

EICHSTÄTTER  
philosophische  
Beiträge

---

2

Jean-Luc Marion  
Walter Schweidler (Hg.)

# Christentum und Philosophie

Einheit im Übergang

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER 

Philosophia christiana? Glaube, der Wahrheit beansprucht, muss sich beziehen auf die Vernunft in ihrer ganzen Weite, damit aber auch auf die rational begründete Reflexion über die Grenzen der Vernunft. An diesen Grenzen stellen sich wiederum die Fragen nach den Voraussetzungen des Vernünftigeins: Natur, Personalität, Transzendenz als Elemente der *conditio humana*. In dieser wechselseitigen Angewiesenheit auf ihre Bereitschaft zur Grenzüberschreitung fordern der reflektierte Glaube und die ihrer Faktizität bewusste philosophische Reflexion einander ein und heraus.

Die Herausgeber:

Jean-Luc Marion ist Professor em. für Philosophie an der Sorbonne und lehrt in Paris sowie an der University of Chicago.

Walter Schweidler ist Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie an der KU Eichstätt-Ingolstadt.

Jean-Luc Marion / Walter Schweidler (Hg.)

Christentum und Philosophie

EICHSTÄTTER  
philosophische  
Beiträge

---

2

Herausgegeben von  
Walter Schweidler



Jean-Luc Marion /  
Walter Schweidler (Hg.)

# Christentum und Philosophie

Einheit im Übergang

Verlag Karl Alber Freiburg/München



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48732-7  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-80840-5

# Inhalt

Walter Schweidler: Christentum und Philosophie. Einleitende Vorbemerkungen . . . . .	11
I. Die Gottesfrage	
Jean-Luc Marion: Die Frage nach dem Unbedingten . . . . .	21
Ludger Honnefelder: »Gott« denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus . . . . .	48
Bruce D. Marshall: The Absolute and the Trinity . . . . .	90
Rolf Schönberger: Der Gottesgedanke. Überlegungen im Blick auf die Philosophie des Mittelalters . . . . .	110
Thomas Rentsch: Transzendenz – konstitutiv für die okzidentale Rationalität . . . . .	137
Norbert Fischer: Philosophisches Fragen und der Glaube an den »lebendigen Gott«. Im Anschluß an Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien . . . . .	148
II. Leiblichkeit	
Günter Figal: Dualität und Inkarnation. Phänomenologisch-hermeneutische Überlegungen . . . . .	175



## Inhalt

Emmanuel Falque: Dies ist mein Leib – eine philosophische Lektüre der Eucharistie . . . . .	181
Nicola Reali: Philosophie der Eucharistie: die Eucharistie philosophisch denken und/oder die Philosophie eucharistisch denken . . . . .	206
Florian Bruckmann: Leib und Zeit – Ein Versuch über die Transzendentalität des Fleisches . . . . .	236
Michael Rasche: Der Johannesprolog – Sprachlichkeit der Inkarnation und Inkarnation der Sprachlichkeit . . . . .	256
Martin Hähnel: »Leibhaftige Sprache« – Über den stofflichen Zusammenhang zwischen profaner Dichtung und religiöser Rede . . . . .	272

### III. Mensch und Religion

Walter Schweidler: Der sich noch sich zutragende Ursprung – Zu Ricœurs »Ontologie des Heiligen« . . . . .	287
Pierluigi Valenza: Christentum und Nihilismus . . . . .	310
Stefano Bancalari: Drei Schritte zur Transzendenz. Ein Husserlscher Ansatz zur Religionsphänomenologie . . . . .	331
Jakub Sirovatka: Die Unendlichkeit des Unendlichen. Levinas und die Tradition . . . . .	352
Boris Wandruszka: Warum hat der Mensch Religion? Religionspsychologische und religionsphilosophische Überlegungen zum »religiösen Apriori« des Menschen . . . . .	371
Emilie Tardivel: Die christliche πολιτεία als Problem. Kommentar zur <i>Apologie</i> des Justin . . . . .	397

Dirk Lüddecke: Lex libertatis – Überlegungen zu einer paradoxen Denkfigur und ihrer Bedeutung im politischen Denken Wilhelms von Ockham . . . . . 414

IV. Interkulturelle Perspektiven

Kogaku Arifuku: Das Berge-Gewässer-Sûtra in Dôgens Shôbôgenzô und die Schöpfung von Himmel und Erde in der Genesis des Alten Testaments . . . . . 435

Joseph O’Leary: Bedingungen der Möglichkeit einer Begegnung zwischen abendländischer und buddhistischer Philosophie . . . . . 454

Reto Luzius Fetz: Hinduistische Nicht-Dualität (Advaita) und christliche Mystik bei Henri Le Saux . . . . . 469

Rocio Daga: The Relation between Religion and Philosophy in Islam: a Historical Perspective . . . . . 494

