

An Gott denken

Eine theologische Meditation

DIETRICH KORSCH

1. Denken als Anfang

Mit dem Denken haben wir immer schon angefangen. Vor das Denken können wir nicht zurückdenken. Aber ist der Anfang auch schon der Ursprung? Immerhin können wir einen Unterschied von Anfang und Ursprung denken, und das ist nicht wenig. Denn damit ist gesagt, dass Denken nicht ohne Unterscheiden gedacht werden kann. Unterscheiden aber setzt ebenso Unterschiedenes voraus wie es den Akt des Unterscheidens davon unterscheidet. Aus dieser noch ganz einfachen Konstellation lässt sich die Eigenart des Denkens denken.

Unterscheiden ist, näher betrachtet, ein mehrstelliger Vorgang. Mit der Behauptung einer sachverhaltsbezogenen Differenz von Verschiedenem allein lässt sich nicht durchkommen. Denn damit ist die Möglichkeit von Unterscheidung noch nicht mitgedacht. Daher bedarf es der Besinnung auf diejenige Instanz, die die Unterscheidung vollzieht, also auf das Subjekt, das unterscheidend tätig wird. Stellt man den Blick darauf ein, dann zeigt sich, dass sich im Unterscheiden ein asymmetrisches Verhältnis aufbaut. Derjenige, der die Unterscheidung vornimmt, muss sich selbst vom Unterschiedenen unterscheiden. Worin aber unterscheidet er sich? Nun, zuerst und vor allem darin, dass sich der Akteur der Unterscheidung auf sich selbst bezieht. Das gilt vom Unterschiedenen nicht im gleichen Maße, denn es kommt zunächst allein kraft dieser Unterscheidung als solches zu Bewusstsein, wie immer es auch in sich verfasst sein mag. Doch damit nicht genug. Denn so gewiss in der Unterscheidung das Unterschiedene als Gegenständliches vor Bewusstsein tritt, so stellt sich doch die Frage, ob sich die Selbstbeziehung des Subjekts erst dem Vorgang dieser vorgenommenen Unterscheidung verdankt. Das kann man mit guten Gründen verneinen. Denn es bedürfte andernfalls einer noch weiter zurückliegenden Unterscheidung, die ein Nicht-Unterscheiden vom Unterscheiden differenzierte – sonst hätte man das Unterscheiden gar nicht als eigene Tätigkeit gedacht. Wollte man diesen Gedanken aber fassen, dann wiederholte sich die Frage, aufgrund welcher Bedingungen diese Unterscheidung möglich sein sollte. Die vermeintliche Unmittelbarkeit des Unterscheidens ist daher bloßer Schein. Sie verstrickt ihrerseits in die Aporie eines infiniten Regresses. Daher spricht viel da-

für, das anfängliche Unterscheiden, aufgrund dessen Gegenständliches zu Bewusstsein kommt, mit einem Dasein des unterscheidenden Subjekts verbunden zu sehen, welches sich selbst nicht seiner reflexiven Tätigkeit verdankt. Wenn aber auf die Figur einer Autogenese der Reflexion verzichtet wird, dann bedarf es eines nachvollziehbaren Hinweises auf den Modus des Gegebenseins des unterscheidenden Subjekts. Dieser Hinweis besteht in der Aufforderung, das Phänomen des Gefühls zu gewahren.

Gefühl, so lässt sich nämlich beschreiben, ist das Beisichsein angesichts eines Anderen, das sich als bestimmtes Sicheмпfinden bemerklich macht. Es handelt sich um ein präreflexives Verhältnis, das freilich erst in dem Augenblick reflexiver Unterscheidung als solches zu Bewusstsein kommt. Daran zeigt sich, dass die Unterscheidung vom anderen dadurch möglich wird, dass sich ein Selbstverhältnis des Subjekts davon unterscheidet, indem es im und als Gefühl auftritt. Nun ist dieses gemeinsame Auftreten von Reflexivität und Gefühl von der Art, dass sich das Aufsichbezogensein des Subjekts durchaus der Situation verdankt, immer schon von Anderem umgeben zu sein. So sehr es sich beim Gefühl um ein Beisichsein handelt, so wenig kann es ohne das Gegenüber eines Anderen gedacht werden. Darin wird festgehalten, dass es unsere Subjektivität nicht ohne unsere Leiblichkeit gibt, die Koexistenz mit anderem.

Denken als Unterscheiden ereignet sich mithin auf dem Boden des Gefühls, welches ein präreflexives Selbstverhältnis angesichts eines Anderen darstellt. Das unterscheidende Denken findet sich über das Gefühl an die Leiblichkeit des humanen Subjekts gewiesen.

