

Wir wenden uns heute im 3. 8 den Fragenkreis Gottesbegriff und Gottname zu und werden dazu zunächst einige allgemeine Vorüberlegungen noch anstellen müssen. Zur Klärung der Problemlage auf die wir damit stoßen. Ich darf zunächst die angeführten Texte, auf die ich Sie in diesem Zusammenhang verweisen möchte, noch einmal kurz nennen. Ich nannte den kurzen Text von Jaltor Benjamin mit dem Titel "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" in Band 2 seiner Schriften, die von Adorno herausgegeben wurden (Trift. 1959 S. 401-410). Danach möchte ich 2 Arbeiten von Rosenstock-Huessy nennen. Zur ersten eine Schrift aus dem Jahre 1952 "Zeitkraft und Wahrheit", Kontinuität der Politischen und der Kosmischen Zeit, Stuttgart 1951, und dann die beiden Bände seines großen Werkes "Die Sprache des Menschengeschlechts", eine leibhaftige Grammatik in 4 Teilen, Bd. 1, Heilberg 1963 und Bd. 2, Heilberg 1964. Aus dem gleichen geistigen Klima kommt auch das Werk des holländischen Theologen Cornelis Heiko Heijmans "Om de Götter te spreken", von dem das alte Testaments. In deutscher Übersetzung ist dieses in Holland 1956 erschienene Buch, 1963 in Kaiser-Verlag in München erschienen. Ich sagte aus dem gleichen geistigen Umkreis, der noch durch die Namen von Franz Rosenzweig und Martin Buber charakterisiert ist, diesen Denkstil findet sich auch Heijmans außerordentlich veröffentlicht und verbunden mit Rosenstock-Huessy gehörte unmittelbar zu diesem Kreis, der nach dem 1. Weltkrieg eine Rolle im Denken, und zwar im theologischen, wie im philosophischen Sinne versuchte, es wären neben Rosenzweig und Martin Buber auch noch Franz Heijmans zu nennen, mit dem Rosenstock aufs Engste auch verbunden war.

Dem Titel unseres 3. 8 mit Gottesbegriff und Gottesname auf ein Problem verweisen möchte, so gilt es sich zuvor zu erinnern, daß dieses Problem keineswegs zu aller Zeit bestanden hat; sondern es war lange Zeit hindurch gänzlich verdeckt unter Selbstverständlichkeiten, die auch geliebt werden konnten solange in Europa tatsächlich eine aufs engste gewebte Verbindung zwischen Gottesbewußtsein und Realitätsgewißheit bestand. Denn diese Verzeugung galt für lange Jahrhunderte geradezu mit aristokratischer Hochachtung und Beständigkeit, daß Religion nicht voneinander getrennt werden kann, die Gewißheit von Realität generell und das Bewußtsein von Gott selbst. Und unter der Herrschaft dieses Bewußtseins der unüberbrücklichen Einheit und des unversäglichsten Zusammenhangs von Wirklichkeitsbewußtsein und Gottesbewußtsein, konnte auch der Gottesgedanke sich entwickeln und entfalten in der Form des Begriffs, ohne daß diese Entwicklung und diese Auslegung des Gottesgedankens als ein besonderes Problem, dessen Lichtbarkeit noch zu prüfen wäre, empfunden worden ist. Der Gottesgedanke hat sich bis zum Beginn der Neuzeit fraglos in Europa mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit zu in die Gestalt des Gottesbegriffs hineinentwickelt und ausbreitet. Dabei hat dieser Gottesbegriff nicht nur die Funktion einer Erkenntnis unter vielen anderen gehabt, sondern diese Verbindung wurde erkannt als der unerschütterliche Grund jedweder Erkenntnis überhaupt. Das Gottesgedanke und der aus ihm entwickelte Gottesbegriff fungierte geradezu als das unerschütterliche Fundament, als das "fundamentum inconcussum" jedweder nützlichen Erkenntnis überhaupt. Gott wird gedacht und erkannt und verstanden als die eine und einzige Grundlage nützlicher Wahrheit für menschlichen Geist und geschlechtes Bewußtsein. Er ist die "ratio veritatis" schlechthin, und er ist es auch, durch den menschlichen Bewußtsein Gewißheit seiner Erkenntnis zuteil wird hinsichtlich aller nützlichen Inhalte. Alle unsere Vorstellungen, so war die Verzeugung, empfangen von diesem Gottesbegriff aus die ihm zukommende und auch die ihnen abgehende Wahrheit. Der Gottesbegriff entscheidet als "ratio veritatis", d.h. als Prinzip möglicher Wahrheit überhaupt, über den Wahrheitswert schlechterdings jeder unserer Vorstellungen, sofern diese Vorstellungen nur in unüberbrücklichem Zusammenhang mit der fundamentalen Gottesidee an der Wahrheit zu partizipieren vermögen, sodaß die Aufgabe des Denkens gerade darin