Autorenverzeichnis . . . . . 517



Walter Schweidler

## Christentum und Philosophie. Einleitende Vorbemerkungen

*Philosophia christiana?* Wollte man sich diese Frage »vornehmen« und ihr systematisch, womöglich sogar enzyklopädisch »nachgehen«, so hieße das, dem Ozean mit einem Schöpflöffel beikommen zu wollen. Wer sie philosophisch angehen will, muß sie wohl als einen prinzipiell retrospektiven Anstoß begreifen, der sich aus Erkenntnissen und Entwicklungen ergibt, die sich in ihrem Licht als Antworten vernehmen lassen, in denen, auch und gerade wenn sie als solche nicht gedacht und nicht angezielt waren, unversehens eben diese Frage wieder aufgeworfen ist. Es handelt sich also um eine Frage, die ihrer Beantwortung nur nachfolgen kann, und auch dies immer nur in einem inhaltlich wie historisch deutlich zu begrenzenden Raum und Umfang. Aber auch wenn man sie so versteht, erfordert der Versuch, ihr umfassend und systematisch gerecht zu werden, ein großangelegtes akademisches Unternehmen, wie es im deutschen Sprachraum zuletzt vor mehr als einer Generation gewagt worden ist.<sup>1</sup> Von einem derart imponierenden Wagnis ist der Anspruch, der mit der Aufarbeitung der in diesem Band dokumentierten Denkbewegung einhergeht, weit entfernt. Er rechtfertigt sich nicht aus einer Herausforderung, sondern nur aus einer Chance; diese allerdings versucht er so gründlich wie möglich zu nützen. Konkret handelte es sich um das Internationale Symposium »Christentum und Philosophie«, das an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt vom 2.–5. September 2012 von Jean-Luc Marion und mir veranstaltet wurde und dessen im Licht der dortigen Diskussionen überarbeitete Beiträge hier vorgelegt werden. Einige kurze persönliche Vorbemerkungen sollen der Chance gewidmet sein, die durch sie geboten wurde – geboten wodurch?

Zunächst schlicht durch den Ort, an dem sie wahrgenommen wur-

---

<sup>1</sup> Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfliegersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. 3 Bände. Granz 1987–1990.

de: der im deutschen akademischen Raum nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit wie in praktisch allen anderen Ländern, aus denen die am hier dokumentierten Gespräch beteiligten Persönlichkeiten kamen, verorteten Institution einer Katholischen Universität. Von der Chance, die diese Institution für die Gesellschaft, in der sie wirkt, bieten sollte und hoffentlich kann, ist hier gar nicht zu reden, sondern nur von der Chance, die für die Katholische Universität ihrerseits die Reflexion auf das Verhältnis von Christentum und Philosophie bedeutet. Papst Benedikt XVI. ist so weit gegangen, der Verbindung beider in den geistigen Gründungsereignissen der Kirche providenzielle Bedeutung zuzuschreiben, was nun wiederum eine These mit einigem Herausforderungspotential für beide Seiten ist. Auf dieser Ebene fallen ja tatsächlich Herausforderung und Chance in eins. Denn das Christentum steht und fällt mit dem Anspruch des »vernünftigen Glaubens«, der der Gegensatz zum Glauben an die Vernunft ebenso wie zur Beteuerung einer glaubensfreien Vernunft ist. So sind die großen Vernunftkritiker unter den Philosophen, so sehr sie zugleich Kritiker des Christentums gewesen sein mögen, letztlich immer seine heimlichen Verbündeten. Diese Einsicht kann man übertragen auf die Chance, die der Katholischen Universität durch die untrennbare Verbindung von Kritik und Glaube gegeben und aufgetragen ist.

Insofern steht der Ort der hier dokumentierten Denkbemühung ganz für die Sache, um die es in ihr ging und geht. Die Frage nach Christentum und Philosophie ist keine akademische: Im Umgang mit ihr stehen Lebensentscheidungen auf dem Spiel. Sie hat wahrhaft große Geister umgetrieben. Hegel hat mit ihr ein Leben lang nicht weniger gerungen als Nietzsche, Wittgenstein nicht weniger als Heidegger. Und die Fronten des Gefechts verlaufen dabei keineswegs nur einfach zwischen Gläubigen und Ungläubigen oder zwischen Philosophen und Theologen. Das wirklich Aufregende ist nicht, zu welcher dieser Seiten sich einer bekennt, sondern vielmehr, ob er selbst überhaupt begreift, auf welcher er steht. Die schärfste Betonung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen und zwischen Philosophie und Theologie kann das Instrument der verhängnisvollsten Vermischung und Verschleierung eben dieser Grenzen sein. Das war der eigentliche und drastische Vorwurf Nietzsches gegen Kant.<sup>2</sup> Kant war für Nietzsche der verkapp-

---

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Kritische Gesamtausgabe, Band 6, 2. Aufl., Berlin/New York 1988, 176.

teste aller sich für die Begründer der objektiven Wissenschaft haltenden, in Wahrheit aber ihre Lebensform anderen als scheinbar objektive Erkenntnis predigenden Theologen.

»Woher das Frohlocken, das beim Auftreten *Kants* durch die deutsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht [...]? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten erriet, *was* nunmehr wieder möglich war ... Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ›wahre Welt‹, der Begriff der Moral als *Essenz* der Welt (– diese zwei bösesten Irrtümer, die es gibt!) waren jetzt wieder, dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr *widerlegbar* [...] Man hatte aus der Realität eine ›Scheinbarkeit‹ gemacht; man hatte eine vollkommen *erlogne* Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht ... Der Erfolg Kant's ist bloß ein Theologen-Erfolg.«<sup>3</sup>

Ist die Philosophie mit dem Dualismus von »wahrer Welt« und »Erscheinung« also schon im Ansatz verkappte Theologie? Zumindest hat Nietzsche, der ja Philosoph blieb und sich als den ersten ehrlichen Menschen seit Jahrtausenden sah, die Philosophie nicht mit diesem Dualismus identifiziert, sondern im Ringen um seine Destruktion die eigentliche Aufgabe der Philosophie gesehen. Für Nietzsche aber war es klar, daß diese Destruktion zu ihrem bestimmenden Motiv auch den Kampf gegen das Christentum haben müsse. Dabei rückte er nun aber einen Begriff ins Blickfeld, der seinen kritischen Schwall gegen den Glauben auch wieder von der anderen Seite her aufschäumt: den der Metaphysik. Das Christentum impliziert ja nach Nietzsche eine Metaphysik, die der eigentliche Gegner rationaler Philosophie ist. Diese These hat am Ende seiner »Ethik« machtvoll-nüchtern auch noch einmal Nicolai Hartmann vorgetragen.<sup>4</sup> Er sprach vom »metaphysischen Übergriff der Religion«, gegenüber dem die Philosophie, insbesondere soweit sie Ethik ist, geradezu um ihr Leben kämpfen muß. Er nennt fünf unüberwindbare Antinomien, die diesen Kampf notwendig machen:

