

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: https://doi.org/10.1007/978-3-658-15144-7_6

Original publication:

Enders, Markus

Zum ontologischen Gottesbegriff, seiner normativen Bedeutung und seinen Spiegelungen im zeitgenössischen Denken: Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion

C. Böhr (ed.), Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der Postmoderne – Rémi Brague zu Ehren, 101–126

Wiesbaden, Springer Fachmedien 2017, Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft

URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-658-15144-7_6

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Zum ontologischen Gottesbegriff, seiner normativen Bedeutung und seinen Spiegelungen im zeitgenössischen Denken (bei E. Levinas, J. Derrida und J.-L. Marion)

(Markus Enders, Freiburg im Breisgau)

1. Thematik und Aufgabenstellung der folgenden Überlegungen

Im Folgenden soll zunächst der „ontologische Gottesbegriff“ selbst vorgestellt werden, und zwar in seinem (intensionalen) Gehalt, ferner in seiner inhaltlichen und formalen Normativität und schließlich in seiner systematischen Bedeutung als der nach der Überzeugung des Verfassers seinem Gegenstand angemessenste Vernunftbegriff für Gott, den die klassische philosophische Gotteslehre im abendländischen Denken überhaupt entwickelt hat. Im zweiten Teil soll gezeigt werden, dass dieser Gottesbegriff auch bei solchen zeitgenössischen Denkern wie Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion, die ihn explizit oder implizit ablehnen, dennoch eine Wirkungsgeschichte zumindest hinsichtlich seiner formalen, teilweise sogar auch in seiner inhaltlichen Normativität besitzt. Damit soll ein zumindest exemplarischer Ausweis der Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für die philosophische Gotteserkenntnis auch in unserer Zeit bzw. Gegenwart erbracht werden.

2. Gehalt und Bedeutung des „ontologischen Gottesbegriffs“

2.1 Der epistemische Gehalt des „ontologischen Gottesbegriffs“¹

Beginnen wir mit der Erläuterung des epistemischen Gehalts des „ontologischen Gottesbegriffs“, also seiner, um mit Rudolf Carnap zu sprechen, Intension.

Anselm von Canterbury, der die Vollform des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ in seiner Schrift *Proslogion* entwickelt hat, kleidet diesen rein rationalen² Gottesbegriff in die sprachliche Formel *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, die im Folgenden der Kürze halber einfach mit „Q“ bezeichnen werden soll.³ Anselm identifiziert den lateinischen Komparativ *maius* innerhalb von „Q“ wiederholt mit *melius* und versteht daher Gott als etwas, über das hinaus nichts Besseres, gemeint ist: nichts im Sein Vollkommeneres gedacht werden kann.⁴ Dabei nimmt er mit seinem ‚ontologischen Gottesbegriff‘, wie Jens Halfwassen gezeigt hat, einen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit auf, den im Ausgang von Platon zuerst Plo-

¹ Die Überlegungen dieses ersten Teils stellen weitgehend eine Kurzform und Zusammenfassung dar von Markus Enders, *Denken des Unübertrefflichen*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), hg. von Markus Enders, S. 50–86.

² Zur Klärung des epistemischen Status von „Q“ als eines rein rationalen Gottesbegriffs vgl. Enders, *Denken des Unübertrefflichen*, a.a.O., S. 57-60.

³ Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2 (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia I), ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt 1968, 101, 4-5: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“

⁴ Vgl. Enders, *Denken des Unübertrefflichen*, a.a.O., S. 60.

tin entwickelt hatte und den Anselm aus Augustinus und Boethius kannte.⁵ Die diesbezügliche boethianische Formel für den rationalen Gottesbegriff, „dass nichts Besseres als Gott gedacht werden kann“⁶, steht bei Boethius im Kontext eines Beweises für die Existenz Gottes, als dessen Fundament sich der neuplatonische Seinsbegriff ausweisen lässt. Boethius übernimmt wie schon Augustinus die neuplatonische Konzeption eines schlechthin vollkommenen Seins in allerdings modifizierter Form, insofern er das vollkommene Sein des absoluten Geistes als der zweiten Hypostase im System des philosophischen Neuplatonismus mit dessen erster Hypostase, dem geist- und seinstranszendenten Einen als dem in sich relationslos Einfachen, in eine einzige Wirklichkeitsstufe zusammenfasst. Erst durch diese schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Viktorinus und von Augustinus verständlicherweise begeistert aufgenommene Zusammenführung der beiden ersten neuplatonischen Hypostasen (des geist- und seinstranszendenten und des seienden Einen) in dem ersten und einzigen Prinzip aller Wirklichkeit wurde es christlicherseits möglich, den platonisch-neuplatonischen Seinsbegriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, höchstes, vollkommenes Sein und in seinem Wesen differenzlos einfach. Erst in dieser christlich adaptierten Gestalt konnte der neuplatonische Seinsbegriff daher zu einer unmittelbaren Voraussetzung für Anselms ontologischen Gottesbegriff werden.

3. Die inhaltliche Normativität des „ontologischen Gottesbegriffs“ („Q“)

3.1 Der affirmativ-theologische Gehalt von „Q“

Anselm ersetzt ab dem fünften Kapitel des *Proslogion* bei seiner Wiedergabe von „Q“ den lateinischen Komparativ *maius* durch den lateinischen Komparativ *melius*, versteht also Q zugleich als etwas, über das hinaus Besseres von einem geschaffenen Intellekt nicht gedacht werden kann.⁷ Daher bezeichnet „Q“ die Gesamtheit der vollkommenen Eigenschaften, zu denen nicht nur die drei im Denken der alten Griechen entwickelten klassischen Gottesprädikate der (vollkommenen) Macht, Weisheit und Güte, sondern auch die der realen und nur als real denkbaren, d.h. der seinsnotwendigen Existenz gehören und die als Wesensbestimmungen in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander stehen müssen. Diese Seinsvollkommenheiten werden in den Kapiteln 5 bis 23 des *Proslogion* aus „Q“ insofern abgeleitet, als „Q“ vorschreibt, seinem Bezugsgegenstand oder Referenzobjekt alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein vollkommener machen als ihr Nichtbesitz. Diese Seinsvollkommenheiten sind etwa: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit⁸, ferner Wahrhaftigkeit, Glückseligkeit⁹, Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,¹⁰

⁵ Vgl. Jens Halfwassen, Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 497-516; hierzu vgl. auch Klaus Kremer, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1969, S. 135.

⁶ Vgl. Boethius, *De consolatione philosophiae* III, pr. 10 (CChrSL XCIV), hrsg. von L. Bieler, Turnhout 1957, 53,22-23: „nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?“

⁷ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 104, 14-15

⁸ Vgl. ebd. 9, 106, 15-110, 3.

⁹ Vgl. ebd. 5, 104, 15-17.

¹⁰ Vgl. ebd. 6, 104, 20-25.

Lebendigkeit, ja das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,¹¹ Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nichtübergänglichkeit,¹² folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;¹³ höchste Schönheit¹⁴, auch immanente Ungeteiltheit, d.h. vollkommene Einfachheit des Wesens,¹⁵ universelle Immanenz und Transzendenz,¹⁶ vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,¹⁷ Identität von Existenz und Essenz¹⁸ und nicht zuletzt die Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar allwissender Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.¹⁹ Anselm leitet also aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl die Geistnatur als auch die wesenhafte Einfachheit Gottes ab. M. a. W.: Die vollkommene Einfachheit Gottes geht aus seiner Seinsvollkommenheit hervor und nicht umgekehrt – ein Gedanke, der die Differenz zwischen Anselms Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Vorstufen in der Geist- und Seinsmetaphysik des antiken Platonismus und spätantiken Neuplatonismus deutlich hervortreten lässt: Denn der absolute Geist ist in der platonischen, altakademischen und neuplatonischen Geistmetaphysik dem Einen als dem Ersten Prinzip aller Wirklichkeit deshalb untergeordnet, weil er einen geringeren, schwächeren Grad an Einheit besitzt, sofern er als die geeinte Vielheit des gesamten Ideenkosmos nicht vollkommen einfach, sondern All-Einheit ist.²⁰

3.2 Der negativ-theologische Gehalt von „Q“

Mit dieser Interpretation des bejahend-theologischen Gehalts von „Q“ ist die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs allerdings noch nicht hinreichend ausgewiesen. Denn von der negativen sprachlichen Formel „etwas, über das hinaus Größeres nicht“ bzw. „nichts Größeres gedacht werden kann“ wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch gleichsam negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d.h. seine Transzendenz über alle von einem endlichen Intellekt intellektuell anschaulichen begrifflichen Gehalte, ausgesagt.

