

Ringens um Gott.

Wenn ein Künstler das Seelenbild dieser letzten Jahre malen sollte, könnte er ein tieferes Symbol finden als des Patriarchen Jakob geheimnisvollen Kampf mit Gott vor Morgengrauen: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“ —? Die schaurige Mitternacht der Gottesferne der Vorkriegszeit, und nun das heiße, leidenschaftliche Ringen um Gott der Nachkriegszeit? Ist das ein Jakobsringen, das zum Jakobssegnen sich überklärt? Ist es eine Stunde vor Morgen, die den wahren „Aufgang aus der Höhe“ im Schoße trägt?

Das eine ist jedenfalls offenbar: ein wahres Ringen um Gott und ein praestolari in silentio salutare Dei, eine Adventsstimmung, die Atem und Herzschlag anhält. „Von ihrem Anfang an ist Religion Erleben des Mysteriums und Zug und Trieb zum Mysterium, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber, auf Reize und Anlässe von außen, als das Gefühl des Übersinnlichen durchbricht“ — so faßt Rudolf Otto am Beschluß des letzten Stückes seiner neueren „Aufsätze, das Numinose betreffend“¹, seine Religionsphilosophie des „Numinosen“ oder des Tremendum mysterium oder des „Ganz anderen“ sozusagen in eine These. Man hat in der Auseinandersetzung mit Otto leider viel zu wenig die letzten Ursprünge dieser Mysterium-Religionsphilosophie beachtet: Fries und Luther. Bei Fries ist es die Lehre von einem Aufleuchten einer übersinnlichen Welt im direkten Anschauen der kantischen „leeren“ Kategorien und einem unmittelbaren Ergreifen des schlechthin Überweltlichen und Ubergeschöpflichen in der „Abndung“. Bei Luther ist es der absolute Kontrast zwischen dem Gerichts- und dem Barmherzigkeitsgott. Fries ist für Otto die Quelle einer Religionsphilosophie eines direkten, unvermittelten Kontaktes mit Gott. Luther entstammt die „Kontrastharmonie“ des tremendum und fascinosum zu dem einen numinosum und die Übertranszendenz Gottes als des schlechthin „Ganz anderen“. Otto selbst weist deutlich in seinen Schriften auf diese doppelte Vaterschaft hin, aus der in der Tat seine Theorie erst verständlich wird. Denn damit wurzelt sie in jener religiösen Gesamthaltung, die, aus der deutschen Mystik entspringend, die Seelenrichtung der Neuzeit geworden ist: jener Gesamthaltung, die im Gebiet religiösen Erkennens alles „mittelbare“ oder „analoge“ Gotteserkennen entwertete zu Gunsten eines angestrebten „unmittelbaren“ und „direkten“, und die folgerichtig im Gebiete religiöser Betätigung alle Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit und allen Eigenwert des Geschöpfes auslöschte vor Gottes Alleinwirklichkeit und Alleinwert. Wenn Otto Gott, in steigender Entfaltung seines Gedankens, schließlich nur als das „Ganz andere“ gefaßt wissen will, das wir nicht „durch“ und „in“ den Gleichnissen des Geschöpflichen erkennen, sondern das uns einzig und allein geheimnisvoll aufdämmert im Entdämmern des Geschöpflichen, — was sind diese „Schauer“erlebnisse anderes als Erlebnisse des Todes des Geschöpflichen, damit im Tode das Ubergeschöpfliche Gottes

¹ R. Otto, Das Heilige. 61ste Auflage. (VI u. 228 S.) Stuttgart-Götha 1923, S. 21. Perthes. — Ders., Aufsätze, das Numinose betreffend. (VIII u. 258 S.) Ebd. 1923.

allein und unmittelbar wahrgenommen werde? Aber bei Otto bleibt eine Inkonssequenz. Denn es ist ja das „Schauer“erlebnis noch, in dem und durch das sich das „Ganz andere“ kündigt. Wenn also doch noch ein „Geschöpfliches“ „Mittel“ des Göttlichen ist, warum dann nicht auch anderes „Geschöpfliches“? Entweder ist kein Geschöpfliches „Mittel“, „Medium“ des Göttlichen, oder alles, „was geschaffen ist“, trägt solches „Medium“-wesen! Denn der Grund, auf den hin Otto, in getreuer Nachfolge der deutschen Mystik und Luthers, von einer wahren und wertvollen Spiegelung Gottes in den Geschöpfen nichts wissen will, ist die radikale Seinsföndigkeit von Welt und Mensch: „Verlorenheit (d. h. im Sinne der ‚ewigen Verdammnis‘, d. V.) ist die naturgegebene Profanität des Kreatürlichen überhaupt“ (Aufsätze usw. 206). Ist also das „Schauer“erlebnis ein „Kreatürliches“ — und das ist es unleugbar —, so kann in ihm ebensowenig Gott erlebt werden wie in allem übrigen „Kreatürlichen“ überhaupt. Denn als „Kreatürliches“ ist es widergöttlich und damit unfähig, Gott zu spiegeln. So führt Ottos Lehre in unweigerlicher Folgerichtigkeit zur Lehre seiner erbittertsten Gegner, zur Lehre der Barth-Hogarten-Thurneysen-Gruppe, die wir früher eingehend besprochen.