- (1) Die Antinomie der »Diesseits- und Jenseitstendenz«: Der Sinn des Lebens liegt für den religiösen Menschen im Jenseits, für den Philosophen hingegen in den Werten, die dem menschlichen Handeln

<sup>3</sup> Ebd., 176 f.

<sup>4</sup> Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2. Aufl. Berlin/Leipzig 1935, 735 ff.

und seiner Bedeutung für die Mitmenschen in ihrer, unserer gemeinsamen Welt zugrunde liegen.

- (2) Die Antinomie des »obersten Wertsubstrats«: für den Religiösen ist Gott und sein Wille der Grund aller Werte, für den Philosophen hingegen »das Personale in jedem Menschenwesen«.
- (3) Die Antinomie des »Ursprungs der Werte«: Sittlichkeit besteht für den Religiösen im Leben nach Gottes Gebot, für die Ethik, und zwar gerade die deontologische Ethik, im Eigenwert der menschlichen Handlungen.
- (4) Die Antinomie der »Vorsehung«: Der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung und die ethische Voraussetzung der Freiheit der Person heben einander gegenseitig unwiderruflich auf.
- (5) Die Antinomie der »Erlösung«: Die Philosophie hat keinen Raum für den Begriff der »Sünde«, der einerseits den Menschen als ein Wesen hinstellt, das von seiner sittlichen Schuld abgetrennt, gereinigt werden könne, ihn aber andererseits im Gedanken der »Erbsünde« als dieser Schuld auch wiederum notwendig ausgeliefert sieht.

Viel drastischer kann man den Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion kaum zusammenfassen – und damit den Ausgangspunkt jener Denkbemühungen unserer Zeit, für welche die Vermittlung von Philosophie und Religion wesentlich einhergeht mit der Distanzierung zwischen Philosophie und Metaphysik, also mit dem Unternehmen einer »Überwindung der Metaphysik«, das doch, im Gegensatz zu Nietzsche, nicht gegen die Religion gerichtet ist, sondern im äußersten Fall gerade das Gegenteil beabsichtigt. So ist es bei Wittgenstein, in dessen *Vermischten Bemerkungen* der Satz steht:

»Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist alle Philosophie darüber falsch.«<sup>5</sup>

Der Satz ist wohl bewußt mehrdeutig, aber die ihm zugrunde liegende Gesamtrichtung ist im ganzen Werk Wittgensteins sehr eindeutig. So wie er zu Elizabeth Anscombe einmal sagte, daß sie als Katholikin eigentlich keine Philosophie brauche, weil sie »the real thing« habe, zieht sich die Überzeugung, daß die philosophischen Probleme einem »Streben nach dem Transzendenten« entspringen, das genau durch den Versuch, dieses Streben in Form der Lösung von Problemen zu erfüllen, zum Scheitern verurteilt wird, vom Vorwort des »Tractatus« bis in

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, 159.

die berühmten Charakterisierungen der Philosophie in den *Philosophischen Untersuchungen* wie etwa:

»Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. – Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.«<sup>6</sup>

Hier ist implizit Wittgensteins Definition der Metaphysik auf ihre knappste Formel gebracht: Metaphysik ist die Philosophie, die, ohne es zu merken, über sich selbst spricht und dadurch den Sinn der von ihr verwendeten Worte und Sätze aufhebt. Philosophie als Überwindung der Metaphysik verdankt sich allein dem Paradox, daß der Grund der Sprache überhaupt nur als die Überwindung des Versuchs, ihn in Sprache zu fassen, indirekt in der Sprache erscheinen kann.<sup>7</sup> Das Motiv aber, aus dem man sich an diesem Paradox ein Leben lang abarbeitet, muß dann von außerhalb des Philosophierens kommen.

»Das Licht der Arbeit ist ein schönes Licht, das aber nur dann wirklich schön leuchtet, wenn es von noch einem andern Licht erleuchtet wird.«<sup>8</sup>

Heidegger hat das Paradox in der äußersten Weise zugespitzt: Philosophie, die sich als Überwindung der Metaphysik begreift, endet notwendig in der Überwindung ihrer selbst. »Das Ende der Philosophie und die Sache des Denkens« werden eins:

»Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen.«<sup>9</sup>

Man könnte als den Anstoß, von dem die hier dokumentierte Denkbemühung getragen ist, die so skizzierte Dialektik verstehen, die aus dem Versuch entsteht, Philosophie und Religion in einer Weise zu

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werke*, Band 1, Frankfurt am Main 1984, §133.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Walter Schweidler, »Das Menschenunmögliche. Zur Abgrenzung von Phänomenologie und Metaphysik im Ausgang von Heidegger«, in: *Archivio di Filosofia / Archives of Philosophy* 78/ 1 (2001), 315–326.