¹¹ Vgl. ebd. 12, 110, 5-8. Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

¹² Vgl. ebd. 13, 110, 12-18, insb. 17-18; ebd. 19, 115, 6-15.

¹³ Vgl. ebd. 13, 110, 12-15. Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms Proslogion sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. Markus Enders, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), S. 43-68.

¹⁴ Vgl. Anselm von Canterbury, Proslogion 17, 113, 6-15.

¹⁵ Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. ebd. 18, 113, 17-115, 4.

¹⁶ In den Kapiteln 19 und 20 des Proslogion zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott gleichsam enthalten ist, d. h. von ihm erhalten wird (vgl. ebd. 19, 115, 6-15) und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel) transzendiert (vgl. ebd. 20, 115, 17-116, 3).

¹⁷ Vgl. ebd. 22, 117, 1-2.

¹⁸ Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt Anselm aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes (vgl. ebd. 22, 116, 15).

¹⁹ Vgl. ebd. 6, 104, 24-25.

²⁰ Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem Hans Joachim Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam ²1967; zu Plotins Begriff des absoluten Geistes vgl. auch Werner Beierwaltes, Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001, insb. S. 16-30; Jens Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München ²2006, S. 130-149; Jens Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn 1999, S. 328-365.

Der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d.h. der Inbegriff aller von ihm widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt von „Q“; darüber hinaus aber muss er gerade *als* das für einen endlichen Intellekt denkbar Größte zugleich größer sein als von einem endlichen Intellekt überhaupt gedacht werden kann, eine Einsicht, die Anselm im 15. Kapitel des *Proslogion* entfaltet.²¹ Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt, wie Anselm in seiner Kontroverse mit Gaunilo zeigt.²² Daher gilt im Umkehrschluss: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns widerspruchsfrei gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns denkbar Größte. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich affirmative Bestimmtheit als die Summe aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts, wie man ebenfalls Anselms Kontroverse mit Gaunilo entnehmen kann.²³ Die negative Formulierung *maius nihil bzw. maius non cogitari potest* aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der angemessenste reine Vernunftbegriff von Gott muss daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen wobei dieser negativ-theologische Gehalt genau genommen ein Implikat des affirmativ-theologischen Gehalts von „Q“ ist.²⁴ In dieser doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und zugleich auch als negativ-theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gottdenkens der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von einem endlichen Intellekt Denkbare im Sinne von intellektuell Anschaubare annehmen zu müssen.

4. Die formale Normativität des ontologischen Gottesbegriffs: „Q“ als eine Denkregel der Unübertrefflichkeit

„Q“ besitzt, wie bereits Karl Barth erkannt hat,²⁵ den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht gedacht werden darf, wenn man ihn rational angemessen denken will. Man darf sich gemäß dieser Regel Gott nicht als etwas vorstellen, das in seinem Seinsgehalt noch von etwas anderem übertroffen werden könnte; dies aber bedeutet, affirmativ gewendet: Wenn sich ein endlicher Intellekt mit seinem Vernunftvermögen Gott angemessen denken will, dann

²¹ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 15, 112, 14-17.

²² Vgl. Anselm von Canterbury, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli 4* (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia I), ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt 1968, 134, 8-10.

²³ Vgl. ebd. 5, 135; 8-136, 2.

²⁴ Diesen Hinweis verdanke ich meinem geschätzten Kollegen, Herrn Prof. Dr. Bernd Goebel, Ordinarius für Systematische Philosophie und Geschichte der Philosophie an der Theologischen Fakultät Fulda.

²⁵ Vgl. Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich ³1958, S. 73,78.

muss sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muss er sich Gott als das unübertrefflich Beste vorstellen. Wer also Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begreift, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität²⁶ des „ontologischen Gottesbegriffs“, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,²⁷ hat eine sie einschränkende Bedingung. Diese kann zwar nicht mit mathematischer Präzision bewiesen, wohl aber sowohl mit Blick auf die faktische Religionsgeschichte der Menschheit als auch auf die innere Finalität der endlichen Vernunft höchst wahrscheinlich gemacht werden: nämlich die Annahme, dass der Gottesbegriff Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen ist und damit einen singulären epistemischen Status besitzt und folglich nur ein einziges Referenzobjekt besitzen kann; m. a. W.: Weil absolute Unübertrefflichkeit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, wenn sie überhaupt verwirklicht ist, muss Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit einer, mithin einzig sein. Philosophisch legitimierbar ist daher nur ein monotheistischer Gottesbegriff. In dieser formalen Normativität aber liegt ein weiterer Vorzug des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der klassischen Metaphysik, denen in ihrer expliziten Gestalt diese formale Normativität fehlt, da sie den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen. Im Unterschied zu diesen macht der ontologische Gottesbegriff Gott zu einer in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft bestimmten Größe und hat damit sowohl einen ontologischen als auch einen gleichsam noologischen Charakter.

5. Die systematische Bedeutung des „ontologischen Gottesbegriffs“

5.1 Eine Präzisierung des affirmativ-theologischen Gehalts des „ontologischen Gottesbegriffs“ durch Duns Scotus: Die schlechthinnige Unübertrefflichkeit Gottes als seine aktuell unendliche Vollkommenheit

Um die systematische Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffs hinreichend verdeutlichen zu können, bedarf es einer Präzisierung seines affirmativ-theologischen Gehalts, die dieser philosophiehistorisch gesehen durch seine Verbindung mit dem Unendlichkeitsbegriff bei Duns Scotus erfahren hat. Dieser hat den affirmativ-theologischen Gehalt des anselmischen Gottesbegriffs der schlechthinnigen Unübertrefflichkeit als intensive Unendlichkeit bzw. genauer als aktuell unendliche Vollkommenheit präzisiert.

Scotus weist zunächst die Widerspruchsfreiheit zwischen den Begriffen „seiend“ und „unendlich“ nach, um die Möglichkeit eines unendlich Seienden zu sichern.²⁸ Dann zeigt er in einem zweiten Schritt, dass in der Ordnung des Vorrangs nur ein solches Seiendes unübertrefflich sein kann, welches unendlich ist.²⁹ Denn eine Unendlichkeit in der Vollkommenheit, die zu-

²⁶ Der Normbegriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Normbegriff vgl. Hermann Krings, Art. „Norm I. Philosophie der Norm“, in: Staatslexikon, Bd. III, Freiburg u.a. 1988, S. 62.

²⁷ Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Normbegriffs vgl. ebd., 63.

²⁸ Vgl. Duns Scotus, Ordinatio I nn. 74-147, ed. Vat II.

²⁹ Vgl. ebd., I d. 2 p 1“Q“1-2 n 131, 132, 134 ed. Vat. II 206ff.; ebd. I d. 3. p 1“Q“1-2 nn. 38-40, ed. Vat III. 25ff.; Lectiones I d. 2 p 1“Q“1-2 n. 83, 84, ed. Vat XVI 141f.; De primo principio C 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen, 102.

gleich besteht (*in perfectione simul essendo*)³⁰, widerspricht nicht der Seiendheit und ist daher möglich. Mit diesem Begriff eines aktuell unendlich vollkommenen Seienden interpretiert Scotus Anselms „ontologischen Gottesbegriff“ („Q“), den er als das höchste (widerspruchsfrei) Denkbare (*summum cogitabile sine contradictione*)³¹ versteht und aus dessen realer Möglichkeit er auf dessen notwendigerweise reale Existenz schließen zu können glaubt, weil das *summum cogitabile* als ein bloßes *ens rationis* eine von einem anderen, dem endlichen Intellekt, abhängige Größe und somit nicht unendlich, mithin nicht es selbst wäre.³² Dadurch gelangt Scotus zu der Einsicht, dass die intensive Unendlichkeit das Wesen Gottes konstituiert und damit dessen Attribute bzw. Eigenschaften wie die der notwendigen Existenz, der Einfachheit und der Einzigkeit zwar nicht formaliter, aber in ihrem Vollkommenheitsgrad bestimmt. Denn die intensive Unendlichkeit bzw. unendliche Vollkommenheit stellt nach Scotus kein einzelnes Gottesattribut, keinen Formalinhalt in Gott dar, sondern sie ist selbst nichts anderes als der höchste Vollkommenheitsgrad aller Wesensattribute Gottes.³³ Als solche aber bedingt sie die reale Identität aller göttlichen Wesensbestimmungen (ohne diese in ihrem je eigenen formalen Was aufzuheben) und damit auch die Einfachheit des göttlichen Wesens.