Barth-Thurneysens kraftvolle und erschütternde Predigtsammlung „Komm, Schöpfer Geist“¹ ist wahrhaft folgerichtiges Luthertum: Entheiligung und Entwirklichung und Entwertung der ganzen Welt und des ganzen Lebens vor dem Alleinheiligen und Alleintwirklichen und Alleinwertigen. Das „Ganz andere“ Ottos hat im „Gott allein“ Barth-Thurneysens seine Vollendung: „Mit dem Wörtlein Vernunft ist alles das gemeint, was wir sehen, erleben, verstehen, empfinden, wollen und denken, bevor wir jene Grenze berühren, an jene Ede geraten, an jenem Punkte stehen, da Gott uns begegnet. Es ist das menschliche Erleben und Begreifen bezeichnet im weitesten Sinn, in allen seinen Höhen und Tiefen. Paulus sagt nichts Schlechtes darüber aus. Er diskreditiert es nicht. Er läßt ihm sein Recht und seinen Spielraum. Er sagt nicht, daß es nicht sein soll. Er ist kein Vernunftgegner. Aber er sagt: wenn es sich um das Göttliche handelt, dann müssen wir über dieses Gebiet hinaussehen und hinausgreifen. Er sagt: Gott — das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche. Gott — damit ist nicht nur irgend eine vielleicht höchste Erhebung eures Lebens gemeint. Gott — auf den stößt man nicht, auch wenn man noch so tief gräbt in die Schächte der menschlichen Seele. Gott — das ist auch nicht das Ziel irgend einer gewaltigen menschlichen Kraftanstrengung, selbst nicht irgend einer religiösen Kraftanstrengung. Gott — dessen kannst du nicht durch irgend einen logischen Schluß, auch nicht in irgend einer tiefen Gefühlswallung, durch keinen Griff oder Sprung deines Denkens oder Glaubens, und wenn es ein Todesprung wäre, habhaft werden. Das alles spielt sich ab im Gebiete der ‚Vernunft‘, wie es Paulus nennt. Gott aber ist höher als das alles. Wenn wir an ihn denken, müssen wir, ohne es zu können, einen Gedanken denken, der alles Denken übersteigt. Wir müssen damit rechnen — aber was heißt damit rechnen! — daß es eine Sache gibt,

¹ Komm, Schöpfer Geist, Predigten von Karl Barth und Eduard Thurneysen (266 S.) München 1924, Chr. Kaiser. Geb. M 3.60

eine Wahrheit, eine Welt des Lebens, die ganz unabhängig ist von unserem Wollen, Denken und Erleben. Gott — wir stehen ohnmächtig vor dem, der gar nicht, der in keiner Weise in unsere Hand gegeben ist. Wir stehen vor dem, den wir mit keinem Mittel erreichen, den wir aber auch mit keinem Mittel verhindern können, uns zu erreichen. Gott — wir können alle Höhen der Gerechtigkeit und des guten Willens erklimmen und sind ihm keinen Schritt näher, und wir können in alle Tiefen menschlichen Leidens und Versagens hinuntersteigen und sind ihm keinen Schritt ferner. Er ist, der er ist. Wir wären ihm in dem Augenblick entronnen, entglitten seinen Händen, wo wir ihn, wenn auch nur mit einem Endchen seines Wesens, in unsere Hand und Macht bekommen könnten. Aber es ist dafür gesorgt, daß wir das nicht können. Wir entrinne ihm nicht. Er ist unser Herr, wir sind seine Knechte. Er ist der Schöpfer, und wir sind nichts anderes als seine Geschöpfe. Da ist sie, die Grenze, die uns von ihm scheidet, um uns mit ihm zu verbinden; die uns von ihm trennt, um uns ganz in seine Hand zu geben; die uns erniedrigt, damit er uns erhöhe; die uns richtet, damit wir nur noch seiner Gnade leben können. Gott — das ist der, dem wir uns nur bedingungslos in die Hände zu legen haben“ (185 f.).