<sup>8</sup> Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 56.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 25.



vermitteln, die über das, was ihnen gemeinsam ist, nur totales Schweigen gebietet. Eine Philosophie, die sich als Überwindung der Metaphysik versteht, schlägt um in die Negation ihrer selbst, wenn sie es nicht schafft, über das zu reden, was in einer solchen Überwindung der Metaphysik vor sich geht. Unsere Hypothese im Blick auf die Frage nach der *philosophia christiana* im uns fassbaren Kontext könnte sein, daß die Philosophie, wenn sie darüber redet, was in der Überwindung der Metaphysik vor sich geht, auch auf das zu sprechen kommen muß, worüber das Christentum nicht schweigen kann: Grund und Wahrheit, Person und Transzendenz, Natur und Geist, Inkarnation und Erlösung, Absolutes und Geschichtliches, Gabe und Offenbarung, schließlich auch die Differenz von Christentum und Religion. Eine Möglichkeit, unser Unternehmen zu begreifen, könnte man in dem Willen sehen, uns dem Schweigegebot zu widersetzen und den Kampf mit der genannten Dialektik aufzunehmen.

Wille aber ist das Lebensprinzip nicht von Orten und nicht von Sachen, sondern von Personen. Dass es einen Grund gibt, die Frage nach der *philosophia christiana* einmal mehr neu zu stellen, ergibt sich aus den – wie gesagt, als solche weder notwendigerweise intendierten noch explizierten – Antworten, die auf sie das Werk großer Denker unserer philosophischen Gegenwart zu bedenken gibt. Leserinnen und Lesern dieses Bandes ihnen begegnen zu lassen, ist wohl das Mindestziel, das man als Herausgeber in Anspruch nehmen darf. Ob und in welchen hier direkt oder indirekt zu Wort kommenden Persönlichkeiten es sich erfüllt, möge jedem offenen Geist, der sich diesem Anspruch stellt, überlassen bleiben. Für mich persönlich sind drei Namen vor allen anderen ausschlaggebend: der von Robert Spaemann, dessen geschichtliche Analyse der Dialektik von Christentum und Philosophie<sup>10</sup> als entscheidender Denkanstoß hinter der Idee wie auch am Ausgangspunkt dieses Symposiums stand, der von Jean-Luc Marion, der wie kein zweiter Denker unserer Gegenwart die Chance verkörpert, die Philosophie und Christentum füreinander bedeuten, und schließlich der von Paul Ricœur, der sie mir vor langer Zeit auf einer sehr persönlichen Ebene wesentlich mit eröffnet hat. Ich hoffe, daß die aus der

---

<sup>10</sup> Vgl. als ein gewisses Resümee der darin freilich niemals einholbaren umfassenden Antwort, die sein Lebenswerk auf unsere Frage beinhaltet: Robert Spaemann, »Christentum und Philosophie der Neuzeit«, in: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 65–91.

langjährigen guten Verbindung mit dem Verlag Karl Alber erwachsene Chance, die meiner Universität durch die Reihe eröffnet worden ist, in der dieser Band nun erscheinen darf, in der Begegnung mit diesen christlichen Philosophen auf eine ihrem Werk angemessene Weise wahrgenommen wird.

Mein großer Dank gilt der Forschungsförderung meiner Universität, durch die das Erscheinen dieses Tagungsbandes möglich gemacht wurde, der langjährigen Unterstützung durch die Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, die mir den interkulturellen Horizont eröffnet hat, vor dem dieser Band wesentlich entstanden ist, und natürlich der verständigen Mühe all derer, die an ihm mitgewirkt haben, namentlich Dr. Martin Hähnel, Tobias Holischka und Stina Büchl. Vor allen anderen aber danke ich meinem Mitherausgeber Jean-Luc Marion für den Schatz von Erfahrungen und Erkenntnissen, den er vom Anfang bis zum Abschluß in dieses uns gemeinsame Stück Denkweg eingegeben hat.



# I. Die Gottesfrage



## Die Frage nach dem Unbedingten

### I.

Die Frage bezieht sich auf Gott – oder genauer, auf Gott *als solchen*, auf Gott *als Gott*. Es wäre nicht richtig, hier eine einfache Tautologie herauszulesen, eine andere Art und Weise, die Frage nach Gott zu stellen. Es handelt sich ganz klar zunächst um Gott vom philosophischen Standpunkt aus gesehen. So verhält es sich, wenn die Philosophie sich zu einer philosophischen Theologie entwickelt, die dieser oder jener Theologie einer bestimmten Religion, d. h. letztendlich einer Offenbarung nichts schuldet. Niemand hat besser als Feuerbach diese streng philosophische Haltung der Frage nach Gott hervorgehoben: »Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menschliches, nicht materiell bestimmtes, nicht sinnliches Wesen, ist nur Gegenstand des Denkens.«<sup>1</sup>

Es geht also darum, von Gott *als solchem* zu sprechen und ihn *als solchen* zu denken bzw. – um die Formel Platons wörtlicher zu übersetzen, »οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, wie Gott ist seinem Wesen nach« (*Politeia II*, 379a). In der Tat erhellt sich bei dieser Formulierung, dass es schon immer und prinzipiell zur Philosophie gehört, ein bestimmtes »als solches« durchzuführen, im Übrigen auf immer radikalere Art und Weise. Wir wollen diesen Punkt schnell präzisieren, da er wesentlich für die Frage zunächst nach Gott »als solchem« werden wird.

