

Malte Dominik Krüger

Memoria Dei. Über die Möglichkeit theologischen Wissens

Arbogast Schmitt zum 24. April 2023

*Then out spoke brave Horatius, the Captain of the Gate:
To every man upon this earth, death cometh soon or late;
And how can man die better than facing fearful odds,
For the ashes of his fathers, and the temples of his Gods.*

Thomas Babington Macaulay, Horatius at the Bridge

Der Marburger Gräzist Arbogast Schmitt verweist in seiner Studie „Gibt es ein Wissen von Gott? Plädoyer für einen rationalen Gottesbegriff“ (2019) darauf, dass in der Moderne die Überzeugung gängig ist: „An Gott kann man glauben [...], Gott ist aber kein Gegenstand eines möglichen Wissens.“¹ Schmitt macht im Gegenzug auf die Einsichten der sich insbesondere von Aristoteles herschreibenden Tradition der Antike aufmerksam, dass der Gottesgedanke als grundlegend für die Vernunft gilt.² Erst mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus und dann mit der europäischen Aufklärung ist nach Schmitt die Vernunft so verstanden worden, dass sie als genuiner Ort der Gotteserkenntnis ausscheidet.³ So wird das Gottesbild nach Schmitt von der Vernunft getrennt und das Gefühl als Ort der Gotteserkenntnis ausgemacht.⁴ Vorausgesetzt wird hierbei in der Moderne freilich, dass – anders als bei Aristoteles – Gefühl und Denken grundlegend verschiedene Sphären

1. Arbogast Schmitt, *Gibt es ein Wissen von Gott? Plädoyer für einen rationalen Gottesbegriff*, Heidelberg 2019, 11. Ist eine Aussage oder ein Beleg in diesem Beitrag nicht unmittelbar am Ende durch eine Fußnote nachgewiesen, ist die Angabe der im Text nachfolgenden Fußnote darauf zu beziehen. (Zeitgenössische) Studien beziehungsweise Werke werden im Text nach der Erstauflage angegeben, auch wenn in den Anmerkungen nach einer späteren Auflage zitiert beziehungsweise Belege angeführt werden; bei antiken Klassikern wird keine Jahreszahl der Erstauflage angegeben.

2. Vgl. ebd., 59-165.

3. Vgl. ebd., 25-58.

4. Vgl. ebd., 28-34. Während etwa Friedrich Schleiermachers Gefühlsbegriff so intrikat auf die Reflexion und das Wissen bezogen ist, dass dies wiederum wichtige Nachfragen auslösen kann (vgl. Jörg Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996, 308-416), findet man etwa bei Friedrich Heinrich Jacobi einen Gefühlsbegriff, welcher von der Vernunft strikt getrennt sein soll (vgl. Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a.M. 1996, 270-279).

sind, wie Schmitt an anderer Stelle unterstreicht.⁵ Mit diesem modernen Gefühlsbegriff ist offenkundig die Tendenz verbunden, das Gottesbild von der Rechenschaftsfähigkeit der Vernunft zu lösen und es der nur bedingt aufklärbaren Entscheidung des Einzelnen zu überantworten. Für Schmitt wird damit sowohl dasjenige, was Aristoteles vielschichtig und vernünftig über Gefühl und Wahrnehmung zu sagen weiß, wie auch die rationale Dimension des Gottesbildes verfehlt.⁶ Hierbei hat Schmitt insbesondere die Fortschreibungen, Umbesetzungen und Spannungen zwischen Denkfiguren aus der Antike und der Moderne kritisch im Blick, wie er sie schon in seiner großen Studie „Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität“ (2008) dargelegt hat.⁷