Ist das ein Ringen um Gott, dem das Finden antwortet? — Aber was steckt denn eigentlich hinter der Flucht Ottos in das Schauererlebnis des „Ganz andern“, und auch hinter dem fast grimmigen Verzicht der Barth-Hogarten-Thurneysen auf alles Erleben Gottes in Welt und Leben? Ist es nicht ein mut- und kraftloses Waffenstrecken vor der sog. „Wissenschaft“, die allen Erweis Gottes aus Welt und Leben unmöglich gemacht habe? Ist die Voraussetzung Ottos wie Barth-Hogarten-Thurneysens wie fast aller neueren Religionsphilosophen nicht, wenigstens unbewußt, dieselbe, die Karl Stange in seiner wirklich symptomatischen Schrift „Christliche und philosophische Weltanschauung“¹ bewußt ausspricht: daß die Wissenschaft alle philosophischen Wege zu Gott unweigerlich versperrt habe? Und ist diese zugestandene Entgöttlichung von Welt und Leben nicht wiederum nur das Weiterschleppen des alten Krankheitsstoffes, der schon in der hinsiechenden Antike wühlte, als gnostische und auch plotinische Frömmigkeit Gott nicht weit genug der Welt entrücken konnte, — des alten Krankheitsstoffes, der dann in der Welt- und Lebensflucht der deutschen Mystik und der Welt- und Lebensverdammung der Religiosität Luthers von neuem eindrang? Ist also das Ringen um einen übersteigerten „Gott über uns“, wie es bei Otto, wie bei Barth-Hogarten-Thurneysen, wie auch bei Scholz und andern zu spüren ist, — ist dieses Ringen nicht vielmehr ein maskiertes Unterliegen im Ringen um einen „Gott in uns“. Kann aber ein maskiertes Unterliegen den Sieg gewinnen?

Gewiß, herb und ernst betont gerade katholische Religiosität des „Gott über uns und in uns“ die übersteigende Größe des Unendlichkeitsgottes. Aber dieses Erkennen und Erfahren des welt- und lebensüberlegenen Unendlichkeitsgottes wächst in ruhiger Entfaltung aus dem schauernden Erkennen und Erfahren des Gottes, „in dem wir leben, uns regen und sind“, des Gottes, der durch

¹ Karl Stange, Christliche und philosophische Weltanschauung. (136 S.) Gütersloh 1923. E. Bertelsmann.

Geschöpfe und in ihnen sich kundtut, dessen „Sichtbarkeit“ geradezu, nach dem Römerbriefwort, die Schöpfung in ihrem ganzen Umkreis ist. Erst über die Farbenfülle der Inhalte von Welt und Leben legt sich der Ahnungsschleier des *Mysteriosum Ottos*. Erst über Gottes Offenbarung im ganzen Bereich der Diesseitigkeit atmet der unspürbare Hauch der reinen Jenseitigkeit Barthogarten-Thurneysens. Der „unbegreifliche Gott“, der rein „jenseitige Gott“ ist die „Öffnung ins Unendliche“, die in allen Inhalten der Schöpfung sich aufzutut. Wollen wir Augen und Ohren und alles Gespür absperrern und abtöten für Welt und Leben, um so Gott zu schauen, wie er an sich selbst ist, — wir greifen nur Wesenlosigkeit und Negation. Denn wie Er an sich selbst ist, das kann nur Er allein erkennen. Uns aber ist in alle Ewigkeit das, wenn wir wollen, Paradox gesetzt, daß „Sein Unsichtbares in dem, was geschaffen ist, sichtbar ist“, wie der Apostel sagt. Wir müssen tapfer ja sagen zu Welt und Mensch und Leben und im Gegensatzbild von Welt und Mensch und Leben tiefer hineinwachsen in das Gleichnisbild Gottes. So allein gewinnen wir eine Ahnung seines *Mysteriosum*, so allein eratmen wir einen Atem seiner „Jenseitigkeit“. Immer wieder müssen wir aufsteigen aus Welt- und Lebensfülle zum Geheimnis der Höhen, das ins Jenseits schaut. Aber immer wieder müssen wir auch hinabsteigen in neue Welt- und Lebensfülle, damit unser Gottesbild nicht grau und leer werde. Der Unendlichkeitsgott enthüllt sich in Welt- und Lebensfülle — darum müssen wir immer wieder Höhe über Welt und Leben gewinnen. Aber der Unendlichkeitsgott enthüllt sich in Welt- und Lebensfülle — darum dürfen wir nicht in der Luftleere sozusagen der Welt- und Lebensentrücktheit bleiben, es würde sonst diese Luftleere eine Gottleere werden, und Welt- und Lebensflucht Gottesflucht.