besteht, dieser Zusammenhang als eine unverbrüchlichen und konsistenten immer wieder aufzudecken und damit der menschlichen Erkenntnis von Wahrheit in Teil die nötige Sicherheit, Gewissheit, Verlässlichkeit zuzustellen. Bei der Ausbildung nun des Gottesgedankens zum Gottesbegriff ist zu beachten, welche Funktion eigentlich im Begriff erfüllt wurde, was ist gemeint, wenn vom Begriff die Rede ist und dieser Begriff als die Form des Gottesgedankens auch zur Geltung gebracht werden soll. Im Begriff werden 2 Momente zunächst zu unterscheiden sein, zum einen die Komponente, die man als die Intention auf einen Gegenstand bezeichnen könnte, denn im Begriff intendiert Bewusstsein jeweils ein konkretes, ein bestimmtes Objekt, dessen Bestimmtheit oder Realität der objektiven Inhalt des wahren Begriffs ausmachen. Und mit dieser Formulierung ist auch schon das 2. Moment das offenbar wesentlich zum Verständnis des Begriffs hinzuzufügen, zu nennen, nämlich, daß der Begriff, abgesehen von seiner gegenständlichen Intention, auch gefaßt werden zu als ein Inbegriff essentieller Merkmale, die von einem bestimmten Gegenstand, dessen Begriff gemeint ist, ausgesagt werden können, ja ausgesagt werden müssen, wenn die Identität, die wesentliche Identität des Gegenstandes soll erkannt und bewahrt werden bleiben. Wahr ist ein Begriff, der seine Intention erfüllt, der also wirklich ausspricht und formuliert, was zum objektiven Gehalt seiner gegenständlichen Region notwendig anzugehört. Ein solcher Begriff, in dem zusammengefaßt ist, was das Wesen eines Gegenstandes ausmacht, einen solchen Begriff nennt objektive Realität zu. Und insofern nun im Begriff erkannt wird, was ein Gegenstand wirklich ist, nicht nur, was er vermeintlich ist in der Vorstellung eines Subjektes, sondern, was er wirklich ist, wird auch der Gegenstand durch diesen Begriff identifiziert, als das nämlich, das er in der Wahrheit des Begriffes, auf den er gebracht ist, wirklich ist. Dadurch ist aber auch nun das bezeugende Subjekt nicht mehr allein bei sich selbst, sondern insofern es als bezeugendes Subjekt bei sich ist, ist es durch den Begriff so gleich bei der Sache selbst, die in Begriff zur Erkenntnis gelangen soll. Insofern ist die höchste Intention des Begriffes darin zu sehen, daß in ihm die Vermittlung gelingt zwischen Subjekt und Objekt, daß Beide vermittelt erscheinend in der integrativen Einheit von wahrer Wirklichkeit und wirklicher Wahrheit. Das ist die letzte Spitze, die im Begriff zu leisten ist., daß das Subjekt seine modalische Abgesprochenheit und seine modalische Isoliertheit verliert, überwindet, aus sich heraustritt und ohne sich damit selbst untreu zu werden und zu verlassen, sondern in dem Begriff die Vermittlung zwischen dem Beisichsein und Bei-der-Sache-sein vollbringt und vollendet. Im Begriff also, im gelingenden Begriff erfolgt die versöhnliche Vermittlung zwischen dem Subjekt und dem Objekt; die entscheidende Bedeutung, die dann gerade dem Gottesbegriff zuffüllt, ist daß im Gottesbegriff nicht mehr und nicht weniger gelingen würde als die Vermittlung des menschlichen Subjektes mit dem absoluten Sein selber, von dem her es Beständigkeit, Dauer und eine unanfechtbare Überlegenheit gegenüber allem Relativen empfangt und erhält. Unter diesem Aspekt hat dann in der Tat in der Metaphysik sich auch das Wahrheitsproblem so darstellen können als das Problem begrifflicher Wahrheit, daß es sich gestaltete in der schwierigen und nicht ganz von selbst sich verstehenden Relation zwischen dem Begriff von Gott und dem Begriff von allem Anderen, was nicht Gott selbst ist. In der Welt des Begriffs war in der vorkritischen, in der metaphysischen Phase offenkundig dies die große Differenz, der große Unterschied, nämlich der Unterschied zwischen einem Verstehen Gottes, einer Gottesidee und dem Begriff von Anderem, was charakterisiert ist durch die Nichtidentität mit Gott selbst. Es ist der Begriff von Gott und dem Anderem Gottes, das nur in seiner Relation, in der Eigenlichkeit dieser Relation in hochin bestimmt werden muß, denn diese Schwierigkeit wurde sehr bald empfunden, daß der Begriff des Anderen von Gott insofern eine Problematik in sich ertheilt, als darin eine Negativität mit zur Sprache kam, die noch der näheren Bestimmung bedürftig ist. Das Andere Gottes ist dasjenige, was das Nichtwirkliche ist? an diesem Nichtwirklichen haftet eben diese Negation an, die es in die

