine Ausrichtung des philosophischen Denkens, ohne die die Vernunft einen für den Menschen fruchtbaren und sinnvollen Weg nicht finden kann.

8. Zum Zusammenhang von Theologie und Philosophie

In Bezug auf die Theologie leistet die Philosophie bedeutsame

Hilfestellungen und Vorarbeiten. Dem >auditus fidei<, also dem Vermögen, die Offenbarungsinhalte zu verstehen und angemessen darzustellen, hilft die Philosophie, indem sie

„die Struktur der Erkenntnis und der persönlichen Mitteilung sowie besonders die vielfältigen Formen und Funktionen der Sprache betrachtet und bedenkt. Ebenso wichtig ist der Beitrag der Philosophie für ein zusammenhängendes Verständnis der kirchlichen Überlieferung, der Erklärungen des Lehramtes und der Sätze der großen Lehrer der Theologie: diese drücken sich nämlich häufig in Begriffen und Denkformen aus, die einer bestimmten philosophischen Tradition entlehnt sind. In diesem Fall wird vom Theologen verlangt, daß er nicht nur die Begriffe und Formulierungen erklärt, mit denen die Kirche über ihre Lehre nachdenkt und sie erarbeitet; er muß auch die philosophischen Systeme, die möglicherweise Begriffe und Terminologie beeinflußt haben, gründlich kennen, um zu korrekten und kohärenten Interpretationen zu gelangen.“ (FR 65)

In diesem Zusammenhang geht es also vor allem darum, mit Hilfe philosophischer Kenntnisse und Überlegungen, die Offenbarung und ihre Darstellung, insbesondere auch in ihrer überlieferten Gestaltung überhaupt erst zu verstehen.

Im Hinblick auf die **Dogmatik** ist es die Aufgabe der Philosophie,

„den universalen Sinn des Geheimnisses des dreieinigen Gottes und des Heilsplanes sowohl in erzählerischer Weise als auch vor allem in Form der Argumentation darzulegen. Das muß sie mit Hilfe von Ausdrücken und Begriffen tun, die aus der Urteilskraft heraus formuliert und allgemein mitteilbar sind. Denn ohne den Beitrag der Philosophie ließen sich theologische Inhalte, wie zum Beispiel das Sprechen über Gott, die Personbeziehungen innerhalb der Trinität, das schöpferische Wirken Gottes in der Welt, die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die Identität Christi, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, nicht veranschaulichen. Dasselbe gilt für verschiedene Themen der Moraltheologie, wo ganz offenkundig Begriffe, wie z.B. Sittengesetz, Gewissen, Freiheit, persönliche Verantwortung, Schuld usw. zur Anwendung kommen, die im Rahmen der philosophischen Ethik definiert werden“ (FR 66).

Besondere Bedeutung hat die Philosophie also für die systematische Theologie, da diese im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis bei den Menschen überhaupt nur mit Hilfe philosophisch entwickelter Begrifflichkeiten zu bewerkstelligen ist.

Etwas zusammenhanglos und missverständlich steht in diesem Kontext die These von der besonderen, alles auf den Kopf stellenden **Bedeutung des Todes Jesu**: *„Der wahre Knotenpunkt, der die Philosophie herausfordert, ist der Tod Jesu Christi am Kreuz. Denn hier ist jeder Versuch, den Heilsplan des Vaters auf reine menschliche Logik zurückzuführen, zum Scheitern verurteilt.“* (FR 23) .

Dies müsste in jedem Fall näher erläutert werden. Insbesondere wäre genauer darzutun, dass mit der hier sogenannten *„rein menschlichen Logik“* allein jene Logik gemeint sein kann, die des Menschen Denken **als eines sündigen** beherrscht. Erst in der Sünde nämlich widersetzt sich der Mensch in seinem Denken und Handeln der Logik Gottes; erst in der und durch die Sünde wird mithin das Handeln Gottes - auch in Jesus Christus am Kreuz - zu etwas Unverständlichem. Das *„rein Menschliche“* müsste also hier - um Missverständnisse zu vermeiden - in seinem Identischsein mit dem durch die Sünde geprägten Menschsein erläutert werden.

Für die **Fundamentaltheologie** ist es bedeutsam,

„die Beziehung zwischen dem Glauben und dem philosophischen Denken zu rechtfertigen und zu erklären“. Sie soll zeigen, *„, daß im Lichte der Erkenntnis durch den Glauben einige Wahrheiten ans Licht kommen, welche die Vernunft bereits auf ihrem selbständigen Weg der Suche erreicht. Die Offenbarung verleiht diesen Wahrheiten dadurch Sinnfülle, daß sie sie auf den Reichtum des geoffenbarten Geheimnisses hinlenkt, in dem sie ihr letztes Ziel finden. Man denke zum Beispiel an die natürliche Gotteserkenntnis, an die Möglichkeit der Unterscheidung der göttlichen Offenbarung von anderen Phänomenen oder an die Anerkennung ihrer Glaubwürdigkeit, an die Fähigkeit der menschlichen Sprache, ausdrücklich und wahrhaftig auch von dem zu sprechen, was jede menschliche Erfahrung übersteigt“* (FR 67).

Auch hier wird wieder sehr deutlich die Ergänzung des philosophischen Denkens durch die Glaubensinhalte ausgedrückt. Das philosophische Denken bekommt gewissermaßen eine Veredelung oder Vervollkommnung durch die im Glauben angenommenen Inhalte der biblischen Selbstoffenbarung Gottes. Das Erlangen der philosophisch gewonnenen Erkenntnisse durch die natürliche Vernunft *„stellt (hingegen) eine notwendige Voraussetzung für die Annahme der Offenbarung Gottes dar“* (FR 67).

Und von diesen philosophischen Erkenntnissen her *„wird der Geist dazu gebracht, das Vorhandensein eines wirklich auf den Glauben vorbereitenden Weges anzuerkennen, der in die Annahme der Offenbarung einmünden kann, ohne die Prinzipien und ihre Autonomie im geringsten zu verletzen“* (FR 67). Der Philosophie resp. den philosophischen Erkenntnissen wird hier also nicht nur eine (auf die biblische Selbstoffenbarung Gottes) vorbereitende Erkenntnisfunktion, sondern sogar eine **Lenkungswirkung** zugestanden.

Die philosophischen Erkenntnisse *„bringen den Geist dazu“,* bereiten ihn also nicht nur vor, sondern motivieren ihn, sich für die Annahme der biblischen Selbstoffenbarung zu öffnen. Die (freilich auf das Ganze ausgreifende) Philosophie bildet mithin nicht nur einen ersten, neben der biblischen Selbstoffenbarung Gottes stehenden und diesen ergänzenden Offenbarungsweg, sondern er hat eine **wesentliche Funktion auch hinsichtlich der Anname dieser biblischen Selbstoffenbarung durch den Menschen**. Damit beschreibt die Enzyklika eine höchst bedeutsame, vielleicht die bedeutsamste Funktion des philosophischen Denkens für den Menschen.

Der Fundamentaltheologie wird darüber hinaus die Aufgabe zugesprochen, darzulegen, *„daß eine innere Vereinbarkeit zwischen dem Glauben und seinem wesentlichen Anspruch besteht, sich durch eine Vernunft darzustellen, die in der Lage ist, in voller Freiheit ihre Zustimmung zu geben“* (FR 67). Gerade die heute oft bezweifelte Tatsache also, dass Glauben nicht bedeutet, den Anspruch der frei sich entfaltenden Vernunft zu beschränken, sondern gerade darauf angelegt ist, diese Freiheit zu bewahren, soll erläutert werden.

Auf plausible Weise begründet wird die These, dass die Moraltheologie *„vielleicht in noch höherem Maße den Beitrag der Philosophie nötig“* habe, weil sowohl wegen des Schweigens der biblischen Offenbarung in vielen einzelnen Fragen als auch wegen der verantwortlichen Freiheit, zu der der Heilige Geist die Glaubenden führt, die menschliche Vernunft in besonderer Weise dazu herausgefordert ist, aus den allgemeinen Prinzipien, die die biblische Offenbarung bereitstellt, die angemessenen Handlungsweisen zu entwickeln.

Die Philosophie verhilft zudem auch dazu, *„nicht beim konkreten Einzelfall stehenzubleiben... und damit den universalen Charakter des Glaubensinhaltes aufzuzeigen“* und damit **die kulturübergreifend für den Menschen bedeutsame Wahrheit zu formulieren. Der Philosophie wird mithin die Fähigkeit und Aufgabe zugesprochen, die Universalität des christlichen Glaubens darzulegen und damit gerade in der heutigen interkulturellen und interreligiösen Debatte eine wichtige, ja eine grundlegende Aufgabe für den christlichen Glauben zu übernehmen.**

Vor dem Hintergrund des notwendigen Austausches der Verkündigung des Evangeliums mit verschiedenen Kulturen

„wird die Beziehung, die sich zwischen Theologie und Philosophie anbahnen soll, in Form einer Kreisbewegung erfolgen... Dabei handelt es sich nicht einfach darum, in der theologischen Argumentation den einen oder anderen Begriff oder Bruchstücke eines philosophischen Gefüges zu verwenden; entscheidend ist, daß bei der Suche nach dem Wahren innerhalb einer Bewegung, die sich, ausgehend vom Wort Gottes, um dessen besseres Verständnis bemüht, die Vernunft des Glaubenden ihre Denkfähigkeiten einsetzt... (Die Vernunft wird dabei) sogar angespornt, Wege zu erforschen, von denen sie von sich aus nicht einmal vermutet hätte, sie je einschlagen zu können. Aus diesem Verhältnis zum Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt“ (FR 73).

Nicht allein die Theologie profitiert also von der Philosophie, sondern auch umgekehrt wird die Philosophie durch den Glauben bzw. die biblische Selbstoffenbarung Gottes befruchtet und bereichert. Dies ist eine sehr bedeutende Ergänzung zum Erstgenannten, die auch durch die Nennung von einzelnen herausragenden Persönlichkeiten resp. Kirchenlehrern (Gregor von Nazianz, Augustinus, Anselm, Bonaventura, Thomas von Aquin), welche diese gegenseitige Befruchtung von Philosophie und Theologie in ihrer jeweiligen Zeit ausgearbeitet haben, exemplifiziert wird. Auch für die jüngere Vergangenheit werden mit John Henry Newman, Edith Stein und anderen Personen genannt, die sich in ihrem philosophischen Denken sehr ausgeprägt vom Glauben inspirieren ließen.

9. Verschiedene Standorte der Philosophie

Aufgezählt werden sodann verschiedene Positionen, die aus philosophischer Sicht gegenüber der Offenbarung im Evangelium eingenommen werden (können):

(1) Die (auch zeitliche) völlige Unabhängigkeit: *„Gemeint ist die Philosophie, wie sie geschichtlich in den der Geburt des Erlösers vorausgehenden Epochen und danach in den vom Evangelium noch nicht erreichten Regionen Gestalt angenommen hat. In dieser Situation bekundet die Philosophie das legitime Bestreben, eine Unternehmung zu sein, die autonom ist; das heißt: sie geht nach ihren eigenen Gesetzen vor und bedient sich ausschließlich der Kräfte der Vernunft.“* (FR 75)

Diese Perspektive wird vom Papst trotz *„der schwerwiegenden, durch die angeborene Schwäche der menschlichen Vernunft bedingten Grenzen“* bewusst gutgeheißen, da sie die Autonomie des philosophischen Denkens unterstreicht und zumindest eine prinzipielle Offenheit gegenüber der biblischen Selbstoffenbarung Gottes besteht.

(2) Die *„christliche Philosophie“:* Gemeint ist *„ein christliches Philosophieren... eine in lebendiger Verbundenheit mit dem Glauben konzipierte philosophische Spekulation“* bzw. *„all jene bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens..., die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen“* (FR 76).

Es liegt auf der Hand, dass bezüglich einer solchen *„christlichen Philosophie“* eine klare Abgrenzung gegenüber dem Glauben bzw. der Theologie durch das Lehramt schwierig, ja nahezu unmöglich erscheint; allzu eng sind die Verflechtungen zwischen beidem. Denn mindestens indirekte Beiträge dessen, was durch den christlichen Glauben in die Welt gekommen ist, nämlich bestimmte Begriffe, charakteristische Sichtweisen usw., werden sich in zahlreichen, ja vielleicht fast allen philosophischen Konzeptionen der Zeit finden lassen.

Die Funktion der christlichen Philosophie ist dabei eine zweifache:

(1) Die (subjektive) *„Läuterung der Vernunft durch den Glauben“;* gemeint ist die Befreiung vom Hochmut, vor dem z.B. Paulus, Pascal und Kierkegaard gewarnt haben und die es dem Philosophen ermöglicht auch jene Perspektiven zur Deutung des menschlichen Lebens und der Welt in seine Überlegungen einzubeziehen, die aus der biblischen Selbstoffenbarung Gottes gewonnen werden. Hier ist also eine bestimmte Haltung gemeint, aus der heraus philosophiert wird und die durch den Glauben auf eine neue Stufe gehoben wird.

(2) Der (objektive) Aspekt, nach dem

„die Offenbarung... klar und deutlich einige Wahrheiten vor(legt), die von der Vernunft, obwohl sie ihr natürlich nicht unzugänglich sind, vielleicht niemals entdeckt worden wären, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre. In diesem Blickfeld liegen Fragen wie der Begriff eines freien und schöpferischen persönlichen Gottes, der für die Entwicklung des philosophischen Denkens und insbesondere für die Philosophie des Seins so große Bedeutung gehabt hat. In diesen Bereich gehört auch die Realität der Sünde, wie sie im Lichte des Glaubens erscheint, der hilft, das Problem des Bösen in geeigneter Weise philosophisch anzugehen. Auch die Auffassung von der Person als geistiges Wesen ist eine besondere Eigenart des Glaubens: Die christliche Botschaft von der Würde, der Gleichheit und der Freiheit der Menschen hat sicher das philosophische Denken beeinflußt, das die Modernen vollzogen haben. Als Beispiel, das unserer Zeit näher ist, kann man die Entdeckung der Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses für die Philosophie erwähnen, das die Mitte der christlichen Offenbarung bildet. Nicht zufällig ist es zur Grundlage einer Geschichtsphilosophie geworden, das sich als ein neues Kapitel der menschlichen Suche nach der Wahrheit darstellt“ (FR 76).

Diese letztere Darlegung (2) ist ausgeprochen bedeutsam für die Philosophie bzw. für ein angemessenes Verständnis derselben, macht sie doch deutlich, dass das nach eigenem Selbstverständnis und auch tatsächlich allein mit Hilfe der geschöpflich gegebenen Vernunft tätige Denken der Philosophie eben doch **mit Hilfe der biblischen Offenbarung weitergeführt wird**; und zwar aufgrund neuer Inhalte, die durch diesen Offenbarungsweg dem Menschen zu denken und zu wissen gegeben werden.

Ganz gleich nämlich, ob die Sünde des Menschen dafür verantwortlich gemacht wird, dass dem Menschen das Wissen um sich selbst (teilweise) verschlossen ist oder aber davon ausgegangen wird, dass mit der biblischen Offenbarung dem Menschen grundsätzlich Neues über sich selbst und die Welt kundgetan wird; in beiden Fällen ist dem selbstständigen philosophischen Denken durch die biblische Offenbarung - ohne dass es hierdurch inhaltlich irgendwie beeinflusst würde - **objektiv neues Material gegeben**, über das der Mensch philosophisch nachzudenken vermag.

Von den in der Enzyklika in diesem Zusammenhang genannten Inhalten (Gott, Sünde, Böses, Person usw.) ist es in unserem Zusammenhang vor allem der Begriff eines *„freien und schöpferischen persönlichen Gottes“*, der für die philosophische Reflexion interessant ist. Darüber hinaus sind es die *„übernatürliche Berufung des Menschen“,* also seine Bezugnahme auf die Transzendenz, und die *„Erbsünde“,* also die universale Sündenverfallenheit des Menschen, denen gemäß der Enzyklika philosophisch nachzugehen ist.

Indem sie dies tun, bleiben Philosophen weiterhin ausschließlich philosophisch tätig, erweitern aber das von ihnen bearbeitete Themenspektrum und damit dasjenige des philosophischen Nachdenkens überhaupt. Deshalb kann man mit Recht *„sagen, daß es ohne diesen stimulierenden Einfluß des Wortes Gottes einen beachtlichen Teil der modernen und zeitgenössischen Philosophie gar nicht gäbe“* (FR 76).

Außerdem benötigt die Theologie die Philosophie auch unmittelbar als Hilfsmittel; denn da *„die theologische Arbeit ein Werk der kritischen Vernunft im Lichte des Glaubens ist, ist für sie bei ihrem ganzen Forschen eine in begrifflicher und argumentativer Hinsicht erzogene und ausgebildete Vernunft Voraussetzung und Forderung“* (FR 77).

Zudem benötigt die Theologie die Philosophie als *„Gesprächspartnerin, um die Verständlichkeit und allgemeingültige Wahrheit ihrer Aussagen festzustellen“* (FR 77), mithin zu einer Art Prüfinstanz bzw. Vermittlerin in Bezug auf die eigenen Inhalte an die Menschen

der verschiedenen Kulturen und Lebensweisen. Dazu wurde historisch bekanntlich gerne auch an nichtchristliche Philosophien (z.B. den Platonismus) angeschlossen sowie der Philosophie seit der Väterzeit die Bezeichnung *„ancilla theologiae“* (Magd der Theologie) gegeben.

10. Aktuelle Aufgaben für die Theologie

Aufgabe der Theologie ist es nach der Enzyklika, *„in den unterschiedlichen Geschichtsepochen stets die Ansprüche der verschiedenen Kulturen auf (zu)nehmen, um dann in ihnen mit einer in sich stimmigen Begrifflichkeit den Glaubensinhalt zu vermitteln.“* (FR 92).

Hierbei ist es eine erste wichtige Aufgabe, die Bedeutung resp. den ausgesagten Inhalt der Offenbarungsschriften zu erheben, diesen dann aber in seiner Wahrheit zu verstehen, soll heißen: Es kann kein Bewenden damit haben, dass die je einzelnen Inhalte der Offenbarungsschriften detailliert zusammengetragen und -gestellt werden, sondern sie müssen zu einem Ganzen, **in einen systematischen Zusammenhang gestellt werden, der zudem in die jeweiligen Umstände, Begrifflichkeiten und Kontexte der jeweiligen Zeit und Kultur hineininterpretiert wird,** um verstanden zu werden. Dieser Zusammenhang ist wesentlich dadurch geprägt, dass sich durch ihn die gesamte (individuelle und kollektive) Geschichte des Menschen als eine Heilsgeschichte deuten lässt (vgl. FR 94).

Obwohl diese sich auf die gesamte Heilsgeschichte beziehende Wahrheit jeweils in zeit- und kulturbezogener Sprache ausgedrückt werden muss, bleibt sie auch die eine alle Zeit und Kultur übergreifende Wahrheit vom Sinn- und Heilsangebot Gottes für die Welt. Denn: *„Der Mensch vermag mit Hilfe seiner begrenzten geschichtlichen Sprache Wahrheiten auszudrücken, die das Sprachereignis transzendieren. Denn die Wahrheit kann niemals auf die Zeit und die Kultur beschränkt werden; sie ist in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte“* (FR 95).

Dieser Zusammenhang zwischen der Kulturbezogenheit unseres Sprechens in der Theologie einerseits und des gleichzeitigen Ausdrucks einer zeit- und kulturübergreifenden Wahrheit andererseits wäre philosophisch noch genauer zu verswtehen und zu erläutern (vgl. FR 96).

Mit dieser Behauptung nämlich stellt sich die Enzyklika gegen einen historischen Relativismus, wie er etwa von ERNST TROELTSCH vertreten wurde.[29] Ein solcher Relativismus, der das Vorhandensein einer Zeit und Geschichte überdauernden Wahrheit leugnet, führt sich freilich insofern bereits selbst ad absurdum, als er selbst einen zeitübergreifenden Wahrheitsanspruch für die Behauptung erhebt, dass Wahrheitsansprüche immer nur in ihrer jeweiligen Zeit Geltung hätten. Eine mit solchem Widerspruch behaftete These ist hier nicht weiter diskussionswürdig.

In besonderer Weise - so die Enzyklika - verlangt aber die Theologie nach einer

„Philosophie des Seins, die es vor allem der dogmatischen Theologie erlaubt, ihre Funktionen auf angemessene Weise auszuüben“ (FR 97).

„Diese Philosophie des Seins wird fähig sein müssen, das Problem des Seins je nach den Ansprüchen und Beiträgen der ganzen philosophischen Tradition – auch der aus jüngster Zeit – wieder aufzugreifen; dabei muß sie aber vermeiden, in blutleere Wiederholungen veralteter Schemata zu verfallen. Die Philosophie des Seins ist im Rahmen der christlichen metaphysischen Überlieferung eine dynamische Philosophie, welche die Wirklichkeit in ihren ontologischen, kausalen und kommunikativen Strukturen sieht. Sie findet ihre Kraft und Beständigkeit darin, daß sie sich auf den Seinsakt selber stützt, der die volle und globale Öffnung gegenüber der ganzen Wirklichkeit gestattet. Dabei überschreitet sie jede Grenze, bis sie Den erreicht, der allem Vollendung schenkt“ (FR 97).

Die Enyzklika ist damit **zur zentralen Forderung gelangt**, die auch für den aufliegenden Zusammenhang allergrößte Bedeutung hat. Eine Philosophie des Seins - so die Forderung - sei zu re- oder auf zeitgemäße Weise überhaupt erst auszuformulieren, damit dem grundliegenden Anliegen jeder Theologie, nämlich dem Be-

[29] Vgl. dazu G. SCHERER, Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen, Darmstadt 2001, 34-39.

schreiben und Erläutern des Ganzen des menschlichen Daseins und Gottes selbst ansatzweise Genüge getan werden kann. Wie oben schon angedeutet, ist es die weiter unten erläuterte Philosophie L.B. Puntels, die an dieser Stelle ansetzt und umfassende neue Sichtweisen zu erschließen sucht.

11. Forderungen an die Philosophie heute: Ausgang vom „subsistenten Sein“ zur „Erhellung des Seins“

Zwar bekräftigt die Enzyklika, dass der Philosoph *„nach eigenen Regeln vorgehen und sich auf seine eigenen Prinzipien stützen“* muss und damit die Philosophie ihre *„legitime(n) Autonomie“* bewahrt; gleichwohl wird der Anspruch erhoben, dass *„die geoffenbarte Wahrheit von dem Glanz her, der von dem subsistenten Sein selbst ausgeht, volle Erhellung über das Sein gewährt“,* womit sie *„den Weg der philosophischen Reflexion“* erleuchtet.

Während also die Methode der Erlangung des philosophischen Wissens als etwas betrachtet wird, das von der Fachphilosophie selbst her entwickelt und geprägt sein soll, wird eine Vorgabe gemacht im Hinblick auf den Gegenstand bzw. den Inhalt, ja letztlich die Weite des Gegenstandsbereiches, der in das philosophische Denken mit einbezogen werden soll. **Auf das Gesamte unseres Seins hin nämlich soll unser philosophisches Denken (auch) angelegt sein**; **es soll auf das Sein selbst hin denken**, weil nur dadurch, so die implizite Behauptung, das Ganze unseres Daseins in den Blick kommt und philosophisch diskutiert werden kann.

Es wird also keinerlei Anspruch erhoben, dass methodisch oder im Hinblick auf das Ergebnis des Denkens Vorgaben gemacht werden. Es wird lediglich angemahnt, dass ein bestimmter Gegenstandsbereich, der eben auch und wesentlich zum menschlichen Dasein und damit zum menschlichen Denken gehört, aus dem philosophischen Denken unserer Tage nicht willkürlich oder aufgrund von Scheinargumenten ausgegrenzt werden soll.

Angesichts des häufig formulierten Selbstanspruchs der Philosophie, durchaus über *„alles“* nachzudenken, mithin hinsichtlich des eigenen Gegenstandsbereiches keinerlei Tabus zu haben, leuchtet die Berechtigung dieser Forderung unmittelbar ein.

Schon und genau hier fragt sich aber, was die Rede von einem *„subsistenten Sein“* oder auch vom *„Sein“* im Allgemeinen überhaupt meint; dies wird in der Enzyklika unmittelbar aber nicht näher erläutert. Allerdings wird von einer anderen Seite her besprochen, was gemeint ist. Denn es wird darauf verwiesen, dass in der christlichen Offenbarung der

„Ansatz- und Vergleichspunkt zwischen philosophischem und theologischem Denken“ gesehen (wird). Es wird deshalb auf die Entwicklung einer Philosophie gesetzt, die die Selbstoffenbarung Gottes ernst nimmt und von diesem Faktum her gestaltet wird, die also im Einklang mit dem Wort Gottes steht. Diese Philosophie wird der Boden für die Begegnung zwischen den Kulturen und dem christlichen Glauben sein, der Ort der Verständigung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden. Sie wird hilfreich sein, damit sich die Gläubigen aus nächster Nähe davon überzeugen, daß die Tiefe und Unverfälschtheit des Glaubens gefördert wird, wenn er sich mit dem Denken verbindet und nicht darauf verzichtet“ (FR 78).

Um zu einer solchen Philosophie gelangen zu können, so die Enzyklika, ist es freilich notwendige Voraussetzung, **dass die Frage nach einem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt noch als eine durch die Philosophie vom Menschen zu behandelnde Frage betrachtet wird.** Allzu oft wird dies ja heute explizit (Forderung nach einer >Diätetik der Sinnerwartung</Marquard) oder zumindest implizit (indem man sich absichtsvoll allein mit anderen (Detail-)Fragen beschäftigt) bestritten. *„Eine Philosophie (aber), die nicht mehr die Frage nach dem Sinn des Daseins stellt, würde ernsthaft Gefahr laufen, die Vernunft zu rein instrumentalen Funktionen zu degradieren, ohne jegliche echte Leidenschaft für die Suche nach der Wahrheit“* (FR 81).

Die Enzyklika spricht in diesem Zusammenhang von der *„Weisheitsdimension..., die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht... Eine Philosophie (hingegen), die die Möglich-*

keit eines letzten und umfassenden Sinnes leugnen wollte, wäre nicht nur unangemessen, sondern irrig" (FR 81).

Auch mit Verweis auf das II. Vatikanum hingegen wird der Vernunft ausdrücklich die Fähigkeit zugesprochen, für diesen Bereich kompetent zu sein, in diesem Bereich Erkenntnisfähigkeit zu haben und zur Erkenntnis der Wahrheit über das menschliche Dasein gelangen zu können (FR 82). Eine radikal phänomenalistische oder relativistische Philosophie, so die Enyzlika, kann dies natürlich nicht leisten.

Des Weiteren wird von der Philosophie verlangt, dass sie eine *„wahrhaft metaphysische(r) Tragweite"* haben solle, sie müsse imstande sein, *„das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen"* (FR 83). Der Mensch habe die Fähigkeit, *„diese transzendente und metaphysische Dimension wahrhaftig und sicher, wenngleich auf unvollkommene und analoge Weise, zu erkennen"* (FR 83). Hinweise in diese Richtung, ja das Öffnen eines Spaltes zur metaphysischen Dimension ergäben sich für den Menschen *„in der Wahrheit, in der Schönheit, in den sittlichen Werten, in der Person des anderen, im Sein selbst, in Gott"* (FR 83).

Der Philosophie muss es also gelingen, ihre Selbstbeschränkung auf den Bereich der Phänomene und auf die Erfahrung zu überschreiten und mittels des spekulativen Denkens *„die geistliche Mitte und das sie tragende Fundament erreichen"* (FR 83). Die *„Krisensituation, die heutzutage große Teile der Philosophie durchzieht",* könne auf diese Weise überwunden und *„manche in unserer Gesellschaft verbreiteten abwegigen Verhaltensweisen"* korrigiert werden (FR 83).

Als Vorbild für eine wieder angestrebte *„Philosophie des Seins"* wird diejenige des Thomas von Aquin benannt: *„Seine Philosophie ist wahrhaftig die Philosophie des Seins und nicht des bloßen Scheins."* So unterscheidet und qualifiziert die Enzyklika *„Fides et ratio"* (Nr. 44) verschiedene Formen des Philosophierens. Was aber ist mit dem Ausdruck *„Philosophie des Seins"* gemeint?

In jedem Fall geht es offensichtlich um etwas Allgemeines, das Ganze oder ähnliches; denn im Ausgang vom Sein, so wird gesagt, und den diesem zugrundeliegenden *„ersten und allgemeinen Prinzipien“* lassen sich *„in rechter Weise konsequente Schlußfolgerungen von logischer und deontologischer Bedeutung... entwickeln“,* um sodann diesen entsprechend zu leben (FR 4). Die Überzeugung ist also, dass aus der Beschäftigung mit dem Sein wichtige Erkenntnisse sowohl im Hinblick auf die Deutung des eigenen Daseins als auch in Bezug auf das für den Menschen angemessene Handeln zu gewinnen sind.

Die *„Seinsvergessenheit“* hingegen - bekanntlich ein Ausdruck, den MARTIN HEIDEGGER populär machte, indem er mit ihm die philosophischen Bemühungen der Tradition und seiner zeitgenössischen Gegenwart kritisierte - führt zur Depotenzierung der Philosophie, weil ein Stück der Wahrheit nicht mehr den Menschen erreicht und ihm deshalb nicht mehr zur Verfügung steht: *„Denn man darf nicht übersehen, daß die Seinsvergessenheit unvermeidlich den Kontaktverlust mit der objektiven Wahrheit und daher mit dem Grund zur Folge hat, auf dem die Würde des Menschen fußt“* (FR 90).

Entgegengesetzt ist der Lehre vom Sein z.B. der sogenannte Szientismus; denn: *„In dieser Sicht (d.i. dem Szientismus) werden die Werte in einfache Produkte des Gefühls verbannt; die Erkenntnis des Seins wird zurückgestellt, um der reinen Tatsächlichkeit Platz zu machen.“* (FR 88)

An der Bezugnahme auf das Sein durch das Christentum - so die Enzyklika - hatten vor allem die Kirchenväter wichtigen Anteil. Ihr Ausgang von der antiken Philosophie *„schuf ... eine solide Grundlage für die Wahrnehmung des Seins, der Transzendenz und des Absoluten“* (FR 41). Erst recht wurde die Lehre des Thomas von Aquin *„wahrhaftig die Philosophie des Seins und nicht des bloßen Scheins“* (FR 44).

Letztlich ist die *„Lehre vom Sein“* auch der Ausgangspunkt für die dogmatische Theologie:

„Die spekulative dogmatische Theologie setzt daher implizit eine auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt und, radikaler, vom Sein voraus.“ (FR 66).

Denn: *„Der intellectus fidei verlangt, wie ich schon angedeutet habe, den Beitrag einer Philosophie des Seins, die es vor allem der dogmatischen Theologie erlaubt, ihre Funktionen auf angemessene Weise auszuüben... Wenn der intellectus fidei den ganzen Reichtum der theologischen Überlieferung integrieren soll, muß er sich der Philosophie des Seins bedienen. Diese Philosophie des Seins wird fähig sein müssen, das Problem des Seins je nach den Ansprüchen und Beiträgen der ganzen philosophischen Tradition – auch der aus jüngster Zeit – wieder aufzugreifen; dabei muß sie aber vermeiden, in blutleere Wiederholungen veralteter Schemata zu verfallen. Die Philosophie des Seins ist im Rahmen der christlichen metaphysischen Überlieferung eine dynamische Philosophie, welche die Wirklichkeit in ihren ontologischen, kausalen und kommunikativen Strukturen sieht. Sie findet ihre Kraft und Beständigkeit darin, daß sie sich auf den Seinsakt selber stützt, der die volle und globale Öffnung gegenüber der ganzen Wirklichkeit gestattet. Dabei überschreitet sie jede Grenze, bis sie Den erreicht, der allem Vollendung schenkt.“* (FR 97).

Man erkennt an diesem Passus, wie sehr die Enzyklika zur Ausformulierung einer angemessenen dogmatischen Theologie auf eine *„Philosophie des Seins“* setzt, die es freilich zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Enzyklika nicht gab. Erwartet wird von einer solchen *„Philosophie des Seins“* nicht weniger als eine Basis des Denkens überhaupt, einen Zusammenhang des Erkennens und Denkens über das Ganze unseres Daseins, die es dann allererst erlaubt, auf diesem Grunde den Glauben systematisch auszuformulieren.

Es könnte sein, dass die Philosophie Lorenz Bruno Puntels eine in dieser Weise beschriebene und geforderte Philosophie ist.

12. Das neue Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie nach L.B. Puntel

(hier noch nicht ausgeführt)

II. Sein und Gott bei Lorenz B. Puntel

Wie kein anderer zeitgenössischer Autor erhebt der emeritierte Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und ehemalige Jesuit Lorenz Bruno Puntel (* 1935) den Anspruch, ein philosophisches System zu entwickeln und als Lebenswerk vorzulegen, das das gesamte philosophische Wissen ordnet und jedem - auch dem zukünftigen und potentiellen - philosophischen Wissen seinen ihm angemessenen Platz einräumt. Über den Aufbau dieses Systems soll hier zunächst kurz informiert werden (1.).

Besonders bedeutsam für unseren Zusammenhang ist es, dass dieses System - entgegen dem heute üblichen Vorgehen in der Philosophie - den Bereich der klassisch sogenannten *„Metaphysik“* bzw. die *„Lehre vom Sein“* nicht ausblendet, sondern diesen unter der Bezeichnung *„Gesamtsystematik“* ausdrücklich einordnet und thematisiert. Mit intensiver Bezugnahme auf historische Zugänge - insbesondere auf Thomas von Aquin - (hier: Abschnitt 2) wird dabei eine erneute *„Lehre vom Sein“* (als solchem und als Ganzem) angestoßen und entwickelt, wie sie in *„Fides et ratio“* gefordert wird und auch für die dogmatische Theologie als höchst bedeutsam erscheint. Dies wird hier im dritten Abschnitt genauer dargestellt.

1. Voraussetzungen

a. Das puntel'sche philosophische System im Ganzen

Am Ausführlichsten und Deutlichsten wird das puntel'sche philosophische System in seinem fast 650 Seiten umfassenden Buch *„Struktur und Sein"*[30] aus dem Jahr 2006 dargestellt.[31] In der Einleitung dieses Buches informiert der Autor am Beispiel eines Vortrags des britischen Philosophen Michael Dummett (+ 2011) darüber, worin er die *"beiden größten Defizite"* moderner analytischer Sprachphilosophie sieht: (i) zum Einen im Mangel einer Reflexion darüber, welche Art von *"Sprache für die Entwicklung philosophischer bzw. wissenschaftlicher Theorien adäquat und daher erforderlich ist"* (7), (ii) zum Zweiten darin, dass *"der fundamentale Bereich der Ontologie, wenn überhaupt, so nur sehr dürftig berücksichtigt"* werde (8). *"Welche Ontologie... vorausgesetzt und benutzt wird, bleibt in der Regel ungesagt"* (9). Vorausgesetzt werde zwar *"in der Regel eine bis auf Aristoteles zurückgehende substantialistische Ontologie, der gemäß die 'Welt' als die Gesamtheit der Substanzen... konzipiert wird, die Eigenschaften haben und in Relationen zueinander stehen",* und zwar *"in den allermeisten Fällen im Sinne einer diffusen materialistischen Gesamtsicht; als solche wird sie aber kaum expliziert, geschweige denn einer ernsthaften theoretischen Prüfung unterzogen"* (9).[32]

Um diesen genannten Defiziten entgegenzuwirken, so Puntel, lege er sein Konzept einer systematischen Philosophie vor, wobei Philosophie *"in einer vorläufigen Definition... als universale Wissenschaft verstanden (wird), genauer: als Theorie der universalen Strukturen des uneingeschränkten universe of discourse"* (12). Der *"universe of discourse"* ist dabei die Gesamtheit alles dessen, das überhaupt gedacht und damit besprochen und erklärt werden kann, mithin *"das umfassende Datum im buchstäblichen Sinne von: das zu begreifende oder zu erklärende Gegebene der Philosophie"* (13).

[30] L.B. PUNTEL, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006; die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

[31] Die hier folgende Zusammenfassung wurde von mir im Wesentlichen bereits veröffentlicht in: Philosophischer Literaturanzeiger 61 (2008) 135-140.

[32] Vgl. meine obigen Ausführungen zur Frage nach der Existenz Gottes (S. 6-9), deren Ungeklärtheit genau auf dem hier geschilderten Mangel beruht.

Der systematische Philosoph müsse also diesen universe of discourse zur Grundlage seines Tuns machen und versuchen, *"alle diese 'Daten' in eine Gesamttheorie zu bringen"* (14), wobei die Daten als *"Theoriekandidaten"* allererst begriffen und erklärt werden müssen.

Es wird an dieser Stelle bereits deutlich, dass L.B. Puntel mit seiner angekündigten Bezugnahme auf den *„universe of discourse“* die in *„Fides et ratio“* und anderwärts beklagte und oft unter dem Postulat vom *„Ende der Metaphysik“* offensiv propagierte Selbstbeschränkung der Philosophie auf nur bestimmte Daten und Sachverhalte gezielt unterläuft, dass er sich also dem Diktat von einem angeblichen *„Ende der Metaphysik“* nicht unterwirft. Auch die Fragen nach dem Ganzen, dem Sinn des menschlichen Daseins und damit nach dem Sein selbst und nicht zuletzt nach Gott gehören nämlich unzweifelhaft zum *„universe of discourse“*

Im genannten puntel‘schen Werk *„Struktur und Sein“* sollen nun in sechs Kapiteln jene Voraussetzungen geklärt werden, die eine in diesem Sinne verstandene Philosophie allererst möglich machen, die mithin - so der Autor - gemeinsam einen vollständigen Theorierahmen für die Philosophie bilden. Die Inhalte der sechs Kapitel werden hier kurz vorgestellt.

Das ERSTE KAPITEL *("Globalsystematik")* versucht eine *"Standortbestimmung"* der jetzt sogenannten *"struktural-systematischen Philosophie"*. Eingeführt und besprochen werden hier die Begriffe *"Theorie", "Theorierahmen", "Struktur", "universe of discourse", "universale Strukturen"* und *"systematische Philosophie"*. Der Titel des Buches *"Struktur und Sein*" wird dahingehend erklärt, dass es in diesem Buch darum gehe, *"die Strukturen bzw. die Strukturiertheit der Welt, des Seins, also des unbegrenzten universe of discourse, herauszuarbeiten"* (51). Dabei wird selbstverständlich davon ausgegangen, dass es *"eine ursprüngliche Einheit von Sein/Welt/Universum einerseits und sprachlichen/semantischen, begrifflichen und formalen Strukturen andererseits"* gibt (53f), womit an die gesamte philosophische Tradition und auch etwa an ein christliches Offenbarungsverständnisses angeknüpft wird.

Reflektiert wird dabei auch darauf, dass der in diesem Buch vorgeschlagene Theorierahmen zur Deutung des universe of discourse nur einer vieler möglicher Theorierahmen ist, keinesfalls aber der Anspruch erhoben werden kann, den *"besten"* oder gar einzigen Theorierahmen zu formulieren (54). Darüberhinaus wird eine vierstufige philosophische Methode vorgeschlagen und expliziert. Schließlich wird die Frage nach einer *"(Selbst)Begründung der systematischen Philosophie"* dahingehend erläutert und entschieden, dass auf einer Metaebene verschiedene (philosophische) Theorierahmen miteinander konkurrieren (sollen) und sich bei dieser Konkurrenz idealerweise jener Theorierahmen durchsetzt, der die je höhere Kohärenz aufweist (93). Anders als in manch anderem philosophischen Konzept wird der Zugang des Autors also nicht von vornherein als der „beste" oder „adäquateste" angesehen, sondern selbst noch einmal der Diskussion und dem Wettbewerb ausgesetzt.

Das ZWEITE KAPITEL *("Theoretizitätssystematik")* beschäftigt sich mit der Darstellungsdimension der Philosophie. Hierbei wird der Sprache ein zentraler Platz zugewiesen. Ja *"an der Strukturiertheit der Sprache (sei) die Strukturiertheit der Sache selbst abzulesen"* (130), wird vom Autor behauptet. Im Ausgang von verschiedenen - detailliert erläuterten - Theoriebegriffen plädiert Puntel für einen von ihm selbst entwickelten *"strukturale(n) Theoriebegriff... als die für die systematische Philosophie geeignete Theorieform"* (181). Bei diesem erweisen sich Sprache (L), Struktur (S) und Universe of Discourse (U) als die drei Basiskomponenten des Theoriebegriffs (182), wobei für deren Zusammenhang untereinander der Wahrheitsbegriff eine wichtige Rolle spielt. Die Bedeutung des Ausdrucks *"Wahrheit"* wird dabei zunächst so festgehalten:

"Unter Voraussetzung, dass Sprache als die Gesamtheit der deskriptiven Primärsätze, die Primärpropositionen ausdrücken, verstanden wird, gilt: Das Wort 'Wahr-(heit)' bzw. der Operator 'Es ist wahr dass' bezeichnet sowohl die Überführung der Sprache von einem indeterminierten oder unterdeterminierten Status in einen volldeterminierten Status als auch in einem das Ergebnis einer solchen Überführung: die volldeterminierte Sprache" (205).