5.2 Die systematische Bedeutung des ontologischen Gottesbegriffs: Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit

Zusammenfassend betrachtet, ist es die Verbindung zweier Vorzüge, die den mit Duns Scotus als aktuell unendliche Seinsvollkommenheit präzisierten „ontologischen Gottesbegriff“ Anselms von Canterbury gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der endlichen Vernunft zumindest im Bereich des abendländischen Denkens auszeichnet: Zum einen seine inhaltliche Normativität, die in seinem affirmativ-theologischen und zugleich in seinem negativ-theologischen Gehalt begründet liegt; d.h. darin, dass er mit einer einzigen sprachlichen Formel („Q“) sowohl die allumfassende Seinsvollkommenheit als auch die Transzendenz Gottes, d.h. seine Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft, auszusagen vermag. Zum zweiten – und dieser Vorzug ist meines Erachtens der für die geistige Situation unserer Zeit entscheidende – seine formale Normativität. Denn der „ontologische Gottesbegriff“ ist so geartet, dass er selbst dann, wenn man seine inhaltliche Bestimmung ablehnt, dennoch seiner Form zustimmen muss, sofern man ihm überhaupt eine referentielle Funktion zusprechen, d.h. als einen vernunftgemäßen Gottesbegriff verstanden wissen will. Diese formale Normativität von „Q“ aber setzt ein grundsätzliches Verständnis der Bedeutung des Gottesbegriffs als eines Begriffs mit dem qualitativ bestmöglichen Gehalt und damit eine wertende Hierarchisierung begrifflicher Gehalte voraus. Wer sich jedoch Gott nicht einmal formal als den höchsten Gedanken seines eigenen Vernunftvermögens, als das vernünftigerweise denkbar Beste, vorstellen will, sondern als etwas anderes, suspendiert den Vernunftcharakter des Gottesgedankens. M. a. W.: Wer in Gott überhaupt etwas Reales und nicht etwa

³⁰ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I n. 134, ed. Vat. II 208; *Lectioes* n. 85, ed. Vat. XVI 142; *De primo principio*. C 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen, 104.

³¹ Duns Scotus, *Ordinatio* I n. 137, ed. Vat. II 208f. „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione.“

³² Ebd., I n. 138, ed. Vat II 209. „Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquid quod existit.“

³³ Vgl. ebd., I, d 8, p 1“Q“4 n. 192, ed. Vat. IV 261, 6-13.

eine Projektion des eigenen Bewusstseins sehen will, weiß sich durch sein Vernunftvermögen dazu verpflichtet, sich unter Gott das denkbar Höchste und Größte vorstellen zu sollen. Damit aber dürfte alleine im Falle von „Q“ als des schlechthin Unübertrefflichen eine Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität des Gottesbegriffs gegeben sein. Denn selbst ein Philosoph, der das prädikative und axiologische Existenzverständnis der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen Gehalt auch des *unum argumentum* Anselms bestimmt, de facto ablehnt und dennoch Gott rational denken will, wird von seiner Vernunft dazu verpflichtet, der bloßen Form des ontologischen Gottesbegriffs zuzustimmen, d.h. sich unter Gott zumindest formal das denkbar Größte und Beste vorzustellen, auch wenn dieser der inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs nicht zustimmen zu können glaubt. In dieser seiner Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität aber liegt der Vorrang des „ontologischen Gottesbegriffs“ gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der abendländischen Philosophiegeschichte, die den Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen, sowie seine besondere Aktualität gerade für die geistige Situation unserer Gegenwart, die nicht zuletzt auf Grund eines prinzipiell anderen Seins- und Existenzverständnisses den von „Q“ verwahrten inhaltlich normativen Seinsbegriff nicht mehr akzeptieren zu können glaubt. Deshalb ist Gott auch für jene postmodernen Denker, die das klassische Verständnis von (unendlicher) Seinsvollkommenheit ablehnen, das für sie Höchste und Größte, was anschließend noch ausgeführt werden soll.

Gemäß dieser formalen Normativität des „ontologischen Gottesbegriffs“ ist daher der folgende Umkehrschluss gültig: Wer sich Gott als etwas denkt, welches gemäß seinem eigenen Urteil noch von etwas anderem übertroffen werden könnte, hat sicher kein vernunftgemäßes und daher auch kein angemessenes Gottesverständnis, weil er den singulären epistemischen Status des Gottesbegriffs als eines Inbegriffs absoluter, d.h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit nicht realisiert hat.

Abschließend sei die eminente systematische Bedeutung des „ontologischen Gottesbegriffs“ als des angemessensten Gottesbegriffs der endlichen Vernunft auf folgende Kurzformel gebracht: Gott muss, wenn es ihn gibt, schlechthin unübertrefflich sein.³⁴

6. Die impliziten und indirekten Spiegelungen des ontologischen Gottesbegriffs im zeitgenössischen Denken: Bei Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion

Die Spiegelungen des ontologischen Gottesbegriffs im zeitgenössischen Denken sollen im Folgenden an drei exemplarischen Positionen identifiziert werden, die prima facie gerade nicht zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des ontologischen Gottesbegriffs gehören, sondern diesen zumindest implizit oder sogar (wie bei Marion) explizit als unangemessen

³⁴ Zum Verhältnis zwischen dem ontologischen Gottesbegriff und dem mit seinem intensionalen Gehalt argumentierenden ontologischen Gottesbeweis in systematischer und historischer Hinsicht vgl. Markus Enders, Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis, in: Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft, hg. v. Thomas Buchheim/Friedrich Hermanni/Axel Hutter/Christoph Schwöbel (Collegium Metaphysicum 4), Tübingen 2012, S. 241 – 287.

ablehnen. Levinas sieht bekanntlich die göttliche Transzendenz jenseits des Seins und anders als sein geschieht, er will Gott von seiner angeblichen begrifflichen Vereinnahmung und Verfälschung durch die klassische Metaphysik und Ontologie befreien und die ethische als die nach seiner Überzeugung Gott einzig angemessene Transzendenz sichtbar machen. Wie kann man dann entgegen Levinas' eigener Intention von einer Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbegriffs bei ihm sprechen? Verstößt nicht ein solches Ansinnen massiv gegen das hermeneutische Grundgebot der Rekonstruktion des Selbstverständnisses eines Autors?

Nicht anders verhält es sich bei Derrida, der die von Martin Heidegger inspirierte Metaphysikkritik von Levinas, dessen Totalitarismusvorwurf gegen das metaphysische Denken teilt; etwas weniger radikal fällt diese metaphysikkritische Einstellung bei Marion aus. Aber auch dieser teilt das metaphysikkritische Grundanliegen von Levinas und will Gott deshalb gerade nicht in ontologischen Begriffen, sondern ohne den begrifflichen Vorstellungshorizont des Seins denken. Entsprechendes gilt in wiederum modifizierter Form für Michel Henry auf den hier allerdings nicht mehr eingegangen werden kann. Beginnen wir mit Emmanuel Levinas.

6.1 Zur impliziten Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für das Denken der (göttlichen) Transzendenz bei Levinas

Mit dem Gottesgedanken hat sich Levinas, soweit ich sehen kann, thematisch zentral nicht in seinen Hauptwerken, sondern in einer erstmals in der Zeitschrift *Nouveau Commerce* 30/31 (1975), 99 – 128, erschienenen Abhandlung „*Dieu et la philosophie*“ auseinandergesetzt.³⁵ In dieser Abhandlung hat Levinas auf die strikte Korrespondenz zwischen dem philosophischen Denken in der klassisch-metaphysischen Tradition der abendländischen Philosophie und der Idee der Wirklichkeit hingewiesen, diese sogar als eine Koinzidenz überzeichnet und selbige als „Seinssage“ („*geste d'être*“) bzw. als Zugehörigkeit zu dieser bezeichnet, so dass das Sein selbst als intelligibel erscheint.³⁶ Sinnhaftes Denken und Denken des Seins sind nach dieser Auffassung Tautologien. Nach Levinas befindet sich daher der gedachte Gott stets innerhalb der „Seinssage“, und zwar als Seiendes schlechthin, wie er wörtlich behauptet.³⁷ Damit dürfte Levinas sich Heideggers unzutreffende These von der onto-theologischen Grundverfassung des metaphysischen Denkens im Abendland zu eigen machen, nach der Gott sowohl von der philosophischen als auch von der christlich-theologischen Gotteslehre nicht als Sein, sondern als (höchstes) Seiendes missverstanden worden sei. Auf alle bedeutenden Vertreter einer systematischen Gotteslehre im abendländischen Denken trifft diese Behauptung aber gerade nicht zu und am wenigsten – trotz seines irreführenden Namens – auf den ontologischen Gottesbegriff selbst, der Gott nicht als ein in einer ontologischen Differenz zum Sein stehendes Seiendes, sondern als das unübertreffliche Sein selbst versteht.