Zweideutigkeit zwischen Sein und Nichtsein nicht. Dasjenige, was nicht wirklich ist, kann sowohl Seiendes sein, als auch Nichtseiend

Und es kommt darauf an, daß, wenn überhaupt eine Wahrheit des Anders von Gott möglich sei, daß dann dieses Andere so gedacht wird, daß in ihm nichts Anderes als das Seiende Andere gedacht wird unter Ausschluß dessen, was das Nichtseiende ist. Das Nichts muß ausgeschlossen sein, wenn anders das die Möglichkeit für das Denken erhalten bleiben soll, daß es das Unterschiedene, das von Gott Getrennte zu beweisen vermag. Da aber kein anderes Prinzip denkbar ist, als dasjenige, was in Gott gedacht ist, muß Gott die Gottesidee selbst, nicht nur das Prinzip der eigenen Gewißheit dieses Begriffes sein, sondern zugleich das Prinzip, welches die Differenz zum Anderen bestimmt. Und es ist die Aufgabe nun in der spekulativen Philosophie keine andere als die zu zeigen und nachzuweisen, inwiefern die Gottesidee funktionieren kann als das Prinzip der Unterscheidung zwischen Seien und Nichtseiendem, um somit die Wahrheit sicherzustellen. Beispiele für diese Untersuchungen finden Sie vor allem und in geistigster Kürze in den "Meditationes" des Descartes, wo bezeichneterweise in einem regelrechten Gang die Idee Gottes ausgemittelt wird als das Prinzip objektiver Objektivität, und zwar sowohl mathematischer Objektivität als auch empirischer Objektivität. In der 3. Meditation wird die Gottesidee entwickelt als das Prinzip mathematischer Wahrheit. Indem die Vollkommenheit Gottes dargestellt wird, wird zugleich für die erste Kategorie, die erste Klasse der menschlichen perceptionsgesetzte und als suffizient herausgestellt, daß die Klarheit und die Bestimmtheit dieser Begriffe durch ausreichende Bestimmungen ihrer Wahrheit sich unter der Voraussetzung, daß Gott als das Höchstvollkommene unendlich dasjenige sein kann, was diese Klarheit als Mittel der Anschauung den Menschen gegenüber kann gelten lassen. Und in der 5. Meditation geht es schließlich um die Begründung der Möglichkeit von wahren, empirischen Vorstellungen und in dieser 5. Meditation hat Descartes bekanntlich das sogenannte ontologische Argument noch einmal entwickelt in der unverkennbaren, der göttlichen Absicht, nun auch für diejenigen Vorstellungen in unserem Bewußtsein, die Vorstellungen von äußeren Gegenständen sind, die Möglichkeiten ihrer Geltung darzulegen, denn hier wird gezeigt, daß Gott nicht nur das intramentale Denken und Vorstellen bestimmt, sondern daß Gott auch als existente Wesen, als existierendes Vollkommenes die Welt schafft ausübend über dasjenige was außerhalb unseres Bewußtseins, in Außen, in Raum und Zeit seinen Bestand hat. Dieser Versuch, diese Beziehungen, alle unsere Vorstellungen in ihrer Wahrheit auszuweisen, mit der Einführung und mit der Zusammenbildung der höchsten Idee von Gott selbst, dies diese Versuche, diese Untersuchungen verbrachten in der 4. Meditation, die hier dargestellt ist, bzw. die es zum vollendetsten Resultat gebracht hat, nämlich die Klasse der Wesen, die seit Kant in diese Richtung, gehört durch den Empirismus, gehört hat. Die Frage, auf die es jetzt nicht mehr zu tun werden kann, ist die, daß der traditionell vom geistigen Gottesbegriff kein Begriff sei, den objektive Realität ausmachen kann, sondern die Bedingungen für die Legung, all der Argumentationszüge, die in der 4. Meditation angelegt worden sind, die Wirkung ergibt, daß kein Demonstrationsprozeß die unbezweifelbare Wahrheit der Gottesidee gewährleisten kann. Der Gottesbegriff verliert seine absolute Gültigkeit und verliert damit auch Kraft, allen übrigen Denkvorgängen unsererseits die nötige Wahrheit zuzustellen. Die Gottesvorstellung, die ihre objektive Realität einbüßt hat, behält lediglich noch Bedeutung für unsere Subjektivität ist also nur eine Vorstellung von subjektiver Realität, und das bei Kant, sie ist ein Postulat der praktischen Vernunft, und zwar ein solches, das nicht einmal von kognitiver Bedeutung für das moralische Subjekt ist, sondern lediglich akut wird als Denkproblem, sooft dieser Gottesgedanke ein Objekt der Idee des vollkommenen Resultats moralischer Existenz ist. Mit dieser Wendung, die nicht einfach die Preisgabe der Gottesidee bedeutet, wohl aber die Umwandlung der Go

