Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Von den göttlichen Namen : eine Wiederholung der philosophischen Gottesfrage im Horizont von Gottes Kult, Gottes Tod und Gottes Mord

Autor: Mainberger, Gonsalv

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883306

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Von den göttlichen Namen

Eine Wiederholung der philosophischen Gottesfrage im Horizont von Gottes Kult, Gottes Tod und Gottes Mord

von Gonsalv Mainberger

Die philosophische Gottesfrage im Horizont von Gottes Kult, Gottes Tod und Gottes Mord stellen und sie vielleicht sogar beantworten, ist eine Aufgabe. Sie besteht im wesentlichen darin, zu zeigen, wie im Lichte von Kult, Tod, Mord, unter deren Voraussetzung und gleichsam unter dem Druck dieses geschichtlichen Tatbestandes die Rede von Gott möglich ist. In Frage steht das Reden von Gott. Womit eine solche Rede denn eigentlich zusammenhänge, worauf sie abziele und wessen Verstehens- und Begehrensbereich sie eigens angehe, steht offen.

Um nicht mit der Tür ins Haus zu fallen, erst eine einleitende Bemerkung zur Voraussetzung des Themas. Die Hinführung versteht sich von der Situation der gegenwärtigen philosophischen Fragestellung her. Sie lenkt nicht nur von außen an das Thema heran. Sie zeigt vielmehr an, wie sich das Thema aus einem bestimmten Selbstverständnis der Philosophie heraus entfaltet.

Im gleichen Zuge wehrt die Hinführung ganz entschieden einem Einwand. Und zwar so, indem sie sich diesen zu eigen macht. Der Einwand lautet: Die Gottesfrage wird doch immer wieder unbesehen und darum voreilig als das hingestellt, was jedermann angehen sollte, wovon sich alle von vornherein angesprochen wissen müßten, wofür, so wird sogar vorausgesetzt, die meisten gewillt seien, einen beschwerlichen Denkweg auf sich zu nehmen; von der Lösung der Gottesfrage werde nämlich erwartet, sie führe aus dem Gestrüpp vieler Versuche, eine angemessene Antwort auf die Frage des Seins im Ganzen zu finden heraus. Wir werden also gewahr, daß der Einwand nicht so sehr der Gottesfrage überhaupt gilt. Er erhebt sich vielmehr gegen jene Voraussetzung, die die Gottesfrage zu so etwas macht, was den Fragenden immer schon angeht, ja dermaßen angeht, daß es kein

Ausweichen mehr gibt. Diese Voraussetzung ist es, die der radikalen Skepsis ausgesetzt ist. Der Argwohn rührt somit an die eigentliche Wurzel der Gottesfrage. Er darf nicht einfach ausgeschlagen werden, soll der eigentliche Zusammenhang unserer Rede von Gott nicht erschlichen werden. Die Ernüchterung, die uns in diesem Punkt überkommt, ist der Frage allerdings weder abträglich noch unangemessen. Im Gegenteil: Absicht dieser Betrachtung ist es unter anderem, den Argwohn, der bei den Voraussetzungen der Gottesfrage ansetzt, zu thematisieren, ihn ans Licht zu rücken und so die Rede von Gott einem möglichen Verstehens- und Begehrenszusammenhang entgegenzuführen.

Um dieses Zusammenhanges willen sei die Situation der gegenwärtigen philosophischen Fragestellung kurz umrissen. Denn es bleibt altes Denkgut, daß die philosophische Gottesfrage dem Ganzen der Philosophie dient, im Gegensatz zum Vorgehen der Theologie, deren ganzes Bemühen um Gottes willen geschieht.

Philosophie nimmt sich maßgeblich der Sprache an. Um zu verstehen, was das bedeutet, kehren wir den Satz besser um und sagen: Die Sprache hat sich der Philosophie bemächtigt. Das Denken ist im Banne seiner eigenen Aussage und fragt: wie kann die Rede sein von Etwas als Etwas, nachdem Rede und Sein nicht mehr im unbestrittenen, ungestörten Verhältnis von *λόγος* und *ὄν* stehen? Solange dieses Verhältnis herrschte, gab es gar keine Sinnfrage. Die Bedeutung der Zeichen, ihr Zeichensein, war fraglos gesichert. Alles, was Hinweis war, also vor allem die Rede von Sein, war gestützt auf die und vermittelt von der *Ähnlichkeit*, die in allen Bereichen des Denkens, Wollens und Redens souverän herrschte. Heute kompensiert die Literatur und eine gewisse Theologie das signifikative Funktionieren der Sprache.

Die Philosophie ist, zweitens, von der Frage umgetrieben, wie Trieb, Begehren, Wünschen, Wollen und Lust wieder in ihre Rechte eingesetzt werden können. Nicht als wären sie total entrechtet gewesen. Aber – um es mit den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichten zu sagen – Sartre ist uns seine Ethik schuldig geblieben; Heidegger nährt unüberwindlichen Argwohn gegen Willen als Macht zur Metaphysik; Heideggers Nachfahren setzen alles daran, die Willenskomponente als den eigentlichen Fäulniserreger der gesamten Denkgeschichte des Abendlandes zu entlarven. Dies sind die beiden hauptsächlichen Gebiete gegenwärtigen Philosophierens: Sein und Sprache, Sein und Gu-

tes. Philosophie ist indessen an ihren eigentlichen Themen nicht unbeteiligt. Sie ist ja Entschiedenheit zum auslegenden Denken. Sprache und Begehren sind Sachbereiche, die sie nicht nur ausweitet und verselbständigt als «Traktat» in ihre Lehrbücher entläßt. Die exakten Wissenschaften können so mit einem ihrer bedeutenden Sachgebiete verfahren. Philosophie aber ist vor sich selbst verantwortendes Denken. Darum entfaltet sie die ihr entgegenkommenden Aufgaben immer wieder in Rücksicht auf ihre eigene Möglichkeit, Philosophie zu sein. Unter radikal anderen Voraussetzungen setzt sie selber alles dran, das Selbe weiter denken zu können. So macht sich auch heute noch die Philosophie zur Aufgabe, die rechte Rede vom Wollen, Begehren und Lusthaben, also vom Sein als gewünschtem oder entbehrtem, kommendem oder fliehendem Sein zu führen, und Sein nicht nur als sich verbergendes und entbergendes zu denken.

In dieser dreifachen Erfahrung, die das Denken mit sich selbst jetzt macht, bleibt die Gottesfrage als ein bewegendes Moment des Denkens aufrecht stehen.

Die Behauptung hat ihre Berechtigung allerdings nur, weil sie uns nun im gleichen Zuge fraglich erscheint. Sobald behauptet wird, die Gottesfrage sei bewegendes Moment, meldet sich, gleichsam als Korrelat, ja als Bedingung zur Möglichkeit der Behauptung, die Rückfrage: In welchem Sinne ist sie es? Ist sie es überhaupt, ist sie es noch, ist sie es schon wieder?

Es hat den Anschein, als treten wir bereits an Ort: Behauptung und Zweifel halten sich die Waage. Wollten wir die Gottesfrage schematisch, spekulativ, traktatmäßig angehen, so würde sich allerdings jede noch so saubere denkerische Bemühung in jene Aporien verstricken, die seit Kants kritischer Philosophie jeden Versuch dieser Art an seiner eigenen Behauptung straucheln lassen.

Wir suchen den Ausweg aus den Aporien, die die Gottesfrage als Gottesbeweis, als Gottestraktat, als Apologetik gar, oder aber als letzte Explizitation der Subjektivität mit sich bringt. Wir sehen den möglichen Denkweg in der jeweiligen Eröffnung, Bewegung und Verbindlichkeit, die sich die Philosophie erteilt, wenn sie sich denkend, erinnernd und entwerfend mit sich selbst auseinandersetzt. Aus der Notwendigkeit eines solchen Verstehens kann sich das ergeben, was uns hier von der «Lösung» der Gottesfrage überhaupt zu reden ermöglicht: von Gott im Namen der Gratuität zu reden und Philosophie als Trostrede zu üben.