³⁵ Zitiert wird diese Abhandlung im Folgenden nach Emmanuel Levinas, Gott und die Philosophie. Übersetzt von Rudolf Funk, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. v. Bernhard Casper, Freiburg/München 1981, S. 81 – 123; einfache Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf diese Textausgabe.

³⁶ Vgl. ebd., S. 82f.

³⁷ Vgl. ebd., S. 83: „Sobald aber dieser Gott gedacht wird, befindet er sich sogleich innerhalb der ‚Seinssage‘. Er befindet sich darin als *Seiendes* schlechthin.“

Für Levinas ist aber genau dieses metaphysisch-philosophische und christlich-theologische Gottesverständnis unangemessen, weil es Gott „in den Lauf des Seins mithineinnimmt“³⁸, während der Gott der Bibel als der für Levinas einzig wahre Gott „das Jenseits des Seins, die Transzendenz“³⁹ bedeutet. Deshalb bezichtigt er die gesamte abendländische Philosophie einer „Destruktion der Transzendenz“⁴⁰.

Levinas wirft einem Gottesverständnis im Horizont und im Lichte des Seins zu Unrecht eine bloße Bewusstseinsimmanenz⁴¹ und eine pervertierende Vergegenwärtigung des Gesagten vor, so als könne der ontologische Gottesbegriff nicht auf eine echte Transzendenz Gottes zu unserem menschlichen bzw. zu jedem endlichen Anschauungsvermögen verweisen, so als ob er keine negativ-theologische Bedeutungsdimension besäße.

Es geht Levinas ausdrücklich um einen (göttlichen) Sinngehalt jenseits des Seins, dem „eine Priorität vor dem Sein zukommt.“⁴² Er will aber nicht so weit gehen⁴³, den Gottesbegriff jedes begrifflichen Charakters und jeder vernünftigen Rede zu entkleiden, wie er ausdrücklich sagt⁴⁴; er bekämpft vielmehr nur den vergegenwärtigenden, identifizierenden Charakter des Gottesverständnisses im Horizont des Seins, welches er als Manifestation und die bewusstseinsmäßig abgebildete Wahrheit des Seins dementsprechend als „die Manifestation der Manifestation“⁴⁵ bezeichnet. Auch den ontologischen Gottesbegriff eines uneingeschränkt bzw. unendlich vollkommenen Seins einschließlich des zugehörigen ontologischen Gottesbeweises bei Descartes subsumiert Levinas konsequent unter sein Verdikt.⁴⁶ Descartes' Gottesidee des Unendlichen jedoch, die jede Idee des menschlichen Bewusstseins an Bedeutungsumfang und –fülle unendlich übersteige und daher dieses absolut transzendiere⁴⁷, diese nimmt er von seinem Verdikt aus. Denn diese führe zum „Bruch des Bewußtseins“⁴⁸, weil sie Gott in uns sei, „aber bereits Gott, sofern er das auf Ideen abzielende Bewußtsein bricht und sich von jedem Inhalt unterscheidet.“⁴⁹ Denn die Idee des Unendlichen sei in Wahrheit das Unendliche in mir⁵⁰, welches nicht vom endlichen Bewusstsein hervorgebracht sein, sondern nur dessen vollkommene Passivität – eine Passivität, die passiver sei als jede Passivität⁵¹ – bedeuten könne.⁵²

Dabei bezeichne das „Un“ oder die Negation im Begriff des „Unendlichen“ die unermessliche Tiefe des Erleidens oder der Affektion des Unendlichen im Endlichen, die in diesem eine endlose Sehnsucht und Liebe erzeuge nach dem Guten jenseits des Seins.⁵³ Damit jedoch diese

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 92: „Die Philosophie ist nicht nur Erkenntnis der Immanenz, sie ist die Immanenz selbst.“

⁴² Ebd., S. 85.

⁴³ Wie Frau Delhomme, auf die Levinas in dieser Hinsicht Bezug nimmt, vgl. ebd., S. 84.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 84f.

⁴⁵ Ebd., S. 86.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 95.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 96.

⁴⁸ Ebd., S. 95.

⁴⁹ Ebd., S. 96.

⁵⁰ Vgl. S. 97.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 98.

⁵² Vgl. ebd., S. 97.

⁵³ Vgl. ebd., S. 102f.

Sehnsucht oder Liebe über das Sein hinaus gerichtet bzw. transzendent bleibe und nicht wieder zu einem Aufgehen in der Immanenz werde, müsse Gott als das Ersehenswerte von der Sehnsucht getrennt bleiben, müsse er zwar nahe, aber unterschieden und damit heilig sein.⁵⁴ Dies wiederum aber sei nur dann gegeben, wenn Gott als das Ersehenswerte „mich auf das ausrichtet, was das Nicht-Ersehenswerte ... schlechthin“⁵⁵ ist, auf die bis zur Stellvertretung, zur Leibbürgenschaft und Geiselhaft gehende Verantwortlichkeit für den Anderen. Diese „Weise des Unendlichen oder Gottes, uns aus der Tiefe seines Ersehnt-seins in die nicht ersehenswerte Nähe des Andern zu verweisen, haben wir mit dem Terminus ‚Illeität‘ [*illéité*] bezeichnet.“⁵⁶ Die Güte des Guten verweise uns auf den Anderen und so einzig auf das Gute hin. Gott trenne sich von der Beziehung der Sehnsucht und bleibe „durch diese Trennung oder Heiligkeit dritte Person: *Er* auf dem Grund des Du.“⁵⁷ Gott erfülle mich nicht mit Gütern, sondern dränge mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“⁵⁸ Darin sieht Levinas die strikt ethische Bedeutung der Transzendenz gegeben, die er allerdings zu Unrecht als seinslos auffasst, weil er ein extrem negatives Vorurteil gegen das Sein hegt: „Im Bereich des Seins bedeutet gutsein Defizit, Niedergang und Dummheit.“⁵⁹ In Wahrheit ist jedoch das genaue Gegenteil der Fall: Sittliche Güte als freiwilliger Selbsteinsatz für das Wohlergehen des Anderen ist gerade eine Seinsvollkommenheit, ein Erweis von Seinsfülle und Seinsmacht. Doch Levinas will die Ethik vom Sein ausschließen⁶⁰ und als eine „Vortrefflichkeit und Höhe ... jenseits des Seins“⁶¹ verstehen, weil er ein von der Metaphysikkritik Heideggers negativ vorgeprägtes Zerrbild des Seins besitzt. Daher glaubt er, Gott „der Objektivität, der Gegenwart und dem Sein“⁶² entreißen zu müssen. Daher insistiert er darauf, dass die Transzendenz Gottes „in der Begrifflichkeit des Seins, dem Element, hinter dem die Philosophie nur Nacht sieht, weder gesagt noch gedacht werden“⁶³ könne, dass „die Intelligibilität der Transzendenz ... nicht ontologisch“⁶⁴ sei. Die wahre Transzendenz des Unendlichen erhebe sich in Herrlichkeit in der desinteressierten und daher völlig selbstlosen Stellvertretung für den Nächsten.⁶⁵ Die Andersheit des göttlich Anderen unterscheide sich grundlegend von der jedes menschlich Anderen, der sie vorausliege, indem ihr eine uneinholbare Transzendenz bis hinein in die Abwesenheit eigne, bis in ihre Verborgeneheit und Entzogenheit also, die Ausweis ihrer unermesslichen Majestät und Heiligkeit sei. Diese ist es daher, die Levinas‘ negative Theologie ins völlig Inkommensurable steigern, die sie als schlechthin unübertrefflich aufweisen will. Darin aber können wir die Wirksamkeit der formalen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs auch in dieser extremen Form einer negativen Theologie bei Levinas erkennen. Levinas meint zwar zu Unrecht, dass „die Transzendenz Gottes in der Begrifflichkeit des Seins ... weder gesagt noch gedacht werden“⁶⁶ könne; de facto denkt er

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 105.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 106.

⁵⁷ Ebd., S. 107.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. ebd.: „Die Ethik ist kein Moment des Seins.“

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. ebd., S. 121.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 108.

⁶⁶ Ebd., S. 123.

selbst aber diese Transzendenz als eine unübertreffliche Bedeutsamkeit, die er in ihrem ethischen Bedeuten, ihrer gebieterischen Einweisung des ihr gegenüber zu blindem Gehorsam bereiten Subjekts in das „Der-Eine-für-den-Anderen-Sein“⁶⁷ verwirklicht sieht, weil er das ethisch Gute jenseits des Seins und ‚anders als Sein geschieht‘ als Inbegriff des Unübertrefflichen versteht. So ist auch für Levinas Gott in genau dieser und nur dieser rein ethischen, ontologiefreien, seinslosen Bedeutung der schlechthin Unübertreffliche.