beide als einen Begriff in ein Postulat der praktischen Vernunft. Mit dieser Umwandlung, mit dieser Verwandlung ist es schon zugleich und einhergegangen die Umsetzung des Religionsbegriffs, in der der Gottesbegriff seine konstitutive Rolle hat spielen sollen, die Umwandlung des Religionsbegriffs aus einem Nebenbegriff des Gegenstandsbewusstseins in ein solches des Selbstbewusstseins. Und wir sehen bei Schlegel und bei Schleiermacher die Komplettierung dieser Umsetzung und das Werk, das sie dann ins 19. Jht. hineinvermittelt haben, nämlich der moralischen Religionsbegriff, der auf Kant und Fichte sich beruft und jenen anlehnt, den ich der romantischen Religionsbegriff genannt habe, den man auch als den ästhetischen charakterisieren könnte, der von Schleiermacher ins 19. Jht. vermittelt worden ist. Bekannt ist, daß sich nun freilich gegen Ende des 19. Jhts. und zu Beginn des 20. Jhts. nach der 1. Weltkrieg vor allem, eine kritische Bestimmung in der protestantischen Theologie durchzusetzen begonnen hat, die mit dieser Umwandlung der Religion in die Subjektivität und damit in die Verwandlung der Theologie zu einer fremden Subjektivität sich nicht wollte zufriedengeben und abgeben, die dialektische Theologie die sich etablierte oder zu etablieren versuchte in Gegensatz gegen eine Theologie der subjektiven Wirklichkeit der Religion zugunsten einer Theologie, in der nicht die subjektive Gläubigkeit, die subjektive Lebendigkeit von Thema wird, sondern in der als Thema wieder er scheint und die mit Gottes selbst, durch die allererst so etwas wie religiöse Bestimmtheit als Bestimmtheit soll darüber werden. Die Schwierigkeit, die mit diesem Versuch von Anfang an verbunden war, lag zweifellos darin, daß wenn das theologische Denken wirklich von der Zone des menschlichen Geistes in die Zone des göttlichen Geistes als das eigentliche Gegenstandsfeld überführt werden soll, da dann erst wenn teilweise die Frage auftauchen muß, wie denn und inwiefern Gott soll denkbar sein, wenn er nicht nur in den Raum menschlichen Lebens und Lebens als eine Zielsetzung zur Sprache gebracht werden soll, Sprache gebracht werden muß. Bedeutet das Unternehmen der dialektischen Theologie, der Versuch, das Tun Gottes als Gegenstand der theologischen Reflexion wieder vorzuziehen gegenüber dem menschlichen Geiste als einem solchen Thema; bedeutet dieser Versuch nicht von Anfang an das hoffnungslose Unterfangen einer Restauration des vorkritischen Gottesbegriffs. Ist hier nicht der Versuch einer Repräsentation der Dialektik von Anfang an unternommen und gescheitert und ist nicht mit diesem Versuch von vornherein das Scheitern und die Vergeblichkeit gesetzt, sofern in der Leichtigkeit der Liquidierung des Gottesbegriffs in Sprache kein Zweifel mehr nöthig ist und die dialektische Theologie selber auch die Unberührbarkeit Gottes, die Andersartigkeit Gottes auf das schärfste herausgestellt hat. Unter diesem Aspekt aber wird die Frage dringender und es hat etwas Beständliches an sich, daß sie nicht in der Ausführlichkeit expliziert werden ist, die Frage dringlich, ob nämlich der Begriff, wie er in der vorkritischen Zeit entwickelt worden ist, als logische Form, nämlich des Gottesgedankens, ob der Begriff wirklich die adäquate Form die adäquate Gestalt, die adäquate Folge des Gottesgedankens im christlichen Glauben sei. Kann der Gottesgedanke des Glaubens nur in Begriff von Gott wirklich Gedanke an Gott sein. Ist der Gottesgedanke des Glaubens wirklich darauf zuweisen, in den Begriff von Gott gesetzt zu werden um wirkliches Einsdenken Gottes zu sein und zu bleiben. Die Frage also, heißt der Gottesgedanke des christlichen Glaubens exklusiv an seiner begrifflichen Fassung oder hängt er auch nur davon, daß der Gottesgedanke seinen innersten Kern, seiner innersten Natur nach von Anfang an primär jedenfalls bezieht ist und deshalb zum Begriff werden muß. Oder das ist die Gegenfrage, die sich einstellen muß, ob er verhält er sich so, daß es von Anfang an, ein einziger großer Fehler gewesen ist, den Gottesgedanken des Glaubens in einen Begriff zu erheben. War dies schon ein Fehler durch alle Jahrhunderte der christlichen Theologie Europas hindurch. Die Frage stellen, heißt keineswegs sie von Anfang an auch schon verneinen und als eine bloß rhetorische Frage behandeln. Es könnte immerhin sein, daß die Theologie über Jahrhunderte hinweg

