

## **Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis**

Fundamentaltheologie im Gespräch mit Th. W. Adornos  
Relecture des ontologischen Gottesbeweises

**Markus Knapp**

### 1. Zur Fragestellung

Wer die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis thematisiert, tut gut daran, zunächst einmal einige Vorüberlegungen anzustellen und Klärungen vorzunehmen. An allererster Stelle gilt es, sich ausdrücklich bewusst zu machen: Es muss zwischen unterschiedlichen Zugängen und Erkenntnisgrundlagen differenziert werden. So ist ja auch ein religiöser Gottesglaube mit einem Erkenntnisanspruch verknüpft. Er stützt sich jedoch nicht auf theoretische Erörterungen und Folgerungen auf der Basis menschlicher Welterfahrung. Religiöser Glaube beruft sich vielmehr auf Erfahrungen eines Von-Gott-Angegangenseins und sieht darin seinen Erkenntnisanspruch begründet. Solche Erfahrungen verlangen jedoch nach einer Erschließung und Bestimmung ihres Gehalts. Nur dann können sie ja etwa an andere weiterkommuniziert werden. Deshalb werden philosophisch-begriffliche Fragestellungen durch den Verweis auf eine im religiösen Glaubensvollzug erfolgende Wahrnehmung Gottes keineswegs überflüssig, im Gegenteil: Eine Erkenntnis Gottes ist nicht möglich ohne eine Klärung dessen, was bzw. wer da erfahren wird und ob dieser Erfahrung ein verallgemeinerbarer Wahrheitsgehalt zugeschrieben werden kann. Ganz im Sinne der Erkenntnistheorie Kants bleibt somit auch religiöse Erfahrung auf ihre begriffliche Durchdringung verwiesen, um als Erkenntnis gelten zu können.

Das bestätigt sich auch in einer historischen Perspektive. Die Thematisierung der Gottesfrage in den Anfängen der griechischen Philosophie ist auf dem Boden religiös-mythischer Weltdeutungen erwachsen. Es ging der Philosophie darum, Widersprüche und Inkonsistenzen religiöser Gottesvorstellungen zu bearbeiten, um den Wahrheitsgehalt religiöser Überzeugungen zu klären. Dieser historische Zusammenhang darf jedoch nicht zu dem Fehlschluss verleiten,

hinsichtlich der Frage der Gotteserkenntnis seien religiöse Erfahrungen eines Von-Gott-Angegangenseins angesichts philosophisch-begrifflicher Gotteskonzepte – etwa der Entwicklung eines theistischen Gottesbegriffs – nicht mehr von Bedeutung. Damit würde verkannt, dass rein begriffliche Reflexionen gewissermaßen in der Luft hängen und, mit Kant gesagt, „leer“ bleiben, wenn sie nicht auf eine Erfahrungsgrundlage verweisen können. Deshalb behält der religiöse Glaubensvollzug sein eigenes Recht bzw., besser gesagt, er bleibt das Primäre, die philosophisch-begriffliche Reflexion ist demgegenüber ein nachträgliches Unternehmen. Mit William James gesagt: „Die Religion behauptet, dass das, wovon sie berichtet, Erfahrungstat-sachen seien ... Begriffliche Prozesse können diese Tatsachen klassifizieren, definieren, interpretieren; aber sie produzieren sie nicht, noch können sie ihre Individualität reproduzieren. Das Empfinden hat gegenüber dem Denken immer ein *Plus*“.<sup>1</sup> Es bleibt daher entscheidend, beides nicht miteinander zu vermischen oder aufeinander zu reduzieren. Die Innenperspektive des Teilnehmers am religiösen Sprachspiel und die Außenperspektive des Beobachters müssen vielmehr unterschieden und auseinandergehalten werden. Sie verweisen zwar wechselseitig aufeinander, aber keine von beiden lässt sich durch die jeweils andere ersetzen. Kurzum: „Religion ist nicht Metaphysik.“<sup>2</sup>

Das bleibt auch zu beachten bei der Frage, ob bzw. wie Gott erkannt werden kann. Auch hier sind die Innen- und die Außenperspektive zu unterscheiden, und dem Primat ersterer ist Rechnung zu tragen. Das gilt nicht zuletzt für eine Theologie, die sich als *den-*

---

<sup>1</sup> W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a. M./Leipzig 1997, 447. Zum Begriff der religiösen Erfahrung vgl. insbesondere den instruktiven Beitrag von M. Jung, Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs, in: ders./M. Moxter/Th. M. Schmidt (Hg.), Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, Würzburg 2000, 135–149.

<sup>2</sup> F. Ricken, Glauben weil es vernünftig ist, Stuttgart 2007, 111. An anderer Stelle heißt es: „Der Versuch, Religion auf Metaphysik zu reduzieren, ist eine der Krankheiten des Verstandes“ (95). – Es ist diese Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive, auf die auch B. Pascals Unterscheidung zwischen dem biblischen Gott und dem Gott der Philosophen und Gelehrten zielt (vgl. M. Knapp, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014, 90–95).

*kende Selbstausslegung des Glaubens* versteht. Als solche hat sie ihren Ausgangspunkt bei der Innenperspektive des Glaubens, um zunächst die performative Einstellung der Glaubenden und die damit einhergehende Erfahrung Gottes hermeneutisch zu erschließen. In der Diskussion um die Frage nach der Möglichkeit und Begründbarkeit einer Erkenntnis Gottes kommt der Theologie deshalb die Rolle der Anwältin dieser religiösen Gotteserfahrung zu. Für sie kann eine Antwort auf diese Frage nur dann als wirklich sachgemäß gelten, wenn sie den religiösen Erfahrungsbezug miteinbezieht, ja, ihn als epistemisch grundlegend ansieht. Eine allein aus der Außenperspektive eines Beobachters formulierte Antwort bleibt für die Theologie daher unzureichend.

Allerdings kann sie sich selbst auch nicht auf die religiöse Innenperspektive beschränken. Das gilt jedenfalls dann, wenn die Theologie mit der im religiösen Glaubensakt erfolgenden Erkenntnis einen Wahrheitsanspruch verbunden sieht. Denn dessen kognitiver Gehalt muss ja auch unabhängig von der Innenperspektive einsehbar sein. Ansonsten müsste die religiöse Erfahrung Gottes als non-kognitiv betrachtet werden und infolge dessen als nicht vermittelbar in außerreligiösen Diskursen. Der Glaubensakt würde damit zwangsläufig nur als fideistisch verstehbar. Das widerspricht jedoch zweifellos dem Selbstverständnis eines breiten und dominanten Stroms der Theologie, der den christlichen Glauben als eine *fides quaerens intellectum* versteht. Aus diesem Grunde bleibt es unerlässlich, dass die Theologie die Erschließung der religiösen Teilnehmerperspektive mit der Reflexion auf den kognitiven Gehalt der religiösen Erfahrung verbindet. Das Ziel dabei ist es, die Denkbare sowie die Relevanz dieses Gehalts auch unabhängig vom religiösen Diskurs zu erweisen. So wird die Glaubenserfahrung in eine allgemein zugängliche und rational verantwortbare Erkenntnis transformiert.

Im Folgenden werden diese grundsätzlichen Vorüberlegungen konkretisiert durch eine Erörterung des mit dem christlichen Glauben verbundenen Erkenntnisanspruchs.

## 2. Ein offenbarungstheologischer Ansatz und sein nachmetaphysischer Problemüberhang

Wenn die Theologie als denkende Selbstausslegung des Glaubens bei der religiösen Teilnehmerperspektive ansetzt, so bleibt zu klären, wodurch diese konstituiert wird. Für das Christentum ist hier die Bezugnahme auf eine Offenbarung Gottes entscheidend. Es beansprucht diese als eine eigene, spezifische Erkenntnisquelle, und zwar eben weil es um die Erkenntnis Gottes geht. Die christliche Innenperspektive beruht auf der Überzeugung, dass Gott sich geoffenbart hat und dadurch für den Menschen zugänglich geworden ist. Demnach kann menschliche Gotteserkenntnis „nur unter der Bedingung wahre, der göttlichen Wirklichkeit entsprechende Erkenntnis sein, dass sie in der Gottheit selbst ihren Ursprung hat. Gott kann nur erkannt werden, wenn er sich selbst zu erkennen gibt.“<sup>3</sup> Seinen Grund hat das darin, dass Gott nicht Teil des Weltzusammenhangs ist und deshalb auf der Grundlage menschlicher Welterfahrungen weder auf seine Existenz noch auf sein Wesen geschlossen werden kann. Eberhard Jüngel spricht deshalb von der „weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes“<sup>4</sup>. Das ist die Konsequenz des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses, der sowohl die „Arbeitshypothese Gott“ (D. Bonhoeffer) überflüssig gemacht wie die Einsicht befördert hat, dass der Mensch auch ohne Gott menschlich sein kann.<sup>5</sup>

Für eine Theologie, die diese neuzeitliche Entwicklung ernst nimmt, wird daher auch hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes ein offenbarungstheologischer Ansatz unausweichlich. Offenbarung besagt dabei: „Gott ist unbedingtes Subjekt seiner selbst und als solcher nur zugänglich, weil und insofern er sich selber zugänglich gemacht hat.“<sup>6</sup> Das bedeutet aber: Auch die

<sup>3</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 1, Göttingen 1988, 207.