Hierbei wird deutlich, dass der Ausdruck *„Wahrheit“* als Maß für die Qualität der erarbeiteten Theorie steht. Der Theorie als ganzer bzw. einzelnen Aussagen in ihr eignet umso mehr Wahrheit, desto mehr die Theorie als ganze bzw. die einzelnen Aussagen durch eine widerspruchslose Bestimmtheit charakterisiert sind. Wahrheit ist mithin eine graduell höchst unterschiedlich gegebene Qualität einer Theorie bzw. eines Wissenssystems und keinesfalls nur auf ein bloßes *„Ja“* oder *„Nein“* zu reduzieren.

Das DRITTE KAPITEL *("Struktursystematik")* behandelt die grundlegenden Strukturen unseres Denkens und Seins, wobei unter einer Struktur ein *"differenzierter und geordneter Zusammenhang bzw. als Beziehung und Wechselwirkung von Elementen einer Entität oder eines Gebietes oder eines Prozesses usw."* verstanden wird (36). Es geht also letztlich um jene Arten unseres Denkens, mit denen wir uns den Gegebenheiten begreifend nähern und die in der Geschichte der Philosophie als *"Kategorien"*, *„Denkformen“* oder ähnlich bezeichnet und bedacht worden sind. Dabei steht bekanntlich traditionell als eine der Hauptfragen im Fokus, inwieweit solche (Denk-)Strukturen dem zu Begreifenden bereits inhärent sind bzw. inwieweit sie durch das denkende Subjekt von außen an es herangetragen werden.

Logisch-mathematische Strukturen als solche, die *"die Formulierung von Theorien im Sinne von abstrakten Modellen der Wirklichkeit (der Welt) betreffen"* (288) und ontologische Strukturen, die als *"Strukturen der Welt"* die sogenannten Primärtatsachen betreffen, werden von Puntel zwar unterschieden aber in einen engen Zusammenhang gestellt. Auch die logisch-mathematischen Strukturen würden nämlich selbst zu ontologischen Strukturen, wenn sie denn nur ebenfalls im Hinblick auf Primärtatsachen verwendet würden (289).

Dies erscheint zunächst trivial, macht aber deutlich, dass Puntel die traditionelle Ontologie, nach der die (zu begreifende) Welt als eine Gesamtheit von Objekten/Substanzen zu verstehen ist, nicht nur - wie er selbst sagt - durch eine Ontologie ersetzt, nach der die zu

begreifende Welt durch Primärtatsachen konfiguriert wird, sondern dass er zudem die Art und Weise des Begreifens, also die Wahl der jeweiligen Strukturen ganz in die Wahl des Begreifenden legen zu können meint. Die sogenannten Primärtatsachen scheinen für ihn also die ihnen angemessenen Strukturen ihres Begreifens in keiner Weise bereits mitzubringen.

Der vom Autor - auch in anderen Schriften - sehr intensiv untersuchte Aussageinmhalt des Begriffs *"Wahrheit"* wird jetzt *"als der vollbestimmte Status (des Zusammenhangs) der... fundamentalen Strukturen"* erklärt (298). Hierbei kommt zu Recht auch die hohe Bedeutung einer ge-mäßigten Form des Wahrheitsrelativismus in den Blick, der vor dem Hintergrund der Operation mit unterschiedlichen Theorierahmen sehr plausibel gemacht werden kann. Unterschiedliche Theorierahmen nämlich, mit denen Menschen und Institutionen arbeiten, bringen nun einmal sehr unterschiedliche Sichtweisen auf Umstände und Situationen mit sich, obwohl diese doch faktisch für alle dieselben sind.

Mit dem VIERTEN KAPITEL *("Weltsystematik")* beginnt der Teil des Buches, in dem *"die bisher herausgearbeitete Dimension der Struktur(en) auf die Dimension des Seins 'angewandt' wird"* (329). Hierbei gilt der Begriff *"Welt"* für Puntel nicht als Synonym für *"universe of discourse*" oder *"Sein (im Ganzen)"* sondern er bezeichnet *"jene Dimension des universe of discourse bzw. des Seins (im Ganzen), die als der Zusammenhang der in diesem Kapitel zu behandelnden 'Gebiete' aufzufassen ist"* (332). Es wrd damit deutlich, wie sehr Puntel daran gelegen ist, aufzuzeigen, dass der Mensch faktisch mehr erkennt, weiß und bespricht als nur das, was er in seiner Alltagswelt buchstäblich auffindet.

Als solche Gebiete, die Puntel in seiner Weltsystematik behandelt, werden unterschieden: die *"Naturwelt", "um den sogenannten anorganischen und organischen Bereich des Universums ohne den Menschen zu benennen"* (335), die *"menschliche Welt",* die insbesondere unter den Aspekten des Personseins des Menschen, seiner Intentionalität und seines Selbstbewusstseins sowie seines sittlichen Han-

delns zu besprechen ist, sowie schließlich die *"ästhetische Welt",* in der es um Kunst und Schönheit zu tun ist. Umgriffen wird dies alles von einer philosophischen Reflexion auf das *"Weltganze",* welches schon immer - oft mittels der Rede von der Kosmologie - zum Thema der Philosophie gemacht worden ist. Hier ist die Rede vom Beginn der Welt *("Schöpfung"?)* ebenso wie vom Status des Religiösen und der Pluralität der Religionen, bis hin zur Deutung der Weltgeschichte, bzw. der Frage nach ihrem *"Sinn"*.

Zu Recht wird von Puntel in Bezug auf letzteres darauf verwiesen, dass die übliche Rede von einem *"Sinn"* des Lebens bzw. der Weltgeschichte nicht ausreichend dadurch interpretiert und erläutert ist, dass das entsprechende Objekt begreifbar resp. erklärbar ist, sondern auch dasjenige meint, dass es *"sich als etwas eindeutig Positives ... (herausstellt): als etwas, was zustimmend zu bewerten, als etwas, was zu bejahen und anzustreben ist"* (457). Dass etwas, ja das Ganze des Lebens bzw. der Welt *„Sinn“* hat, meint soviel wie, dass ihm aus irgendeinem Grunde ein Wert eignet, und zwar ein Wert, der als bleibender zu erkennen und zu begreifen ist.

In diesem Zusammenhang wäre freilich noch genauer darüber zu handeln, wie mit der zitierten Auffassung von THOMAS NAGEL umzugehen ist, dass *"die Annahme eines letzten Sinns als eine Angelegenheit des"* Religiösen zu bezeichnen sei (462), womit er diese möglicherweise aus der philosophischen Betrachtung zu verbannen sucht. Einerseits ist es nämlich durchaus richtig, dass die Beantwortung der Sinnfrage faktisch oft sehr individuell geschieht und eine Sache der religiösen bzw. weltanschaulichen Orientierung des Menschen ist, die immer auch eine aktive, eine setzende Dimension aufweist.

Andererseits ist es jedoch - ggf. gegen Nagel - nicht von der Hand zu weisen, dass genau diese Tatsache wie die allgemeine Untersuchung und Erläuterung der sogenannten Sinnproblematik für den Menschen überhaupt selbstverständlich auch ein Thema für die Philosophie sein muss. Schließlich ist auch z.B. die sehr einfache sinnliche Wahrnehmung von Gegenständen und Vorgängen zunächst etwas sehr Subjektives, welches dann jedoch sehr wohl zum

Gegenstand auch einer allgemeinen wissenschaftlichen Betrachtung gemacht werden kann.

In einer Theorie des Absoluten jedenfalls wäre nach Puntel sehr zu Recht darzutun, in welcher Weise die genannte religiöse bzw. weltanschauliche Orientierung des Menschen ebenfalls noch einmal philosophisch einzuholen ist bzw. - anders formuliert - es zudem gute Gründe dafür gibt, etwa für eine bestimmte Weltanschauung/Religion gegenüber einer anderen einzutreten bzw. dafür, dass eine Weltanschauung/Religion mehr Wahrheit bzw. Kohärenz enthält als eine andere.

Das FÜNFTE KAPITEL *("Gesamtsystematik")* zielt eine *"Theorie des Seins als solchen und im Ganzen"* (477) an. Bei allem Vorbehalt gegen die Verwendung des traditionellen Ausdrucks *"Metaphysik"* soll nach Puntel eine *"strukturale Metaphysik"* entwickelt werden, *"für die es in der Philosophiegeschichte keine Vorbilder gibt",* die aber *"in signifikanter Weise an fundamentale Institutionen und Themenstellungen anknüpft, die in der Philosophiegeschichte zur 'Metaphysik' gerechnet wurden"* (479). Dem grundsätzlichen Problem einer - in seiner Entdeckung auf Kant zurückgehenden - *"Kluft zwischen der Dimension des Subjekts und der Dimension der Realität"* (481) wird von Puntel die These der *"Ausdrückbarkeit"* als einem grundlegenden *"Strukturmoment der Seienden und des Seins"* (495) gegenübergestellt.

Hierbei werden Sprachen mit überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken als wesentliche Voraussetzung für die universelle Ausdrückbarkeit der Welt angesehen. Überwunden wird die genannte Kluft dadurch, dass *"die ganze theoretische Dimension ontologisiert"* (537) wird, worunter zu verstehen ist, dass nicht *"nur die erkennenden Subjekte, die Theoretiker, sondern auch die ganze theoretische Dimension... als Teile der Natur... gesehen werden"* (537). Zuletzt entwickelt Puntel in diesem Kapitel im Anschluss an Thomas von Aquin die These von einer absolut-notwendigen Seinsdimension, die überdies geistig verfasst ist, was für ihn bedeutet, *"dass sie genauer als absolutnotwendiges geistiges personales Sein zu bestimmen ist"* (609).

Das SECHSTE und letzte KAPITEL *("Metasystematik")* ist das mit Abstand kürzeste des Buches. Hier wird von einer Metaphilosophie als der Theorie der Philosophie sowie von einer Metasystematik als derjenigen Metaphilosophie gesprochen, die gegeben ist, *"wenn das 'Reden über die Philosophie' ganz präzise verstanden und geklärt wird"* (614). Als wichtige Kriterien für die Beurteilung der Qualität der Philosophie werden *"maximale Kohärenz und Intelligibilität"* benannt (616).

Maximale Kohärenz für eine systematische Philosophie ist dann gegeben, wenn *"jedes 'Element' (Begriff, Aussage, Theorie usw.) in das Ganze des Systems eingeordnet wird"* (617), maximale Intelligibilität liegt genau dann vor, wenn *"der 'Status' einer 'Sache' derart charakterisiert werden (kann), dass er theoretischen Kriterien voll genügt"* (618). Da Intelligibilität und Kohärenz immer nur relativ in Bezug auf den verwendeten Theorierahmen festgestellt werden können, gibt es keine absolute Intelligibilität und Kohärenz.

Während unter der *"immanenten Metasystematik"* die *"Architektonik der systematischen Philosophie"* verstanden wird (621), meint der Ausdruck *"externe Metasystematik",* dass *"die vorgelegte struktural-systematische Philosophie (selbst) zum Thema oder Gegenstand"* der theoretischen Betrachtung gemacht wird (625), wobei natürlich der Vergleich zu anderen Philosophien eine große Rolle spielt.

Dieser Vergleich, so Puntel, ist als Qualitätsvergleich zwischen den jeweils verwendeten Theorierahmen vorzunehmen, wobei der Vergleich grundsätzlich vier verschiedene Ergebnisse zeitigen könne: jeweilige Überlegenheit eines der Theorierahmen, Gleichwertigkeit beider oder Feststellung der Defizienz beider (627). Voraussetzung für die Durchführung und vor allem Akzeptanz solcher Vergleiche ist natürlich, dass Philosophie grundsätzlich als Theorie und Philosophieren als das Erstellen einer Theorie verstanden wird (642). Voraussetzung ist auch, dass Rede und Konzept des Theorierahmens auch auf andere Philosophien anwendbar ist und ggf. von deren Autoren akzeptiert wird.

Im Ganzen wird man nach der Lektüre vom Anspruch und auch von der Durchführung dieser Vorlage eines Theorierahmens für eine systematische Philosophie überwältigt sein. Selbst wenn der Spezialist für ein einzelnes der vielen angesprochenen Themen und Inhalte des philosophischen Diskurses im Detail die eine oder andere Ergänzung oder Korrektur anzubringen vermag, ist das vorgelegte Konzept einer Gesamtschau auf die Philosophie - gerade vor dem Hintergrund ihrer heute nahezu unendlichen Differenziertheit - eine wahrhaft gigantische Leistung.

Die gleichwohl dem Autor noch verbliebene Bescheidenheit wird daraus ersichtlich, dass er auf den letzten Seiten des Buches diskutiert, unter welchen Umständen seine hier vorgelegte Lebensleistung lediglich als *"eine Stufe im Prozess der Entwicklung immer adäquaterer Theorierahmen im Hinblick auf eine Erfassung und Artikulation der 'Sache des Denkens' und damit der 'Sache der Philosophie'"* (646) anzusehen sei.

b. Die Paradoxie der Verweigerung

So sehr also auf der einen Seite - etwa mit dem systematischen Denken L.B. Puntels - das Bemühen erkennbar ist, der Forderung von Fides et ratio entsprechend wieder das Gesamte des menschlichen Daseins (und damit auch die Gottesfrage) in das philosophische Denken einzubeziehen, so sehr halten andere Autoren daran fest, sich selbst und ihr Denken gezielt zu beschränken. Besonders interessant ist dabei, dass solche Autoren dies aber in der Regel nicht - wie es angemessen wäre - als Ausfluss ihres eigenen beschränkten Wollens, auf das Ganze zu reflektieren, begreifen, sondern dass sie oft einen Wahrheitsanspruch dafür erheben, dass dies sinnvollerweise garnicht anders möglich sei. Die Paradoxie der eigenen Position fällt dabei interessanter Weise diesen Autoren oft nicht einmal auf.

Ein populär gewordenes zeitgenössisches Beispiel für eine solche paradoxe Position ist diejenige des bezeichnender Weise zum Teil hochgelobten Bonner Philosophen Markus Gabriel, die dieser vor einigen Jahren in seinem zum Bestseller avancierten Buch *„Warum es*

die Welt nicht gibt" dargelegt hat.[33] Die verschiedenen Gegenstandsbereiche, auf die sich menschliches Erkennen bezieht oder beziehen kann, bezeichnet er darin als *„Sinnfelder"*. Da nun das Ganze unseres Daseins und des sich darauf beziehenden Denkens, also die *„Welt"* bzw. nach Puntel der *„universe of discourse",* - so sein Hauptargument - kein von anderem abgrenzbares Sinnfeld sei, *„existiere"* es nicht und könne deshalb nicht Objekt sinnvoller Aussagen werden.

Ohne hier genauer darauf einzugehen, wie unpräzise, ja assoziativ der Bonner Autor mit Begriffen jongliert und Behauptungen formuliert, die Widersprüchlichkeit seiner Hauptthese sticht auch dem philosophischen Laien unmittelbar ins Auge: Denn indem Gabriel die Behauptung aufstellt, über den *„universe of discourse"* bzw. die von ihm sogenannte *„Welt"* nichts Sinnvolles behaupten zu können, da sie ja nicht als Sinnfeld *„existiere",* beansprucht er just mit dieser Behauptung, wenn man sie denn ernst nimmt, was er als unmöglich deklariert.

Weiteres ist über dieses Buch nicht nötig zu sagen; und es ist im Übrigen beschämend für die universitär betriebene Philosophie, dass ein Autor, dem ein solcher Anfängerfehler an zentraler Stelle seiner Argumentation unterläuft, an einer renommierten deutschen Universität (in Bonn) ordentlicher Professor für Philosophie sein kann.

c. Der Hinweis auf unterqualifizierte Zugänge

Seinen eigenen Zugang in der Gesamtsystematik und damit zur Gottesfrage entwickelt Puntel vor dem Hintergrund der Darstellung einer Reihe von (aus seiner Sicht) unzureichenden Zugängen, die er selbst noch einmal klassifiziert und bewertet. Unzureichend bzw. inadäquat sind sie aus seiner Sicht, weil sie zum Einen geprägt sind durch *„die totale oder partielle Nichtklärung bzw. Nichtexplizierung des ganzen breiten Spektrums der Voraussetzungen, auf dem die direkte Rede über Gott basiert",* zum Anderen aber *„ihren Ausgangspunkt bei einem einzelnen isolierten Aspekt oder Phänomen ‚in der Welt' nehmen, wie z.B. bei einem bestimmten Begriff, einem bestimmten Phä-*

[33] Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013.

nomen (wie Bewegung, Kausalität usw.)" (9f).[34]

„Die erste Hinsicht hat zur Konsequenz, dass der entsprechende Ansatz als etwas Sekundäres, Ungeklärtes, Unexpliziertes erscheint, kurz als eine Konzeption, deren philosophischer Status unbestimmt bleibt. Aus der zweiten Hinsicht ergibt sich ein völlig einseitiger Gottesbegriff, ein Gottesbegriff, der der großen Idee des Göttlichen gänzlich unangemessen ist: Gott erscheint nämlich hier nur als eine Funktion eines einzigen Aspektes der Welt, nicht als die Dimension, die die Welt als ganze umfasst" (10).

Es wird hier deutlich, woran die philosophische (und oft auch theologische) Diskussion über die Gottesfrage, sofern sie denn überhaupt geführt wird, in Tradition und Gegenwart in der Tat sehr häufig krankt: An einem ungeklärten systematischen Status der Fragestellung einerseits wie an einer nur einen Teilaspekt heranziehenden Perspektive andererseits.

Als Beispiele für Konzepte mit dem erstgenannten Mangel benennt Puntel jene Gottesvorstellung, auf die Pascal sich mit seiner bekannten Wette bezieht, Hans Küngs Ansatz beim Grundvertrauen oder Plantingas Konzept des *sensus divinitatis* (12-29). Während dabei Hans Küngs *„ganze ‚Argumentation' ... eher einer Predigt"* ähnelt (15), vertritt Plantinga, dessen *„eigentliches oder primäres Anliegen bzw. Ziel das Bestreben ist zu zeigen, dass der christliche Glaube begründet/rational fundiert ist"* (25), nach Puntel *„eine Art immediatistischen basalen Fundamentalismus"* (25).

Es ist bemerkenswert, mit welcher Klarheit Puntel hier Konzepte bzw. Versuche zurückweist, denen historisch und in der Gegenwart zum großen Teil erhebliche Dignität und Erklärungskraft beigemessen wurde und wird. Die Argumente sind jedoch nachvollziehbar und stichhaltig.

[34] Die Seitenzahlen in diesem und den folgenden Abschnitten dieses Kapitel beziehen sich auf das Buch: L.B. PUNTEL, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-M. Marion, Tübingen 2012.

2. Ausgang von der *„thomasischen Seinsmetaphysik“*

Eine ausführlichere Auseinandersetzung widmet Puntel der *„thomasischen Seinsmetaphysik“,* die ihm einerseits zum Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen dient, die gerade darum andererseits aber auch sehr kritisch angeschaut wird.

a. Der Mangel der *„fünf Wege“*

Als einziges Beispiel für Theorien mit dem oben zweitgenannten Mangel benennt Puntel *„jene Richtung, die in der einen oder anderen Weise als gesamtphilosophische Seinskonzeption interpretierbar ist und die in ganz besonderer Weise in Thomas von Aquin ihren wichtigsten Repräsentanten hat“* (30). Diese von ihm auch *„Thomasische Seinsmetaphysik“* genannte Konzeption wird ausführlich von Puntel erläutert und problematisiert, weil sie ihm als Folie dient, vor deren Hintergrund er seine eigene Theorie entwickelt.

Auf Thomas von Aquin bezieht Puntel sich dabei mit besonderer Intensität. Denn: *„Das Denken des großen Philosophen und Theologen Thomas von Aquin hat in der Geschichte der Behandlung der Gottesfrage eine absolut zentrale Bedeutung“* (34). Gleichwohl weise sein *„Denken sowohl eine in bestimmter Hinsicht große Einheitlichkeit und Originalität als auch eine systematische Unreflektiertheit und sogar Inkohärenz auf“* (34). Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind für Puntel die berühmten sogenannten *„fünf Wege“* des Thomas[35] zur Demonstrierung des Daseins Gottes. Diese Wege bzw. Beweise bewertet Puntel aber

„als völlig unzureichend und inadäquat, weil sie auf einem einzelnen ganz bestimmten ‚Phänomen‘ in der Welt basieren; sie betreffen daher nur ein Segment oder einen Teil der Welt bzw. des Universums bzw. des Seins im Ganzen. Die Welt als ganze, das Universum, das Sein im Ganzen bleiben absolut unbeachtet, unthematisiert... Anders gesagt, wenn ‚Gott‘ mit einem Prinzip (oder Ähnlichem) identifiziert wird, das nicht das Universum, das Sein im Ganzen adäquat ‚umfasst‘, so ist nicht einzusehen, warum sich die Philosophie (und auch die Theologie) mit ei-

[35] STh I q.2 a.3.

nem solchen ‚Gott' befassen sollte. Der einzige Weg/Beweis, der diese grundsätzliche Schwierigkeit überwinden könnte, ist... der dritte, der auf einer Einsicht basiert, die das Universum selbst, das Sein im Ganzen betrifft" (37).

Der größere Fehler des Thomas ist aber nach Puntel sogar, dass dieser, nachdem er im Rahmen aller fünf Wege/Beweise argumentativ zu einem *„ersten oder höchsten Punkt"* gekommen ist, diesen (nämlich den Ersten Beweger, die Erste Ursache, das Notwendige Seiende usw.) ohne weitere Umschweife mit dem identifiziert *„was alle Gott nennen"* (37). Dies, so Puntel, kann man *„den größten methodologischen Fehler nennen, den Thomas von Aquin begangen hat"* (37).

Hieraus nämlich habe sich all das ergeben, was als Vorwurf gegen den *„metaphysischen Gott",* den *„Gott der Metaphysik"* bzw. den *„Gott der Philosophen"* gerichtet worden ist und auch die katholisch-protestantische Auseinandersetzung um die *Theologia naturalis* sei hieraus gespeist worden (38). Dabei habe sich die *„protestantische Theologie ... beinahe einhellig gegen einen aus der Metaphysik ‚erschlossenen' Gott gewandt, während die katholische Theologie fast einhellig einen metaphysischen Ansatz entwickelte"* (38).

b. <u>Der geniale Ausgang vom *„Sein"*</u>

Gleichwohl bildet die thomasische Konzeption den Ausgangspunkt auch für das puntel'sche Denken. Denn: *„Der in diesem Kontext wichtigste Punkt",* ist für Puntel, *„die Feststellung, dass es bei Thomas von Aquin eine Auffassung über ‚esse-Sein' gibt, die die bedeutsamste Originalität seines Denken ausmacht" (40).* Hieran knüpft Puntel ja später selbst an.

Kritisch formuliert er aber, *„dass die Thomasische Auffassung über das esse, so bedeutsam sie auch ist, wie zu zeigen sein wird, in ihrer ganzen Tragweite und Inhaltlichkeit doch unentfaltet blieb. Der wichtigste Grund dafür dürfte in dem Umstand zu sehen sehen sein, dass sie, soweit dies geschieht, im Rahmen einer metaphysischen Kon-*

zeption artikuliert wird, für welche die Aristotelische Metaphysik die zentralen Begriffe lieferte, wie Wesen...“ (40); dies soll also heißen, der Gesamtkontext bzw. der genaue systematische Ort, an dem die Interpretation Gottes als *„esse-Sein“* vorgenommen wird, bleibt unterbestimmt bzw. die Tatsache, dass die Rede von *„esse“*, also dem Sein als solchen mit dem Ausdruck *„Gott“* zum Zwecke der Interpretation des Letzteren in Verbindung gebracht wird, wird auf nicht genügende Weise kontextualisiert bzw. wird in einen Kontext gestellt *(„Aristotelische Metaphysik“),* der aus heutiger Perspektive als unzureichend zu betrachten sei.[36]

Des Näheren führt Puntel zu Thomas aus: *„Die anfängliche zentrale These des Thomas von Aquin lautet: ‚Seiendes ist jenes, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst.‘ Aber ‚Seiendes-ens‘ ist dasjenige, was esse ‚hat‘: es kann daher nur vom esse her als dessen Konkretisierung verstanden werden ... Hier kann es nur um die Frage gehen; wie Thomas das esse verstanden hat und wie dieses Verständnis zu beurteilen ist“* (41). Das Ausgehen von dem allem zugrundeliegenden Sein ist also eindeutig. Wie wird es allerdings verstanden? Und: welche Zugänge hat der Mensch dazu?

„esse wird von Thomas als actus/Akt, als actus essendi/Seinsakt, verstanden: ‚Das Sein... ist Akt‘, wobei dieser Akt der allerletzte oder allertiefste Akt in der Hierarchie aller sonstigen explizit angegebenen oder auch nur denkbaren Akte ist: ‚Was ich Sein nenne, ist die Aktualität aller Akte und ist daher die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten‘. In dieser Hinsicht unterscheidet sich esse von ‚Entitäten‘ oder ‚ontologischen Faktoren‘ wie ens, essentia, forma, subiectum usw. Weil und insofern esse sich in diesem Sinne von diesen Entitäten/Faktoren klar unterscheidet, umfasst es sie nicht; es kann daher nicht gesagt werden, dass esse in diesem Sinne die wirklich allumfassende Dimension ist“ (42).

Ganz im Sinne des aristotelischen Ursache-Wirkungs-Denkens ist das thomasische esse also aus der Sicht Puntels darauf reduziert, das Sein der Seienden (durch einen >Schöpfungsakt<) herzustellen, zu verantworten, zu gewährleisten.

[36] Ähnlich auch: *„Wie mehrmals angedeutet, kann man bei Thomas unter der Bezeichnung ‚esse‘ eine sehr tiefe und hochbedeutsame ‚Intuition‘ finden. Diese Intuition blieb allerdings bei ihm fast gänzlich unausgeführt, und zwar mit der Konsequenz, dass Thomas eine in wesentlichen Hinsichten nicht nur einseitige, sondern auch unreflektierte und undurchdachte Konzeption formuliert hat“ (40f).*

Nur dahingehend dürfte also zunächst die Rede vom *„Seinsakt“* (actus essendi) verstanden werden. Dazu kommt:

„Es gibt aber bei Thomas Texte, die so interpretiert werden können, dass er unter esse mehr als nur actus essendi anvisierte; aber dieses in manchen Passagen vorausgesetzte Verständnis blieb bei ihm völlig unartikuliert... Der wohl interessanteste Text, der gerade für die Thematik des vorliegenden Buches von großer Bedeutung ist, dürfte die folgende Passage aus dem wunderbaren 11. Kapitel des 4. Buches der Summa contra Gentiles sein: ‚In Gott ist all das, was zum Sinngehalt der Subsistenz, des Wesens oder des Seins selbst gehört. Es kommt ihm nämlich zu, in anderem nicht zu sein, insofern er subsistiert. Es kommt ihm zu, etwas Bestimmtes zu sein, insofern er Wesenheit ist. Es kommt ihm zu, Sein-im-Akt zu sein aufgrund des Seins selbst“ (42f).

Hier wird in der Tat ein Raum eröffnet, um auf welche Weise auch immer, **Gott ein *„Mehr“* gegenüber dem *„actus essendi“*** dem bloßen Seinsakt gegenüber allem Seienden **zuzusprechen**. Aber was ist das? Was füllt diese zunächst einmal lediglich in den Raum der Möglichkeit gestellte Annahme? Weniges gibt es dazu hier:

„Dreimal, d.h. bei jedem der drei Momente ist die Rede von esse: ‚non esse in aliquo - in anderem nicht sein, ‚esse‘ quid - etwas Bestimmtes sein‘, ‚esse in actu - Sein-im Akt (oder: im-Akt-sein)‘. Als was zeigt sich hier verborgenerweise das esse in seinem Gesamtsinn? Es zeigt sich als eine Dreifalt. Der Gesamtsinn als das Einheitsgeschehen der Dreifalt des Gefüges wäre das Sein im ursprünglichen Sinn, ‚das erfüllte Sein (totum esse)‘, von dem Thomas gelegentlich spricht. Das ‚Sistente‘ ist das Worauf und Woraus, das anfängliche Selbst, dessen Selbstheit sich inhaltlich durch die Momente des ‚esse quid - etwas Bestimmtes sein‘ und ‚esse in actu - im-Akt-sein‘ entfaltet. Dieser hier nur implizit gegebene ‚Gesamtsinn‘ von esse ist bemerkenswert. Aber er wurde weder von Thomas noch in der ganzen Tradition der Interpretation und Rezeption entfaltet.“ (43)

In bemerkenswerter Weise füllt sich nun der aufgemachte Raum für ein *„Mehr“* gegenüber dem *„Seinsakt-Sein“* Gottes und dieses Gefüllt-werden verweist interessanter Weise auf etwas Trinitarisches. Insofern in Bezug auf das reine *„esse“* verneint wird, dass es *„vollständig“* in anderem ist, bleibt gewissermaßen ein *„Rest“,* ein Eigenes des Seins, das nicht vollständig in den (geschaffenen) Seienden aufgeht. Und dieses nicht in den geschaffenen Seienden aufgehende des Seins/Esse ist nach Thomas - und wie könnte es anders sein - ein

irgendwie Bestimmtes dieses Sein/Esse, so dass man insgesamt offenbar folgende Dreiheit unterscheiden kann:

(1) das Sein/Esse selbst
(2) die Bestimmtheit dieses Sein/Esse selbst
(3) der Seinsakt (für die geschaffenen Seienden).

Diese Differenzierung ist höchst bemerkenswert und liefert Ansätze für weitere trinitarische Überlegungen, die weiter unten folgen sollen.

c. Vertritt Thomas eine *„Onto-theo-logie“*?

Interessant ist der heideggerianische Vorwurf einer Onto-theologie an Thomas:

„Wir kommen nun hinsichtlich des Thomasischen Ansatzes zum entscheidenden Punkt in der Gottesfrage. Es ist überall in den von Heidegger beeinflussten philosophischen (und theologischen) Kreisen beinahe zur Mode oder zumindest zur fraglosen Gewohnheit geworden, die Behauptung aufzustellen, Thomas von Aquin habe eine Metaphysik im Sinne der Onto-theo-logie entwickelt und vertreten. Er habe Gott konzipiert als das höchste (das Erste oder das maximale) Seiende oder höchstens als das Sein-der-Seienden. Solche undifferenziert formulierten Behauptungen sind falsch. Und es ist hochverwunderlich, dass sie immer noch aufgestellt werden.“ (43)

Puntel bestreitet also diesen heideggerianischen Vorwurf einer Onto-theo-logie gegen Thomas von Aquin vehement und behauptet stattdessen:

„Im Gegensatz dazu muss deutlich gesagt werden, dass die eigentliche und echte Auffassung des Thomas über Gott in der berühmten Formulierung artikuliert ist: Gott ist ipsum esse per se subsistens, das durch sich selbst subsistierende Sein. Gott ist nicht ein ‚Seiendes‘ unter anderen Seienden, auch nicht in dem Sinne, dass er das höchste, erste, maximale Seiende wäre“ (44)

Gott ist also bei Thomas nicht das höchste Seiende sondern stattdessen das Sein/Esse selbst, das in sich Akt ist.

„Es ist offenbar, dass das Erste Seiende, das Gott ist, ein unendlicher Akt ist, hat es doch in sich die ganze Fülle des Seins, die daher nicht auf irgendeiner Natur der Gattung oder der Artbestimmtheit eingeengt ist. Daraus folgt, dass sein Sein selbst nicht in der Weise aufgefasst werden darf, dass es sozusagen irgendeiner Natur der Gattung oder Artbestimmung inhäriert, die mit seinem Sein nicht identisch ist; denn auf diese Weise wäre es auf eine solche Natur begrenzt. Daher sagen wir, dass Gott sein Esse selbst ist" (44; Anm. 32).

Gott ist also nach diesem Verständnis (das) Sein selbst oder (bloßes) Sein selbst ist Gott. Dieses bloße Sein selbst ist nicht noch einmal geprägt oder bestimmbar durch irgendeine Eigenart durch irgendetwas Besonderes, Charakteristisches; es ist bloßes, nacktes Sein selbst. Für uns ist dieses als solches nur indirekt erkennbar, nämlich als dasjenige, was uns alle als Seiende mit allem in dieser Welt, d.h. allen Seienden, auf einer elementarsten Stufe verbindet, auf der Stufe unseres nackten Daseins.

Dies wird von Thomas noch sehr viel deutlicher erläutert, indem er eine sprachliche Parallele zum Begriff *„Laufen"* zieht. Auch das Laufen etwa ist mehreren laufenden Seienden gemeinsam; aber das Laufen selbst läuft nicht. Ebenso ist das Sein mehreren Seienden gemeinsam, ohne dass es selbst ist:

„Man vergleiche damit eine Passage bei Thomas von Aquin, in der es ganz explizit heißt: ‚... wir können nicht sagen: ‚das Sein selbst ist...' (... non possumus dicere quod ipsum esse sit....)'. Aber dafür präsentiert Thomas eine im Rahmen seiner aristotelisch orientierten ontologischen Begrifflichkeit einleuchtende Begründung, die andererseits zeigt, dass er die Thematik des Seins selbst immer schon anvisiert (und eben nicht ‚vergessen') hat...:

‚Das Sein selbst hat nicht die Bedeutung von etwas (einem Subjekt), das ist, so wie das Laufen nicht die Bedeutung von etwas hat, das läuft; so wie wir nicht sagen können, dass das Laufen selbst läuft, so können wir nicht sagen, dass das Sein selbst ist. Aber wie dasjenige, das ist, die Bedeutung von etwas hat, das das Sein trägt, so hat auch dasjenige, das läuft, die Bedeutung von etwas, das das Laufen trägt. Folglich, so wie wir von demjenigen, das läuft, oder vom Laufenden sagen können, dass es läuft, insofern es das Laufen (vollzieht) und am Laufen partizipiert, so können wir sagen, dass das Seiende oder das, was ist, ist, insofern es am Seinsakt teilhat. Und das sagt Boetius: Das Sein selbst ist noch nicht (nämlich etwas Konkretes), da es nicht sich selbst als einem Träger das Sein zuschreibt. Aber das, was ist, indem es die Form des

Seins, d.h. den Seinsakt selbst, annimmt, ist und steht in sich, d.h. besteht in sich selbst. Seiend im eigentlichen Sinne kommt nur der Substanz zu; nur diese besteht in sich selbst.“ (70).

Wenn nun aber auf diese Weise das Sein selbst, selbst nicht ist *(„existiert“),* so bedeutet es doch eine Qualität unabhängig von und souverän gegenüber dem geschaffenen Seienden, so wie es die Tradition für den christlichen Gott immer behauptet hat; dieses Sein kommt aber zum Ausdruck seiner selbst allererst in den geschaffenen Seienden; das heißt - wie es ebenso bereits die Tradition behauptet hat - das Seiende, die geschaffene Welt ist Ausdruck Gottes selbst; in ihm sind deshalb die *„Spuren“* Gottes erkennbar.

Aus der Sicht Puntels ist es deshalb bedeutsam, dass Thomas mit dieser Konzeption eines in allen Seienden sich ausdrückenden Seins selbst eine wesentliche Grundlage der Interpretation des Göttlichen als des bloßen Seins zwar legt, dass er diese aber in keiner Weise weiter entfaltet. Puntel selbst knüpft deshalb hieran an und leistet nach eigener Interpretation selbst die weitere Erläuterung dieser Konzeption, zu der er (und nicht nur er!) von Thomas inspiriert wird.

„Es muss freilich noch einmal hinzugefügt werden, dass dies bei Thomas nicht weiter entfaltet wird; dennoch kann man mit vollem Recht sagen, dass seine minimal artikulierte Konzeption eine unschätzbare Inspirationsquelle ist“ (44).

d. Die gesamtsystematische Schwäche der thomasischen Konzeption

Da die Rede von Gott resp. vom Göttlichen als des alle Seienden verbindenden Seins nicht nur nicht weiter bestimmt wird, sondern von Thomas auch nicht in den übrigen Kontext seines Denkens in für Puntel genügende Weise theoretisch eingebettet wird, spricht dieser von einer *„gesamtsystematischen Schwäche“,* der die Konzeption des Thomas unterworfen ist; ein solcher Vorwurf weckt natürlich hohe Erwartungen an das Denken Puntels selbst.

„Man kann und muss... aus heutiger Sicht eine gesamtsystematische Schwäche seines Denkens feststellen... Kurz gesagt: er kennt nicht die ganze Dimension der Subjektivität (im neuzeitlichen Sinne), der Sprache, der Theoretizität (mit allem, was dazu gehört). Vor diesem Hintergrund wird das esse nicht angemessen thematisiert: Grundsätzlich wird es als Objektpol in dem Sinne betrachtet, dass es rein objektiv betrachtet wird, ohne effektive Einbeziehung des Menschen, des Subjekts, der Sprache usw. in die ganze Artikulation. Dies verleiht seinem Seinsdenken den Charakter des Äußerlichen, des irgendwie nachträglich Zusammengesetzten; kurz: den Charakter einer mittelalterlichen Summa." (45).

Es wäre zu prüfen, ob und inwieweit die Konzeption Puntels diese *„gesamtsystematische Schwäche"* des thomasischen Seinsdenkens tatsächlich selbst überwindet, ob und inwieweit vor allem die angemahnte Dimension der Subjektivität in die puntel'sche Konzeption des primordialen Seins tatsächlich Eingang findet und wirksam entfaltet wird.

Dass die subjektive Dimension, die Dimension des Erkennens und des Erkennenden, letztlich des Intellekts gegenüber den Seienden und dem Sein von Thomas sicher nicht vollständig vernachlässigt wird, gesteht Puntel sogar ausdrücklich zu, er bezeichnet gleichwohl den thomasischen Zugang als unzureichend:

„Einen nicht angemessenen oder höchstens nur ‚halb-angemessenen' Ansatz findet man bei Thomas von Aquin, insofern er auf explizite Weise von einem ursprünglichen Verhältnis des menschlichen Geistes (oder, wie er sagt, des menschlichen Intellekts) zum ganzen Bereich des ‚Seienden (ens)' spricht. Das zeigt seine in signifikanten Variationen ständig wiederholte These: ‚Das Erste, was in den Intellekt fällt, ist Seiendes' oder: ‚Seiendes... ist jenes, was der Intellekt zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst, wie Avicenna zu Beginn seiner ‚Metaphysik' sagt.'" (191)

e. Die unangemessene Kritik Martin Heideggers

Martin Heideggers *„Seinsdenken"* ist aus heutiger Sicht, so Puntel, nicht deshalb so bedeutsam, weil es luzide, klar und weiterführend wäre, sondern weil es in Vergangenheit und Gegenwart so großen Einfluß bei Philosophen und Theologen gewonnen hat, insbeson-

dere im Hinblick auf das Verhältnis von Sein und Gott:

„Im Hinblick auf die Thematik dieses Buches und die in ihm zu vertretende zentrale These ist das Denken M. Heideggers zweifellos von entscheidender Bedeutung. Ein erheblicher Teil der heutigen philosophischen (und theologischen) Diskussionen über Gott, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Sein und Gott, sind in der einen oder anderen Weise von seinem Denken beeinflusst" (67).

Dabei gewinnt sein Denken nur deshalb so hohen Einfluss, weil er mit hartem Angriff gegen Thomas und andere vorgeht und ihnen einen - so Puntel - unangemessenen Vorwurf macht, nämlich denjenigen der *„Onto-theo-logie",* soll heißen, er unterstellt, dass in der Darstellung des Thomas, ja der gesamten abendländischen Philosophie das Sein nicht als solches und von den Seienden wesentlich unterschiedenes gedacht worden sei, sondern als das höchste Seiende selbst:

„An erster Stelle ist Heideggers... (Fehl)Interpretation der christlichen Metaphysik als Onto-theo-logie näher zu charakterisieren und zu analysieren. Heidegger hat diese Interpretation auf ungewöhnlich, in vielfacher Hinsicht einmalig stereotype und grundsätzlich repetitive Weise ein Leben lang vorgetragen. Sie bildet für Heidegger die permanente und bequeme Folie, auf der sein Versuch, das Sein auf radikale Weise neu zu denken, als absolut originell und umwälzend erscheinen soll. Wie dieses Buch erweisen wird, ist Heideggers Weg im buchstäblichen Sinne und in der von ihm oft verwendeten Terminologie ein 'Holzweg'" (67).