an der Wahrheit, die sie zu denken hätte, wobei gedacht hat. Die Tatsache der Ding theologischen Denkens in Konstruktion des Begriffes von Gott, diese historische Tatsache verleiht auch keineswegs die Sinnhaftigkeit des Unterfangens und es wäre durchaus eine Möglichkeit, in die Theologie Jahrhunderte hindurch hinein zu treten. Wer sich auf die Theologie einlässt, wird zweifellos mit dieser Möglichkeit auch ernstlich zu rechnen haben, auch in diesem Punkt der Konstruktion des Gottesgedankens als Gottesbegriff. Die Frage aber in dieser Unmittelbarkeit, in dieser Direktheit stehen zu lassen heißt zugleich auch, das Problem nicht in der nötigen Differenzierung sehen; denn die Frage könnte durchaus gestellt werden ob denn der Gottesbegriff eine exklusive Form des Gottesgedankens ist d.h. eine solche Fassung, die keine andere Fassung erlaubt und gestattet. Oder könnte nicht als die Alternative dazu die Möglichkeit erwogen werden und erwogen werden müssen, ob eventuell diese begriffliche Fassung des Gottesgedankens legitim nur sein kann, wenn sie als eine inklusive Fassung des Gottesgedankens verstanden wird. Das würde die Frage sofort aufwerfen, was den dasjenige sei, was die Inklusion stellt gegenüber dem Gottesbegriff. Und des weiteren wäre zu fragen, ob die Fassung des Gottesgedankens als Begriff eine primäre Form, eine primäre Bestimmung des Gottesgedankens sei, oder ob dieser Gottesbegriff als ein notwendiger nur sekundäre Bedeutung haben kann, aber als sekundärer Größe in der Tat von unverzichtbarer Notwendigkeit ist. Unter diesen beiden letzten Aspekten, der Gottesgedanke als Begriff von inklusiver Bedeutung und von sekundärer Bedeutung - unter diesen Begriffen könnte immerhin auch noch verstehbar werden, weshalb lange Jahrhunderte hindurch die Theologie ihre ganze Aufmerksamkeit, ihre ganze Energie darauf verwandt und gesetzt hat, diesen Begriff zu erarbeiten, freilich unter weitgehender Ablenkung dessen, was das große Implizierende zu sein hätte und was das Primäre an Fassung des Gottesgedankens sei, wodurch der Gottesbegriff allererst seine Rechtfertigung und worin er nur seine Rechtfertigung erfahren könnte. An dieser Stelle wäre daran zu erinnern, und darauf zu achten, daß zwar an der grundsätzlichen Struktur des Gottesgedankens als eines intentionalen Denkens festzuhalten ist, daß aber offenkundig Intentionalität des Begriffs Intentionalität des Denkens, Intentionalität des Bewusstseins nicht mit Notwendigkeit eine rein synonyme Begriff zu sein braucht. Es gibt Intentionen, die auf etwas gerichtet sind wie auf einen Gegenstand, es gibt aber offenbar auch Intentionen, die nicht auf einen Gegenstand zielen, sondern eine Zuwendung bedeuten, die gewissermaßen in intransitiven Modus erfolgt. Es könnte sein, und es legt sich nahe, diesen Weg einmal zu beschreiben, daß es sich als unvermeidlich herstellt, in der Intentionalität des Gottesgedankens zu unterscheiden zwischen einer transitiven Komponente und einer intransitiven Komponente. D.h. dass die Frage zu erörtern wäre, nicht nur was in dem Gottesgedanken gedacht wird, sondern das die Frage zu entwerfen wäre, wem der Gottesgedanke in erster Linie und zuerst zugewendet ist. Ist Gott in dem Gottesgedanken der Gegenstand dieses Denkens oder ist Gott primär der Adressat dieses Denkens, derjenige, dem dieses Denken gilt, dem es zugekehrt ist, so daß der Gottesgedanke, der auf den Gott als Gegenstand geht nur in dieser Zuwendung zu Gott seine originären Sinn wahren und behalten kann, ist also mit anderen Worten die transitive Gottesintention nur sinnvoll und möglich innerhalb der intransitiven Intention des Gottesgedankens.