Aus dieser Konstellation ergibt sich freilich eine weitere, bedeutende Konsequenz. Denn weil das unterscheidende Denken nicht ohne Gefühl zu denken ist, und weil das Gefühl in seinem Selbstbezug ein anderes voraussetzt, deshalb muss der Akt des Denkens auch eine Zuordnung des Subjekts zu seiner Welt vornehmen. Dieser Gedanke einer Zuordnung enthält zwei Folgerungen in sich. Einerseits gilt es, die maßgeblichen Strukturen zu erkennen, in denen eine solche Ordnung sich vollzieht. Es muss nämlich die Zuordnung den Erkenntnissen entsprechen, die das Denken über die Gegenstände der Welt gewinnt. Aus dem Kontext der Natur lässt sich nicht aussteigen. Darum ist so etwas wie eine Bestandsaufnahme der Welt, ein Modus theoretischen Erkennens, unerlässlich. Doch ist damit erst der Rahmen gesetzt, innerhalb dessen die Zuordnung erfolgt. Innerhalb dieses Rahmens muss es nun zweitens darum gehen, das im Gefühl schon gegebene Verhältnis zu den Sachverhalten der Welt zu einer expliziten Darstellung gelangen zu lassen, also auf so etwas wie eine Entsprechung von Gefühl und Welt hinzuwirken. Das ist der Ursprung des Wollens. Das Wollen ist nicht ohne die Regeln zu denken, die sich mit ihm verbinden. Sie allein verbürgen, dass ein angestrebtes Ziel auch konsequent verfolgt und womöglich realisiert werden kann. Wie das Gefühl, so setzt auch das Wollen ein Selbstverhältnis voraus, nun allerdings nicht in einem rezeptiven Sinn, sondern

in produktiver Absicht. Das Ziel besteht in einer sachgerechten Koordination von Natur und humanem Selbstsein. Dieses Ziel lässt sich nur erreichen, wenn die Allgemeinheit dieser Verhältnisbestimmung eingeschlossen wird. Durchgängig lässt sich das Erkennen vom Wollen nicht absondern, Erkennen und Bearbeiten gehören intensiv zusammen, theoretisches und praktisches Verhalten sind ineinander verwoben.

Denken bewegt sich demnach im Zusammenhang von Gefühl und Wollen als den beiden Beziehungsformen humaner Existenz in der Welt.

Es ist gerade dieser Zusammenhang, der nun die spezifische Rolle und Struktur des Denkens erkennen lässt. Denn im Unterschied zu den immer schon im Naturkontext stehenden Dimensionen von Gefühl und Wollen bewegt sich das Denken in einer reflexiven Distanz, nicht nur zu den Instanzen von Gefühl und Wollen, sondern auch zu den Sachverhalten, die mittels des Denkens schematisiert werden. Was das Verhältnis zu Gefühl und Wollen angeht, so ist es spezifisch das Denken, das es erlaubt, ihrer überhaupt begreifbar inne zu werden, also einen bewussten Zugang zu sich selbst zu haben. Die Unabhängigkeit des Denkens gegenüber Gefühl und Wollen erweist sich dann freilich darin, dass es eine symbolbildende Funktion einnimmt, also gegenständliche Sachverhalte ebenso wie innere Zustände zu versprachlichen erlaubt. Das Denken ist überall, stets mit seiner leiblich konnotierten Basis im Menschen verbunden, und doch in einem Abstand zu den äußeren Dingen wie den inneren Gegebenheiten. Darum ist das Denken in der Tat Anfang, ohne Ursprung zu sein.

2. Dimensionen des Selbstseins

Denken, Wollen und Fühlen haben wir als Grundvollzüge humanen Selbstseins unterschieden; ihnen ordnen wir begrifflich die Instanzen Intellekt, Wille und Gefühl zu, ohne damit mehr benennen zu wollen als die Orte, an denen sich die Vorgänge von Denken, Wollen und Fühlen ereignen. Allen drei Instanzen und Vollzugsformen humanen Daseins ist die Struktur eigen, ein Selbstverhältnis einzuschließen, das als solches bewusst wird.

Gleichwohl gilt es zu beachten, dass die Formationen, die wir als Denken, Wollen und Fühlen unterschieden haben, eine je eigene Verfassung aufweisen. Die speziellen Näherbestimmungen lassen sich mit Hilfe der Zeitdimensionen beschreiben.

Das Gefühl bewegt sich im Zugleich von Selbst und Welt. Dabei sind die unterschiedlichen Zustände der Welt in der Vielfalt der Gegebenheiten und ihren Repräsentanzen das Gegenüber zur momenthaften Einheit des Bewusstseins als Gefühl. Das Gefühl zeichnet sich dabei dadurch aus, dass es dem Zugleich des vielfältig anderen entspricht. Nicht geht es um dessen differenziertes Gewordensein in einem geschichtlichen Verlauf, sondern um den gegenwärtigen

Bestand, wie er das empfindende Subjekt umgibt. Man kann sogar sagen, dass die Momenthaftigkeit des Gefühls das Resultat seines ihm vorausgehenden Gewordenseins darstellt. Das Gefühl präsentiert die Herkunft des eigenen Seins im Sinne einer aktuellen Bestandaufnahme. Man darf daher das Gefühl mit der Dimension der Herkunft oder der (produktiven) Vergangenheit assoziieren.

