

Wozu Gott suchen?

Zur Phänomenologie des Nennens Gottes

Von M. A. C. OTTO (Freiburg i. Br.)

Wenn man etwas verloren hat, und man möchte es gerne wiederhaben, macht man sich auf die Suche. Man kramt in seinen Sachen, läuft dahin und dorthin den Weg zurück, forscht gründlich nach, oder man hofft bloß, daß es einem zufällig wieder zu Gesicht kommt. Findet man das Gesuchte, so wird der Beobachter in den Augen des Finders ein Aufblitzen wahrnehmen; ein jäher Kontakt ist geschehen: das Ereignis des Wiedererkennens.

Suchen kann man nur, was man kennt. Was man sucht, ist genauer gesagt der Ort, wo es sich zur Zeit befinden mag.

Kennen

Es kann auch vorkommen, daß man etwas sucht, was man nie in Besitz hatte. Aber den Grundzug des Kennens hat diese Suchstruktur mit der ersten gemeinsam. Man muß ja ungefähr wissen, was man meint, wenn man sucht . . . Man muß wesentliche Merkmale des Gesuchten im Auge haben, Kriterien, die einen leiten und an denen man es erkennen kann, wenn man schließlich darauf stößt. Und wenn es die „blaue Blume“ ist, von Mysterien eingehüllt: blau wird sie sein, wenn man sie findet. „War sie nicht blau?“ fragt Heinrich von Ofterdingen, seinen Traum vor Augen, den Vater „in heftiger Bewegung“. Auch Augustinus wußte, daß das Kennen dem Suchen – im Sinne eines innigeren Zusammenkommens – vorausliegt. Raimund Poppers logische Aporie ist es, kein Wahrheitskriterium, nur Forschungskriterien, zuzulassen, so daß man, selbst wenn der Suchprozeß in die volle Wahrheit eingelaufen wäre, nicht wissen könnte, daß man sie gefunden hat.¹

Würde man nun unter „Gottsuche“ die Konkurrenz der Ideen und das Abwägen auf dem Markt der Begriffsangebote verstehen, so wäre das ein Suchen, das nicht finden will. Auch wenn man nicht nach Art der Naturwissenschaften die Theorie „Gott“ als ein Weltgesetz testen wollte: es gibt kein übergeordnetes Kriterium für die „Wahrheit“ des Gottesbegriffs, denn jedes Angebot glaubt eben dieses Kriterium zu besitzen. Es gibt keine theoretische Wahrheit „über Gott“. Wenn man ihn nicht schon kennt, wozu sollte man ihn

¹ Über die Verschiebungsstrategien innerhalb der „finitistischen Tradition der Popperschule“ vgl. E. Nordhofen, *Das Bereichsdenken im Kritischen Rationalismus* (1976).

suchen? Und wenn man ihn kennt, wozu ihn dann suchen? So wäre es konsequent, mit Jean Améry zu sagen: „Will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein.“² Darin kann enthalten sein: Alle mir angebotenen Vorstellungen von Gott erscheinen mir entweder abstoßend, langweilig oder illusionär. Etwas mir Passendes zu suchen, ist sinnlos. Denn auch das schönste Gedankenbild von Gott ließe sich nicht verifizieren.

Existenzfrage

Andere wieder lieben ihre bereits ausgewählte Vorstellung von Gott und sind von der Sorge bewegt, ob es zu dieser Vorstellung auch die entsprechende Wirklichkeit gibt. Man kann also auf die Suche gehen nicht nur nach etwas, was man verloren hat, und nach etwas, was man nie in Besitz hatte, aber von dem man weiß, daß es irgendwo ist, sondern auch nach etwas, von dem man nicht weiß, ob es überhaupt existiert. Dann muß einem viel daran gelegen sein. Wer fragt: „Existiert Gott?“ der möchte zu seinem vorgestellten Gott sagen: O sei doch wirklich! Sei nicht nur in meiner Vorstellung! – Ist diese Vorstellung nicht so verlockend beschaffen, dann kann man sich die Existenzfrage sparen.

„Existiert Gott?“ kann auch aus einer nicht ihn selbst ausmalenden, sondern seine Stelle aussparenden Vorstellung heraus gefragt werden, etwa aus einem Welterklärungsbedürfnis heraus, wie es Hans Küng unter anderem in dem Fernseh-Interview am Karsamstag 1978 tat: „Das Nichts erklärt gar nichts“; Gott als Ursprung dieser geordneten Welt anzunehmen lege sich immerhin nahe, eher als nicht. – Hier liegt die Vorstellung von Gott als Sinngabe zugrunde. Oder wie in Küngs Buch dieses Titels³, wo, unter anderem, ein Urvertrauen zur Wirklichkeit der Welt sich in Gott gründen läßt.