Es war Rosenstock-Mussi, der in der Schrift "Heiligkeit und Wahrheit" in einer Abhandlung die Frage wie er es nannte "dativen Denkens" ventilerte. Er meinte mit dem dativen Denken, diese Struktur, die ich oben als intransitive Intention bezeichnet habe, daß nämlich nicht nur *cui cogitatur* sondern *cui cogitatur*, was viel gesagt, sondern daß durchaus die Frage zu stellen sei, wem wird überhaupt gedacht, *cui cogitatur*, wem, an wen richtet sich das Denken und in Zusammenhang mit dieser Frage nach der verborgenen Intentionalität, nach der verpressenen Intentionalität in menschlichem Denken, die offenbar über Jahrhunderte hinweg nicht aufgenommen, nicht durchleuchtet und nicht reflektiert worden ist, in der Aufnahme dieses Gedanken

stößt Huessy und mit ihm seine Freunde auf einen ganz ~~and~~ anderen Weg, aber charakteristischerweise ebenfalls aus jüdischer Tradition herkommend, Benjamin zu dem Gedanken vor, daß das Denkende, welches nicht sprachvergessenes Denken ist, durchaus in der primären Beziehung die nicht gegenständlicher Art ist, in der primären, nicht gegenständlichen Beziehung zu Gott steht, dem das Denken seine Gedanken weihet und widmet und zuträgt, und zwar so, daß dieses Denken, indem es die doppelte Intention, die transitive wie die intransitive wahrnimmt, durchaus sich hält an eine Kultstruktur menschlicher Sprache, sofern menschliche Sprache nicht nur darin besteht, daß etwas von etwas ausgesagt wird, sondern die Eigenart menschlicher Sprache hat darin ihre volle Struktur, daß Jemand Jemandem etwas sagt. Und diese Doppelheit der Sprache ist zugleich die Grundfigur des Denkens von Menschen, die in dieser Sprache nur ihr Denken leisten können. Insofern heißt diese Aufgabe, die hier gestellt ist, die vergessene Grundrelation, in der jemandem etwas gesagt wird, diese vergessene Grundrelation der intransitiven Intention zu bedenken in ihrer Bedeutung und Wichtigkeit für dasjenige, was als transitive Intention ~~zu~~ in ihr zum Ausdruck kommt. Und an diesem Ort erscheint die Größe des Gottesnamens als der Form, in der der Gottesgedanke seine intransitive Relation realisieren kann. Im Gottesgedanken, der das Moment des Gottesnamens als Primäres an sich hat, ~~wehrt~~ ^{wehrt} Gott als das Woraufhin unseres Denkens in Anspruch genommen. Und mit diesem Gottesnamen wird zugleich das Denken an Gott in einer unverzichtbaren und unveräußerlichen Weise an das Feld der Sprache gebunden, in einer Weise, die ungleich stärker und dichter ist, als es beim bloßen Begriff ~~ist~~ der Fall ist. Der Begriff - eine Vorstellung, die in unserem Bewußtsein gebildet wird und im wesentlichen in Operationen unseres Denkens verläuft; der Name dagegen etwas, was durch keine Denkoperation in seiner Eigentümlichkeit konstituiert wird. Wenn der Begriff primär ein Phänomen und Faktum unseres Bewußtseins ist, so ist der Name entscheidend und primär ein Wort der Sprache, ein seelisch-geistiges Phänomen und bindet, wenn tatsächlich der Name der Orientierungspunkt des Denkens ist, dieses Denken unveräußerlich an die Form der Sprache, und zwar an die menschliche Wortsprache, in der der Name, jeder Name seinen charakteristischen Kontext hat, einen Kontext, der zugleich das Moment von universaler Weite hat. Denn so gewiß Namen in einer bestimmten Sprache entspringen, so gewiß sind sie nicht an die bestimmte Volkssprache gebunden, sondern es ist gewissermaßen das Schicksal der Namen, wenn sie Namen sind, in alle Sprachen Eingang zu finden. Und die Sprachen werden in dem Maße reich, indem fremde Namen in ihnen heimisch werden. Die Hochsprache, so kann es Huessy formulieren, ^{des Menschen} ist eine Sprache katexochen. Der Name ist geradezu das Element der Sprachlichkeit der Sprache selbst, und zwar hängt diese Sprachkraft des Namens entscheidend daran, daß in Unterschied zu den Worten mit allgemeiner Bedeutung die Namen eine Gezieltheit auf das konkrete Einzelne, auf das Individuelle haben, die es unmöglich macht, sie in einen Begriff zu verwandeln; denn der Name, der etwas Bestimmtes, etwas Einzelnes, Unverwechselbares meint, kann nicht einfach mit einem Individualbegriff verwechselt werden oder als Individualbegriff behandelt werden, denn der Individualbegriff wäre immerhin noch derjenige, der auf ~~dem~~ ^{dem} Moment der schlechthinigen Allgemeinheit nicht verzichtet und sich allemal noch bildet innerhalb der transitiven gegenständlichen Relationen des Bewußtseins. Der Name aber ist nicht primär die ^{Bezeichnung} eines Gegenstandes unseres Bewußtseins, sondern der Name ^{bezeichnet} ~~ist~~ primär den Adressaten unser Sprechens, erstet nicht in der Aussage in erster Linie, sondern der Name steht in erster Linie im Anruf, der Name dient dazu, jemanden zu rufen, jemanden aufmerksam zu machen, dem etwas gesagt werden soll. Und in diesem Anruf ist das wesentliche enthalten, daß offenbar eine Namenorientierte Sprache von grundauf sich selbst in ihrer totalen Relativität versteht. Ein Anruf kann nicht stattfinden, wenn er nicht in sich enthält die Erwartung einer Entgegnung, einer Antwort, durch die allererst der Anruf vervollständigt wird. Der Anruf ist nicht ab-