<sup>4</sup> E. Jüngel formuliert theseenhaft: „Gott ist im Horizont der Welt, Gott ist *weltlich nicht notwendig*“ (Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978<sup>3</sup>, 19; vgl. dazu den gesamten Abschnitt 16–44). – Das 2. Vatikanische Konzil hat mit Blick auf diese neuzeitliche Entwicklung in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ von der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ gesprochen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 4), 24f.

<sup>6</sup> Ebd. 212. Jüngel fährt fort: „Ohne den durch ihn selbst *eröffneten* Zugang zu ihm selbst wird auch kein Denken jemals zu ihm Zugang finden. Ohne Offen-

Existenz Gottes wird nur erkennbar, weil und insofern Gott sich selbst, sein Wesen erschlossen hat. Nur wenn Gott offenbart, *wer* er ist, wird also auch erkennbar, *dass* er ist. „Die Zumutung der *Existenz* eines Gottes lässt sich eben nicht unter Beiseitesetzung des *Wesens* Gottes vollziehen – gleichsam als Zumutung eines existierenden Unbekannten.“<sup>7</sup> Dass Wesen und Existenz Gottes unabdingbar zusammengehören, zwischen ihnen also nicht unterschieden werden kann, verweist auf das Phänomen der Liebe. Denn auch „Liebe ist wesentlich liebendes Existieren.“<sup>8</sup>

Das erschließt sich nach christlicher Überzeugung in Jesus Christus, dem Zusammenhang seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferweckung, das im Kontext der Geschichte Israels mit seinem Gott Jahwe steht und nur von daher zu begreifen ist. Der christliche Glaube sieht in diesem Christusereignis den biblischen Gehalt des Gottesnamens Jahwe, die Zusage seines Ich-bin-da (Ex 3,14) in einer endgültigen und umfassenden, auch den Tod miteinbeziehenden Weise bestätigt und bewahrheitet. Darin offenbart Gott unüberbietbar, *wer* er ist und *dass* er ist. Denn „in dieser *Existenz* Gottes bei dem Menschen Jesus vollzieht sich das göttliche *Wesen*. Und der Glaube wahrt die Identität von Wesen und Existenz Gottes, indem

---

barung wird das Denken allenfalls einen Gottesgedanken konstruieren, den es dann auch selber wieder zersetzen kann und zu seiner Zeit sogar zersetzen muss.“<sup>7</sup> Ebd. 217.

<sup>8</sup> Ebd. 410. Denn „Liebe ist als *Wesen* eines Seienden von dessen *Existenz* schlechterdings nicht zu unterscheiden. Der Gott, der Liebe ist, ist eben in seiner Existenz ganz und gar mit diesem seinem Wesen identisch. Seine Existenz ist sein Wesen. Genau das formuliert die Trinitätslehre. Sie tut es, indem sie das Wesen Gottes, das Liebe ist, als ein durch Relationen konstituiertes Wesen und die das Wesen Gottes konstituierenden Relationen als die göttliche Existenz denkt“ (ebd. 508). – Dagegen nötigt ein als weltlich notwendig gedachter Gott zur Unterscheidung zwischen seinem Wesen und seiner Existenz. Denn „der weltlich notwendige Gott wurde begriffen als der allmächtige Herr, dessen Liebe und Erbarmen gegenüber seinem Herrschaftsanspruch grundsätzlich sekundär und nachgeordnet erscheinen“ (ebd. 25). Diese Unterscheidung der Allmacht Gottes von seiner Liebe provoziert dann unweigerlich das Dominantwerden der Theodizeeproblematik als grundlegenden Einwand gegen den Gottesgedanken, weil das zugleich von weltlicher Notwendigkeit Gottes und seiner Nichterfahrbarkeit in der Welt den Gottesgedanken zersetzt. „Die These von der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes wendet sich gegen genau diese Gottesvorstellung, der gemäß Gott als der von seiner Liebe unterscheidbare allmächtige Herr weltlich notwendig ist“ (ebd. 26).

er Gottes Sein als ein Sein bei dem Menschen Jesus und eben so als ein Sein für alle Menschen wahrnimmt.<sup>9</sup> Dieser im Christusereignis implizierten Zusage des Mitseins Gottes wird man nur gerecht, wenn Christus als das fleischgewordene Wort Gottes (Joh 1,14) und dementsprechend seine Offenbarung als ein Sprachereignis im Sinne eines *performativen* Sprechaktes begriffen wird.<sup>10</sup> Gott offenbart sich und wird erfahrbar, indem er zum Menschen in Beziehung tritt, sich ihm selbst mitteilt und ihm so sein unverbrüchliches Mitsein zusagt und für alle Zukunft verheißt. Es ist eine Zusage und Verheißung, die allen Menschen gilt, also einen universalen Charakter hat. Der mit der Offenbarung verbundene Wahrheitsanspruch bezieht sich deshalb genauerhin auf dieses offenbarende Wort Gottes und muss von daher expliziert werden.<sup>11</sup>

Versteht man das Offenbarungsgeschehen als einen solchen performativen Sprechakt, wird klar, warum man ihm nur in einer Teilnehmerperspektive gerecht zu werden vermag, d. h. indem man sich auf dieses Geschehen einlässt und sich selbst dieses offenbarende Wort Gottes zugesagt sein lässt. Erst so kann sich dessen Wahrheitsanspruch als berechtigt erweisen: Gott gibt sich selbst, seine Existenz und sein Wesen zu erkennen, indem sich im Lebensvollzug eines Menschen das als wahr erweist, was das Wort Gottes beinhaltet: die Zusage seiner tragenden und begleitenden Gegenwart im eigenen Leben. Es ist diese in einer performativen Einstellung glaubender Menschen erfolgende Verifikation des Wortes Gottes durch eine existentielle Erfahrung im Lebensvollzug, von der eine theologisch sachgemäße Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis Gottes *auszugehen* hat.

Nun bleibt allerdings eine solche existenzielle Erfahrung unweigerlich dem Verdacht ausgesetzt, eine bloße Täuschung oder Illusion zu sein, etwa weil ein bestimmtes Widerfahrnis in einer problema-

---

<sup>9</sup> Ebd. 259; vgl. auch 284.

<sup>10</sup> Von diesem Verständnis des Wortes Gottes her lässt sich das Verhältnis Gottes zum Menschen in angemessener Weise bestimmen. Denn „das Wort Gottes wahr ... ein Verhältnis, dem der Glaube entspricht: ein Verhältnis, in dem Gott uns nahekommt, ohne in dieser Nähe seine Entzogenheit aufzuheben. Anwesenheit und Abwesenheit Gottes sind im Worte Gottes nicht mehr alternativ zu denken. Vielmehr ist Gott im Wort *als* Abwesender anwesend“ (ebd. 222).

<sup>11</sup> Vgl. dazu ausführlicher: M. Knapp, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 164–174.

tischen oder falschen Weise gedeutet wird. Zudem handelt es sich zunächst einmal um etwas Subjektives, das sich nicht auf andere übertragen lässt. „Es gehört zum Begriff der Erfahrung, dass man sie selbst machen muss.“<sup>12</sup> Eine solche existentielle Erfahrung lässt sich daher anderen gegenüber auch nur bezeugen; sie kann ihnen nicht gewissermaßen von außen andemonstriert werden.

Die im Lebensvollzug eines glaubenden Menschen sich einstellende religiöse Erfahrung kann somit nicht als Erkenntnis gelten. Denn eine solche muss ja für prinzipiell jeden Menschen unabhängig von seinen religiösen Überzeugungen einsehbar und nachvollziehbar sein. Die entscheidende Frage lautet daher, ob die religiöse Erfahrung die *Grundlage* einer Erkenntnis bilden kann, ob sich also von ihr her eine Erkenntnis erschließen lässt, die mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft ist. Es müsste dies eine Erkenntnis sein, die für alle Menschen relevant ist. Denn Gott will ja nach biblischer Überzeugung das Heil aller Menschen (1 Tim 2,4). Wenn Gott sich bestimmten Menschen erfahrbar macht, indem er sie sein Mitsein spüren lässt, so zielt er nicht nur auf diese, sondern auf alle Menschen. Eine auf der Grundlage dieser Erfahrung erschließbare Erkenntnis müsste daher einen universalen Charakter haben, d. h. es müsste sich zeigen lassen, dass ihr Wahrheitsanspruch jeden Menschen betrifft.

Eine theologisch sachgemäße Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis Gottes muss somit die Innenperspektive des Glaubens einschließen und von ihr ihren Ausgang nehmen. Sie muss dann aber auch explizieren, inwiefern diese Glaubensperspektive einen auch unabhängig vom Glauben verstehbaren und begründbaren Wahrheitsgehalt beinhaltet. Unsachgemäß bleibt sowohl eine Beschränkung auf die Innenperspektive als auch deren Abblendung zugunsten einer reinen Beobachterperspektive. Ersteres ist fideistisch, letzteres rationalistisch. Die Theologie muss beides vermeiden, indem sie die Innen- und die Außenperspektive miteinander verbindet und dadurch aufweist, dass die in der performativen Einstellung der Glaubenden gemachte Gotteserfahrung eine verallgemeinerbare Erkenntnis impliziert.