Das ist der Standpunkt, von dem wir darum auch die tiefe und starke Schrift Hugo Balls „Byzantinisches Christentum“¹ und Romano Guardinis neueste Schriften zu beurteilen haben. Gewiß, es ist etwas Großes darum, wie Hugo Ball die ganze eherne Strenge ägyptischer und syrischer Mönchsascese vor uns neuerstehen läßt und allem weichen Sensualismus und modischen Rationalismus gegenüber ein Ja sagt zu diesen Heroen der Selbstpeinigung. Und man muß es ihm danken, daß unter seinen Meisterhänden der vielumstrittene Pseudoareopagit ein ganz anderes Gesicht bekommen, das Gesicht eines zweiten Irenäus und Klemens Alexandrinus, der die zähesten Formen des Gnostizismus in positiver Arbeit überwand. Aber damit sind auch die Grenzen des Buches gezeichnet: die drei Heiligenleben, die es bietet (Johannes Klimax, Dionysius Areopagita, Symeon der Stylit), dienen ganz einer Religiosität des Erspürens und Einströmens in Gott im Welt- und Lebensabsterben. So heißt denn der Ausklang des Dionysiuslebens: „Das Mysterium ist beider Hierarchien Gegenstand; das Mysterium aber ist nur dem Gefühle, nicht der Berechnung zugänglich. . . . Demgemäß sind alle Rangunterschiede, die menschlichen sowohl wie die göttlichen, Distinktionen der einfachsten Art, Distinktionen des Herzens. Alles Spekulative und Intellektuelle ist sekundärer Natur. Der Hymnus aus Licht und Freude, der durch die Engel- und Priestersphären

¹ Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*. (291 S.) München-Leipzig 1923, Duncker & Humblot. M 8.—

zur Kreatur herabdringt, oder die Sehnsucht, die von dort unten zur göttlichen Spitze hinaufstrebt: lauter und untwiderstehlich sind sie so sehr, daß in den obersten Rängen sogar Gefühle wie Schmerz, Trauer, Wehmut, von himmlischem Brande verzehrt, keinen Raum mehr haben. Die Distinktionen des Herzens werden zu Distinktionen der Lichtintensität. Erleuchtung wird ein Entschweben im Glühen. Aller Affekt und jedes Empfinden, alles Bemerkten und Denken würden in diesem Bereich nur noch Hemmungen sein der medialen Bereitschaft. Denn so will es der Sinn beider Hierarchien: wer ihnen angehört, ist Mittel und Schauplatz geworden der göttlichen Tätigkeit. Das kreatürliche Leben ist ausgelöscht“ (247). Noch deutlicher wird der letzte verborgene Sinn der Ballischen Predigt der Askese, wenn er in der Einleitung zum Symeonleben der erkenntnismäßigen Gotteserfahrung die Gotteserfahrung des „Herzens und seiner Überwindung“ gegenüberstellt. „Die Sprache Gottes bedarf nicht der menschlichen Sprache, um sich verständlich zu machen.... Ihre Vokabeln sind über Laut und Schrift. Ihre Lettern zucken in jenen Kurven des Schicksals, die plötzlich mit einer Lichtflut durch unser Bewußtsein schneiden.... Die Dunkelheit dieser Sprache vergißt alle Zwischensätze. Der Akzent ihrer Kühnheit kann nicht begriffen werden. Wo sie den Menschen erfaßt, wird sie Sturm wider Willen und oft eine Geißel des von ihr Betroffenen; Überschwang des Erlebens, ein Tränenmeer, oder grollender Blig“ (252). Also im Grunde Lobpreis der Lebensertötung, Hymnus des Übermenschlichen nur darum, weil Alltagsleben und gewöhnliches Menschentum bewußt oder unbewußt als gottfern und gottleer angesehen werden? Und (weil ja Gott aufleuchtet im Weltentinken, im Lebensabsterben!) ein Gotteslob im Lebensfluch?