Dieser Vorwurf einer in der abendländischen Philosophie und Theologie weit verbreiteten Onto-theo-logie geht einher mit seinem bekannten Vorwurf der *„Seinsvergessenheit".* Man kann auch sagen: Weil bzw. indem - so sein Vorwurf - das Sein nur als Sein der Seienden, nicht aber als Sein als solches von den Philosophen und Theologen des Abendlandes ernst genommen und das Sein als solches nicht eigens bedacht worden sei, sei selbst Gott bzw. das Göttliche zu einem eigenständigen Seienden gemacht worden.

„Absolut zentral ist nach Heidegger die Unterscheidung von Sein und Seiendem, aus der er den Vorwurf gegen die Metaphysik ableitet, sie habe das Sein vergessen..., indem sie das Sein nur als das Sein-der-Seienden und als Seiendes, nicht aber das Sein selbst dachte" (68).

Selbst wenn der Vorwurf einer Onto-theo-logie für das gläubige Alltagsbewusstsein, bis hinein vielleicht sogar in Teile der wissenschaftlichen Theologie zum Teil richtig und angemessen sein mag: Für Thomas von Aquin jedenfalls hat Puntel bereits gezeigt, dass dieser Vorwurf im Wesentlichen nicht zutreffend ist. Thomas hat vor allem das Sein als solches selbst bedacht, wenn auch in aus puntel' scher Sicht unzureichender Weise.

„Die in Abschnitt 1.3.2 unternommene Darstellung der Position des Thomas von Aquin... hat gezeigt, dass überhaupt nicht gesagt werden kann, Thomas habe ‚das Sein vergessen'... Es hat sich dort gezeigt, dass Thomas nicht nur die Unterscheidung zwischen esse und ens/entia kennt und artikuliert, sondern auch dass er das esse ipsum explizit thematisiert, wenn auch hinzuzufügen ist, dass der volle Sinn des esse (ipsum) nur als Hintergrund seines expliziten Denkens in seinen Schriften erscheint. Ferner wurde gezeigt, dass die eigentliche Bezeichnung, die Thomas für die ‚Nennung' Gottes benutzt, keineswegs ‚höchstes, erstes usw. Seiendes' ist, sondern eben esse per se subsistens. Nur an relativ wenigen Passagen seiner Werke wird Gott ens primum, supremum, maxime ens u.ä. genannt, was aber aus eher sprachlich-stilistischen Gründen geschieht." (68)

„Man kann anhand vieler Einzelheiten deutlich zeigen, dass Thomas letzten Endes alles andere als eine Onto-theo-logie vertreten hat. Auf eine solche Einzelheit sei hier hingewiesen. Gewöhnlich können wir von jedem Seienden sagen: ‚Seiendes X ist' (im Sinne von existiert) oder: ‚Seiendes X ist dies oder jenes:...'.

„Dass Heidegger gegenüber Thomas von Aquin von ‚Seinsvergessenheit' spricht, zeugt von Unkenntnis des Thomasischen Denkens. Heidegger hatte offensichtlich ausschließlich die scholastische Tradition der christlichen Metaphysik im Auge, nicht aber das Denken des Thomas als ganzes und in seiner ganzen Tragweite." (70).

3. Sein und Gott: Das puntel'sche philosophische Gott-Denken selbst

A. Allgemeines

(1) Einordnung in die Gesamtsystematik

Die hier in Rede stehende Thematik eines philosophischen Zugangs zu dem, was die Menschen *„Gott"* nennen, fällt in den Bereich des fünften Kapitels des oben knapp dargestellten puntel'schen philosophischen Systems, d.h. in die sogenannte *„Gesamtsystematik";* interessanter Weise wird hierin eine **Theorie des Seins als solchen und als Ganzen** angezielt, also genau dasjenige, was die Enzyklika *„Fides et ratio"* als unabdingbar für eine für die Transzendenz offene und damit erst dem Menschen adäquate Philosophie fordert und welches auch z. B. Thomas von Aquin ansatzweise bereits erarbeitet hatte.

Weniger fachterminologisch ausgedrückt geht es also darum, die Frage zu beantworten, ob und inwieweit es sinnvollerweise möglich ist, über das Ganze unseres Daseins, ja des Daseins überhaupt auf philosophischer Basis Aussagen zu machen und welche Aussagen dies ggf. sein können; es geht in der puntel'schen Gesamtsystematik also um all das, was Martin Heidegger mit seiner berühmt gewordenen Frage so umschrieben hat: *„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?",* jener Frage also, die bekanntlich - nicht nur für Heidegger - als zentrale Frage der sogenannten Metaphysik gilt.[37]

Die puntel'sche Grundlegung für eine neue, systematische Lehre vom Sein als solchen und als ganzen wird von ihm vor allem in seinem Buch *„Sein und Gott"*[38] entfaltet. Seine eigene Konzeption erläutert er hierin vor dem Hintergrund einer intensiven und sehr kritischen Auseinandersetzung mit einigen philosophischen Autoren des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts: Martin Heidegger, Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion.

[37] Vgl. z.B. den Wikipedia-Artikel: Was ist Metaphysik? (https://de.wikipedia.org/wiki/Was_ist_Metaphysik%3F (abgerufen am 27.2.2016).

[38] L.B. PUNTEL, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion, Tübingen 2009.

Die Gedanken von Levinas und Marion kommen dabei zur Darstellung und Kritik, weil *„unter diesen postmodernen Autoren gerade diejenigen, die in radikaler Weise einen angeblich jüdisch bzw. christlich verstandenen und gedeuteten Gott annehmen und entschieden verteidigen, es sind, die einen Ansatz in der Gottesfrage im Rahmen einer Konzeption des Seins in radikalster Weise ablehnen.“*

Martin Heidegger hingegen ist *„zweifellos... die wichtigste Quelle, berufen sich doch die jüdisch bzw. christlich orientierten Autoren entscheidend auf ihn. Wie in diesem Buch ausführlich gezeigt werden soll, geschieht dies großenteils zu Unrecht, da Heideggers Denken von diesen Autoren entstellend interpretiert wird.“* (VIII)

Der Anspruch L.B. Puntels, die Gottesfrage systematisch zu behandeln, bedeutet für ihn, die Frage nach Gott in bestmöglicher Weise **in einen theoretischen Gesamtkontext des philosophischen Denkens zu stellen**. Erst von diesem Gesamtkontext des Denkens her, so seine anspruchsvolle und zugleich höchst einleuchtende These, gewinnt die Frage nach Gott jene Bedeutungsklarheit, die notwendig ist, um das alltäglich in den entsprechenden Diskussionen zu erfahrende und auch in der Literatur zu findende wenig hilfreiche Herumstochern im Nebel zu vermeiden.

Als Beispiele für solch unproduktives Herumstochern benennt Puntel die inhaltlich (auch in dem Bestseller von Hans Küng[39]) völlig ungeklärte und doch so populäre Frage nach der *„Existenz Gottes“*[40] oder die Arbeiten jener Autoren, *„die heute global der ‚postmodernen‘ Richtung zugerechnet werden“* (VIII). In Auseinandersetzung mit den Arbeiten einiger der wichtigsten dieser postmodernen Autoren (Levinas und Marion) will er deshalb im Folgenden seinen eigenen Ansatz verdeutlichen und entwickeln.

[39] H. KÜNG, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München-Zürich 1978.

[40] *„Die Frage ‚existiert Gott?‘ ist in jeder Hinsicht so vage, unbestimmt, missverständlich und höchstens so vieldeutig, dass darauf eine klare und fundierte Antwort in keiner Weise direkt gegeben werden kann.“* (Puntel, Sein und Gott VII). - Vgl. dazu auch: H. FROHNHOFEN, "Existiert Gott?" Eine uralte Frage und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben in der heutigen Zeit, in: ThdG 37 (1994) 290-301 (online auf der Seite http://www.theologie-beitraege.de 19.3.2016).

(2) Die Gottesfrage selbst

„Es gibt heute kaum eine Frage, die so oft gestellt, so verschieden formuliert, so radikal missverstanden und so oft völlig inadäquat beantwortet wird wie die sogenannte ‚Gottesfrage" (1).

Mit diesem Satz eröffnet L.B. Puntel die Einleitung seines Buches *„Sein und Gott"* und motiviert damit das anschließend benannte, mit dem Buch verbundene Ziel, etwas Licht in den Umgang mit dieser Frage zu bringen, um so die *„Inadäquatheiten, Unklarheiten und Einseitigkeiten zu überwinden"* (1). Das *„spezifische Ziel"* seines Buches sei *„nicht die Entwicklung einer einigermaßen vollständigen ‚Theorie über Gott (Gotteslehre)', sondern die Klärung des philosophischen Rahmens für eine solche Theorie"* (1).

Vor dem Hintergrund, dass der Ausdruck *„Gott"* ein Begriff ist, der aus dem Bereich des religiösen Bekenntnisses stammt, ist es im Rahmen einer systematischen Philosophie in der Tat als bedeutsame Aufgabe zu betrachten, den systematischen Ort anzugeben, an dem die Erfahrung und Deutung sowie das Begreifen dessen, das von den Menschen im Rahmen ihrer Religion als *„Gott"* bezeichnet wird, innerhalb des philosophischen Denkens anzusiedeln ist. Oder um es mit Puntel selbst zu sagen:

„Hier geht es nur um eine Frage, die man aus philosophischer Sicht als die absolut erste und fundamentale Frage im außerordentlich komplexen Bereich der ‚Gottesfrage' ansehen muss, um die Frage, ob und wie man in philosophischer Hinsicht zu einem ‚Punkt' gelangen kann, an dem man sinnvollerweise das aus der Religionsgeschichte stammende Wort ‚Gott' in die philosophische Theoriebildung einbeziehen kann" (2).

(3) Die >Tiefenmetaphysik<

Im Einklang mit einer breiten scholastischen Tradition ist es der Ansatz Puntels, vom **absolutnotwendigen Sein** auszugehen und dieses näher zu erläutern, bevor es als dasjenige begriffen wird, mit dem das (zumindest) in der christlichen Religion als *„Gott"* Bezeichnete zu verstehen versucht wird.

Eine von ihm in langen Jahren philosophischer Forschung gewonnene Einsicht, so L.B. Puntel, besage, dass die *„mit der sogenannten ‚Gottesfrage' angesprochene ‚Sache'... nur im Rahmen einer umfassenden Konzeption über... das Sein als solches und im Ganzen, zur Klarheit gebracht werden kann"* (VII). Genau dieses Teilgebiet der Philosophie, das über das Sein als solches und im Ganzen handelt, nennt er ja in seinem philosophischen System die Gesamtsystematik (s.o.).

Der genannte Punkt an dem das Wort *„Gott"* in die philosophische Theorie einbezogen werden kann, ist nur *„im Rahmen einer umfassenden Konzeption der Wirklichkeit oder...des Seins als solchen und im Ganzen zu erreichen"* (2). *„'Gott' ist (mithin) der ‚Endpunkt' der philosophischen theory of everything, der voll entfalteten Konzeption des Seins... Gott ist Sein-im-Vollsinn, Sein-in-seiner-ganzen-Fülle"* (3). Puntel nennt diesen Zusammenhang die *„Tiefenmetaphysik"* und bestätigt bzw. unterstreicht damit bewusst die Verwendung eines Begriffes (>Metaphysik<), von dem man sich heute in der Philosophie allzugern verabschiedet.

„Die hier zu präsentierende Konzeption ist Teil der struktural-systematischen Philosophie, die im Buch des Verfassers Struktur und Sein - Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie (= SuS) dargestellt ist. Sie entspricht jener Systematik, die in SuS Gesamtsystematik genannt wird... Wenn man die in Kapitel 1 des vorliegenden Buches eingeführte und erläuterte Terminologie verwendet, so handelt es sich im gegenwärtigen Kapitel um die Grundzüge jener Gestalt von Metaphysik, die in jenem Kapitel Tiefenmetaphysik genannt wurde... Die Tiefenmetaphysik ist nicht eine solche metaphysica generalis; vielmehr ist sie eine Theorie des Seins als solchen und im Ganzen" (145).

Es wird mithin über das Sein als solches und im Ganzen reflektiert und dabei - auf diesen Gesamtzusammenhang Bezug nehmend - die Frage gestellt, was diesem allen gemeinsam ist bzw. worauf es (sachlich und prinzipiell) zurückzuführen ist. Hierbei gewinnt Puntel als Grundlage der Diskussion des Gottesbegriffs die Dimension des von ihm sogenannten ***„primordialen Sein":***

„Der hier entwickelte systematische Ansatz gelangt zu Gott auf dem Weg einer umfassenden Explikation der ursprünglichen universalen Dimension des primordialen Seins" (11).

B. Die Herausarbeitung des primordialen Seins

(1) Das uneingeschränkte universe of discourse als die universale Dimension des primordialen Seins

Nach dem philosophiesystematischen Ansatz L.B. Puntels kann nicht nur über einzelne Entitäten, einzelne Bereiche von Entitäten und über alles und jedes im uneingeschränkten universe of discourse, *„sondern auch über das uneingeschränkte universe of discourse als solches und als ganzes“* selbst philosophisch gehandelt werden (185).[41] *„Universe of discourse“* meint dabei alles, über das gesprochen werden kann bzw. über das Behauptungen aufgestellt werden können, das heißt also sowohl die sogenannte Welt als Gesamtheit aller zu denkenden Objekte bzw. Daten als auch das Begreifen dieser Welt durch den Menschen, das heißt den Zusammenhang dieses Begreifens mit der Welt, kurz den Zusammenhang aller Zusammenhänge. Angezielt ist dabei eine *„Theorie des Seins als solchen und im Ganzen“* (185).

(2) Der erste Weg: das primordiale Sein

Ausgangspunkt der Darlegungen ist unsere Sprache und darin die allgemeine Satzform *(„Operator“) „Es verhält sich so, dass...“*. Diese steht sozusagen als Formular für jede Art von Behauptungen über alles, über das vom Menschen Behauptungen aufgestellt werden kann, mithin über den gesamten von Puntel sogenannten *„universe of discourse“*.

„Der Operator ‚es verhält sich so dass...‘ ist der absolut universale theoretische Operator, der keiner Beschränktheit irgendwelcher Art unterworfen ist. Seine Bedeutung für die Philosophie geht über seine reine Funktion, den theoretischen Status eines Satzes zu bilden, weit hinaus...
Das ‚Es‘ in einer Formulierung wie ‚es verhält sich so dass...‘ wird als ein Pronomen und dieses näherhin als ein Expletiv aufgefasst: Das ist ein Pronomen mit einer undeutlichen oder gar keiner klaren semantischen Rolle. Die Duden-Grammatik erklärt das ‚Es‘ in Verbindung mit Impersonalia, ‚unpersönlichen Verben...

[41] Diese einzig logische Position steht bekanntermaßen im Widerspruch zur Auffassung mancher anderer zeitgenössischer Philosophen; vgl. etwa M. GABRIEL, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013, der genau mit diesem Argument, den metaphysischen Diskurs verweigert.

Hauptbeispiele für solche Verben sind Witterungsverben wie ‚regnen', ‚schneien' u.ä. Zu den unpersönlichen Verben mit dem Pseudoaktanten ‚es' gehören nach Duden ‚im Nominativ auch einige abstrakte, häufig vorkommende Verben, die mindestens eine weitere Ergänzung verlangen'. Als Beispiele werden u.a. genannt: ‚Jetzt gilt es, (schnell zu handeln)'; ‚(Um deinen Führerschein) geht es hoffentlich nicht'; ‚hier handelt/dreht es sich (um einen Serienmörder)'. Letzteres Beispiel dürfte der Formulierung des theoretischen Operators ‚es verhält sich so dass... am Ähnlichsten sein. Aber keines der zitierten und hier nicht zitierten Duden-Beispiele wird der spezifischen Art der Formulierung des theoretischen Operators gerecht. Es handelt sich in der Tat um einen absolut singulären Fall, den man zwar grammatikalisch so oder anders ‚erklären' mag, der aber geradezu eine über die Grammatik hinausgehende und damit philosophische Deutung verlangt" (185f).

Die universale Anwendbarkeit des Operators *„es verhält sich so dass..."* ist offensichtlich. Absolut jeder Sachverhalt, der dem universe of discourse zuzurechnen ist - und das heißt eben absolut jeder - ist durch diesen Operator erfassbar. Gleichzeitig und damit zusammenhängend funktioniert jede näher bestimmende Aussage natürlich erst dadurch, dass der Operator nicht allein bleibt, nicht offen bleibt. Es muss irgendeine auf ein Datum bezogene Aussage mit ihm formuliert werden; nur so kommt er in Aktion, wird er wirkkräftig.

Interessant für unseren Zusammenhang ist nun aber das *„Es"* in diesem Operator. Es verweist - diesen Hinweis gibt Puntel zu Recht - auf das Allgemeine, das Ganze. Kein einzelnes Seiendes ist hier das Subjekt eines entstehenden Satzes; sondern es steht für etwas allem und jedem konkreten Seienden Vorausliegendes/Vorgeordnetes, welches gleichwohl zu allem Seienden Bezug hat; Puntel nennt dieses allem anderen Vorgeordnete das *„primordiale Sein"*:

„Die zu vertretende These lautet: ‚Es' ist zwar kein Subjekt im Sinne der Subjekt-Prädikat-Struktur von Sätzen, gleichwohl ist es eine allgemeine ‚Anzeige' einer sich in allen theoretischen Sätzen auf indirekte Weise artikulierenden Dimension; diese Dimension ist das uneingeschränkte universe of discourse, das, näher bestimmt, als die primordiale Dimension des Seins bezeichnet werden kann" (188).

Diese Aussage Puntels ist nicht ganz unproblematisch. Sie identifiziert den uneingeschränkten universe of discourse mit dem primordialen Sein. Das wäre genauer zu diskutieren.

„Die Begründung dieser These besteht in einer einfachen Analyse der Struktur der theoretischen Sätze im Hinblick auf ihre Voraussetzungen und Implikationen. Man nehme den ganz einfachen Primsatz ‚es grünt'. Es leuchtet gleich ein, dass ‚es' hier eine Anzeige nicht eines Objekts oder von etwas Ähnlichem, sondern von etwas nur ganz allgemein Bestimmtem ist, am besten würde man sagen: eine Anzeige einer Raumzeitstelle. Der Sinn wäre: grün geschieht hier und jetzt. Indem aber dies artikuliert wird, wird schon auf andere und im Prinzip auf alle (realen oder möglichen) Raumzeitstellen Bezug genommen, ‚in denen' es grünt. Verallgemeinernd kann man dann sagen: es wird schon auf die ganze ‚Dimension grün' indirekt Bezug genommen." (188).

Sprachlich angedeutet, ja indirekt ausgesprochen, wird damit so etwas wie eine **universal in allem wirksame Dimension**, dasjenige, was jeglicher Einzelerfahrung, jeglicher Einzeltatsache vorausliegt, und doch - anders wohl als in der puntel'schen Darstellung - nicht einfach mit dem Universalen, mit dem universe of discourse identisch ist.

„Durch die Aussage ‚es grünt' nimmt man im Prinzip Bezug auf jede andere ‚Dimension' der sogenannten Welt und Realität: auf das, wozu eine explizite Beziehung besteht, aber auch auf alles, was nicht grün ist" (188).

Allen Tatsachen nämlich gemeinsam ist, **dass sie am Sein teilhaben**. Allen ist das Sein gewissermaßen vorgeordnet. Es geht also beim primordialen Sein nicht um ein konkretes, ein bestimmtes Seiendes und dessen So-Sein, sondern um das Sein an sich, um das bloße Sein, das sich seinerseits im Seienden ausdrückt bzw. vollzieht.

„Die hier vertretene These lautet: die absolut universale Dimension des theoretisch Artikulierbaren ist die Dimension des primordialen Seins. ‚Primordial' wird das Sein hier genannt, weil es nicht im Sinne des ‚objektiven Seins' verstanden wird, d.h. der Dimension, die am Anfang der systematischen Darstellung den Gegenpol zur Strukturdimension bildet ..." (189).

Deutlich unterschieden wird das primordiale Sein also von dem, was philosophisch häufig auch die *„Welt"* genannt wird, d.h. der Gesamtheit aller Gegenstände oder Seienden, die uns umgeben bzw. auf die unser Denken sich bezieht.

„Begründet wird die These durch folgende Analyse: Die absolut universale Dimension, die vom ‚Es$_1$' des theoretischen Operators jeden deklarativen Satzes angezeigt wird, umfasst alle partikulären, alle Einzelfälle des universe of discourse... Gibt es aber einen Faktor, der nicht nur einigen oder vielen, sondern absolut allen gemeinsam ist? Den muss es wohl geben, sonst könnte man nicht von den - und damit von allen - Fällen des universe of discourse sprechen. Worin besteht diese allerletzte Gemeinsamkeit, an der alle Fälle Anteil haben? ... Diese besteht darin, dass alle ‚Fälle' zuerst und fundamental ‚seiende Fälle' sind, Modi jener Gemeinsamkeit, die allen anderen, soweit vorhanden, Gemeinsamkeiten zugrunde liegen, nämlich des Seins. Wollte jemand diese These bestreiten, so müsste er in der Lage sein, eine noch fundamentalere oder ursprünglichere Gemeinsamkeit zu nennen. Es ist nicht einzusehen, wie das möglich sein könnte. Es muss bemerkt werden, dass ‚Sein' hier nicht nur das sogenannte aktuale, sondern auch das mögliche Sein bedeutet" (189f).

Die ursprüngliche (und wohl auch einzige) Gemeinsamkeit aller Elemente des gesamten universe of discourse ist also das primordiale Sein. Alle diese Elemente des universe of discourse kommen darin überein, auf das primordiale Sein bezogen zu sein bzw. aus ihm heraus selbst zu sein resp. am Sein teilzuhaben.

Diesem Resumee, das aus den Darlegungen Puntels zu gewinnen ist, kann hier sehr wohl gefolgt werden. Gerade weil es plausibel ist, wird aber deutlich, dass eine wichtige Unterscheidung bleibt bzw. aufzumachen ist: Wenn das primordiale Sein gerade dasjenige ist, das alle Seienden miteinander verbindet, weil sie darin übereinkommen, an diesem primordialen Sein Anteil zu haben, indem sie selbst sind, so ist es gerade deshalb auch richtig, **dass das primordiale Sein nicht identisch ist mit dem universe of discourse**. Das primordiale Sein nämlich ist zwar allen Elementen des universe of discourse als solches inhärent, es ist wirksam in ihnen, es ist das Grundlegende ihres Daseins; es ist aber gerade nicht identisch mit ihnen, weil die Seienden ihrerseits besondere Bestimmungen aufweisen, die sie ja allerst zu diesem jeweiligen Seienden machen. Und diese besonderen Bestimmungen der Seienden basieren zwar ebenso auf dem primordialen Sein, sind aber nicht mit diesem identisch. Gerade dadurch entsteht ja allererst die Vielheit und Unterschiedenheit der Seienden.

(3) Der zweite Weg: Die intentionale Koextensionalität des menschlichen Geistes mit dem uneingeschränkten universe of discourse

Für den philosophischen Diskurs ist es ausgesprochen bedeutsam, dass es dem menschlichen Geist möglich ist, sich auf das Ganze, den universe of discourse, und zwar auch als dieses Ganze überhaupt zu beziehen. Auch wenn er wegen seines Eingebundenseins in enge körperliche Begrenzungen mit nur sehr wenigen Dingen dieser Welt körperlich resp. raum-zeitlich Kontakt aufnehmen, bzw. sich mit seinen Sinnen auf diese beziehen kann, kann unser Geist sich auf alles bzw. das Ganze, den universe of discourse beziehen. Nur deshalb ist es möglich, auch das Gemeinsame dieses universe of discourse zu bedenken und damit zu dem vorzustoßen, was im religiösen Kontext *„Gott“* genannt wird. Puntel formuliert dies so:

„Schon in der Antike hat Aristoteles diesen Gedanken in geradezu klassischer Weise formuliert, indem er die These aufstellte... „Die Seele (der Geist) ist in gewisser Weise alle Seienden“. In der lateinischen metaphysischen Tradition wurde daraus eine Art Axiom: anima (est) quodammodo omnia... Die Phrase ‚in gewisser Weise‘ kann man mit dem Begriff ‚intentional‘ deuten. Der Sinn der Aristotelischen These könnte dann so wieder gegeben werden: ‚Der Geist ist intentional koextensiv mit der Totalität der Seienden‘. Aristoteles spricht nur von ‚Seienden‘, nicht von ‚Sein‘. In dieser Hinsicht wäre die These des Aristoteles ein beredtes Zeugnis für die Richtigkeit der Heideggerschen Interpretation und Kritik der Metaphysik, der zufolge diese nur das/die Seiende(n), nicht aber das Sein selbst bedacht hat. Aber man kann über Aristoteles hinausgehen und die Rede von ‚allen Seienden‘ oder von ‚der Totalität der Seienden‘ überwinden, indem man stattdessen vom Sein, und zwar vom Sein als solchem und im Ganzen spricht.“ (190).

Auch dies ist heute leicht verständlich und konterkariert Positionen wie etwa die zitierte von Markus Gabriel (s.o.). Der menschliche Geist - und das ist doch gerade das Verwunderliche an ihm - kann sich über alle Orte und Zeiten hinweg prinzipiell auf alles Seiende beziehen. Dies wird uns umso deutlicher an der Grenze, die tatsächlich unserem Geist gegeben ist. Das oder ein Nichts ist eben nicht mehr denk- oder vorstellbar für unseren menschlichen Geist. Dieser ist hingegen koextensiv mit allem Seienden, bezieht sich also (potentiell) auf alles, das jemals irgendwo war, ist oder möglicherweise sein wird.

„Die intentionale Koextensivität des Geistes mit dem Sein als solchem und im Ganzen ist ein Grundkonstituens des menschlichen Geistes. Es ist nicht so, dass der menschliche Geist dies oder jenes ist und dass er anschließend dieses ‚dies oder jenes' irgendwie ‚transzendiert' und dadurch zum Sein selbst gelangt. Wenn es noch Sinn macht, hier von ‚Transzendenz' zu reden, so müsste man sagen, dass der menschliche Geist diese ‚Transzendenz' selbst ist... Von einer ‚Transzendenz' kann man hier dennoch sprechen, aber nur in einem sehr relativen Sinn, insofern man den Sachverhalt vor Augen hat, dass der menschliche Geist von der Betrachtung einzener ‚Dinge (Seienden)' ausgehen kann und allmählich zur Betrachtung immer weiterer Zusammenhänge und schließlich zum Zusammenhang aller Zusammenhänge, nämlich der Dimension des Seins selbst, fortschreitet." (190f)

Hier ist bemerkenswert, dass die intentionale Koextensivität mit dem Sein als solchem und im Ganzen als ***„Grundkonstituens des menschlichen Geistes"*** bezeichnet wird. Der Mensch muss also seinen Geist nicht besonders anstrengen oder ihm eine besondere Leistung abverlangen. Selbst dasjenige, was üblicherweise als *„Transzendenz"* bezeichnet wird, also das Überschreiten des alltäglich Gegebenen auf etwas Grundsätzlicheres, Prinzipielles, dahinter Liegendes, Göttliches, wird hier als die selbstverständliche Fähigkeit des menschlichen Geistes betrachtet. Das muss weiter unten näher betrachtet werden (III/1).

(4) Der dritte Weg: Die Unterscheidung von *„objektivem"* und *„primordialem"* Sein

Ein dritter Weg, sich denkend auf die universale Seinsdimension zu beziehen, geht von einfachen Aussagen/Entitäten/Daten aus und sucht von diesen aus auf kompliziertere Zusammenhänge und so letztlich auf die primordiale Seinsdimension zu schließen. Er geht also von der konkreten Dimension der Seienden aus.

„Im Unterschied zu den beiden ersten Wegen zur Erschließung der Seinsdimension ist der dritte Weg betont inhaltlich bestimmt. Es ist ein aufbauendes Verfahren, ein Verfahren von unten nach oben... Das Verfahren besteht darin, ausgehend von den einfachen Entitäten (den einfachen Primtatsachen bzw. den einfachen ontologischen Strukturen) weitere Strukturiertheiten oder Zusammenhänge zu explizieren bis hin zur Strukturiertheit aller Strukturiertheiten bzw. bis zum Zusammenhang aller Zusammenhänge." (193)

Notwendige Vorassetzung dieses Prozesses ist natürlich, dass dasjenige, auf welches geschlossen werden soll, implizit bei jedem Denken über das einzelne Seiende immer schon mitgedacht wird:

„Der noch darzustellende dritte Weg zur Erschließung der Seinsdimension wird sich als ein solcher Prozess herausstellen. Dass aber dieser Prozess, dieses Fortschreiten überhaupt stattfinden kann, gründet gerade darauf, dass der menschliche Geist sich sozusagen ‚immer schon' am Zielpunkt dieses Prozesses befindet." (191)

Im Detail wird dieser Prozess des Denkens dann so beschrieben:

„Ausgangspunkt sind die Daten... Diese... werden... in einem ersten Schritt als Primsätze, die Primpropositionen ausdrücken, und diese, wenn sie wahr sind, als Primtatsachen aufgefasst. Primtatsachen, und zwar auch die einfachen, sind ontologische Strukturen, genauer: ontologische Primstrukturen. (Statt ‚Strukturen' kann man auch ‚Zusammenhänge' sagen; beide Ausdrücke werden in diesem Buch als synonyme Ausdrücke verstanden.) Die einfachen ontologischen Primstrukturen sind die ‚kleinsten oder minimalen' Strukturen/Zusammenhänge überhaupt. Als solche oder isoliert genommen stellen sie eine Abstraktion dar. Aber die ‚konkreten', d.h. ‚komplexen' Strukturen sind Konfigurationen von Primtatsachen. Für die Zielsetzung dieses Buches genügt es, von jenen Konfigurationen auszugehen, die Individuen (im robusten Sinne) heißen, wie Lebewesen, Personen u.ä. Ein so verstandenes Individuum, z.B. ein bestimmter Mensch, ist eine hochkomplexe Struktur oder Konfiguration oder, wie hier meistens gesagt werden wird, ein hochkomplexer Zusammenhang." (195)

Bedeutsam ist hier also vor allem die Tatsache, dass jede einzelne Primtatsache bzw. jedes einzelne einfache Seiende bereits in seinem Zusammenhang zu anderen Seienden betrachtet werden kann, so dass sowohl von Beginn (d.h. von den einfachsten Tatsachen oder Seienden) an bis hin zu den immer komplexer werdenden Tatsachen/Gegenständen/Seienden das Moment des Zusammenhangs zwischen all diesen Entitäten immer mitgedacht wird und nachvollziehbar ist. Explizit von Puntel dargestellt heißt es so:

„Die Individuen ihrerseits sind in weitere Zusammenhänge eingebettet: Sie hängen mit der Natur und allen ihren Phänomenen zusammen; aber vor allem hängen sie mit ihresgleichen zusammen: mit den anderen Individuen der Spezies, zu der sie gehören. Sie bilden mit ihnen einen Bereich der Welt." (195)[42]

[42] Das was hier *„Bereich"* genannt wird, ist beispielsweise für Markus Gabriel ein *„Sinnfeld"*.

Genauso geht es weiter: die verschiedenen Bereiche stehen auch ihrerseits wieder in einem Zusammenhang, der insgesamt dasjenige ausmacht, welches gemeinhin die *„Welt“* genannt wird:

„Es gibt viele Bereiche. Diese Bereiche hängen ihrerseits mit allen anderen Bereichen zusammen. Dieser Umstand konstituiert einen umfassenden Zusammenhang, der das ausmacht und definiert, was die Welt heißt. Die Welt ist der eigentliche gesamte objektive Gesamtzusammenhang, wobei ‚objektiv, hier die Dimension des universe of discourse bezeichnet, auf die sich die Dimension der fundamentalen Strukturen bezieht.“ (195)

An diesem Punkt wendet nun Puntel den Blick zurück auf das, was getan wird, wenn diese gesamte objektive Welt vom Menschen mit seinem Geist begriffen wird. Um dies überhaupt tun zu können, muss eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Dimensionen, eine Art Passgenauigkeit gegeben sein:

„Damit ist der Punkt erreicht, der für die Zielsetzung dieses Buches schlechterdings zentral und entscheidend ist; denn jetzt drängt sich die Frage auf: Wie ist dieses Verhältnis zwischen den beiden Dimensionen - der ‚theoretischen‘ Struktur(en)dimension und der Welt-Dimension - zu begreifen? Nur zu sagen, dass ‚wir‘, die Theoretiker, Strukturen auf die Bereiche der Welt bzw. auf die Welt als ganze ‚anwenden‘, um sie zu begreifen, ist keine adäquate Antwort auf diese Frage; denn die spezifischere Frage drängt sich sofort auf: Wie ist diese ‚Anwendung‘ selbst möglich und zu verstehen? Es ist klar, dass sie nur möglich ist, wenn zwischen beiden eine grundsätzliche Gemeinsamkeit, eine Einheit vorausgesetzt wird, die das ‚Zusammentreffen‘ beider allererst ermöglicht. Wie ist aber diese Gemeinsamkeit, diese Einheit von theoretischer Struktur(en)dimension und Welt-Dimension aufzufassen?“ (195f)

Bei näherem Hinsehen - dies leuchtet unmittelbar ein - ist es der (menschliche) Geist, der die Verbindung zwischen beiden Dimensionen schafft, der also die theoretische Dimension, das heißt diejenige der Strukturen, auf diejenige der objektiv Seienden, also der Welt, bezieht und somit diese als zu begreifende umfasst: **der menschliche Geist ist mithin das aktiv Verbindende von Beidem.** Puntel spricht hier von einer intentionalen Koextensivität:

„der Geist (und damit die theoretische Dimension)... ist jener ‚Punkt‘ (in) der Welt, der die ganze Welt intentional umfasst, der mit der ganzen Welt intentional koextensiv ist“ (196)

Wenn es aber möglich ist, mit Hilfe des Geistes eine (begreifende) Beziehung zwischen beiden Dimensionen herzustellen und auszudrücken, muss es auch in der Sache etwas beide Verbindendes geben, Puntel spricht diesbezüglich von einer *„Meta-Dimension“:*

„Im Kontext der Ausführungen dieses Buches sind die beiden differenten Dimensionen die theoretische Struktur(en)dimension und die Dimension des Datum/der Daten oder allgemein des universe of discourse. Wenn beide aufeinander bezogen werden, dann ist das nur dadurch zu erklären, dass es einen ‚Raum‘ oder eine Meta-Dimension gibt, der/die beide umgreift und deren Verhältnis zueinander ermöglicht.“ (196)

Diese Meta-Dimension, die das Verbindende zwischen der Struktur-Dimension und der Dimension des objektiven Seins/der Welt (nicht - wie oben geschrieben - des universe of discourse !) darstellt, die also gewissermaßen, den gesamten universe of discourse miteinander verbindet, nennt Puntel das *„primordiale Sein“,* jenes Sein also, das nicht ein objektives Sein meint, sondern das dem gesamten universe of discourse, d.h. eben auch der Strukturdimension eigen, mithin also dem gesamten universe of discourse gemeinsam und jeder Spezifizierung dessen vorgeordnet ist.

Anders ausgedrückt: Bevor jegliches Element des universe of discourse überhaupt in seiner Wesenhaftigkeit, in seinem So-Sein erscheint, hat es mit allen anderen Elementen des universe of discourse das *„bloße Sein“* gemeinsam, es kommt mit allen anderen Elementen des universe of discourse darin überein, zu sein. Dieses *„bloße Sein“* ist also in diesen Elementen jeder eigenen Spezifikation vorgeordnet und deshalb ein bzw. das *„primordiale(s) Sein“:*

„Dieser ‚Raum‘ oder diese ‚Meta-Dimension‘ wird hier als die Dimension des Seins bezeichnet. Mit ‚Sein‘ ist aber hier... nicht das ‚objektive Sein‘ gemeint, sondern das ‚primordiale Sein‘, das beide Seiten oder Dimensionen umfasst. Hier wird dem Ausdruck ‚Sein‘ keine andere Bedeutung zugeschrieben als diejenige, die sich als der herausgearbeitete Sachverhalt aus den bisherigen Analysen ergeben hat: der absolut universale Zusammenhang oder der Zusammenhang aller Zusammenhänge.
Anders ausgedrückt: diese absolut universale oder Urdimension ist die Einheit von theoretischer Dimension und universe of discourse. Außerhalb dieser Urdimension ist nichts vorstellbar, konzipierbar, thematisierbar u. dgl.“ (196f)

Es wird mithin deutlich, dass und wie sehr die Dimension des *„primordialen Seins“* unterschieden ist von der *„Seinsdimension“* der (kontingenten) Seienden. Es geht um ein allen Seienden und (!) damit jedem konkreten So-Sein der Seienden ursprüngliches, vorgelagertes apriorisches Sein an sich. Um dies zu erläutern, wird es abgegrenzt vom verbreiteten Begriff der *„Existenz“:*

„Um die Tragweite dieser These zu verdeutlichen, ist es besonders wichtig, das Verhältnis von ‚Sein‘ und ‚Existenz‘ zu klären. Bekanntlich wurden beide Ausdrücke in der Geschichte der Philosophie, vor allem in der großen Tradition der Metaphysik, manchmal identifiziert und manchmal unterschieden... Hier werden diese Ausdrücke bzw. Begriffe strengstens unterschieden. ‚Existenz‘ hat eine unvergleichlich engere Bedeutung als ‚Sein‘. ‚Existenz‘ bezeichnet immer etwas in der Welt, in der ‚objektiven‘ Dimension, kurz: Existenz ist dasselbe wie ‚objektives Sein‘. Etwas existiert, wenn es ein Element der Welt, der objektiven Dimension ist.“ (197)

Der Begriff *„Existenz“* steht mithin für das konkrete, objekte Sein der (kontingenten) Seienden.

„In der metaphysischen Tradition wurde Existenz oft oder sogar meistens als der Status der Dinge bezeichnet, insofern sie unabhängig vom Geist oder Intellekt ‚sind‘. ‚Existenz‘ wurde immer so mit Bezug auf den Geist oder Intellekt bestimmt.“ (197)

Dieses hier von Puntel dargelegte Verständnis von *„Existenz“* basiert - in enger Verbindung mit den klassischen Gottesbeweisen - auf der traditionellen Erkenntnistheorie, nach welcher dem menschlichen Intellekt die raum-zeitlich gegebene Welt gegenübergestellt ist und möglichst eins zu eins von diesem abgebildet bzw. begriffen wird. Natürlich hat sich dieses Konzept heute bereits längst als unzureichend erwiesen:

Zum Einen problematisiert nämlich bereits der spätmittelalterliche Universalienstreit die Vorstellung, dass die vom menschlichen Intellekt gebildeten Allgemeinbegriffe in der zu begreifenden Welt der objektiv gegebenen Seienden als solche schon vorfindlich sind, so dass eine eigenständige und kreative Produktivität des menschlichen Intellekts als möglich erscheint und damit die Vorstellung einer Eins-zu-eins-Abbildung zu primitiv gedacht ist.

Zum Anderen ist spätestens seit dem 20. Jahrhundert offenbar und vielfältig diskutiert, dass es neben der raum-zeitlich gegebenen Welt und den darin objektiv gegebenen *„realen“* Seienden zahlreiche virtuelle Welten oder eben Seinsbereiche gibt, die vom menschlichen Intellekt ebenso begriffen oder gar allererst phantasiert bzw. entworfen werden. Aufgrund dessen wäre der Begriff der *„Existenz“* mindestens hinsichtlich der vielen gegebenen oder allererst konstruierten Seinsbereiche zu variieren bzw. jeweils genau anzugeben, in Bezug auf welchen dieser Seinsbereiche man die Existenz eines bestimmten Seienden behaupten wolle.

Trotz dieser offensichlichen Unklarheiten und Unbestimmtheiten des Begriffes *„Existenz“* wird er heute nicht nur in der Alltagssprache sondern selbst in wissenschaftlich orientierten Veröffentlichungen in der ursprünglichen und damit höchst unklaren Weise verwendet und sogar auf die Gottesfrage bezogen.[43] Puntel hingegen klärt seine Verwendung des Begriffs *„Sein“* genau auf und benennt damit das alles Umfassende der universalen Dimension, also des universe of discourse, welches sowohl die Dimension des objektiven Seins, also der sogenannten Seinsbereiche, als auch die Dimension des geistigen Verstehens dieses objektiven Seins, also des Intellekts umfasst. Alles hat also Anteil an diesem Sein. Im Zitat:

„Im Gegensatz dazu (d.i. zur Rede von der Existenz) wird Sein hier als jene universale Dimension aufgefasst, die sowohl die Dimension des objektiven Seins, also der Welt, als auch die Dimension des Intellekts/ Geistes (mit allem, was dazu gehört) umfasst.“ (197)

Da sich der Begriff *„Existenz“* aber in der Regel allein auf die objektive Dimension des Seins bezieht bzw. genauer auf einige oder einzelne der hierbei angesprochenen Seinsbereiche, ist es völlig sinnwidrig nach der Existenz der universalen Seinsdimension (oder eben Gottes) zu fragen:

„Es wäre daher absolut sinnlos oder sinnwidrig etwa zu fragen, ob diese universale Dimension ‚existiert‘. Von hier aus lässt sich im Hinblick auf die Gottesfrage sagen, dass die so weit verbreitete und so oft gestellte und behandelte Frage: ‚Existiert Gott?‘ eine zutiefst unklare und missverständliche Frage ist“ (197)

[43] S.o. S. 6ff.