Um rational zugeschnitten zu sein, wird die Gottesfrage mit dem Ansatz der historisch überlieferten Gottesbeweise erprobt, die eine Typologie von diskursiven Verstandeswegen zu Gott darstellen; um heute rational verantwortbar zu sein, werden diese Gottesbeweise, soweit brauchbar, in den Status von Indizien versetzt. „Es gibt ebensoviele Gründe, *nicht* zu glauben.“ (Interview) Der Übergang von diesen Gottesvorstellungen zur Annahme der Existenz Gottes hat nur in einer Hinsicht die Verfassung von Pascals „Wette“: „Gott ist oder er ist nicht. Was wetten wir? . . . Wägen wir Gewinn und Verlust, wenn wir annehmen, daß Gott existiert . . . Wenn ihr gewinnt, gewinnt ihr alles; wenn ihr verliert, verliert ihr nichts.“ (frg. 233) – Ist der „Einsatz“ dasselbe wie Glaube? Fragt sich, was man unter Glauben versteht.

Der in Küngs Buch unbestreitbar gelungene Aufweis der rationalen Verantwortbarkeit des Gottesglaubens teilt sich in die Immunisierung des Redens von Gottes *Existenz* aufgrund von deren Nicht-Falsifizierbarkeit, und in die ratio-

² Zitiert im Aufsatz „Wird die Frage nach Gott verdrängt?“ von H. G. Koch, in: Herder-Korrespondenz 4 (1976).

³ H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (1978).

nale Diskutierbarkeit der *Gottesvorstellung*. Die „Wette“ ist der Sprung von der Vorstellung in die davon abgespaltene Existenz, wobei diskursiver Verstand und Neigung zusammengehen, um die hohe Vernünftigkeit des Glaubens an Gottes Existenz plausibel zu machen, im Unterschied zu Pascals Argument, bei dessen Wette es nicht um die Rationalität geht („Die Vernunft kann weder das eine noch das andere verteidigen“ [frg. 233]), sondern um den seligen Gewinn.

Phänomen

Der Begriff Vorstellung darf indessen nicht zu weit vom „Kennen“ abdriften. Von einem, der ernstlich fragt, ob Gott existiert, wurde oben behauptet, er müsse ein Frageinteresse haben aufgrund einer Gottesvorstellung, die er bereits hat; und ist diese Vorstellung auch eine Bewußtseinstätigkeit, so ist sie doch korrelativ zu einem irgendwie wahrgenommenen Gegenstand: die Noesis hat ihr Noema. Für den Phänomenologen ist die Existenzfrage „gegenstandslos“. Etwas erscheint mir oder es erscheint mir nicht.

In gewisser Weise ist sogar die Naturwissenschaft dem phänomenologischen Denken nähergerückt, insofern sie längst nicht mehr naiv fragt, „wie es wirklich ist“, sondern wie es sich besser sagen oder messen läßt.

Ist die Existenzfrage nicht in der Tat eine Krankheit des Denkens? Die intensive Kontemplation eines Gegenstandes kann deutlich machen, wie sehr das Erscheinende die Nachfrage: „*ist es auch wirklich?*“ zurückschlägt, buchstäblich in Grund und Boden tritt, in jene Löcher hinab, die das Denken aufgerissen hat, um sich Grund zum Gründen zu verschaffen.

Gott erscheint mir oder er erscheint mir nicht. Aber Gott ist kein Phänomen, betont Emmanuel Levinas, da dem menschlichen Bewußtsein nur gegeben werden kann, was „es gibt“, nur Innerweltliches, nur „Seiendes“⁴. Und Gott ist kein Seiendes. Recht hat Levinas mit seiner Leidenschaft, Gott der Einreihung in Seiendes zu entziehen, und zur Erklärung meiner Zustimmung füge ich gleich hinzu, was für einen Begriff des „Seienden“ ich dabei zugrunde lege. Das „Seiende“ ist das Wirkliche, das Umgrenzte, Sagbare, das Viele. Etwas ist, indem es zu den Vielen zählt.

Also kann Gott nicht Phänomen sein, aber es finden sich „Spuren“, meint Levinas, nicht festlegbare, ahistorische „Zeichen“, sondern Spuren, die Gottes Abwesenheit oder Verhüllung zu unvermuteten Zeitpunkten als Abwesenheit sichtbar machen. Allerdings, wäre einzuwenden, sind diese Spuren *auch* Phänomene, sonst würde sie der Mensch nicht aufnehmen, und doch müßten sie als Spuren Gottes „etwas von Gott haben“, und doch dürfen sie nicht Phänomene Gottes sein. Also eher so „etwas“, das zeigt, daß er *dagewesen* ist, immer schon vorüber. – Es ist richtig, daß Gott weder Sein noch Nichts zu nennen ist; aber der weder ontologische noch phänomenologische Status der Spuren ist nicht leicht zu vertreten.