Das, was uns die Gottesfrage eröffnet, ist ihre Geschichte. Der Titel der Abhandlung umschreibt sie in dreifacher Thematik: Gotteskult, Gottes Tod (genit. subj.) und Gottes Mord (genit. objekt.). Damit ist vorläufig, aber deutlich genug, die Geschichtlichkeit der Gottesfrage ausgedrückt. Es kann sich hier nur darum handeln, jene geschichtlichen Momente auslegend zur Sprache zu bringen, die von Mal zu Mal die jeweilige, gültige Rede von Gott wieder zum Verstummen gebracht und damit die Sache Gottes der Philosophie überhaupt bewahrt haben. Weil zudem die Gottesfrage stets als Sachbereich, als Welteröffnung und als Selbstauslegung des Menschen fungierte, ist die Gottesfrage von der sie begleitenden *Tat* nicht ablösbar. Darum Kult, Tod und Mord. Die Philosophien, die den drei Sprachbezirken und Tatbereichen entsprechen, sind: des Pseudo-Dionysios *Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων*, die Weltdeutung Schopenhauers und die gesagte, sprachlich formulierte Sexualität in G. Batailles Atheologie.

I.

Der Traktat *Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων* wurde, laut eines Reskriptes des Abtes Hilduin an den Kaiser Ludwig am 8. Oktober 827, dem Kloster vom heiligen Dionys in Compiègne übergeben und so für das Abendland erstmalig bekannt gemacht. Der Autor denkt in platonischer Tradition, die er selber allerdings nur durch die hellenistische Fraktur hindurch weitergab. Plato dachte Seiendes dialogisch und dialektisch in Hinblick auf das Sein als das Gute. Dieser Vorgang vollzog sich bei Ps.-Dionys nach dem vorbestimmten und vorgegebenen Gesetz, das die Vielheit der Gegensätze zum einen theo-ontischen Gegensatz von Sagbarem-Unsagbarem, Erkanntem-Unerkanntem zusammenschloß. Platos Grundabsicht war, das Gefüge der Gegensätze in die Durchsichtigkeit der Gattungen *γένη* zu stellen; das Worumwillen dionysischen Denkens war die Einigung, das Zustandekommen der Verschmelzung, die *ἕνωσις*.

Warum denkt Ps.-Dionys so? Weil der Zielpunkt seiner ganzen denkerischen Absicht das substantialisierte Sein ist, die überwesentliche und verborgene Gottheit selbst[1], an sich inkommunikabel jedem Zugang enthoben. Das ist ganz im Gegensatz zu den platonischen Spätdialogen etwa gedacht, die das Gute *ἀγαθόν* nie als hypostatisierte Steigerung verstehen.

---

[1] περὶ – τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος Kap. I. § 2. 588 C.

Ps.-Dionys' ganze Anstrengung geht darauf aus, den platonischen Weg im Umkreis und in Zwiesprache mit dem exaltierten Gott gangbar zu machen: seine Dialektik will also einer fundamentalen, weil denkerischen und auch seinsmäßigen unversöhnlichen Heteronomie Herr werden. Jede Heteronomie beunruhigt. Denn sie unterminiert heimlich die Sprache, d. h. die Möglichkeit des Redens. Wo Heteronomie herrscht, kann nicht mehr etwas von etwas gesagt werden.

Der einzige Ausweg, der Ps.-Dionys offen stand, war die energische Sichtbarmachung. Er war gänzlich mit dem Gedanken vertraut, daß Eidos ja Hinblick, zugleich Ansicht eines jeden in dem was es ist, bedeutet. Wird dieser platonische Grundsatz ontologisiert, dann wird Reden vom Sein zur Theophanie[2], die Gottheit selber aber aktive Erzeigung dessen, was sie ist. Ps.-Dionys braucht hierzu das Bild von der Strahlenbündelung im Hyperwesen; deutliche Reminiszenz des platonischen Sonnengleichnisses. Theophanie ist nichts anderes als die im Bereich der Rede von Gott ermöglichte *θεωρία*, *κοινωνία* und *ὁμοίωσις*; ihr entsprechen die «Wortführer», die bezeichnenderweise die Beflügelten *ἀναπτερουμένοι*[3] genannt werden. Gott erscheint – dies im Gegensatz und in Aufhebung etwa zum gesamten alttestamentlichen Gottesverständnis – und im Erscheinen beflügelt er denjenigen, dem er erscheint. Hier etwa vom Menschen zu sprechen, wäre anachronistisch. Für Ps.-Dionys gibt es das, was wir «Mensch» nennen, noch gar nicht.

Die ontologische Verfassung der Gottheit und ihres Wortführers, des Theologen, ist damit umrissen. Die Frage bleibt: wie kann hierüber gesprochen werden? Die dionysische Lösung lautet: Wer über Gott spricht, spricht über ihn in Hymnen[4]. Der Hymnus ist der Modus des Sagens, der Gott zum Erscheinen bringt. Der hierfür angemessenste Ausdruck ist meines Erachtens *Wortkult*. Die Gottesfrage besteht für Ps.-Dionys darin, den Wortkult zu ermöglichen. Oder anders formuliert: Der christliche Wortführer muß das mit Worten dem christlichen Gott entgegenbringen, was die damalige Umwelt durch kultische Mythik den Göttern verehrend entgegenbrachte.

---

[2] Οὐ μὴν ἀκοινώτητον – ἀλλ'ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρετῶς ἐπιφαίνεται. ib. C-D.

[3] ib.

[4] Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμνήμεθα καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν, τὴν εἰρὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὑρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοῦς τῆς θεαρχίας πρόοδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν. ib. § 4. 589 D.

Was sagt der ontologische Hymnus aus? Worüber spricht er? Welchen Unterscheidungen geht er nach? Er muß ja schließlich Rede sein, und sich dadurch als möglich erweisen, daß er Zusammenhänge eröffnet. Er sagt *μονάς* – samt dem dazu gehörigen metaphysischen Problemkreis; er sagt *τριάς*- als spezifisch onto-theologische Aufgabe; er sagt *αἰτία*, die als ein Verstehensmoment göttlicher Güte fungiert; der Hymnus sagt schließlich, fast versöhnend, jedes vergöttlichende Licht, *θεουργικὰ φῶτα*, das durch irgendwelche dunklen Kanäle in den einzelnen einfällt und seine Rede beflügelt[5].

So weit der *Inhalt* dieser Rede von Gott. Wir betrachten nun die subjektive Beteiligung der Vernunft an dieser Rede. Bei Plato lag das Entscheidende im fortschreitenden Ermessen jeweiliger Unterschiede, im Schritthalten mit der Entfaltung der Sache selbst. Von einem bestimmten Moment ab verläßt Ps.-Dionys ausdrücklich den Weg der je eigenen verbindlichen Gestalten *οἰκεία σύμβολα* die zur Gottheit führen, und geht direkt auf die gottähnliche Noesis selbst, *θεοειδῶν νόησις* los, nachdem er allerdings den der Vernunft eigenen Elan *ἐνέργειαν* geziemend gedämpft hat[6].

Das ps.-dionysische Denken hat nun jene erkenntnismäßige Überschwänglichkeit erreicht, die dem ganzen Vorgang als ontologisches Postulat vorgestanden hatte. Der Hymnik entspricht die totale Unsagbarkeit: Gott selbst ist mehr als nur unerkennbar. Die Unerkennbarkeit selber wird in allem, worin sie noch Positivität sein könnte, mit dem Siegel der Nichtigkeit bezeichnet.

Im entscheidenden Moment stellt sich Ps.-Dionys jene Frage, der wir uns vorwegnehmend bereits gestellt haben: Wenn die ontologische Washeit im *a* privativum ihren adäquaten Ausdruck findet, wie ist dann die Rede von Gott möglich? Welche Art von Rede ist dann noch angängig? Wie kann überhaupt eine Rede mit diesen Namen, die der Gottheit aus dem ontologischen Gesamtkontext zukommen, möglich sein[7]?