C. Die nähere Bestimmung des primordialen Seins

Nachdem das universale bzw. primordiale Sein in seiner Faktizität aufgewiesen und anfanghaft als solches erläutert worden ist, kann nunmehr die nähere Bestimmung desselben erfolgen bzw. die Frage zu klären versucht werden, inwieweit und wodurch eine solche nähere Bestimmung überhaupt möglich ist. Und dies war und ist für Puntel (wie im Übrigen auch für die Enzyklika *„Fides et ratio“*) **das bedeutendste Thema der Philosophie überhaupt**.

„Mit der Erschließung der universalen Dimension des primordialen Seins ist zwar ein entscheidender Schritt getan, der aber nicht die Endetappe der philosophischen Möglichkeiten und Aufgaben bedeutet; denn jetzt drängt sich erst recht die Frage auf, wie diese Dimension näher zu begreifen ist. Das ist nun ein ganz großes, ja das größte Thema der Philosophie gewesen und ist es noch heute bzw. es sollte (dies wieder) werden“ (197)

Im Unterschied zur Herangehensweise der Tradition, in welcher hinsichtlich der absoluten, universalen Seinsdimension eine eher *„objektivistische Perspektive“* leitend gewesen sei, will Puntel strikt vom Ausgangspunkt der Überlegungen, nämlich der Universalität bzw. der Allumfassendheit des primordialen Seins her denken. Dieser Hinweis auf die Tradition ist insofern bemerkenswert als er der Vermutung Raum gibt, Puntel könne dem Vorwurf Heideggers gegenüber der Tradition, sie habe eine Onto-Theologie vertreten und damit das Sein selbst vergessen, möglicherweise doch zum Teil Recht geben. Diese Frage wäre einer eigenen Untersuchung wert, kann und muss hier aber dahingestellt bleiben.

Puntel jedenfalls denkt das primordiale Sein als dasjenige, das eben alles und damit auch die theoretische Dimension, sprich: das Denken selbst umfasst. Weist es damit aber vielleicht in die Richtung eines Pantheismus? Schon oben (s.S. 78) wurde ja darauf verwiesen, dass Puntel - möglicherweise leichtfertig, jedenfalls aber inkonsequent - von einer Identifikation des primordialen Seins mit dem universe of discourse ausgeht. - Auch dieser interessanten Frage und einer differenzierten Antwort hierzu kann leider hier nicht weiter nachgegangen werden.

Stattdessen ist hier der Benennung und der Sachbeschreibung des primordialen Seins näher zu folgen. Dabei wird deutlich, wie sehr Puntel einen Akzent dahingehend setzt, sehr vorsichtig und zurückhaltend Aussagen über das primordiale Sein zu machen; denn:

„In der Philosophiegeschichte wurde die universale Dimension, die Seinsdimension, mit verschiedenen Bezeichnungen belegt... Meistens war bzw. ist eine ‚objektivistische' Perspektive leitend gewesen, während der hier verfolgte Ansatz viel radikaler und umfassender ist, insofern er die Dimension des primordialen Seins als die ursprüngliche und umfassendste Einheit sowohl der ganzen ‚perspektivischen' - also der sprachlich-logisch-begrifflich-semantischen oder kurz: theoretischen/ strukturalen - Dimension als auch der Dimension der Welt als des objektiven Seins auffasst und explizit thematisiert." (198)

Ausdrücklich wird auch an anderer Stelle die Vorstellung zurückgewiesen, das primordiale Sein als ein Objekt oder ähnliches zu denken. Dem potentiellen Vorwurf einer Onto-Theologie stellt Puntel also einiges entgegen, unter anderem auch die Zurückweisung einer möglichen Anwendung der Prädikatenlogik oder der Mengentheorie auf das primordiale Sein.

„Die in diesem Buch anvisierte ursprüngliche universale Dimension des Seins kann in keiner Weise als so etwas wie ein Objekt oder ähnlich konzipiert werden. Sowohl die Prädikatenlogik als auch die Mengentheorie sind überhaupt nicht geeignet, diese ursprüngliche Dimension zu explizieren..." (204)

Grundlegend für die weiteren Überlegungen ist für Puntel, dass das primordiale Sein sowohl als dieses Sein als solches untersucht als auch im Hinblick auf die Tatsache, das Umfassende aller Seienden zu sein, also als das Sein im Ganzen zu betreffen, betrachtet werden kann. Ausgangspunkt ist für ihn das primordiale Sein als solches.

„Das Sein muss sowohl in seiner Eigenheit als Sein als auch in seiner Totalität ergriffen werden, d.h. in seiner Bestimmtheit, dass es alles und jedes, also alle Seienden, welcher Art auch immer, umfasst... Eine Seinstheorie ist nur dann adäquat, wenn sie im Sinne der erläuterten doppelten Differenzierung und Qualifikation verstanden wird. Das dürfte eine(r) der wichtigsten Lektionen sein, die man aus Heideggers lebenslanger Beschäftigung mit der ‚Seinsfrage' ziehen muss." (205)

(1) Die *„was-ist“*-Frage ist inadäquat

Als Erstes wird es von Puntel zurückgewiesen, nach dem Was-Sein des primordialen Seins zu fragen. Da es das grundlegende Sein aller Seienden meint, kann es naheliegender Weise nicht durch eine nähere Eigenschaftsbestimmung von den Seienden abgegrenzt und dadurch begriffen werden. Diese Tatsache begründet jenes Argument, das in der Tradition zur negativen Theologie geführt hat.

„Welche Art von Fragen können sinnvollerweise im Hinblick auf das Sein als solches gestellt werden? Die natürliche Tendenz sowohl im alltäglichen Leben als auch in der Philosophie führt dazu, dass man hier wie selbstverständlich die Frage stellen würde: Was ist das Sein als solches? Das scheint eine klare und sinnvolle Frage zu sein. Aber wenn die Philosophie etwas leisten können sollte, dann dies: Fragen, die auf den ersten Blick und gemäß dem gesunden Menschenverstand einleuchtend und selbstverständlich sind, zu hinterfragen. Dazu gehören ganz besonders Fragen der Form: ‚Was ist...?‘ Es kann kein Zweifel bestehen, dass viele Fragen dieser Form sehr sinnvoll sind, wie etwa: Was sind Atome? Was ist Erkenntnis? Fragen dieser Form sind im allgemeinen dann sinnvoll, wenn sie eine Antwort erwarten lassen, die etwas artikuliert, was das Erfragte von anderen ‚Dingen‘ unterscheidet, die explizit angegeben werden können. Das ist aber nicht der Fall, wenn die Frage: ‚Was ist das Sein?‘ gestellt wird. Wovon sollte ich ‚das Sein‘ unterscheiden? Wohl nur vom ‚Nichts‘. Aber ‚das Nichts‘ ist ein limiting concept, ja sogar noch radikaler: ein unechter, weil total negativer ‚Begriff‘. Die Frage: ‚Was ist das Sein (die Seinsdimension)?‘ ist also keine sinnvolle Frage.“ (205)

Wenn überhaupt eine Abgrenzung von *„nichts“* sinnvoll formuliert und verstanden werden kann, so ist sie eben gegeben durch das Sein selbst: Dieses aber ist gerade dadurch nicht näher bestimmt. Da es also - so Puntel - nicht in üblicher Weise begriffen werden kann, soll das primordiale Sein *„expliziert“* werden. Was ist das aber genau? Und was ist der Unterschied zum Begreifen durch die *„Was-ist“*-Frage? Um dies zu klären, wird von Puntel in einem Exkurs etwas weiter ausgeholt.

„Welche Fragen können oder sollen dann hinsichtlich der Seinsdimension gestellt werden? Es sind wohl Fragen der Form: Wie ist ‚Sein‘ zu verstehen, zu explizieren? Aber man kann eine Frage auch so formulieren: Als was ist das Sein zu begreifen? In diesem Fall hat das ‚was‘ nicht dieselbe Bedeutung und dieselbe Konnotionen wie ‚was‘ in der Frage ‚Was

ist das Sein?', vielmehr ist es nur die Anzeige des Explicans von ‚Sein'. Und damit ist auch das Verfahren angedeutet, das bei einer Theorie des Seins das adäquate Verfahren ist: die Explikation. Aber dieses Wort bzw. dieser Begriff muss sorgfältig erklärt werden." (205f)

(2) Exkurs: Der unzureichende *„ontologische Gottesbeweis"*

Um den Begriff der Explikation zu klären, bezieht Puntel sich auf den ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury und erläutert, warum dieser einen entscheidenden Fehler beinhaltet, indem er eine wichtige Voraussetzung unexpliziert lässt.

„Der explizite Beweis beruht auf Voraussetzungen, die unexpliziert bleiben und die, wenn sie expliziert werden, den Beweis ut jacet als nicht-konklusiv im folgenden Sinn erscheinen lassen: Aus Prämissen, die auf Missverständnissen und Konfusionen beruhen, wird eine missverstandene und ungerechtfertigte Konklusion gezogen." (206)

Der entscheidende Fehler des Beweises wird von Puntel darin gesehen, dass Anselm in seinem Konzept unbedacht zwischen den beiden Ebenen oder Seinsbereichen *„Gedacht werden"* und *„Auf der objektiven Ebene sein"* wechselt bzw diese nicht genügend unterscheidet und in seiner Argumentation einfachhin schlussfolgernd von der einen Ebene auf die andere wechselt.

„Der entscheidende Fehler in den beiden Versionen dieses Beweises ist leicht auszumachen: Aus ‚Es kann gedacht werden, dass etwas/das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht alleine im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit ist/existiert' folgert Anselm: Also ist/existiert etwas/das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, auch in der Wirklichkeit. Es geht also um einen Übergang von der Ebene oder Dimension ‚Es kann gedacht werden dass...' zur Ebene/Dimension ‚Es ist/existiert...'. Da Anselm zwischen den beiden Ebenen/Dimensionen streng unterscheidet und da seine Argumentation sich explizit auf der Ebene/Dimension ‚es wird gedacht dass.../es kann gedacht werden dass...' bewegt, kann er nicht von der einen einfach zur anderen übergehen. Zu sagen: ‚Es kann gedacht werden, dass ‚das/ etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann', nicht nur im Verstande, sondern auch in der Wirklichkeit ist/existiert', heißt immer noch nur, dass ein Gedanke oder ein Sachverhalt gedacht wird." (209)

Anselm stellt also zwei Behauptungen einander gegenüber, die sich in ihrem ersten Teil (*„Es kann gedacht werden...“)* gleichen, dann aber in ihrem zweiten Teil wesentlich unterschieden sind, weil sie sich eben zum Einen allein auf die theoretische, die Denk-Ebene beziehen, im anderen Fall aber sowohl auf diese als auch zusätzlich auf die Ebene des objektiven Seins.

„Man kann jetzt ganz deutlich zeigen, was beim ‚ontologischen Gottesbeweis‘ vor sich geht: Anselm vergleicht zwei ‚Gedanken‘, nämlich die folgenden (die jeweils mit dem Operator ‚es wird gedacht bzw. es kann gedacht werden dass...‘ artikuliert werden): (1) ‚Es wird gedacht dass das/etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, im Verstande ist/existiert‘; (2) ‚Es kann gedacht werden dass das/etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht nur im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit ist/existiert‘....Das ganze Problem für Anselm besteht darin zu rechtfertigen bzw. zu erklären, wieso er diesen Operator fallen lässt.“ (209f).

Dasjenige, was sowohl die Seite der objektiven Welt als auch diejenige des Denkens umgreift, wird von Puntel als die *„Maximaldimension“* oder eben als *„ursprüngliche universale Seinsdimension“* bezeichnet. (211) Der Fehler Anselms ist es nun, dass er beide Dimensionen vermischt bzw. von einer auf die andere schließt. Oder anders: Demjenigen, das auf der theoretischen Ebene des Denkens präsent ist, wird ein Dasein auch auf der Objektebene zugesprochen. Dies ist aber durch nichts sinnvoll zu rechtfertigen; der Fehler ist offensichtlich.

Interessant ist der Hinweis Puntels darauf, dass Anselm mit seinem ontologischen Gottesbeweis eine Beziehung zwischen der Dimension des Denkens und derjenigen des objektiven Seins herstellt. Diese Beziehung wird allerdings nur insoweit hergestellt, als von der Existenz jenes Größten, über das nichts Größeres gedacht werden kann, in beiden Dimensionen die Rede ist, ja dass behauptet wird, dass dieses Größte in beiden Dimensionen existieren müsse. Es ist freilich richtig, dass damit jene Gemeinsamkeit, welche Puntel als das allem zugrundeliegende primordiale Sein thematisiert, seinerseits noch garnicht in den Blick genommen bzw. erreicht ist.

„Was den Anselmschen Beweis angeht, so kann man bona fide annehmen, dass er in gewisser Weise ein solches Ganzes anvisiert, indem er die ‚Dimension' des Denkens (hier konkret: die Dimension des Gedankens ‚das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann') und die Dimension der ‚Sache (des >Gegenpols< zur Dimension des Denkens, der Dimension der ‚Existenz')' als unzertrennliche Einheit auffasst. Man muss allerdings gleich hinzufügen, dass ein solcher ‚Beweis' hinsichtlich der ursprünglichen universalen Seinsdimension noch völlig inadäquat ist. Der Beweis artikuliert nämlich nur das/ein Größte/s, nicht das eigentliche Umfassende. Das/ein Größte(s) lässt immer noch das, was sozusagen ‚unterhalb' des/eines Größten ‚situiert' ist, ‚außer sich'; es umfasst das ‚Untere, das Niedere....' überhaupt nicht. Insofern ist das/ein Größte(s) eine Variante des ‚ens supremum', des ‚maxime ens' u. dgl. Mit anderen Worten, ein solches Denken thematisiert immer nur die Dimension des/der Seienden, nicht aber die Dimension des Seins selbst." (212)

Dieses primordiale Sein, die sogenannte Maximaldimension, die sowohl die Seite des objektiven Seins als auch die Seite des Denkens umfasst und welche Anselm in seinem Beweis also überhaupt nicht in den Blick nimmt, ist es aber, die laut Puntels Darlegungen hier zu explizieren ist:

„Dementsprechend erweist sich die in Angriff zu nehmende philosophische Aufgabe als die Aufgabe, diese Maximaldimension, diese ursprüngliche universale Seinsdimension zu explizieren." (212)

(3) Was ist >Explikation<?

Was bedeutet es aber, einen Begriff zu explizieren. Hierüber gibt Puntel sich zunächst Rechenschaft und dem Leser eine Erklärung. Bei aller Verschiedenheit der Verwendung des Ausdrucks *„Explikation"* in der modernen Wissenschaft wird er von Puntel hier

„in sachlich-systematischer (traditionell gesprochen: metaphysischer) Perspektive gebraucht. Es geht um die ‚Erschließung, einer ‚Sache', nämlich der Dimension des primordialen Seins. Dabei wird nicht naiverweise so getan, als ob diese ‚Sache' sozusagen unter völliger Abstraktion aller theoretischen Elemente ‚erschlossen' werden könnte; vielmehr wird die ‚Sache Sein' zusammen mit allen theoretischen Elementen artikuliert... Die struktural-systematische Philosophie begreift Explikation als ein analytisches/argumentatives/sacherschließendes Verfahren. In der Durchführung des Verfahrens sind alle diese drei Faktoren am Werk, aber nicht gleichmäßig: je nach Verlauf der Explikation steht manchmal der Faktor ‚Analyse (der sprachlichen Bedeutung bzw. der

‚Begriff'), manchmal eine bzw. die Argumentation, wieder ein anderes Mal die abschließende Artikulation der Sache selbst im Vordergrund" (216f).

(4) Explikation I: Die Theorie des Seins als solchen

Zunächst - so Puntel - sollen die allgemeinsten und fundamentalsten immanenten Merkmale des Seins als solchen herausgearbeitet und beschrieben werden. Dazu nimmt er als erstes Bezug auf die thomasische Transzendentalienlehre:

„Die klassische Formulierung (dazu) lautet(e): Quodlibet ens est unum, verum, bonum (‚pulchrum): Jedes Seiende ist eines, wahr, gut (schön)" (218).

Puntels erläuternde Bemerkungen dazu sind hier ausgesprochen bedeutsam. Insbesondere ist unmittelbar nachvollziehbar, dass die thomasische Lehre von den Transzendentalien dieselben ausschließlich als **Merkmale der Dinge, also der Seienden**, betrachtet, während die kant'sche Umdeutung derselben sie in seiner transzendentalen Subjektivitätsphilosophie - ebenso einseitig - als bloße Kategorien des Denkens interpretiert. Der puntel'sche Ansatz sucht beides miteinander zu verbinden, indem die Transzendentalien als **Strukturmomente des primordialen Seins** selbst verstanden werden.

Soll also heißen: Die klassisch sogenannten Transzendentalien, die ja nur deshalb *„Transzendentalien"* genannt wurden, weil sie eben nicht als die kontingenten Seienden unterscheidende begriffliche Bestimmungen verstanden werden konnten, sondern als etwas zu betrachten sind, das allen kontingenten Seienden unterschiedslos zukommt, weil sie eben darin übereinkommen (kontingente) Seiende zu sein, werden nun nicht mehr (allein und vorrangig) als diese kontingenten Seienden gemeinschaftlich prägende und in ihrem Dasein verbindende Momente dieser Seienden verstanden, sondern von Puntel interpretiert als *(„Struktur-")* Momente des diese/alle kontingenten Seienden verbindenden bzw. gemeinsam prägenden primor-

dialen Seins. Dies erscheint als ein bedeutender Schritt philosophischer Abstraktion und damit als ein wichtiger Baustein dazu, die von Martin Heidegger so sehr beklagte Seinsvergessenheit zu überwinden und sich dem (primordialen) Sein selbst (interpretierend) zuzuwenden.

(a) Als erstes, wichtiges und grundlegendes Strukturmoment des primordialen Seins als des Seins als solchen benennt Puntel sodann dessen **Intelligibilität**:

„Indem die Seinsdimension bzw. das Sein als solches wesentlich als diese Konstellation (nämlich als der Zusammenhang aller Zusammenhänge, die ganze Dimension von Denken/Geist/Sprache einschließt) erscheint, ist sie dem Denken/Geist bzw. der Sprache zugänglich: dieses ‚Zugänglichsein' ist gerade das, was die Intelligibilität der Seinsdimension bzw. des Seins als solchen ausmacht. Diese(s) ist begreifbar, verstehbar, erkennbar, artikulierbar usw" (220).

Dabei wird freilich von Puntel einschränkend unmittelbar und plausibel hinzugefügt, *„dass die ‚universale Intelligibilität' der Seinsdimension bzw. des Seins selbst nicht so zu verstehen ist, dass wir als endliche Erkennende in der Lage wären, sie vollständig zu artikulieren; wir können zwar die ganze Weite der Dimension und des Seins selbst in einer allgemeinen Hinsicht erahnen; aber in bestimmter Weise können wir nur Segmente ihrer/seiner weiten, totalen Intelligibilität erfassen"* (220).

Diese einschränkende Bemerkung ist höchst bedeutsam, weil sie auf philosophischer Ebene (zumindest ansatzweise) eine Erklärung dafür liefert, warum im religiösen Kontext davon gesprochen wird, dass Gott bzw. das Göttliche zwar zu erahnen, nicht aber genauer zu begreifen bzw. zu erklären ist: Wir können eben diese Dimension erfassen, aber nicht vollständig artikulieren. Gleichwohl bildet die wichtige Feststellung dessen, dass wir die Dimension des primordialen Seins überhaupt intellektuell erfassen können, nicht nur die Grundlage jedes weiteren Explizierens dieser Dimension sondern zudem einen klaren Widerspruch zu einem breiten Konsens in der heutigen Philosophie, den ja auch die Enyklika beklagt (s.o.).

(b) Ein weiteres Strukturmoment des primordialen Seins nennt Puntel dessen ***„universale Kohärenz“.*** Gemeint ist damit nicht nur Widerspruchsfreiheit wie in einem Wissenssystem, sondern ein (von Puntel sogenannter) *„positiver Zusammenhang“;* gemeint ist die Tatsache, dass alle Seienden mittels des primordialen Seins und in ihm miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind. Dieser Zusammenhang, so Puntel, ergebe sich aus der Intelligibilität des primordialen Seins. Denn:

„etwas begreifen, verstehen, erklären usw. heißt wesentlich, den Zusammenhang und damit die Kohärenz erfassen, in dem/der sich dieses etwas befindet. Man kann kurz sagen: Kohärenz ist Systematizität... universale Strukturiertheit; denn das ‚Sein selbst‘ wird als die Struktur aller Strukturen, als die ursprünglichste und umfassendste Struktur begriffen“ (222).

Eine Parallele bzw. Veranschaulichung hierzu aus physikalischer Perspektive könnte vielleicht das Phänomen der **Gravitation** sein, welche sich ja in der gegenseitigen Anziehung physikalisch sogenannter Massen äußert. Soll heißen: Alle Seienden auf der Objektebene des raum-zeitlichen Gegebenseins stehen miteinander in einem Zusammenhang, ja in der Regel sogar in einem Zusammenhang der Attraktion, der sich allein daraus ergibt, dass sie Objekte sind, denen eine bestimmte, physikalisch sogenannte Masse eignet. Auch rein physikalisch lässt sich damit feststellen, ja in ihrem Ausmaß sogar berechnen, dass und wie sehr konkrete Seiende in positiver Weise aufeinander bezogen sind.

(c) Ein drittes Strukturmoment des primordialen Seins nennt Puntel die ***„universale Ausdrückbarkeit“*** des Seins als solchen. Gemeint ist das das primordiale Sein offenbar prägende Moment, vom Menschen nicht nur erfahren und gedacht, sondern - durch sprachliche, künstlerische u.a. Mittel - auch ausgedrückt bzw. dargestellt werden zu können.

„Der Terminus ‚Ausdrückbarkeit‘ wird hier als eine Art künstlicher genereller Terminus oder terminus technicus benutzt, um die ganze Palette der Zugänge zur Wirklichkeit oder zum Sein im Ganzen bzw. der Modi der Artikulation (Begreifen, Verstehen, Erklären usw.) der Wirklichkeit oder des Seins im Ganzen zu bezeichnen“ (222).

Diese universale Ausdrückbarkeit des primordialen Seins bzw. des Seins als solchen ist gerade jenes, was von vielen Menschen, insbesondere auch Philosophen geleugnet wird. Dabei tun sie ja gerade dies, wenn sie behaupten es nicht tun zu können.

(4) Das vierte von Puntel genannte Strukturmerkmal des primordialen Seins als des Seins als solchen unterscheidet sich klar von den vorherigen dreien und liegt auf einer anderen Ebene. Während nämlich die drei bereits genannten *„sich aus der Explikation der Seinsdimension hinsichtlich des Intellekts ergeben“,* ist das vierte ein *„praktisches“,* da es sich auf den Willen bezieht (222).

Die große metaphysische Tradition, so Puntel, *„hat das Wort ‚bonum‘, ‚gut‘, verwendet, um dieses Strukturmoment/Merkmal zu bezeichnen“* (223). Daher galt das Axiom *„Omne ens est bonum“* (Jedes Seiende ist gut) bzw. *„ens et bonum convertuntur“* (Zwischen jedem Seienden und dem Guten besteht ein Wechselverhältnis).

Dies soll und kann aus der Sicht heutiger Interpretation wohl heißen: **Jedes Seiende hat zunächst allein aufgrund seines Daseins - und damit seines Anteils am Sein selbst - an und für sich gesehen eine Bedeutung, einen Sinn, einen Wert im Ganzen des Daseins. Darüber hinaus hat es dieses zudem aus der Perspektive dessen, dass es auch auf die übrigen Seienden positiv bezogen ist und mit diesen in der oben genannten positiven Kohärenz steht.**

Dieses Strukturmerkmal des primordialen Seins als solchen ist von hoher praktischer und damit handlungsleitender Bedeutung. Es ist die Grundlage der bis in die Menschen-, ja auch Tierrechte hineinreichenden Perspektive der prinzipiellen Achtung oder sogar Wertschätzung jedes Seienden, insbesondere natürlich der Lebewesen resp. vor allem der Menschen. Viele ethische Masstäbe und nicht zuletzt die Forderung nach einem ökologisch angemessen Verhalten und der Achtsamkeit gegenüber der gesamten Schöpfung finden hier ihre systematische Begründung.

(5) Explikation II: Die Theorie des Seins im Ganzen

Die puntel'sche Rede vom *„Sein im Ganzen",* als welches das primordiale Sein ebenfalls zu interpretieren ist, meint das Sein als Grundlage aller Seienden resp. in seiner Verbindung oder in Einheit mit allen Seienden. Die Explikation des primordialen Seins als dieses Sein im Ganzen geht Puntel mit den klassisch sogenannten **Modalitäten** an: Möglichkeit, Notwendigkeit, Kontingenz. Denn diese *„stellen eine der wirklich großen Intelligilibilitätspotentialitäten des menschlichen Denkens dar. Sie sind die absolut unverzichtbaren theoretischen Bestandteile einer philosophischen Konzeption (und)... Weisen, wie sich die Seinsdimension selbst manifestiert"* (229f).

Angewendet wird das Denken in Modalitäten auf den Kontext des Seins im Ganzen und es wird hierbei von Puntel eine Demonstration dessen angezielt, *„dass nicht alles - das Sein selbst und im Ganzen, also mit Einschluss aller Seienden - einfach kontingent ist, dass also notwendiges Sein angenommen werden muss."* Oder anders: *„Es gibt eine absolutnotwendige Dimension des Seins und eine kontingente Dimension des Seins"* (232). Dies soll in der Schlussform eines modus tollens geschehen und Puntel macht deutlich, in wievielen und welchen Details sein eigener Schluss anders ansetzt und durchgeführt wird als ähnliche Bemühungen bei Thomas von Aquin. Der Schluss geht so:

„Wenn alles (das Sein als solches und im Ganzen) kontingent wäre, dann wäre das absolute Nichts (nihilum absolutum) möglich; nun ist das absolute Nichts nicht möglich; daher ist nicht alles kontingent." (234)

„Da (es) zwischen ‚Kontingenz' und ‚Notwendigkeit' kein Drittes geben kann, folgt daraus, dass notwendiges Sein, oder, wie hier gesagt werden soll, eine notwendige Dimension des Seins anzunehmen ist." (234)

Die **erste genannte Voraussetzung** *(„Wenn alles kontingent wäre")* ist so zu verstehen, dass sie die Implikation enthält, dass, wenn alles kontingent wäre, eben auch das Sein als solches und im Ganzen nicht sein könnte; und genau dieser Zustand, dass eben alles

nicht wäre, soll unter dem Begriff des *„absoluten Nichts“* verstanden werden. Gemeint ist damit also nicht, dass in einem gesamten Fluss des Daseins von kontingenten Seienden immer wieder mal das eine da ist und das nächste verschwindet, der gesamte Fluss des Daseins von Seienden also nicht gestört wird, sondern die Annahme der Kontingenz von allem bedeutet, dass eben auch alles (das Sein als solches und im Ganzen sowie die kontingenten Seienden eingeschlossen) unabhängig von jedem Zeitablauf auch nicht sein könnten. Und hieraus, so die Implikation, ergäbe sich die Möglichkeit des absoluten Nichts. **Es wird also nicht gesagt, dass dann das *„absolute Nichts“* wäre - ein Widerspruch in in sich -, sondern dass dann das absolute Nichts möglich sei.**

Die **zweite Voraussetzung** dürfte hier die **entscheidende** sein, denn: Warum ist das absolute Nichts nicht möglich? Puntel führt dazu drei Gründe an:

(1) Die Selbstwidersprüchlichkeit des Begriffs *„absolutes Nichts“*: Indem man nämlich diesen Begriff denkt, qualifiziert man ihn gegenüber anderem Seiendem bzw. dem Sein; genau dies wird aber durch den Begriff ausgeschlossen.

(2) Bereits die Verbindung *„Möglichkeit des absoluten Nichts“* sei bei näherem Hinsehen selbstwidersprüchlich, weil er eine Seinsqualität (möglich zu sein) des absoluten Nichts anspricht. Genau diese ist aber durch den Begriff des *„absoluten Nichts“* ausgeschlossen.

(3) Schließlich: *„Impliziert die These, dass alles kontingent ist, die Annahme der Möglichkeit des absoluten Nichts, so impliziert sie ebenfalls die weitere Annahme, dass die Seienden aus dem absoluten Nichts in die Dimension des Seins ‚treten‘ oder ‚übergehen‘ könn(t)en (bzw., da es seiende Dinge gibt, dass sie aus dem absoluten Nichts ins ‚Sein‘ tatsächlich getreten oder übergegangen sind). Aber der Gedanke eines (auch nur möglichen) ‚Übergangs‘ von der nicht-denkbaren ‚Dimension‘ des absoluten Nichts in die Dimension des Seins ist ein schlechterdings unsinniger, unmöglicher Pseudo-Gedanke: Aus dem absoluten Nichts ‚wird‘ nichts... Die Seinsdimension und das absolute Nichts sind in jeder Hinsicht, d.h. absolut inkompatibel.“* (236)

Da also die These, dass alles kontingent sei, zu einem Widerspruch (genauer: zu drei widersprüchlichen Begriffen bzw. Annahmen) führt, *„folgt daraus, dass nicht alles kontingent ist, d.h.: es gibt notwendiges Sein, was man hier zunächst neutral und allgemein als eine notwendige Seinsdimension bezeichnen kann.“* (236)

Resultat dieses Beweises ist also: ***„Die universale Dimension des Seins ist... eine Zweidimensionalität, bestehend aus der notwendigen und der kontingenten Dimension.“*** (236)

Und: ***„da die eine Dimension die notwendige ist, kann die andere nur als die ihr untergeordnete kontingente Dimension verstanden werden“*** (236).

(6) Das notwendige Sein als geistiges Sein

Methodologische Bemerkung: Während das traditionelle metaphysische Denken von den kontingenten Seienden ausging und von dort in Analogie auf das notwendige Sein schloss, will Puntel das notwendige Sein **in seinem Zusammenhang zu den kontingenten Seienden** explizieren, also nicht den Weg des analogen Schließens gehen, sondern **das Verhältnis zwischen kontingenter und notwendiger Dimension** explizieren.

Inhaltlich wird von ihm behauptet, dass die notwendige Seinsdimension als *„geistiges Sein zu konzipieren ist, wobei ‚geistiges Sein‘ hier meint: ‚mit Intelligenz, Wille, Freiheit‘ ausgestattetes Sein“* (239). Puntel weist darauf hin, dass dies heute oft auch *„personales Sein“* meint. Was sind die Gründe hierfür? Auch dazu geht Puntel in seiner Argumentation indirekt vor. Er sagt:

„Angenommen, die absolutnotwendige Dimension sei nicht geistig verfasst, sondern sei irgendetwas anderes, etwa ein rein abstraktes Prinzip... oder so etwas wie eine ‚ursprüngliche nicht-geistige Natur‘ oder etwas Ähnliches; dann hätte man die folgende sonderbare ‚Gegenüberstellung‘: auf der einen Seite geistig verfasste kontingente Seiende, die mit dem Sein im Ganzen und damit auch mit der absolutnotwendigen Seinsdimension intentional koextensiv sind, und auf der anderen Seite

eine rein abstrakte oder rein ‚naturhaft' verfasste absolutnotwendige Seinsdimension. Die so aufgefasste absolutnotwendige Seinsdimension wäre dann definitionsgemäß weder mit sich selbst und noch weniger mit dem Sein im Ganzen intentional koextensiv. Wäre das kohärent begreifbar?" (240f)

Puntel beantwortet diese selbstgestellte Frage nicht direkt, sondern führt aus, dass die *„These, dass die absolutnotwendige Seinsdimension geistig verfasst ist,... eine unvergleichlich höhere Intelligibilität für sich in Anspruch nehmen (könne) als die entgegengesetzte These, der zufolge diese Dimension nicht-geistig verfasst ist"* (241). Intelligibilität wird hierbei verstanden als ein (graduell sehr unterschiedliches) Maß dafür, inwieweit die angenommene *„bestimmte ontologische Strukturiertheit dem Intellekt"* einleuchtet oder eben nicht einleuchtet (241).

Als Begründung für seine These wird von Puntel angeführt, dass die kontingenten Seienden von der notwendigen Seinsdimension vollständig abhängig sind, insbesondere hätte ohne die notwendige Seinsdimension *„der menschliche Geist nicht aktual seiend werden können"* (241).

Dass aber ein kontingentes geistiges Seiendes von einer nicht-geistig verfassten notwendigen Seinsdimension vollständig (d.h. sogar in seinem Sein selbst) abhängig sein soll, ist schlechterdings nicht vorstellbar, denn ein geistiges Seiendes hat in sich Möglichkeiten, die eine nicht-geistig verfasste notwendige Seinsdimension überhaupt nicht haben kann, z.B. die universale Ausdrucksfähigkeit des Seins im Ganzen. Ein kontingentes Seiendes hätte dann die Möglichkeit die absolut notwendige Seinsdimension sowohl zu denken als auch auszudrücken, ohne dass dieser selbst diese Fähigkeit zugesprochen würde? Das ist schlechterdings nicht vorstellbar.

Noch grundsätzlicher formuliert Puntel daran anschließend das ***„Prinzip des ontologischen Ranges",*** welches besagt: *„Etwas von höherem ontologischen Rang kann nicht ausschließlich aus etwas von niedrigerem ontologischem Rang entstehen oder erklärt werden" (243).*

Unter Anwendung dieses Prinzips, dessen Herleitung und Begründung Puntel an anderer Stelle erläutert, begründet er sehr nachvollziehbar, dass die

„absolutnotwendige Seinsdimension... so verfasst konzipiert werden (muss), dass aus ihr die kontingente Seinsdimension voll erklärbar wird. Aber dies kann sie nur leisten, wenn sie einen ontologischen Rang besitzt, der zumindest nicht niedriger ist als der ontologische Rang aller kontingenten Seienden, einschließlich der kontingenten geistigen Seienden. Daraus ist zu folgern, dass die absolutnotwendige Seinsdimension als eine geistige Seinsdimension begriffen werden muss“ (243).

(7) Das absolutnotwendige geistige Sein als Schöpfer der Welt

Im Rahmen der Diskussion dieses Punktes macht Puntel zunächst darauf aufmerksam, dass im gesamten Zusammenhang dieses Buches **über das (absolut) notwendige Sein, aber nicht über ein höchstes Seiendes (!) gesprochen wird**, der heideggerianische Vorwurf einer sogenannten Onto-Theologie verfängt hier also nicht.

Das absolutnotwendige geistige Sein ist zudem nach Puntel als *„Schöpferabsolutes“* zu begreifen (244). Was soll das heißen? Ausgangspunkt ist die frühere Formulierung von der *„totalen Abhängigkeit“* der kontingenten von der notwendigen Seinsdimension, die jetzt genauer zu behandeln ist:

„Welcher Art diese Abhängigkeit ist, ist jetzt im Ansatz zu zeigen. Als absolut geistig verfasst besitzt das absolute Sein absolute Intelligenz und absoluten, d.h. absolut freien Willen. Daraus kann eine Folgerung mit umfassender Tragweite gezogen werden, nämlich: Die totale Abhängigkeit der kontingenten Seinsdimension vom Absoluten Sein beruht auf einer freien Entscheidung des Absoluten Seins, die kontingente Seinsdimension aus dem Nichtsein ins Sein zu setzen. Das bedeutet, dass die totale Abhängigkeit der kontingenten Seienden vom Absoluten Sein daher den Status des Erschaffenseins hat“ (244).

Geschaffensein heißt also hier soviel wie ***„totale Abhängigkeit hinsichtlich der eigenen Existenz“*** (244); und es wird dem absoluten Sein, als einem geistigen Sein, notwendiger Weise eine *„freie Entscheidung“* zugebilligt, das kontingente Sein ins Dasein zu setzen.

Traditionell, das ist weithin bekannt, *„hat man versucht, die Erschaffung der Welt durch Gott mittels einer Anwendung des metaphysich verstandenen Kausalitätsprinzips zu demonstrieren. Es war klar, dass damit der Begriff der Ursache aus der Erklärung innerweltlicher Phänomene gewonnen und anschließend aufgrund der Analogielehre auf Gott übertragen wurde“* (249).

Puntel ist davon überzeugt, dass dies *„als ein entscheidender Grund vor allem für die postmoderne Kritik an diesem Begriff bzw. als der mittels dieses Begriffs begriffenen Schöpfung anzusehen“* (249f) und das Verfahren tatsächlich problematisch ist. Stattdessen will er *„den grandiosen Gedanken der Schöpfung ohne anfänglichen expliziten Rekurs auf den Kausalgedanken... explizieren“* (250).

Die Ausgangsfrage ist, *„wie das Verhältnis zwischen dem absolutnotwendigen freien Sein und der kontingenten Seinsdimension zu begreifen ist“* (250). Es wurde oben bereits behauptet, *„dass die kontingente Seinsdimension von der absolutnotwendigen Seinsdimension... total abhängig ist“* (250). Was heißt das nun genauer? Nun, da die kontingenten Seienden auch nicht sein könnten und zu anderer Zeit nicht waren, stellt sich die Frage, wie sie ins Sein gekommen sind. Zusammenfassend kann nur gelten: *„Die kontingente Seinsdimension ist durch die absolute Freiheit des absolutnotwendigen Seins ins Sein gekommen“* (250).

Dieser Sachverhalt wird von Puntel so ausgedrückt: *„das freie absolutnotwendige Sein hat die kontingente Seinsdimension ins Sein gesetzt, und zwar absolut in dem Sinne, dass nichts Vorgängiges oder Zugrundeliegendes oder Ähnliches vorausgesetzt wird“* (250). Dies ist *„das, was der adäquat artikulierte Gedanke der Schöpfung besagt“* (250).

Die Rede von der Schöpfung - das ist hier wichtig - *„bezieht sich auf die kontingente Seinsdimension als Ganzes, d.h. auf die Gesamtheit der Seienden... Das bedeutet, dass das absolutnotwendige freie Sein kein Seiendes sozusagen isoliert ins Sein setzt, vielmehr setzt es die kontingente Seinsdimension als ein Ganzes ins Sein“* (251).

Das bedeutet: *„Was im Rahmen oder innerhalb der kontingenten Seinsdimension entsteht oder hervorgebracht u.ä. wird, wird gemäß dem herausgearbeiteten Schöpfungsbegriff nicht erschaffen. Der Grund dafür liegt darin, dass alles, was in(nerhalb) der kontingenten Seinsdimension (also der ‚Welt') entsteht, hervorgebracht wird etc., immer etwas Vorgängiges voraussetzt, wie immer man dieses ‚Vorgängige' bezeichnen mag"* (251).

Nun, hat das Ganze etwas mit Kausalität zu tun? Puntel zitiert die Ausführungen des Thomas hierzu, die den Begriff der Ursache in vielerlei verschiedener Weise beschreiben. Es zeigt sich dabei aber: **Der Begriff der Kausalität ist im Grunde nur auf die Beziehung zwischen den Seienden anwendbar.**

Von der naturwissenschaftlichen Diskussion um den sogenannten Urknall ist diese Schöpfungsidee nach Puntel insofern verschieden als **bei der Urknall-Idee lediglich der Beginn dieses Universums und der in diesem geltenden Naturgesetze gemeint ist, nicht aber die Entstehung der gesamten kontingenten Seinsdimension aus dem notwendigen Sein.** Schließlich ist es ja gerade der Urknall, der als Ursprung des Universums angenommen wird und eben nicht nichts bzw. die notwendige Seinsdimension: *„Die physikalisch-kosmologische Urknall-Theorie besteht ‚nur' darin, dass sie einen (nämlich den aktuellen) Zustand des physikalischen Universums auf einen anderen Zustand des physikalischen Universums ‚zurückführt'"* (257).

Wichtig ist in der Auseinandersetzung mit solchen physikalischen Theorien, **dass der Gedanke der Schöpfung die *„Ewigkeit der Welt"* also ihr Sein ohne Anfang und Ende nicht ausschließt,** es also nicht um den oder einen Zeitpunkt der Erschaffung der kontingenten Seinswelt aus dem notwendigen Sein geht, **sondern lediglich um das Faktum des grundlegenden Abhängigkeitsverhältnisses der kontingenten Seinswelt vom notwendigen Sein.**

(8) Das geklärte Verhältnis von Sein und Gott und die Aufgaben einer integralen Theorie über Gott

Für Puntel ist nunmehr, das heißt, *„nachdem die Explikation der ursprünglichen universalen Seinsdimension als die absolutnotwendige Seinsdimension, ferner als absolutnotwendiges freies und personales Sein und schließlich als Schöpferabsolutes aufgewiesen wurde,... der Punkt erreicht, an dem das Wort ‚Gott' sinnvoll eingeführt werden kann"* (260).