Anders verhält es sich mit dem Willen. Die Tätigkeit des Wollens ist nicht synthetisch-aufnehmend, sondern progressiv-hervorbringend. Dadurch ist das Wollen stets auf die Zukunft ausgerichtet. Es legt sich in einzelne Schritte auseinander, statt sich als Daseiendes unmittelbar empfangen und empfinden zu wollen. Diese Formatierung im Nacheinander bedingt auch, dass sich das Selbst seinerseits als Resultat eines Gewordenseins wahrnimmt, als verflochten in einen großen Interaktionszusammenhang. Miteinander und Nacheinander sind die Momente, die Fühlen und Wollen auszeichnen. Man könnte versucht sein, auch Zeit und Raum auf diese Konstellationen zu beziehen – aber das ist ein anderes Thema.

Das Denken wiederum unterscheidet sich charakteristisch von Wollen und Fühlen. Denn in seinen Symbolbildungen werden gewissermaßen die Grenzen von Raum und Zeit aufgehoben. Das Denken ist das Medium der reinen Gegenwart, das sich aber als solches auch nur dadurch auslegen und sichtbar machen kann, dass es die Herkunft im Fühlen und die Zukunft des Wollens zu begleiten in der Lage ist. Darum gebührt dem Denken, obwohl es scheinbar abstrakter ist als Wollen und Fühlen, doch der Status der Überlegenheit. Es ist in der Lage, sich jederzeit mit Wollen und Fühlen zu verknüpfen – und auch in der Lage, sich von den beiden anderen Instanzen abzukoppeln. Der Preis der unmittelbaren Gegenwart freilich besteht darin, dass sie stets auf einen Zugriff auf Vergangenheit und Zukunft angewiesen ist, will sie sich in der Welt real zur Darstellung bringen

Der wichtigste Anschlussgedanke an diese Differenzierung besteht darin, die jeweilige Unmittelbarkeit der drei unterschiedenen Dimensionen wahrzunehmen. Denn weder Wollen noch Fühlen noch Denken sind für sich autonom, und keines von ihnen kann als Ursprung der anderen gelten. Das lässt sich daraus verstehen, dass im Fühlen die Kopräsenz von Welt und Selbst so gegeben ist, dass man hinter sie nicht zurückkommt; so wenig wie im Wollen die noch ausstehende Verwirklichung vorweggenommen werden kann. Und die Reflexivität des Denkens, das sich von den anderen und ihren Umständen zu lösen vermag und in dem der Selbstbezug ausdrücklich wird, findet für ihr innerstes Rätsel, nämlich die Möglichkeit, sich auf sich selbst zurückzubeziehen, keine Lösung. Es ist dieses widersprüchliche Phänomen unvollkommener Unbedingtheit, das sich auf die Konzeption des Gottesgedankens auswirkt.

3. Der Gedanke Gottes und die Dimensionen des Selbstseins

Das Denken besitzt eine symbolische Kompetenz, hieß es. Damit ist gemeint, dass die Sprache es erlaubt, Termini in Satzform in bringen und sich so auf Sachverhalte zu beziehen, die nichtsprachlich sind. Für beide Aspekte lassen sich, schon nach den vorangehenden Überlegungen, nähere Argumente formulieren. Das Moment der Unabhängigkeit der Sprache von den Sachverhalten ergibt sich aus der im Denken gebrauchten Reflexivität. In dieser Beziehung ist die Sprache selbstreferentiell. Das Moment der Bezeichnung hängt an der Verknüpfung mit Fühlen und Wollen; es gehört also nicht ursprünglich und unmittelbar zum Denken und seiner sprachlichen Verfassung. Vielmehr ist es die Leib-in-Welt-Situation des Fühlens, welche die Präsenz des Empfundenen in der Welt anzeigt und damit den Ort der Sprache fixiert; und es ist die Verknüpfung von Erkennen und Handeln in der Wahrnehmung dieses Ortes, welche die intentionale Ausrichtung der Sprache vom Verdacht bloßer Illusion befreit.

Weil nun aber Fühlen, Wollen und Denken auch nicht auseinander hergeleitet werden können, gibt es die Möglichkeit, die Unbedingtheit einer jeden dieser Dimensionen so zu symbolisieren, dass sie mit dem Gedanken Gottes verbunden werden. Aus der Verfassung der humanen Subjektivität ergeben sich entsprechende Gottesgedanken. Diese sollen zunächst umrissen und dann einander zugeordnet werden.

