

Norbert Fischer / Jakub Sirovátka (Hg.)

*Die Gottesfrage in der
Philosophie von Emmanuel Levinas*

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2412-5

ISBN E-Book: 978-3-7873-2417-0

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Umschlagfoto: wikipedia.de. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: book factory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	7
-------------------------------	---

Jean Greisch

»Phänomenologie des Unendlichen«. Levinas und der Cartesische Gottesbegriff	11
--	----

Norbert Fischer

Womit muß der Anfang im Denken gemacht werden? Der Zugang zur Gottesfrage bei Levinas durch kritische Anknüpfung an Heidegger und Kant	49
--	----

Eduard Zwierlein

Göttliche Komödie. Levinas zu Nietzsches Wort »Gott ist tot«	87
---	----

Bernhard Casper

Entscheidung und Prophetie. Überlegungen zu Levinas mit besonderer Beachtung der ›Carnets de captivité et autres inédites‹	101
--	-----

Norbert Fischer

Überlegungen zum systematischen Gang der Untersuchung in ›Totalité et Infini‹	115
--	-----

Johannes Brachtendorf

Der Andere als metaphysisches Prinzip in Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹	133
--	-----

Reinhold Esterbauer

Zeit als »geduldigtes Warten auf Gott«. Zur Konzeption von Transzendenz in ›Totalité et Infini‹	159
--	-----

Sarah Allen

Der sozialpolitische Sinn Gottes bei Levinas. Von Ethik bis Gerechtigkeit in ›Totalität und Unendlichkeit‹ und ›Jenseits des Seins‹	187
---	-----

Branko Klun

Gott jenseits des Seins und die ›analogia alteritatis‹ bei Levinas ...	205
--	-----

Jakub Sirovátka

Die Asymmetrie im Bezug zum Anderen und zu Gott. Ethische Ungleichheit und »Illéité«	231
---	-----

Ludwig Wenzler

»Gott sieht das Unsichtbare und sieht, ohne gesehen zu werden«. Die Möglichkeit, philosophisch von Gott zu reden – in der Spur eines abwesenden Gottes	255
--	-----

ANHANG

Siglenverzeichnis	275
Literaturverzeichnis	279
Personenregister	293

Vorwort der Herausgeber

Emmanuel Levinas, der am 12. Januar 1906 in Kaunas geboren wurde und am 25. Dezember 1995 in Paris gestorben ist, hat neue Denkansätze vorgetragen, die weiterhin zu beachten sind.

Das gilt schon für die Habilitationsschrift *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* von 1961, die seit 1978 in deutscher Übersetzung vorliegt und ein neues Vorwort von Levinas mit wichtigen geschichtlichen Hinweisen enthält (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*). Levinas bedient sich, wie er dort erklärt, in *Totalité et Infini* noch der ontologischen Sprache. Ob dies ein Nachteil ist, wie das Levinas aus dem Blickwinkel seiner späteren Arbeiten zu meinen scheint, oder vielleicht doch ein Vorzug, der auch Leser anlockt, die an der großen abendländischen Philosophie Orientierung gefunden haben und in dieser Orientierung Zugang zu Levinas suchen, mag dahingestellt sein. Diese Frage war während des Seminars in Kloster Weltenburg (20. bis 27. August 2011), auf das die vorliegenden Beiträge zurückgehen, umstritten.

Das vorliegende Buch schließt an jene Publikationen an, die auf Seminare zur ›Gottesfrage‹ in Kloster Weltenburg zurückgehen. Vorausgegangen waren Seminare zu Augustins *Confessiones* (2000–2004), die in Publikationen der Verlage Meiner (Hamburg) und Schöningh (Paderborn) dokumentiert sind. Danach folgten Seminare zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* (2005–2008), veröffentlicht in: *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹* (hg. von Norbert Fischer, Hamburg: Meiner 2010). Die Reihe zur Gottesfrage begann mit einem weiteren Seminar zu Kant. Dessen Frucht war: *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* (hg. von Norbert Fischer und Maximilian Forschner, Freiburg: Herder 2010); das Seminar des Jahres 2010 führte zu dem Buch: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers* (hg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg: Meiner 2011).

Das neue Buch schließt gedanklich an diese früheren Veröffentlichungen an, insbesondere an die Bücher zur Gottesfrage Kants und Heideggers, aber indirekt auch an die Vergegenwärtigung der christlichen Tradition, wie sie im Denken Augustins besonders eindrucksvoll hervorgetreten ist.