Dazu bedarf es eines Rückgriffs auf ein philosophisches Denken, das anschlussfähig an die Innenperspektive des Glaubens ist. Über

---

<sup>12</sup> F. Ricken, *Glauben weil es vernünftig ist* (s. Anm. 2), 75.

eine sehr lange Zeit hin war das gewährleistet, weil die Theologie auf ein metaphysisches Denken Bezug nehmen konnte, das ein um den Menschen zentriertes Bild von der Welt im Ganzen zu begründen versuchte und so die Welt und das Dasein des Menschen in ihr als einen umfassenden Sinnzusammenhang plausibel erscheinen ließ. Das entspricht grundsätzlich dem biblisch-theologischen Wirklichkeitsverständnis, das die Welt als von Gott geschaffen und auf ihr eschatologisches Ziel hin ausgerichtet sieht. Das metaphysische Denken ermöglichte die Entwicklung einer natürlichen Theologie mit den sog. Gottesbeweisen als Zentrum, das die Innenperspektive des Glaubens stützte und bestätigte.<sup>13</sup>

Infolge einer immer weiter fortschreitenden Verwissenschaftlichung des Denkens und einer mit ihr einhergehenden philosophischen Erkenntniskritik sind metaphysische Weltbilder mittlerweile obsolet geworden. Sie setzen ja einen die Welt im Ganzen transzendierenden Standpunkt voraus, der dem über seine Endlichkeit und sein Eingebundensein in den Naturprozess aufgeklärten Menschen nicht mehr zur Verfügung steht angesichts seines Wissens über die Natur und den Kosmos. Der Verlust eines den innerweltlichen Zu-

---

<sup>13</sup> Mit Recht stellt daher etwa *K. Müller* fest: „Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder um die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme der Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene vorargumentative oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden“ (Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Regensburg 2001, 24). Das liegt ganz auf der Linie von *Ludwig Wittgenstein*, wenn er notiert: „Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, dass die *Gläubigen*, die solche Beweise lieferten, ihren ‚Glauben‘ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären“ (Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass, hg. von G. H. von Wright, Frankfurt a. M. 1987, 164). Diese intellektuelle Plausibilisierung, die Gottesbeweise leisten wollen, funktioniert allerdings nur mittels eines metaphysischen Denkens, wie *Klaus Müller* festhält: „Gottesbeweise sind generell als eine Stellungnahme zum Ganzen der Wirklichkeit einschließlich der Existenz dessen, der einen solchen Gedanken fasst, zu begreifen“ (a. a. O. 116). Sie werden also konzipiert auf der Grundlage eines um den Menschen zentrierten Bildes von der Welt im Ganzen, eben eines metaphysischen Weltbildes. Unter nachmetaphysischen Prämissen sind Gottesbeweise daher nicht mehr möglich.

sammenhängen enthobenen Gottesstandpunktes führt dann unweigerlich zur Einsicht in die weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes, von der Jünger gesprochen hat.

Unter diesen nachmetaphysischen Prämissen entsteht nun jedoch für eine bei der Offenbarung Gottes ansetzende Theologie ein Problemüberhang. Sie muss sich der Frage stellen, wie aus in einer performativen Einstellung von Gläubigen gemachten Gottese Erfahrungen eine mit einem Wahrheitsanspruch verbundene Erkenntnis Gottes gewonnen werden kann. Bevor diese Frage eingehender erörtert wird, sei zunächst ein scheinbarer Umweg eingeschlagen, der zeigen soll: Auch unter nachmetaphysischen Prämissen lassen sich bestimmte unabgeoltene Intuitionen der metaphysischen Tradition aufgreifen und fruchtbar machen. Ein nachmetaphysisches Denken ist also keineswegs per se antimetaphysisch. Zwar gibt es in unserer nachmetaphysischen Denksituation solche antimetaphysischen Richtungen, etwa einen selbstvergessenen Szientismus, der allein die objektivierenden Verfahren der Naturwissenschaften als Rationalitätsmaßstab für wissenschaftliches Denken gelten lässt. Eine solche Selbstvergessenheit ist jedoch keine zwangsläufige Konsequenz der nachmetaphysischen Denksituation; wenn das Denken sich selbst reflektiert, seine Stellung im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit wie auch seinen Bezug zu den Denkenden als Menschen mit ihren Ambivalenzen, ihrem Eingebundensein in Natur und Gesellschaft usw., kann es durchaus „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“ bleiben, wie Adorno es im Schlusssatz seiner „Negativen Dialektik“ formuliert hat. Das gilt dann auch für eine Theologie, die sich der nachmetaphysischen Denksituation vorbehaltlos stellt. Im Folgenden sei das an Adornos Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis verdeutlicht.

### 3. Adornos Relecture des ontologischen Gottesbeweises

Für Adorno stellt der ontologische Gottesbeweis kein spezifisches Thema der Philosophie dar; er sieht in ihm vielmehr „das Zentralproblem der Philosophie überhaupt“<sup>14</sup>, so dass seiner Auffas-

<sup>14</sup> Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*. Band 1, hg. von R. zur Lippe, Frankfurt a. M. 1973, 105. Vgl. auch 97f.

sung nach letztlich jede Philosophie um ihn kreist.<sup>15</sup> Dabei steht für Adorno jedoch außer Frage: Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises ist überzeugend, weshalb sich hinter sie auch nicht mehr zurückgehen lässt.<sup>16</sup> Das Überraschende und Besondere bei Adorno besteht nun allerdings darin, dass er den ontologischen Gottesbeweis nicht als etwas gewissermaßen Erledigtes ansieht, das nur noch philosophiehistorisch von Interesse ist. Er argumentiert vielmehr dafür, „dass die stringente Argumentation von Kant ... zugleich eben doch die Möglichkeit und die Notwendigkeit offenlässt, dass man über sie hinausgeht.“<sup>17</sup> Kants Kritik ist demnach nicht der Endpunkt der Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis; dieser beinhaltet vielmehr ein Problem, das unbeschadet der Kritik Kants für die Philosophie von zentraler Bedeutung bleibt.

Philosophiegeschichtlich betrachtet positioniert Adorno sich damit *zwischen* Kant und Hegel. Es geht dabei um die Idee des Absoluten. Während Kants Kritik der Vernunft dieser eine Grenze zieht, die ihr die Erkenntnis des Absoluten verwehrt, hält Hegel diese Grenzziehung für willkürlich und spricht deshalb der Vernunft die Fähigkeit zu, das Absolute erfassen zu können.<sup>18</sup> Nach Adorno haben sowohl Kant wie auch Hegel recht und unrecht zugleich. So ist ja schon mit jedem Urteil, das getroffen wird, die Idee eines Absoluten mitgesetzt, und das nötigt dann dazu, über dieses einzelne Urteil hinauszugehen.<sup>19</sup> Insofern ist Hegel zuzustimmen. Abzuweisen bleibt

<sup>15</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1970, 376.

<sup>16</sup> Zur Adornos Rekonstruktion der Kritik Kants siehe *Philosophische Terminologie* I (s. Anm. 14), 101–109.

<sup>17</sup> Ebd. 115.

<sup>18</sup> Gegen Kant gerichtet heißt es etwa in der „Enzyklopädie“: „Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, dass der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, in dem man sagt, das Erkennen *könne* nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute Schranke des menschlichen Wissens ... Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, in dem man zugleich darüber *hinaus* ist“ (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* [Werke 8], Frankfurt a. M. 1986, 143f [§ 60]).

<sup>19</sup> „In meinem Satz, A ist gleich B, steckt im Grunde bereits ... die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit. Diese mag sich dann erst realisieren, indem ich von diesem Urteil zu vielen anderen Urteilen fortschreite, aber sie ist bereits in dem einfachsten Urteil enthalten. Indem die Idee des Absoluten bereits in dem Dies-ist-so enthalten ist, werde ich genötigt fortzuschreiten und kann eigentlich

hingegen seine Auffassung, mit Hilfe des Begriffs könne die Vernunft des Absoluten habhaft werden. In dieser Hinsicht ist Kant zuzustimmen, wenn er gegen eine solche Selbstverabsolutierung der Vernunft Einspruch erhebt. „Kants Wahrheitsmoment gegen Hegel besteht in der Begrenzung des Absolutheitsanspruchs der Vernunft; indem diese Begrenzung als ein absolutes Urteil der Vernunft über ihre Grenzen vollzogen wird, hat Hegel wiederum recht, wenn er die Grenzen Kants als willkürlich gesetzte Grenzen bezeichnet und sie überschreitet.“<sup>20</sup> Die Vernunft darf sich demnach weder gegenüber dem Absoluten verschließen noch sich anmaßen, des Absoluten mächtig zu sein. Sie ist Vernunft nur, wenn sie auf das Absolute hin offen und auf es ausgerichtet ist, ohne es jedoch erfassen zu können.

Um diesen Prozess, der zwischen Kant und Hegel sich vollzieht, geht es auch beim ontologischen Gottesbeweis; eben darin sieht Adorno das zentrale Problem der Philosophie: das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit. Für Anselm war evident – und Hegel folgt ihm darin –: Der Begriff des Absoluten ermöglicht es, auf dessen Wirklichkeit zu schließen; der Begriff ist also fähig, die Wirklichkeit des Absoluten zu erfassen. Dagegen steht Kants Kritik, die Adorno uneingeschränkt teilt. Er stellt sich dann aber die Frage, „ob die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises wirklich das Problem, mit dem wir es zu tun haben, ganz und gar löst; ob wirklich die Frage nach dem ontologischen Gottesbeweis durch die sehr stringente Beweisführung von Kant ein für allemal aus der Welt geschaffen ist.“<sup>21</sup> Indem Adorno diese Frage verneint, gibt er der Diskussion um den ontologischen Gottesbeweis eine neue, interessante und durchaus überraschende Wendung.