Die Philosophie beginnt und entwickelt sich aufgrund einer radikalen Überzeugung: die Sache erscheint, erscheint von sich aus (durch sich), aber sie erscheint dennoch *nicht* als sie selbst, *als solche*. Sie erscheint nicht aus sich selbst als solche, weil sie nur erscheinen kann, wenn sie auf das zurückgeführt wird, was sie in ihr selbst radikaler bestimmt als ihre äußerste Erscheinung. Platon lässt so die Sache in

---

<sup>1</sup> L. Feuerbach, »Das Wesen des Christentums«, in: W. Schuffenhauer (Hg.), *Gesammelte Werke*, Berlin 1973, Bd. 5, 79.

seiner *idéa* zu ihrer Erscheinung kommen, wie Aristoteles in seinem εἶδος, das wir heute von der *forma* oder vom »Wesen« her bestimmen – kurz, nach der *quidditas* (»Washeit«), also nach dem, was in der Sache durch einen Durchgang vom Allgemeinen zum Besonderen hin bestimmt werden kann. In diesem Sinne verstanden, nimmt das »als solches« das Individuelle als sein Wesen in den Blick. Oder – nach einer Formulierung, die Husserl nachempfunden ist – es handelt sich um »*Individuelles, aber rein als Einzelheit der Wesen* im Modus des *Überhaupt* [...] Gerade und Winkel überhaupt oder »als solche«.<sup>2</sup> Die Operation, die das »als solches« ausführt, erlaubt es, indem sie das Individuelle zu seinem Wesen erhebt und indem sie es einer eidetischen Reduktion unterwirft, es in seine Form zu überführen, ihm einen Erkenntnisgegenstand zu übertragen.

Dennoch gibt es mehr. Das »als solches« kann sicherlich Dinge überbestimmen und schließlich *a priori* in ihrem Wesen festlegen. Aber es kann auch Erkenntnisgegenstände freilegen, ja sogar Objekte, die *nicht* vor diesen erschienen sind und die *niemals* als solche erscheinen werden. Wenn Aristoteles im *Buch Γ* des Werkes, das wir die *Metaphysik* nennen, »eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes [τὸ ὄν ἢ ὄν] untersucht«<sup>3</sup>, etabliert, handelt es sich nicht um das Wesen eines bestimmten Seienden, was wir in der Tat im Erscheinen antreffen können; jedes wirkliche Seiende findet sein Wesen in seiner Art und damit in der entsprechenden Wissenschaft. Dagegen löst die allgemeine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes erforscht, es (das Seiende) von keinem dieser seienden Dinge los – und zwar genau deswegen, weil es im allgemeinen keine Seienden gibt, sondern immer nur Dinge, die ohne weiteres nach ihrem jeweiligen Wesen qualifiziert werden: beseelte und unbeseelte Lebewesen, bewegliche und unbewegliche, instinktgeleitete und vernunftbegabte, materielle und immaterielle, akzidentielle und essentielle, zeitliche und ewige – kurz, Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter. Aber es gibt in der ganzen Erscheinungswelt der φύσις keine Dinge, die auf den ersten Blick als Seiende erscheinen. Das Seiende erscheint nur durch ein gesteigertes »als sol-

---

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen I*, § 5, Hua. III, Den Haag 1953, 18. In gewissem Sinne behält Heidegger selbst diese Instanz bei, wobei er sie von Grund auf radikalisiert: »Das ursprüngliche ›Als‹ der umsichtig verstehenden Auslegung nennen wir das existenzial-hermeneutische ›Als‹ im Unterschied vom *apophantischen* ›Als‹ der Aussage.« (*Sein und Zeit*, Tübingen 1993, § 33, 158).

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metaphysik Γ 1*, 1003a21.

ches«, das in der Tat das erste »als solches« der eidetischen Reduktion steigert, wie ein fundierter Akt, der fundierende Akte voraussetzt. Kurz, die »Wissenschaft zweiten Grades« wird vollendet, bevor die Sache festgelegt wird, wenn diese noch anonyme Wissenschaft vom Seienden als solchen den modernen Namen *ontologia* erhalten wird. »Es gibt eine Wissenschaft, die das Sein betrachtet, inwieweit es Sein ist, das heißt, inwieweit gewissermaßen die Natur einer gemeinsamen Erkenntnis zugeführt werden kann, oder eine Stufe der Natur, die körperlichen und unkörperlichen Dingen, Gott und den Geschöpfen und allen so sehr wie einzelnen seienden Dingen auf ihre Weise inneohnt.«<sup>4</sup> Während die erste, die eidetische Reduktion das erscheinende Ding durch ein erstes »als solches« in sein Wesen umwandelte, ruft diese zweite Reduktion – diejenige, die wir aus Bequemlichkeit die ontologische nennen wollen – das hervor, was sie als einzige sehen lässt, nämlich das Seiende, ohne dass irgendein Erscheinen diesem einen Gegenstand überträgt noch weniger eine vorhergehende Sache. Nichts ist so viel wie das Seiende *als Seiendes*, da die Macht zweiten Grades des »als solches« es allein in die reine Seiendheit einschreibt. Niemand hat jedoch das Seiende als solches jemals in der φύσις erscheinen sehen, weil das Erscheinende zunächst in seinem Wesen erscheint (mit seinem generischen »als solches«), ja sogar noch *vor* dem Seienden (gemäß seinem allgemeinen »als solches«). Die Dinge sind, aber sie sind nicht Seiende (noch weniger, als sie nicht direkt ihr Wesen sind). Ebenso wie sie nicht gemäß ihrem Wesen sind, außer durch das »als solches« einer eidetischen Reduktion, sind sie nicht Seiende, außer durch das »als solches«, das sie ihrem »als solches-Seienden« gemäß als Seiende erscheinen (oder eher vielleicht nicht erscheinen) lässt.