Das Wort >Gott< stammt ja *„ursprünglich aus der religiösen Sprache und Tradition und wurde dann sehr früh in die Philosophie aufgenommen"* (260). Zwar wurde und wird das Wort >Gott< in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet; Puntel erhebt aber den Anspruch, *„das Problem des Verhältnisses zwischen Sein und biblisch-christlich verstandenem Gott, noch genauer: zwischen Seinsdenken im Sinne einer systematischen Seinsphilosophie und einer adäquaten Konzeption des biblisch-christlichen Gottes zu klären"* (260f).

Das soll heißen: Puntels Anspruch ist es, mittels der metaphysischen Analyse des absoluten Seins und damit durchaus anschließend an die christlich-metaphysische Tradition **genau dasjenige anfanghaft zu explizieren, was in der biblisch-christlichen Tradition *„Gott"* genannt wurde und wird.** Wenn er also im weiteren Verlauf der Untersuchung das Wort *„Gott"* verwendet, ist es in der Bedeutung gemeint, die die biblisch-christliche Tradition prägt.

(9) Die sogenannte Transzendenz Gottes

Unter der >Transzendenz< Gottes wurde in der Geschichte der Philosophie und Theologie die Tatsache verstanden, dass das mit dem Ausdruck >Gott< Gemeinte so grundsätzlich von den kontingenten Seienden verschieden ist, dass es mit den üblichen Mitteln des menschlichen Verstandes und auf die gewohnte Weise nicht be-

greifbar ist. Aufgrunddessen - so Puntel - hätten sich *„zwei Hauptrichtungen“* in der westlichen Tradition herausgebildet, das mit >Gott< Gemeinte anzusprechen, nämlich eine *„extreme“,* die *„negative (oder apophatische) Theologie“* und eine *„gemäßigte“,* die sogenannte Analogielehre (263).

Während die negative Theologie dadurch geprägt ist, *„dass in der Rede von Gott ausschließlich negative Aussagen als sinnvoll betrachtet werden“* (263), wird nach der Analogielehre die Transzendenz Gottes nicht rein negativ bestimmt. Beiden Richtungen ist aber gemeinsam, dass sie auf Gott schließen bzw. *„zu Gott als dem transzendenten X (gelangen) in der Weise, dass sie vom Endlichen, vom Seienden ausgehen und sich durchgehend am Seienden orientieren“* (266).

Überdies zeichnen sich diese traditionellen Richtungen, insbesondere die Lehren des Thomas von Aquin, nach Puntel dadurch aus, dass sie *„das Verhältnis zwischen Gott als dem esse per se subsistens oder einfach dem esse ipsum und den endlichen Seienden in dem Sinn noch ‚äußerlich‘ und damit völlig unzureichend artikulieren, als sie nur eine Gegenwart oder ein Inne-Sein des esse ipsum in den endlichen Seienden thematisieren. Aber eine Gegenwart bzw. ein Inne-Sein lässt das esse ipsum und die Seienden als zwei gegeneinander Unterschiedene und sogar als zwei jeweils gegeneinander Andere bestehen. Damit wird nicht geklärt, wie... beide letztlich ‚zusammengehören‘“* (268).

Deshalb stellt Puntel dem eine eigene These entgegen, die wie folgt lautet: *„Es gibt keine absolute, sondern nur eine relative Transzendenz des absolutnotwendigen personalen Seins als Schöpferabsolutes bezüglich der kontingenten Seinsdimension, im folgenden Sinne: Gottes Transzendenz bezüglich der kontingenten Seinsdimension findet statt, besser: ereignet sich, vollständig in der totalen Autoimmanenz des absolutnotwendigen personalen Seins als Schöpferabsolutes“* (269).

Gottes Transzendenz wäre eine absolute genau dann, sagt Puntel, *„wenn sie eine reine Negation, eine reine Unterscheidung oder sogar Trennung, nur ein Jenseits-der-kontingenten-Seinsdimension, nur ein Anderssein besagte“* (269). Demgegenüber wird *„Gottes Transzen-*

denz... relativ genannt in einer negativen und in einer positiven Hinsicht. Negativ meint ‚relative Transzendenz', dass sie nicht absolut im angegebenen Sinn ist. Positiv meint ‚relative Transzendenz', dass sie sich nur in Bezug auf einen oder innerhalb eines den transzendenten Gott und die kontingenten Seienden umfassenden Gesamtraum(s), der aber Gott selbst ist, ereignet" (269).

Hier zeichnet sich bereits ab, wie das Problem der bzw. die Frage nach der Transzendenz Gottes bei Puntel gelöst werden soll. **Gott und die endliche Seinsdimension werden in ihrem Zusammenhang thematisiert**; **die endliche Seinsdimension ist und bleibt in den untrennbaren Zusammenhang zu Gott gestellt, bleibt von ihm umgriffen.** Es gibt also nicht eine Gott und Welt noch einmal umgreifende Dimension, sondern: *„Die ursprüngliche universale Seinsdimension ist das große Explicandum, die absolut-notwendige Seinsdimension als das-Schöpfer-absolute-das-die-kontingente-Welt-er-schaffen-hat das Explicans/Explikatum der ursprünglichen Seinsdimension"* (269).

Grundgedanke ist also: *„Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenten Seienden ereignet sich in Gott selbst, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ‚Geschehen'. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen"* (270).

Die Transzendenz Gottes wird mithin zu einem Geschehen, **das sich im Gesamten des Seins und damit in Gott selbst ereignet.** Indem der schöpferische Gott die kontingente Seinsdimension aus sich selbst ins Dasein entlässt, schafft er eine kontingente Welt, der gegenüber er einerseits der Andere und deshalb auf relative Weise transzendent ist, die er aber andererseits auch umfasst und durchwirkt, so dass er dieser auch immanent ist. **Transzendenz und Immanenz stehen hier also in engem Zusammenhang und sind beide auf das Verhältnis von Gott und Welt anzuwenden**. Für den letztgenannten Aspekt wird traditionellerweise auch der Begriff *„Panentheismus"* (Gott ist in allem) verwendet:

„Man kann zur Bezeichnung dieser Konzeption den Ausdruck ‚Panentheismus' verwenden... Nach Krause sollte der Terminus die Immanenz der Welt in Gott bezeichnen; er ist gleichbedeutend mit der ‚Allingottlehre', die im Gegensatz zum Pantheismus die Abhängigkeit der Welt von Gott und dessen Transzendenz bewahrt" (271).

Puntel verweist darauf, dass genau diese enge Beziehung zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes heute oft bei jüdischen und christlichen Autoren nicht genügend beachtet wird, sondern vielfach stattdessen eine absolute Transzendenz Gottes bei fehlender Immanenz gelehrt wird: *„die Immanenz Gottes wird auf den Nullpunkt reduziert. Gott ist nur noch der absolut Andere"* (271).

(10) Der Übergang vom Schöpferabsoluten zum *„Offenbarungsgott"*

Alles Weitere über Gott bzw. sein Verhältnis zur Dimension der endlichen Seienden, also der Welt, kann und muss nach Puntel vor dem Hintergrund der **Freiheit des Schöpfergottes** entwickelt werden. Wenn es nämlich richtig ist, das absolutnotwendige Sein als freies zu denken, könne man es - wie den Menschen - weiter nur aus dem explizieren, wie es seine Freiheit eingesetzt bzw. genutzt hat. Auch des Menschen individuelle Geschichte nämlich, seine Story, ist die Geschichte seiner freien Entscheidungen; er ist das, was er - angesichts der ihm gegebenen Umstände - aus seinem Leben durch seine Entscheidungen gemacht hat:

"Wenn ich sagen soll, wer ich bin, so erzähle ich am besten meine Story. Jeder von uns hat seine unverwechselbare Story, jeder IST seine Story. Wenn einer NUR das ist, was andere über ihn sagen, ohne selbst eine Story erzählen zu können, so ist er nicht reif, nicht erwachsen; wenn er in konflikthaften Stories lebt, seine Story nicht akzeptieren kann, so braucht er Hilfe, Therapie. Ein Mensch ist das, was man zu und über ihn sagt und was er selbst über sich erzählen kann und was er daraus mit seinem Leben macht."[44]

Wenn aber Gott - wie es oben entwickelt wurde - die kontingente Seinsdimension absolut frei erschaffen hat, *„so ist die Welt im Lichte einer absoluten Freiheit zu sehen. Dann ist erstens zu fragen, warum*

[44] D. RITSCHL, Logik der Theologie, München 1984, 45.

die absolute Freiheit... bei der Erschaffung der Welt, enden sollte... Zweitens drängt sich... die... Frage auf: Wenn es eine Geschichte der absoluten Freiheit gibt, wo könnte sie sich manifestieren - oder noch konkreter: wo hat sie sich möglicherweise manifestiert?" (273).

Damit gilt: *„Ob und wie Gottes absolute Freiheit sich gezeigt hat, kann nur ermittelt werden, wenn man die die Weltgeschichte ‚studiert'"* (273). Und vor dem Hintergrund, dass mit dem Judentum und dem Christentum zumindest zwei Religionen existieren, die die Weltgeschichte als die Geschichte des freien Schöpfergottes mit der Welt interpretieren, ist aus Sicht Puntels hier der Punkt erreicht, an dem *„der Philosoph, der nach einer weiteren ‚Bestimmung' des absolutnotwendigen Schöpferabsoluten fragt, sich dem philosophischen Studium der Weltgeschichte bzw. der Geschichte der Religion(en) zuwenden"* muss (274).

Dies ist aus der Sicht der Philosophie eine erhebliche Zäsur; denn ab jetzt hat sie *„es mit der Geschichte, mit geschichtlichen Phänomenen zu tun, die es zu deuten gilt"* (274). Und hierzu spielt zunächst der Begriff der *„Offenbarung"* Gottes eine zentrale Rolle. An dieser Stelle endet jedoch zunächst die Darstellung L.B. Puntels und dies bedeutet auch für uns, dass das vorliegende Kapitel der Darstellung und Aufarbeitung der Postionierung Puntels seinen Abschluss findet und ein Übergang zur Darstellung der Positionen Volker Gerhardts erfolgen kann.

III. Der Sinn des Sinns bei Volker Gerhardt

Wenn auch in keiner Weise vergleichbar mit dem systematischen Anspruch L.B. Puntels, so gibt es doch in der aktuellen deutschsprachigen Philosophie mindestens einen zweiten Zugang zur Gottesfrage, der sehr bemerkenswert erscheint. Unter dem Titel *„Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche“* (München 2014) geht der Seniorprofessor an der Berliner Humboldt-Universität VOLKER GERHARDT frontal und ohne Umschweife auf die klassische metaphysische Frage aller Fragen zu; und er tut dies zwar auf wenig systematische und stringente, dafür aber innovative und zeitgemäße Weise. Dies erscheint umso bedeutsamer, als Gerhardt keinen Zweifel daran lässt, dass er keinerlei Sympathien für die Kirchen und andere religiös orientierte Institutionen hegt. Im Gegenteil: Vor Jahrzehnten, *„zu Beginn s(m)einer wissenschaftlichen Laufbahn“* sei er *„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... (er) diese Entscheidung (allerdings) revidiert - ohne Not und ohne äußeren Anlass, (sondern allein) mit dem Glück eines Menschen, der etwas Verlorenes wiedergefunden hat“* (11).[45]

Dies stellt Gerhardt wohl an den Anfang seines Buches, um seine Unbestechlichkeit und auch Unbestochenheit hinsichtlich der Diskussion der Gottesfrage deutlich zu machen und sich mithin als ehrlichen Protagonisten einer rein philosophischen Wahrheitssuche auszuweisen. Genau dieses langjährige philosophische Arbeiten nämlich, insbesondere die *„bis dahin gewachsene Einsicht, dass eine systematisch verfahrende Philosophie das Problem des Göttlichen nicht umgehen kann, war daran (gemeint ist sein Wiedereintritt in die Kirche) nicht unbeteiligt“* (11). Zweifel in Bezug auf und Einwände gegen das Göttliche hätten ihm nicht mehr ausgereicht; sondern er habe festgestellt, dass das Göttliche *„eine Macht im menschlichen Leben“* sei (11). Als Philosoph müsse man fragen, was diese Macht bedeute, auch wenn man beste Gründe dafür habe, Gott nicht für einen wie auch immer beschaffenen Gegenstand zu halten.

[45] Alle in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf das angegebene Buch von Gerhardt.

Seit mehr als zweieinhalb Jahrtausenden sei die Philosophie zudem *„darum bemüht, die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen angemessen zu erfassen“* (11). Dabei habe sie beachtliche Einsichten gewonnen, die freilich heute vielen offenbar nicht mehr einleuchteten. Deshalb komme es darauf an, diese neu verständlich zu machen.

Anliegen des Autors ist es also nicht, etwas ganz Neues über die Gottesfrage aus philosophischer Sicht zu sagen, sondern in ausdrücklicher Anerkennung der Tradition will er einen Vorschlag unterbreiten, *„der jüngste Einsichten aufnimmt, ohne damit ältesten Erkenntnissen zu widersprechen“* (11). Alle Anstrengung sei *„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“* (11f).

Vor diesem Hintergrund spricht Gerhard ausdrücklich und in bezüglich der Intention zwar in angemessener aber hinsichtlich der Durchführung auch in etwas anmaßender Weise davon, dass seine Untersuchung in traditioneller Sprache eine ***„natürliche“*** oder ***„rationale Theologie“*** genannt worden wäre und dass er dies auch heute nicht ablehne, so lange unbestritten bleibe, dass er sich auf philosophischem Terrain bewegt (10). Wie L.B. Puntel sucht V. Gerhardt mithin dazu beizutragen, genau jene Lücke zu füllen, welche die Enzyklika *„Fides et ratio“* bitter beklagt, nämlich diejenige einer adäquaten Auseinandersetzung mit der Gottesfrage in der zeitgenössischen Philosophie.

Freilich wählt Gerhardt dabei einen Weg, der ebenso zeitgemäß wie überraschend ist. Denn mit seiner Interpretation des Göttlichen als Sinn des Sinns geht er einen deutlichen Schritt weiter als L.B. Puntel. Während dieser nämlich eine aktualisierte Erneuerung des klassischen metaphysischen Verständnisses vom alles umfassenden Sein zur Deutung des Göttlichen versucht, kann man V. Gerhardts Konzept als ein solches verstehen, **das auf modernen existenzphilosophischen bzw. anthropologischen Perspektiven aufbaut, diese aber auf neue Weise ins Spiel bringt.**

1. Die paradoxe Ausgangslage und der Gang der Untersuchung

Am Beispiel eines zeitgenössischen philosophischen Hochschullehrers, also eines Kollegen, den er allerdings namentlich nicht nennt, macht Gerhardt (wie Fides et ratio) einleitend auf die vielfach anzutreffende paradoxe Ausgangslage in der aktuellen (zumindest deutschsprachigen) Philosophie aufmerksam: Über Gott bzw. das Göttliche solle und dürfe vielfach nicht mehr gesprochen werden; das Diktum Nietzsches, nach dem Gott (für die Philosophie) tot sei, beherrsche die Szene und schaffe ein nahezu komplett eingehaltenes Tabu. Dabei werde paradoxer Weise über zahlreiche tote Philosophen durchaus viel und häufig gesprochen. Allein: *„Gott, so sollten die Studienanfänger von vornherein wissen, sei in der Philosophie kein Thema mehr."* (15)

Allerdings, so Gerhardt, sei kaum zu ermessen, welchen Verlust es für die Philosophie bedeute, das Thema Gott, mit dem sie sich rund 2500 Jahre befasst habe, nunmehr einfach aus dem Themenkatalog zu streichen. Allein bereits das Diktum Nietzsches vom (angeblichen) Tode Gottes bedürfe schließlich der Diskussion und damit dessen, Gott weiterhin zum Thema der Philosophie zu machen. Denn wie solle man dieses Diktum angemessen verstehen, *„wenn man nicht zu ermitteln sucht, was die Vorstellung von Gott dem Menschen bedeutet - oder zumindest einmal bedeutet hat?"* (16)

Ohne eine Bezugnahme auf Gott oder Göttliches, so jedenfalls geradezu konträr dazu die These Volker Gerhardts, könne der Mensch nicht sinnvoll leben. Dieses zu demonstrieren ist die Absicht seines Buches. Den Ausgang nimmt er dabei von der Sinnerfahrung des Menschen sowie seiner Angewiesenheit auf Wissen und Glauben.

Inhaltliche Voraussetzung ist dabei die *„Überzeugung..., 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* Glau-

ben und Wissen *aufeinander angewiesen sind, und wie man das Göttliche als das begreifen muss,* was uns die Welt bedeutet“ (24).

Die existentielle Selbst- und Welterfahrung bzw. -deutung steht also im Mittelpunkt der Überlegungen Gerhardts und sie führt ihn gewissermaßen zwangsläufig zu dem, was die Menschen seit Jahrtausenden das Göttliche oder Gott nennen. Grundlegend ist dabei die Sinnsuche des Menschen, welche letztlich ohne das Göttliche bzw. Gott nicht auskomme. Gehen wir hier seiner Argumentation, die in seinem Buch nicht ohne erhebliche Redundanzen ausgeführt ist, kurz nach.

2. Der Ausgangspunkt: Die Frage nach dem Sinn

Ausgangspunkt der Gerhardt‘schen Überlegungen ist die offenkundige Tatsache, dass der Mensch nicht nur danach bedürftig, sondern im Allgemeinen auch dazu fähig ist, sein Leben trotz aller Brüchigkeit und Endlichkeit grundsätzlich bzw. über weite Strecken als sinnvoll zu erfahren; dies gehört zweifellos zu den faszinierendsten Tatsachen des menschlichen Lebens.

Wichtigste Voraussetzung dessen - das sei an dieser Stelle der Argumentation Gerhardts hinzugefügt - ist natürlich das dem Menschen gegebene Selbstbewusstsein, welches ihm erlaubt, sein eigenes Leben, und zwar von der bereits erlebten und (zum Teil) erinnerten Vergangenheit über die aktuell erfahrene Gegenwart bis hin zur erwarteten Zukunft als ein Ganzes zu konstruieren, das er als dieses Ganze zudem als sein eigenes, mindestens für ihn selbst, un-verwechselbares Leben begreift.[46]

Als noch einmal besondere Leistung des menschlichen Selbstbewusstseins ist dabei anzusehen, dass diese über die Zeitläufte und die eigene Zeiterfahrung hinweg geschehende Konstruktion des eigenen Lebens im Selbstbewusstsein des Ich nicht nur ein einmaliges Tun ist sondern begleitend zum allmählichen Fortschreiten des Lebens per-

[46] Näheres dazu und zum Folgenden auf meiner Seite: www.theologie-skripten.de/anthropologie/1sinn.pdf (24.1.2017).

manent je neu geleistet wird und werden muss, da ja das Leben selbst in seinem immerwährenden Fortschreiten oft gerade nicht so verläuft, wie wir es erwartet haben, sondern immer wieder - oft gravierende - Überraschungen für uns bereithält, welche deshalb häufig nur mit großer Mühe oder im Einzelfall gar überhaupt nicht in das je neu zu konstruierende Ganze des eigenen Ich zu integrieren sind.

So lange freilich dem Individuum - mitunter auch mit professioneller Hilfe von Seelsorgern und Psychologen - die je neue Konstruktion als des sich selbst identisch bleibenden eigenen Ich gelingt, gehen wir von einer intakten und deshalb in der Regel der Selbstbestimmung fähigen menschlichen Persönlichkeit aus; so weit diese Fähigkeit aber nachlässt bzw. allmählich oder plötzlich gänzlich verschwindet, sprechen wir von einer mehr oder weniger ausgeprägten psychischen oder geistigen Erkrankung.

Für den Menschen und seine Bewältigung des Lebens ist es nun höchst bedeutsam, dass er nicht nur danach bedürftig, sondern in der Regel auch dazu fähig ist, für dieses inhaltlich je neu konstruierte und sich dabei doch identisch bleibende Ich einen Sinn seines Daseins zu erkennen, für den folgendes charakteristisch ist:

(1) Dieser Sinn erlaubt es dem Einzelnen, sein eigenens Leben (zumindest grundsätzlich, d.h. im Ganzen) **als wertvoll zu erachten**, obwohl er sich gleichzeitig dessen bewusst ist, dass dieses Leben in seinen Möglichkeiten begrenzt und überdies und vor allem vergänglich, sprich: auf maximal einige Jahrzehnte beschränkt ist.

(2) Dieser angenommene bzw. wahrgenommene Sinn **prägt das Verhältnis des Einzelnen zur Welt**, d.h. zu allem anderen außer ihm selbst. Dies bedeutet: Die je eigene Sinnerfahrung und Sinndeutung des Menschen gibt vor, wie der Mensch auf die Welt zugeht und über sie denkt.

(3) Dieser Sinn **ist zudem handlungsleitend für das Individuum**. Aus jener Perspektive nämlich, aus der das Individuum die

Welt deutet, geht es auch auf die Welt zu und verhält sich in ihr. Oder anders: Die Sinnperspektive gibt vor, wie das Individuum sich in der Welt verhält, wie es in ihr handelt.

(4) Dieser Sinn **ist wandlungsfähig**. Das heißt: Parallel zum sich permanent verändernden Verlauf des Lebens und der sich darauf beziehenden (im Idealfall) je neu gelingender Konstruktion des eigenen Ich wandeln sich die Sinnerfahrung und -Sinndeutung des Menschen und damit auch seine Handlungsperspektiven.

(5) Die Tatsache, dass der Mensch seinem Leben eine Sinndeutung geben kann, der entsprechend er sein Leben interpretiert und in der Welt frei handelt, **begründet seine Würde** und personale Integrität. Die Freiheit der Lebensgestaltung aufgrund einer dem Menschen zugewachsenen Sinndeutung seines Lebens begründet die Würde seines Seins und seines Tuns. Oder anders: Der Mensch findet seine Bestimmung darin, gemäß der ihm zugewachsenen Sinndeutung seines Lebens zu denken und zu handeln. Folglich gehört es zu seiner personalen Würde, gemäß seiner Sinndeutung frei handeln zu dürfen.

„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“* (30).

3. Die <u>Bezugnahme auf das Ganze, oder:</u> <u>Das Ganze lässt sich nicht vergessen</u>

Der im Hinblick auf die Gottesfrage wahrscheinlich entscheidende Schritt in der Argumentation Volker Gerhardts ist nun sein Hinweis darauf, dass die genannte Sinndimension des menschlichen Lebens sich nicht auf eine rein subjektive/individuelle Perspektive beschränken lässt, obwohl gerade dies in unserer heutigen Zeit und Gesellschaft, ja selbst in der wissenschaftlichen Sinnforschung immer wieder versucht wird, ja weithin sogar als selbstverständlich zu

gelten scheint.[47]

Grundlage seines Arguments ist die leicht nachvollziehbare Tatsache, dass jedes individuelle menschliche Leben und damit auch jede Sinndimension eines Individuums niemals nur auf sich selbst bezogen, sondern immer auch auf die Mitwelt, ja letztlich auf das Ganze der Welt ausgespannt ist, da selbst die Verwirklichung der vermeintlich rein subjektiven Seite der Sinndimension schlichtweg abhängig davon ist, dass auch die gesamte Welt *„mitspielt“,* d.h. dass ich mich beispielsweise darauf verlassen kann, dass Menschen, Tiere und Gegenstände sich einigermaßen so verhalten, wie ich es aufgrund meiner bisherigen Lebenserfahrung erwarte. Denn es gilt:

„Genau genommen geht es stets um eine Entsprechung des Ganzen des Ich mit dem Ganzen der Welt: *Alles* in *oder* an mir *wird durch alles* außer mir *evoziert, und die Universalität aller in der Welt erfahrenen Kräfte provoziert das Äußerste der persönlichen Anstrengung. Alles, was für mich wichtig ist, ist zwischen den Polen von Selbst und Welt ausgespannt. Notfalls muss ich alles geben, damit zumindest mir das Ganze des Daseins erhalten bleibt - und dann auch geschätzt werden kann“ (55).*

Indem der Mensch also den Sinn seines (eigenen) Daseins im Blick hat - und möge er dies noch so individuell anlegen - bezieht er genau diesen Sinn und die dementsprechende Verwirklichung seiner Lebenspläne zwangsläufig auf die ihn umgebende Welt, ja letztlich auf das Ganze dieser Welt. Denn um sich in dieser Welt zu orientieren und seinen Sinn in ihr zu verwirklichen, muss er sich nicht nur auf die ihn unmittelbar umgebende Wirklichkeit beziehen, sondern er setzt eine Logik des Ganzen, ein bestimmtes Wirken und Funktionieren des Ganzen der Welt (bis hin zum Wetter und der Verlässlichkeit der Naturgesetze) voraus, in welcher er diesen seinen Sinn zu verwirklichen sucht. Mithin geht es ihm zwangsläufig immer auch um das Ganze dieser Welt, selbst wenn er vermeintlich nur seinen individuell orientierten Sinn verwirklicht; und es gilt:

[47] Vgl. stellvertretend für vieles Andere etwa die von Prof. Dr. Tatjana Schnell von der Universität Innsbruck betriebene Seite www.sinnforschung.org (24.1.2017), welche die Sinndimension des Menschen offenbar ausschließlich aus rein individueller Perspektive in den Blick nimmt. Vgl. z.B. auch den Artikel von Anna Jürgens, Warum bin ich hier?, in: rabs (Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen 3/2016, 10-12, der beweist, dass selbst in einer Zeitschrift für Religionslehrer eine Selbstbeschränkung auf die rein subjektive Seite der Sinnfrage vorgenommen werden kann und die Dimension des Göttlichen bzw. Gottes vollständig vermieden wird.

„Die Alltagssprache hat auch den existenziellen Sinn des Begriffs bewahrt, wenn sie etwa jemanden sagen lässt, dass es ihm ‚ums Ganze' gehe oder dass er ‚alles auf eine Karte' setze. In solchen Fällen ist das ‚Ganze' nicht nur das, was ‚alles' umfasst, sondern auch das, was die Aufmerksamkeit des (sich) ganz und gar *geforderten Individuums verlangt" (54).*

Zwar könne der Mensch bei seinem Blick auf das individuelle Sinnstreben und die individuelle Selbstverwirklichung die Perspektive auf das Ganze punktuell ausblenden; dauerhaft, so Gerhardt wohl mit Recht, könne ihm das aber nur um den Preis der *„Selbstvergessenheit",* also der expliziten Qualitätsminderung des Wissens um sich selbst und dessen der Welt gelingen:

„Die Dimensionen des Ganzen können in Augenblicken der Ablenkung, in Zeiten der Ermüdung oder Zerstreuung, vielleicht auch des Ärgers oder der Verzweiflung in den Hintergrund treten. Aber wirklich vergessen lassen sie sich nur um den Preis der Selbstvergessenheit" (55).

Soll also heißen: Wer hinsichtlich der Verwirklichung seiner Sinndimension nur auf sich selbst oder sein unmittelbares Lebensumfeld schaut und nicht sieht, dass er auch hinsichtlich dieser nach eigener Einschätzung sehr individuellen Sinndimension bereits bezogen ist auf das Ganze der Welt und von diesem abhängig ist, der interpretiert sich und sein Leben unrealistisch, weil zu kurz; er versteht sich nicht wirklich in genügender Weise.

Denn auch dem noch so sehr allein auf sein Eigenes bezogenen Menschen dürfte bei näherer Betrachtung schon seines eigenen Daseins aufleuchten, dass er sein Geschick nicht vollständig, ja nicht einmal in den wesentlichen, grundlegenden Elementen in eigenen Händen hält. Bereits sein Dasein und den Erhalt dieses Daseins verdankt er nicht sich selbst, ja er hat - trotz aller heutiger Manipulationsversuche - letztlich keine entscheidende Macht hierüber. Mithin ist er darauf angewiesen, dass er als Einzelner im Ganzen des Daseins seinen Platz hat, dass er diesen behält, ja, dass er vom Ganzen des Daseins getragen wird. Das Individuum verlässt sich mithin auf ein über ihm stehendes Ganzes, über das es nicht verfügt und auf dessen Gunst er nur hoffen kann.

„Im alltäglichen Leben muss jeder wissen, dass es ohne eigenen Beitrag nicht geht. Sobald er das aber weiß, weiß er auch, dass er sich nicht alles selbst verdankt. Und will einer unter diesen Bedingungen etwas erreichen, was er nach eigener Einsicht für richtig und für möglich hält, muss ihm klar sein, dass es dazu nur kommen kann, wenn die Umstände günstig sind. Damit ist er weit über das hinaus, was er wissen kann - erst recht über das, was er aus eigener Kraft vermag. Also vertraut er auf das Ganze *seiner Welt, der er sich* ganz *zu überantworten hat, sofern er in ihr zum Ziel gelangen will. So verlässt er sich als Ganzer auf ein Ganzes, über das er nicht verfügt. Er* vertraut *auf etwas, auf dessen Gunst er nur* hoffen *kann" (55f).*

So ergibt sich bei näherer Betrachtung und Erfahrung sozusagen von selbst eine demütige Haltung, ja zumindest eine furchtsame Achtung gegenüber dem größeren Ganzen, von dem wir als Individuum abhängen: *„„Wir kommen nicht umhin, das Ganze zu achten, wenn wir unser Eigenes zu schätzen versuchen"* (37).

Allein vor und in diesem Ganzen kann auch unser individuelles Leben seine Bedeutung, seinen Sinn erhalten: *„Es ist das Ganze der Welt, der gegenüber das Ganze eines Individuums zu seiner einzigartigen Bedeutung gelangt" (45).* Indem das Individuum aber realisiert, dass es als individuelles Ganzes nur bestehen kann, insoweit es in das Ganze der Welt eingebunden ist bzw. von ihm her seinen Platz und seine Bedeutung bekommt, bemerkt es eine Entsprechung und Kommunikation zwischen sich und dem Ganzen der Welt:

„der sich als Person verstehende Mensch hat sich einzugestehen, dass er als Ganzer eine Entsprechung im Ganzen der Welt benötigt, die er in der Einheit *findet, in der Person und Welt immer schon stehen, wenn von einem der Erkenntnis und dem Verstehen offenstehenden Dasein die Rede sein kann" (61).*

4. Die Bezugnahme auf das Ganze ist der Glauben

Für unseren Kontext höchst bedeutsam ist nun, dass diese unumgängliche, weil sinnorientierende und sinnstabilisierende Bezugnahme des einzelnen Menschen auf das Ganze des Daseins von Volker Gerhardt als *„Glauben"* bezeichnet wird.

Das Glauben ist nach Gerhardt damit nicht notwendiger Weise ein religiöses Glauben, sondern aus philosophischer Perspektive ist zunächst lediglich seine anthropologische Funktion im Blick, eine Funktion, der eben kein Mensch letztlich entrinnen kann. Es ist jene Funktion, die mich in einem *„existentiellen Akt“* (9) auf das Ganze bezogen sein lässt, weil ich nur im Ganzen und vom Ganzen her leben und die Sinndimension meines Lebens verwirklichen kann. Anders gesagt: *„Wir glauben die Welt, in der wir sind“* (21).

Da diese Bezugnahme aber notwendiger Weise eine solche ist, die das mir individuell und uns auch kollektiv gegebene Wissen überschreitet und gleichwohl darauf setzen muss, dass das Ganze mir zugetan ist und bleibt und mich auf positive Weise tragend im Dasein hält, beginnt das Glauben tatsächlich genau an jener Stelle, an der das mein Leben steuernde und kontrollierende Wissen seine Grenze findet und ein glaubend-hoffender Ausgriff auf die Güte das Ganzen gewagt werden muss. Dabei und deshalb gilt:

Es wäre intellektuell unredlich, sich nicht über diesen für jeden Menschen notwendigen Aspekt der glaubenden und hoffenden Bezugnahme auf das Ganze des Daseins Rechenschaft zu geben, und das heißt auch dies in die philosophische Reflexion über den Menschen, die Anthropologie, mit einzubeziehen.

„Es ist eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, das Ganze nicht einfach auf sich beruhen zu lassen. Man gehört zu ihm, repräsentiert es in analoger Weise in sich selbst und setzt es in allem Handeln voraus. Also sollte man seine in der Erkenntnis der Welt, in der Erfahrung des Selbst und in der Annahme eines jeden denkbaren Handlungsziels offenkundige Wirksamkeit zumindest nicht verleugnen (49).

Weit davon entfernt, den (religiösen) Glauben des Menschen nach heute - auch unter Philosophen - verbreiteter Gewohnheit geringzuschätzen oder gar lächerlich zu machen, ihn zumindest aber für obskur und irrational zu erklären, ist es deshalb die ausdrücklich leitende Absicht Gerhardts, den *„Glauben... so zu beschreiben, dass seine Bedeutung für den Menschen kenntlich wird“* (9).

Sein Ziel ist es dabei, *„die Rationalität des Glaubens auszuweisen ... Was ihm in religiöser Erwartung vorschwebt, kann nur durch die Vernunft ermittelt und angemessen nur durch Vernunft verteidigt werden“* (10)

Der - zunächst rein philosophisch gedachte - Glaube, so Gerhardt, ist es, der dem Menschen einen Sinn in seinem irdischen Dasein gibt. Es sind nicht die Gegenstände bzw. die objektive Seite unseres Daseins. Denn: *„Für sich genommen, hat gar nichts einen Sinn - weder die Sonne noch der Mond, die Erde oder das Leben, das sich auf ihr regt“* (21). Erst aus der subjektiven Perspektive des Menschen, erst durch seinen Glauben bekomme die Welt und unser Leben in ihr einen Sinn. Denn die grundlegende These Gerhardts ist, *„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“* (23).

Glauben heißt für Gerhardt also nicht unbedingt, einen ausdrücklichen Gottesglauben zu haben, sondern Glauben beginnt für ihn bereits damit, *„dass jede und jeder irgendetwas... glaubt, sobald er ernsthaft etwas tut oder lässt“* (9). Bei diesem *„alltäglich“* genannten Glauben setzt Gerhardts Analyse an. Er macht ein Beispiel: Angenommen ein Schauspieler beruft sich zur Begründung seines Tuns *„nicht allein auf die Sorge um seinen Lebensunterhalt, sondern auch auf die Notwendigkeit der Kunst, (so) 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“* (9f).

Gerhardt weist damit auf, dass diejenigen, die einen religiösen Gottesglauben zurückweisen oder gar lächerlich machen, zumindest eine wichtige Funktion dieses Glaubens übersehen oder gar mit diffamieren, eine Funktion, die auch sie für ihr Leben dringend benötigen, wenn sie es denn als sinnvoll erfahren wollen, nämlich die sinnorientierende Funktion der Bezugnahme auf das Ganze:

„Jene aber, die sich nicht für gläubig halten, müssen sich vor Augen führen, in welchem Missverständnis über sich und ihre Welt sie leben, wenn sie sich nicht eingestehen, dass sie den Schritt, von dem sie meinen, dass die Religion ihn grundlos tut, selbst immer schon getan haben - sobald sie sich für berechtigt halten, die angebliche Grundlosigkeit des religiösen Glaubens zu kritisieren" (62).

5. Der Zusammenhang von Wissen und Glauben

Der heute immer noch so weithin das Bewusstsein der Menschen prägende, vermeintliche Gegensatz von Glauben und Wissen und die damit in der Regel verbundende Geringschätzung des Glaubens, die für viele als Grundlage dafür dient, jede Art von Glauben als vermeintlich *„irrational"* abzulehnen, weil man doch dem Wissen verpflichtet sei, hat bekanntlich seine historischen Wurzeln in der Aufklärung der frühen Neuzeit, gewinnt aber eine gesellschaftlich flächendeckende Bedeutung erst in der Gegenwart. Volker Gerhardt erklärt dazu:

„Obgleich die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts viel zum Verständnis des inneren Zusammenhangs von Glauben und Wissen beigetragen und bedeutende theologische Denker hervorgebracht hat, wird sie als die Epoche angesehen, in der beide zu unversöhnlichen Opponenten geworden sind. Daraus ist eine herrschende Ansicht des modernen Bewusstseins geworden: Der Glauben gilt als bloßes Gefühl, das man zu allem Überfluss auch noch als irrational bezeichnet, während sich die Rationalität nur bei jenen finden soll, die den Glauben hinter sich gelassen haben.

Aus der unterstellten Opposition zwischen Glauben und Denken ist die Grundprämisse der modernen Religionskritik geworden... Lässt man jedoch den Ehrgeiz und die Eitelkeiten der Institutionen außer Acht, dann zeigt sich rasch, dass die Annahme einer Opposition zwischen Glauben und Vernunft auf lückenhaften Beobachtungen, mangelndem Wissen und einer gravierenden Verkennung des Glaubens beruht (41f)"

Demgegenüber will Gerhardt zeigen, *„dass wir vom Glauben nicht loskommen, solange wir noch etwas zu wissen glauben"*. Wissen und Glauben gehören für ihn nämlich zusammen.

Deshalb führt sein Buch *„die Verschränkung von Wissen und Glauben vor und macht deutlich, mit welchen Erwartungen dies ge-*

schieht" (9). Dabei erbringt das Anwachsen des Wissens nicht - wie man herkömmlich häufig meint - ein allmähliches Zurückdrängen des Glaubens, sondern das Umgekehrte ist nach Gerhardt richtig: Je mehr das Wissen (und auch das technische Können) des Menschen anwächst, desto dringlicher sei der Mensch auf den Glauben angewiesen; denn: *„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"* (9).

Während nämlich das **Wissen** dem Menschen dazu dient, sich **rein technisch dem Überlebenskampf in der Welt zu stellen**, **bettet der Glauben die Gesamterfahrung des Daseins des Menschen sinnorientierend in den Kontext des Ganzen seines Daseins ein.** Insofern dann der Mensch sein Wissen im Glauben überschreitet und es damit in den größeren Sinn seines Daseins einordnet, wird das Wissen freilich nicht bedeutungslos, sondern es wird *„im Ganzen des menschlichen Lebens überhaupt erst gewahrt und gesichert. Folglich ist der Glauben nicht das, was sich vom Wissen löst; schon gar nicht das, was ihm widerspricht, sondern das, was (in seinem stets gegebenen Ausgangspunkt im Wissen) den Zusammenhang zwischen Wissen und bewusster Lebensführung sichert"* (10).

So bekommt dann auch das Wissen des Menschen seinen Sinn, seine Qualität und Einordnung erst von seinem Glauben her. Im Unterschied nämlich zum bloßen Sammelsurium eines lexikalischen Wissens, das zwar auch manches Mal Menschen mit sich herumtragen, das ihnen aber im Zusammenhang ihres Lebens - außer vielleicht zu einem Glanzauftritt in einer Quizsendung - nichts nützt, wird erst das vom Menschen durch seinen Glauben in seinen Lebenszusammenhang eingebundene Wissen zu jenem Wissen, das seinem Leben wirklich dient, weil es ihm dazu verhilft, sein Leben **so zu gestalten, dass es ihm aus seinem Glauben heraus zu einem sinnvollen werden kann.**

So bilden dann nach Gerhardt Glauben und Wissen *„eine das selbstbewusste Handeln eines Menschen tragende Einheit, die in allem*

wirksam ist, was er mit Gewissheit oder aus Überzeugung tut" (57). Und der Zusammenhang von beidem kann noch näher so erläutert werden:

„Äußerlich ist der Glauben entweder durch die Reichweite des Wissens oder durch eine als bedenklich empfundene Lücke im Wissen motiviert. Seine innere Bindung an das Wissen besteht in der thetischen Struktur seiner Gehalte, die in ihrer mitteilungsfähigen und lehrhaften Form nach Art eines Wissens zum Vortrag kommt... Die strukturelle Nähe von Glauben und Wissen schließt auch aus, im Glauben nur *ein Gefühl zu sehen, in dem er sich seiner Inhalte versichert... Und wann immer einer selbst- und weltbewusst mit seinem Wissen umgeht, vertraut er auf Rahmenbedingungen seines Wissens, zu denen ein Glauben gehört" (60).*

Auch der Glaube kann mithin reflektiert und seine Inhalte in der Form von Aussagewissen formuliert werden. Um den Charakter dieses *„Aussagewissens"* richtig einschätzen zu können, ist es aber bedeutsam, den besonderen Charakter dieses - in der Regel z.B. eher metaphorisch gemeinten - Aussagewissens zu verstehen. Aus dem mangelnden Verständnis genau dieses Umstandes, nämlich ihres ggf. metaphorischen Charakters, ergeben sich viele Missverständnisse von Glaubensaussagen. Es geht nämlich bei ihnen gerade darum, mit ihrer Hilfe die Glaubensperspektive eines Individuums oder einer (Religions-)Gemeinschaft zu beschreiben.