6.2 Zur impliziten Normativität des ontologischen Gottesbegriffs für das Gottesverständnis Jacques Derridas

Im Folgenden sollen nur jene Textpassagen aus Werken Derridas untersucht werden, die für dessen Gottesverständnis von zentraler Bedeutung sind.

6.2.1 Das Post-Scriptum „Außer dem Namen“ zum Sammelband „Über den Namen“: Der Name Gottes und das unnennbare Jenseits dieses Namens – Derridas Gott absoluter Alterität und seine Differenz zum (seins-) vollkommenen Gott der abendländischen Philosophie und christlichen Theologie

Da Derrida mit Levinas den seins- und identitätszentrierten Logos und folglich auch jeden Begriff Gottes ablehnt, weil der das Seiende identifizierende Logos in letzter Konsequenz zur Vernichtung des Anderen führe,⁶⁸ hält er (mit Levinas) doch an einem fest, das bleibe, und zwar an dem Namen und daher in Bezug auf Gott an nichts anderem außer dem Namen Gottes. Daher muss Derrida mit Levinas dem Namen Gottes jegliche Referenz auf Seiendes bzw. ein Sein absprechen. Was sagt für Derrida der Name Gottes? Der Name Gottes nenne nichts, was bleibe,⁶⁹ vielmehr sei „Gott“ „der Name für diesen bodenlosen Zusammenbruch (*effondrement sans fond*), für diese unendliche Verwüstung (*désertification*) der Sprache“⁷⁰. Derrida spricht dem Gottesnamen demnach eine Zeigefunktion auf das (bleibende) Wesen Gottes ab. Insoweit besteht zwischen seinem Verständnis des Gottesnamens und demjenigen, sei es des Christentums, sei es von monotheistischen Religionen allgemein, eine erhebliche, eine unüberbrückbare Differenz.

⁶⁷ Ebd., S. 120.

⁶⁸ Vgl. Karlheinz Ruhstorfer, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004), S. 123 – 158, hier 126 (unmittelbar in Bezug auf Levinas formuliert, aber gleichermaßen auch für Derrida gültig): „Welches ist nun die ursprüngliche Erfahrung von Levinas? Es ist genau jene Negation der Negation, die Vernichtung des Anderen – im Holocaust. Diese wird nicht nur mit der Aufhebung Hegels gleichgesetzt, sondern letztlich auf die parmenideische Scheidung von Sein und Nichtsein und damit auf den griechischen Anfang des metaphysischen Denkens zurückgeführt. Die Identität des Seienden mit sich selbst und der Ausschluß des Anderen wird hier als der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens schlechthin angesehen, das in letzter Konsequenz zum Holocaust, zur Vernichtung des Anderen, des zum Abendländisch-Griechisch-Christlichen Fremden, führe.“

⁶⁹ Vgl. Jacques Derrida, Außer dem Namen (Post-Scriptum), in: Jacques Derrida, Über den Namen. Drei Essays, Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2000, S. 63 – 121, hier S. 85f. [56] (einfache Seitenzahlen beziehen sich in diesem Kapitel auf diese Ausgabe; Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original [Jacques Derrida, *Sauf le nom* [Post-Scriptum], Paris 1993]): „Außer dem Namen, der nichts nennt, was hielte, nicht einmal eine *Gottheit**, nichts, dessen Entzug nicht den Satz, jeden Satz, der sich mit ihm zu messen versucht, fortreibt.“

⁷⁰ Ebd., S. 86 [56].

Nun gibt es nach Derrida von dieser „negativen Operation“ (des Zusammenbruchs der Sprache) aber eine Spur, die als ein stets kommendes Ereignis bleibe.⁷¹ Dieses Ereignis aber bleibe der Sprache eingeschrieben, es bleibe gleichsam auf den Lippen des Sprechenden, dessen Worte, nicht nur zu Gott, sondern von Gott zu ihm hin getragen werden würden. Es fällt auf, dass Derrida in diesem Zusammenhang einen Subjektwechsel beschreibt, der jenem analog ist, der von Erfahrungsberichten der apophatischen Mystik durchgängig beschrieben wird: Indem die Worte des menschlichen Sprechers von Gott sprechen, ihn nennen, lassen sie ihn zugleich in sich sprechen, lassen sie sich von ihm tragen und beziehen auf das unennbare Nennbare jenseits des Gottesnamens.⁷² Denn es sei notwendig, auf das Jenseits des Namens zu gehen im Namen, auf das, was bleibe außer dem Namen.⁷³ Dieses aber ist für Derrida ein absolutes Geheimnis, welches als ein Gott absoluter Alterität nicht nur ein Nicht-Gott (*A-dieu*),⁷⁴ sondern in seiner schlechthinnigen Andersartigkeit zugleich auch kein Gott ist, der sich jemals offenbaren, sich zeigen, der sich dem Menschen enthüllen könnte. Der gravierendste Preis von Derridas prinzipiellem Differenz- und Alteritätsdenken wird erst in dessen Anwendung auf das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen, sichtbar: Es ist sein *A-dieu*, d.h. seine Verabschiedung von dem Gott der abendländischen Philosophie und der christlichen Theologie; an dessen Stelle tritt bei Derrida der sprachlich und gedanklich widersprüchlich bleibende Hinweis auf ein schlechthin anderes Geheimnis, auf einen Nicht-Gott (*A-dieu*), der mit dem vollkommenen Sein auch der Möglichkeit beraubt wird, sich dem Menschen jemals zeigen zu können.

6.2.2 Gott als der ganz Andere und als jeder andere – die bleibende Zweideutigkeit der Alterität Gottes

6.2.2.1 Die beiden Deutungsmöglichkeiten der Formel „*tout autre est tout autre*“

Derridas eigenes Gottesverständnis geht vollends erst aus einigen Passagen seiner Schrift „Den Tod geben“ hervor, die abschließend noch kurz betrachtet werden sollen: Im dritten Abschnitt dieser die Opferung Isaaks durch Abraham (die sog. Akedah) in das Zentrum ihrer

⁷¹ Vgl. ebd., S. 86 [56]: „Doch die Spur dieser negativen Operation schreibt sich *im* und *auf* dem und *als Ereignis* ein (das, was *kommt*, was es gibt und was stets einzigartig ist, was in dieser Kenosis die entscheidende Bedingung für sein Kommen oder sein Heraufkommen findet). *Es gibt* (*il y a*) dieses Ereignis, das bleibt, wenn diese Bleibendheit (*restance*) auch nicht substantieller, wesentlicher ist als dieser Gott, ontologisch nicht besser bestimmbar als dieser Name Gottes [...]“

⁷² Vgl. ebd., S. 88 [61]: „Sie [die Worte des über Gott Sprechenden] werden durch eine *Ferenz*-Bewegung (Transfer, Referenz, Differenz) zu Gott *getragen* (*portés*), zugleich hinausgetragen (*exportés*) und weggetragen (*déportés*). Sie nennen Gott, sprechen von ihm, sprechen *ihn*, sprechen *mit ihm*, *lassen ihn in sich sprechen*, sie lassen sich von ihm tragen, sie referieren (machen sich zu einer Referenz) auf das, was der Name über sich selbst hinaus zu nennen voraussetzt, das Nennbare (*nommable*) jenseits des Namens (*nom*), das unennbare Nennbare.“

⁷³ Vgl. ebd., S. 89 [63]: „Auf Französisch würde ich sagen: *il y a lieu de*, es besteht Anlaß, (denn dies bedeutet „*il faut*“, „es ist notwendig/man muß“), sich *dorthin* zu begeben, *wohin* man unmöglich gehen kann. Dorthin, auf den Namen zu, auf das Jenseits des Namens *im* Namen zu. Auf das (den oder die) zu, was (der oder die) bleibt – außer dem Namen.“ Hierzu vgl. Ruhstorfer, *Adieu*, S. 133: „Lediglich dort, wo der *logos* durch den ‚Namen‘ ersetzt wird, wo nichts an logischer Bestimmtheit bleibt – außer dem Namen – kann nach Derrida das Denken dem Namen Gottes gerecht werden.“

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 127: „Der griechische Gott der Identität, der stets als Grund, als Wesen, als Sein, als Identität gedacht worden ist, soll durch einen Gott der Alterität substituiert werden.“ Vgl. ebd., 131: „Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (*a-dieu*) ist.“

Betrachtung rückenden Schrift führt Derrida aus, dass Gott der Name für den absolut Anderen sei.⁷⁵ Diesem Anderen gegenüber sei der Einzelne verpflichtet und verantwortlich. Zugleich aber sei „[j]eder andere ... jeder andere ... [bzw.] ganz anders (*Tout autre est tout autre*)“⁷⁶. Daher müsse eine allgemeine und universelle Verantwortung den Einzelnen an alle anderen binden.