Den mit dem Gefühl verbundenen Gottesgedanken kann man sich klassisch an Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre verdeutlichen.¹ Schleiermachers Beobachtung zielt ja zuerst auf das Gefühl als Boden des Bewusstseins. Hier finden wir das Beieinander des Verschiedenen, auf vorwillentliche Weise miteinander zusammenstimmend. Seine nähere Analyse der Modalität dieses Gegebenseins schließt bekanntlich die beiden Extreme aus, nach denen das Gefühl weder ein spontanes Erzeugnis ist, Ausdruck einer sich selbst setzenden Freiheit, noch ein bloßes passives Bewirktsein ohne Selbstbeteiligung. Wenn es aber genügend Gründe gibt, diese Formationen als Herkunft des Gefühls zu negieren, dann bleibt, wenn das Phänomen nicht unbegriffen bleiben soll, nur die Auskunft, dass es sich um eine Resonanz angesichts eines Grundes handelt, der nicht kausal auf das Gefühl einwirkt. Darum und nur insofern kann das Woher des Gefühls, nach dem unbedingt gefragt werden muss, mit dem Kunstwort einer schlechthinnigen Abhängigkeit verknüpft und mit dem Ausdruck ‚Gott‘ versehen werden. In Analogie zum berühmten Vorbild des Thomas von Aquin könnte man formulieren: Das Woher des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit, das ist das, was alle ‚Gott‘ nennen. „Was alle Gott nennen“ – besser kann man nicht ausdrücken, was die Eigenart eines Begriffs ausmacht.

¹ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 2. Aufl., §4, KGA 13/1.1, Berlin / New York 2003, 32–40.

Es ist also leicht zu sehen, dass und inwiefern die Sprache hier symbolisierend tätig ist. Der Ausdruck ‚Gott‘ gewinnt seine reale Referenz durch seine Verknüpfung mit dem Gefühl; nun freilich nicht mit irgendwelchen weltlich induzierten Gefühlszuständen wechselnden Inhalts, sondern im Verhältnis zur unbedingten Grundkompetenz des Gefühls, nämlich bei sich zu sein in der Präsenz des anderen.

Wie sich der Gottesgedanke zum Wollen verhält, dafür sind Kants Kritik des transzendentalen Gottesbegriffs und seine Konstruktion der Idee Gottes das beste Beispiel.² Über den Gedanken allein lässt sich, wie man weiß, nach Kants Überzeugung kein Weg zur Wirklichkeit Gottes finden. Als Verknüpfungsmoment von Sinn und Sinnlichkeit, um mit Cassirer zu reden³, lässt sich der Gottesbegriff nicht gebrauchen; dafür wäre er einerseits zu instrumentell gedacht, andererseits käme er als Einschränkung menschlicher Freiheit zu stehen. Statt dessen ist das Freiheitsbewusstsein des Menschen vorauszusetzen, wie es sich in der Selbstbesinnung auf die Sittlichkeit erschließt; es ist auf offene Weise gegeben, bedarf aber eben darum seiner Umsetzung in die Wirklichkeit, gerade als unabdingbares Implikat verbindlicher Sittlichkeit. Daher kann es nicht ausbleiben, Gott als Idee der Realität des höchsten Gutes in der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu denken.

Auch hier liegt auf der Hand, wie sich der Gottesgedanke sprachlich-symbolisch artikuliert. Er verbindet sich mit dem noch ausstehenden Realisierungsmoment des Wollens; das sichert ihm die ‚Realität‘, also seine nicht negierbare Wirklichkeit. Andererseits ist seine Geltung aber auch wiederum von der durchgeführten Realisierung unabhängig; es reicht für das Verständnis der Unmittelbarkeit des Wollens, dass der Gehalt sprachlich, als ‚Idee‘, gefasst ist.

Bleibt das dritte Modell, dasjenige, welches mit dem Denken arbeitet. Natürlich ist hier Hegel der einschlägige Autor.⁴ Dabei gilt es zuallererst zu beachten, dass es bei dem Gottesgedanken, der sich vom Denken aus aufbaut, keinesfalls um irgendeinen ‚Übergang‘ vom Denken zum ‚Sein‘ geht. Es ist vielmehr die reine Selbstreferentialität des Denkens an sich, das für die Bildung des Gedankens ausreicht. Das liegt daran, dass die symbolische Kompetenz des Denkens sich gerade darin bewährt, dass das Denken einerseits selbstreferentiell ist, andererseits seine intentionale Ausrichtung niemals verleugnen oder gar abtun kann. Zumal dann also, wenn das Denken sich auf seine Fähigkeit besinnt, im Rekurs auf sich auch die Möglichkeit zu entdecken, sich auf anderes zu beziehen, ist die Vollständigkeit des Gottesgedankens prinzipiell erreicht. Denn ge-

² I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 612–658 (Akademie-Ausgabe Bd. 3, 392–419). Kritik der praktischen Vernunft, A 223–239 (Akademie-Ausgabe Bd. 5, 124–132).

³ Vgl. ERNST CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, Darmstadt 10/1994, 374f.

⁴ G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Hamburg 1966, 172–177.

nau das ist, was „alle Gott nennen“: das Allgemeine, das sich als solches im Individuellen darstellt; der Selbstbezug, der die Beziehung zum anderen in sich integriert.

Allerdings leuchtet an dieser Stelle auch das Problem des so gefassten Gottesgedankens auf. Er verdankt nämlich seine allgemeine Struktur genau der Abstraktion von den Relationen zu Wille und Gefühl; oder anders gesagt: Er hat seine Abhängigkeiten von Wille und Gefühl in die Relationalität des Selbstbezugs aufgenommen – weshalb der Begriff doch gerade nicht bei sich selbst bleiben kann, sondern sich als Struktur in allem, Wollen und Fühlen einschließend, darstellen muss.