So entwickelt sich, vermöge der von Anfang an gesteigerten Potenz des »als solches« das allgemeine *a priori* der Seiendheit von Phänomenen, die ihre abschließende Bestimmtheit im Seienden finden, anders ausgedrückt, abseits von ihrem Erscheinen selbst. Der Moderne bleibt nichts anderes übrig, als das Thema der Seiendheit in der Gegenständlichkeit des Phänomens zu radikalisieren, damit das *a priori* die

---

<sup>4</sup> J. Clauberg: »Est quaedam scientia, quae contemplatur ens *quatenus ens est*, hoc est in quantum communem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest.« *Ontosophia*, §1, *Opera omnia*, Amsterdam, 1691<sup>1</sup>, Hildesheim, 1968<sup>2</sup>, t. 1, 283.



Herrschaft des »als solches« in der Philosophie in Schach halte. Anders ausgedrückt, ein »als solches« definiert radikal das metaphysische Wesen der Philosophie, auch wenn es nicht alle Möglichkeiten des Erscheinens in dieser (voll) ausschöpft. Da können wir nunmehr zu der Frage zurückkehren, die uns zusammenführt: Gott *als solchen* bzw. Gott als Gott zu denken. Sogleich wird die erste Formulierung der Frage in einer anderen gesteigert: Da das »als solches« der Philosophie immer ein *a priori* aufstellt, das den Bedingungen des Erscheinens jeder Sache, die es als Gegenstand nimmt, vorausgeht und diese bestimmt – können die beiden *a priori*, nämlich dasjenige des Wesens und dasjenige der Seiendheit, auf das zutreffen, was wir – im Moment ohne Vorsicht – Gott nennen? Können wir Gott – in der Frage nach ihm *als Gott* – als Wesen oder als Seienden betrachten? Versteht es sich von selbst, dass wir das annehmen können, was Heidegger selbst in einem entscheidenden Satz feststellt: »Denn auch der Gott ist, wenn er ist, ist ein Seiender, steht als Seiender im Seyn und dessen Wesen, das sich aus dem Welten von Welt ereignet.«<sup>5</sup>

Können wir dieses »als solches« wieder aufnehmen, um Gott *als Gott* zu denken, oder brauchen wir ein anderes?

## II.

Es gibt keine bessere Bestätigung der grundsätzlichen Illegitimität eines jeglichen Versuchs, von Gott »als solchem« zu sprechen, als das grundsätzliche Misslingen eines jeden Gottesbeweises. Ein Misslingen, das umso exemplarischer ist, als es sich ebenso feststellen lässt, wenn der Beweis versagt wie wenn es ihm gelingt, sein Ziel zu erreichen; denn sowohl im einen als im anderen Fall – so mahnt Hegel – geht es darum, zu wissen, ob »[...] Gott [...] nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten«. Denn wenn es »für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben [kann] als *Sein*«<sup>6</sup>, wirft das Gelingen des Beweises, dass dieses Sein sich in den Begriff von Gott einfügt, eine Schwierigkeit bezüglich der *Göttlichkeit dieses Begriffs*

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Die Kehre, Einblick in das, was ist* (Bremer Rede), G.A. 79, Frankfurt a. M. 1994, 76.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, §51, Zusatz.

auf, die mindestens ebenso schwerwiegend ist wie diejenige, die dessen Existenz ausschließen würde. Der Gottesbeweis setzt in der Tat voraus, dass die Existenz mit vollem Recht und in erster Linie Gott zukommt, das heißt, dass Gott »als solcher« wie ein *existierender* Seiender verstanden werden muss oder, was auf das Gleiche hinausläuft, dass Gott als existierenden Seienden zu verstehen bedeutet, ihn *als solchen* zu verstehen. Denn mit welchem Recht können wir behaupten zu wissen, dass das »als solches«, das uns erlaubt, jedes Phänomen als Seiendes zu betrachten, im Falle Gottes seine Gültigkeit behält, dass es irgendeine Befähigung gebe, die es uns gestatte, *irgendetwas* über das Göttliche auszusagen, geschweige denn über Gott? Und übrigens, einer derartigen Anmaßung gelang es erst sehr spät, sich durchzusetzen, als Suarez wohl zum ersten Mal behauptete, dass »der adäquate Gegenstand dieser Wissenschaft [sc. der Metaphysik, d. h. der Wissenschaft] vom Seienden, insoweit es seiend ist, vom *ens in quantum ens*] Gott umfassen muss sowie die anderen immateriellen Substanzen«. <sup>7</sup> Und in der Tat, es handelt sich hier nicht nur um das »als solches« des *a priori* eines Seienden als Seiendes, sondern gleichzeitig auch des *a priori* eines Wesens (eines εἶδος), das einer *substantia immaterialis* (immateriellen Substanz). Suarez bezweifelt in der Tat nicht, dass »die Prinzipien der Metaphysik sich den theologischen Wahrheiten anpassen und dazu dienen müssen, diese zu bestätigen«. <sup>8</sup> Damit gelte letztendlich das »als solches« nicht für Gott. Der »härteste Schlag gegen Gott« könnte sich damit schon vollziehen, und zwar dadurch, dass Gott der Frage unterworfen wird, ob er überhaupt als ein Seiender, und sei es auch der höchste, bezeichnet werden darf. <sup>9</sup>

Die Kritik am ontologischen Argument von Seiten Kants bietet das perfekte Beispiel für die radikale Anstößigkeit des »als solches«, das auf Gott angewendet wird, und noch genauer des ontisch-ontologischen

<sup>7</sup> F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, I, 1, 26, O.o., t. 25, éd. Vivès, Paris 1866, 11 (Übers. G. S.).

<sup>8</sup> F. Suarez, *Ad lectorem*, *ebd.*, p.I. Sieht auch: »Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe, aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere, et quasi nudam fidem in eis legentibus postulare«.