Emmanuel Levinas, der ausdrücklich (zustimmend und kritisch) an Kant und vor allem an Heidegger angeknüpft hat, führt im Blick auf die Gottesfrage gleichsam deren Ansätze weiter.

Merkwürdigerweise fehlt im Werk von Emmanuel Levinas fast komplett der Bezug zum Denken des Mittelalters, zu dem sich jedoch vor allem im Hinblick auf die Metaphysik etliche Verbindungen herstellen ließen. Zwar mögen vom Zeitgeist benommene ›Philosophen‹ Rang und Sinn der Gottesfrage nicht mehr wahrnehmen: auf Kant und auf Heidegger können sie sich dabei jedenfalls nicht berufen. Ob aber derart ›gottloses‹ Denken der Aufgabe gerecht wird, die sich der Philosophie von ihren Anfängen her (z. B. bei Platon und bei Aristoteles) gestellt hat, kann kritisch hinterfragt werden. Womöglich wird die Philosophie, die Ausdruck der ›Liebe zur Weisheit‹ sein soll, als Studienfach und institutionalisierte Disziplin (mit großem Aufwand von Lehrstühlen an Universitäten) zunehmend überflüssig, wenn sie sich nicht mehr auf die zentralen Fragen bezieht, die Kant unter die Titel »Gott, Freiheit, Unsterblichkeit« gestellt hat (z. B. *KrV* B XXX). Auf die gegenwärtige Situation der Gottesfrage weist eindringlich schon die Untersuchung von Jean Greisch, der den Reigen der Beiträge des vorliegenden Bandes eröffnet.

Wer das Fehlen des dritten Abschnitts des ›Ersten Teils‹ von Heideggers *Sein und Zeit* bedenkt, mag, wenn er gewahr wird, daß dieser fehlende Teil mit der Frage nach der ›Ewigkeit‹ und der ›Transzendenz‹ (folglich mit der ›Gottesfrage‹) hätte zu tun haben sollen, mit umso größerer Aufmerksamkeit auf die Überlegungen achten, die Levinas auf diesem Gebiet vorgetragen hat. Die *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1975 ff.) belegt neu, wie Heidegger das ›Fehlen Gottes‹ auf seinen späteren ›Denkwegen‹ zur Sprache bringt, nachdem *Sein und Zeit* auch im inneren Sinn ein ›Fragment‹ geblieben war, das gleichwohl mehr als manche ›vollendeten‹ Werke philosophisches Fragen in Gang zu setzen und in Atem zu halten vermag.

Heidegger knüpft an die denkerische Situation an, wie er sie im Verlauf der Geschichte der abendländischen Philosophie hervortreten sieht, vor allem im Neuansatz bei René Descartes, in der ›kritischen Metaphysik‹ Immanuel Kants und zuletzt im ›Atheismus‹ Friedrich Nietzsches. Für die Entfaltung der Gottesfrage durch Emmanuel Levinas steht die denkerische Situation der Gottesfrage in der abendländischen Philosophie – teilweise in Vermittlung durch das Denken Heideggers – ausdrücklich und unausdrücklich im Hintergrund. Einen zweiten Hintergrund des Denkens von Emmanuel Levinas bildet die jüdische (insbesondere die rabbinische) Tradition, aus der Levinas neue Impulse für das eigene philosophische Denken schöpft. Dies wird in den Beiträgen des vorliegenden Buches mehrfach deutlich, auch dort, wo der Zusammenhang nicht schon aus dem Titel eines Beitrags hervortritt. In dieser Hinsicht sei auf den ›Anhang‹ hingewiesen, der nicht nur ein Verzeichnis der zitierten Quellen, der benutzten Siglen und der zitierten Literatur bietet, sondern auch ein Personenregister.

Die Herausgeber danken den Mitarbeitern des Eichstätter Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie, die an der Druckvorbereitung mitgewirkt haben, insbesondere der Sekretärin Anita Wittmann und den wissenschaftlichen Hilfskräften Maximilian Brandt, Joachim Braun, Sr. Hanna-Maria Ehlers OCist, Maria Muther, Florian Sassik und Elisabeth Wittmann, ihr erneut auch für die Mühen der Erstellung des Anhangs. Herzlicher Dank gilt ebenfalls Herrn OStRt Stephan Ehses für die Hilfe bei der abschließenden Korrektur. Eigens gedankt sei der Fritz Thyssen Stiftung für die großzügige finanzielle Unterstützung des Seminars in Weltenburg.