Es ist auffällig, wie deutlich sich drei prominente Fassungen des Gottesgedankens in der neuzeitlichen Philosophie auf die Funktionen zurückführen lassen, die sich aus der Analyse von Denken, Wollen und Fühlen ergeben. Was sich aber auch erkennen lässt, wenn man die Frage nach der Differenz zwischen dem Anfang im Denken und dem Ursprung des Bewusstseins in seiner Dreigestalt im Auge behält: So wie die drei Bewusstseinsformationen je für sich unvollständig sind, so sind es auch die drei Gestalten des Gottesgedankens, die sich aus einer jeden Besonderung ergeben. Es ist gar nicht zufällig, dass es gerade diese drei Gedankengebilde sind, die die Moderne bestimmt haben. Sie sind, indem sie verschiedene Aspekte unterstreichen, stets auch mit Optionen für den gesellschaftlichen und religiösen Umgang mit ihnen verbunden. Dabei erscheint der über den Willen artikulierte Gedanke Gottes als dem originären Wollen des Bürgertums am meisten entsprechend; das Gefühl als primären Zugang zu bemühen, stellt demgegenüber bereits eine skeptische Variante des bürgerlichen Selbstbehauptungswillens dar; die über die Sonderstellung des Denkens laufende Entfaltung versucht die Begrenzung aufs Gefühl zu kompensieren und zu überbieten, indem eine allgemeine Struktur aufgerufen wird, die sich freilich als Struktur der Wirklichkeit im Allgemeinen auch erst noch erweisen muss.

Diese gesellschaftlich-historischen Beobachtungen richten den Blick darauf, dass auch den fundamentalen Positionen des Gottesgedankens ein zeitlicher Index eingeschrieben ist. Das spricht dafür, in der historischen Betrachtung noch einmal einen Schritt zurück zu gehen.

4. Gott und die Reflexivität des Bewusstseins

Descartes' Meditationen über die Erste Philosophie sind, in aller ihrer Kürze, ein durchaus rätselhafter Text, in dem sich klarste Einsichten und überraschende Übergänge durchmischen. Gerade darin aber sind seine Überlegungen oft anregend, stellen sie doch die Interpreten vor die Aufgabe, eigene Gedanken zur Verbindung von cartesischen Lehrstücken zu formulieren. Das gilt schon für den Anfang der Meditationen, nämlich das Verhältnis der kritischen Negation,

wie sie dem Verfahren des Zweifels zugrunde liegt, zum konstruktiven Gottesgedanken.⁵

Das Verfahren des Zweifels vollzieht sich ja durch die Bewegung, etwas zu setzen und dann zu negieren. Dafür ist in erster Betrachtung eine mindestens virtuelle Gegenständlichkeit vorausgesetzt. Etwas wird als zutreffend angenommen – und dann doch wieder in Frage gestellt. Dabei spielen die Gründe, die man für die skeptische Haltung in Anspruch nehmen kann, keine entscheidende Rolle; es zeigt sich vielmehr, dass man diesen Vorgang stets und immer aufs Neue wiederholen kann. Der erste Übergang in der Beobachtung dieses Verfahrens besteht darin, dass sich das kritisch-skeptische Bewusstsein von möglichen inhaltlichen Gründen des Zweifels freimacht, die ja stets verschieden sein können und keineswegs auf einen gemeinsamen Fokus hinlaufen müssen, um sich statt dessen der eigenen Kompetenz zum Zweifeln überhaupt zu vergewissern. Der Übergang ist also der von einer an Gründen aufscheinenden Kritik des Gegebenen zur Potentialität der Kritik aufgrund des negierenden Subjekts. Indem der Zweifel allgemein wird, hat er sich bereits von Gründen abgelöst.

Geht man diesen Schritt mit – und seine Möglichkeit erweist sich an seiner Faktizität –, dann taucht als nächstes die Figur auf, dass schon das Setzen von etwas Bestimmtem selbst ein Akt des Bewusstseins ist. Nur wenn das gilt, kann nämlich die skeptische Kritik überhaupt einen Anhalt am Gegenüber des Bewusstseins finden. Andernfalls würde sie sich in der Vielzahl von Bestimmungen verlieren. Diese Überlegung wirft freilich die Frage auf, inwiefern dann das Setzen des Gegenübers als Voraussetzung der Kritik selbst zuverlässig ist. An dieser Stelle taucht die eigentümliche Gestalt des Täuschergottes auf, also die Fiktion einer Instanz, die die Produktionen des Bewusstseins mit falschen Inhalten versieht, so dass dann auch die Kritik ins Leere läuft, weil sie nichts Reales kritisiert. Daher wird an dieser Stelle ein zweiter Übergang nötig, nämlich der von der (virtuellen) Produktion einer Sphäre von Gegenständlichkeit zu der einer formalen Setzung eines Gegenübers. Es kommt, schärfer betrachtet, beim Gegenüber gar nicht auf die einzelnen Bestimmungen an, die an ihm aufscheinen, sondern auf die reine Position des Gegenübers, und diese verdankt sich dem Bewusstsein, für das es Gegenüber ist.