<sup>9</sup> M. Heidegger, »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«, in: Ders., *Holzwege*, G.A. 5, Frankfurt a. M. 1977, 260 (Hervorhebung durch den Verf.).

*a priori*, das es ins Werk setzt. Denn es ist wahr, einer Bemerkung Bruaires zufolge, dass »die ›Widerlegung‹ des ontologischen Beweises wahrhaft der Schlüssel zur ganzen *Kritik* ist.«<sup>10</sup> Seit 1763 erfüllt und postuliert *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* die metaphysische Bestimmung des »sehr einfachen und wohlverstandnen Begriffs des Daseins«, ein Begriff, »der in der ganzen Weltweisheit so unentwickelt [...] vorkommt«, da er mit dem »Begriff der Position oder Setzung [...] einerlei« ist.<sup>11</sup> Eine solche Position sagt nichts und gibt nichts zu denken, sie stellt das auf, was gesagt und gedacht wird. Es handelt sich tatsächlich um den armseligsten und abstraktesten Begriff, denn in der Tat handelt es sich gar nicht um einen reellen Begriff (der sich auf eine Sache bezieht), sondern um eine Modalität vom Gegenstand des Begriffs. Modalität – damit ist hier eine Relation gemeint, nicht zwischen einem Begriff (einer Eigenschaft des Gegenstandes) und einem anderen, sondern zwischen einem Begriff und einem Objekt hinsichtlich des Geistes, der ihn erkennt. Eine berühmte Stelle in Kants *Reflexionen über die Metaphysik* drückt dies folgendermaßen aus: »Durch das Prädikat des Daseins tue ich nichts zum Dinge hinzu, sondern das Ding selbst zum Begriffe. Ich gehe also in einem Existentialsatz über den Begriff hinaus, nicht zu einem anderen Prädikat, als was im Begriffe gedacht war, sondern zu dem Dinge selbst gerade mit denselben, nicht mehr, nicht weniger Prädikaten, nur das die absolute Position über die relative noch dazu gedacht wird (*complementum possibilitatis*)«.<sup>12</sup> Indem sie diese Lehre des Seienden als Seienden auf Gott *als solchen* fokussiert, wiederholt die *Kritik der reinen Vernunft* zunächst lediglich die These vom Seienden als These: »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst«.<sup>13</sup> Anschließend wendet die *Kritik* diese These buchstäblich auf Gott an: während der Begriff der Allmacht demjenigen Gottes wirklich ein Prädikat zuschreibt (mit zwei Begriffen), fügt der Begriff des »Wörtchen *ist*« dem Begriff von Gott kein wirkliches Prädikat hin-

---

<sup>10</sup> C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, 32.

<sup>11</sup> I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763), Ak. A., Bd. 2, Erste Abtheilung, erste Betrachtung, 70 u. 73.

<sup>12</sup> I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, §6276, Ak. A., Bd. 18, 543.

<sup>13</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598 / B 626.

zu (und es bleibt somit einzig beim Ausgangsbegriff). Wenn ich sage »*Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*«. <sup>14</sup> Es stellt sich somit als unmöglich heraus, die Existenz Gottes (die nichts von einem realen Prädikat hat) aus seinem Wesen (aus seinen realen Prädikaten) heraus durch reine Logik abzuleiten, ohne auf die Erfahrung zurückzugreifen. Dass man dasselbe »als solches« auf Gott ebenso gut wie auf jeden beliebigen anderen Fall anwenden kann, verkündet Kant in dem allzu bekannten Argument von den hundert Talern: Hundert tatsächlich vorhandene Taler beinhalten nicht mehr Wert (Geldwert) als hundert mögliche Taler, die man virtuell besitzt. Ob ich sie besitze oder nicht, diese hundert Taler entsprechen dem gleichen Begriff, dessen Wert vom Wechselkurs, von der Inflation, vom Verkaufspreis etc. abhängt – es handelt sich auch hier durchaus um reale Gegebenheiten. Aber dieser Vergleich zeigt – trotz oder gerade wegen seiner Offensichtlichkeit – die Schwäche der Kritik am ontologischen Argument. Und zwar in zweifacher Hinsicht.

*Erstens* kann und muss man dem entgegenhalten, dass die »effektiven«, also tatsächlich in meinem Geldbeutel vorhandenen hundert Taler nicht die gleiche anwendbare Realität haben wie die möglichen hundert Taler (erträumt, erhofft, am Ende des Monats erwartet etc.), sondern viel *mehr*. Und dies aus einem Grund, den uns Kant selbst mitgeteilt hat: die effektiven Taler sind nur deshalb effektiv, weil sie intuitiv in Raum und Zeit gegeben werden; in ihrem reinen Begriff erhalten sie keine Existenz. Nun ist es aber so, dass sie im Raum meinen Besitz verlassen, ihren Platz wechseln und sich auf einem Bank-

---

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599 / B 627. Diese These kommt wahrscheinlich von Hume: »The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. [...] That idea conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it« (*A Treatise of Human Nature*, I, 2, §6, éd. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1978<sup>2</sup>, 66 sq.); und vielleicht vom Gassendis Argument gegen Descartes: »Sed nimirum, neque in Deo, neque in alia ulla re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones« (*Vae Objectiones*, in Descartes, *Oeuvres*, éd. Adam & Tannery, t. VII, 323). Descartes antwortete stark und klar: »Hic non video cuius generis rerum velis esse existentiam, neque quare non aequè proprietatis atque omnipotentia dici possit, sumendo scilicet nomen proprietatis pro quolibet attributo, sive pro omni eo quod de re potest praedicari, ut hic omnino sumi debet. Quin etiam existentia necessaria est revera in Deo proprietatis strictissimo modo sumpta, quia illi soli competit, et in eo solo essentiae partem facit« (*Responsiones*, *ebd.*, 382–383, nous soulignons).