Dieses Überraschende besteht zunächst einmal darin, dass Adorno den ontologischen Gottesbeweis in den Zusammenhang eines utopischen Denkens rückt. In einem Gespräch mit Ernst Bloch äußert Adorno seine Überzeugung, „dass, wenn es nicht irgendeine Spur von Wahrheit an dem ontologischen Gottesbeweis gibt, d. h. dass in der Gewalt des Begriffs selber auch das Moment seiner Wirk-

---

ohne einen solchen Begriff des Absoluten gar nichts denken“ (Philosophische Terminologie I [s. Anm. 14], 113f).

<sup>20</sup> M. N. Sommer, Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel (PhU 41), Tübingen 2016, 393; vgl. den ganzen Abschnitt 392–397.

<sup>21</sup> Th. W. Adorno, Philosophische Terminologie I (s. Anm. 14), 112.

lichkeit schon mitbeteiligt ist, es nicht nur keine Utopie geben könnte, sondern dass es dann kein Denken geben könnte.“<sup>22</sup> Adorno zielt damit auf ein anderes, neues Verständnis des Verhältnisses von Wirklichkeit und Begriff. Nach verbreiteter Auffassung wird die Wirklichkeit als Bestätigung des Begriffs aufgefasst. „Die Wirklichkeit als die Bestätigung des Begriffs ist das, was den Gedanken, in dem der Begriff vorkommt, wahr macht.“<sup>23</sup> Dabei wird allerdings verkannt, dass der Begriff die Wirklichkeit nicht einfach abbildet, sondern dass diese auch selbst durch die Begriffe geformt wird.<sup>24</sup> Denn deren Charakteristikum ist Subsumtion, indem sie die abstrakte Einheit gleicher Momente der Gegenstände unter sich befasen. Dabei scheidet jeder Begriff aber zugleich auch Momente aus, die er nicht enthält. Indem die Begriffe ihre Gegenstände identifizieren, lassen sie deren Nichtidentisches als das Andere des Begriffs außer Acht. So zeigen sich Begriffe als Instrumente eines auf Beherrschung zielenden Denkens, und eben als solche formen sie die Wirklichkeit nach Maßgabe des in ihnen zum Ausdruck kommenden Herrschaftsstrebens. Wird die Wirklichkeit als Bestätigung des Begriffs verstanden, als das, was den Begriff wahr macht, so wird deren Zurichtung durch das mit dem Begriff verbundene Herrschaftsdenken ignoriert und das von den Begriffen nicht erfasste Nichtidentische der Gegenstände unterdrückt.

Angesichts dessen geht es Adorno darum, das Verhältnis von Wirklichkeit und Begriff neu und kritisch zu reflektieren. Wenn sich die Auffassung, die Wirklichkeit sei die Bestätigung des Begriffs, als problematisch erweist, stellt sich die Frage, wie das menschliche Erkenntnisstreben die Wirklichkeit zu erreichen vermag. Denn es geht dann ja um die Wirklichkeit, „die nicht im Sinne des Begriffs funktioniert“, d. h. die nicht durch das identifizierende Denken des Begriffs um die Momente des Nichtidentischen

---

<sup>22</sup> Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno; in: E. Bloch, Gespräche mit E. Bloch, hg. von R. Traub und H. Wieser, Frankfurt a. M. 1975, 58–77, 74.

<sup>23</sup> G. Hindrichs, Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik, Frankfurt a. M. 2011<sup>2</sup>, 154.

<sup>24</sup> Vgl. zum folgenden: M. Knapp, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt“. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983, 53ff; M. N. Sommer, Das Konzept einer negativen Dialektik (s. Anm. 20), 148ff.

beschnitten wird. Für Adorno ist diese Wirklichkeit daher „jenes Andere des Begriffs, die er als anderes begreift, ohne es sich zu unterwerfen.“<sup>25</sup> Auch diese Wirklichkeit lässt sich also nur mit Hilfe des Begriffs, nicht gewissermaßen begrifflos erreichen. Die Bedingung der Möglichkeit dafür ist aber, dass das Identitätsprinzip des begrifflichen Denkens und das darin wirksame Herrschaftsstreben kritisch reflektiert und überwunden werden. Erst so kann auch das Nichtidentische, das Andere des Begriffs zur Geltung kommen und sich eine nicht durch die begrifflichen Identifikationen beschnittene und entstellte Wirklichkeit zeigen.

Adornos These ist nun, dass auch der ontologische Gottesbeweis auf eine solche nicht vom identifizierenden Denken erfassbare Wirklichkeit des Absoluten zielt. Unter der Voraussetzung der von Adorno anvisierten Revision des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit behält er auch nach Kants unhintergebar Kritik ein Wahrheitsmoment. Darin zeigt er sich mit dem utopischen Denken verbunden. Denn es wird nun nicht mehr wie in der traditionellen Lesart des ontologischen Gottesbeweises aus dem Begriff des Absoluten dessen Wirklichkeit gefolgert. Der Begriff des Absoluten eröffnet dann vielmehr den Blick und den Raum für ein Anderes, das sich nicht auf einen bestimmten Begriff bringen lässt, sondern sich allen Versuchen einer begrifflichen Identifikation immer wieder entzieht. Die Wirklichkeit des Absoluten bestätigt also nicht den Begriff des Absoluten; vielmehr entsteht durch einen nichtidentifizierenden Begriff des Absoluten „Raum für die Hoffnung auf die *Möglichkeit* des Absoluten.“<sup>26</sup> Nach diesem Verständnis Adornos ist der ontologische Gottesbeweis somit „der Gedanke, in dem auf begriffliche Weise gegen den Begriff gearbeitet wird.“<sup>27</sup>

Adorno wendet sich damit zugleich auch gegen ein Verständnis des Begriffs, wie es im spätmittelalterlichen Nominalismus begründet wurde. Demnach haben Begriffe keinerlei Realitätsgehalt; sie sollen vielmehr, „wie man es im Mittelalter formuliert hat, nichts anderes als ein *flatus vocis*, ein Hauch der Stimme, sein, der an sich genauso ephemere, genauso substanzlos ist wie eben das Wort, das

<sup>25</sup> G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt* (s. Anm. 23), 155.

<sup>26</sup> M. N. Sommer, *Das Konzept einer negativen Dialektik* (s. Anm. 20), 418 (Hervorhebung durch mich, M. K.).

<sup>27</sup> G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt* (s. Anm. 23), 155.

man bloß ausspricht.“<sup>28</sup> Dagegen wendet Adorno jedoch ein: Alles, was uns gegeben ist, auch schon die einfachste sinnliche Erfahrung, ist immer auch begrifflich vermittelt. „Deshalb ist es eine Fiktion, so zu tun, als ob es nun ein ganz Wirkliches gäbe, das nicht seinerseits auch das Moment des Begriffs in sich hat.“<sup>29</sup> Der Begriff kann dann aber nicht nur ein *flatus vocis* sein, er hat vielmehr einen Realitätsgehalt, und daher kommt ihm, wie Adorno sagt, ein Moment der Selbstständigkeit zu, d. h. er ist nicht ein bloßer, der Sache äußerlich bleibender Name, sondern in ihm kommt etwas Wirkliches zum Ausdruck. Anders als der Nominalismus meinte, lassen sich Begriff und Wirklichkeit nicht radikal trennen.

In diesem realistischen Verständnis des Begriffs sieht Adorno die Grundlage eines utopischen Denkens, in das er dann auch den Gedanken des Absoluten miteinbezieht. Denn wir könnten den Begriff von etwas Ersehntem oder Erhofftem gar nicht bilden, wenn es dieses nicht tatsächlich anfanghaft, keimhaft gäbe. So lässt sich differenzierend sagen: „Der Begriff ist nicht wirklich, wie es dem ontologischen Beweis beliebt, aber er könnte nicht gedacht werden, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm drängte.“<sup>30</sup> Weder fallen Wirklichkeit und Begriff zusammen – das ist der von Kant kritisierte Fehler des ontologischen Gottesbeweises – noch fallen sie auseinander und stehen beziehungslos nebeneinander, wie der Nominalismus meinte; sie verweisen vielmehr wechselseitig aufeinander: Die Wirklichkeit ist nur in begrifflicher Vermittlung gegeben, weshalb dem Begriff auch ein Realitätsgehalt zukommen muss.

Das gilt dann auch für den Begriff des Absoluten. Zwar kann nicht mehr aus dem Begriff auf die Wirklichkeit des Absoluten geschlossen werden und diese dann als Bestätigung des Begriffs gelten; deshalb bleibt der Begriff des Absoluten aber doch nicht leer, gegen-

---

<sup>28</sup> *Th. W. Adorno*, Philosophische Terminologie 1 (s. Anm. 14), 107.

<sup>29</sup> Ebd. 113.

<sup>30</sup> *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (s. Anm. 15), 394. Im Gespräch mit Ernst Bloch antwortet Adorno auf dessen Hinweis, der Stachel zur Utopie bestehe in der Erfahrung, die Bert Brecht in seinem Stück „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“ in dem Satz „Etwas fehlt“ zum Ausdruck bringt: „In dem, was du sagst, steckt ja drin, dass wir den Begriff von dem, was du mit Brecht genannt hast – etwas fehlt – eigentlich gar nicht haben könnten, wenn es nicht Fermente, Keime dessen, was dieser Begriff eigentlich besagt, gäbe“ (Etwas fehlt ... [Anm. 22], 74).

standslos. Nach Adorno kann dieser Begriff vielmehr nur gebildet werden, weil in der Wirklichkeit etwas zu ihm drängt, weil es also in der Wirklichkeit etwas gibt, das auf ein Absolutes zielt und verweist, und sei es nur rudimentär, anfanghaft. Aus diesem Grund ist der ontologische Gottesbeweis mit Kants Kritik nicht einfachhin erledigt; er enthält vielmehr auch weiterhin ein Wahrheitsmoment und gibt deshalb nach wie vor zu denken.

In seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie hat Adorno das im Hinblick auf Kant konkretisiert. Den Zusammenhang bildet dabei der immer wieder gegen diesen erhobene Einwand, seine Philosophie kenne keine Hoffnung. Adorno legt sich Kants Antwort darauf folgendermaßen zurecht, und er erkennt darin „die Haltung, die er mit Beethoven etwa gemeinsam hat: diese Hölle, als die wir das irdische Leben erkennen müssen, die kann nicht alles sein; es liegt irgendwie in der Natur des Menschen selber so etwas wie ein Versprechen, dass das nicht alles sei und dass es doch etwas anderes geben müsse. In dieser Weise, würde ich sagen, lebt bei Kant der ontologische Gottesbeweis, den er selbst vernichtend kritisiert hat, denn doch schließlich noch nach.“<sup>31</sup> Es besteht demnach zumindest die Möglichkeit und kann daher auch gehofft werden, dass es etwas geben kann, das nicht den vom menschlichen Herrschaftsstreben bestimmten Bedingungs-zusammenhängen der Welt, in der wir leben, unterworfen ist. Und dies ist in einem bestimmten Begriff des Menschen begründet: Der Mensch ist das Wesen, das eine Sehnsucht und ein Versprechen in sich trägt, das über das Bestehende hinausweist und das sich deshalb nicht mit der resignativen Auskunft abspesen lässt, dass das, was ist, alles sei. Ein solcher Begriff kann die Wirklichkeit dieses Anderen nicht verbürgen, es lässt sich nicht zwingend aus ihm ableiten; aber der Begriff hält die *Möglichkeit* dieses Anderen offen und somit auch die Hoffnung auf eine andere Wirklichkeit.

In diesem Sinne rückt Adorno das, was am ontologischen Gottesbeweis nach wie vor unabgegolten bleibt, in den Horizont eines utopischen Denkens.<sup>32</sup> „Das Absolute ..., wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem

<sup>31</sup> Th. W. Adorno, Probleme der Moralphilosophie, hg. von Th. Schröder, Frankfurt a. M. 1996, 224.

<sup>32</sup> Zu Adornos Verhältnis zur Utopie vgl. M. N. Sommer, Das Konzept einer negativen Dialektik (s. Anm. 20), 129–135 und 340–352.

der Identitätszwang zerging.<sup>33</sup> Das Absolute ist demnach weder eine weltjenseitige Wirklichkeit noch, wie Hegel es wollte, der Gesamtzusammenhang dieser Welt und ihrer Geschichte; Adorno denkt es vielmehr als „innergesellschaftlich transzendent“<sup>34</sup>, d. h. als eine grundlegend andere, vernünftige Einrichtung der Wirklichkeit, die dem Identitätsprinzip des begrifflichen Denkens und der darauf basierenden menschlichen Weltbeziehung und -gestaltung entronnen wäre. „Dieses Absolute kann mit den Kategorien des identifizierenden Denkens nur gedacht werden, indem es als das Ungedachte des identifizierenden Denkens gedacht wird. Das Ungedachte des identifizierenden Denkens ist das Nichtidentische.“<sup>35</sup> Als solches ist das Absolute nichts rein Geistiges, sondern immer mit dem Materiellen verbunden<sup>36</sup>; es wäre die Versöhnung des Geistigen mit dem Materiellen.

Dabei sieht Adorno sich jedoch auch unausweichlich mit dem Problem des Todes und dessen alles mit Vernichtung bedrohender Gewalt konfrontiert. Er weiß genau: „Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke in Leere gedacht, keiner lässt mit Wahrheit irgend sich denken.“<sup>37</sup> Die Hoffnung auf eine transzendente Macht, die angesichts dieser Unausdenkbarkeit des Todes Rettung verheißt, verbietet sich jedoch; denn eine solche Hoffnung ist nicht

---

<sup>33</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 15), 396. Vgl. dazu auch M. Knapp, „Wahr ist nur ...“ (s. Anm. 24), 79ff; M. N. Sommer, *Das Konzept einer negativen Dialektik* (s. Anm. 20), 409–428.

<sup>34</sup> F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a. M. 1974, 212.

<sup>35</sup> M. N. Sommer, *Das Konzept einer negativen Dialektik* (s. Anm. 20), 424.

<sup>36</sup> Nach Adorno kommt deshalb der philosophische Materialismus mit der Theologie „dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd“ (*Negative Dialektik* [s. Anm. 15], 205). Adorno betrachtet daher auch „die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seelen mit der Auferstehung des Fleisches zusammendachte“, als „metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik; so wie Hoffnung leibhafte Auferstehung meint und durch deren Vergeistigung ums Beste sich gebracht weiß.“ Dass daraus jedoch keinerlei Erkenntnisanspruch ableitbar ist, wird umgehend klargestellt, wenn Adorno fortfährt: „Damit indessen wachsen die Zumutungen metaphysischer Spekulation unerträglich an“ (ebd. 391).

<sup>37</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 15), 362.

durch eine sie stützende und legitimierende Erkenntnis einer metaphysischen Transzendenz gedeckt. Stattdessen gilt: „Erkenntnis neigt sich tief auf die Seite der absoluten Sterblichkeit, dem ihr Unerträglichen, vor dem sie sich zum absolut Gleichgültigen wird. Dazu treibt die Idee von Wahrheit, unter den metaphysischen die oberste. Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.“ Und das heißt dann eben auch: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.“<sup>38</sup>

So führt der Blick auf Adornos Relecture des ontologischen Gottesbeweises schließlich wieder zurück zur Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes. Sie wird deshalb im Folgenden wiederaufgenommen; denn die Theologie kann diese Frage nicht als unbeantwortbar ansehen, gäbe sie sich damit doch selber auf. Sie tut jedoch gut daran, Einsichten, die sich bei Adornos Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis ergeben haben, dabei ernst zu nehmen und aufzugreifen.

#### 4. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis

Auch wenn Adorno keineswegs theologisch vereinnahmt werden darf, vielmehr seine strikte Enthaltensamkeit der Theologie gegenüber auch von dieser zu respektieren bleibt, so zeigen sich doch bemerkenswerte Analogien zwischen ihr und seinem philosophischen Denken. Im Zusammenhang der hier behandelten Frage erscheinen zwei besonders gewichtig. Da ist zunächst die Überzeugung, dass das Andere sich nicht erfassen lässt mittels eines begrifflichen Denkens, das auf dem Identitätsprinzip beruht. Dieses zielt immer auf die Beherrschung seines Gegenstandes und kann daher das Andere als das in seiner Nichtidentität Unbedingte, den weltlichen Bedingungsbeziehungen Entzogene nicht zur Geltung kommen lassen. Das korrespondiert einem Offenbarungstheologischen Ansatz, der davon ausgeht, dass das Unbedingte, Gott sich nicht vom Menschen mittels seines begrifflichen Denkens erschließen und begreifen lässt. Denn „würde die Gotteserkenntnis des Menschen so gedacht, dass der Mensch aus eige-

<sup>38</sup> Ebd. 391f.

ner Kraft der Gottheit das Geheimnis ihres Wesens entreißt, so wäre die Gottheit des Gottes von vornherein verfehlt. Eine so verstandene Erkenntnis wäre jedenfalls keine Gotteserkenntnis, weil schon ihr Begriff im Widerspruch zum Gottesgedanken stünde.“<sup>39</sup> Darauf zielt ja auch die Rede von der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes: Weil Gott nicht Teil des Weltzusammenhangs ist, kann auf der Grundlage menschlicher Welterfahrungen weder auf seine Existenz noch auf sein Wesen geschlossen werden.

Wenn Gott erkennbar werden soll, muss er sich von sich aus zeigen, so dass er für den Menschen erfahrbar werden kann. Hier besteht eine zweite Analogie zwischen einem offenbarungstheologischen Ansatz und dem philosophischen Denken Adornos. Denn auch für dieses gilt: Wenn das Andere nicht mittels eines begrifflichen Denkens erschlossen werden kann, muss es sich als das Andere eines solchen begrifflichen Denkens zeigen und erfahrbar werden, auch wenn dies fragmentarisch, als Versprechen oder, wie in der Kunst, als Schein<sup>40</sup> geschieht. Erfahrung wird dabei verstanden als ein die Zurüstung des Gegenstandes durch das Identitätsprinzip korrigierendes Moment. Als solche ist sie „das Geflecht der unverstümmelten Erkenntnis“<sup>41</sup>, weil sie das Nichtidentische nicht wegschneidet und so Neues und Unerwartetes beinhaltet. Ja, „die Möglichkeit von Erfahrung selbst und die, auf Neues anzusprechen, sind identisch.“<sup>42</sup> In diesem Sinne spricht Adorno auch von metaphysischer Erfahrung als tastend-suchender Wahrnehmung des Anderen, ohne seiner doch habhaft werden zu können.<sup>43</sup> Sie ist kein Wissen

<sup>39</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie 1 (s. Anm. 3), 207.