Da also Glauben und Wissen grundsätzlich unterschiedlichen Charakter haben, sich in der genannten Weise aber ergänzen, geht Volker Gerhardt mit jenen Personen scharf ins Gericht, die den Unterschied zwischen beiden nicht ernst nehmen, den Glauben dabei lediglich als ein Nicht-genau-wissen interpretieren und den tiefen Zusammenhang zwischen beiden nicht erkennen:

„Nichts ist dümmer als der Glauben, man könne den Glauben durch Wissen überwinden..., (man) verfehlt... die Sache des Glaubens, wenn man seine externe und interne Angewiesenheit auf das Wissen nicht beachtet" (60).

Trotz seiner großen Nähe zum und seiner Angewiesenheit auf das Wissen bezeichnet Gerhardt den Glauben (auch) als ein *„Gefühl",* welches aber intellektuelle Einsicht und Wissen voraussetzt. Dies ist

ein sehr bemerkenswerter Vorgang. Der Glaube erscheint nämlich als *„Gefühl“* als ein sehr unmittelbarer, seelisch geprägter Zugang zur Welt.

Gleichzeitig ist aber nicht plausibel, aus welchem Grund dieser gefühlsmäßige Zugang zur Welt, der hier *„Glaube“* genannt wird, in besonderer Weise auf Wissen angewiesen sein soll. Denn er setzt gerade jenes Wissen in ein bestimmtes Verhältnis zum Ganzen des Daseins, das genau jetzt und hier im Individuum vorhanden ist, nicht mehr und nicht weniger. Auch ist nicht erkennbar, aus welchem Grunde - so Gerhardt - der *„Glauben an einen Gott eine hohe Stufe intellektueller Weltverarbeitung“* voraussetze. Viele Menschen beweisen meines Erachtens, dass dies gerade nicht notwendig ist.

„Zwar ist es richtig, dass der Glauben als ein Gefühl begriffen werden muss. Aber er ist... an Einsichten gebunden... Der Glauben an einen Gott setzt eine hohe Stufe intellektueller Weltverarbeitung voraus. Er ist von Anfang an ein bewusstes Moment der Wissensgesellschaft“ (58).

Zwar ist es vor dem Hintergrund des Ausgeführten richtig und nachvollziehbar, dass jegliches Wissen darauf angewiesen ist, durch den Glauben seinen angemessenen Platz in Bezug auf die Deutung des Ganzen zu bekommen. Falsch ist es aber meines Erachtens, dass der Glaube auf (viel oder besonderes) Wissen angewiesen sei. Der Glaube entsteht durch eine in bestimmter (vertrauender und hoffender) Weise geprägte Bezugnahme auf das Ganze der Welt. Dessen sprachliche Erläuterung, dessen philosophisches Begreifen ist jedoch etwas Nachlaufendes, Sekundäres, Differenzierendes. Das Wissen über den Glauben ist (im Wesentlichen) nicht notwendig für das Bestehen des Glaubens selbst.

„Wo Wissen ist, muss auch Glauben sein, der seinerseits nur nötig und sinnvoll ist, wo er sich mit den Mitteln des Denkens auf Tatbestände des Wissens bezieht. Der Glauben kann weder auf Wissen noch auf Denken verzichten, und beide gehören ihrerseits notwendig zum Glauben (Hübner 2001)“ (42).

Die Feststellung, dass der Glaube in seiner Bezugnahme auf das Ganze des Daseins auch das glaubende Individuum mit einbezieht,

ist zunächst trivial, macht aber deutlich, dass der Glaube einen Rahmen der Sinnerfahrung schafft, der wesentlich das Verhältnis des Individuums zur Mitwelt beinhaltet bzw. thematisiert.

„Glauben ist das Bewusstsein der Überschreitung des Wissens im Vertrauen auf ein Ganzes, zu dem (unter Einschluss des Wissens) nicht nur einfach ‚alles', sondern insbesondere das Individuum gehört, das den Glauben benötigt" (10).

Da eine besondere oder gar exklusive Beziehung des Wissens, im Sinne einer Voraussetzung, zum Glauben nicht erkennbar ist, ist es auch nicht plausibel, dass eine größere Menge an Wissen zwangsläufig einen ausgeprägteren Glauben mit sich brächte. Dieses Postulat Gerhardts ist absolut unplausibel.

„Der Glauben an das Göttliche war nie stärker gegenwärtig als in einer Zeit, in der sich das Wissen zu verselbstständigen scheint... Verstehen wir den Glauben als eine das Ganze von Mensch und Welt bedenkende Einstellung zum Wissen*, wird augenblicklich deutlich, dass der Glauben eine große Zukunft vor sich hat" (59f).*

6. Das Ganze ist das Göttliche

Der nächste Schritt in der Argumentation Volker Gerhardts beinhaltet nun, das Ganze, auf welches der Mensch in seiner eigenen Lebensgestaltung durch Glauben bezogen ist und in welchem er zudem auch selbst seinen Platz hat, unter Aufnahme der Tradition als das *„Göttliche"* zu bezeichnen. Denn für Gerhard

„gibt es gute Gründe, allen diesen Sinnerwartungen (der Individuen) 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 *(23)."*

Auf ähnliche Weise formuliert er:

„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.“* (25)

Und da dieses Göttliche für den Menschen im Wesentlichen die Funktion erfüllt, ihm eine Sinnperspektive zu geben, spricht er vom Göttlichen auch als *„Sinn des Sinns“*.

„Also nimmt er die Welt, die ihm etwas bedeutet *und in der er* auf seiner eigenen Bedeutung *besteht, als ein* Ganzes *an, in dem er selbst als* Ganzer *Geltung beansprucht. Und diese Entsprechung, die sich weder als bloß weltlich noch als rein subjektiv bezeichnen lässt, kann im Einklang mit einer großen Tradition als* göttlich *begriffen werden. Damit wird das Göttliche zur Bedingung eines jeden möglichen Sinns, den der Einzelne aus guten Gründen zu verfolgen sucht. Unter der Prämisse der Anerkennung des eigenen Sinns kann er das Göttliche als den* Sinn des Sinns *verstehen.“ (61)*

Volker Gerhardts Anspruch ist es also, mit der Aufnahme der Bezeichnung *„Gott“* für dasjenige, was er als *„Sinn des Sinns“* erläutert, dem zu entsprechen, was auch die Tradition das *„Göttliche“* bzw. *„Gott“* genannt hat. Oder anders gesagt: Das menschliche Streben nach Sinn zu befriedigen, ist für ihn eine wenn nicht die wesentliche Funktion desjenigen, was die Tradition als *„Göttliches“* identifiziert hat.

„Die Frage ist, wie wir die Einheit von allem bezeichnen, die, wohlgemerkt, bereits in einer strikt innerweltlichen Sicht der Verhältnisse benötigt wird, um überhaupt eine Bestimmung unserer selbst als erkennendes, handelndes und verstehendes Weltwesen angeben zu können... Die Antwort liegt auf der Hand, auch weil sie der seit Jahrtausenden eingeübten menschlichen Praxis entspricht. Wir glauben *an das, was wir nicht vollständig* denken *können... Und wir finden es als ‚Ganzes‘ oder als ‚Eines‘, oft auch als ‚All‘, als ‚Totalität‘, als ‚Sein‘, als ‚Natur‘ oder als ‚Wirklichkeit‘ bezeichnet“ (44).*

Indem Gerhardt die klassischen Termini zur Bezeichnung des Göttlichen beispielhaft aufführt, wird deutlich, dass er mit seiner Kennzeichnung vom *„Sinn des Sinns“* diesen eine wesentliche hinzufügen will, und zwar eine solche, die darlegt, in welchem er eben die wesentliche Funktion des Göttlichen erkennt. Die Kennzeichnung des Göttlichen als *„Sinn des Sinns“* wird dabei auch dadurch moti-

viert, dass der vom Individuum gesuchte Sinn gerade im Gegenüber des Ganzen der Welt gesucht wird und das Individuum durch diese Bezogenheit auf das Ganze eine Steigerung seiner selbst erfährt:

„... da wir als gleichermaßen selbst- und weltbewusste Wesen stets einen Sinn verfolgen, in dem sich unser Lebensimpuls mit den Konditionen der Welt verbindet, kann man die in der Suche nach dem Göttlichen ermöglichte Steigerung im Selbst- und Weltverhältnis dadurch zum Ausdruck bringen, dass wir das Göttliche als Sinn des Sinns verstehen" (53f).

Einen solchen Begriff des Göttlichen hält er also für unverzichtbar, weil in ihm dasjenige gebündelt wird, auf das wir uns mit unserem Sinnverlangen notwendiger Weise beziehen:

„Die Unverzichtbarkeit eines philosophischen Gottesbegriffs tritt an dem so einfachen wie unscheinbaren Begriff des Ganzen hervor, der im alltäglichen wie im metaphysischen Denken gleichermaßen unverzichtbar ist: Das Ganze ist das, worin alles, was immer wir uns vorstellen oder denken, seinen Platz haben muss" (54).

„Deshalb verteidige ich den Glauben als amor Dei, *scheue den Zusatz* intellectualis *nicht und stelle mich ausdrücklich in die Tradition der rationalen Theologie"* (11).

Dabei wird auch deutlich, aus welchem Grund nicht alle Menschen diese ausdrückliche Bezugnahme auf das Göttliche realisieren, nämlich weil sie je nach ihrer Lebensweise und Reflexionsstufe nur graduell über ihr unmittelbares Lebensumfeld hinausschauen:

„Schon alltagssprachlich gehen wir mit verschiedenen Reichweiten des Glaubens um: Der Glauben an die Leitungen von Denken und Wissen, an die Vernunft oder an den guten Ausgang eines Geschehens kann mit dem Glauben an einen göttlichen Grund nicht in eins gesetzt werden. Aber es gibt fließende Übergänge zwischen alltäglichen Erwartungen und den auf das Ganze des Daseins bezogenen Hoffnungen. Und es zeigt sich, dass es unmöglich ist, eindeutige Grenzen zwischen der Person des einzelnen Menschen, der Menschheit und dem Ganzen ihres Daseins auszumachen. Man sollte daher auch keinen definitiven Unterschied zwischen belief und faith behaupten. Die in der Regel auf alltägliche Erwartungen gerichtete Überzeugung (belief) kann sich auch auf größere und größte Handlungszusammenhänge erstrecken und somit das Göttliche einbeziehen" (42f).

Dieses Ganze der Welt, auf das sich der Mensch mit seinem Sinnverlangen also notwendiger Weise bezieht, ist aber nicht allein zu fassen als die mir gegenüberstehende Welt, also die Welt, auf die ich mich als Individuum mit meinem konkreten Leben beziehe bzw. in welcher ich mein Leben gestalte. Sondern höchst bedeutsam ist: Als mich selbst und mein Handeln reflektierendes Wesen bin ich ja selbst Teil des Ganzen; das Ganze als das Göttliche muss also mindestens begriffen werden als das Umgreifende meiner selbst UND der mich umgebenden Welt. Da ich selbst Teil dieses Ganzen bin, in und mit dem ich mich positioniere und mein Leben verwirkliche, bin ich- so Gerhardt - mithin Teil des göttlichen Ganzen, auf das ich mich denkend und sinnerheischend beziehe und das seinerseits etwas Begriffliches sein muss.

„... er führt die begriffliche Notwendigkeit mit sich, zwischen der gedachten Welt *und dem sie gleichsam von außen* begreifenden Selbst *eine Differenz zu denken, die ihrerseits erst im Rahmen einer beide Seiten umfassenden* Einheit *überwunden werden kann. Da sie das Ganze der Welt zusammen mit dem dieses Ganze irgendwie geistig erfassenden Selbst enthalten muss, kann die Einheit (wie schon der Begriff der* Welt, *der des begreifenden* Selbst *und die Leistung des* Begreifens *selbst) nur begrifflich sein...“ (43).*

„Schon in der Bemühung um das Ganze kann sich der Mensch mit dem Göttlichen verbunden wissen. Denn die Schwierigkeit, sich einen Begriff vom Ganzen zu machen, ist dem Problem analog, im Ganzen nicht nur gegenwärtig, sondern auch wirksam zu sein...“ (48).

Die Notwendigkeit einer solchen Bezugnahme auf das Ganze als des Göttlichen erhellt auch daraus, dass der Mensch im Zusammenhang seines Sinnverlangens die eigene Würde und die damit verbundene Selbstzwecklichkeit sowie die daraus sich ergebenden Menschenrechte als sachlich unverhandelbar und absolut setzt. Dies hat aber eine innere Logik nur dann, wenn dieses in seiner Würde absolut gesetzte Individuum, ja jedes dieser Individuen nicht als Teil einer Welt gedacht wird, die als solche in ihrer Kontingenz nichtig und überflüssig ist, sondern auch ihrerseits Element eines sinnorientierenden Ganzen, sprich eines Göttlichen ist. Ansonsten würde der Mensch sich - um sich Sinn und Wert zu erstreiten - absolut setzen müssen, auch gegen die Welt.

„Der Mensch setzt sich, wie es in jedem Anspruch auf ein Menschenrecht oder auf die menschliche Würde geschieht, absolut. Dem wäre der Boden entzogen, wenn er der Welt, die doch dieses Absolute möglich machen soll, eben diesen für sich selbst reklamierten Status absprechen würde. Geschähe es doch, wie der Atheismus es empfiehlt, wäre nicht etwa Gott geleugnet; sondern es würde nur der Fall eintreten, den der altgriechische Mythos perhorresziert: dass sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt" (50).

Dabei ist es ein wesentliches Moment dessen, was Gerhardt auf plausible Weise in seinem Werk aufzeigt, dass die Bezugnahme auf das Ganze der Welt als des Göttlichen als eine Steigerung bzw. als die höchste Stufe der sozialen Einbindung des Menschen angesehen werden kann. Über die soziale Einbindung in die Gemeinschaft der Menschen, aber auch in den Zusammenhang der nichtmenschlichen Schöpfung gelangt der Mensch geistig zur sinndeutenden Bezugnahme auf das Ganze als des Göttlichen selbst. Genau dies ist ja im christlichen Zusammenhang ein wesentliches Thema der Religionspädagogik.

Die „soziale Einbindung des Daseins wird mit dem Gottesbegriff auf das Ganze der Welt übertragen" (47).

Der letzte Schritt in der Bezugnahme auf das Göttliche, nämlich die ausdrückliche Bezugnahme, wird von Gerhardt immer wieder als eine intellektuelle bzw. reflexive Aufgabe des Individuums beschrieben.

„um vom Weltvertrauen, das man in der Regel hat, zum ausdrücklichen Glauben an das Göttliche zu gelangen, bedarf es nur eines kleinen Schritts des Nachdenkens über die Bedingungen der eigenen Selbstgewissheit" (60).

„Der Mensch... 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" (32).*

7. Der Mensch erkennt sich im Göttlichen

Ein wichtiger Gedanke Gerhardts - das wurde oben schon erwähnt - ist es, dass die Bezugnahme des Menschen auf das Göttliche als Weiterung bzw. Höhepunkt seiner Einbindung in das soziale Miteinander betrachtet werden kann. Man geht sozusagen über das Soziale einen Schritt weiter zu Gott.

Die „soziale Einbindung des Daseins wird mit dem Gottesbegriff auf das Ganze der Welt übertragen" (47).

Und: Dabei gibt es eine Entsprechung zwischen Gott und dem Menschen. Dasjenige nämlich, was der Mensch im Tiefsten seines Inneren sucht, den Sinn seines Lebens, findet er bei Gott. Gott kommt ihm mit dem entgegen, was der Mensch am Elementarsten benötigt.

„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" (47).

Voraussetzung dessen, dass der Sinn des Sinns dem Menschen aufleuchten bzw. dieser eine sinnkonstituierende Beziehung zum Ganzen überhaupt finden kann, ist die Bereitschaft, diesen Bezug überhaupt zu suchen und nicht in Vorläufigem steckenzubleiben.

„Um das Selbst und Welt umspannende Göttliche anzuerkennen, ist freilich die existenzielle Bereitschaft *nötig, mich als das Ganze, das ich bin, mit dem in Anspruch genommenen Ganzen des Daseins in einer alles tragenden, in allem wirkenden und mir entsprechenden* Einheit *verbunden zu sehen" (61f).*

Zu ergänzen ist hier freilich, dass es keinesfalls allein um die Bereitschaft des Individuums gehen kann, sich auf die Bezugnahme zu Gott bzw. dem Göttlichen einzulassen. Zu sprechen ist auch von der psychischen Fähigkeit bzw. ggf. von der (religionspädagogischen) Anleitung, die gegeben sein muss und aus welchen Gründen auch immer im Einzelfall fehlen kann. Zu bedenken ist auch, dass aufgrund psychischer Störungen gerade eine solche Gottesbeziehung gesucht und auch gelebt werden kann, die dem eigenen Leben und demjenigen der Mitmenschen gerade nicht förderlich ist.

Gleichwohl: Die intensiven - und wahrscheinlich positiv wohlwollenden - Beziehungen des Menschen zur menschlichen und auch nichtmenschlichen Schöpfung unterstützen und fördern die Bezugnahme auf das Göttliche.

„Es ist der Vorzug des Gottesbegriffs, dieses Ganze des Daseins in umfänglichster Weise zum Ausdruck zu bringen und darin zugleich ein inneres Verhältnis kenntlich zu machen, das durch mehr oder weniger große Nähe gekennzeichnet sein kann. Mit dem Begriff des Göttlichen hat ein in bewusst erlebten sozialen Relationen groß gewordener Mensch kein Problem, sich selbst als integralen Teil des Ganzen und dennoch als eigenständig zu begreifen..." (46)

Wichtigstes Ergebnis der Bezugnahme auf das Göttliche, so Volker Gerhardt in Übereinstimmung mit Fides et ratio, ist die **Selbsterkenntnis des Menschen**; der Mensch erkennt sich selbst im *„Gegenlicht Gottes"* - und zwar als schwach, hinfällig, endlich und begrenzt angesichts des entgrenzten Gottes, dem der Mensch sich vergleichend gegenüberstellt:

„Seit ältesten Zeiten erkennt sich der Mensch im Gegenlicht Gottes. Gott ist das Maß, von dem der Mensch nicht absehen kann. Wer das Äußerste denken kann, kann nicht vermeiden, es auf sich zu beziehen. Spätestens dadurch wird er sich seiner exponierten Stellung bewusst und wird zugleich seiner Schwäche, Hinfälligkeit und Endlichkeit gewahr. Die Lehrbestände der Religionen und der Theologien beruhen weitgehend auf der Ausdeutung des Vergleichs mit dem Unvergleichlichen, und ihre Ursprungs- und Offenbarungsmythen halten das Wunder einer Erfahrung fest, die jede alltägliche Erfahrung übersteigt.
Ein wesentliches Moment religiöser und philosophischer Theologien zielt somit auf die Anleitung zur Selbsterkenntnis. Sie hat als eine vorrangige Leistung der Gegenwart des Göttlichen zu gelten. Und der Abstand zwischen dem Maß und dem Vermessenen macht es zu einer geradezu natürlichen Folge, dass die menschliche Selbsterkenntnis in der absoluten Heiligkeit Gottes selbstkritisch ausfällt" (47).

Ob die Tatsache, dass der Mensch sich selbst heute oft mit einer nicht geringen Hybris interpretiert und sich dementsprechend als Herr selbst über Leben und Tod geriert, vielleicht nicht zufällig mit dem vielfach geringen Gottesbezug der Menschen in unserer Zeit korreliert? Nicht allein seine eigene Schwäche freilich erkennt der Mensch aufgrund seines Gottesbezuges, sondern auch die Tatsache dessen, dass er selbst (nur) ein Teil eines viel größeren Ganzen ist:

„Es ist der Vorzug des Gottesbegriffs, dieses Ganze des Daseins in umfänglichster Weise zum Ausdruck zu bringen und darin zugleich ein inneres Verhältnis kenntlich zu machen, das durch mehr oder weniger große Nähe gekennzeichnet sein kann. Mit dem Begriff des Göttlichen hat ein in bewusst erlebten sozialen Relationen groß gewordener Mensch kein Problem, sich selbst als integralen Teil des Ganzen und dennoch als eigenständig zu begreifen…" (46)

Die Art und Perspektive seiner Selbsterkenntnis hängt freilich wesentlich von Art und inhaltlicher Bestimmtheit seines Gottdenkens ab. Denn:

Die durch den Gottesbezug gewonnene Selbsterkenntnis meint nicht nur eine Erkenntnis dessen, was ich als Mensch im Allgemeinen und wesentlich bin (begrenzt, endlich, sinnsuchend usw.), sondern sie führt auch dazu, mich als Individuum genauer zu erkennen. Denn erst mit der ausdrücklichen Bezugnahme auf das Ganze der Welt, auf ihren letzten Sinnhorizont, ordne ich mich selbst wirklich und tatsächlich in dieses Ganze ein. Und je mehr mir diese Einordnung gelingt, desto mehr und besser ist auch meine Individualität als diese in viele Koordinaten eingeordnete (für mich) erkennbar. Ich werde also der, der ich bin und sein soll, und den ich als solchen auch bestmöglich erkenne, allein vor dem Angesicht des Göttlichen, soll heißen in der Bezugnahme auf diesen Gott.

„Er (d.i. der Mensch) muss sich vor Augen führen, was von ihm in seinem Lebenszusammenhang bleibt, wenn er den von ihm praktisch beanspruchten Sinn ernsthaft bestreitet: Als verlässlicher Partner, als Familienmitglied, als Bürger oder Freund, als Lehrer oder Vorgesetzter kann er nach seinem eigenen Urteil nicht mehr infrage kommen.

Will er diese Konsequenz vermeiden, muss er an eine Korrespondenz zwischen Person und Welt glauben. *Und sobald er Ernst damit macht, legt er eine Einheit von Selbst und Welt zugrunde, die gar nicht anders als* göttlich *begriffen werden kann. Denn sie lässt sich weder allein aus der Welt noch allein aus ihm selbst erklären. Also nimmt er die Welt,* die ihm etwas bedeutet *und in der er* auf seiner eigenen Bedeutung *besteht, als ein* Ganzes *an, in dem er selbst als* Ganzer *Geltung beansprucht. Und diese Entsprechung, die sich weder als bloß weltlich noch als rein subjektiv bezeichnen lässt, kann im Einklang mit einer großen Tradition als* göttlich *begriffen werden" (61).*

All meine Beziehungen, meine Positionen, meine Aufgaben, alles verlöre seine Bedeutung und seinen Sinn, wenn es die Einordnung all dessen in das Gesamte meines Daseins nicht mehr gäbe und damit die Rückbeziehung meines Daseins auf Gott bzw. das Göttliche. Das ist in der Tat gut nachvollziehbar.

„Eine größere Gunst als die der Selbsterkenntnis kann ein Gott dem Menschen nicht gewähren. Nur in ihr - und nicht im Versprechen eines ewigen Lebens oder in der Erlösung von Schuld - kommt Gott dem ihn suchenden Menschen entgegen (52).“

Diese These Gerhardts wäre genauer zu überprüfen. Kann man wirklich realistischer Weise sagen, dass die Selbsterkenntnis des Menschen sozusagen das größte Gut ist, das dem Menschen von Gott her zuwächst? Ja sogar: Dass Gott **nur** darin dem Menschen *„entgegenkomme“,* und nicht etwa im Versprechen und in der Gewährung eines ewigen Lebens oder in der Erlösung von Schuld? Das Unzureichende einer solchen Gegenüberstellung könnte darin begründet sein, dass überhaupt für möglich gehalten wird, dass es zwischen den genannten Elementen eine Unabhängigkeit geben könne.

Genauer zu untersuchen wäre deshalb etwa, ob ein Mensch sich wirklich selbst erkennen kann, so lange er in Schuld und daraus resultierenden Selbstrechtfertigungsversuchen verstrickt und hieraus nicht erlöst ist. Zu fragen wäre genauso, ob ein Mensch sich wirklich erkennen kann, so lange er die Bedeutung des Ewigen nicht erkannt und diesem den ihm angemessenen Platz in seinem Leben eingeräumt hat.

An dieser Stelle könnte der Autor Volker Gerhardt möglicherweise der Betriebsblindheit eines Philosophen aufsitzen, der es sich vielleicht allzu sehr angewöhnt hat, allein in der Erkenntnis, und zwar in der von anderen wesentlichen Lebensmomenten ggf. sogar isolierten Erkenntnis das für den Menschen Bedeutende zu sehen. Was ist mit dem Leben in einer christlichen Gemeinde, der Caritas, der Liturgie? Ist seine Position vielleicht nicht am Ende genau das, was die altkirchliche Tradition als gnostisch zurückgewiesen hat?

8. Was ist also das Göttliche bzw. Gott?

Vor dem Hintergrund all des Gesagten kann das Göttliche also als dasjenige verstanden werden, das als das Ganze unserem eigenen individuellen Ganzen gegenüber steht, auf das hin also unser individuelles Sein gedanklich und existentiell überhöht wird bzw. vor dessen Hintergrund sich der Mensch in seiner individuellen Beschränktheit erkennt.

„Zugleich stufen sie (d.s. die Menschen) sich in zutreffender Einschätzung ihrer kosmischen Geringfügigkeit weit unterhalb der ‚Allmacht', der ‚Allwissenheit', der ‚Allgegenwart', der ‚Allgüte' und der ‚Ewigkeit' Gottes ein. Gott hat von allem, was den Menschen groß macht, in unendlicher Fülle mehr" (50).

Angesichts dieses Göttlichen interpretiert sich der Mensch dann selbst und gewinnt so sehr das Bewusstsein seiner eigenen, besonderen Existenz, dass es ihm möglich wird, auch in äußerster Grenzsituation und Einsamkeit an diesem seinem individuellen und besonderen Sein festzuhalten, ggf. dessen bleibendes Bestehen über den Tod hinaus zu erhoffen und im extremen Notfall ggf. sein eigenes biologisches Leben dafür herzugeben, an diesem je besonderen eigenen Sein festzuhalten und deshalb das Martyrium zu erleiden.

„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" (27).*

Dabei ist es naheliegend, ja erscheint geradezu als selbstverständlich, dass das Göttliche vom Menschen nach ihm geläufigen Vorbildern gedacht wird; und ein solches Vorbild ist dem Menschen -

sofern er dies nicht ohnehin aus einem religiösen Bezug nimmt - zunächst er selbst. Deshalb ist es ebenso naheliegend wie offensichtlich, *„dem alles umfassenden Ganzen selbst jene Züge des Menschen zu verleihen, durch die er sich in ein Verhältnis zur Welt zu setzen vermag“ (46).*

Je ausgeprägter es nun dem Menschen gelingt, z.B. aufgrund eines religiösen Bekenntnisses eine persönliche Beziehung zum ihn umgebenden und ihn haltenden Göttlichen aufzubauen, diese Beziehung zu pflegen und inhaltlich zu prägen, desto selbstverständlicher wird es für den Menschen, dieses Göttliche als *„Gott“* anzusprechen und dabei diesen Ausdruck - bis in die Liturgie hinein - zunehmend gar im Sinne eines Eigennamens zu verstehen.

„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.“* (23)

Im Namen Gottes treffen sich dann also das individuelle Ganze des Menschen und jenes Ganze der Welt, auf das das Individuum setzt und von dem her es seine Identität gewinnt; der Name Gottes steht mithin für das Gemeinsame von Ich und Welt, ja auch für die innere Einheit von Beidem:

„Der Name Gottes steht also für die Einheit des Ganzen der Welt mit dem Ganzen des auf sie setzenden, sie betrachtenden, sie bedenkenden und von ihr überzeugten Menschen. 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)

Die Rede von einer *„Existenz“* Gottes ist dabei für Gerhardt ebenso irreführend und abwegig wie für Puntel, ist doch auch für ihn klar, dass sich der Begriff der *„Existenz“* in unserer Sprache in der Regel auf das Dasein eines einzelnen Seienden im Zusammenhang der kontingenten Seienden bezieht; da hinein passt das hier vorgestellte Göttliche natürlich überhaupt nicht:

„Dabei stellt sich wie von selbst die Einsicht ein, dass es abwegig ist, nach der gegenständlichen Existenz Gottes auch nur zu fragen. Nicht

minder abwegig ist die Umkehrung des Kindermärchens 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 ‚getödtet' worden" (24f).

Demgegenüber soll das Göttliche nach Gerhardt geistig gedacht werden, nicht gegenständlich, nicht materiell, gewissermaßen als das Ganze, uns und die Mitwelt Umgreifende und ihr Sinn Gebende. Ohne dieses Göttliche bleibt alles ein zusammenhangloses, sinnloses Sammelsurium von vielen kontingenten Seienden; erst durch das zusammenfassende, geistig strukturierende und sinngebende Wirken des Göttlichen wird die Welt für uns zur lesbaren, zur deutbaren Welt, in der auch wir den uns zugemessenen Platz haben. Alles bekommt seinen ihm zugemessenen Platz und seine Bedeutung im Ganzen allein durch dieses Göttliche und den von ihm gegebenen Sinn. Positiv gesetzte These ist deshalb für Gerhardt,

„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"* (29).

Vergleichbar mit den Darstellungen L.B. Puntels vom universe of discourse ist die Aussage Gerhardts von der *„allumfassenden Welt, zu der wir selbst gehören",* die das Göttliche ausmache.

Während freilich Puntel dann als das Konstitutive, Wesentliche des Göttlichen heraushebt, dass es als primordiales Sein alles Seiende grundlegend bestimmt, betont Gerhardt, dass das alles verbindende und prägende Göttliche wesentlich dadurch zu charakterisieren sei, dass es dem Ganzen der kontingenten Seienden einen *„Sinn“* verleiht. Was dies bedeutet bzw. nicht bedeuten kann, wäre noch genauer zu erläutern, um Gerhardts Position zu verstehen.

Interessanter Weise verficht Gerhardt dabei aber die These, dass es dem Menschen nicht möglich ist - sondern *„vermessen wäre, sich auszudenken“* -, welchen Sinn Gott mit seiner Schöpfung verfolgt, soll heißen: in einem objektiven Sinn sei der Sinn der gesamten Schöpfung für den Menschen letztlich doch unerkennbar. Deshalb sei nur aus der subjektiven - und vor allem: für die subjektive - Perspektive ein Sinn zu erkennen/vermuten/wissen.

„Wie vermessen wäre es, sich auszudenken, 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“ (30).

„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“ (30).

Diese Position Gerhardts ist aber erkennbar zu kurz gegriffen und bleibt letztlich unplausibel. Wer nämlich aus subjektiver Perspektive der gesamten Welt einen vom Göttlichen bzw. von Gott gegebenen Sinn unterstellt, kann daran subjektiv realistisch nur festhalten, wenn er davon ausgeht, dass dieser Sinn **auch**

objektiv für Gott und die Welt als ganze so Bedeutung hat. Die Beschränkung der Sinnperspektive auf die rein subjektive Seite würde dem immer auch das Ganze reflektierenden Menschen natürlich nicht genügen. Für denjenigen Menschen nämlich, der sich dessen bewusst wäre, dass es den von ihm angenommenen Sinn für die Welt nur subjektiv für ihn selbst gibt, gibt es diesen Sinn in Wahrheit überhaupt nicht.

Das ist ähnlich wie bei einem luciden Traum: Wenn ich weiß, dass ich träume, träume ich zwar noch; die Illusion dessen, dass es um das wirkliche Leben geht, ist mir aber genommen. Ebenso ist es mit dem nur subjektiv bedeutsamen Sinn: Sobald ich weiß, dass er nur subjektiv angenommen ist, verliert er seine grundlegende Funktion, mein Leben auch objektiv sinnorientiert zu wissen.

Deutliche Reserven hat Gerhardt davor, **das Göttliche als personal anzusprechen.** Angesichts dessen dass er seine diesbezüglichen Vorbehalte mit der Vermeidung einer Existenzbehauptung gegenüber dem Göttlichen in Verbindung bringt, wird deutlich, dass Personalität für ihn offenbar etwas ist, das - auch metaphorisch - nur auf kontingente Seiende sinnvoll zu beziehen ist. Dem muss man meines Erachtens nicht unbedingt widersprechen; wer den Begriff der Personalität nur in dieser Weise begrenzt verwenden will, der kann dies tun, auch wenn man sich darüber klar ist, dass man die Personalität des Göttlichen bzw. Gottes gf. auch anders verstehen könnte.

„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'" (32).

Demgegenüber betont Gerhardt lediglich die gewissermaßen personbildende Bedeutung des Göttlichen.

„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" (32f).

Auch hiermit zieht sich Gerhardt also in seiner Argumentation ganz auf die subjektive Bedeutung der menschlichen Bezugnahme auf das Göttliche zurück und beschreibt diese in ihrer Funktion durchaus differenziert (ermutigt, begeistert, beruhigt, getröstet). Mit den Aussagen über das Göttliche selbst hingegen bleibt Gerhardt ausgesprochen zurückhaltend.

Immerhin ist damit anerkannt und beschrieben, dass die Bezugnahme auf das Göttliche bzw. Gott den Bedürfnissen des Menschen korrespondiert; gleichwohl wird zu Recht festgehalten, dass der Mensch nicht in der Lage ist, über das Göttliche selbst zu verfügen. Es steht ihm in aller Objektivität gegenüber; und der Mensch hat das Bedürfnis, von ihm anerkannt zu sein.

„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" (31)

Interessant ist freilich, dass Gerhardt bei allen Reserven, das Göttliche als personal zu begreifen, diesem metaphorisch eine ganze Reihe von Zuschreibungen zumißt, die durchaus in die Richtung des Persönlichen weisen. So spricht er beispielsweise davon, dass der Mensch sich von diesem Göttlichen *„als anerkannt begreifen kann"* (31), *„auf ein persönliches Verständnis"* durch das Göttliche rechnen kann (32f) und anderes. So ist es am Ende offenbar lediglich, die mit der Rede von der Persönlichkeit für ihn (!) unmittelbar verbundene raum-zeitliche Gegenständlichkeit, die ihn von der ausdrücklichen Zuschreibung des Persönlich-Sein an Gott Abstand nehmen lässt. Dem Individuum selbst - so ist die Vorstellung - korrespondiert das Göttliche auf der Ebene des das Individuum umgebenden bergenden Ganzen.

„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" (32).

Wenn also auch nicht ausdrücklich als *„personal"*, so spricht Gerhardt vom Göttlichen durchaus als *„personal verdichtet"*. Dies soll wohl erneut zusammenfassend betonen, dass dem Göttlichen selbst das *„Person Sein"* zwar nicht zugeschrieben werden dürfe, dass zu ihm allerdings wie zu einer Person vom Menschen Beziehung aufgenommen werden könne - und faktisch im religiösen Zusammenhang ja auch aufgenommen wird.

Zudem macht Gerhardt wohl mit Recht darauf aufmerksam, dass die Beziehung zum Göttlichen bzw. zu Gott für das Individuum insbesondere **im Kontext seines lebensweltlichen Scheiterns** eine große Bedeutung hat. Der Mensch könne sich auf dieses Göttliche beziehen, ja auch und gerade noch als sinngebendes beziehen, wenn er in seiner Lebenswelt keinerlei positive Anknüpfungspunkte mehr findet und das Leben auch den letzten Rest an Hoffnungen für ihn als Individuum verloren hat. Hiermit würdigt Gerhardt nicht nur das Lebenszeugnis Jesu Christi selbst, sondern auch vieler Menschen, die sich in seiner Nachfolge auf ihn beziehen und bezogen haben.

Wie sehr die in Fides et ratio vertretene These, dass der christliche Glaube - als Phänomen einmal in der Welt - selbst zum Gegenstand des Philosophierens wird, richtig ist, erkennt man am vorliegenden Beispiel daran, dass Gerhardt im Kontext der Rede vom komplett gescheiterten Menschen exemplarisch auf den Gekreuzigten Jesus von Nazareth zu sprechen kommt sowie auf dessen gleichwohl noch das Grundvertrauen auf seinen himmlischen Vater ausdrükkenden Verlassenheits- als Hilfeschrei.

„Mit dem Namen Gottes wird die Entsprechung zwischen Selbst und Welt personalisiert, so dass der Einzelne sich selbst in seiner Besonder-

heit 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" (33).

Interessanter Weise nimmt Gerhardt auch den Heiligkeits-Begriff auf, wenngleich dieser nun wirklich seinen Ursprung allein im religiösen Kontext hat. Zwar bemerkt Gerhardt richtig, dass in der Bezugnahme des Menschen auf den heiligen Gott das Phänomen des Heiligen auch den Menschen erreichen kann; allerdings erläutert er den Begriff des Heiligen nur höchst unzureichend; er umschreibt ihn lediglich mit den Adjektiven *„unverletzlich"* und *„unantastbar"*.

Das wesentliche Moment des Heiligen, nämlich als das Göttliche bzw. als auf Gott Bezogenes aus dem Profanen herausgenommen zu bzw. ausgegrenzt (lat. sancire) zu sein, wird damit nur sehr unzureichend angesprochen.

„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" (31).

9. Die Transzendenz des Göttlichen

Sehr ähnlich wie Lorenz B. Puntel (>universe of discourse<) erkennt Volker Gerhardt das Göttliche als den Gesamtzusammenhang der Welt mit dem des Selbst/Individuums. Das Göttliche meint also genauer: den **Gesamtzusammenhang aus der das Individuum umgebenden Welt und dem diese begreifenden Geistes**, der von Gerhardt *„Selbst"* genannt wird.

„Dieses das Ganze der Welt und des Selbst in ihrer bewussten Relation umfassende Ganze wird im Gang der Argumentation als göttlich ausgewiesen.“ (27)

Wenn also der Mensch aus Sicht und Interpretation Gerhardts die Bezugnahme auf das Göttliche als des ihm sinngebenden Ganzen vollziehen kann und faktisch auch vollzieht, so wird der Begriff des Göttlichen für ihn *„streng genommen nicht ‚transzendent‘, sondern ‚transzendental‘, denn er reguliert die Bedingungen des Denkens, Sprechens und Handelns.“*(75f)

Wie Puntel erkennt Gerhardt also die Bezugnahme auf den Gesamtzusammenhang des Seins **als für den Menschen letztlich unvermeidbar**, ja in seiner Diktion als eine Grundbedingung für das menschliche Denken, Sprechen und Handeln überhaupt. Das Objekt dieser sinnkonstitutiven Bezugnahme des Menschen kann deshalb nicht als völlig unerreichbar (transzendent) für ihn gedacht werden; ganz im Gegenteil: als notwendig sinnkonstitutives Gegenüber des Menschen wird es zu einer **Grundbedingung seines lebendigen Daseins und Denkens** selbst.

Gegenüber der Lehre einer ausgeprägten Transzendenz Gottes, d.h. seiner prinzipiellen Unerreichbarkeit durch den Menschen und gegenüber der Welt meldet Gerhardt deshalb in ähnlicher Weise wie Puntel erhebliche Bedenken an. Konsequenter Weise begründet er dies mit der Funktion, die er dem Göttlichen für den Menschen zuschreibt. Da das Göttliche in der Welt (als Sinngebungsinstanz) vom Menschen schlicht benötigt wird, muss es eben in ihr auch erfahrbar, erkennbar und damit präsent sein.

„Gott wird in *der Welt benötigt! Hier muss er im Ganzen wie in jedem seiner Teile so wirksam sein, dass der Gläubige sich mit seinem ganzen Selbst in der Welt geborgen fühlen kann“ (54).*

Deshalb versucht Gerhardt ein Verständnis von der Transzendenz des Göttlichen zu entwickeln, das demjenigen analog zu denken ist, dass der Mensch mit seinem eigenen (Selbst-)Bewusstsein die Welt überschreitet und gewissermaßen eine Metaposition ihr gegen-

über einnimmt. Ohne weitere Erläuterungen ist freilich nicht erkennbar, wie das entsprechende Analogon für das Göttliche gedacht werden kann.

„Der so verstandene Gottesbegriff transzendiert die Welt in eben der gleichen Weise, in der das selbstbewusste Individuum über sich hinausgeht - allein, indem es sich als Selbst begreift und verantwortlich handeln kann. ‚Transzendenz' ist keine Region im Jenseits aller Regionen; der Begriff zeigt vielmehr nur die Bemühung an, eine Vorstellung von dem Ganzen zu gewinnen, zu dem man selbst gehört und mit dem man, weil man als Person selbst ein nicht gänzlich fassbares - und dennoch selbstbewusst zum Ausdruck gebrachtes - Ganzes ist, auf einem ursprünglich vertrauten Fuße steht" (48).

Ein weiteres Argument gegen ein striktes Verständnis von der Transzendenz des Göttlichen sieht Gerhardt darin, dass das Göttliche so gedacht werden müsse, dass es *„die für den Menschen konstitutive soziale Vielfalt in sich selber habe"*. Ohne weitere Erklärungen ist aber nicht erkennbar, welche Zusammenhänge hier von Gerhardt im Hinblick auf die Transzendenz ins Spiel kommen.