Durch diesen zweiten Übergang nun vollendet sich die Struktur, dass das Bewusstsein selbst die Instanz von Setzen und Negieren ist. Damit wird aber die Einsicht gewonnen, dass das Bewusstsein selbst reflexiv verfasst ist – und dass dieser Reflexivität eine ungeheure Produktivität zugehört. Anders gesagt: In den Übergängen, die durch die Bewegung des Zweifels nötig werden, wird sich das Bewusstsein der Reflexivität als seines eigenen Wesens inne. Sie ist das unbezweifelbare Fundament des Bewusstseins – und damit aller seiner sprach-

⁵ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, lateinisch-deutsch, Hamburg 1959, 30–41, 60–97.

lich-gedanklichen Verfahrensweisen. Es ist dieses Resultat, das die elementare Funktion des Bewusstseins erkennen lässt. Die berühmte und scheinbar so einfache Formel „ego cogito, ego existo“ ist der Ausdruck dieses einigermaßen differenzierten Sachverhalts.⁶

Doch ist dieses Ergebnis zwar zuverlässig und gewiss und die Basis alles Fortschreitens – doch damit noch nicht vollständig. An dieser Stelle kommt erneut ein eigentümlicher Übergang ins Spiel. Er ist motiviert durch das Bestreben, im Setzen des Inhalts doch nun auch differenter und gehaltvoller Bestimmungen inne zu werden. Inwiefern ist denn diese bloße Formalität des Bewusstseins, in ihrer Gewissheitsstruktur unerlässlich und nicht noch einmal negierbar, auch der Schlüssel zur realen Welt? Inwiefern ist das Setzen des Bewusstseins auf Gehalte bezogen, die sich nicht nur der Formalität des Setzens verdanken? Dafür steht der Gottesgedanke ein. Dessen Signatur ist durch zwei Momente gekennzeichnet. Einmal durch seine Gewissheit. Er entspricht insofern den Anforderungen, die durch die Selbstgewissheit des Bewusstseins aufgestellt wurden. Sodann ist es seine Universalität, die Tatsache, alles in sich zu begreifen. Der Gottesgedanke ist sozusagen die intensionale Entsprechung zur Formalität des Bewusstseins, und beide sind von Gewissheit getragen. Allein durch die Gewissheit des Gottesgedankens erschließt sich die gegenständliche Welt, an der doch vorher die Reflexivität des Bewusstseins entdeckt wurde. Es gibt mithin so etwas wie eine Gleichgestaltung der Strukturen des Bewusstseins und des Gottesgedankens, miteinander verbunden in einer Perspektivendifferenz. Blickt das Bewusstsein auf sich, nach innen, um seiner selbst gewiss zu werden, so ist es der Gottesgedanke, durch den es wieder aus sich herausgeführt wird, um in die Welt zurückzukehren, von der Descartes' skeptische Kritik ihren Ausgang nahm. Man bezeichnet diese Figur des Gedankens oft als den ontologischen Gottesbeweis des Descartes; doch kommt es auf mehr an, wie wir sehen, als auf einen ‚Nachweis der Existenz Gottes‘.

Genau dieser originäre Zusammenhang von Bewusstsein und Gottesgedanke ist nun der Ausgangspunkt für eine weiterreichende Interpretation. Sie geht von der Überlegung aus, dass sich die Gewissheit des Bewusstseins durch den Akt einer reflexiven Abstraktion von den Inhalten des Bewusstseins aufbaut; das, was oben der erste Übergang genannt wurde. Er wird, wie wir sahen, durch den zweiten Übergang radikalisiert, der noch das Setzen des Gegenübers als Akt des Bewusstseins entschlüsselte. Irritierend ist freilich der jetzt erfolgende Einsatz des Gottesgedankens. Es lässt sich nämlich der Eindruck nicht vermeiden, dass der klare und gewisse Gedanke Gottes, wie er im Fundament des Bewusstseins zu Recht verankert ist, in diesem Zusammenhang der Überlegungen vor allem als Gegengewicht gegen die hypothetische Annahme eines täuschenden Betrügergottes ins Feld geführt wird, um die Intentionalität des Bewusstseins

⁶ DESCARTES, *Meditationes*, 46.

im Zugang auf die Realität der gegenständlichen Welt zu sichern. Doch das ist für einen tragfähigen Gottesgedanken zu wenig, weil damit die reflexive Kompetenz des Bewusstseins und die mit ihr verbundene Fähigkeit zur Erkenntnis des Gegenständlichen noch nicht erklärt wird. Das reflexive Bewusstsein in seiner unleugbaren Stärke und Gewissheit zehrt insgeheim von der im Gottesbegriff des Cartesius noch nicht zum Ausdruck gelangten Befähigung, sich auf sich selbst zu beziehen und damit Gegenständlichkeit überhaupt zu generieren. Man kann insofern den Eindruck gewinnen, daß der Gottesgedanke als Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt nach dem Muster eines Gegenstandes in Anspruch genommen wird. Es wäre jedoch notwendig, Gott selbst nicht nur als Vermittler von Bewusstsein und Welt zu verstehen, sondern als Grund im Bewusstsein, der bereits für die Möglichkeit der Reflexivität einsteht. Anders gesagt: Gott ist das ursprüngliche Gegenüber des Bewusstseins, das diesem in seiner Reflexivität zugrunde liegt; und nur darum ist er auch der Grund der Welt und die Ermöglichung der Welterkenntnis.