<sup>40</sup> Vgl. dazu M. Knapp, „Wahr ist nur ...“ (s. Anm. 24), 88–94.

<sup>41</sup> Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt a. M. 1972, 52.

<sup>42</sup> Th. W. Adorno, Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1975, 213. Vgl. zu Adorno Theorie der Erfahrung als Kritik der Erkenntnistheorie insbesondere die eingehende Analyse von M. N. Sommer, Das Konzept einer negativen Dialektik (s. Anm. 20), 183–284.

<sup>43</sup> Adorno erläutert sein Verständnis metaphysischer Erfahrung so: „Was metaphysische Erfahrung sei, wird, wer es verschmäht, diese auf angebliche religiöse Urerlebnisse abziehen, am ehesten wie Proust sich vergegenwärtigen, an dem Glück etwa, das Namen von Dörfern verheißen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hinget, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre

metaphysischer Inhalte, sondern die Suchbewegung eines geistig freien Subjektes, das sich von etwas seine eigenen Konstitutionsleistungen Übersteigendem affiziert sieht.

Adorno ist sich dabei sehr wohl bewusst, dass der unverzichtbare subjektive Anteil an solcher Erfahrung diese auch ambivalent bleiben lässt. So gilt einerseits: „Was an Metaphysischem ohne Rekurs auf die Erfahrung des Subjekts, ohne sein unmittelbares Dabeisein verkündet wird, ist hilflos vor dem Begehren des autonomen Subjekts, nichts sich aufzwingen zu lassen, was nicht ihm selber einsichtig wäre.“<sup>44</sup> Andererseits bleibt aber auch zu bedenken: Das dem Subjekt „unmittelbar Evidente ... krank an Fehlbarkeit und Relativität.“<sup>45</sup>

Wenn nun die theologische Frage nach dem Zusammenhang von Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis zu klären versucht wird, ist es vor diesem Hintergrund ratsam, zunächst etwas genauer zu erörtern, wie Gotteserfahrung dabei konzipiert ist (a), bevor erläutert wird, inwiefern sie die Grundlage einer mit einem Wahrheitsanspruch verbundenen Erkenntnis Gottes darstellt (b). Zum Abschluss soll schließlich nach dem Verhältnis dieses theologischen Konzepts der Gotteserkenntnis zu Adornos Philosophie gefragt werden (c).

---

man zu nah, und darum sähe man es nicht“ (Negative Dialektik [s. Anm. 15], 364). Und entsprechend heißt es: „Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes“ (365). Vgl. auch die Analyse von *M. N. Sommer*, Das Konzept einer negativen Dialektik (s. Anm. 20), 385–392.

<sup>44</sup> *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (s. Anm. 15), 365. Deshalb plädiert Adorno auch für äußerste Askese gegenüber dem Offenbarungsglauben. Er sei zu etwas Irrationalem geworden, weil er „die Übereinstimmung mit der Erkenntnis, oder wenigstens die fruchtbare Spannung zu ihr verloren“ habe. Wird dennoch an ihm festgehalten, so geschehe das nicht um seines Wahrheitsgehaltes willen, sondern aus anderen Gründen: „Die Wendung zur Transzendenz fungiert als Deckbild immanenter, gesellschaftlicher Hoffnungslosigkeit.“ Der Offenbarungsglaube wird dann „zu einem unverbindlich Ergriffenen, einer autoritären Weltanschauung“. Damit droht er sich aber selbst zu zerstören. Denn „wird Religion um eines anderen als ihres eigenen Wahrheitsgehaltes willen angenommen, so unterminiert sie sich“ (Vernunft und Offenbarung, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt a. M. 1970<sup>3</sup>, 20–28, Zitate auf den Seiten 25, 24, 26, 25). Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, diesen Wahrheitsgehalt des Offenbarungsglaubens, den sie anders als Adorno nicht für obsolet hält, als vereinbar mit der Vernunft und ihren Erkenntnissen zu explizieren (vgl. dazu *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens [s. Anm. 11], 231ff).

<sup>45</sup> *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (s. Anm. 15), 365.

(a) Es hat sich bereits gezeigt: Gottese Erfahrung setzt die performative Einstellung von Glaubenden voraus, in der Menschen sich existentiell positionieren, indem sie sich von dem sich offenbarenden Gott ansprechen lassen und sich ihm auf sein Wort hin anvertrauen.<sup>46</sup> In diesen Akt eines vertrauenden Glaubens ist der ganze Mensch mit all seinen Vermögen einbezogen, sein Intellekt ebenso wie sein Wille und seine Emotionen, eben weil das Wort Gottes ihn auf sein Leben im Ganzen hin anspricht. Es tut dies, indem es ihm die unbedingt verlässliche Gegenwart Gottes, seinen rettenden Beistand zuspricht und dadurch dem Leben des Menschen eine neue Grundlage verschafft.<sup>47</sup>

Gottese Erfahrung ist diese Erfahrung des Mitseins Gottes. Als solche geschieht sie notwendigerweise immer im Lebenszusammenhang von Menschen, niemals isoliert davon. Gott ist ja kein isolierter Gegenstand, der sich als solcher erfahren ließe. Als transzendenter ist Gott nicht Teil der Welt und entzieht sich somit zunächst einmal der Erfahrbarkeit. Wenn überhaupt kann er daher nur erfahrbar werden, insofern er sich selbst zur Welt und zum Menschen in Beziehung setzt und sie im Lebensvollzug sein Mitsein mit ihnen spüren lässt. Gottese Erfahrung ist daher ein Beziehungsgeschehen; sie kann sich ereignen, wenn Menschen sich öffnen für dieses Mitsein Gottes, es sich zugesagt sein lassen und sich nicht dagegen verschließen. Gottese Erfahrungen werden demnach erst ermöglicht dadurch das Ergehen des Wortes Gottes.<sup>48</sup> Deshalb können sie nur in der Innenperspektive des Glaubens, aufgrund einer performativen Einstellung von Teilnehmenden gemacht werden.

---

<sup>46</sup> Ich greife hier und im Folgenden verschiedentlich zurück auf *M. Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine Anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br. 2020, 370–382.

<sup>47</sup> Das entspricht dem, was *L. Wittgenstein* in seinem „Vortrag über Ethik“ als Beispiel für einen absoluten oder ethischen Wert nennt: „das Erlebnis der absoluten Sicherheit“. Er erläutert dies so: „Damit meine ich den Bewusstseinszustand, in dem man zu sagen neigt: ‚Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh tun, egal, was passiert‘“ (Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt a. M. 1989, 14f).

<sup>48</sup> Mit Recht schreibt *P. Knauer*: „Außerhalb des auf das ‚Wort Gottes‘ gerichteten Glaubens erfährt man auch in sogenannten ‚Gottese Erfahrungen‘ und sonstigen ‚Erleuchtungen‘ in Wirklichkeit immer nur die Tiefe des eigenen Seins, die gerade nicht Gott ist“ (Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 1991<sup>6</sup>, 71).

Solche Gotteserfahrungen haben ganz unterschiedliche Facetten, je nachdem, in welchen Lebenssituationen sie gemacht werden. Erfahrungen des Getragenseins, so dass die Angst um sich selbst angesichts der eigenen Bedrohtheit und Begrenztheit entmachtet wird, können ebenso dazu gehören wie die Erfahrung, angesichts von Brüchen und Scheitern im eigenen Leben nicht verzweifeln zu müssen, weil man sich nicht allein weiß inmitten der eigenen Ausweglosigkeiten und daher vielleicht auch die Hoffnung auf eine neue Lebensperspektive wieder erwachen kann. Gotteserfahrungen stehen somit nicht unverbunden neben all den anderen Erfahrungen, die Menschen in ihrem Leben machen. Sie sind vielmehr auf diese Erfahrungen bezogen, indem sie sie in ein neues Licht, in einen neuen Horizont rücken. Man kann daher von einer „Erfahrung mit der Erfahrung“ sprechen.<sup>49</sup> Die Gotteserfahrung muss sich an der Lebenserfahrung gewissermaßen abarbeiten und bewähren. Dabei zeigt sich dann, inwiefern die Gotteserfahrung es dem Menschen ermöglicht, sich selbst und sein Leben anders, neu zu erfahren. Als Gotteserfahrung erweist sie sich dabei gerade dadurch, dass sie dem Menschen eine neue Grundlage seines Daseins schafft: Er erfährt in seinem Leben, dass Gott für ihn da ist, und er lässt Gott für sich da sein.<sup>50</sup>

Wie jede Erfahrung wird auch die Gotteserfahrung konstituiert durch die Momente der Rezeptivität und der Deutung. „Erfahrung ist zunächst einmal etwas Passives: etwas, was mit mir und in mir geschieht.“<sup>51</sup> Mir widerfährt etwas, ich werde von etwas überrascht, durch etwas erschüttert, fasziniert, bewegt. Dieses von außen Begegnende und Empfangene bedarf der Verarbeitung; es muss in einen

---

<sup>49</sup> Siehe dazu G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders., Wort und Glaube III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–28, bes. 22f und 25; E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (s. Anm. 4), 40 und 225. Vgl. auch M. Knapp, Die Vernunft des Glaubens (s. Anm. 11), 346–352.

<sup>50</sup> E. Jüngel erläutert dies folgendermaßen: „Gott kommt uns nicht nahe, ohne uns aus unserer selbstverwirklichten Nähe zu uns selbst herauszusetzen: ponit nos extra nos ... Das ‚nos poni extra nos‘ ist folglich die Struktur der Erfahrung mit der Erfahrung, die wir als Gotteserfahrung verstanden hatten“ (Gott als Geheimnis der Welt [s. Anm. 4], 246).