Entscheidend und weiterführend in Bezug auf Derridas Gottesgedanken ist in dieser Schrift sein Verständnis Gottes als eines Namens für den ganz Anderen:

„Wenn Gott der ganz andere ist, die Figur oder der Name des ganz anderen, so *ist jeder andere ganz anders/ist jeder andere jeder andere (tout autre est tout autre)*“⁷⁷. Diese Formel ist nur scheinbar tautologisch bzw. nichtssagend, in Wahrheit jedoch höchst aussagekräftig. Denn sie will sagen, „dass Gott als ganz anderer überall ist, wo es ganz anderes/dergleichen wie jeden anderen gibt ...“⁷⁸.

Die totale Alterität Gottes findet sich demnach in der Alterität jedes menschlich Anderen, d.h. in seiner Singularität, die ihn für jeden Anderen vollkommen unverfügbar sein lässt. Diese Relation zwischen der Alterität Gottes und jeder menschlichen Alterität dürfte nach dieser ersten Deutung so verstanden werden, dass Gott in seiner totalen Andersartigkeit selbst der formgebende Grund der Alterität und Singularität des bzw. jedes menschlich Anderen ist. Zum zweiten ruft uns jeder Andere in jedem Augenblick gleichsam dazu auf, Verantwortung für ihn zu übernehmen. Dass die unendliche Andersheit des ganz Anderen jedem menschlich Anderen zukommt, so dass uns auch jeder menschlich Andere in jedem Augenblick gleichsam in eine prinzipiell unendliche Verantwortung für ihn ruft,⁷⁹ darin liegt nach Derrida die zweite Bedeutung der Formel „*tout autre est tout autre*“⁸⁰; im Unterschied hierzu behält ihre erste Deutung sich die Möglichkeit vor, die Eigenschaft der totalen bzw. unendlichen Alterität nur

⁷⁵ Vgl. Jacques Derrida, Den Tod geben, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 1994, S. 331 ff., hier S. 395 [S. 68] (einfache Seitenzahlen beziehen sich in diesem Abschnitt auf diese Ausgabe; Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf das französischsprachige Original [Jacques Derrida, Donner la mort, Paris 1992]): „Gott ist der Name des absolut Anderen als anderer und als einziger (der Gott Abrahams: der eine und der einzige).“

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 395 [S. 68]: „Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung (das, was Kierkegaard ethische Ordnung nennt) binden müßte.“

⁷⁷ Ebd., S. 404f. [76].

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 405 [S. 76f.]: „Und wie jeder von uns ist jeder andere, ganz andere (*chaque autre, tout autre*) unendlich anders in seiner absoluten, unzugänglichen, solitären, transzendenten, nicht-offenbaren, meinem *ego* nicht ursprünglich gegenwärtigen Einzigartigkeit ..., läßt sich das, was über die Beziehung von Abraham zu Gott behauptet wird, auch von meiner beziehungslosen Beziehung zu *jedem anderen als ganz anderem* behaupten, insbesondere zu meinem Nächsten oder zu den Meinen, die mir so unzugänglich, verborgen und transzendent sind wie Jahwe.“

⁷⁹ Vgl. ebd. [S. 77]: „Im Moment einer jeden Entscheidung und im Bezug zu *jedem anderen als ganz anderem* verlangt jeder andere in jedem Augenblick von uns, daß wir uns als Ritter des Glaubens aufführen.“

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 409f. [S. 80f.]: „Die andere Partitur attribuiert diese unendliche Andersheit des ganz Anderen jedem anderen, erkennt sie jedem anderen zu: mit anderen Worten jedem, einem jeden, zum Beispiel jedem Mann und jeder Frau. ... Wenn jeder Mensch ganz anders ist, wenn jeder andere (*chaque autre, ou tout autre*) ganz anders ist, so kann man nicht mehr zwischen einer behaupteten Allgemeinheit des Ethischen, die es im Opfer zu opfern gälte, und dem Glauben, der sich Gott allein, als ganz anderem, zuwendet, unterscheiden. ... Doch auch Levinas seinerseits kann, wenn er die absolute Einzigartigkeit, das heißt die absolute Andersheit im Bezug zum anderen Menschen in Rechnung stellt, nicht mehr zwischen der unendlichen Andersheit Gottes und der eines jeden Menschen unterscheiden: seine Ethik ist bereits Religion.“

einem einzigen Anderen, nämlich Gott, zuzusprechen.⁸¹ Derrida selbst scheint beide Deutungen dieses „hetero-tautologischen Satzes“⁸² () nicht nur für möglich, sondern auch für zutreffend zu halten. Denn wenn er später – übrigens ganz analog zu Levinas – sagt, dass der erste und tiefste Grund der Verantwortung eines jeden für jeden (menschlich) Anderen in seinem Angeblicktwerden durch Gott liege, ohne dass wir Gottes Angesicht sehen könnten,⁸³ dann kann dies nur bedeuten, dass in der totalen Andersheit des Anderen uns die schlechthinnige Andersheit Gottes selbst anblickt, die in der des menschlich Anderen nur auf verborgene Weise anwesend und für uns deshalb nicht unmittelbar sichtbar ist. Denn Gottes Angesicht, das mich im menschlichen Anderen anblickt und mich in eine unendliche Verantwortung für diesen ruft, sehe ich, wie Derrida ausdrücklich sagt, (dennoch) nicht (vgl. Anmerkung 86).

Worin liegt also die Spiegelung bzw. richtiger die verwandelte Gestalt des ontologischen Gottesbegriffs in Derridas Gottesverständnis? Sie liegt in der, wie Derrida – übrigens auch darin konform mit Levinas – ausdrücklich bemerkt, totalen und unendlichen, das aber bedeutet: in der unübertrefflichen Andersheit oder Alterität Gottes, die Derrida wiederum mit Levinas als eine unübertreffliche Güte – jenseits des Seins – versteht. Dies geht aus Derridas Bestimmung dessen hervor, was wir dem menschlich Anderen in unserer ethischen Beziehung zu diesem schuldig sind.

6.2.2.2 Die Dissymmetrie der „Ökonomie des Himmels“

Das, was wir dem menschlich Anderen schuldig sind, besteht, so Derrida in seiner Schrift „Den Tod geben“, nach dem Vorbild Abrahams (bei dem Opfer seines Sohnes Isaak auf die Weisung Gottes hin) und vor allem nach den Weisungen der neutestamentlichen Bergpredigt genau darin, die Symmetrie und Reziprozität weltlich-irdischer Tauschgerechtigkeit aufzugeben und die dissymmetrische, himmlische Ökonomie des freiwilligen Verzichts auf einen kalkulierbaren Lohn zu befolgen.⁸⁴ Unsere Schuldigkeit besteht demnach in der bedingungslos schenkenden, der selbstlosen Gabe, bei der die linke Hand nicht wissen darf, was die rechte Hand tut. Denn die reine Gabe geschieht ohne jede selbstbezogene Absicht, ohne jedes Kalkül. Die Logik der göttlichen Ökonomie aber verheiße demjenigen, der so, nämlich rein, zu geben bereit ist, einen ungleich größeren, weil unermesslichen Lohn dafür, dass er sich über den irdischen Nutzen erhebt.⁸⁵ Dass diese Ausführungen Derridas nicht nur die Existenz Gottes im Allgemeinen, sondern eines Gottes im Besonderen voraussetzen, dessen andere als die weltliche Gerechtigkeit sich für jeden Menschen mit dessen Eintritt in eine jenseitige Welt

⁸¹ Vgl. ebd., S. 409 [S. 80]: „Die eine [Partitur als Interpretation der Formel] behält sich die Möglichkeit vor (*garde en réserve*), die Eigenschaft des ganz Anderen, mit anderen Worten, des *unendlich anderen* Gott, einem einzigen anderen jedenfalls, zu reservieren.“

⁸² Ebd., S. 409 [80]. Zum „hetero-tautologischen“ Charakter dieser Formel vgl. ebd. [S. 80].