Ps.-Dionys hält fest: Gott läßt sich weder sagen noch denken[8]. Den Ausweg versucht er über das Zwischenstadium der Engelserkenntnis. Diese hilft uns hier kaum weiter. Sie ist höchstens Zeichen für die

---

[5] ib., 589 D–592 B.

[6] ἀποπαυόντες ἡμῶν τὰς νοηρὰς ἐνεργείας ib., 592 D.

[7] πῶς ὁ περὶ θείων ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος, ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης; ib., § 5, 593 B.

[8] οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοήσαι δυνατόν· ib.

totale Hypostasierung der allerdings ganz andersgearteten platonischen «Ideenwelt», die eigentlich bei Ps.-Dionys in keinem ihrer authentischen Elemente wiederzuerkennen ist. Dem Nicht-Engel «Mensch» bleibt der Hymnus als einziger möglicher Modus der Rede. Dieser erträgt in der Tat einerseits die totale Negation, anderseits die geradezu inflatorische Summierung aller möglichen Namen. Der Hymnus ist dann ganz allgemein gesagt eine Manifestation, die die verschiedensten Sprachelemente in eine zusammenhängende Rede zusammenfaßt, diese aber zu gunsten des Manifestierten scheinbar wieder auflöst[9]. Dem so Wissenden bleibt also nur, die unnennbare Gottheit *ἀνώνυμον αὐτήν* zu loben, namenlos – oder mit jedem möglichen Namen. Das ist es, was wir Wortkult nennen[10]. Es bleibt auch der theologischen Rede als *οὐσιωνομία* lediglich der hymnische Wortkult der *οὐσαρχία*[11], des Wesensgrundes. Kraft seiner Würde teilt sich dieser anderen Wesen mit. Gerade aber erst eigentlich diese Mitteilung ist «der Rede wert» und gibt die Möglichkeit, von Gott zu reden, frei.

II.

Der pseudodionysische Entwurf ontisch bedingter Rede von Gott, die das Urprinzip und die Gottheit im überwesentlichen Sein identifizierte, den Monismus mit der Attributenlehre zu überwinden versuchte, von allem Seienden Abstand nahm und in radikaler Selbstentlassung[12] das Subjekt von seinem Selbst trennte, um die Heteronomie in hymnischer Rede überwinden zu können, ist bis und mit dem Theismus maßgeblich geblieben. Am Ende des Idealismus jeglicher Prägung kommt es unausweichlich zur Konfrontation des Verstehens mit dem Wollen. Bei Ps.-Dionys ist der sich selbst entlassende Wille die Nahtstelle nicht objektivierbaren Seins und möglicher subjektiver Vereinigung *ἕνωσις* mit ihm. Die Selbstaufhebung wird gewisser-

---

[9] ib., 593 C–D; Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γιγνώσκεται καὶ χωρὶς πάντων· καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γιγνώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας· – καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστὶ καὶ ἐν οὐθενὶ οὐδέν· καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γιγνῶσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί. Kap. VII. § 3. 869 D.

[10] καὶ γὰρ ταῦτα ὀρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὧν ἐστιν αἴτιος. Kap. VII. § 3. ib.

[11] ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμνήσαι. Kp. V. § 1. 816 B.

[12] Καί ἐστὶν αὖθις ἡ θεοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γιγνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, Kap. VII. ib. 872 A–B.

maßen durch die Überschwänglichkeit des göttlichen Einbruches in die für ihn frei gewordene Vernunft entschädigt. SCHOPENHAUERS Werk steht am Ende des idealistischen Denkweges. Seinen Gedankengang nachvollziehen heißt, sich der inneren Schwächen des metaphysischen Redens von Gott versichern, seien es jene, die der vorgegebenen Seinsstruktur entstammen, seien es jene, die sich als Selbstbetrug der gesteigerten Subjektivität entlarven. So oder so führen beide Schwächen den Tod Gottes herbei.

Schopenhauer kennt die Rede von Gott vorzüglich in der Syntax des Theismus. Bezeichnend für den Theismus ist, daß er von einem Gott ausgeht und ihn also schon vorweg hat[13]. Seit Kants radikaler Kritik ist und bleibt der Theismus unerwiesene Hypothese. Die Attributenlehre fällt dahin, denn ihr Knotenpunkt ist immer wieder nur die «Unerforschlichkeit göttlichen Ratschlusses». Diesen aber mit formallogischen Mitteln erschließen zu wollen ist nichts anderes als Ausflucht in die Heteronomie und zugleich Schutz vor dem Vorwurf der Absurdität[14]. Schopenhauer versucht die physikotheologische Rede von Gott zu überwinden. Er strebt eine moralische Deutung der Welt an, in der, wie er sagt, «die Welt allemal sich als Mittel darstellt zu einem höheren Zweck»[15].

Im Zuge der Überwindung des Theismus liegt es nahe, sich mit dem Atheismus auseinanderzusetzen. Theismus und Atheismus sind als Grundkonzeption nicht eigentliche philosophische Fragen. Sie gehören vielmehr zur historischen Faktizität der monotheistischen Religion des Judentums. Fundament des Theismus ist einzig und allein die Offenbarung. Diese ist nur insofern und gerade so verbindlich, wie sie an Juden, Christen und Mohammedaner ergangen ist. Atheismus ist von daher gesehen eigentlich nur eine Frage der Stammes- und Volkszugehörigkeit: Atheist ist, wer von Hause aus Nicht-Jude ist,

---

[13] Parerga, Fragmente zur Geschichte der Philosophie. § 13. S. W. IV. 133. Sämtliche Zitate nach der Cotta-Insel-Ausgabe, Frankfurt 1960, Bd. I–V. hrsg. von W. Frhr. v. Löhneisen.

[14] Paralipomena, Einige Worte über den Pantheismus. § 69. V. 120.

«Denn daß ein allmächtiges und dabei allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum dazu nicht kennen: daher, selbst wenn man demselben auch noch die Eigenschaft der höchsten Güte beilegt, die Unerforschlichkeit seines Ratschlusses die Ausflucht wird, durch welche eine solche Lehre immer noch dem Vorwurf der Absurdität entgeht.» Ib., 121.

[15] ib., 122

oder: bloß Judentum und Theismus sind identisch; folglich ist die Marge des Atheismus exakt so weit, wie die gesamte außerjüdische Geschichte[16]. Der Atheismus, als sonst schwer bekämpfte antiabendländische Position, wird von Schopenhauer entschärft durch den Nachweis, daß er auf einer Erschleichung beruht. Denn sogar der Atheist nimmt den Theismus bereits als etwas an, das sich von selbst versteht[17].

Auch die Physikotheologie war sich darüber im Klaren, daß über die Wirklichkeit Gottes nicht zu reden war. Folglich hätte sie sich über die Möglichkeit ihrer Rede von Gott kritisch befragen sollen. Weil sie jedoch in ihrem ganzen Reden den Anforderungen des kausalen Denkens unterstand, hat sie das nicht radikal genug getan. Ihre Rede von Gott endete immer wieder in der Rede von der Notwendigkeit[18]. Notwendigkeit aber ist allemal Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grund. Wird jedoch Kausalität als der Leitfaden des Wechsels der Formen verstanden, ist der Widerstand der Materie, ihr Entstehen und ihre Evolution einerseits und die Spontaneität des Wollens andererseits kausal nicht einzufangen. Daran scheitert auch jedes Reden von Gott als der *causa prima* und dem *ens necessarium*.

Die Frage lautet: Wenn der Leitfaden unserer Rede von Gott nicht Kausalität sein kann, was ist er dann? Schopenhauer gibt uns einen Wink. Er versucht, die Selbstmanifestation des Begehrens und ausgreifenden Verlangens, als etwas von der Vorstellung toto genere Verschiedenes, dem Begehren, Wünschen und Wollen des Subjektes selber zu bewahren. Subjektsein ist Selbstdarlegung in Verlangendsein. Sein als Wunsch ist das Innere der Natur und zugleich unser ei-

---

[16] Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Kap. V. § 34. III. 151f, 155.