Herzlich danken die Herausgeber wiederum – und nun abschließend – dem Herrn Abt des Klosters Weltenburg, Thomas M. Freihart OSB, der die Weltenburger Seminare von ihrem Anfang an (im Jahr 2000) freundlich begrüßte und ihre Durchführung über alle zwölf Jahre unterstützt hat. Äußere Gründe haben eine Weiterführung der Seminare in Kloster Weltenburg 2012 verhindert. Das schon geplante Seminar zur Gottesfrage in der Dichtung Rilkes soll nun – mit freundlicher Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft – in der Akademie des Bistums Mainz vom 7. bis 11. März 2013 unter der Leitung von Norbert Fischer und Au-

gust Stahl, dem Präsidenten der Rilke-Gesellschaft, mit Beiträgen renommierter internationaler Referenten durchgeführt werden (Thema: ›Gott‹ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes).

Die Herausgeber danken schließlich erneut dem Verlag Felix Meiner, insbesondere Herrn Horst D. Brandt, für die Aufnahme ins Verlagsprogramm.

Norbert Fischer / Jakub Sirovátka

»Phänomenologie des Unendlichen«

Levinas und der Cartesische Gottesbegriff

1. *Suchen, Fragen, Untersuchen – eine phänomenologische Vorbetrachtung*

Eine alte indische Legende behauptet, daß das Fragezeichen das Erstgeborene der Schöpfung sei. Als Denkende ertappen wir uns – gleichsam *in flagranti* – beim Vollzug des Frageaktes, in dem wir ständig uns selbst übersteigen. Viele unserer Fragen sind Ausdruck einer Not. Wir stellen sie nicht, weil wir uns in der Rolle des Fragestellers gefallen, sondern weil sie sich uns aufdrängen und daher »ausgetragen« werden müssen. Nur wer feinhörig genug ist, um die Not hinter einer Frage herauszuhören, versteht sie wirklich, denn er erkennt auch die Grundstimmung der Angst, die viele Fragen unterschwellig begleitet.

1. Gerade dort, wo es sich um die Entfaltung der »Gottesfrage« handelt, lohnt es sich, zunächst einige Gedanken an das Phänomen des Fragens zu verschwenden, insbesondere jene Art des Fragens, die es uns ermöglicht, »Probleme« zu formulieren und sie gleichsam »auf den Punkt« zu bringen. In § 2 von *Sein und Zeit* kennzeichnet Heidegger das Phänomen des Fragens anhand der Unterscheidung: *Gefragtes, Befragtes, Erfragtes*.¹ Weil es sich um eine formale Grundstruktur handelt, läßt sie sich ebenso auf die Gottesfrage wie auf die Seinsfrage anwenden. Heidegger betont (ebd.):

»Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als freilegendes Bestimmen dessen, wonach die Frage steht.«

Nicht jede Frage wirft ein Problem auf – glücklicherweise! Aber jeder Wissenschaftler und Forscher weiß aufgrund seiner persönlichen Erfahrung, daß es Fragen gibt, die uns mit schwer zu lösenden Problemen konfrontieren. In meiner eigenen philosophischen Forschungsarbeit im Bereich der Phänomenologie ist mir die Bedeutung der *Wie-Frage*, die Frage nach der Gegebenheitsweise der Phänomene, immer deutlicher bewußt geworden. »Wie so etwas wie eine Frage oder ein Problem *begegnet*«, »ob Fragen so herumliegen wie Steine auf dem Wege«, schließlich »das Sein von ›Frage‹« selbst (EPF 73 f.), das alles sind Fragen, denen der Phänomenologe nicht ausweichen kann. Dies trifft auch auf die ›Gottesfrage‹ zu, die ganz gewiß nicht wie ein Stolperstein auf dem Wege herumliegt! Nur unter bestimmten, erst zu klärenden Bedingungen, können wir ihr *begegnen*, wobei dieses Verbum sehr verschiedene Bedeutungen erhalten kann.