⁴ Vgl. St. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Phänomenologica* 78.

Die Abwehr von Illusionen, die intellektuelle Redlichkeit und je nachdem auch die Ehrfurcht vor dem mit „Gott“ Bezeichneten können zum Antipoden des „Phänomens“, zum Apophatismus führen. Auf dem Weg des Abstreifens aller körperlichen und geistigen Vorstellungen von Gott macht Thomas von Aquin eine Station, wo es heißt, in unserem Denken bleibe nichts mehr zurück von dem, *was* Gott ist, nur noch dies: *daß* Gott existiert. – Das wäre nun freilich, würde man dieses Moment festhalten, der Gipfel des sprachlogischen Unsinn, eine Existenz zu denken, deren Subjekt gelöscht ist. Thomas von Aquin gibt im Bemühen, „geschaffene“ – phänomenale – Vorstellungen von Gott zu streichen, im voraus Levinas recht; aber er treibt danach das Denken der bloßen Existenz aus diesem „Zustand der Verwirrung“, wie er ihn selber nennt, weiter hinaus: auch den Begriff des Existierens, „wie er sich im Geschaffenen findet“, sollen wir von Gott wegnehmen; dann bleibt nur noch undurchsichtiges Nichtwissen als Wohnung Gottes.⁵

Dies ist unbestritten, daß niemand wissen kann, was Gott „an sich“ ist. Aber ein Geistesflug der beschriebenen Art kann sich sein erhabenes und gelehrtes Nichtwissen doch nur leisten, wenn ein Wissen vorausging, was Gott „für uns“ ist. Also muß Gott zuvor erschienen sein, „Phänomen“ sein, was dem religiösen Terminus „Offenbarung“ nahekäme.⁶ Ein bloßes Reden vom „Geheimnis“ Gottes könnte die subreptive Hypostasierung des Nichtwissens sein, die eher bedenklich als bedenkenswert wäre.

Extrakte

- Man kann nichts suchen, ohne es zu kennen.
Man kann Gott nicht suchen, nur danach suchen, ihn wiederzufinden.
- Man kann nichts kennen, das sich einem nicht gezeigt hat.
Zeigen kann sich dem Menschen nur Innerweltliches, Seiendes, Sagbares.
Gott ist kein Seiendes, Gott ist kein Phänomen. Er fällt unter kein Prädikat.
- Wenn man Gott nicht kennt und wenn man Gott kennt, ist es jedesmal sinnlos, seiner Existenz nachzufragen.
Gott erscheint nicht als Gott; Gott existiert nicht als Gott.

Gott ist Name⁷

Viele fragen: ist Gott denn überhaupt? Und viele antworten: es gibt ihn nicht. So ist die Frage immer verkehrt gestellt. Und so kommt es, daß manche über der hartnäckigen Frage, *ob* Gott ist, fast vergessen, *was* sie suchen, *was* das für ein Gott sein soll.

⁵ Sent. Dist. VIII, q. J., a. 1, ad 4.

⁶ Mit dem Unterschied, daß beim außerreligiösen Ausdruck nichts über die Priorität von Initiativen ausgesagt wird. – Wesentlich christlich wäre der Satz: „Wer mich kennt, kennt den Vater.“

⁷ Die folgenden Ausführungen lehnen sich zum Teil an Kap. 9 aus: M. A. C. Otto, *Der Anfang* (1975).

Es kann nur um die Benennung gehen. Man kennt etwas und fragt sich: ist *das* nicht Gott?

Es ist sinnlos, nach der Existenz Gottes zu fragen. Gott ist Name. Man gibt ihn.

Wohl gibt man ihm einem Phänomen, einem „Seienden“, aber man gibt ihn *hinzu*. Dieses ist, was es ist, und heißt, wie es heißt. Gott ist nichts als Name, der diesem hier und jetzt hinzugegeben wird. Anders als wenn Thomas von Aquin sagt: „... das nennen alle Gott“, z. B. die Erste Ursache. Dann ist in seiner Sicht gemeint: Gott ist die Erste Ursache, sie wird von ihm prädiert.

Was man Gott nennt, ist durch eigene Prädikate durchbestimmt, durch Namen beschrieben. Gibt man ihm den Namen Gott hinzu, so meint man mit diesem Hinzu ihn „selbst“, nicht-zählend, aber existent in diesem. Also sagt man *ihn „selbst“ nur in seinem Namen, und was man von ihm sagt, ist das andere*.

Ihn nicht durch anderes sagen wollen, wäre ihn *nicht* zu sagen.

Was Gott „selbst“ ist, kann nicht noch einmal die Frage nach einer Existenz dahinter sein. Was „ist“ er dann?