Im Folgenden soll in gewisser Weise daran angeknüpft werden, indem in eigener Verantwortung unter Aufnahme moderner und antiker Einsichten drei grundlegende Thesen zur Frage eines möglichen Wissens von Gott vertreten werden sollen. Sie besagen das Folgende. *Erstens* ist im Kontext der Bewusstseinstheorie die These plausibel, dass es keine Selbsterkenntnis ohne Erinnerung gibt: Um sich selbst erkennen zu können, muss der Mensch wissen, wer er ist; und ohne Erinnerung ist dies unmöglich. *Zweitens* ist im Kontext der Erinnerungstheorie die These plausibel, dass es keine Erinnerung ohne Bildlichkeit gibt: Die Erinnerung ist in bestimmter Hinsicht bildlich, ohne dass damit eine rein passive oder sogar mechanische Abdrucktheorie gemeint wäre. Und *drittens* ist im Kontext der Bildtheorie die These plausibel, dass es keine Bildlichkeit ohne den Gottesgedanken gibt: Die Bildlichkeit hat eine Tendenz zu Ganzheit und Überschreitung, deren Zusammenspiel sich im Gottesgedanken verdichtet.

Zur Einordnung dieser drei Thesen sei noch dreierlei vorausgeschickt, nämlich zur Position, zur Methode und zur Argumentation. *Positionell* wird im Folgenden kein Gottesbeweis vertreten.⁸ Vielmehr wird die Überzeugung

5. Vgl. Arbogast Schmitt, *Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht*, Heidelberg 2016, 340-355.

6. Vgl. ebd., 335-370; Schmitt, *Wissen von Gott* (s. Anm. 1), 64-80.

7. Vgl. Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart/Weimar 2008, bes. 524-552.

8. Die Diskussion um die Gottesbeweise und auch die „natürliche Theologie“ ist komplex und geschichtlich angesichts begrifflicher Umbesetzungen insbesondere in der Neuzeit nicht einfach nachzuzeichnen (vgl. exemplarisch nur: Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 9-27; Hans-Joachim Birkner, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, in: *NZStH* 3 [1961], 279-295; Christof Gestrich, *Die unbewältigte natürliche Theologie*, in: *ZThK* 68 [1971], 82-120; Hermann Fischer, *Natürliche Theologie im Wandel*, in: *ZThK* 80 [1983], 95-102). Am Ende des 20. Jahrhunderts kann sich im Disput zwischen dem Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel und dem Münchener Systematiker Wolfhart Pannenberg die Debatte zuspitzen. So ist nach Jüngel das Verfahren eines Gottesbeweises ein performativer Selbstwiderspruch. Denn die von dem Gottesbeweis angestrebte Selbstverständ-

plausibilisiert, dass dem Menschen notwendigerweise die Möglichkeit des Gottesgedankens zukommt. Daher ist der Mensch berechtigt, ein anschauliches Gottesbild auszuprägen, das sich kritisch an diesem möglichen Wissen von Gott messen lassen muss. *Methodisch* kommt im Folgenden – weder der „Logik“ letztlich zufälliger Praxisgläubigkeit noch angeblich zwingender Beweisverfahren verpflichtet – eine diagnostische Vernunft zum Zug, die im Ausgriff auf dasjenige, was verstanden werden soll, ihre Grenzen hat. Es gibt insofern keine Vernunft ohne den Bezug auf etwas.⁹ *Argumentativ* gilt für das Folgende, dass Einsichten widerlegt sind, wenn sie nicht triftig sind; der bloße Hinweis auf ihr Alter besagt nichts.¹⁰ Vergangene Einsichten nicht zu kennen, muss kein Erkenntnisfortschritt sein, so wenig aktuelle Diskurse zwingend bloß Bisheriges wiederholen.¹¹ Doxographischer Kontext und argumentative Geltung gehören sinnvollerweise zusammen. Entsprechend gliedern sich die folgenden drei Abschnitte dieses Beitrags zur Bewusstseinstheorie, Erinnerungstheorie und Bildtheorie. Es folgt jeweils nach einer (1) phänomenal akzentuierten Einführung (2) ein doxographischer Diskurszusammenhang, um (3) schließlich eine bestimmte Position argumentativ zu vertiefen.¹²

lichkeit, wonach sich Gott von sich selbst versteht, wird von (s)einem Beweisverfahren unterlaufen: Was sich von selbst versteht, muss nicht bewiesen werden, so Jüngel. Dem widerspricht Pannenberg: Die Ablehnung des traditionellen Weges der Gottesbeweise entbindet nicht von der anthropologischen Rechenschaftspflicht des Gottesgedankens, so dass man aus dem Scheitern der Gottesbeweise mehr lernen kann als die Perspektive einer Offenbarungstheologie, welche ihrerseits den Eigenwert der Vernunft verkennt (vgl. zur Debatte und Einordnung: Malte Dominik Krüger, *Natürlich glauben? Zum Problem der natürlichen Theologie*, in: Elisabeth Gräß-Schmidt/Benjamin Häfele/Christian P. Hölzchen [Hg.], *Transzendenz und Rationalität*, Leipzig 2019, 143-163).