⁸³ Vgl. ebd., S. 417 [S. 87]: „Gott erblickt mich und ich sehe ihn nicht, und von diesem mich erblickenden Blick her setzt meine Verantwortung ein.“

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 428 [S. 96]: „Es geht darum, die strenge Ökonomie, den Tausch, das Zurückgeben, das Geben/Zurückgeben, das ‚auf eine Rückgabe hin vorgestreckte‘ Eine und diese Art haßerfüllter Zirkulation in Gestalt von Vergeltung, Rache, das Zug um Zug, das Zug-um-Zug-Zurückgeben außer Kraft zu setzen. Was hat es auf sich mit dieser ökonomischen Symmetrie des Tausches, des Geben/Nehmen und des Zurückgebens, wenn es etwas später heißen wird, daß Gott der Vater, der ins Verborgene sieht, es dir zurückgeben, vergelten wird (*reddet tibi*)?“ Zur anderen Ökonomie des Himmels vgl. ebd., S. 428–434 [S. 96–102].

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 433 [S. 100f.]: „Doch ein unendliches Kalkül übernimmt die Ablösung des endlichen Kalküls, auf das verzichtet wird: Gott der Vater, der ins Verborgene sieht, wird ihn dir zurückgeben, vergelten, diesen Lohn, und unendlich größer.“

als dem Herrschaftsbereich dieses Gottes durchsetzen wird, liegt auf der Hand. Doch worin liegt der normative Charakter dieser himmlischen Ökonomie für das sittliche Tun des Menschen eigentlich begründet? Die Bergpredigt, der Derrida seine Beschreibung der „Ökonomie des Himmels“ weitgehend entlehnt, begründet das Gebot der selbstlosen Gabe bzw. der Feindesliebe – „ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“⁸⁶ – mit dem vorbildlichen Handeln Gottes.⁸⁷ Derrida macht sich diese Begründung dafür, warum der Mensch anderen bedingungs- und absichtslos schenken soll, *expressis verbis* nicht zu eigen; diese fehlende explizite Begründung zeigt zwar eine argumentative Leerstelle an, doch das von Derrida selbst gewählte Exempel der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham macht die Annahme höchst wahrscheinlich, dass Derrida mit Levinas genau dies schon voraussetzt: Es gibt ein göttliches Geheiß, einen unvordenklichen Anspruch Gottes an den Menschen, sich, wie Abraham, selbstlos und ohne jede Berechnung, unter Verzicht auf jedes weltliche Kalkül, dem Willen Gottes anheimzustellen und sich für den Anderen und die Anderen gleichsam zu verschwenden. Damit dürfte Derrida seinem eigenen religiösen Glauben an eine zukünftige Welt als dem uneingeschränkten Herrschaftsbereich Gottes zumindest indirekt Ausdruck verliehen haben. Denn dass auch für ihn das Handeln Gottes und dessen andere Gerechtigkeit einen Vorbildcharakter besitzen, dies anzunehmen, setzen seine Ausführungen zu der dissymmetrischen Ökonomie des Himmels und ihren biblischen Bezugsstellen eindeutig voraus.

Damit aber dürfte schlussendlich einsichtig geworden sein, dass nicht nur Levinas, sondern mit und nach ihm auch Derrida die unübertreffliche Alterität Gottes als die unübertreffliche Andersartigkeit seiner Güte und damit als radikal selbstlos und aus reinem Wohlwollen schenkende Liebe und somit Gott *de facto*, wenn auch nicht explizit, als etwas schlechthin Unübertreffliches versteht, das er in dieser von ihm mit einer unerhörten Radikalität gedachten Güte verwirklicht sieht. Insofern entspricht Derridas Gottesverständnis zumindest teilweise auch der inhaltlichen und nicht nur der formalen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs.

Und wenn Derrida schließlich sogar einen begriffenen Gott verabschieden und jedem Gottesbegriff *A-dieu* sagen will, stimmt er darin – wenn auch vermutlich wider Willen – mit dem ontologischen Gottesbegriff insofern überein als dessen negativ-theologische Bedeutung die Transzendenz und Erhabenheit Gottes über jeden von einem endlichen Intellekt intellektuell anschaubaren begrifflichen Gehalt bezeichnet. Dass diese Transzendenz aber sogar zum Inhalt eines Gottesbegriffs, des ontologischen nämlich, gemacht werden kann, das haben Levinas und Derrida in ihrer pauschalen Kritik an Gottesbegriffen nicht bedacht.

6.3 Zu Jean-Luc Marions Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbegriff

Im Unterschied zu Levinas und Derrida ist Jean-Luc Marion ein Philosoph, der sich von Anfang seines Denkweges an offensiv zum Christentum, und zwar zum katholischen Christentum, bekannt hat. Marion ist ein christlicher Philosoph in dem Sinne des Wortes, dass er mit philosophischen Erkenntnismitteln, insbesondere denen der Phänomenologie, die christlich geglaubte Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu denken und vor dem Forum weltli-

⁸⁶ Mt 5,48.

⁸⁷ Vgl. Mt 5,44ff.

cher, autonomer Rationalität zu verantworten sucht. Auf dieses aus deutscher Sicht gleichsam fundamentaltheologische Anliegen des Marionschen Denkens hat Thomas Alferi in seiner Dissertation „Worüber hinaus Größeres nicht >gegeben< werden kann ...“ zu Recht, wie ich finde, aufmerksam gemacht.⁸⁸ Gilt dies auch für Marions phänomenologische Neufassung des christlichen Gottesverständnisses? Und kann diese vielleicht auch als ein Dokument der zeitgenössischen Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbegriffs aufgefasst werden?

Expressis verbis scheint dies wie bei Levinas und bei Derrida auch bei Marion gerade nicht der Fall zu sein. Denn dem ontologischen Gottesbegriff Anselms von Canterbury hat Marion in seinen frühen „*Questions cartésiennes*“ ein Kapitel gewidmet und diesen darin einer von Heideggers und Levinas‘ Metaphysik- und Logozentrismus-Kritik inspirierten Analyse unterzogen, die sich gegen Anselms begriffliche Identifizierung Gottes und damit gegen den objektivierenden Charakter seines *unum argumentum* richtet und das Fehlen einer Reflexion auf seine subjektiven Erkenntnisbedingungen anmahnt.⁸⁹ Im Einzelnen hat Marion in diesem Kapitel erstens festgestellt, dass das sog. „ontologische Argument“ diese seine Bezeichnung geistesgeschichtlich gesehen erst relativ spät erhalten hat, und zwar erst seit Kant und auch dort nicht als einzige Bezeichnung. Zweitens stellt er fest, dass das sog. ontologische Argument von dem reinen Begriff eines Wesens a priori auf dessen reale Existenz schließt.⁹⁰ Alle traditionellen Fassungen des ontologischen Gottesbeweises teilten diese Annahme bzw. setzten voraus, dass ein Begriff Gott erreichen und sein Wesen angemessen bezeichnen könne.⁹¹ Dieses Wesen sei von Descartes als ein in höchstem Maße vollkommenes Wesen bestimmt worden, das alle einzelnen Vollkommenheiten in sich vereinige; doch erst in der nachcartesischen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises bei Malebranche sei dieses Wesen mit seiner Existenz unmittelbar gleichgesetzt worden; erst durch diesen Schritt habe der Gottesbeweis seinen „ontologischen“ Charakter erhalten⁹², den Leibniz durch die Prägung des Gottesbegriffs eines „notwendigen Seins“ noch fortgeführt habe.⁹³ In dieser Gestalt hätten Kant und Schelling das „ontologische Argument“ rezipiert. Vervollständigt worden sei der Begriff des „ontologischen Gottesbeweises“ schließlich durch Hegel, der in diesem Argument die Einheit des (absoluten) Denkens und des (vollkommenen, notwendigen) Seins ausgesprochen gefunden habe.

Dieser Entwicklungsgeschichte des ontologischen Arguments aus seiner Sicht hält Marion in einem weiteren Schritt entgegen, was wir oben als die negativ-theologische Bedeutungsdimension des ontologischen Gottesbegriffs benannt haben: Die von Anselm wiederholt betonte Transzendenz Gottes über die Reichweite allen begrifflichen Erkennens hinaus, die jede begriffliche Definition Gottes ad absurdum führe, weil sie seine begriffliche Definierbarkeit ausschließe.⁹⁴ Dabei übersieht Marion jedoch den Umstand, dass diese Unbegreifbarkeit Gottes nach Anselm⁹⁵ ein zentrales Bedeutungsmoment seines „ontologischen Gottesbegriffs“ selbst ist und von diesem daher mitausgesagt wird, so dass dieser Einwand von Marion zu

⁸⁸ Vgl. Thomas Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht 'gegeben' werden kann ...“. *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion* (Phänomenologie. Kontexte 15), Freiburg/München 2007, S. 34 – 40.