[17] «Dieser letztere Ausdruck (Atheismus) aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das «affirmanti incumbit probatio (dem, der eine Behauptung aufstellt, obliegt der Beweis) schlau umgeht; während vielmehr der sogenannte Atheismus das «ius primi occupantis» (das Recht des ersten Besitzergreifens) hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß.» Parerga, a. a. O. § 13. IV. 143.

[18] «Mit jenen angeblichen Beweisen verhält es sich nun folgendermaßen: Da einmal die *Wirklichkeit* des Daseins Gottes nicht durch empirische Überführung gezeigt werden kann; so wäre der nächste Schritt eigentlich gewesen, die *Möglichkeit* desselben auszumachen, wobei man schon Schwierigkeiten genug würde angetroffen haben. Statt dessen aber unternahm man, sogar die *Notwendigkeit* desselben zu beweisen, also Gott als *notwendiges Wesen* darzutun.» Parerga, a. a. O. IV. 133.

genes Inneres. Der Seinscharakter gewünschten Seins, der also fraglich ist, wird nicht dadurch getroffen, daß der Wünschende als der nach vorne zu einer Vorstellung hin Gezogene charakterisiert wird. Umgekehrt ist es: Sein des Gewünschtseins ist die Betroffenheit des Wünschenden selbst, der von hinten getrieben wird[19]. «Das Subjektive also gibt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven»[20].

Der Satz vom Grund darf beim Denken nicht so gebraucht werden wie ein Springstock vom Athleten zum Überspringen des Hindernisses gebraucht wird. Der nach Überschwänglichkeit verlangenden Vernunft hilft der Satz vom Grunde, die Erscheinungen zu überfliegen. Auch die negative Rede von Gott stützt sich auf den Satz vom Grunde. Das von der Selbstmanifestation des Begehrens und Wünschens beanspruchte Wirklichkeitsverstehen verlangt eine grundsätzlich anders orientierte Syntax des Redens[21]. Was ist denn eigentlich wirklich? Es ist das, was den Menschen unmittelbar angeht. Das aber sind seine Handlungen[22].

Diese Absage an den Satz vom Grund bedeutet, sich die Frage nach dem Woher, Wohin, Warum versagen. Gerade das am begehrten Sein orientierte Denken bleibt schlicht dabei, zu fragen: Was ist? Was ist die Welt? Was tue ich? Was ist es, was ich will[23]? Den Greuelszenen des Tiersterbens, des Mordens und Tötens gegenüber, dem eigenen, als Spottexistenz sich verstehend erfahrenen Dasein gegenüber, wirken die Erklärungen der Theodizee wie Hohn. Auf die Frage, wofür und warum jeder Mensch dennoch hartnäckig sein eigenes Leben schützt und bewacht und in der Sorge darum geradezu aufgeht, antwortet Schopenhauer: Keiner weiß es. Der Denkvorgang von einer Idee zum Ideierten bleibt dem zu verstehenden Seienden gegenüber vollends äußerlich. Denn der Grundton des Wesens des Seienden ist Appetenz als Wille zum Leben. Dieses aber ist ihm zu

---

[19] Die Welt als Wille und Vorstellung II. 2. Buch. Kap. 28. Charakteristik des Willens zum Leben. II. 455f.

[20] ib., 456.

[21] «Denn hier, wo es den Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht ihre toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selber gewählt hat – wie Platon spricht, sein intelligibler Charakter – wie Kant sich ausdrückt.» Die Welt als Wille und Vorstellung I. 4. Buch, § 53. I. 365.

[22] ib. 365.

[23] ib., 379

innerst. Über den metaphysischen Grenzstein gewollten Seins kommt die Betrachtung nirgends heraus. Nur die bedingungslose Ursprünglichkeit des Willens erklärt es, «daß der Mensch ein Dasein voll Not, Klage, Schmerz, Angst, und dann wieder voll Langeweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über alles fürchtet»[24].

Schopenhauers Denken des Seins als Wille führt zu einem doppelten Resultat. Einmal deckt er den eigentlichen Ursprung aller Rede von Gott auf. Dieses ist «das Muttermal, woran man die Abkunft aller Theologie erkennt, nämlich, daß sie aus dem *Willen*, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf oder der Erkenntnis, wie vorgegeben wird»[25]. Zum anderen wird nun bereits die Grundabsicht dieser Willensphilosophie deutlich, nämlich die Überwindung des Willens im willensfreien Erkennen. Schopenhauers Philosophie will folglich als Überwindung jeder möglichen metaphysischen Theologie verstanden sein. In seinem Denken ist der Tod Gottes bereits drin. Statt Auseinandersetzung mit dem absoluten Sein, mit der ersten Ursache, mit Allmacht und vorsehender Fügung zu sein, ist Schopenhauers Denken als Philosophie des Willens folgerichtig Auseinandersetzung mit dem Tode.

Der Tod ist der Musaget der Philosophie. Nur weil wir Sterbliche sind, sind wir jeweils denkend und, das Begehren denkend, beisammen. Plato hat diese sokratische Definition der Philosophie im *Phaedo*[26] überliefert. Schopenhauer stellt sie den Ergänzungen zum vierten Buch seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* voran. Nur der Tod gibt den triftigen Grund ab, warum es die mögliche Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben gibt[27]. Weil indes

---

[24] ib. 464.

[25] Parerga. A. a. O. 147.

[26] Ἦ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; Phaedo 81 A 1–2.

[27] Die metaphysischen Ansichten über den Tod sind dazu da, über diesen Sachverhalt hinweg zu trösten. Religion und philosophische Systeme sind «also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes». Die Welt als Wille und Vorstellung II. 4. Buch. Kap. 41. Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich. II. 591. «Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben und näher der diesem wesentliche Egoismus durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den

für Schopenhauer Gott bereits tot ist, er jedoch «Gott» zum Leben erwecken möchte, ist die Auseinandersetzung mit dem Tode seinem Denken keineswegs mehr tödlich. Auch das dramatischste Todesgeschehen, das Schopenhauer zu schildern nicht müde wird, ficht den Willen zum Leben nicht an. Der Wille hat nämlich nichts anderes *vorher* als was er selber ist: Wille zum Leben – leben um zu wollen. Der Wollende ist das Gewollte dieses Willens. Wir sind also dieser Wille. Und er ist unsere Welt, in der allein wir sein können. Mehr als Spiegel ist sie allerdings nicht[28]. Und als erscheinende Welt genau so zerbrechlich und bereits zersprungen wie ein alter Spiegel.

Die Objektivität des Willens als vorgestellte Welt spiegelt in der Tat die sonst so intakte Subjektivität als Bedürftigkeit, als Elend, als Sterblichkeit und Vergehen. Am Tod ist der Wille allerdings wie am Widerstand stark geworden. Und zwar so stark, daß er zur vollen Selbsterkenntnis gelangt ist. Angesichts des Todes *wollen* heißt jetzt, willentlich den Tod erwarten. Tod als gewünschtes Sein begreifen, heißt dann das Sein des Todes in dem was er als Tod ist, begreifen, nämlich als endgültige Verneinung des Willens. Der mit dem Tod konfrontierte Wille will frei seine eigene Selbstaufhebung. Den Tod so begreifen heißt, nicht irgend eine Todesart besonders hervorheben. Dem Todescharakter sterblichen Seins im Ganzen wird nur die Überwindung des Todes überhaupt gerecht. Den Tod überwinden heißt aber, dem Wunsch- und Trieb-, dem Freude- und Furchtcharakter des Seins als solchen absagen. Am meisten und unmittelbarsten ist dadurch die Hoffnung betroffen; sie ist als *die* Utopie des wollenden Menschen entlarvt. Der Topos des Todes, sein ganzer Aufenthalt ist das Subjekt selber, sofern es alle täuschende, illusionäre Hoffnung aufgegeben hat. Als einziges ausgreifendes Verlangen ist jene Erkenntnis übrig geblieben, die vom gänzlich verschwundenen Willen lebt.