<sup>51</sup> G. Haeffner, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: F. Ricken (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15–39, 16.

Sinnzusammenhang eingeordnet werden, um verstanden werden zu können. Auch der Gottese Erfahrung liegt ein solches Widerfahrnis zugrunde: das Angewandten- und Erschütterterwerden von einer Macht, durch das die Fixierung des Menschen auf sich selbst und die eigenen Kräfte herausgefordert und in Frage gestellt wird. Wo er sich auf sie hin öffnet, kann sie sich als eine sein Leben tragende und begleitende Macht zeigen. Angesichts der biblischen Texte lässt sich dies dann als die Erfahrung des nahegekommenen, heilswilligen Gottes Israels und Jesu deuten.

Solche Gottese Erfahrungen bleiben gebunden an das Subjekt, das sie macht; sie sind nicht übertragbar auf Andere. Daher sind sie auch in ihrer „epistemischen Leistung zwangsläufig individuell“<sup>52</sup>, d. h. sie lassen sich nicht als eine von der Teilnehmerperspektive des Glaubens unabhängige Erkenntnis reklamieren und vermögen daher auch kein allgemeingültiges Wissen zu begründen. Die Frage ist vielmehr: Stellt die religiöse Gottese Erfahrung die *Grundlage* einer Erkenntnis Gottes dar, die mit einem auch unabhängig von der Glaubensperspektive überprüfbaren Wahrheitsanspruch verknüpft ist?

(b) An diesem Punkt lässt sich an Adornos Relecture des ontologischen Gottesbeweises anknüpfen. Wie sich gezeigt hat, wirkt der ontologische Gottesbeweis in einem Begriff des Menschen nach, der über die Wirklichkeit in ihrer Negativität hinausweist. Er beinhaltet, dass „in der Natur des Menschen selber so etwas wie ein Versprechen“ liegt, das über die Bedingungsbeziehungen des Bestehenden hinausreicht. Der Mensch sieht sich auf ein Anderes verwiesen, in dem er erst wirklich zu sich selbst finden kann, das sich jedoch seinem Besitz ergreifenden Zugriff entzieht.

Daran lässt sich theologisch anschließen mit der These: In authentischen religiösen Gottese Erfahrungen macht sich dieses Andere erfahrbar als die anfanghafte Erfüllung des mit dem Menschen gegebenen Versprechens. Religiöse Erfahrungen der Gegenwart und des Mitseins Gottes müssen daher im Zusammenhang mit dem anthropologischen Sachverhalt dieses Versprechens verstanden werden.

Es ist dieser Zusammenhang, der die Grundlage der Erkenntnis Gottes bildet. Man muss dann nämlich sagen: In religiösen Gottese Erfahrungen begegnet die Wirklichkeit eines Anderen, Unbedingten,

---

<sup>52</sup> V. Gerhardt, *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016, 66.

Gottes, die das mit dem Menschen verbundene Versprechen jedenfalls anfanghaft erfüllt. Es wird erfahrbar, dass es eine solche Wirklichkeit gibt, die diesem Versprechen korrespondiert, und es daher nicht ins Leere geht. Dieser Zusammenhang lässt sich begrifflich explizieren, und dazu gehört dann unabdingbar auch die Bildung eines Gottesbegriffs, der unabhängig von einer religiösen Einstellung rational nachvollziehbar ist.

Die Erkenntnis Gottes wird somit ermöglicht durch die Reflexion dieser korrespondierenden Wirklichkeit eines Anderen, Unbedingten. Gott wird erkannt als diese in authentischen religiösen Gotteserfahrungen begegnende Wirklichkeit. Mit dieser Erkenntnis Gottes ist ein universaler Wahrheitsanspruch verbunden, weil der Zusammenhang zwischen ihr und dem auf ein Anderes verweisenden anthropologischen Sachverhalt für jeden Menschen bei der Bewältigung seines Daseins relevant ist. Auch unabhängig von einer Glaubensperspektive bleibt überprüfbar, dass die in der religiösen Gotteserfahrung erkennbar gewordene Wirklichkeit Gottes dem mit dem Menschen verbundenen Versprechen entspricht.

Auch wenn also die *epistemische Leistung* einer in der performativen Einstellung von Glaubenden erfolgenden Gotteserfahrung individuell bleibt, so lässt sich ihr *epistemischer Gehalt* begrifflich explizieren und als wahrheitsfähig erweisen. Für die Erschließung dieses Gehalts bleibt die Theologie auf eine geeignete philosophische Denkform angewiesen.<sup>53</sup>

Als besonders leistungsstark zeigt sich eine auf die philosophische Anerkennungstheorie Bezug nehmende Denkform. Sie entschlüsselt das Gott-Mensch-Verhältnis als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung. Demnach erschließt die dem Menschen durch das Wort Gottes vermittelte Erfahrung eines unbedingten Anerkanntseins durch Gott den Wahrheitsgehalt des Wortes Gottes und befähigt ihn so, seinerseits Gott als den Grund seines Daseins und die Gemeinschaft mit Gott als dessen Sinn und Ziel anzuerkennen. Die philosophische Anerkennungstheorie macht zugleich plausibel: Das Anerkennungsverhältnis zwischen Gott und Mensch verweist auf den elementaren anthropologischen Sachverhalt, dass Anerkennungsbeziehungen grundlegend sind für ein gutes Leben, das eine

---

<sup>53</sup> Vgl. dazu M. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung (s. Anm. 46), 98–105.

angstfreie Ausbildung des eigenen Selbst ebenso beinhaltet wie eine Lebensführung in autonomer Selbstbestimmung.<sup>54</sup> Anerkennungsbeziehungen enthalten dabei immer ein Moment von Unbedingtheit, das als Verweis auf eine „umfassende Anerkennung“ (Paul Ricoeur), ein unbedingtes Anerkanntsein gelesen werden kann.<sup>55</sup>

Im Rahmen einer solchen anerkennungstheoretischen Denkform kann der epistemische Gehalt religiöser Gotteserfahrungen geklärt werden. Er lässt sich in einem anerkennungstheoretisch formatierten Gottesbegriff fassen: Gott muss gedacht werden als das je neue Ereignis unbedingter Anerkennung eines von ihm Unterschiedenen, das er ins Dasein gerufen hat als Ausdruck seines Seins und Wesens als unbedingter Liebe. Dieser Begriff ist nicht von außen, aus einer Beobachterperspektive herangetragen; er beinhaltet vielmehr die Erkenntnis, die auf der Grundlage einer religiösen, christlich gedeuteten Gotteserfahrung gewonnen wird.

Dieser Gottesbegriff stellt selbstverständlich keinen Beweis für die Existenz Gottes dar, sondern zunächst einmal eine konsistente Denkmöglichkeit. Ganz im Sinne Adornos hält der Begriff damit die Möglichkeit eines Anderen offen, die Möglichkeit, dass Gott als das Sein und Wesen unbedingter Liebe tatsächlich existiert. Zu einer

---

<sup>54</sup> Siehe dazu ausführlich *M. Knapp*, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006, 151ff; *Theologie und philosophische Anerkennungstheorie*, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 335–354; *Weltbeziehung und Gottesbeziehung* (s. Anm. 46), 48–91, 105–138.

<sup>55</sup> *A. Honneth*, der wichtigste Vertreter der philosophischen Anerkennungstheorie, sieht dieses Moment von Unbedingtheit in Anerkennungsbeziehungen grundgelegt in den frühkindlichen Fusionserlebnissen des Säuglings mit der Mutter, die, wie die Entwicklungspsychologie zeigt, von entscheidender Bedeutung für die Ausbildung einer stabilen Persönlichkeit und die Entfaltung der Autonomie eines Menschen sind. „Der innere Zustand symbiotischen Einsseins formt das Erfahrungsschema vollständigen Zufriedenseins auf so einschneidende Weise, dass er zeitlebens hinter dem Rücken der Subjekte den Wunsch wachhält, mit einer anderen Person verschmolzen zu sein“ (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 2003, 169). Diese frühkindlichen Erfahrungen einer unbedingten Geborgenheit und Bejahung klingen in allen späteren Formen der Anerkennung nach; in ihnen wird der Erwachsene gewissermaßen vom Schatten dieser frühkindlichen Erfahrung gestreift, eben weil diesen Anerkennungsformen ein Moment von Unbedingtheit inhärent ist.

Erkenntnis dessen, was dieser Gottesbegriff beinhaltet, kommt es erst, wenn er durch entsprechende Erfahrungen bestätigt wird, also in einer performativen Einstellung von Gläubigen. Aus diesem Grund bleibt die Erkenntnis Gottes zwangsläufig strittig; außerhalb einer religiösen Teilnehmerperspektive lässt sie sich nicht verifizieren. Hier kann nur die Denkmöglichkeit des Gottes, dessen Gegenwart und Mitsein gläubige Menschen erfahren, sowie die anthropologische Relevanz dieses Gottesgedankens erwiesen werden.