Das heiße Bedürfnis, „ihn selbst“ zu finden, jenes Mißverständnis, ihm eine zählende, überzählige Existenz zu suchen, einen Anderen, den „eigentlichen“ Gott nachzuweisen, das ist in Wirklichkeit das Bedürfnis, sich „mit ganzem Herzen, ganzer Kraft“ an das zu erinnern, was man als Gott erkannt hat.

Die Israeliten hatten noch kein gnoseologisches Problem. Sie hatten keine Sorgen, ob ihr Gott eine subjektive Konstruktion oder eine Projektion ihrer Psyche wäre. Dennoch war ihnen der „starke Arm“, der sie durchs Meer führte, das Donnern vom Berg und das Leuchten auf Moses Gesicht nicht immer Wirklichkeit genug, und sie zogen von Zeit zu Zeit das goldene Kalb vor, dem man etwas opfern konnte.

Wenn man wegläuft von dem, was man kennt, dann entweder, weil es verblaßt ist. Oder aber, man will das Unsagbare, das nicht-existiert. Aber dann darf man keine Antwort erwarten.

Der Mensch ist so, daß ihm mit der Zeit das Strahlendste verblaßt. Was er einmal in einem Aufleuchten Gott genannt hat, verdämmert mit der Zeit, und so bleibt nur noch der Name Gott, der „seinen Autor sucht“. Von da an beginnt das Beweisen oder das Bezweifeln oder der „Glaube“.

Aber der „Glaube“ an Gott ist nicht Glauben, sondern Benennen; an ihm zweifeln ist nicht Zweifel, sondern Vergessen des Bekannten. Wenn man zu zweifeln beginnt, muß man sich erinnern.

Doch begnügt sich das Erinnern nicht mit Gedenktagen und Rückblicken. Es drückt sich gerade darin aus, daß der Mensch nach Erneuerung, nach Neuem verlangt. Damit bezeugt er sein Wissen von der Vielfalt des Daseins Gottes; daß er „nicht nur so“, nicht ausschließlich dieses ist, und auch sein Wissen davon, daß das Nennen Gottes kein Konservieren einer Definition, sondern das eigene Erwählen heute ist; daß Erinnerung, die ein Kennen bleibt, zwar nicht nach spektakulären Zeichen trachtet, aber nach einem Wiedererkennen heute. Es blitzt auf in der Selbigkeit des Benennens, darin man sich mit dem Selben zusammengeführt weiß.

Nennt man etwas Gott, was da ist, kann man sich nur selbst widersprechen, wenn man zweifelt. Dann *widerruft* man den Namen, den man selbst gegeben hat.

Wenn man fragt: *schien es mir* nur so, oder *ist er* mir so erschienen, ist man wieder auf der Suche nach einer zusätzlichen Existenz, anderswo.

Von Individualismus kann nur die Rede sein, wo es sich um privat ausgebeutete Erlebnisse und nicht um allgemein zugängliche Phänomene handelt. Die Phänomenalität der Welt ist ihre Öffentlichkeit.

Und von Subjektivismus kann nur die Rede sein, wenn es am „Objektiven“ mangelt. Aber das „Objektive“ ist ja gegeben. So objektiv, daß es nicht Gott heißen müßte. Man kann ihm den Namen hinzugeben, aber man muß nicht. Dies als subjektive Willkür zu beurteilen würde auf anderer Ebene dem Uniformierungswillen entsprechen, alle Menschen zum gleich formulierten Glauben zu zwingen.

*

Es ist sinnlos, an Gottes Existenz zu *glauben*, wenn man darunter einen Akt versteht, der die Gewißheit von etwas Ungewissem behauptet. Es gibt den Glauben an das Gute, das man schaffen will. Man kann die Ermutigung zu diesem Wählen Gott nennen. Aber man muß nicht.

Mit der Frage, „ob Gott existiert“, verlangt man, daß er zählt. Er soll als einmalige Existenz zu der Vielzahl der Existenzen hinzukommen.

Aber Gott ist nicht unsereiner, er zählt nicht zu uns.

Die Existenz von unsereins besteht darin, daß sie ein Mal zählt. Die Existenz Gottes zählt nicht; sie zählt nicht ein Mal: sie zeigt sich in vielem; in manchem flüchtig, in manchem ein für allemal. Man muß selber sehen.

Der Name hütet die Benennung. Er reguliert den Gebrauch und beschämt den, der zu niedrig greift; wie er auch die Religionen oder ihre Fehlformen beschämt, wenn sie ihn verschleudern. Wenn es etwas ist, an was man sich verdingt, dann ist der Name falsch gegeben. Da zeigt es sich: der *Name* ist heilig.

Heiligkeit ist kein Prädikat, das der Mensch Gott-an-sich zuschreiben könnte; sie ist sein *eigenes* Tun, sein Sichverpflichten, nie zurückzustecken in seinen kühnsten Utopien, niemals etwas heiligzuhalten, was ihn knechtet.