Alles echte Fragen ist Ausdruck eines ›Suchens‹, das nicht notwendigerweise auf eine theoretische ›Untersuchung‹ hinausläuft. Im Suchen drückt sich immer auch »eine *bestimmte Sorge* des Daseins« aus, die »eine *bestimmte Seinsmöglichkeit* des Daseins« reflektiert (EPF 74). Das ›Problem‹ definiert Heidegger als »Frage, die *ausdrücklich* der Antwort für bedürftig und würdig gehalten wird, eine ausdrücklich aufgabenmäßig gestellte Frage« (EPF 77). Gott und das Tier haben keine ›Probleme‹! ›Probleme‹ gibt es nur für ein Seiendes, dem es »in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht« (SuZ 12), nämlich jenes Seiende, das Heidegger ›Dasein‹ nennt.

Es gibt Menschen, die aus religiösen oder nicht-religiösen Gründen behaupten: ›Für mich ist *Gott* kein Problem‹, entweder weil ihr Glaube an seine Existenz in unmittelbarem Wissen gründet oder sie von der Nichtexistenz Gottes überzeugt sind. Für diejenigen aber, für die Gott ›ein Problem‹ ist, verwandelt sich die Gottesfrage in eine Aufgabe ›für forschende Erkenntnis‹, bzw., in der Terminologie Anselms: in eine *fides quaerens intellectum*. Das Vertrackte hierbei ist, daß eine ›Problemstellung‹ uns auch daran hindern kann, der ›Sache selbst‹ zu begegnen. Es gibt keine ganz und gar ›unschuldigen‹ Probleme, denn dort, wo es eine bestimmte Problemstellung gibt (etwa die der sogenannten ›Gottesbeweise‹), kann diese im Namen einer anderen Problemstellung hinterfragt werden. Probleme dürfen nicht fraglos von der Tradition übernommen werden. Sie

sind kein ›Erbgut‹, das automatisch von einer Generation auf die nächste übergeht. Sie müssen ›geklärt‹ werden, was Heidegger zufolge besagt (EPF 79): Man muß sie »in der Frage und mit ihr das Befragte und Gefragte als eine Aufgabe mitergreifen, d.h. *sich mitentscheiden für das Befragte, die Fragehinsicht und die Antworttendenzen*.«

Die ›Antworttendenzen‹ sind ebenso unterschiedlich wie die Weisen des Fragens. Eine Antwort kann in einer Reihe ›gültiger Sätze‹ bestehen, aus denen sich eine ›Theorie‹ zusammensetzt. Sie kann aber auch in der Infragestellung des Fragenden selbst bestehen, der sich seiner eigenen Fragwürdigkeit bewußt wird. »In dieser Art des Fragens«, so Heidegger (EPF 76), »besteht die Möglichkeit, daß die Antwort gerade dann Antwort ist, wenn sie es versteht, in der rechten Weise zu verschwinden.« Gerade in »diesem Zurückschlagen dieses Fragens in immer neues Fragen konstituiert sich das, was wir *Fraglichkeit* nennen.«

Wenn wir Heideggers formale Unterscheidung zwischen dem ›Gefragten‹, dem ›Befragten‹ und dem ›Erfragten‹ versuchsweise auf die Gottesfrage anwenden, zeigt sich, daß das ›Gefragte‹ sehr verschieden lauten kann, je nach dem Fragewort, auf das der Akzent gelegt wird: *Was ist Gott?*, *Wer ist Gott?*, *Wo ist Gott* (nicht zu vergessen Nietzsches Frage: *Wohin ist Gott?*), ›Wie fällt er ins Denken ein?‹ (Levinas), usw. Nicht weniger vielfältig ist das *Befragte*, anders gesagt, der ›Ansprechpartner‹, bei dem man sich Auskunft holt: Es kann die *Welt*, das *Dasein*, aber auch *Gott selbst* sein! Je nachdem, wie man das Gefragte und das Befragte bestimmt, rückt das ›Erfragte‹, anders gesagt, das, was in dieser Frage auf dem Spiel steht, in ein anderes Licht.