konto wiederfinden können; genau wie in der Zeit, nach einem jährlichen Zinssatz von drei, fünf oder zehn Prozent werden es am Ende eines Jahres in ihrer Eigenschaft als gezahlte oder berechnete Dinge (*res*) nicht mehr 100 Taler, sondern 103, 105 oder 110 Taler sein, je nach den Konditionen, die man mit dem Bankier vereinbart hat. Es handelt sich hier um keinen Sophismus, weder um eine Veruntreuung noch um ein Wunder, sondern um das wirkliche Banksystem. Diese Auswirkungen sind direkt verbunden mit der Position der Taler in der festgelegten zeitlichen Existenz, in diesem Fall als *Geldsorte*, aufgrund der Darlehenszinsen bei jeder Geldanleihe. Diese Zinsen resultieren aus der »Verzeitlichung« des Erfahrungsgegenstandes, der wahr geworden ist. Denn das Banksystem bewirkt, dass in der Zeit (nach Jahresfrist) die 100 Taler 103, 105 oder 110 geworden sind, weil es noch grundsätzlicher die kantische Definition der Existenz als Position bestätigt, d. h. die »Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung«. <sup>15</sup> In diesem Sinne beweist das Beispiel, das Kant auswählt, um zu verdeutlichen, dass das Sein nicht ein reales Prädikat ist, im Gegenteil, dass diese Position selbst eine Steigerung der Realität im Konzept impliziert, und zwar aufgrund der Zeitlichkeit der Existenz. Schlägt Kant nicht selbst vor, dass die Existenz den Dingen von außen etwas hinzufügt, wenn er die Kritik am Ideal der reinen Vernunft mit dem Hinweis abschließt, dass »... die Erkenntnis der *Existenz* des Objekts besteht, daß dieses *außer* dem *Gedanken* an sich selbst gesetzt ist«? <sup>16</sup> Fügt eine solche Außenposition nicht dem Gedanken selbst etwas hinzu und vervollständigt ihn? Und was bedeutet hier eine irrealer Hinzufügung, eine irrealer Vervollständigung? Die Kant'sche Kritik am ontologischen Argument kann man also zunächst aufgrund der Bestimmung der Existenz außerhalb des Denkens kritisieren, die Kant selbst vornimmt.

Anschließend kann man auf diese Kritik mit einem *zweiten* Gegenargument antworten: Sogar wenn man über den ersten Einwand, der die Existenz betrifft, hinausginge, müsste man noch zugeben, dass dieser für *alle* Seienden gelte, seien sie endlich (im Falle der hundert Taler) oder unendlich (Gott); diese offenkundige Eindeutigkeit findet sich dennoch bei Kant niemals erwähnt, geschweige denn gerechtfertigt. Sie erscheint umso problematischer, als die eindeutige These von

---

<sup>15</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 276.

<sup>16</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 639 / B 667.

der irreduziblen Unterscheidung zwischen Begriff und Existenz hier nicht nur von endlichen Seienden stammt, sondern sogar von einem besonders einzigartigen Typ von endlichem Seienden: das Geld ist wie der Ersatz von jedem möglichen Seienden, von einer abstrakten Universalität, die damit auch ausschließt, dass es den Rang eines Seienden im *realen* Sinn habe; aber würde dieses doppeldeutige Privileg nicht eher den hundert Talern verbieten, als Paradigma zu dienen, zunächst für die endlichen *physischen* Seienden, danach und noch mehr für Gott, der *per definitionem* das *ens realissimum* (realste Seiende) bleibt? Wie sollte man sich nicht auch fragen, ob es sich nur um eine implizite Analogie handelt (ob diese Analogie die gewohnte Ordnung umstößt, die die endliche Analogie auf die ersten unendlichen Analogien bezieht, indem sie im Gegenteil hier die Würde der ersten Analogie, Gott, mit dem Endlichen vertauscht)? Das Rätsel hierbei verbirgt sich in der Blindheit Kants; dennoch steht der Denker des Endlichen vor dem Unterschied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, der noch größer ist als der Unterschied zwischen dem Begriff und der Existenz. Hegel sieht ihn im Gegenteil sehr klar: »Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, daß Begriff vom Sein verschieden ist, so ist noch mehr Gott verschieden von den hundert Talern und den anderen endlichen Dingen. Es ist die *Definition der endlichen Dinge*, daß in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib, trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dies, daß sein Begriff und sein Sein *ungetrennt* und *untrennbar* sind.«<sup>17</sup> Man müsste sogar die Widerlegung Kants umkehren: weit davon entfernt, dass die Existenz dem Begriff des Wesens Gottes nichts Reales hinzufügt, sie bestimmt sehr wohl sein Wesen, ebenso wie die anderen realen Prädikate (Unendlichkeit, Güte, Allmacht, Allwissenheit etc.). Denn wenn das Konzept des Wesens Gottes seine Existenz nicht als notwendig begreifen würde, würde es sich nicht um das Konzept vom nicht existierenden Gott handeln (übrigens ein begrifflicher Widerspruch), sondern um das Konzept von einem *Nicht-Gott* – der übrigens in folgedessen ebenfalls nicht existiert. Hierbei würde man sich im Übrigen darauf beschränken, die Entgegnungen Descartes' auf seine Widersacher zu wiederholen, die Kant vorweg nehmen; denn die Anklage wegen Sophismus (das Kon-

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1,1, éd. G. Lasson, Hambourg, 1934, t. 1, 75 (und auch II,2,1, t. 2, 102 et 105).