Die schopenhauersche Todesphilosophie fördert einen Tatbestand zutage, auf den wir jetzt aufmerken müssen. Er erschließt uns den Zusammenhang mit den kommenden Ausführungen. Schopenhauer nimmt jeder im ethischen Sinne verstandenen Transgression Sinn und

---

die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrtums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein.» Ib. 649.

[28] Die Welt als Wille und Vorstellung I. 4. Buch. § 63. I. 480; 380.

Elan[29]. Transgression ist nur dort sinnvoll, wo es Interdikt gibt. Der Wille, der sich noch nicht absolut gesetzt hat, lebt förmlich von den noch indizierten Regionen des Daseins. Den Heiligen, die auch Schopenhauer ein Vorbild im Sinne einer Vorstufe sind[30], ist nur darum alles erlaubt, weil sie gleichermassen alles verachten. Das Interdikt aber besteht seiner Wesensherkunft nach in Verachtung. Heilige Verächter, Diener ihrer eigenen Interdikte, Heroen der grenzenlosen Unterwürfigkeit vermitteln uns den «finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt»[31]. Wer noch etwas will und so lange er es will, ist noch voll des Willens gerade dessen, was er willentlich aufgehoben hat. Wem sich jedoch der Wille selbst gewendet hat, dem ist alles vom Willen entweder Gewollte oder Verneinte – nichts, und sei es der eigene Gott.

III.

Der Tod Gottes ist dann wahr, wenn jemand seinen Mord bekennt. Wer das tut und vermag, ist immer wieder der «letzte» Mensch. Auch er verschwindet dann, weil seine Rede sich nur mehr an die Abwesenheit richtet und sein Tun das Unmögliche tut.

Eine bestimmte Richtung innerhalb der französischen Philosophie

---

[29] Erste und einfachste Bejahung des Willens zum Leben ist Bejahung des eigenen Leibes, d. h. Verzeitlichung des Willens in den Akten der Geschlechtlichkeit. «Daher ist *freiwillige* und durch gar kein *Motiv* begründete Entsagung der Befriedigung jenes Triebes schon Verneinung des Willens zum Leben, ist eine auf eingetretene, als *Quietiv* wirkende Erkenntnis freiwillige Selbstaufhebung desselben; demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar.» Schopenhauer versteht Sexualität als Selbstbejahung des Willens und erreicht dadurch einen hohen Grad von Verstehensintensität jener Phänomene, die sich in ihrer äußersten Form im Kannibalismus darstellen, «das entsetzliche Bild des größten Widerstreites des Willens gegen sich selbst auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. Nächst diesem im Morde, dessen Ausübung daher der Gewissensbiß . . . augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt». A. a. O. § 62. I. 457/461. Sexualität, Mord, soziale Gerechtigkeit können also nur von ihrem eigentlichen Zentrum her gedeutet werden. Sie sind samt und sonders Auswirkungen des Einbruchs in die Grenze fremder Willensbejahung. Die Thematisierung der Sexualität wird folgerichtig die Erfahrung der Grenze überhaupt auszulegen haben (s. unten, III).

[30] a. a. O. § 71. I. 557–558.

[31] a. a. O. 558.

denkt gegenwärtig diese *nachhumanistische* Möglichkeit, um überhaupt weiterzukommen. Ihre hauptsächlichsten Vertreter sind Georges Bataille, der den Grundtext liefert[32], und sein Interpret Michel Foucault. Dessen Buch *Les mots et les choses*[33] ist eine Archeologie der *sciences humaines*, eine Studie also über die Wesensherkunft jener Wissensbereiche, an denen der Mensch maßgeblich beteiligt ist und zugleich sich selber als kontingent, geschichtlich, nicht mathematisch reduzierbar auslegt. Hinzu kommen C. Lévi-Strauss, R. Barthes, Klossowski und M. Leiris.

Die Gegenrichtung, wenn ich so sagen darf, geht von den gleichen Voraussetzungen aus. Auch sie betrachtet Nietzsche, Marx und Freud als jene, die das Ende des Menschen als *homo pulcher*, *homo faber*, *homo mysticus* herbeiführten. Aber sie versuchen alle, den Anspruch der Überlieferung (der jüdischen wie der christlichen, der orientalischen wie der griechischen) aufrecht zu erhalten. Als hauptsächlichste Vertreter sind zu nennen E. Levinas, P. Ricœur, P. Thévenaz, M. Birault, M. Henri, dessen neueste Publikation *L'essence de la manifestation* von Bedeutung sein dürfte[34].

Im 3. Teil dieser wiederholenden Rede von Gott gehe ich nun auf das ein, was zu sagen übrig bleibt, wenn Gott tot und der Gottesmörder, der letzte Mensch, am verschwinden ist. Wenn wir die These des Gottestodes aus ihrer Szenerie des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts herausnehmen, lautet sie folgendermaßen. «Il est temps qu'en chaque chose de toi, ta folie sache apercevoir *l'envers*». Damit beginnt Bataille das *Alleluiah* im 2. Band seiner *Somme athéologique*[35]. Die Rückseite allen Seins ist nicht das Widersprüchliche, nicht das pure Gegenteil, sondern es ist recht eigentlich die Schattenseite, das

---

[32] L'Erotisme. Coll. Arguments 5. Ed. de Minuit Paris 1957; Somme athéologique. I. L'expérience intérieure. 2e éd. suivie de Méditation et de Postscriptum. II. Le Coupable. 2e éd. suivie de l'Alleluiah. Gallimard Paris (1944) 1954. Die bibliographischen und thematischen Hinweise verdanke ich meinem Kollegen Jacques Colette, La Sarte, mit dem ich die hier vorgelegten Gedanken durchbesprach.

[33] Gallimard Paris 1966. – Die drei Hauptgebiete, die Foucault berücksichtigt, sind: Allgemeine Grammatik, Analyse der Reichtümer, Naturgeschichte, denen im 19. Jahrhundert folgende Wissenszweige entsprechen: Philologie, Wirtschafts- und Staatswissenschaften, Biologie.

[34] L'Essence de la manifestation. I et II. Coll. Epiméthée. Essais philosophiques. PUF 1963.

[35] a. a. O. II. 205.

Schmutzige, weil Leere und Exzessive alles Seienden. Von daher wird das Sein im Ganzen als Verlangtsein offenkundig. Ein solcher Denkweg ist vom Sein als dem zu-Wünschenden, zu-Verlangenden her bewegt. Die Nichtigkeit eröffnet sich ja nicht über das bloße Sagen von Ja und Nein. Das Sein als Lust bringt vor das Nichts. Denn das Sein des Lustseins ist dessen Nichtigkeit. Diese besteht nicht etwa aus einem nichtigen Inhalt, wie einem flüchtigen Genuß, sondern ist sie selbst. Darum ist auch nur das *Verlangen der Lust* wert, verlangt zu werden. Verlangen und Wünschen sind in ihrem Sein wesentlich von der Leere, dem Vakuum, der Nichtigkeit konstituiert.

Die maßgebliche Ansicht dieser sprachlich formulierten Seinsweise des Wünschens und Verlangens ist nun aber nichts anderes als die moderne Sexualität. An ihr wird die totale Rede ihrer selbst ansichtig. Sexualität bewegt sich durchaus nicht mehr im Bereich etwa des «geheimnisvollen Sexus». Sie sagt nichts mehr aus über den anthropologischen Wert der Geschlechter. Sie ist vielmehr dadurch charakterisiert, daß sie sich auf der Sprachebene abspielt. Ihre verbale Gewalttätigkeit hat es fertiggebracht, das Geschlecht zu denaturalisieren. Der Sexus hat seinen sinnlichen Charakter verloren. Er spielt sich *als* Sexualität stets nur auf deren eigenen, schmalen Bahn der Gefährdung und des Scheiterns ab. Ihr Jenseits ist die Frenesie, durch die sie aber allemal gründlich zerstört wird. Jede strikte Rede von der Sexualität meint also Erfahrung der totalen Selbstverendlichung. Der Sache nach ist das mit dem Tode Gottes identisch. Darum bedeutet die Rede von der Sexualität, der Mensch sei ohne Gott[36]. Wie konnte es überhaupt dazu kommen? Durch den Tod Gottes. Diese Einsicht kann im Zusammenhang unserer wiederholenden Rede von den Namen Gottes folgendermaßen erläutert werden.