2. »La question ne se pose pas. Elle en est absolument incapable: il y a trop de vent«, lautet ein *bonmot* des französischen Dichters und Chansonniers Boris Vian. Um dem Wortspiel gerecht zu werden, könnte man den Spruch wie folgt übersetzen: ›Die Frage kann nicht zum Stillstand gebracht werden. Dazu ist sie absolut unfähig: denn der Wind ist zu stark.‹ Welcher Wind aber ist stark genug, um bestimmte Fragen zu unterdrücken, bzw. sie mit sich wegzutragen, ehe sie Gestalt annehmen können? Es ist der Wind der Geschichte. Manchmal weht er so stürmisch, daß es uns den Atem verschlägt. Manchmal zwingt er auch, in eine neue Richtung zu blicken, wie

Descartes im Berufungstraum der Nacht des 10./11. November 1619 (vgl. AT X,181–186).

Gegen diese Vorstellung könnte man einwenden, daß im luft-leeren Raum des ›reinen Denkens‹ absolute Windstille herrscht. Dies entspräche dem Konzept einer *philosophia perennis*, die einen Grundbestand von ›ewigen‹, d.h. unwandelbaren Menschheitsfragen verwaltet, zu denen selbstverständlich auch die ›Gottesfrage‹ gehört. Die Geistes- und Ideengeschichte belehrt uns indessen darüber, daß dieses Konzept korrekturbedürftig ist. Aber inwiefern und bis zu welchem Punkt? Boris Vians *bonmot* kann man auf zwei verschiedene Weisen verstehen:

- a) Die Frage stellt sich nicht (mehr), weil sie ›vom Winde verweht‹ ist (geschichtlicher Relativismus).
- b) Die Frage stellt sich nicht, weil im Fragehorizont unserer Weltanschauung kein ›Landeplatz‹ für sie vorgesehen ist (weltanschaulicher Relativismus).

Beide Antworten sind, mindestens in ihrer extremen Form, unhaltbar:

- a) Eine Frage, die dem ersten Anschein nach nicht mehr zeitgemäß ist, kann doch in einer neuen Situation wieder aktuell werden. Nichts deutet darauf hin, daß es Fragen gibt, die ein für allemal ›erledigt‹ wären, denn »Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt« (UzS; GA 12,94).
- b) Ebenso wenig kann man behaupten, daß gewisse Fragen im Horizont einer bestimmten Kultur überhaupt nicht gestellt werden können, weil sie an ihr ebenso abgleiten wie das Wasser am Gefieder einer Ente.

Wer eine Weltanschauung verstehen will, muß sich nicht nur für ihr Wertesystem, ihre theoretischen Vorstellungen und praktischen Lebensziele interessieren, sondern auch für die Fragen, die sie sich stellt, denen sie ausweicht (die sie unter Umständen zensiert) oder die sie sich nicht stellen kann. Buddha z. B. verbietet seinen Schülern vierzehn ›müßige‹ Fragen, weil sie keine soteriologische, sondern nur eine ›rein spekulative‹ Bedeutung haben. ›Sage mir,

welche Fragen dich umtreiben, und ich werde dir sagen, wer du bist!<: Diese Maxime gilt nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Weltanschauungen. Es gibt freilich keine hermetisch abgeschlossenen Kulturhorizonte, wie die Erfahrung der Übersetzung und des interkulturellen Dialogs zeigt. Auch wenn eine Frage nicht auf dem eigenständigen Boden einer Kultur gewachsen ist, kann sie an diese Kultur herangetragen und in sie hinein »übersetzt« werden.

3. Auch wenn man Heideggers Hypothese einer in unterschiedliche Epochen gegliederten »Seinsgeschichte« nicht vorbehaltlos übernimmt, kann man sich doch fragen, ob nicht jedes Zeitalter gleichsam die Gottesfrage hat, die es verdient. Epochenschwellen lassen sich nicht messerscharf voneinander trennen. Dennoch kann man auch in dieser Hinsicht mehrere Epochen unterscheiden, je nach dem Fragepronomen, das bevorzugt wird.

a) Am Anfang seiner *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* beschreibt Hegel das »Bildungsvorurteil« seiner Zeit, in der »viel, unendlich viel« – in Klammern fügt er eine offensichtlich auf Schleiermacher gemünzte Formel hinzu: »oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig« (VPR II,382) – von Religion und sehr wenig von Gott selbst gesprochen werde, in einigen eindrucksvollen Sätzen, die sich unschwer auf die Geisteslage der Gegenwart übertragen lassen. Er sagt (VPR II,348):