Nun ist es nicht zufällig, dass sich Descartes diese Verschiebung des Gottesgedankens erlaubt hat. Zunächst muss man festhalten, dass die von ihm erkannte Funktion des Gottesbegriffs natürlich zutrifft. Man könnte sie als die religiöse Figur des Schöpfers denken, der die Menschen als erkennende Wesen in der Welt sein lässt. Insofern dient der Gottesgedanke der Rationalität des Erkennens. Sodann bringt aber die Einsicht, die als Kritik an der cartesischen Ausführung des Gedankens artikuliert wurde, das Bestreben nach einer durchgreifenden, Selbst und Welt umfassenden Rationalisierung in schwere, kaum überwindbare Probleme. Wie soll man nämlich Gott als Grund der Reflexivität des Bewusstseins verstehen können, wenn diese doch die Voraussetzung allen Denkens ist? Wie kann Gegenstand des Denkens werden, was ihm vorausgesetzt ist? Das ist das Problem, dem nun noch näher gefolgt werden soll.

5. An Gott denken

Die Ausgangsstellung der folgenden Überlegungen ist nicht ganz einfach. Sie lässt sich vorab so skizzieren: Wir können gar nicht anders, als mit dem Denken anzufangen. Das Denken aber steht, wie wir analysierten, in unauflöslicher Verbindung mit Wollen und Fühlen und den in diesen Tätigkeiten eingeschlossenen Weltverhältnissen. Im Rückblick auf diese Verhältnisbestimmungen können wir ausschließen, dass die Verfahren Schleiermachers und Hegels zur Gewinnung des Gottesgedankens zureichend sind. Zwar kennt Schleiermacher die Figur des Vorausgesetztheits des Grundes des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls; die erstaunliche Feststellung, dass er diese Voraussetzung abermals im Schema der Kausalität zur Sprache bringt, obwohl sie doch sozusagen trans-kausal gemeint sein muss, weist auf den zutreffenden Sachverhalt hin, dass es eben

das reine nie ohne das sinnliche Selbstbewusstsein gibt. Zwar nimmt Hegel den Aspekt der Voraussetzung selbst in den Begriff auf, indem er dessen Bestimmung nur unter Einschluss des Verfahrens des Begriffsaufbaus vornimmt; doch bleibt die eigentümliche Rekursivität des Geistes auf die Bewegung des Denkens beschränkt – jedenfalls, was die Geltung des Begriffs angeht, welche sich erst *post festum* in Wollen und Fühlen ausdrückt. Für den kantischen Gedanken der Idee Gottes liegt dessen Verknüpfung mit den Realisierungsbedingungen der Sittlichkeit so klar auf der Hand, dass darüber kein Wort mehr verloren werden muss.

Das bedeutet aber, dass sich in der Tat bei Descartes eine Weichenstellung vorgenommen findet, die überaus konsequent ist. ‚Gott‘ ist ein notwendiger Gedanke auf dem Feld des Zusammenhangs von Bewusstsein und Welt, und er kommt genau auch in diesem Zusammenhang zur Sprache. Auch Descartes‘ Verfahren, den Gottesgedanken auf dem Weg der skeptischen Selbstkritik zu gewinnen, bewegt sich in diesem Horizont. Ja, gerade sein Gedankengang belegt, dass noch die Reduktion auf einen sog. ‚ontologischen‘ Gottesgedanken dem Verwendungszusammenhang des Lebens in der Welt nicht entnommen werden kann. Dasselbe gilt dann auch für Hegels späteren Versuch einer Rehabilitation dieses ‚Beweises‘.

‚Gott‘ ist ein notwendiger Gedanke – doch mit diesem Gedanken, wie er sich dem Denken in seinen Kontexten erschließt, ist Gott als Voraussetzung noch gar nicht erfasst. Denn eben als Voraussetzung der Reflexion kann und muss er zwar gedacht werden – es gibt keine Begriffslosigkeit Gottes! –, aber allein so gedacht, entzieht er sich auch wiederum dem Begreifen. Es taucht daher die Frage auf, ob diese begrifflich erschlossene Einsicht in die Überbegrifflichkeit Gottes eine Aporie darstellt – oder ob es eine Weise des Umgangs mit diesem Ergebnis gibt, die es erlaubt, an Gott so zu denken, dass er nicht der Logik des Begriffs unterliegt, so sehr er an ihr teilhat.