„Gott muss die für den Menschen konstitutive soziale Vielfalt in sich selber haben, und das kann er nur, wenn er nicht als etwas gedacht wird, das von der Welt getrennt ist. Nur dann kann ihm ein auf der Vielfalt der Weltrelationen beruhendes Selbstverhältnis zugeschrieben werden" (49).

10. Die Personalität des Göttlichen

Das Göttliche personal zu denken (bzw. zu *„imaginieren"),* d.h. beziehungshaft dem Menschen gegenüberstehend und mit ihm kommunizierend, wird von Gerhardt durchaus nicht abgelehnt, sondern als wichtiges Bedürfnis des Menschen entfaltet.

„Er (d.i. der Glauben) 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 Daseinssinns 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 Glauben notfalls die Kraft haben muss, dem von allen anderen verlassenen Individuum den Trost und die Hoffnung auf ein trotz allem mögliches gutes Ende zu geben" (33f).

Bedeutsam ist freilich, dass diese Rede vom Persönlichen des Göttlichen - nach Gerhardt - **allein auf der Bedürfnisstruktur des Menschen basiert**, dem aus diesem Verhältnis eine subjektive Aufwertung erwächst. Zwar ist auch für das Göttliche mit dieser *„Imagination"* des Person-Seins eine Aufwertung verbunden; für Gerhardt besteht diese und wird vorgenommen aber allein aus der Perspektive des Menschen. Keinerlei Hinweis oder gar Argument findet sich freilich im Hinblick darauf, dass es auch objektive Argumente dafür geben könnte, das Göttliche personhaft zu denken. Gerhardt bleibt mit seiner Argumentation allein der subjektiven Perspektive des Menschen auf das Göttliche verhaftet.

„Wir benötigen das Göttliche somit als die existenzielle Kondition eines personalen Begriffs unserer selbst. *Und diese existenzielle Bedingung erlaubt es uns, 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" (27).*

IV. Konsequenzen für die christliche Theologie, insbesondere die theologische Gotteslehre

Wenn es richtig ist, dass der erste und der zweite Offenbarungsweg[48] sich als Erkenntnisquelle für die christliche Theologie nicht nur nicht widersprechen sondern sich sogar notwendigerweise ergänzen, so ist es für die christliche Theologie, insbesondere für die christliche Gotteslehre von hoher Bedeutung, welche philosophischen Gedanken zur Thematik Gottes bzw. des Göttlichen angestellt werden. Soll heißen: Die hier knapp vorgestellten aktuellen philosophischen Zugänge zu Gott bzw. zum Göttlichen von L.B. Puntel und V. Gerhardt sind auf ihre theologische Relevanz hin zu prüfen, das heißt daraufhin, inwieweit und in welcher Hinsicht sie die christliche Theologie, näherhin die christliche Gotteslehre befruchten können.

Denkbar ist hierbei freilich nicht nur, dass die etablierte christliche Theologie durch den ein oder anderen Gedanken ergänzt wird, sondern es ist zudem vorstellbar, dass die durch philosophische Überlegungen gewonnenen Erkenntnisse - zumindest in überschaubarem Rahmen - auch eine korrigierende Funktion gegenüber etablierter christlicher Theologie übernehmen.

Im Folgenden werden einige theologische Themenbereiche herausgegriffen und in Bezug auf die Frage diskutiert, welche Gesichtspunkte aus den Überlegungen Puntels und Gerhardts für den jeweiligen theologischen Themenbereich ggf. befruchtend, ergänzend bzw. korrigierend sein könnten. Es liegt auf der Hand, dass die vorliegenden Bemerkungen hierzu, sowohl was die ausgewählten Themenbereiche als auch die dazu ausgeführten Gedanken angeht, lediglich als bruchstück- und anfanghaft angesehen werden können. Weiter- und tiefergehende Untersuchungen dazu erscheinen allerdings als notwendig und auch im Hinblick auf interessante Erkenntnisse verheißungsvoll.

[48] Nähere Informationen zu dieser Benennung finden sich in dem Text: http://www.theologie-skripten.de/erkenntnislehre/1offb-erf.pdf (26.01.2017).

1. Gott ist dem Menschen zugänglich; oder: die Erfahrbarkeit Gottes

Der erste wichtige Gesichtspunkt, der sich aus Puntels und Gerhardts philosophischen Überlegungen zum Verständnis Gottes bzw. des Göttlichen - zumindest indirekt - entnehmen lässt, betrifft den Aspekt der Erfahrbarkeit bzw. Erkennbarkeit des Göttlichen bzw. Gottes.

Insbesondere Volker Gerhardt nämlich macht mit seinen Analysen zur Sinnerfahrung des Menschen, die vom individuellen Lebenszusammenhang fortschreiten hin zum kollektiven und schließlich zur Bezugnahme des Menschen auf das Ganze des Daseins, deutlich, dass der Mensch eine elementare, ja für sein Leben **grundlegende Erfahrungsbasis in Bezug auf das Ganze des Daseins**, **das für ihn das Göttliche ist,** hat. Angesichts der für sein Leben schlechthin essentiellen Sinnerfahrung wird der Mensch also zwangsläufig mit dem Göttlichen bzw. Gott konfrontiert.

Dass das Göttliche bzw. Gott den Menschen gewissermaßen als Transzendentalie jedes seines Fühlens, Denkens, Sprechens und Handelns begleitet und mit Sinn erfüllt (und als dieses natürlich auch erkennbar, ansprechbar und reflektierbar ist), ist der christlichen, insbesondere der katholischen systematischen Theologie natürlich nicht neu. Bedeutsam ist freilich, dass diese Bezugnahme von Gerhardt als eine solche beschrieben wird, **die den Menschen als Ganzes mit all seinem Fühlen, Denken und Handeln betrifft, die also nicht nur seinen Intellekt betrifft.** Insofern geht Gerhardts Darlegung über dasjenige hinaus, was die dogmatische Konstitution Dei Filius im I. Vatikanum - lediglich auf die Vernunft abstellend - ausformuliert:

"Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, ***dass Gott****, der Ursprung und das Ziel aller Dinge,* ***mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann****; >das Unsichtbare an ihm wird nämlich seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, mit der Vernunft geschaut< (Röm 1,20)"* (DH 3004).

Wichtig ist, dass auch an dieser Stelle ***„die geschaffenen Dinge“,*** also die kontingente Seinsdimension, als der Weg benannt wird, über den die notwendige Seinsdimension, eben Gott, erreicht werden kann. Der intellektuelle Zugriff auf die notwendige Seinsdimension kann also nur indirekt gelingen.

Interessant für die Theologie ist dabei vor allem, was dieses *„indirekt“* meint bzw. meinen kann. Aus den philosophischen Überlegungen Puntels geht meines Erachtens hervor, dass *„indirekt“* im Sinne eines methodischen, ggf. sogar gezielten Zugangs verstanden werden kann. Da wir nämlich selbst endliche kontingente Seiende sind und überdies in unserer Welt unmittelbar ausschließlich mit anderen endlichen Seienden zu tun haben, richtet sich unsere unmittelbare Erkenntnisfähigkeit notabene ausschließlich auf die kontingenten Seienden. Fast unser komplettes alltägliches Denken und Handeln ist deshalb dadurch geprägt, dass wir uns mit Hilfe gängiger Begriffe, Methoden und Gewohnheiten auf all jenes beziehen, was uns in alltäglicher, kontingenter Weise umgibt.

Gleichwohl gibt es ein - offenbar interkulturell bekanntes und verbreitetes - gemeinsames Wissen darum, dass uns auf *„einer tieferen Ebene“* die Bezugnahme auf eine uns Menschen selbst wie auch alle anderen kontingenten Seienden dieser Welt umgreifende, verbindende und auch normgebende Dimension möglich ist, die wir oft als diese *„tiefere Ebene“* oder eben gleich *„das Göttliche“* bzw. *„Gott“* benennen. Wir erreichen sie durch Achtsamkeit, Meditation, Gebet, Exerzitien, ja in jedem Fall durch ein so geartetes Bezugnehmen auf die kontingenten Seienden, welches diese als Ganze beachtet und wertschätzt, insofern sie überhaupt (geschaffene) Seiende und als solche notwendiger Weise ebenfalls auf die alles umgreifende notwendige Seinsdimension, das Göttliche oder eben Gott bezogen sind.

Im Hinblick auf dieses unser lebendiges, achtsames und bewusstes, durch die kontingente Seinsdimension vermitteltes, Beziehen auf die notwendige Seinsdimension sprechen wir insbesondere von einem **spirituellen Tun bzw. Spiritualität**. Mit Hilfe dieses spirituellen Tuns (oder auch Lassens) gelingt es uns auf einer *„tiefe-*

ren Ebene", (1) das gemeinsame alle kontingenten Seienden prägende und verbindende zugrundeliegende, primordiale Sein als solches zu erfahren, (2) dieses als die eine tragende Verbindung zwischen allem kontingenten Seienden und auch uns zu erleben und uns (3) mit allen anderen Seienden in diesem gemeinsam uns prägenden grundlegenden Sein auch als geborgen zu erfahren.

Wir haben also durchaus einen **Erkenntnisgrund,** besser eine **Erfahrungsbasis**, um uns auf dieses uns alle prägende primordiale Sein einzulassen, es zu erspüren, zu ergründen. Nicht nur Meditation, auch Musik und bildende Kunst sind oft ein Schlüssel, um diese Erfahrung zu ermöglichen bzw. zu unterstützen. Auch die Erfahrung der Schönheit, der Größe und der Komplexität der Natur sowie vor allem tiefe, positive zwischenmenschliche Erfahrung der Liebe kann dazu dienen, uns diese tiefere Ebene der Erfahrung des primordialen Seins bzw. Gottes zu erschließen.

Bemerkenswert ist nun vor allem, dass die Erfahrung des primordialen Grundes dem Menschen **Geborgenheit** vermittelt. Meditation, Gebet, ja spirituelle Erfahrung aller Art werden ja vom Menschen vor allem deshalb als wertvoll erachtet, weil sie die Verbindung zu Gott bzw. dem Göttlichen für den Menschen stärken und das grundsätzliche Eingeborgensein in das primordiale Sein bzw. das Ganze des Seins vermitteln. Dies ist auch theologisch bedeutsam, ist es doch gerade dieses Geborgensein in Gott, das christlich als Frucht eines Lebens aus dem Gebet bezeichnet sowie in Tradition und Gegenwart der Spiritualität sehr betont wird.[49]

Verbunden mit dieser Erfahrung der Geborgenheit in Gott ist - wie Gerhardt - zu Recht entwickelt, ein Erfahren des Gesichertseins in der eigenen Sinnerfahrung. D.h. jenes Ganze Gottes, auf das sich der Mensch als selbstständiges Ganzes bezieht, sichert auch seine eigene Sinnerfahrung. Dies ist genuin christliche Theologie und wird im Gebet und in der Feier der Sakramente tagtäglich erfahren.

[49] Vgl. dazu allein die reiche Anzahl von Buchpublikationen zur christlichen Spiritualität, die das Wort von der >Geborgenheit in Gott< bereits im Titel tragen, z.B. hier: http://www.amazon.de/s/ref=nb_sb_noss?__mk_de_DE=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&url=search-alias%3Daps&field-keywords=geborgen+in+gott&rh=i%3Aaps%2Ck%3Ageborgen+in+gott (26.01.2017); dazu als nur als zwei Beispiele aus dem Liedgut das bekannte Lied von Dietrich Bonhoeffer: *„Von guten Mächten wunderbar geborgen"* bzw. „Meine Zeit steht in Deinen Händen".

Was können wir also im Hinblick auf die Erkennbarkeit bzw. Erfahrbarkeit Gottes aus den philosophischen Bemühungen Puntels und Gerhardts entnehmen? Zum Einen, dass es bei der Bezugnahme auf Gott für den Menschen nicht in erster Linie um ein intellektuelles, allein oder auch nur vorrangig die menschliche Vernunft ansprechendes Geschehen geht - dies könnte das Zitat aus der Konstitution Dei Filius nahelegen -, sondern es geht eher darum, dass der Mensch sich in der gesamten Erfahrung seines Menschseins auf die ihn bergende und ihm sinngebende Dimension Gottes einlässt und diese so intensiv erfährt.

Es sind also viel eher die Erfahrungen der Exerzitien, des Gebetes, der Sakramente, die uns die Bezugnahme zum sinngebenden Gott ermöglichen; das intellektuelle Begreifen dieses Geschehens hingegen ist ein diesem nachlaufendes, reflektierendes. Dies bedeutet auch: Ein unmittelbares intellektuelles Begreifen Gottes, das einen solchen Erfahrungshintergrund überspringen wollte, scheint als Möglichkeit völlig ausgeschlossen.

Zum Zweiten unterstützen die philosophischen Überlegungen Puntels und vor allem Gerhardts die historisch gewachsene und bedeutsame theologische Lehre, dass aus dem Glauben, d.h. aus dem intensiven Bezug zu Gott Geborgenheit und sinngebende Sicherheit für das menschliche Leben entspringt.

Genau dies ist aber keine billige Selbsttäuschung, wie von den Religions- und Christentumskritikern häufig behauptet wird, sondern mittels der philosophischen Darlegungen Puntels und vor allem Gerhardts lässt sich aufweisen, dass es einen nachvollziehbaren Grund, eine klar beschreibbare Erfahrungsbasis für diese Geborgenheit im Ganzen des Daseins bzw. in Gott gibt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Bezugnahme auf ALBERT DEN GROSSEN und seine Lehre vom individuellen Erkenntnisweg zum Göttlichen für den Menschen.[50]

[50] Vgl. dazu: J. CASTEIGT, Welcher individuelle Erkenntnisweg zum Göttlichen ist für den Menschen nach Albert dem Großen möglich? in: Theologische Quartalschrift 196 (2016) 249-275.

Albert nämlich erklärt - ganz in der Spur des Aristoteles - dass *„der unmittelbare Zugang zum Göttlichen für den menschlichen Intellekt unmöglich ist“* (251). Analog zu einer Fledermaus, die die Sonne nicht unmittelbar sehen, sich aber sehr wohl am Licht der Sonne orientieren kann, könne auch der Mensch das Göttliche nicht unmittelbar erkennen, sich freilich sehr wohl an ihm orientieren.

Was aber ist die Finsternis, die dem (göttlichen) Licht gegenübersteht und dessen Sichtbarkeit behindert? Es sind die alltäglichen Sinneswahrnehmungen, die sich auf die kontingenten Seienden richten bzw. von diesen affiziert werden. Es ist *„das Kontinuum im Sinne eines unendlich Teilbaren und die Zeit“* (252). Die Bezugnahme auf das göttliche Licht bzw. die Orientierung an ihm kann mithin dann gelingen, wenn dem göttlichen Licht Raum gegeben wird, sich in bzw. gegenüber der Finsternis auszubreiten und Einfluss zu gewinnen. Wie aber soll das geschehen?

JULIE CASTEIGT spricht in diesem Zusammenhang im Hinblick auf Albert der Großen von einer *„Mediation“*, d.h. von einer *„Aufgabe der Vermittlung“,* durch welche der Intellekt des Menschen auf dem Wege zum Göttlichen *„an die Hand“* genommen werde (252). Albert kennt zwei Wege einer solchen Mediation, *„einerseits die Metaphysik, und andererseits die ‚figurale Intelligenz“* (253).

Der erste Weg, also jener der Metaphysik, wird so benannt, weil er den aristotelischen Ausdruck >Metaphysik< ernstnimmt und dieser vordringt über jene wissenschaftliche Abstraktion, die der menschliche Intellekt mit Hilfe der Mathematik und der Physik in Bezug auf die konkreten Seienden vornimmt. Diese Wissenschaften dienen ja dazu, den Blick ausgehend vom konkreten einzelnen kontingenten Seienden schließlich von diesem abzuwenden und auf abstrahierende Weise lediglich dessen Aufbau resp. Struktur zu beschreiben, die dieses konkrete Seiende mit anderen (ihm *„ähnlichen“* Seienden) - sei es als Quader, Kugel o.ä. - gemeinsam hat. Mittels dieser Abstraktion werde der Intellekt des Menschen gewissermaßen durch eine *„Manuductio“* zu einer Intelligiblen, der als solche beschreibbaren Struktur geführt.

Mit dieser abstrahierenden Manuductio geht der Intellekt jedoch nicht allein über das einzelne kontingente Seiende hinaus, sondern er wird in das *„ontologische Reich“* der Intelligiblen geführt, also jener Abstrakta, die der Mensch zwar einerseits gerade als diese Abstrakta sehr wohl denken kann, die aber andererseits in der gegenständlich geprägten Welt der kontingenten Seienden so nicht präsent sind. Das heißt: Durch die Abstraktion des mathematischen und physikalischen Denkens wird der Intellekt in Regionen des Denkens geführt, die - so die offensichtliche Voraussetzung - dem Göttlichen bereits näher ist als die Welt der einzelnen kontingenten Seienden.

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend und verständlich, dass nach dem Philosophen Al-Farabi (870-950), auf den Albert sich bezieht, den Philosophen erst am Ende ihres Lebens und erst nachdem sie Physik und Mathematik studiert haben, der Weg zur Philosophie und vor allem zur Theologie offen steht. Genau aus diesem Grunde, so Thomas von Aquin,[51] seien nur sehr wenige Philosophen und diese nur mit langer und geduldiger Mühe und einem hohen Irrtumsrisiko erfolgreich in ihren Erkenntnisbemühungen hinsichtlich des *„ersten Prinzips“,* das heißt des Göttlichen.

Dieses Göttliche, so auch Albert, kann durch den menschlichen Intellekt in seiner eigenen Natur, das heißt in dem, was es ist, nicht vollständig erreicht werden, sondern nur indem es als Ursache für die kontingenten Seienden betrachtet wird: *„Folglich ist es möglich, dass dieser langsame und geduldige Durchgang durch die epistemischen Mediationen zu einer metaphysischen Wissenschaft führt, die nicht in der Lage ist, ihr inhärentes Objekt zu erreichen, sondern nur seine Effekte“* (255).

Eine Alternative zu diesem metaphysischen Erkenntnisweg des Göttlichen, der letztlich ein indirekter bleibt, wird von JULIE CASTEIGT mit Hilfe des Stichwortes *„Zeugnis“* erläutert. Ähnlich dem Vorgehen bei der Traumdeutung, bei welcher einzelne Bilder des Traumes mit dem Erfahren und Wissen um das wirkliche Leben ver-

[51] THOMAS VON AQUIN, Summa theologiae I q.1 art. 1.

glichen wird, müsse der menschliche Intellekt die realen Erfahrungen und Bilder auf das Metaphysische hin deuten. Beispiele für solche indirekten Zugänge zum Göttlichen sind etwa die jesuanischen Gleichnisse, in welchen mittels sehr konkret dargestellter zwischenmenschlichen Handlungen auf das Wirken Gottes hingewiesen bzw. geschlossen wird.

2. Die sogenannte Transzendenz Gottes[52]

Die sogenannte Transzendenz Gottes scheint zunächst das genaue Gegenteil seiner Erfahrbarkeit bzw. seiner Intelligibilität zu sein; und dies wird ja auch häufig so gegenübergestellt. Allerdings ist zu beachten, dass eine solche strenge Gegenüberstellung bzw. Entgegensetzung lediglich dann eine sachliche Basis hätte, wenn von einer Transzendenz in einem absoluten Sinne bei Gott gesprochen werden könnte.

>Absolute Transzendenz< soll dabei bedeuten, dass die Andersartigkeit Gottes gegenüber dem Menschen so extrem wäre, dass dieser Gott intellektuell und im Hinblick auf seine Erfahrbarkeit überhaupt nicht erreichbar wäre. Genau eine solche Auffassung oder Darstellung wurde aber oben mit guten Gründen auf der Basis der von Puntel und auch Gerhardt erarbeiteten Gedanken zurückgewiesen.

Es bleibt also - soll dem Begriff der >Transzendenz< im Hinblick auf Gott überhaupt noch eine sinnvolle Bedeutung zukommen - lediglich die Rede von einer >relativen Transzendenz< Gottes gegenüber der Welt übrig, wobei natürlich genauer zu klären bleibt, was mit >relativer Transzendenz< gemeint sein kann. Puntel selbst hat hierzu bereits Wesentliches gesagt:

„Wenn es noch Sinn macht, hier von ‚Transzendenz' zu reden, so müsste man sagen, dass der menschliche Geist diese ‚Transzendenz' selbst ist... Von einer ‚Transzendenz' kann man hier dennoch sprechen, aber nur in einem sehr relativen Sinn, insofern man den Sachverhalt vor Augen hat, dass der menschliche Geist von der Betrachtung einzelner ‚Dinge (Seienden)' ausgehen kann und allmählich zur Betrachtung immer weiterer Zusammenhänge und schließlich zum Zusammenhang aller Zusammenhänge, nämlich der Dimension des Seins selbst, fortschreitet." (191)

Diese Aussage Puntels verwendet ebenfalls den Begriff der >relativen Transzendenz< bzw. der >Transzendenz in einem relativen Sinn<. Erläutert wird diese dadurch, dass der menschliche Geist,

[52] Teile dieses Abschnittes wurden in ähnlicher Formulierung bereits im Skript zur Gotteslehre verwendet: www.theologie-skripten.de/gotteslehre/1philosophisches.pdf (26.01.2017).

wenn er sich zur Betrachtung des transzendenten Gottes erheben will, von den kontingenten Seienden ausgehen muss. Erst die Betrachtung der Zusammenhänge dieser kontingenten Seienden untereinander führe sodann dazu, den Zusammenhang aller Zusammenhänge und damit das Göttliche bzw. Gott erfahrend bzw. erkennend erreichen zu können. Die hier sogenannte relative Transzendenz Gottes verhindert mithin nicht vollständig den Zugang des Menschen zu Gott, sondern macht ihn lediglich zu einem, der nur indirekt, das heißt über die kontingenten Seienden, erlangt werden kann.

In seiner Alltagserfahrung, so könnte man interpretierend hinzufügen, ist der Mensch - notwendiger Weise - in hohem Maße mit sich und den ihn umgebenden kontingenten Seienden beschäftigt. Erst mit Hilfe einer eigens angestellten Betrachtung, einer Meditation, einem Gebet o.ä. geht der menschliche Geist gezielt und bewusst über die unmittelbaren Zusammenhänge der kontingenten Seienden hinaus und bezieht sich auf das alles umfassende und es begründende absolute bzw. primordiale oder notwendige Sein resp. das Göttliche.

Diese Bezugnahme ist also nicht etwas dem Menschen grundsätzlich Verwehrtes oder Unmögliches (>absolute Transzendenz<), sondern lediglich etwas nicht unmittelbar Gegebenes oder vor Augen Liegendes. Damit beschränkt sich der Aussagegehalt der >relativen Transzendenz< Gottes darauf, lediglich das Transzendieren bzw. **Überschreiten der alltäglich und unmittelbar gegebenen Lebens- und Erfahrungswelt zu meinen**, keineswegs aber der Lebens- und Erfahrungswelt des Menschen überhaupt.

Im Gegenteil: Mit Hilfe der Bezugnahme auf den Zusammenhang aller Zusammenhänge erschließt sich dem Menschen ein zusätzlicher Erfahrungsbereich, der seine Lebenserfahrung insgesamt tiefgreifender fundiert und einen neuen Blick werfen lässt auch auf den unmittelbaren Erfahrungsbereich der kontingenten Seienden.[53]

[53] Vgl. dazu auch: W. SCHÜSSLER, Gott als "Tiefe des Seins" : zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im Denken Paul Tillichs, in: Trierer theologische Zeitschrift 120 (2011) 201-221.

Die Rede von der (relativen) Transzendenz Gottes erweist sich also bei näherem Hinsehen als zumindest schillernd und missverständlich. Geradezu irreführend wird das Verständnis dieses Begriffes dann, wenn die Perspektive der Verborgenheit Gottes mit ihm in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt werden soll. **Verborgen nämlich ist und bleibt Gott den Menschen nur insoweit, als sie dem Blick auf die kontingenten Seienden verhaftet bleiben und den Erfahrungsschritt auf das primordiale, sinngebende göttliche Sein hin nicht wagen.**

Jenen aber, die diesen Schritt wagen und ihn immer wieder (in Gebet, Meditation, Gottesdienst u.ä.) aktivieren, bleibt Gott keineswegs verborgen, sondern er wird für sie zu jener alles durchwirkenden Kraft und Folie, mit Hilfe derer ein ganz neuer Blick auch auf die Zusammhänge der kontingenten Seienden geworfen werden kann, der also insofern jederzeit hintergründig auch in der alltäglichen Erfahrung der kontingenten Seienden jederzeit präsent ist.

In ähnlicher Weise bespricht auch Volker Gerhardt das Problem der Transzendenz:

„Transzendenz ist ein sinnvoller Begriff nur in einem relativen, nicht in einem absoluten Sinn, das heißt, nur in einigen Hinsichten, nicht in jeder Hinsicht." (192).

Bei ihm ist dabei ebenfalls der Fokus darauf gerichtet, dass das Göttliche zwar über die alltäglichen kontingenten Seienden hinausgeht, dass es sich aber auf diese rückbezieht, weil es ja - aus einer Metaposition heraus - sinngebend für die Menschen und die sie umgebende Welt ist. Das Konzept der von Puntel sogenannten relativen Transzendenz dürfte deshalb seinen Gedanken durchaus konform sein.

Auch der Philosoph THOMAS RENTSCH rekonstruiert vor dem Hintergrund seiner umfangreichen philosophiehistorischen Studien die Idee der Transzendenz des Göttlichen als eine Dimension unserer faktisch erlebbaren Wirklichkeit. Denn, so sagt er: *„es ist die Wirklichkeit, die Faktizität mit all ihren Modi, die - je spezifisch - transzen-*

dent ist, und kein vermeintlich abstrakt objektivierbares Jenseits" und sein Anliegen ist es, die *„Wirklichkeit der Transzendenz und ihre Dimensionen neu zu denken... dies führt uns auf neue Weise auch zurück auf traditionelle Fragestellungen der Metaphysik, der philosophischen Theologie, des Neuplatonismus und der rationalen Mystik."*[54]

Entscheidend ist: *„Die Verdecktheit und Implizitheit gehört wesentlich zu den Dimensionen der Transzendenz, kurz:* Die Transzendenz ist in der Alltäglichkeit verborgen."[55]

Dabei - so die These Rentschs - sei *„das Verhältnis von Transzendenz und Negativität für eine Hermeneutik der Transzendenz von zentraler Bedeutung."* Denn dieses *„Verhältnis bzw. diese Beziehung ist es, die die Konstitution von Sinn, die Eröffnung von Sinn allererst ermöglicht."* Denn es sei *„die konstitutive Entzogenheit zum Beispiel der bzw. des Anderen wie auch meiner selbst, die Unmöglichkeit der Objektivierung näherhin des Individuellen, des Einzelnen, die den Raum der Freiheit, damit des Handelns und der Sprache eröffnet. Es ist gerade das Nichtwissen, das Unverfügbare, das Sinn konkret erschließt und eröffnet. Transzendenz meint so die vorgängige Eröffnung eines Sinnhorizonts, ein vorgängiges Sinngeschehen, sie meint keinen isolierbare(n) Gegenstand, sondern eine Relation"*[56]

Die von Gerhard auf sehr gut nachvollziehbare Weise stark gemachte Sinn konstituierende Funktion des Göttlichen hängt also nach Rentsch unmittelbar und kausal damit zusammen, dass das Göttliche unmittelbar aus den kontingenten Seienden nicht erkennbar sondern verborgen ist. Ja, er identifiziert sogar die Transzendenz mit der *„vorgängigen Eröffnung eines Sinnhorizontes"*. Diese These ist interessant, müsste aber begründet werden, um einsichtig zu sein.

Im Einzelnen führt Rentsch aus, dass mit den Phänomenen der Zeit und der Sprache dem Individuum bereits *„Sinnräume"* eröffnet würden. Auch von der Hoffnung ist mit Bezug auf Ernst Bloch (Das

[54] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 117.
[55] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 121.
[56] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 122.

Prinzip Hoffnung) als *„lebenssinnkonstitutiv“* die Rede.[57] Doch was ist damit genau gemeint und welchen Bezug hat es ggf. zum Göttlichen? Das wird hier nicht geklärt.

Auch Rentsch erläutert, *„dass ein dualistisches, dichotomisches Verständnis dieses Verhältnisses (d.i. des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz) in die Irre führt. Wir können“,* so sagt er, *„die Transzendenzaspekte, die Transzendenzdimension nicht von der alltäglichen Wirklichkeit abspalten und objektivieren. Vielmehr sind sie Aspekte inmitten der Wirklichkeit, aber in dieser verborgen bzw. verdeckt durch ihre Negativität.“*[58] Dabei kommt ein individuelles Moment mit hinein: *„Ich kann die Transzendenz der Anderen nicht emprisch sehen.“*[59]

Gleichzeitig sei das eigene Ich, die eigene Individualität aber konstituierend für die eigene Transzendenzdimension, die gleichwohl dem Individuum auch selbst verborgen bleibe *(„Individuum est ineffabile - das Individuum ist nicht zu fassen/zu verstehen“* heißt es klassisch*)*. Als *„formale Struktur“* der Transzendenzdimension bezeichnet Rentsch die *„sinnkonstitutive Negativität an der Basis des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses wie seines Verständnisses“.*[60]

Auch in der Geschichte und Gegenwart der Philosophie und Theologie gibt es einen breiten Konsens darüber, dass das mit dem Wort >Gott< Gemeinte aufgrund seines besonderen (>primordialen<) Seins nicht - auf die übliche Weise - vom menschlichen Verstand zu begreifen ist bzw. dass es - wie man auch sagt - >unbegreiflich< sei. Da gleichwohl eine Bezugnahme auf das mit dem Wort >Gott< Gemeinte für unser Denken und Sprechen möglich ist und eine solche Bezugnahme vielfach nicht als von vornherein sinnlos eingeschätzt wird, heißt dies, dass es auch jenseits der Grenze des innerweltlichen/immanenten/kategorialen Begreifens ein spezifisches Sprechen über diesen Gott gibt.

[57] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 126.
[58] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 126.
[59] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 126.
[60] Th. RENTSCH, Transzendenz - Konstruktion und Reflexion, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 10 (2011) 115-142, 128.

Diese Tatsache ist in Vergangenheit und Gegenwart auf unterschiedliche Weise selbst zu begreifen versucht worden. Sie hat auch zu unterschiedlichen sprachlichen Umgangsweisen mit dem Wort >Gott< Anlass gegeben. Diese reichen vom Appell, über Gott aufgrund der genannten Schwierigkeiten ganz zu schweigen bis hin zu konkreten Vorschlägen der Verwendung von Analogien oder einer Metaphernsprache. Hierauf wird im aufliegenden Zusammenhang nicht näher eingegangen.

Aus den philosophischen Überlegungen jedenfalls ist auch für eine christliche Theologie zu entnehmen, dass die Transzendenz Gottes als eine - wenn auch indirekt erreichbare - **Dimension der Erfahrungs- und Lebenswelt der Menschen** zu denken ist. Zwar ist und bleibt Gott der in der Welt zunächst verborgene; doch als dieser verborgene ist er allüberall indirekt und sinnkonstitutiv gegenwärtig.

3. Die Schöpfung der Welt

Hinsichtlich der Schöpfungsfrage gibt Lorenz B. Puntel die Richtung des Denkens vor, wenn er erklärt:

„Als absolut geistig verfasst besitzt das absolute Sein absolute Intelligenz und absoluten, d.h. absolut freien Willen. Daraus kann eine Folgerung mit umfassender Tragweite gezogen werden, nämlich: Die totale Abhängigkeit der kontingenten Seinsdimension vom Absoluten Sein beruht auf einer freien Entscheidung des Absoluten Seins, die kontingente Seinsdimension aus dem Nichtsein ins Sein zu setzen. Das bedeutet, dass die totale Abhängigkeit der kontingenten Seienden vom Absoluten Sein daher den Status des Erschaffenseins hat“ (244).

Geschaffensein heißt also hier soviel wie *„totale Abhängigkeit hinsichtlich der eigenen Existenz“* (244).

Wichtig ist dabei, dass der Schöpfungsgedanke hier endgültig aus der bereits aus der griechischen Antike stammenden Perspektive des Ursache-Wirkungs-Schemas herausgenommen wird. Letzteres nämlich ist eine innerweltliche Kategorie, die zwar dazu taugt, einen Zusammenhang zwischen kontingenten Seienden zu beschreiben. Fragwürdig ist aber spätestens seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften seine Verwendung in der Schöpfungslehre, gab es doch hier allererst den Anstoß dazu, eine Konkurrenzbeziehung zu sehen zwischen naturwissenschaftlichen Weltentstehungstheorien und der theologischen Schöpfungslehre. Bis heute verweisen ja die unseligen Positionen der Kreationisten ebenso wie diejenigen einiger (schlecht) philosophierender bzw. theologisierender Naturwissenschaftler auf hiermit verbundene Fehlverständnisse.

Im Anschluß an L.B. Puntel erscheint es deshalb durchaus angemessener, **lediglich das grundsätzliche Abhängigkeitsverhältnis der kontingenten Seinsdimension gegenüber dem absolut notwendigen Sein als Grundlage des Schöpfungsgedankens zu benennen**, soll heißen: *„Die kontingente Seinsdimension ist durch die absolute Freiheit des absolut-notwendigen Seins ins Sein gekommen“* (250) bzw. *„das freie absolut-notwendige Sein hat die*

kontingente Seinsdimension ins Sein gesetzt, und zwar absolut in dem Sinne, dass nichts Vorgängiges oder Zugrundeliegendes oder Ähnliches vorausgesetzt wird" (250).

Dabei ist auch für eine theologische Gottes- bzw. Schöpfungslehre der puntel'sche Hinweis zu beachten, dass die Rede bzw. Lehre von der Schöpfung sich nicht auf einzelne kontingente Seiende, sondern **auf die kontingente Seinsdimension als ganze (!) bezieht**. Diese ist als ganze als durch das notwendige Sein ins Dasein gesetzt zu betrachten. Was immer nämlich als einzelnes kontingentes Seiendes in dieser Welt entsteht, hat zwar auch Anteil daran, letztlich sein Sein der absolut notwendigen Seinsdimension zu verdanken, hat darüberhinaus als dieses einzelne Seiende aber auch einen kausalen Entstehungszusammenhang zu (mindestens einem) anderen kontingenten Seienden. Insofern ist es in der Tat naheliegend, mit dem Begriff >Schöpfung< lediglich die herkünftige Bezugnahme aller kontingenten Seienden **insgesamt** auf das absolut notwendige Sein zu bezeichnen.

Auch der puntel'sche Gedanke, dass der von ihm explizierte Schöpfungsbegriff die *„Ewigkeit der Welt"* also ihr Sein ohne Anfang und Ende nicht ausschließt, erscheint heute theologisch grundsätzlich als akzeptabel, bedeutet er doch im engeren Sinne nur, dass nicht ausdrücklich ein Anfangszeitpunkt für das Dasein der kontingenten Seinsdimension angenommen werden muss.

Einen solchen hatte ja auch bereits THOMAS VON AQUIN für aus philosophischen Gründen nicht nachweisbar erklärt.[61] Seinem daran anschließenden Hinweis darauf, dass es *„letztlich allein durch den Glauben fest(stehe), daß Gott die Welt im und mit dem Anfang der Zeit geschaffen hat (vgl. S.th. I q.46 a.2)",*[62] ist heute aus exegetischen Gründen, soll heißen der Erkenntnis des literarischen Genus der biblischen Schöpfungsgeschichten, natürlich nicht mehr problemlos zu folgen. Grundlegend bleibt also auch aus theologischer

[61] Vgl. etwa G.L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, Freiburg 1995, 195: *„Darüber hinaus lehrt Thomas auch, daß die Zeitlichkeit des Weltanfangs nicht zwingend mit vernünftigen Argumenten aus der Philosophie erweisbar sei, ebensowenig wie philosophisch die Ewigkeit der Welt zwingend bewiesen werden kann."*

[62] G.L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, Freiburg 1995, 195.

Sicht lediglich, dass das kontingente Sein vom notwendigen in seinem Dasein vollständig abhängig ist.

Theologisch scheint überdies am Ehesten die alte kabbalistische Lehre vom Zimzum mit den puntel'schen Gedanken zur Schöpfung vereinbar. Denn gerade diese *„Lehre vom Zimzum, von einer freien Selbstbeschränkung Gottes, dessen Allmacht gerade darin ihren höchsten Triumph feiert, dass sie sich zurücknehmen und ein freies Jenseits ihrer selbst sein lässt"*,[63] macht deutlich, wie sehr dasjenige, das ins freie kontingente Sein entlassen wird, letztendlich aus Gott selbst stammt, ja in gewisser Weise letztendlich aus dem göttlichen Sein selbst nicht vollständig herausfallen kann.

Es entsteht kontingentes Seiendes, ja viele kontingente Seiende, die aber aufgrund ihres Seins nie aus Gott fallen können, weil sie nicht aus dem Sein fallen können. Das notwendige Sein selbst entfaltet sich gewissermaßen, es stellt sich dar, es vervielfältigt sich in den kontingenten Dingen dieser Welt.

In der aktuellen systematischen Theologie ist es vor allem HANS KESSLER, der in seinem bemerkenswerten Buch *„Evolution und Schöpfung in neuer Sicht"* (Kevelaer 2009) eine der philosophischen Sicht von L.B. Puntel sehr ähnliche Perspektive auf die Schöpfungslehre ausformuliert.

Wichtig ist hier, dass er das Schöpfgungsverständnis zunächst als *„grundlegend für Bibel und Christentum"* bezeichnet. Denn: *„Sind dieser Glaube und dieses Verständnis nicht mehr haltbar oder mit der Vernunft nicht mehr vollziehbar, so rutscht das Fundament des Christlichen weg. Wie soll man dann noch an ein Heil von Gott her glauben, an ein göttliches Wirken, an Versöhnung und Erlösung, an Rettung auch der Toten, an eine Gerechtigkeit und an Vollendung, wenn man redlich keine Instanz mehr annehmen kann, die das Ganze der Welt und unseres Daseins begründet, die Ur-Grund, Halt und Ziel von allem ist?"*[64]

[63] R. SPAEMANN, Was ist das „quod omnes dicunt deum"? in: Th. BUCHHEIM u.a. (Hgg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft (Collegium Metaphysicum 4) Tübingen 2012, unveränderte Studienausgabe 2013, 33-45, 38.
[64] H. KESSLER, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009, 13f.

Ja Hans Kessler geht sogar so weit, der Tatsache, dass es große Missverständnisse über den christlichen Schöpfungsglauben gibt, eine bedeutende Mitschuld für die schwindende Akzeptanz dieses Glaubens in der modernen Gesellschaft einzuräumen: *„Ein missverstandener und nicht mehr mit unserem heutigen Naturwissen vermittelbarer Gottes- und Schöpfungsglaube ist eine der Hauptursachen für die schwindende Akzeptanz der christlichen Botschaft, für Verunsicherung, für neuen Atheismus oder auch für die Suche nach scheinbar plausibleren religiösen Alternativen.“*[65] - Er erläutert dann detailliert das biblische Schöpfungsverständnis und kommt zu folgenden fünf Charakteristika:

1. *"Es fehlt jede generative Herleitung Gottes aus einem vorausliegenden Chaos (es gibt keine Theogonie).* ***Gott ist einfach und von Anfang an da****... Gott ist das erste Subjekt, das die Bibel erwähnt, die Grundvoraussetzung von allem. Er allein liegt allem voraus und zugrunde, nichts ist ohne ihn. Alles außer Gott ist 'Kreatur'. Gott ist das einzig Beständige in allem Unbeständigen... Gott allein ist der absolut geltende Bezugspunkt"* (Kessler 53f)

Genau dies entspricht der Interpretation Gottes als des absolut notwendigen, primordialen Seins. Es ist ohne Anfang da und Grundvoraussetzung von allem kontingenten Seienden. Und: Alles außer ihm ist kontingente Kreatur und damit unbeständig, vergänglich. Gott allein als das primordiale Sein ist der absolut beständige Bezugspunkt von allem.

2. *"Die Welt ist nicht aus göttlicher Zeugung, Götterkampf und Uropfer hervorgegangen und auch nicht einfach Produkt einer eigenschöpferischen chaotischen Urgewalt. Zwar sind in Gen 1,2 altorientalische Chaosmotive aufgenommen: tohu-wabohu, ein Wort mit schaurigem Klang, aus dem der Hebräer das heulende Urchaos heraushört... aber* ***das Chaos ist... nur Kontrastbild, um die erstaunliche, von Gott gegründete Weltordnung beschreiben zu können.*** *Aus dem Chaos... gliedert nach Gen 1 der Schöpfergott sukzessiv die Welt als Kosmos (schmucke Ordnung) aus, den er als Lebenshaus gestaltet und mit Lebewesen ausstattet. So sehr das Chaos auch weiterhin die Erde bedrohen mag, es kann sie nicht mehr zerstören (so die Aussageintention der Sintfluterzählung Gen 6-9). Und am Ende, in der neuen Schöpfung - so die Hoffnung - wird kein Chaos mehr sein (vgl. Jes 27,1; Offb 21,1-5). Nicht ins Chaos fällt alles zurück, sondern - metaphorisch gesprochen - in Gottes gute Hände."* (Kessler 54f)

[65] H. KESSLER, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009, 13f.