»Ein Unternehmen, jene morschen Stützen unserer Überzeugung davon, daß ein Gott ist, welche für Beweise galten, durch neue Wendungen und Kunststücke eines scharfsinnigen Verstandes aufzufrischen, die durch Einwürfe und Gegenbeweise schwach gewordenen Stellen auszubessern, würde sich selbst durch seine gute Absicht keine Gunst erwerben können; denn nicht dieser oder jener Beweis, diese oder jene Form und Stelle desselben hat ihr Gewicht verloren, sondern das Beweisen religiöser Wahrheit als solches ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurteil ist, und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntnis Zutrauen zu schenken und auf ihrem Wege Überzeugung von Gott und seiner Natur oder nur von seinem Sein zu suchen.«

Auch diesbezüglich müssen wir unser Postulat, daß entscheidende Fragen niemals ganz und gar ›erledigt‹ sind, ernstnehmen. Die Hypothese, daß das Zeitalter der Gottesbeweise zu Ende sei, kann auch bedeuten, daß wir alle Karten in der Hand haben, mit denen man diesbezüglich spielen kann. Was sind das für Karten, und welches Spiel wird hier gespielt?

Die erste Frage ist verhältnismäßig leicht zu beantworten: Es sind die fünf klassischen Gottesbeweise. Die zweite Frage nach dem Spiel, das hier gespielt wird, ist weniger eindeutig, als man vermuten könnte. Das zeigen schon die unterschiedlichen Terminologien: ›quinque viae‹ (Thomas), ›itinerarium mentis in Deum‹, ›intellectus viator‹ (Duns Scotus), ›preuve‹, ›Beweis‹, usw. Es gibt eine augustinische, eine anselmianische, eine thomistische, eine franziskanische Art und Weise, sich auf diesen Weg zu begeben, auf einen Weg, in dessen Hintergrund auch bestimmte außerphilosophische Texte eine Rolle spielen. Selbst ein eindeutig metaphysischer Traktat wie Duns Scotus' *De primo Principio* berührt sich in gewisser Weise mit dem Schwingungsbereich des Sonnengesangs des Heiligen Franz von Assisi. Ebenso gibt es in der Neuzeit eine spezifisch cartesiansche, spinozistische und kantische Art und Weise, sich mit dem Problem der Beweisbarkeit Gottes zu beschäftigen.

b) In seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt*, in dem er ähnlich wie Hegel gegen eine gewisse ›theologische Larmoyanz‹ (GGW 2) in bezug auf die Gottesfrage polemisiert, bestimmt der evangelische Theologe Eberhard Jüngel die Neuzeit als die Epoche der Geistesgeschichte, in der die radikale Frage der *Denkbarkeit* Gottes ausschlaggebend wird, eine Frage, die bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel eine je verschiedene Antwort erhält. Jüngel stützt seine Überzeugung, daß »über dem Atheismus und über der Theologie der Neuzeit [...] gleichermaßen der dunkle Schatten der Undenkbarkeit Gottes« liege (GGW XI), der uns zwingt, auch die Frage der Sagbarkeit und der Menschlichkeit Gottes in neuer Weise anzugehen (GGW 15), auf drei paradigmatische Texte: auf Fichtes *Forderung*: »Er [sc. Gott] soll [...] überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist«;² auf Feuerbachs *Behauptung*: »Nur wo du Gott denkst, denkst du, rigoros gesprochen« (WC 86) und auf Nietzsches *Herausforderung*: »Könntet ihr einen Gott *denken*?«, bzw. »Könntet ihr einen Gott *schaffen*?«. Beide

Fragen legt Nietzsche seinem Zarathustra in den Mund (vgl. *Auf den glückseligen Inseln*; in *Also sprach Zarathustra* II; KSA 4,109). Jüngel zufolge bewegen wir uns auch heute noch im Frageraum, den die *Forderung* Fichtes, die *Behauptung* Feuerbachs und die *Herausforderung* Nietzsches markieren (GGW 168). Das Zeitalter, in dem mit dem Problem der Denkbarkeit Gottes gerungen wird, wird von Descartes' *Metaphysischen Meditationen* eingeläutet.