Nun wäre es unzureichend, wollte man an dieser Stelle einfach einen „Sprung“ fordern. Vielmehr müsste gezeigt werden können, dass am Gottesgedanken selbst, seiner Einführung in die Sprache und seiner Verwendung in der Sprache, ein Übergang zu einem anderen Umgang mit Gott (und dem Gottesbegriff) zu erkennen ist.

Es ist nicht aussichtslos, sich in dieser Hinsicht an Anselm von Canterbury zu orientieren.⁷ Liest man seinen Gedankengang in den ersten Kapiteln des Proslogion im Licht unserer Überlegungen aus späterer Zeit, dann kann man sein erstes Argument in Kap. 2 von der Überlegenheit eines sachhaltigen Denkens vor einem auf sich selbst beschränkten Denken durchaus in den Kontext einordnen, nach dem es beim Gottesgedanken um die Eröffnung welthaltiger Erkenntnis zu tun ist; und das gilt in höherem und letztem Sinne eben auch von

⁷ ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, lateinisch-deutsch, Köln 1966, 204 f, 206 f.

Gott. Interessanter ist freilich das zweite Argument in Kap. 3, demzufolge die Intentionalität des Denkens vom Denken nicht weggedacht werden kann – und eben dies reicht schon aus, um die prinzipielle Nichtnegierbarkeit Gottes zu denken. Gott muss gar nicht als „existierend“ gedacht werden; vielmehr kann gar nichts gedacht werden, wenn Gott nicht gedacht wird – aber als präzises Jenseits des Denkens. Damit wird aber der Gottesgedanke aus der Fluchtlinie der Gegenständlichkeit herausgenommen; er bezieht sich streng aufs Denken, das seinerseits in den welthaften Kontexten von Wollen und Fühlen bleibt. Das Denken muss nicht vom Wollen und Fühlen unterschieden und abgegrenzt werden, um es selbst zu sein. Es lebt, wie das ganze menschliche Bewusstsein in der Welt, aus der Beziehung zu Gott. Es gibt, dieser bei Anselm vorzufindenden Logik zufolge, keine Beziehung der Kausalität zwischen Gott, Bewusstsein und Welt; sowenig wie eine exklusive Verbindung von Gott und Bewusstsein im Medium des Begriffs.

Dann stellt sich allerdings die Frage nach der Möglichkeit, überhaupt von Gott zu sprechen. Gibt es eine Rede von Gott, die nicht der Logik des Begriffs unterworfen ist? An dieser Stelle lohnt eine Erinnerung an das, was die symbolische Kraft des Denkens im Medium der Sprache genannt wurde. Die Sprache stellt ein implizit reflexives Potential zur Verfügung, dessen sich das Denken im Begriffsaufbau bedient. Die Sprache enthält aber auch den Aufbau von Beziehungen, zu anderem und zu anderen; sie ist Medium von Anrede und Anerkennung, von Bitte und Dank. Dabei handelt es sich um Lebensvollzüge, die sich nicht auf die Alternative von Intentionalität und Reflexivität beschränken, Lebensvollzüge, die auch nicht der Trennung von Geistigem und Leiblichem unterliegen. Sondern die in diesen Differenzen selbst verbindend wirken und die Positioniertheit des eigenen Daseins in der Welt und unter den Mitmenschen zugänglich machen.

Von diesen Dimensionen der Sprache macht die religiöse Sprache besonders deutlich Gebrauch. Sie ist der Raum, in dem ein humanes Selbst, mit seinen Fähigkeiten von Denken, Wollen und Fühlen zu Hause ist; der Raum, in dem die Möglichkeiten zu erkennen und ein eigenes Leben zu führen gegeben sind; der Raum, in dem eine Anrede an Gott möglich wird, die die Anforderungen des Begriffs überschreitet. Der notwendige Gedanke wird umgewendet in eine freie Anrede, welche wiederum das genaue Denken herausfordert. Darum hat Anselm ja sein „Proslogion“ auch nicht nach dem dritten Kapitel beendet, sondern die Bezüge zu Gott, wie er im religiösen Glauben präsent ist, weiter ausgearbeitet.

Die religiöse Sprache bewegt sich im Zusammenhang der religiösen Praxis als Teil humaner Praxis überhaupt. Damit eröffnet sich das weite Feld interaktioneller Bezüge, in horizontal-intersubjektiver wie in vertikal-transzendenter Perspektive. Das Denken des Gottesgedankens ist ein Moment dieser Praxis. Darum:

An Gott denken, das geschieht da, wo Gott gedankt wird, wo das Lob Gottes laut wird und der Ruf nach Gott erschallt. An Gott denken, das schließt ein, den Gedanken Gottes zu fassen, ohne Gott diesem Gedanken zu unterwerfen.

Ingolf Dalferth hat sich oft und immer wieder an dieser Grenze bewegt, an der an Gott gedacht wird, ohne auf den Begriff Gottes zu verzichten, und wir sind ihm dabei gefolgt. Darum sagen ihm diese Überlegungen Dank, über das Denken, Wollen, Fühlen hinaus, aber sie alle einschließend.