⁸⁹ Vgl. Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* VII: L'argument relève-t-il de l'ontologie? Paris 1991, S. 221 – 258.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 225.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 226.

⁹² Vgl. ebd., S. 226ff.

⁹³ Vgl. ebd., S. 228.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 231 – 243 (Au-delà du concept).

⁹⁵ Vgl. *Proslogion* cap. XV.

Unrecht gegen den „ontologischen Gottesbegriff“ erhoben wird. Denn es macht gerade die Stärke und das Raffinement dieses Gottesbegriffs aus, die begriffliche Unerreichbarkeit seines Signifikats mitzubedeuten.

Den zweiten Einwand, den Marion gegen den ontologischen Gottesbegriff erhebt⁹⁶, leitet er aus seiner zutreffenden und oben belegten Beobachtung ab, dass Anselm in seiner Fassung des ontologischen Gottesbegriffs von der Formel „id quo maius cogitari non possit“ übergeht zu der Formel „id quo melius cogitari non possit“, d. h. zu einer qualitativen Bestimmung der Größe Gottes im Sinne seiner vollkommenen Güte. Damit verlässt Anselm jedoch keineswegs entgegen Marions Annahme die ontologische Bedeutungsdimension seines Gottesbegriffs; Anselm macht diese vielmehr und ganz entgegengesetzt zu Marions Deutung ausdrücklich, indem er durch die Substituierung des Komparativs *maius* durch den Komparativ *melius* in seiner sprachlichen Formel für Gott die Größe Gottes als die Allumfassendheit seiner Seinsvollkommenheiten bzw. perfekten Eigenschaften bestimmt, auch wenn diese höchste Güte bzw. (Seins-) Vollkommenheit Gottes erhaben ist über die Reichweite unseres intellektuellen Anschauungsvermögens.⁹⁷ Deshalb muss das Fazit Marions, dass das Argument Anselms einer ontologisch-metaphysischen Deutung unzugänglich sei⁹⁸, zurückgewiesen werden.

Schließlich ist auch Marions Zuordnung Anselms zur maßgeblich von Ps.-Dionysius begründeten Tradition der negativen Theologie im abendländischen Denken revisionsbedürftig.⁹⁹ Denn dass gemäß dieser Tradition die höchste Gotteserkenntnis des Menschen in seiner Einsicht in die begriffliche Unerkennbarkeit Gottes für uns Menschen besteht, lässt sich auf Anselms ontologischen Gottesbegriff nur mit der bedeutsamen Modifikation anwenden, dass dieser eine begriffliche Einsicht in die Erhabenheit Gottes über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft beinhaltet. Marion rechnet Anselms Gottesbegriff einer „théologie spéculative“¹⁰⁰ zu, die er in einen Gegensatz zur „métaphysique constitué selon l'onto-théo-logie“¹⁰¹ stellt. Daran aber wird wie schon bei Levinas sichtbar, dass Heideggers fatales Konstrukt einer ontotheologischen Verfassung der abendländischen Metaphysikgeschichte bedauerlicherweise auch von Marion wie überhaupt von nahezu allen bedeutenden französischen phänomenologischen Religionsphilosophen übernommen worden ist. Dass der frühe Marion unter dem Einfluss von Levinas steht, zeigt sich in diesem Zusammenhang auch darin, dass er den ontologischen Gottesbeweis in Descartes' V. Meditatio der ontologisch-metaphysischen Deutungsgeschichte des anselmischen Gottesbeweises zurechnet, während er wie Levinas in dem ideentheoretischen Gottesbeweis der III. Meditatio eine Alternative zur begrifflichen Bestimmung Gottes im Horizont des Seinsdenkens sieht.¹⁰²

Marions Resümee, dass Anselms Argument weder etwas von der Ontologie offenbare noch der Ontotheologie zugehörig sei¹⁰³, ist daher unter Zugrundelegung der Gültigkeit seines von

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 244 – 253: „Au-delà de l'essence“.

⁹⁷ Im Hintergrund dieser Deutung Marions steht freilich das antimetaphysische Verständnis des Guten, das der frühe Marion von Levinas übernommen hat, vgl. ebd., 254f.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 253.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 254f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 255.

¹⁰¹ Vgl. ebd.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 256.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 258.

Heideggers Metaphysik-Kritik übernommenen Metaphysik-Verständnisses konsequent, in der Sache jedoch nicht haltbar.

Deshalb hat Marion Gott bekanntermaßen ohne das Sein zu denken versucht,¹⁰⁴ und zwar als eine freie, sich selbst bis in den Tod am Kreuz gebende Güte oder Liebe, über die hinaus nach Marion in der Tat Größeres nicht >gegeben< und nicht erfahren und auch nicht (einmal) gedacht werden kann, wobei Marion zwischen diesen drei durchaus bedeutungsverschiedenen Varianten des ontologischen Gottesbegriffs m. W. nicht mehr differenziert. Auch wenn wir nach Marion alle Gottesbegriffe fahren lassen und uns von Gott vielmehr nur beim Namen nennen lassen sollen, so bleibt es dennoch wahr, dass auch Marion Gott als das schlechthin Unübertreffliche zu denken versucht, das er in der reinen Gratuität einer überströmenden, d.h. sich selbst schenkenden und gebenden, Liebe und damit wie bei Levinas und Derrida in vollkommener Güte verwirklicht sieht. Insofern teilt er de facto in wenn auch erheblich eingeschränkter Form den affirmativ-theologischen Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs, dessen negativ-theologischen Gehalt als einen in seinem Sinne ikonischen Gottesbegriff er ohnehin anerkennen dürfte.

6.4 Resümee

So zeigt sich, zusammenfassend betrachtet, eine veritable Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbegriffs als eines Inbegriffs schlechthiniger Unübertrefflichkeit auch bei jenen bedeutenden zeitgenössischen Gott-Denkern wie Levinas, Derrida und Marion, die das axiologische Seinsdenken der klassischen Metaphysik, das den traditionellen Fassungen des ontologischen Gottesbegriffs von Anselm bis Hegel zugrunde lag, ablehnen zu müssen glauben. Damit aber dürfte sich für die philosophische Gotteserkenntnis auch unserer Gegenwart die formale (und teilweise sogar auch die inhaltliche) Normativität des ontologischen Gottesbegriffs als eines Inbegriffs von in jeder möglichen Hinsicht bestehender Unübertrefflichkeit zumindest exemplarisch als gültig erwiesen haben.

Literaturverzeichnis

Alferi, Thomas, "Worüber hinaus Größeres nicht 'gegeben' werden kann ...". Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Phänomenologie. Kontexte 15), Freiburg/München 2007.

Anselm von Canterbury, Proslogion (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia I), ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt 1968.

Barth, Karl, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich³ 1958.

¹⁰⁴ Vgl. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

- Beierwaltes, Werner, Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001.
- Boethius, De consolatione philosophiae (CChrSL XCIV), hg. v. L. Bieler, Turnhout 1957.
- Derrida, Jacques, Donner la mort, Paris 1992.
- Derrida, Jacques, Den Tod geben, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M. 1994, S. 331 ff.
- Derrida, Jacques, Außer dem Namen (Post-Scriptum), in: Jacques Derrida, Über den Namen. Drei Essays, Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2000, S. 63 – 121
- Duns Scotus, Ordinatio I, ed. Vat II.
- Enders, Markus, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), S. 43 ff.
- Enders, Markus, Denken des Unübertrefflichen, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), hg. v. Markus Enders, S. 50 ff.
- Enders, Markus, Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottes-Begriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis, in: Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft, hg. v. Thomas Buchheim/Friedrich Hermanni/Axel Hutter/Christoph Schwöbel (Collegium Metaphysicum 4), Tübingen 2012, S. 241 ff.
- Halfwassen, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn 1999.
- Halfwassen, Jens, Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 497 ff.
- Halfwassen, Jens, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München²2006.
- Krämer, Hans Joachim, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam²1967.
- Kremer, Klaus, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden²1969.
- Krings, Hermann, Art. „Norm I. Philosophie der Norm“, in: Staatslexikon, Bd. III, Freiburg u.a.⁷1988.
- Levinas, Emmanuel, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen, hg. v. Bernhard Casper, Freiburg/München 1981, S. 81 ff.
- Marion, Jean-Luc, Dieu sans l'être, Paris 1982.
- Marion, Jean-Luc, Questions cartésiennes, Méthode et métaphysique, Paris 1991.
- Ruhstorfer, Karlheinz, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004), S. 123 ff.