Ps.-Dionys hat die Heteronomie und Exteriorität des Absoluten im Hymnus überwunden. Schopenhauer formuliert: «Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein». Wir fragen jetzt, wie dieses Nicht-sein-sollen, radikal zu Ende gedacht, ins Nicht-sein-können, in die Unmöglichkeit führt. Den Gegenstand des Verlangens bestimmen heißt, die Antwort vorwegnehmend geben. Der Gegenstand *ist* «ce que *n'est pas* celui qui désire». Das Verlangen verlangt das, was der Verlangende selbst nicht ist und nicht sein kann. Der Weg des Verlangens ist der Weg ins Unmögliche[37]. Batailles

[36] M. Foucault, Préface à la transgression. In: Critique Nr. 195–196, 1963 (Hommage à Georges Bataille), 752.

Name für Seiendes heißt *le coupable*. Der Ruf des unschuldig Schuldigen, dessen, der mit sich selbst das Unmögliche erfährt und durch Erfahrung immer wieder möglich macht, lautet: *Alleluiah*. Das ist nicht hymnisch gemeint, denn die Freude ist keine Spracherfahrung mehr. Grund zum Alleluiah ist die Erfahrung der Verletzlichkeit und die äußerste Form der Verbitterung: das unerträgliche Glück. Nietzsche meinte noch, Gott sei eine allzu große und schwere Hypothese. Bataille nennt Gott ein unerträgliches Glück. Gott ist das Sein als das Wünschbare. Marquis F. de Sade hat erstmals die Todesgrenze der Rede von Gott durchbrochen. Die Bresche in die ungebrochene Rede ist die Rede vom Verlangen. Das Sein des Gewünschtseins ist nicht die Erfüllung des Wunsches oder die Seligkeit des Verlangenden, sondern immer nur die im Wunsch selbst implizierte Leere und Öde, die Bresche selbst. Gott ist somit nichts anderes als die ratlose Erbitterung darüber, daß Sein zwar wünschenswert ist, im Wunsche selber jedoch sich als entleerte, grenzenlose Endlichkeit enthüllt[38].

Was sich bei Schopenhauer noch aus heiliger Verachtung in heitere Willenslosigkeit kehrte, das wird bei Bataille zur nüchternen Exaltation der Endlichkeit: «D'une façon plus vraie que l'ascète moral, une chienne ivre de plaisir éprouve la vanité de tout plaisir»[39].

Batailles Werk ist darum besonders einschlägig, weil er die unerläßliche Konkretisierung des Seins als Verlangen, als Wunsch und Lust mit einer optimalen sprachlichen Entzauberung verbindet. Er stellt uns unerbittlich vor die Frage, ob es auf dem Wege des Verlangens im Anspruch des Seins als Wunsch, überhaupt eine mögliche Rede von Gott gebe. Mit andern Worten: Was ist unsere Ewigkeit? Es ist das Verlangen[40]. Wird das Verlangen je gestillt, bedeutet das unsern und des Verlangens Tod. Die Manifestation des Seins als ungesättigtes Verlangen allein ist göttlich.

---

[37] «Autrement dit nous n'avons de possibilité que l'impossible. Tu es dans le pouvoir du désir écartant les jambes, exhibant tes parties sales. Cesserais-tu d'éprouver cette position comme interdite, aussitôt le désir mourrait, avec lui la possibilité du plaisir.» Somme athéologique II. a. a. O. 207.

[38] «Dieu lui-même est l'exaspération d'un vide, si nous nous engageons dans les voies du désir.» Ib. 207.

[39] ib. 206.

[40] «Niant les êtres limités, l'amour les rend à l'infini du vide, il les borne à l'attente de ce qu'ils ne sont pas.» Ib. 218. Die Grenzerfahrung schlägt den Menschen in die Flucht, über ihn selbst hinaus in die *Abwesenheit*. Sie ist Gegenstand allen Verlangens: «ce que n'est pas celui qui désire». Ib. 223. «Je

Gottes Tod brachte die Aufhebung dessen, was als das Unbegrenzte uns begrenzt. Der Tod Gottes verunmöglicht, daß wir uns je wieder an anderes wenden als an uns selbst. Wir erfahren nur noch Intimität, Innerlichkeit, souveräne Einmaligkeit. Diese gründet gänzlich im Sein als Verlangtem. Sie ist, als Rede von Endlichkeit, Grenze und Transgression, also grenzenlose Endlichkeit; ihr Ausdruck ist eben jene moderne Art der Sexualität, die wir eingangs charakterisierten. Transzendenz ist nur noch möglich im Exzeß, wo sich denn auch Gotteserfahrung und Sexualitätserfahrung treffen. Weil Sexualität die unmögliche Überschreitung der subjektiven Begrenztheit ist, verbindet sich ihre Erfahrung von sich aus mit dem Tode Gottes. Und so kann denn gesagt werden, daß an die Stelle der Rede von Gott die Rede von der Sexualität, d. h. die Erotik, getreten ist.

«Peut-être l'importance de la sexualité dans notre culture, le fait que depuis Sade elle ait été liée si souvent aux décisions les plus profondes de notre langage, tiennent-ils justement à cette attache qui la lie à la mort de Dieu. Mort qu'il ne faut point entendre comme la fin de son règne historique, ni le constat enfin délivré de son inexistence, mais comme l'espace désormais constant de notre expérience. La mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l'illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l'extériorité de l'être, à une expérience par conséquent *intérieure* et *souveraine*»[41].

Im Augenblick wo die Sexualität zu reden begann und sie eine gesprochene wurde, hörte die Sprache auf, Eröffnung des Unendlichen zu sein und sein zu können. Wir erfahren nur noch die Abwe-

---

n'ai sur terre ou dans le ciel aucun refuge. Dieu n'a pas d'autre sens: un refuge prétendu. Mais le refuge n'est *rien* comparé à *l'absence* du refuge.» Ib. 162. Der Mensch ist, auf seinem Höhepunkt angelangt, wie ausgelöscht. Er ist Gott selbst. Er ist Abwesen und Schlaf. Die Grenzerfahrung ist das Göttliche und göttlich ist der Mensch in der Erfahrung seiner Endlichkeit. Ib. 145. Die Gottesfrage vor einem Todes-opfer, einem Geopferten stellen heißt, aufhören sich selbst sein zu müssen, also sich in die Unendlichkeit verlieren. Ib. 57f. Jede Göttlichkeit ist wesensmäßig Riß, Tötung, Opfer. Das was 'Gott ist', ist genau der Kulminationspunkt jeder Ekstase, jeder erlebten, gewünschten Transzendenz (die nur *als* gewünschte ist). In der Überschreitung und Vernichtung der Grenzen, dem Wesenselement der Ekstasis, wird Gott als Gegenstand zum agonisierenden Opfer des Subjektes. Gott ist in der Tat dermaßen tot, daß sein Tod nur dadurch angekündigt werden kann, «daß ich mich selber töte». Ib. 116.

[41] M. Foucault, Critique a. a. O. 753.

senheit Gottes und unseren eigenen Tod. Das ist der eigentliche Grund, warum die Rede von der Sexualität an die Stelle der Rede von Gott treten konnte.

Zwischen Gottes Tod und Gottes Mord besteht eine Beziehung wie zwischen einem zerbrochenen Krug und der Geste, die ihn zerschlagen hat. Wer Tod Gottes sagt, meint zugleich die Geste, die ihn tötete. Zusammen mit der sich eröffnenden Inexistenz Gottes erfährt der Gottesmörder seine Solidarität mit der tötenden Geste. Das Gelächter ist die Tötungsgeste dessen, der zum Hymnus auf den toten Gott ansetzte: *requiem aeternam deo*[42]. Das Ende aller Rede von Gott ist im Lachen, der entstellten Form primitiver Orgien und akkordgeladener Hymnen angezeigt. Der Mensch, bisher in der Syntax wohlgeordneter Rede geborgen, wird durch die Sprache emanzipiert und verschwindet. Was bei Schopenhauer noch Spottexistenz war, ist bei Bataille und seinem Interpreten Foucault das Ende der Sprachlichkeit selbst[43]. Es gibt nur noch eine Weise, unsere Begrenztheit, unsere Not und unsere Begehrlichkeit nach etwas anderem als uns selbst zu erfahren: die Undurchdringlichkeit der Sprache selbst. Der Gottesmörder stellt seine Sprache, sein Denken und sein Handeln am leeren Ort ab, wo Gott war. Und lacht.