c) Ist das Problem der Denkbarkeit Gottes noch unsere Hauptfrage, oder haben wir diesbezüglich eine neue Epochenschwelle überschritten? Jüngel zufolge fragt man heute »nicht mehr so sehr, ob ein Gott sei und wer oder was Gott sei, sondern vielmehr eher: wo denn Gott sei« (GGW 63). In dieser Frage »sind die alten quæstiones, die dem Wesen und der Existenz Gottes galten, in einer neuen und eigenartigen Weise zusammengefaßt« (GGW 63). Diese Frage, die ihre Wurzeln in der Sprache der Bibel hat, kennzeichnet Jüngel als »die unbestimmteste Weise, nach Gott zu fragen, die zugleich die konkreteste« ist (GGW 69). Unbestimmt ist sie, weil man nicht weiß, an wen sie gerichtet ist; zugleich aber fragt sie konkreter als jede andere. Ihren schärfsten Ausdruck erhält sie zweifellos in Nietzsches Lawine der Fragen des ›tollen Menschen‹ (FW Nr. 125; KSA 3,480 f.):

»Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet*, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketeten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?«

Auch wenn es sich hierbei nur um rhetorische Fragen handelt, die unsere Aufmerksamkeit auf ein Ereignis richten, dessen Konsequenzen wir uns noch nicht ganz bewußt geworden seien, sind

es, Nietzsche zufolge, Fragen, die nicht nur die Gläubigen, sondern in gleicher Weise auch die Ungläubigen, nicht nur die Theologen, sondern in gleicher Weise die Philosophen betreffen. Die Frage »Wo ist Gott?« erhält ihre spezifische Konkretheit dadurch, daß ihr »Erfragtes« die *Antreffbarkeit* Gottes ist. Vielleicht gibt es aber auch noch andere, nicht weniger unbestimmte Fragen, die doch auf ihre Weise konkret sind. Was die Gottesfrage der Gegenwart anbelangt, verdienen zwei, von Jünger nicht im Detail erörterte Fragen, eine besondere Aufmerksamkeit.

d) Die erste ist die Frage: »Wer ist Gott?«, deren Erfragtes nichts weniger als die *Ansprechbarkeit* Gottes ist. Auch sie hat ihre Wurzeln in der biblischen Rede von Gott. Wenn sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in der philosophischen Theologie nicht die Beachtung gefunden hat, die sie eigentlich verdienen würde, dann mag das damit zusammenhängen, daß es der neuzeitlichen Philosophie, obschon sie sich seit Descartes grundsätzlich am Subjekt orientiert, ebenso wenig wie der mittelalterlichen und antiken Ontologie gelungen ist, eine eigenständige Ontologie der Selbstheit zu entwickeln. So lautet jedenfalls das Urteil, das Heidegger in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* über die neuzeitliche Unterscheidung der Grundweisen des Seins als *res extensa* und *res cogitans* fällt (GA 24,175): Grundsätzlich, d. h. ontologisch gesehen, sei die »philosophische Umwendung der neueren Philosophie« »gar keine« gewesen!

Erst wenn man sich der Frage: »*In welcher Weise ist das Selbst gegeben?*« ausdrücklich zuwendet und entdeckt, daß das Dasein qua Dasein »nicht durch die Washeit«, sondern »durch die *Werheit* konstituiert« ist (GA 24,169), kann die Eigenart dieser Frage anerkannt werden (ebd.): »Das Seiende, das wir selbst sind, das Dasein, kann als solches mit der Frage, was ist das?, überhaupt nicht *befragt* werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: *wer* ist es?«, lautet Heideggers grundsätzliche These. Haben wir nicht Gründe, die Kategorie der *Werheit* auch auf die Seinsweise Gottes anzuwenden? Auch wenn Heidegger selbst diese Möglichkeit nirgendwo ausdrücklich erwogen hat, lohnt es sich, sie näher in Augenschein zu nehmen.

e) Vielleicht gibt es aber noch eine weitere Möglichkeit, die Gottesfrage im Kontext des heutigen Denkens zu konkretisieren. Sie

führt in diesem Fall über das Fragepronomen *Wie?* Im ersten Buch der *Institutiones* von Jean Calvin, der mehr als andere Theologen seiner Zeit die Wichtigkeit der Frage ›Wer ist Gott?‹ betonte, findet man eine Formel, die in der zeitgenössischen Phänomenologie einen gewaltigen Auftrieb erhalten hat (*Institution de la religion chrétienne* I,2,2): »Comment Dieu nous peut-il venir en pensée?« Das beste Beispiel für die Wichtigkeit Frage gibt der Titel einer Aufsatzsammlung von Emmanuel Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée*.