(c) Wie entscheidend die unterschiedlichen Perspektiven von Teilnehmern bzw. Beobachtern für die Beantwortung der Frage nach der Erkenntnis Gottes ist, zeigt sich auch bei einem nochmaligen Blick auf die Philosophie Adornos. Auch wenn es bemerkenswerte Analogien zwischen ihr und der Theologie gibt, bleibt Adorno als philosophischer Beobachter konsequent skeptisch. Sein Satz, die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, werde festgehalten von dem, der nicht glaubt, bringt sein amivalentes Verhältnis zur Theologie pointiert zum Ausdruck, das seinen Kern letztlich in der Frage nach der Erkenntnis Gottes hat. Eine positive Antwort darauf sieht Adorno als unmöglich an, weil das mit den geschichtlichen Erfahrungen nicht mehr in Einklang zu bringen sei. Das Zentrum der christlichen Botschaft, die Zusage des heilvollen Mitseins Gottes, sei zutiefst fragwürdig geworden, „der emphatische Anspruch gelungener Erlösung angesichts der nachchristlichen Geschichte zu Protest“<sup>56</sup> gegangen. Das gipfelt dann in dem Zivilisationsbruch, für den der Name Auschwitz steht. Hier sieht Adorno „das Misslingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Dass es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, dass diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern.“<sup>57</sup> Es ist dies ja eine Kultur, die entscheidend und über eine lange Zeit hin vom Christentum geprägt worden ist. Im Misslingen dieser Kultur wird für Adorno daher unübersehbar auch das Scheitern des Christentums mit seinem Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch offenkundig.

Nun behauptet das Christentum nicht, dass das von ihm verkündete Heilwirken Gottes sich gewissermaßen übersetzt in einen kontinuierlichen innergeschichtlichen Fortschrittprozess und als solcher

<sup>56</sup> *Th. W. Adorno*, Stichworte (s. Anm. 44), 33.

<sup>57</sup> *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (s. Anm. 15), 357.

erfahrbar wird. Das weiß Adorno selbstverständlich, aber er insistiert dann doch auch darauf, dass das Christentum seine Glaubwürdigkeit verliert, wenn das von ihm in Anspruch genommene Heilswirken Gottes und seine damit verbundene Erkenntnis ohne einen geschichtlichen Erfahrungsbezug bleiben.<sup>58</sup> Deshalb musste er das in Auschwitz gipfelnde Scheitern der vom Christentum geprägten Kultur auch als dessen unwiderrufliches Scheitern verstehen.

So berechtigt das Insistieren Adornos auf einem Erfahrungsbezug der religiösen und der theologischen Gottesrede ist, es nötigt doch auch zu einer Differenzierung hinsichtlich des Erfahrungsverständnisses. Adorno hat hier ja eine Erfahrung äußerer Begebenheiten, objektiver Sachverhalte, nämlich den Verlauf des Geschichtsprozesses im Blick. Nicht in Betracht zieht er hingegen eine innere Erfahrung, die unbeteiligte Beobachter nicht machen können, sondern nur dann, wenn sie in die Teilnehmerperspektive wechseln. Erst dann ist eine solche innere Erfahrung der Heilsgewalt Gottes, seines Mitseins möglich. Es wurde jedoch dafür argumentiert, dass für eine Erkenntnis Gottes beide Perspektiven unverzichtbar bleiben; sie stellen also keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen dar, es geht vielmehr um ein Zusammenspiel beider. Denn um den Wahrheitsgehalt der auf einer inneren Erfahrung basierenden Erkenntnis Gottes auch für Nichtgläubige zu erschließen, kommunizierbar zu machen und als plausibel zu erweisen, bedarf es der Reflexion dieser Erfahrung in einer Außenperspektive unter Bezugnahme auf philosophische bzw. einzelwissenschaftliche Erkenntnisse. Dieses für die Erkenntnis Gottes unerlässliche Zusammenspiel von Innen- und Außenperspektive bleibt bei Adorno unbedacht.

Weil die Erkenntnis Gottes ihre gewissermaßen empirische Basis in einer nur in der Teilnehmerperspektive möglichen Gottese Erfahrung hat, bleibt sie einer Hermeneutik des Verdachts ausgesetzt. Auch wenn die konsistente Denkmöglichkeit Gottes sowie seine anthropologische Relevanz unabhängig von Glaubensprämissen aufgewiesen werden können, so lässt sich doch der Verdacht, das, was als Erkenntnis Gottes verstanden wird, beruhe auf einem Wunsdenken, nicht ein für alle Mal ausräumen. Und in der Tat verweist ja, wie gezeigt wurde, die Erfahrung der Gegenwart Gottes auf ein

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu Stichworte (s. Anm. 44), 33.

in jedem Menschen im Zuge seiner entwicklungspsychologischen Genese grundgelegtes Bedürfnis nach einem unbedingten Anerkanntsein. So kann auch prinzipiell in jedem Menschen der Wunsch nach einer Erfüllung dieses Bedürfnisses vorausgesetzt werden.

Dass diese Koinzidenz der Erfahrung Gottes mit einem menschlichen Bedürfnis nicht per se ein Knock-down-Argument ist, lässt sich wiederum bei Adorno lernen. Bemerkenswerterweise verhilft er dieser inneren Erfahrung des Bedürfnisses und eines ihm entsprechenden Wunsches zu ihrem Recht, indem er geltend macht: Das Bedürfnis und ein Denken, das mehr ist als bloße Nachkonstruktion oder Movens eines rein strategischen oder instrumentellen Handelns, sind miteinander verknüpft. Denn „Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das wishful thinking verworfen ist.“<sup>59</sup> Denken steht nicht gegen das Bedürfnis, es wird vielmehr von diesem in Gang gesetzt und gehalten. Das heißt nicht, dass es nicht auch bedürfniskritisch sein muss, wo immer das Bedürfnis sich in bloße Wunschphantasien oder -projektionen zu verlieren droht.

Durchaus analog verhält es sich auch bezüglich des Verhältnisses von menschlichem Bedürfnis und Gotteserfahrung. Auch hier korrespondiert dem Bedürfnis ein Wunsch, der nicht von vornherein davor gefeit ist, sich in Wunschphantasien zu ergehen. Dass die Erfahrung der Gegenwart Gottes keine bloße Wunschphantasie ist, zeigt sich, wenn sie solchen Phantasien entgegenwirkt. Geschehen muss das in der konkreten Lebenspraxis. Wer die heilvolle Gegenwart Gottes in seinem Leben erfährt, dessen Angst um sich selbst wird entmachtet. So kann er ein neuer Mensch werden, der die krampfhaft fixierte Fixierung auf sich selbst, das bloße Streben nach Selbstbehauptung überwindet<sup>60</sup> und so auch in ein neues, verändertes Verhältnis zu seiner Mitwelt tritt. So kommt dann das Heilswirken Gottes auch im Bereich des Geschichtlich-Gesellschaftlichen wenigstens anfangs- und fragmenthaft zur Auswirkung. Dieser lebenspraktische Transformationsprozess vermag dann auch die Überzeugung zu stützen: Die auf religiösen Gotteserfahrungen basierende Erkenntnis

<sup>59</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 15), 397.

<sup>60</sup> Adorno eröffnet dieselbe Perspektive im Rahmen seines philosophischen Bestrebens, den Gedanken des Anderen als des Nichtidentischen offen zu halten; vgl. *Negative Dialektik*, 382.

Gottes beruht nicht auf einem Wunschdenken, auch wenn der Erfahrung des Mitseins Gottes ein tief verankertes Bedürfnis auf Seiten des Menschen korrespondiert.

## Literatur

- Adorno, Th. W., *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1975.
- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1970.
- Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie. Band 1*, hg. von R. zur Lippe, Frankfurt a. M. 1973.
- Adorno, Th. W., *Probleme der Moralphilosophie*, hg. von Th. Schröder, Frankfurt a. M. 1996.
- Adorno, Th. W., *Vernunft und Offenbarung*, in: *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a. M. 1970<sup>3</sup>.
- Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt a. M. 1972.
- Bloch, E., *Gespräche mit Ernst Bloch*, hg. von R. Traub und H. Wieser, Frankfurt a. M. 1975, darin: *Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, 58–77.
- Ebeling, G., *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: *ders., Wort und Glaube III: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, 3–28.
- Gerhardt, V., *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.
- Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a. M. 1974.
- Haeffner, G., *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in: F. Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15–39.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Werke 8]*, Frankfurt a. M. 1986.
- Hindrichs, G., *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M. 2011<sup>2</sup>.
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 2003.
- James, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M./Leipzig 1997.
- Jung, M., *Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs*, in: *ders./M. Moxter/Th. M. Schmidt (Hg.), Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen*, Würzburg 2000, 135–149.

- Jünger, E., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge-  
kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978<sup>3</sup>.
- Knapp, M., Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik  
und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006.
- Knapp, M., Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie,  
Freiburg i. Br. 2009.
- Knapp, M., Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und  
die Moderne, Paderborn 2014.
- Knapp, M., Theologie und philosophische Anerkennungstheorie, in: K. Viert-  
bauer/H. Schmidinger (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durch-  
dringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016.
- Knapp, M., „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt“. Die Erbsündenlehre als  
Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983.
- Knapp, M., Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säku-  
laren Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br.  
2020.
- Knauer, P., Der Glaube kommt von Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie,  
Freiburg i. Br. 1991<sup>6</sup>.
- Müller, K., Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Regensburg 2001.
- Pannenberg, W., Systematische Theologie. Band 1, Göttingen 1988.
- Ricken, F., Glauben weil es vernünftig ist, Stuttgart 2007.
- Sommer, M. N., Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel (PhU  
41), Tübingen 2016.
- Wittgenstein, L., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt a. M.  
1989.