Der Sinnzusammenhang der Rede hat das hervorgebracht, was wir «den Menschen» nennen. Auf der Möglichkeit das Menschsein zu sagen, beruhte bisher die Rede von Gott. Je mehr Sprachlichkeit, desto weniger Humanität. Die gegenwärtige Sprachsituation bringt den Menschen zum Verschwinden. Bevor darum die Rede von Gott wieder möglich sein wird, muß das Verschwinden des Menschen gedacht werden. Dieses kündigt sich allerorten bereits an. Die hymnische Rede von Gott ist verstummt. Der sogenannte Pessimismus Schopenhauers hat sich in den Zusammenbrüchen, die die losgelassene Menschheit im zweiten und letzten Drittel des Jahrhunderts veranstaltet, als eine durchaus «menschliche Möglichkeit» erwiesen. Gerade

[42] Sexuelle Lust, Ekstase, Lachen und Tränen sind die eigentlichen Topoi des tödlichen Spieles zwischen Leben und Tod. Der *Arbeit*, die immer nur allgemeine menschliche Aktivität ist, (als geistige, kritische, politische Tätigkeit), ist der *Kult* entgegenzusetzen, der sich in den vier Grundformen des Opfers, des Lachens, der Poesie und der Ekstase ausfaltet. Sie sind die eigentlichen Übergänge und Überschreitungen, die den Menschen aus seinem geschlossenen System seiner selbst befreien. Somme athéologique II. 189.

[43] L'Erotisme 306. Les mots et les choses 396–398; Préface à la transgression, Critique 754.

darum kann aber die gelöste Heiterkeit einer noch verkappten Willensphilosophie nicht mehr genügen. Sein als Verlangen und damit als Unmöglichkeit es zu denken und zu begehen, scheint ein notwendiger Schritt der Denkgeschichte selbst zu sein. Ob die verstandene, ausgelegte Existenz als gewünschte, verlangte, verendlichte nur noch sagen könne, daß sie ohne Gott sei, bleibt weiterhin offene Frage. Ich versuche darauf eine Antwort. Die abschließenden Bemerkungen stellen diesen Versuch dar.

IV.

Der Mensch legt sich sein Dasein gleichermaßen in Verstehens- und Begehrensstrukturen aus. Sinn-Absurdität, Bejahung-Verneinung, Sagen-Schweigen gehören zu den Verstehensstrukturen; Freude-Leid, Glück-Jammer, Rettung-Verdammnis sind Begehrensstrukturen. Darin ist Dasein ausgelegt. Wie versteht der Mensch diese Ausgelegtheit? Verlangt er, daß sie verstanden werde?

Diese Frage ist die Wiederholung der Forderung, die an jede philosophische Besinnung gestellt wird, wie wir zu Beginn gesehen haben. Von dem durch Verstehen und Begehren ausgelegten Dasein her die Gottesfrage stellen heißt, dieses Dasein selbst in seiner fundamentalen Ausgelegtheit verstehen. Die Gottesfrage ist zudem Rückfrage in früheres Denken. Dessen Wiederholung hat dem Anspruch des früheren zu entsprechen, damit es selber als Rede Anspruch auf Verbindlichkeit und uns gegenüber Verstehbarkeit unser selbst erheben kann.

Die Gottesfrage entsteht wesentlich aus der jeweiligen geschichtlichen Ausgelegtheit des Menschen. Diese bewegt sich heute vorzüglich auf drei gegenläufigen Bahnen: zwischen Argwohn und Sinngebung; zwischen dem Begehnis des Unmöglichen – als Ruf *requiem aeternam deo* – und der Selbsteröffnung des Subjektes im endlichen Fühlen aller Süssigkeit; zwischen Gott als der reinen bloßen Chance und dem Gott als dem Grund und Boden der Verzweiflung.

Ps.-Dionysius bedachte die Gottesfrage vom Wortkult her. Seine Werke und seine Sprache zelebrieren Ontologie. Seine Rede von Gott war Feier und Fest. Wir Heutigen denken noch von der Arbeit her, sind indes im Begriff, das Arbeitstier in uns durch unser eigenes Redesein zu überwinden. Die Sprache ist nicht mehr hymnisch, weil sie ein Stück unserer Arbeit geworden ist. Sie ruft nicht mehr Stimmung hervor, sondern wird dazu verbraucht, das Wesen der Einstimmung zu deuten. Anhand eines exemplarischen Falles von sprachlich gefaßter

Verlangensstruktur erläutert sich das Gesagte. Das Exempel ist das Gebot. «Gebot» ist eine sprachliche Auslegung des Seins als Wunsch. An der Mutation seiner Bedeutung soll die Wandlung der Rede von Gott deutlich gemacht werden.

«Du sollst nicht töten», lautet ein abendländischer Satz. Er legt unsere ganze Existenz als verbotene aus. Das verhängte Interdikt lebte bis zum Tode Gottes von dessen Autorität und Allmacht. Die Aufhebung des Interdiktes, die wir Heutigen zu deklarieren wagen, ist nicht etwa die Aufhebung der Herrschaft Gottes über unser Leben. Die Aufhebung zeigt an, daß unser Lebens- und Daseinsbereich weder im tabuisierten «schützenswerten Leben» noch in der illusionären «Geschöpflichkeit» verstehend ausgelegt werden kann. Der Ernst des Tabus und zugleich seine völlige Entbehrlichkeit wird erst wieder erreicht durch die freiwillige Selbstenteignung. Die Rede davon lautet dann: «Du sollst nicht töten – *eher lasse ich mich töten.*»

Die Gottesfrage hat sich aus dem ontologischen Interdikt heraus entwickelt. Das Denken der Transzendenz ist vom Argwohn bloßer Exteriorität dauernd belastet. Die Absolutheit, noch immer Attribut der Göttlichkeit, kann keineswegs einfach irgend einer Gegend unseres Erfahrens, etwa der Zeitlichkeit oder der Zukünftigkeit, angeheftet werden. Absolutheit begegnet da, wo Sein aus der Subjektivität des Gewünschtseins und Gefühltseins heraus sich dem Wünschenden und Fühlenden unmittelbar eröffnet. Hieraus ergeben sich folgende mögliche Reden von Gott: Die Rede von der Süssigkeit, die Rede von der Gratuität, die Rede vom Trost. Diese Rede ist in ihrer dreifachen Form und erst in ihr die *mögliche* Rede von Gott, die wir suchten. Sie bedeutet folgendes.

1. «Gott ist süß». D. h. nicht, Gott sei seinerseits wieder ein Gefühltes. Ganz im Gegenteil: Das Süßsein gibt sich dermaßen von sich selbst her, daß das Erfühlen des Süssen dem Einsturz oder dem Eintauchen in die je eigene Wirklichkeit des Fühlens gleich kommt. Fühlen und Gefühltes sind sich im Akt der Fühlungnahme gleich, heißt ein Grundsatz aristotelischer Ontologie[44]. Die Wiederholung dieses Satzes im Horizont von Gottes Tod und gesagtem Verlangen lautet: Die Grenze ist das Absolute *als* Eröffnung dessen, was von sich selbst her gebend das Ganze sein kann.

[44] *De anima*, Γ 2, 426 a 16; «der Geist im Vollzug seiner selbst *ist* die Dinge»: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα Ib.Γ 7, 431 b 17; *Metaph.* Λ 9, 1075 a 3.