Auch hierbei handelt es sich um eine Frage, die dem ersten Anschein nach überaus unbestimmt ist. Wenn man aber bedenkt, daß die Konkretheit der Phänomenologie darin besteht, daß sie nach der Gegebenheitsweise der Phänomene fragt, kann man auch sagen, daß die Frage der ›Phänomenalität Gottes‹ überaus konkret ist.³

4. Wenn man diese Fragen konkretisieren will, findet man meines Erachtens einen vorzüglichen Gesprächspartner in Augustinus, der nicht zufälligerweise gerade in jüngster Zeit wieder stark ins Interesse der Philosophen gerückt ist. Der typisch Augustinische Akzent der Gottesfrage läßt sich anhand von fünf Fragen kennzeichnen:

1. Die (Vor-)Frage nach der *rechten Art und Weise, wie man nach Gott fragen* soll: »Wie nun suche ich dich, Herr? Denn wenn ich dich als meinen Gott suche, so suche ich das selige Leben. Ich will dich suchen, damit meine Seele lebe.«⁴
2. »*quid dicit aliquis, cum te dicit?*« (conf. I, 4): »Was sage ich, wenn ich ›Gott‹ sage? bzw.: »Wie redet einer, wenn er redet von dir?« Dies ist keineswegs eine rein semantische Frage nach der etymologischen oder linguistischen Bedeutung des aus vier Buchstaben und zwei Silben zusammengesetzten lateinischen Wortes ›deus‹. Es handelt sich vielmehr um eine grundsätzliche *Verständnisfrage*, die nur auf der Ebene des ›inneren Wortes‹ (*verbum cordis*) beantwortet werden kann (*Io. ev. tr.* 1,8): »quid factum est in corde tuo, cum audisses: deus? quid factum est in corde meo, cum dicerem: deus?«

Die Antwort, die Augustinus in seinem ersten Traktat über das Johannesevangelium gibt, zeigt, daß es ihm um die Bestimmung des *Erfragten* der Frage geht (*Io. ev. tr.* 1,8): »Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem

mutabilem creaturam, carnalem et animale». Sie löst sofort eine Sturzflut neuer Fragen aus, welche die Fassungskraft des menschlichen Geistes betreffen (ebd.: »quomodo ergo potuisti scintillare in illud quod est super omnem creaturam, ut certus mihi responderes incommutabilem deum? quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam?«

3. Die Frage nach der ›Antreffbarkeit‹ bzw. der ›Auffindbarkeit‹ Gottes: ›Wo kann man Gott finden?‹; ›Wo also fand ich dich, um dich zu lernen?‹ (vgl. *conf.* 10,37: »Ubi ergo te inveni, ut discerem te?« Augustinus stellt sie sich selbst, aber zugleich richtet er sie an Gott. ›Ubi Deus invenitur, cum cognoscitur?‹; »ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? ›Wo also fand ich dich, um dich zu lernen, wenn nicht in dir, über mir?‹ Und nirgends ein Ort, wir mögen zurückgehen oder uns ihm nahen; und nirgends ein solcher Ort« (ebd.).
4. ›Was suche ich, wenn ich Gott suche?‹, bzw.: ›Was also liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe? Wer ist jener, der über dem Haupte meiner Seele waltet?‹ (vgl. *conf.* 10,11: »super caput animae meae«). Die Antwort auf diese Fragen fällt nicht weniger deutlich als die Antwort auf die Wo-Frage aus (*conf.* 10,29): »cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero.«
5. Schließlich die *Werfrage*: »Wer ist jener, der über dem Haupte meiner Seele waltet?« (*conf.* 10,11: »quis est ille super caput animae meae?«). Hierauf gibt Augustinus eine Antwort, deren volle Bedeutung bis heute noch nicht ausgeschöpft ist: »id ipsum«, ›Er selbst« (vgl. *conf.* 12,7).

Im folgenden erörtere ich im Blick auf die eigentümliche Art und Weise, wie Levinas die Gottesfrage entfaltet, die Möglichkeit einer Verflechtung (oder mit einem Lieblingswort von Levinas bezeichnet, einer ›intrigue‹) der Wer- und der Wie-Frage. Dies verlangt einen Schritt zurück zu Descartes' *Meditationes de prima philosophia*, näherhin zur *Dritten Meditation*.