selbst wie die Aussagen auf Absolutheit tendieren, die Aussagen wollen einen geschlossenen Aussagenzusammenhang herstellen, in dem ein Begriff seine vollständige Explikation erfahren hat, so daß er als System die Totalidentifikation seines Gegenstandes bedeutet. Der Anruf dagegen verzichtet von vornherein auf eine solche Totalisierung in der Erwartung einer Antwort, die sich der Anrufende selber nicht vorweggehend geben kann. Im Anruf und im angerufenen Namen wird an eine Freiheit offenbar appelliert, die eine unvorhersagbare, unberechenbare Größe bleibt immer auch für denjenigen, der diesen Anruf tätigt. Und diese Verhältnisbestimmung, diese Sich-in-Beziehungsetzung und in-Beziehung-treten zu demjenigen, der in einem bestimmten und unter einem bestimmten Namen anrufen wird, diese Relation könnte für den Gottesgedanken von einer neuen Bedeutsamkeit werden insofern, als unter der Voraussetzung des Scheiterns der intransitiven Intention gegenüber der transitiven die Bindung des Gottesbegriffes an den Gottesnamen erfolgt in dem Sinne, daß der Gottesname zum Kriterium möglichen Begreifens wird, wobei die Relativität dessen, was in der Klammer des Namens steht notwendigerweise es dem theologischen Gottesbegriff auferlegt, von sich aus das Moment der Relativität im Prozeß der eigenen Bildung wahrzunehmen. Es kann nicht mehr, wenn der Gottesbegriff ein vom Gottesnamen beherrschter Begriff in der Theologie nur sein kann, es kann dann in diesem Gottesbegriff nicht um die Explikation, um die Entfaltung eines totalen Systems gehen, sondern das System Denken wäre von Anfang an ein geschlossenes, und es käme darauf an, daß der Begriff seine Vorläufigkeit in jedem Akt seiner Bildung mit zur Sprache bringt und sich bestenfalls zu verstehen gibt als ein hinweisendes Zeichen, das die Bedeutung seiner Sache keineswegs in sich selbst trägt. Der Gottesbegriff sub conditione des Namens ist der Begriff in dem das Denken notwendig darauf verzichtet, durch die Bildung des Begriffes des Gegenstandes und der Sache des Begriffes Herr zu werden. Im beherrschten, im namentlich beherrschten Begriff erschließt sich das Denken des Herrschaftswillens über seine Sache. Wenn dieses geübt ist im Begriff Gottes selbst, wird das nächste wohl sein, daß geübt wird die Sprache und das Begreifen in der intransitiven Relation auf Gott hinsichtlich aller unserer Begriffe, denn was für den Gottesbegriff hier gilt, daß er ein vom Namen beherrschter Begriff ist, könnte unmöglich nur eine Sonderstellung des Gottesbegriffes sein, sondern diese Herrschaft des Gottesnamens wäre die Herrschaft dieses Namens wäre die Herrschaft über dieses Namens über unsere Sprache generell. Und wenn unser Denken als ein sprachgebundenes nur in der vom Namen beherrschten Sprache möglich ist, dann müßten unsere Begriffe in einer neuen Weise auf ihre Gegenstände sich einstellen als sie es bisher getan haben. Es müßte hier in der Tat ein Denken in Gang gesetzt werden, welches nicht mehr in operationalen Bestimmungen sich erschöpft, welches nicht nur die Vorschriften und die Regeln erhält, enthält, mittels dessen die Gegenstandswelt verdinglicht, gebannt und unter die Herrschaft des begreifenden Subjektes genötigt werden kann. es wäre ein strengendes Denken erforderlich und unter dieser Bedingung zu vollziehen ein solches, welches den Bann der Verdinglichung, den Bann der Vergegenständlichung, den Bann der Vergegenständlichung von den Dingen dieser Welt zu nehmen und zu lösen vermag. Die Einübung dieses Denkens hätte den Anfang durchaus, als Chance jedenfalls, in der Theologie, wenn die Theologie sich an diese Intentionen Doppelheit der Intention im Gottesgedanken erinnert und diese Erinnerung verlebendigt durch die Rückbesinnung auf die ersten Dokumente des christlichen Glaubens, die in der Kirche gesammelt und unter dem Titel der Schrift uns überkommen sind, sofern diese Schriften voll sind offenbar der Hinweise auf die spezifische Bedeutung des Gottesnamens im Unterschied zu Spekulationen, die auf Gottesvorstellungen hinzielen. Die außerordentliche Bedeutung des Gottesnamens im Alten Testament ist bekannt, ich möchte in der nächsten Stunde auf diesen Punkt ebenso noch eingehen wie auf die