2. «Gott ist gratis». D. h. nicht einfach, Gott sei Gnade. Gratuität nennt eigens die argwöhnische Begegnung mit der Geschichte, in der Gott als notwendig gesagt und die Rede von Gott selbst als unumgänglich hingestellt wurde. Gratuität bezeichnet dann vorzüglich die Loslösung aus der Syntax eines jeweils ganz bestimmten, verbindlichen Redens. Das bedeutet nicht, die zusammenhängende Rede sei aufgehoben; es meint ganz deutlich, der verstehende Rückgang in den Satz vom Grund sei vorverstanden und geübt als Zubereitung der Möglichkeit dessen, *was da kommt*. Gratuität zeigt weiterhin an, daß etwas für die Not des arbeitenden Daseins verbraucht wird. Diesem kommt es nicht mehr so sehr darauf an, Profite ideologischer oder oekonomischer Art zu registrieren und so die Rede von Gott für allerhand edle Zwecke abzuzweigen. Der Übergang vom *homo faber* zum *sprechenden Wesen* ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß der so Redende sich durch die *Gabe des Seins* konstituieren läßt. Grund zum Feiern ist das nicht mehr, zumal unsere künstlichen Feiertage daran erinnern, daß der Krieg eigentlich die Form ist, in der die entthronten Götter alle wieder eingesetzt werden.

3. «Gott ist Trost». Was ist denn Trost? Trost ist Rede. παρακαλεῖν heißt hindurchrufen, eindringlich sagen, anrufen was vor-her hört. Wer so gerufen wird, *ist* schon immer als der Angerufene. Eine Grundeinstimmung, ein ontologisches *Vorher* bestimmt die Philosophie des Trostes. Im gewaltigsten Trostruf, dem Requiem, das schon von der Verzweiflung durchfahren ist, klingt der Akkord von Sein und Sagen auf.

Bei Aristoteles ist παράκλησις Ermahnung im Hinblick auf den zu erteilenden Rat. Von den Griechen her bleibt der Trost der Sprachlichkeit verbunden, durch die Seiendes in seinem eigentlichen Sein verwahrt wird, zugleich jedoch in der Verwahrung sich auf zu-Kommendes hin erschließt. Am Ende des 19. Jahrhunderts schrieb Renard in seinem Journal: «Quand on est heureux, il reste beaucoup à faire: à consoler les autres.»

Trost und Tod gehören zusammen. Erst in dieser Konstellation wird vollends deutlich, daß Trost fauler Trost sein kann und daß nur verstehender und verstandener Trost tröstet. Zu Ciceros Zeiten gab es eigens Trostverständige. Trostspenden war ein Offizium, das man in Trostkliniken absolvierte. Das Trösten wurde von Philosophen, Dichtern und Ärzten besorgt.

Soll der Philosoph heute noch Trost spenden? Versteht er, mit der

Elegie des Theognis etwa, den Tod als den allgemeinen Tröster? Liegt der Trost bereits in der spekulativen Entgötterung, wie sie Speusipp schon durchführte? Ist vielleicht die Philosophie selbst als Einführung ins Sterben und als Denken an Tod Trost? Ist die Rede von Gott tröstlich wie «letzter Trost»?

Die Rede tröstet unter der Bedingung, daß sie nicht einem Jetzt verfällt. Schopenhauer vermeinte, den Tod durch tröstliche Beschwörung der Gegenwart zu überwinden. Rede kann Trost sein, insofern sie nicht ein Dieses-da meint; dann ist sie nämlich schon als Rede töricht. Kierkegaard sagte, es sei albern zu fragen: «Hat mein Nachbar Christophensen es getan?» Die Trostrede tröstet nur im *Woraufhin*. Ist das aber nicht feige Evasion ins Unbestimmte? Ist denn gerade ein Sinnspruch nicht dadurch tröstend, daß er ein für allemal endlich die Trauer und die Erbitterung aufhebt, den Schleier der tödlichen Ungewißheit lüftet?

Trost ist der Sprache verbunden und verpflichtet. Trost reden heißt, dem Zugesprochenen Zukunft nicht als Verweis ins Ungewisse vermitteln. Zukunft, die der Trost zeigt, hängt gänzlich von der Gegenseitigkeit der Erfahrung und der Rede ab. Beide versichern sich im *Selben*, rechtes Reden und zugleich neue Erfahrung zu sein. Der faszinierenden, aber tödlichen Identifikation alles dessen, was ist, mit dem, was nur als Gewünschtes erfahren werden kann, widersteht nur die Sprache. Sie besitzt jene Geneigtheit, die ins Herz des Möglichen führt und spricht auch da noch an, wo das Mögliche zum einzig Möglichen, also zum Notwendigen wird.

Der Mensch *ist* nur im *freien Wort*. Am Höhepunkt seiner Rede macht er sich von allem, außer von der Gabe, die ihm sein eigenes Redenkönnen eröffnet, frei. Reden heißt, Gleiches *als* Gleiches, dieses also *im Unterschied* sagen. Diese Struktur kehrt sich an dem Punkte, an dem wir jetzt angelangt sind, um. Dementsprechend wendet sich das notwendige Sagen in die Rede als Spende des Möglichen um. Und das ist der Trost.

Darin eröffnet sich eine Kategorie, die dem Göttlichen der Gottheit zu entsprechen scheint: das Gebende als Gratuität. Die Gratuität überträgt in der Tat den Sinn vom Möglichen über Gebendes zum Notwendigen. Die Bedingung zur Möglichkeit der Gratuität ist die mögliche Rede. Was sich als das erweist, was aus Gratuität gegeben ist, ist von sich her Überfluß, *erfüllter Sinn*.

Ist der Sinn erfüllt, entgeht er allem emsigen Suchen nach Sinn.

So verschwindet denn angesichts der Sinnfülle die Möglichkeit des Sagens. Die innerste Notwendigkeit läßt sich in der Tat weder auf etwas anderes zurückführen, noch begrifflich einfangen, noch zu irgendwelchen «höheren Zwecken» ausnutzen oder ausmünzen. Schon gar nicht zu einer Trostrede. Als Anruf oder Interpellation verzichtet Trostrede ja eigens darauf, universelle Gültigkeit zu haben, wie etwa die scheintröstliche Auskunft, es seien doch alle Menschen sterblich. Der *κοινὸς νόμος* des Todes kann wohl tröstlich sein, ist es aber gerade nicht im Modus der freien Rede.

Der Trost als Anruf ist ein Ereignis der Sprache. Darum belastet jede Trostrede anläßlich des Todes noch zusätzlich. Sie ist nämlich nichts anderes als eine restlos veräußerlichte Rede von Gott.

Sterben ist das traditionellste Gut des Menschen, obschon gerade mit dem Tod jede Überlieferung aufhört. Tod ist Traditionsbruch und insofern Preisgabe ins Schutzlose. Gerade darin eröffnet sich jedoch Platz für den Trost. Die Trostlosigkeit sterblichen Daseins wird als die eigentliche Illusion des Lebens von der Sprachlichkeit des Trostes entlarvt. Von dieser Illusion zu heilen, ist der Trost der Philosophie da, nicht jedoch, um das Sterben zu lindern. So verweist uns Philosophie als Trost immer auf uns selbst und durch uns hindurch *παρά* auf den Anderen, der nicht auf Grund der Exteriorität der «andere» ist, weil er ja gerade *als der Andere* meine *Intimität* konstituiert. Im ergangenen Trost erfüllt sich das Absolute jeder Weisung: hinzuweisen auf das, was nicht abweisbar ist und dennoch der Weisung bedarf. Dieser Akt des Verweisens allein ist parakletisch tröstend. Trost zeigt ins trostlose, ortlose des Lebens und damit als Trostwort und Trostzeige ins *Trauen*, ein Wort, das dem *Begehren* selber Sein als Wahrheit zuspricht. So könnte denn die Wiederholung der philosophischen Gottesfrage uns gelehrt haben, der Wahrheit einer ehrwürdigen Rede vom Verstehen und vom Begehren zu trauen. Die Rede von Gott würde dann bedeuten, daß er der sei, dem ich trauen kann, wenn ich «Gott» sage.