9. Vgl. zum Begriff der „diagnostischen Rationalität“, der sich der konstruktiv-kritischen Bezugnahme auf Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Spätphilosophie, Charles S. Peirces Abduktionstheorie und Josef Königs Ursachenlehre verdankt: Thomas Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbeurteilung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, 17-23; Daniel Sollberger, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie*, Würzburg 1996, 17-54; Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008, 300-312.

10. Vgl. Klaus Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997, 25, Anm. 10.

11. In einer bekannten Darstellung der Philosophiegeschichte kann man dazu lesen: „Wohl die Hälfte der philosophischen Literatur wäre nicht geschrieben worden, wenn ihre Autoren die Vorgeschichte der Worte und Probleme, in denen und über die sie sprechen, wirklich gekannt hätte“ (Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 141991, 5).

12. Im Folgenden handelt es sich insgesamt um Überlegungen, die teilweise anderweitig ausgearbeitet sind oder sich teilweise noch in der Ausarbeitung befinden und hier zugespitzt und prägnant präsentiert werden (vgl. Malte Dominik Krüger, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017; Malte Dominik Krüger, *Bildhermeneutische Theologie. Evangelische, hermeneutische und metaphysische Perspektiven*, in: Malte Dominik Krüger/Andreas Lindemann/Arbogast Schmitt, *Erkenntnis des Göttlichen im Bild? Perspektiven hermeneutischer Theologie und antiker Philosophie*, Leipzig 2021, 33-160).

Ganz am Schluss dieses Beitrags findet sich eine kurze Zusammenfassung mit Selbsteinwänden und einem Ausblick.

1. These zur Bewusstseinstheorie: Kein Selbst ohne Erinnerung

(1) Phänomenal hat die Überzeugung, dass es kein menschliches Selbst ohne Erinnerung gibt, eine lebensweltlich hohe Plausibilität. Wenn etwa Antiphon in Platons „Parmenides“ weiß, dass er sich früher mit der Philosophie beschäftigt hat, bevor er jetzt in der Pferdezucht tätig ist, dann weiß Antiphon, dass er ein und dieselbe Person ist.¹³ Und Antiphon weiß dies, ohne dass dies eigens herausgestellt werden muss, weil er sich augenscheinlich seine Lebensgeschichte realisiert: Er erinnert sich. Dies ist so grundlegend, dass wir es deswegen häufig übersehen. Doch es hat eine große Plausibilität: Zwar mag sich unser eigener Körper ändern, unsere soziale Umwelt mag sich ändern, unsere persönlichen Überzeugungen mögen sich ändern, aber wir sind instande, uns durch diese Veränderungen hindurch als dieselbe Person zu identifizieren, und dies geschieht durch Erinnerung und dem mit ihr verknüpften Vergessen.¹⁴

In der naturwissenschaftlich orientierten Gedächtnisforschung unserer Gegenwart kann dies eigens herausgestrichen werden.¹⁵ So hat der in Harvard lehrende Psychologe Daniel L. Schacter in seinem Opus magnum „Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past“ (1996) die These untermauert, die im Titel seiner deutschen Übersetzung noch deutlicher wird: „Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit“ (1999).¹⁶ Demnach

13. Vgl. Platon, Parm. 126c.

14. Schon Hesiods „Theogonie“ kennt diese Dialektik von Erinnern und Vergessen. Die Göttin der Erinnerung, „Mnemosyne“, ist mit dem Vergessen der Übel verbunden, wenn ihre Musen-Töchter wesentlich dazu beitragen, dass Leid und Sorge vergessen werden (vgl. Paul Weizsäcker, Art. Mnemosyne, in: Wilhelm Heinrich Roscher [Hg.], Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Band 2/2, Leipzig 1897, 3076-3080).