Auch dies knüpft an das Verständnis Gottes als des primordialen Seins durchaus an bzw. ist mit ihm kompatibel; insofern Gott als die bleibende Ordnungsmacht gegen das Chaos beschrieben wird, geht es allerdings inhaltlich über die Bestimmung des primordialen Seins hinaus und bezieht andere Elemente des biblischen Glaubens mit ein.

3. *"Dem Chaos ist der entscheidende erste Satz der Bibel Gen 1,1 vorgeschaltet, der alles verändert: 'Im Anfang (oder: Als Anfang) schuf Gott Himmel und Erde'... Der Dual 'Himmel und Erde' meint: alles, die Totalität der Welt... 'Im/als Anfang' ist freilich keine treffende Übersetzung; denn das hebräische Wort (abgeleitet von rosch = Kopf, Haupt, Hauptsache, Grundlage) meint weniger den zeitlich vergangenen Anfang, der vorbei ist, als vielmehr den mitgehenden Anfang, der andauert (ähnlich wie griech. arche oder lat. prinicipium: Prinzip, Grund, Grundlage)... Gen 1,1 besagt dann:* ***Es macht das prinzipielle Wesen der Welt aus, von Gott erschaffen zu sein****. Dieser erste und Motto-Satz der Bibel ist die hoch reflektierte Zusammenfassung eines langen Lern- und Denkprozesses in Auseinandersetzung mit den religiösen Kosmogenien der Umwelt Israels, der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des Ganzen - und der Bibel insgesamt."* (Kessler 55f).

Auch dies knüpft wesentlich an das Verständnis Gottes als des primordialen Seins an; die kontingente Seinsebene ist hingegen wesentlich dadurch bestimmt, auf die notwendige hinsichtlich ihrer Entstehung bezogen zu sein. Die zeitliche Dimension spielt keine Rolle.

4. Gottes schöpferisches Tun wird zwar vielfach mit anthropomorphen Ausdrücken metaphorisch beschrieben, doch gibt es auch **ein hebräisches Wort** (bara/bore), **das allein dem schöpferischen Wirken Gottes vorbehalten bleibt** und damit dessen spezifisches Anderssein gegenüber menschlichem Schaffen festhält. Das Spezifikum des auf das primordiale Sein hinsichtlich der Entstehung bezogen Seins wird also auch sprachlich unterscheidend ausgedrückt.

5. Fazit: Das Spezifische des biblischen Schöpfungsverständnisses ist **der von der Schöpfung unterschiedene, ihr gegenüberstehende, transzendente, sie in ihrem gesamten Sein begründende und verantwortende und schließlich in dieser auch**

präsente und sie am Leben erhaltende Schöpfergott. Wichtig ist: *"Von Arten im biologischen Sinn und von Konstanz der Arten ist in Gen 1... keine Rede, es geht schlicht um die augenfällige Vielfalt der Lebewesen, die von Gott gewollt ist...: Kein einziges Wesen ist von seinem Ursprung her schlecht, jedem kommt vom Schöpfer her Gutheit zu. Es gibt weder ein böses Gegenprinzip... noch eine Abwertung von Materie, Leib und Geschlechtlichkeit..."* (Kessler 62f)

Auch dies ist zu einhundert Prozent kompatibel mit der Interpretation Gottes als des primordialen Seins bei L.B. Puntel.

Was die traditionelle Rede von der ***"Creatio ex nihilo"*** *(= >Schöpfung aus dem Nichts<)* angeht, so ist - auch vor dem Hintergrund der puntel'schen Philosophie - zu begrüßen, dass hier heute oft eher von einer *"Schöpfung aus der Seinsfülle Gottes"* gesprochen; denn genau dies ist so zu deuten, dass dies (i) die Weltüberlegenheit (>Transzendenz<) Gottes, (ii) seine souveräne Unterschiedenheit von allem Geschaffenen, (iii) die frei gewollte Bezogenheit des Schöpfers auf seine Schöpfung sowie (iv) den Ursprung der Schöpfung in der *"Seinsfülle Gottes"* ausdrücken soll.[66]

Darin enthalten sind des Weiteren folgende Glaubensaspekte: Zum Einen muss Gottes Schöpfungswerk als ein solches verstanden werden, das nicht aus Bedürftigkeit geschieht, dessen >Ergebnis< also die >Seinsfülle< Gottes nicht steigern kann, da anders die souveräne Freiheit und Vollkommenheit Gottes nicht gewahrt scheinen. Gott wirkt stattdessen **aus reiner Güte selbstlos schenkend schöpferisch und gewährt seiner Schöpfung (von ihm bleibend abhängige) Eigenständigkeit**.

Die >Priorität< Gottes vor seiner Schöpfung darf zum Anderen nicht als zeitliche gedacht werden, da das Schöpfungsgeschehen Raum und Zeit ja selbst umfasst; die Frage, was >vor< der Schöpfung war, kann also - innerhalb der Theologie - nicht einmal sinnvoll gestellt werden. Da es keine Zeit gab, in der

[66] Vgl. hierzu: H. KESSLER, Schöpfungslehre. 4.2.2. Erschaffung „aus nichts" - aus der Seinsfülle Gottes, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 3. Aufl. 2006, 210-213.

Gott noch nicht Schöpfer war, Gott also in >Ewigkeit< (d.h. zeitlos) Schöpfer ist, **kann die Priorität Gottes vor seiner Schöpfung nur als seinsmäßige, nicht als zeitliche gedacht werden**.

Dies stellt unsere übliche Vorstellung vor Probleme, da in dieser ein Entstehen (welcher Art auch immer) allein zeitlich gedacht werden kann. Die Lehre von der >Creatio ex nihilo< macht somit in verneinender Rede auf die Grenzen unseres Denkens bei der Beschreibung des >Erschaffens< aufmerksam: **Es ist ein zeitloses Beziehungs- (genauer: Abstammungs-)Verhältnis gemeint, das mit unserer an raum-zeitlichen Kategorien gebundenen Vorstellungskraft nicht einzuholen ist.**[67]

Aus den Darlegungen Volker Gerhardts ist meines Erachtens für die theologische Schöpfungsfrage nichts zu gewinnen. Sein spezifischer Fokus auf die sinngebende Funktion des Göttlichen scheint so anthropozentrisch angelegt, dass er die komplexe Perspektive der Schöpfungsfrage gar nicht erreicht. Ausdrücklich formuliert er selbst, dass seine Darlegungen *„keineswegs mit der theologischen Auffassung kongruieren (müssen), dass die Welt das ‚Werk' eines außen stehenden oder in ihr selbst wirkenden ‚Schöpfers' ist."* (217)

[67] Vgl. hierzu: H. KESSLER, Schöpfungslehre. 4.2.2. Erschaffung „aus nichts" - aus der Seinsfülle Gottes, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 3. Aufl. 2006, 210-213.

4. Offenbarung

Hinsichtlich der Offenbarungsthematik sind beide angesprochenen philosophischen Ansätze aussagekräftig, und zwar in Bezug auf den sogenannten ersten Offenbarungsweg, jenen Weg also, nach dem dem Menschen bereits über das allgemeine Verstehen der Welt die >Spuren Gottes< erkennbar werden.

Das Konzept L.B. Puntels nämlich bezieht die kontingente Seinswelt auf das primordiale Sein und wirft von daher ein Licht auf die kontingenten Seienden, jenes Licht im Übrigen, von dem Martin Heidegger unter dem Stichwort der >Seinsvergessenheit< bekanntlich behauptet hatte, dass dies die abendländische Mataphysik vernachlässigt, ja zum großen Teil völlig ausgeblendet habe.

Konsequenz dessen sei es gewesen, dass der Mensch die Betrachtung seines eigentlichen Wesens verfehlt habe, indem er die Welt lediglich als *„Zeug“*, ja zum großen Teil als Werkzeug, und damit lediglich unter der Perspektive der Technik betrachtet habe; damit habe er die grundlegende Bedeutung seines Daseins verfehlt und sein Selbstverständnis sei - mit verheerenden Auswirkungen - fehlerhaft und unvollständig geblieben.

Inwieweit immer dieser Vorwurf berechtigt ist - und es wird ja bis heute in erheblicher Weise darüber gestritten -, bleibe hier dahingestellt; unleugbar jedenfalls ist, dass das puntel‘sche Konzept diesem Vorgeworfenen gerade entgegenwirkt: Denn mit der Bezugnahme auf das primordiale Sein ist dem Menschen ein Horizont eröffnet, vor dem er sich selbst als kontingentes Geschöpf betrachten und ein angemessenes Selbstverständnis aufbauen kann.

Viel ausgeprägter noch kann nach dem von Gerhardt vorgelegten Verständnis des Göttlichen eine Offenbarung desselben gegenüber dem Menschen gedacht werden. Der vom Menschen erfahrene Sinn seines Lebens nämlich ist hier dasjenige, was derselbe unmittelbar von Gott empfängt, dasjenige, für das das Göttliche (ein)steht.

Dabei wäre für die Offenbarungsperspektive noch viel genauer anzuschauen, **wie es faktisch geschieht**, dass dem Menschen der Sinn seines Lebens im Hinblick auf die universale Sinndimension zuwächst, dass er also weiß, welche Aufgabe ihm in diesem Leben zugeteilt ist, ja sogar in einer Weise zugeteilt ist, dass er weiß, dass er sein Leben verfehlt, wenn er diesem Auftrag nicht entspricht.

Nach den Darlegungen Volker Gerhardts ist die uns umgebende Welt als solche **zunächst keineswegs auskunftsfähig** in Bezug auf einen sich aus ihr für uns ergebenden Sinn. Im Gegenteil: Die Welt sei für sich genommen *„sinnlos“: „Für sich genommen, hat gar nichts einen Sinn - weder die Sonne noch der Mond, die Erde oder das Leben, das sich auf ihr regt“* (21). Anders werde dies erst, wenn wir *„von uns selbst ausgehen und die ‚Selbstformel‘ als das Paradigma ernst nehmen, an das alles Suchen nach Sinn und Bedeutung gebunden ist“* (22). Denn für die >Selbstformel< sei der Sinn bereits konstitutiv.

Was bedeutet dies in Bezug auf die Offenbarungsfrage? Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Tatsache, dass der Mensch für sich und sein eigenes Leben selbst immer schon einen Sinn gefunden habe oder mindestens diesbezüglich auf der Suche sei. Insofern dieser individuelle Sinn aber nur für mich glaubwürdig zu akzeptieren ist, wenn und so weit ich auf einen tragenden Sinn des Ganzen vertraue, in dem ich lebe, ist schon meine eigene Sinndimension keine nur individuelle, sondern eine auf das Ganze bezogene. Dieses Ganze steht mir als die Welt gegenüber und diese wird - so Gerhardt - mir gerade zum Göttlichen, *„sofern sie sich dem ihr eigenständig gegenüberstehenden Menschen öffnet“* (32).

Und für diese angenommene, für mich existentiell bedeutsame überindividuelle Sinndimension (nämlich der Unterstellung der Bedeutsamkeit des Streben nach Glück, Reichtum, ewigem Leben o.ä.), **habe ich persönlich das Anliegen, dass sie die Sinndimension vieler wenn nicht gar aller Menschen sei.** Ich bin also faktisch auf der Suche nach *„Gleichgesinnten“,* um mich unter ihnen bestätigt zu fühlen und meine eigene darin eingebettete Sinndimension gesicherter und anerkannter leben zu können.

Das sich Öffnen gegenüber dem Menschen wird mithin gerade zu einem Grundcharakteristikum des Göttlichen. Oder anders: Als Göttliches wird jenes Ganze definiert, das sich dem Menschen gegenüber öffnet bzw. offenbart.

Bibel und christliche Tradition geben uns viele Hinweise darauf, wie der Mensch solche, seine Sinndimension betreffende Aufträge bekommt: Visionen, Auditionen, Träume, Naturereignisse und vieles andere stehen hierfür. Nicht immer freilich wird hierbei genügend beachtet, dass es nicht nur eines bestimmten Ereignisses bedarf, sondern auch dessen Interpretation von höchster Bedeutung ist, damit sinnvollerweise von einer Offenbarung gesprochen werden kann.

WOLFHART PANNENBERG macht dabei sehr genau klar, dass gerade der Gottesbegriff hierbei als Interpretament verwendet wird:

"Bisher hat sich ergeben, dass das Wort >Gott< zwar eine Funktion im Zusammenhang religiöser Erfahrung hat, aber nicht selber aus der Wahrnehmung in einer >Erschließungssituation< ableitbar ist, sondern ***der deutenden Auffassung des in ihr Begegnenden dient,*** *wobei nicht unterstellt werden kann, dass es sich um die einzige Deutungs- und Auffassungsmöglichkeit für den Gehalt solcher Situationen handelt. Es ist nun genauer zu klären, welche Art von Deutung und Auffassung des in der Erschließungssituation sich Erschließenden mit dem Ausdruck >Gott< verbunden ist. Hier lässt sich... feststellen, dass die Verwendung dieses Ausdrucks* ***ein Gegenüber bezeichnet, das in der Erschließungssituation erfahren wird****. Genauer gesagt, die Erschließungssituation wird von demjenigen, der in Verbindung mit ihr von >Gott< spricht, als >Begegnung< mit einem Gegenüber erfahren. Das Wort >Gott< dient dann der Bezeichnung dieses Gegenüber".*[68]

Ganz ähnlich also der Darstellung Volker Gerhardts wird es auch im Text Pannenbergs zum Grundcharakteristikum Gottes, sich dem Menschen zu offenbaren; ja der Begriff >Gott< dient überhaupt erst als Interpretament dazu, grundlegende Erfahrungen des Menschen, von Pannenberg sogenannte Erschließungserfahrungen, zu Offenbarungserfahrungen werden zu lassen.

68 W. PANNENBERG, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 77.

Auch ULRICH WILLERS schließlich macht deutlich, dass das Wort >Gott< als Interpretament von *„Grunderfahrungen“* verwendet wird, so dass er auf diese Weise als Urheber von Offenbarungen gedeutet wird:

"Jeder Mensch kann Gott erfahren, wenn er sich auf seine Grunderfahrungen einläßt. Von Gott zu reden ist also nicht sinnlos und unverständlich für den, der das Menschsein in seinen tiefsten, aber durchaus alltäglichen Erfahrungen nicht geringachtet. Gott wird in solchen Erfahrungen erfahren; wer schon von anderswoher um Gott weiß, erkennt ihn auch in diesen Erfahrungen wieder. Aber auch umgekehrt: Was >Gott< meint, das ist in und aus diesen Erfahrungen zu lernen."[69]

Was die Offenbarungsthematik auch philosophisch so bedeutsam macht, ist aber nicht nur die Tatsächlichkeit und das Wie der Kontaktnahme des Göttlichen/Gottes zum Menschen, sondern vor allem auch das Warum, das Motiv. Diesbezüglich erklärt Gerhardt, dass es für *„den Gottesbegriff... entscheidend“* sei,

„dass man sich durch das gedachte Ganze zu einer Stellungnahme herausgefordert sieht. Wie bei den Personen und Institutionen, mit denen man zu tun hat, nimmt man auch das Ganze des eigenen Daseins wie eine Herausforderung (oder Bedrohung) durch etwas an, auf das man selbst als Person zu reagieren hat. Man fasst das Ganze somit nach Analogie eines sozialen Gegenübers auf und begreift es nach Art eines Mitspielers. Damit wird die besondere Stellung sichtbar, die dem Göttlichen als dem die Welt und das Selbst Umgreifenden zukommt.“ (216)

Schon aus philosophischer Sicht (Volker Gerhardt verweist in diesem Zusammenhang auch auf Karl Jaspers, Wolfgang Cramer und Dieter Henrich) ist also erkennbar und für den Menschen offenbar auf selbstverständliche Weise mit der Bezugnahme auf das Göttliche verbunden, dass der Mensch durch diese Bezugnahme von seiten des Göttlichen eine Einordnung in das Dasein der Welt, und zu deren Umsetzung ggf. auch einen Auftrag erhält. Nicht allein um einer bloßen Erkenntnis willen - so wichtig diese als Selbsterkenntnis für den Menschen auch ist -, sondern auch und wesentlich zur ganzheitlichen Einordnung auch des individuellen Lebens in den Bezug des Ganzen des Daseins dient die Bezugnahme auf das Göttliche.

69 U. WILLERS, Wandel der Gotteserfahrung - Wandel des Gottesdienstes, in: H. BECKER u.a. (Hg.), Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft (Pietas Liturgica 5) St. Ottilien 1991, 217-243, 228f.

Genau dies erkennen wir ja auch in der Interpretation etwa der Selbstoffenbarung Gottes an viele biblisch beschriebene Gestalten (Abraham, Mose, Propheten u.a.). Die Selbstoffenbarung Gottes auch diesen Personen gegenüber dient dazu, nicht nur und nicht in erster Linie Erkenntnis zu vermitteln, sondern das Heilswerk Gottes mit den Menschen voranzubringen und die genannten Personen mit ihrer Aufgabe darin einzubinden.

Dabei macht Gerhardt mit Hinweis auf sprachliche Parallelen (>Gang der Geschichte<, >Geist der Kultur<, >Sinn der Erde, >Gesetze der Natur< u.a.) mit Recht darauf aufmerksam, dass eine solche Bezugnahme des Menschen auf das Göttliche bzw. in diesem Fall des Göttlichen auf den Menschen ganz selbstverständlich *„einen personalen Charakter (gewinnt), sobald jemand den Anspruch des Ganzen auf sich selbst als Person bezieht und daraus Einsichten für sein eigenes Handeln gewinnt“* (217).

Für die Offenbarungsfrage insgesamt ist es bedeutsam, ob und ggf. inwieweit die unterstellte Sinndimension des Ganzen auf mein bzw. unser Leben zurückwirkt, das heißt ob und inwieweit also dem einzelnen auch aus der unterstellten Sinndimension des Ganzen eine zusätzliche Erkenntnis, Stärkung, Handlungsanweisung o.ä. zuwächst.

In diesem Zusammenhang wird in der Regel auch heute noch theologisch unterschätzt, was das II. Vatikanische Konzil in Gaudium et spes Nr. 16 über das Gewissen des Menschen (und zwar jedes Menschen) ausgeführt hat:

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2,14-16). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Lie-

be zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat (vgl. Mt 22,37-40; Gal 5,14). Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“

Dieser Text macht wie kaum ein anderer deutlich, dass und wie sehr auch die katholische Theologie erkennt und beschreibt, dass Gott bzw. das Göttliche sich dem Individuum unmittelbar eröffnet, um ihm den Weg seines Lebens zu weisen. Dabei sind folgende Punkte besonders auffällig und überdies weitgehend kompatibel zu dem, was Volker Gerhardt über das Göttliche herausarbeitet:

(1) *„Der Mensch“* entdeckt im Inneren seines Gewissens. Wie in den philosophischen Überlegungen eines Volker Gerhardt werden hier selbstverständlich Behauptungen über den Menschen im Allgemeinen aufgestellt und keine, die allein auf *„Gläubige“* bzw. „Christen“ bezogen wären.

(2) Der Mensch *„entdeckt im Inneren seines Gewissens“:* dies bedeutet ja nichts Anderes als das Innere sein seines Selbst, in dem der Mensch nach dem Sinn seines Lebens fragt und nach Anknüpfungspunkten hierfür sucht.

(3) Der Mensch entdeckt *„ein Gesetz“*. Vergleichbar zu den Ausführungen Gerhardts ist die in dem Ausdruck *„Gesetz“* zu Tage tretende Perspektive der unbedingten Bindung des Individuums an dasjenige, was hier im Inneren des Menschen sich zeigt bzw. *„gesprochen“* wird. Diese Bindung des Individuums wird im weiteren Verlauf des Textes dadurch unterstrichen, dass die Erfahrung der Würde des eigenen Lebens vom Befolgen dieses innerlich gesprochenen Wortes als abhängig erklärt wird und überdies von einem Gericht die Rede ist.

Nichts Anderes meint die Gerhardt'sche Rede von der Sinnerfahrung des Menschen bzw. davon, dass der Mensch den Sinn seines Lebens auch als verloren interpretieren kann.

(4) *„dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft":* Diese Zeile ist etwas interpretationsbedürftig, weil sie den Eindruck vermitteln könnte, es gehe beim Gewissensspruch lediglich darum, dem Menschen mitzuteilen, was objektiv gut bzw. böse sei und den Menschen dementsprechend zum Handeln aufzurufen. Diesbezüglich ist die auf die Sinnorientierung bezogene Philosophie Gerhardts klarer, weil in ihr deutlich gemacht wird, dass es bei der Sinnorientierung eines Lebens immer darum geht, ja vor allem darum geht, das individuelle Leben des jeweiligen Menschen auszuleuchten, das heißt in den je eigenen individuell geprägten Situationen des jeweiligen Lebens sinnorientierende Perspektiven zu bieten.

Dies wird in der systematischen, isnsbesondere der spirituellen Theologie zwar in der Regel auch so verstanden, kommt aber an dieser Stelle im Rahmen der Beschreibung des Gewissensspruches zu wenig zur Darstellung. Verbunden damit erscheint auch die Rede von *„gut"* bzw. *„böse"* an dieser Stelle etwas engführend, da es ja viele Entscheidungen im Leben eines nach Sinn suchenden Menschen gibt, die nicht unmittelbar Entscheidungen zwischen Gut und Böse sind, sondern die Frage zu entscheiden haben, welche von mir möglicherweise zu tätigende Handlung oder gar zu treffende Lebensentscheidung meinem Leben eher und vollständiger Sinn verleiht als eine andere. Es kann also in diesem Fall bestenfalls von einem relativen Gut oder Böse im Hinblick auf die zu erwartende Sinnerfahrung für mein Leben gesprochen werden, nicht aber von einem Gut oder Böse in einem absoluten, übergreifenden Sinn.

(5) *„Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen":* Diese Stelle macht die hohe, ja die Höchstbedeutung des Gewissensspruches für den Menschen aus. Verbunden mit der oben schon angesprochenen Tatsache, dass die mögliche Befolgung des Gewissensspruches die Würde des Menschen ausmacht bzw. die Nicht-

befolgung ihm auch zum Gericht werden kann, wird - wie in der Sinn-Philosophie Volker Gerhardts - unterstrichen wie essentiell bedeutsam diese Dimension für die grundsätzliche Einschätzung des eigenen Lebens ist.

5. Inkarnation

Es steht außer Frage, dass die Erläuterung der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus eine der interessantesten und brisantestens Probleme im aufliegenden Zusammenhang - wie der christlichen Theologie - überhaupt ist. Wird vor allem in der Alten Kirche ja das Hauptproblem des Inkarnationsthemas darin gesehen, wie die Verbindung des ganz anderen Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus zu denken ist, so stellt sich diese Inkarnationsfrage vor dem Hintergrund der aktuellen philosophischen Bemühungen ganz anders und neu.

Wenn nämlich nach der puntel'schen Philosophie das primordiale Sein Gottes als das ohnehin jedem kontingenten Seienden voraus- und zugrundeliegende Sein verstanden wird, ist damit eine grundlegende, wesentliche Verbindung zwischen Gott und Mensch, ja zwischen Gott und jedem Menschen bzw. jedem geschöpflich kontingenten Seienden ja bereits mitgedacht. Es ist schlechterdings ein kontingentes Seiendes nicht denkbar, für das die Verbindung, ja die Grundlegung im göttlich-primordialen Sein nicht konstitutiv wäre.

Was - so muss in Bezug auf den Inkarnationsgedanken gefragt werden - ist dann aber noch das Unterscheidende zwischen Jesus Christus und allen anderen Menschen? Oder: Was ist spezifisch für ihn? Dass Jesus von Nazareth ebenfalls tatsächlich und im Vollsinne Mensch gewesen ist, ist Basis jeder als orthodox eingeschätzten Christologie. **Mithin kann das Besondere seines Seins gegenüber allen anderen Menschen nur in seinem Sosein als Mensch bzw. in seiner besonderen Verbindung zu Gott, d.h. in seinem konstitutiven Sein aus Gott erklärt werden.**

Da aber - wie oben gesagt - jedes kontingente Seiende auf grundlegende Weise am primordialen Sein Gottes Anteil hat, stellt sich mithin die Frage, ob und ggf. wie ein wesentlicher Unterschied zu denken ist zwischen der Weise, wie jedes kontingente Geschöpf, insbesondere jeder Mensch am primordialen Sein Gottes Anteil hat, und wie andererseits, demgegenüber und im Unterschied dazu das beson-

dere mit Gott verbundene Sein des Jesus von Nazareth zu denken ist. Worin könnte hierzu ein Anstoß liegen?

Meines Erachtens kann (und muss?) der wichtigste Anstoß des Denkens hierzu in der paulinischen Aussage liegen, dass Jesus uns in allem gleich war, außer der Sünde (.....).[70] Versteht man nun die Sünde als eine Beeinträchtigung des wahren (richtigen, angemessenen) Menschseins vor Gott,[71] so ergibt sich die (göttliche) Vollkommenheit Jesu Christi gerade darin, dass er - ohne Sünde - **frei ist von jeder dieser Beeinträchtigungen des wahren Menschseins, dass also die Inkarnation des göttlichen Logos in ihm gerade so verstanden werden kann, dass er in vollem Sinne und in aller Wahrheit/Angemessenheit Mensch ist.**

Die seit alters sogenannte göttliche Natur in ihm, oder das wahre zur Erscheinung Bringen Gottes durch ihn, wäre also nichts anderes als sein wahres, vollkommenes, gottgemäßes Menschsein. Oder anders: An Jesus Christus ist abzulesen, wie Gott sich im Menschen auswirkt, wenn er in vollkommener Weise Mensch ist. **Wahres Gottsein Jesu Christi zeigt sich gerade darin, dass er wahrer, vollkommener Mensch ist.**

Wenn nun nach der alten, eher ostkirchlich vertretenen, Auffassung die Inkarnation Gottes in Jesus Christus nicht geschah, um die durch die Sünde beschädigte Schöpfung zu reparieren, sondern mit dem Ziel, dass die von Gott geschaffene Welt - Sünde hin oder her - auf ihn hin geheiligt werde und damit zur Entfaltung ihrer eigentlichen Bestimmung komme, so findet gerade dieser Gedanke einer vollständigeren Menschwerdung des Menschen durch den inkarnierten Gottessohn eine zusätzliche Bestätigung.

[70] Wobei es fataler Weise heute Autoren gibt, die genau diese grundlegende Unterschiedenheit zwischen Jesus von Nazareth und den übrigen Menschen leugnen, indem sie die Sündlosigkeit Jesu Christi leugnen; vgl. etwa W. PFÜLLER, "... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen"? Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu, in: Theologische Zeitschrift 56 (2000) 215-232, und sein Resumee, nach dem „die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu nicht geeignet (ist), die Einzigkeit Jesu im Blick auf die Menschen im Allgemeinen, besonders aber als Manifestation der göttlichen Wirklichkeit zu begründen“ (231). - „Eine künftige Christologie“ werde „sich nach alledem vom Anspruch auf die Einzigkeit Jesu vor allem gegenüber allen sonstigen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit verabschieden müssen“ (232). - Vgl. zum Ganzen: H. FROHNHOFEN, Ein Avatar in Entwicklung. Das kleine Kind in der Krippe und das große Wort von der Inkarnation, auf der Seite: www.theologie-beitraege.de/inkarnation.pdf (28.01.2017).

[71] Vgl. dazu: H. FROHNHOFEN, Jesus Christus ist die „eine Wahrheit“. Eine provozierende These in relativistischer Zeit, auf der Seite: www.theologie-beitraege.de/diktatur.pdf (28.01.2017).

Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus kann dann - zum Beispiel mit MARIE-DOMINIQUE CHENU - allererst als der Beginn eines Prozesses verstanden werden, der die Welt allmählich auf Gott hin erneuern, verwandeln, ja heiligen soll. Die Inkarnation hat mithin in Jesus Christus allererst ihren Anfang genommen und setzt sich jetzt allmählich in der Welt fort.[72] Oder: *„Durch die Menschwerdung in Jesus Christus hat Gott sich in gewisser Weise mit der Menschheit insgesamt vereinigt."* [73]

Insbesondere die **menschliche Arbeit**, also die gezielte (Um-) Gestaltung der Materie bzw. der kontingenten Seienden ist es nach Chenu, durch die dieser Prozess der Inkarnation, also des zunehmenden Einwirkens Gottes auf die Welt, sich Bahn bricht und ausdrückt. Denn: *„Wenn die Arbeit der Menschenwürde entspricht, und auch nur dann, tritt sie in die Ordnung der Gnade ein, d.h. sie wird Teil der göttlichen Ordnung. Die andauernde Inkarnation, der mystische Körper Christi, setzt sich durch sie fort."*[74]

Von Gott her kommt über Christus das Heil in die Welt. Damit steht *„die gesamte Profangeschichte... schon unter der Führung des befreienden Gottes."* Deshalb formuliert Edward Schillebeecks bekanntlich den bedeutenden Satz *„Extra mundum nulla salus."*. Engel kommentiert: *„In diesem Sinne Sinne sind Religionen und Kirchen ‚nur' Sakramente des göttliche Heils in dieser Welt."*[75]

Dadurch wird die menschliche Geschichte zum Sakrament: *„Die menschliche Geschichte kann nur dann als Sakrament gedacht werden, wenn sie theologisch... als unablässige oder anhaltende Inkarnation gedeutet wird. Das bedeutet, dass Jesus mehr ist als die Inspiration, die die Menschen durch alle Zeiten hindurch von ihm empfangen' und das seine Auferstehung mehr ist als die ‚Nachricht, dass seine Bot-*

[72] Vgl. dazu U. ENGEL, Theologien der Inkarnation. Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914-2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen, in: Theologische Revue 109 (2013) 179-198, insbesondere 187.
[73] M. QUISINSKY, Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Feret zum II. Vaticanum (Dogma und Geschichte 6) Berlin 2007, 199; hier zitiert aus: U. ENGEL, Theologien der Inkarnation... 188.
[74] So Sonja Sailer-Pfister in der Einführung zu M.-D. Chenu, Theologie der Arbeit. Beiträge aus drei Jahrzehnten (Collection Chenu 5) Ostfildern 2013, 24; hier zitiert aus: U. ENGEL, Theologien der Inkarnation... 190.
[75] U. ENGEL, Theologien der Inkarnation... 192.

schaft weitergetragen wird.“[76]

„Radikal in Frage gestellt wird die theologische These vom Heil Gottes inmitten dieser Welt jedoch durch die vielfältigen Unheilserfahrungen, welche die Menschheitsgeschichte durchziehen... Erfahrungen von Leiden, Unterdrückung, Unfreiheit und Armut ich menschliche Grunderfahrungen; sie provozieren des Menschen Einspruch gegen diese Welt, so wie sie ist. ‚Diese Weigerung des Menschen, sich mit einer solchen Situation abzufinden, bietet eine erhellende Perspektive. Sie enthüllt eine Offenheit auf eine andere Situation hin‘: Es müsste eigentlich anders sein! Gegründet ist dieser Einspruch im Gefühl der Empörung. Aus ihr erwächst prophetischer Protest und Widerstand gegen die Ursachen des Unheils und damit eine Basis für solidarisches Handeln. So wird die negative Kontrasterfahrung gegen das wirksam, was nicht sein soll: Unheil. Sie tut dies auf der Basis einer Hoffnung auf das, was sein soll: Heil.“[77] (Engel 193).

Wenig ertragreich zur Interpretation des christlichen Inkarnationsgedanken erscheint hingegen das Konzept von Volker Gerhardt. Wenn Gott vor allem als das sinngebende Ganze gedacht wird, ist es durchaus naheliegend Jesus Christus als die dem Menschen sinngebende gott-menschliche Gestalt zu betrachten. Dies jedoch ist für die christliche Verkündigung nichts Neues. Dass Jesu Evangelium dem Menschen für das Leben und sein Sterben eine, ja die sinngebende Perspektive vermittelt, ist in der christlichen Tradition und Verkündigung trivial. Insofern erbringt die Konzeption Gerhardts keinen Gewinn. Interessant ist aber, dass sie mit der christlichen Verkündigung eng korrespondiert.

[76] U. ENGEL, Theologien der Inkarnation... 192f.
[77] U. ENGEL, Theologien der Inkarnation... 193.

6. Trinität

In einem bemerkenswerten Zitat beschreibt Puntel die Dreidimensionalität des esse bei Thomas und auch die Tatsache, dass diese bisher noch in keiner Weise - etwa im Hinblick auf den Trinitätsgedanken - näher ausgedeutet worden sei:

„Dreimal, d.h. bei jedem der drei Momente ist die Rede von esse: ‚non esse in aliquo - in anderem nicht sein, ‚esse' quid - etwas Bestimmtes sein', ‚esse in actu - Sein-im Akt (oder: im-Akt-sein)'. Als was zeigt sich hier verborgenerweise das esse in seinem Gesamtsinn? Es zeigt sich als eine Dreifalt. Der Gesamtsinn als das Einheitsgeschehen der Dreifalt des Gefüges wäre das Sein im ursprünglichen Sinn, ‚das erfüllte Sein (totum esse)', von dem Thomas gelegentlich spricht. Das ‚Sistente' ist das Worauf und Woraus, das anfängliche Selbst, dessen Selbstheit sich inhaltlich durch die Momente des ‚esse quid - etwas Bestimmtes sein' und ‚esse in actu - im-Akt-sein' entfaltet. Dieser hier nur implizit gegebene ‚Gesamtsinn' von esse ist bemerkenswert. Aber er wurde weder von Thomas noch in der ganzen Tradition der Interpretation und Rezeption entfaltet." (43)

Was ist nun also dieser **dreifaltige Gesamtsinn von Sein**? Kann er fruchtbar gemacht werden für das, was christlich-theologisch als göttliche Dreifaltigkeit begriffen wird? Oder umgekehrt gefragt: Kann die christlich-theologisch sogenannte göttliche Dreifaltigkeit mit Hilfe dieses dreifachen Status des Seins des ursprünglichen esse beschrieben werden? Schauen wir einmal näher hin:

(1) Der erste Aspekt *(„in anderem nicht sein")* kann ohne Weiteres auf die Schöpfungsdimension hin interpretiert werden. Jenes primordiale Sein nämlich, das allein absolutnotwendiges Sein ist, ist als solches singulär und nicht in anderem Sein bzw. Seieinden: Es ist insofern nicht begreifbar, nicht einzuordnen. Es ist das ganz Andere gegenüber dem kontingenten Sein, welches freilich aus ersterem entstanden bzw. selbst von ihm ins Sein gebracht worden ist.

(2) Mit dem zweiten Aspekt *(„etwas bestimmtes sein")* ist möglicherweise der göttliche Logos näher zu charakterisieren. Er ist Struktur und wird zur Struktur der kontingenten Seinswelt und der Seienden überhaupt. Er bestimmt sie näher zu und in ihrem Sein.

(3) Der dritte Aspekt schließlich *(„Sein im Akt“)* könnte auf den in der Welt aktiv handelnden Geist hin interpretiert werden. Der Geist ist göttliches Handeln und damit *„Sein im Akt“*.

Dies alles müsste im Hinblick auf die Quelle bei Thomas und viele Nebenaspekte zur Trinitätslehre viel genauer angeschaut werden, welches aber eine Spezialuntersuchung erfordert, die hier nicht geleistet werden kann. Im aufliegenden Zusammenhang müssen deshalb die wenigen Andeutungen hierzu genügen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt zur christlichen Trinitätslehre ist die in der Tradition vorgenommene Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität. Diese könnte in der philosophischen Darlegung L.B. Puntels ihre Entsprechung haben in dessen Unterscheidung des Seins als solchen und des Seins im Ganzen.

a. Immanente Trinität: Das Sein als solches

Bei der Betrachtung des Sein als solchen steht das Sein selbst und nur es selbst im Mittelpunkt des Interesses. Der Philosoph nimmt im Denken Bezug auf dieses, obwohl allen klar ist, dass es gerade als dieses Sein als solchen von uns nicht wirklich begriffen werden kann. Es kann nicht kategorisiert, verglichen, näher beschrieben, es kann eben nur vom Denken her Bezug auf dieses Sein als solches genommen werden sowie diese Bezugnahme selbst näher angeschaut und reflektiert werden.

Genau dies alles scheint aber auch für die christliche Sicht der göttlichen Trinität als immanenter Trinität zu gelten. Wir können sie nicht begreifen, näher beschreiben, kategorisieren o.ä., aber wir können unsere eigene Bezugnahme auf diese immanente Trinität anschauen und beschreiben.

b. Ökonomische Trinität: Das Sein im Ganzen

Einfacher zugänglich ist für uns das Sein im Ganzen. Hier haben wir klarer vor Augen, um was es geht. Von jenem Sein, das wir selbst sind und das wir ausschnittweise sinnlich wahrnehmen können, schlagen wir einen Bogen zu allem Sein, zum Sein im Ganzen und versuchen über dieses nachzudenken.

In ähnlicher Weise ist uns auch die ökonomische Trinität näher. Hier beschreiben wir die Bezugnahme des primordialen Seins auf die kontingenten Seienden, zu denen wir selbst gehören. Das ist uns näher und deshalb einfacher zu beschreiben. Insofern sich die ökonomische Trinität freilich auf alles Seiende bezieht, bezieht sie sich auf das Sein im Ganzen.

7. Des Menschen Bezogenheit auf >Gott<: Glaube, Kirche, Sakramente

In der philosophischen Darstellung Gerhardts ist aus christlicher Sicht interessant, dass nach seiner Deutung die Bezugnahme auf auf das sinngebende Göttliche gewissermaßen den Höhepunkt seiner Einbindung in das Soziale bedeutet (s.o. III/7). Der Mensch wird sich seiner Verbundenheit mit dem Ganzen der Welt erst dadurch recht bewusst, dass er sich auf dieses sinngebende Ganze bezieht und von diesem her sein Leben interpretiert.

Auch das christliche bzw. kirchliche Selbstverständnis ist ja ganz entsprechend grundlegend dadurch geprägt, dass wir als (diachrone und synchrone) Gemeinschaft vor Gott stehen, ja dass das feste Eingebundensein in die menschliche und in die Schöpfungsgemeinschaft ein konstitutives Element des christlichen Glaubens ist. Ja selbst die Heilsgperspektive gewinnt der Mensch in Gemeinschaft, sowohl im Volk Israel als auch in der Gemeinschaft der Kirche (vgl. LG 1). Schließlich ist auch die Tatsache, dass der Mensch im tiefsten Inneren auf Gott bezogen ist und von ihm her Befriedigung seines Sinnverlangens erfährt (s.o. Gerhardt III/7), im christlichen Glauben eine Selbstverständlichkeit.

„Nicht die universale Dimension wird aus der Perspektive des Menschen betrachtet und bestimmt, sondern umgekehrt: der Mensch wird aus der universalen Perspektive allererst als das bestimmt, was er in Wahrheit ist.“ (193)

Heidegger: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es in diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seieinden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.“ (193)

Der hier nachvollziehbar geäußerten Auffassung, dass der Mensch durch das ihm zugrundeliegende Sein bestimmt ist, ent-

spricht die in der Theologie immer wieder beschriebene Auffassung, dass der Mensch durch seine Beziehung zu Gott grundlegend bestimmt sei. Von seiner Beziehung zu Gott her ist er überhaupt erst der Mensch, der er ist.

Schluss

Am Ende dieser Schrift bleibt resümierend und thesenhaft dreierlei festzuhalten:

(1) Es ist mitnichten so, wie Wolfgang Beinert behauptet hatte, dass die natürliche Theologie heute obsolet geworden sei. Im Gegenteil: Die in der aufliegenden Schrift zusammengeführten Gedanken erweisen, wie notwendig und aktuell die natürliche Theologie (auch heute) ist.

(2) Die Klage der päpstlichen Enzyklika *„Fides et ratio“* (1998) über den Zustand der aktuellen Philosophie und ihre Metaphysik-Vergessenheit blieb nicht ungehört. Mit den Konzeptionen von Lorenz Bruno Puntel und Volker Gerhardt liegen zumindest zwei aktuelle philosophische Zugänge zur Gottesfrage vor, die - wenn auch in unterschiedlichem hohem Maße ausgearbeitet und von sehr unterschiedlicher Art - auf je ihre Weise für das gegenwärtige philosophische Gott-Denken interessant und auch theologisch anschlussfähig sind.

(3) Diese theologische Anschlussfähigkeit konnte im aufliegenden Zusammenhang lediglich in einigen Punkten angedeutet, aber noch in keiner Weise zureichend ausgeführt werden. Hierzu wären weitere umfangreiche Studien notwendig.