Frage des Gottesnamens im Neuen Testament. Die generellen Überlegungen aber möchte ich in dieser Zusammenfassung Ihnen zum Nachdenken und Mitbedanken nennen, diese Doppelheit in der Fassung des Gottesgedankens, daß hier Name und Begriff nicht in einem gleichgültigen Nebeneinander stehen, daß nicht etwa den Gottesbegriff man entwickeln kann unter Abschöpfung dessen, daß Gott primär ein Name als Element von gesprochener Sprache ist und ebenso eine offenbar abstrakte Namenstheologie, eine abstrakte Theologie des Gottesnamens unter Eliminierung des Momentes der Begrifflichkeit hier vortreten werden sollte. Es kann nicht um eine solche abstrakte Namenstheologie gehen, so wenig wie es in der Vergangenheit um eine abstrakte Begriffstheologie gehen konnte. Es ist nicht umsonst wahr, sicherlich nicht nur eine Form, wenn die Theologen der Scholastik und sicherlich auch der Orthodoxie immer wieder mit einem Gebet in einer Oratio ihre Schriften einleiteten und am Ende eines Kapitels ein Suspirium, einen Seufzer formulierten an die Adresse dessen, der sie auf den Weg des Denkens seiner eigensten Sache gebracht hat. Nicht abstrakte Trennung, nicht abstrakte Überarbeitung, wohl aber eine Zusammenordnung und Zusammenfassung des Denkens in Namen und im Begriff, so, daß dabei das begriffliche Denken an Gott unter namentlicher Bestimmung des Denkens an Gott steht und unter dieser Bedingung und Bestimmung bleibt, denn die Ablösung des Namens vom Begriff verwandelt den Begriff Gottes ebenso in eine zwingende Formel wie die Verzichtleistung auf die Begrifflichkeit und die Hypostasierung des Namens immer den Charakter der Mythologie annimmt und in die Magie des Namens verfällt. Aus dem Namen wird dann, wo ihm der Begriff nicht folgt, unweigerlich die magische Formel, mit der Gott beschworen werden soll, wie er durch den abstrakten Begriff in Anspruch und in Dienst genommen werden soll, insofern ist die Abstraktion des Begriffs um keinen Jota besser als die Abstraktion des Namens und umgekehrt. In beiden Fällen geschieht so etwas wie der Versuch der Manipulation dessen, was gerufen wird und wenn nicht mehr gerufen, was im Grunde kommandiert wird wie auf der anderen Seite im abstrakten Begriff das Netz der Bestimmungen demjenigen überworfen wird, was in die Freiheit des Namens eigentlich als erstes entlassen sein will und in ihm seinen Stand nehmen will. Die Intention also wäre, daß hier der Gottesgedanke seine begriffliche Explikation unter der Bedingung der namentlichen Priorität erfährt und daß dabei in erster Linie die Verachtung dessen zu stehen hat, daß erstens der Name grundätzlich und in erster Linie ein Sprachelement ist und zweitens seinen ersten Sitz im Umgang mit Sprache im Anruf und nicht in der Aussage hat. Auf diese beiden Momente achten, daß Gottesgedanke notwendig sprachgebundener Sprachgedanke ist und zwar im wörtlichen Sinne sprachgebundener Gedanke, gebunden an diesen äußeren Element auch von Sprache ohne das Sprache nicht sein kann. Man kann von Sprache nicht sinnvoll reden, wenn die Sinnlichkeit der Sprache abgestritten wird. Es gehört das Verlauten durchaus zum Wesen der Sprache hinzu, und dies wäre zu beachten, wenn es gilt, nachzudenken, was Gottesgedanke zu sein hat, ein Element unserer Sprache im Akt des Sprechens und dieses nicht im Sinne, das wäre das zweite, was zu beachten ist, nicht primär im Sinne des Redens über, sondern des Redens zu, des Anredens, des Anrufens und darin das ganze Eingeständnis auch der Angewiesenheit und der Relativität dessen, was in diesem Anruf zur Sprache kommen will und zur Sprache kommen soll. Von da aus wird vielleicht verständlicher oder wenigstens erscheint es als nicht ganz abwegig, den Versuch über Gott nachzudenken zu binden an eine Auslegung des Gebets, wenn anders das Gebet die Explikation, bestimmte Fassung des Gottesnamens ist im Medium der Sprache und in der Gestalt des Anrufs. Deshalb also der Versuch, Gotteslehre in Auslegung des Herrengebets zu treiben, in Wahrnehmung dieser Aufgabe, die oben bestünde in der Entwicklung des Begriffs unter der Bedingung des Namens. Auf die Bedeutung des Gottesnamens, speziell des Vaternamens möchte ich dann in der nächsten Stunde noch eingehen, ehe dann die Explikation der Hauptbitten und der Anrede des Vaterunsers erfolgt als der Versuch, einzulösen, was versprochen wurde.