15. Im Folgenden wird exemplarisch auf das Werk von Daniel L. Schacter Bezug genommen. Interessant wäre sicher auch ein Rekurs auf den US-amerikanischen Neurologen Antonio R. Damasio, der in seiner Studie „The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness“ (1999) für den Weg vom Wachsein zum Bewusstsein dem autobiographischen Gedächtnis und seinem Selbst einen sehr wichtigen Stellenwert einräumt (vgl. Antonio R. Damasio, Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München³2001, bes. 204-235).

16. Vgl. Daniel L. Schacter, Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit, Reinbek bei Hamburg 1999. Vgl. zur Diskussion auch: Rüdiger Pohl, Das autobiographische Gedächtnis. Die Psychologie unserer Lebensgeschichte, Stuttgart 2007; Hans J. Markowitsch/Harald Welzer (Hg.), Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung, Stuttgart 2005; Hans J. Markowitsch/Harald Welzer (Hg.), Warum Menschen sich erinnern können. Fortschritte der interdisziplinären Gedächtnisforschung, Stuttgart 2006.

konstituiert sich die konkrete Subjektivität einer Persönlichkeit durch Erinnern, das keineswegs das Zusammenstellen eines vermeintlich inneren Fotoalbums und das Suchen darin ist.¹⁷ Vielmehr stellt sich das Erinnern, so Schacter, als eine emotiv und sozial geprägte Aktivität dar, die unabgeschlossen mit vielfältigen Hirnprozessen gekoppelt ist, verschiedene Gedächtnissysteme einschließt und auch mithilfe von Fiktionen ein Selbstbild hervorbringt.¹⁸ Letzteres versucht nach Schacter – mitunter um den Preis der Wahrheit und mit Hilfe des Vergessens – die zu bewältigende Realität in Einklang mit sich zu bringen.¹⁹ Hinzu kommt, so Schacter, dass Erinnerungen kulturprägend wirken und darin wiederum an der Formung kommender Persönlichkeiten mitarbeiten, wie ohnehin Erinnerungen die ganze Lebensgeschichte hindurch angepasst werden.²⁰ Seinem Werk kann Schacter als Motto ein Zitat des US-amerikanischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers Saul Bellow voranstellen: „Erinnern heißt leben.“²¹

Für die kulturwissenschaftlich orientierte Gedächtnisforschung wirkt insbesondere die Studie „Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen“ (1992) des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann stimulierend.²² Assmann betont vor allem die Sozialität des Erinnerns, die bei der Herausbildung von kulturellen Identitäten wesentlich ist.²³ In Fallstudien geht Assmann in einem Vergleich der drei antiken Mittelmeerkulturen von Ägypten, Israel und Griechenland der Bedeutung externer Medialität und ihrer Verwendung nach. Insbesondere Fragen der Schriftkultur und Kanonisierungsvorgänge, die aufs Engste mit dem ägyptischen Staatsverständnis, mit der jüdischen Religionskultur und mit dem griechischen Denkstil verknüpft sind, stehen dabei im Mittelpunkt.²⁴ Insgesamt wird für Assmann deutlich, dass die Bildung einer gemeinschaftlichen Identität ohne Traditionsbildung und Vergangenheitsbezug in den genannten Kulturen schwer denkbar ist; dies schließt kreative Überschreibungen und gegenwartsorientierte Deutungen ein.²⁵ Durch die Teilhabe an diesen

17. Vgl. Daniel L. Schacter, *Wir sind Erinnerung* (s. Anm. 16), 22.

18. Vgl. ebd., 21-23. 37-161.

19. Vgl. ebd.

20. Vgl. ebd.

21. Ebd., 7.

22. Vgl. z.B. Mirjam-Kerstin Holl, *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*, Würzburg 2003; Harald Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2017, bes. 13-15.

23. Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2013, 14-48.

24. Vgl. ebd., 163-292.

25. Vgl. ebd., 293-301.