Romano Guardini¹ hat diese geheime Gefahr aller Verherrlichung von Welt- und Lebensentrücktheit tief gespürt. Wenn seine „Liturgische Bildung“ dem feineren Gehör ein unruhiges, ringendes Hin und Her gegensätzlicher Themengänge verrät, so liegt das unstreitig daran, daß ihr Verfasser über die Einseitigkeit des Formideals, das ja auch jene Welt- und Lebensflucht versteckt in sich trägt, hinaus will zur echten katholischen Polarität von Form und Leben, Gemeinschaft und Individuum usw. (18 48 55 56 62 69 74 u. a.). Und auch wenn man die Beispiele liturgischer Bildung im obengenannten Buch oder noch mehr die Methode seiner beiden schönen Hefchen „Von heiligen Zeichen“ näher prüft, so dürfte die Richtung auf die Füllung äußerer Zeichen mit persönlichem Leben stärker sein als die Richtung auf Bindung persönlichen Lebens an diese äußern Zeichen. Aber immerhin steht doch dieser unleugbar auf die Polaritätsidee hinstrebenden Auffassungsweise noch stark das sonstige Formideal gegenüber. Ja, Guardini geht in der „Liturgischen Bildung“ soweit, mit dem Formideal die Entscheidungsfrage zwischen Katholizismus und modernem Heidentum zu verknüpfen (30 u. a.). Aber läge in einer solchen Begründung des Formideals nicht etwas von Unselbstständigkeit gegenüber außerkatholischen Strömungen? Bedeutet das Pro-

¹ Romano Guardini, Liturgische Bildung. (92 S.) Rothenfels 1923, Deutsches Quikbornhaus. — Ders., Von heiligen Zeichen. Erstes Heft (44 S.) ebd. 1922, zweites Heft (40 S.) ebd. 1923. — Ders., Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung, Brief 1—9. (192 S.) Ebd. 1922 ff.

gramm des „Gespräches vom Reichtum Christi“ (in „Auf dem Wege“) nicht einen weit höheren Standpunkt gegenüber allem Außerkatholischen: Katholizismus als Einheit der Gegensätze, Form und Leben, Seele und Gemeinschaft usw.? Wenn auch die moderne Formrichtung so etwas wie eine „heidnische Liturgie“ zu schaffen strebt, ist es nicht „katholischer“, ihr den ganzen, aus sich selbst schöpferischen Katholizismus gegenüberzustellen, als nur (in Taktik des Augenblicks) die eine Formseite? Und bedeutet diese einseitige Bindung der Blickrichtung nicht vielleicht gerade die eigentliche Ursache der seltsamen Unruhe, die durch Guardinis „Liturgische Bildung“ geht, eine Unruhe, die verraten könnte, daß die seelische Heimat ihres Verfassers doch eigentlich nicht das Formideal ist?

Ich las nach Guardinis „Liturgischer Bildung“ seine beiden Heftchen „Von heiligen Zeichen“ und hierauf einmal hintereinander seine Briefe „Gottes Werkleute“, und es ging mir dabei ganz eigenartig: es wurde immer ruhiger und heimischer um mich. Und als ich die selber heilige Einsamkeit atmenden Seiten der „Einsamkeit“, las („Von heiligen Zeichen“ Heft 2, Schluß) und vorab den einzig schönen Brief „Seele“, da war nur mehr ein lautloses Ineinschwingen der Seelen: „Ja, betrachtet man es recht, so gehört Einsamkeit und Gemeinschaft tief zusammen, wie Schweigen und Reden, wie Ein- und Ausatmen. Recht gemeinsam kann nur sein, wer auch in der Einsamkeit zu Hause ist. Denn Gemeinschaft bedeutet doch, daß man dem andern geben könne und von ihm nehmen; daß ein lebendiger Strom von einem zum andern gehe, wirklich ein Hinüber und Herüber. Sonst ist nicht Gemeinschaft, sondern Geschäft oder ein Haufe von Leuten. Wo aber entspringt jener Strom? Das, was man geben kann? Die Ehrfurcht, die Freundlichkeit, die Liebe, das gute Wort, die helfende Tat? Nur in der inneren Tiefe, im Herzen, das in sich selber gründet. Das alles aber tut sich nur in der Einsamkeit auf. Und wiederum nur dort die innere Entschlossenheit, das Aufnehmen- und Bewahrenkönnen. Und noch eins: Rechte Gemeinschaft bedeutet, daß bei aller Wärme und Nähe des Lebens doch eine Grenze sei, daß jeder klar in sich stehe, in Ehrfurcht vor dem andern. Sonst ist keine Gemeinschaft, sondern Herde. Aber auch diese Ehrfurcht und diese Selbstbewahrung lernt man in der Einsamkeit“ (152). In diesen Zeilen ist ausgelöscht aller betonende Akzent, aber damit auch bezwungen alle verächtliche Geste gegen ein „anderes“. Gottes Tiefe atmet ruhevoll heraus aus den Tiefen aller Dinge und aller Lebensrichtungen und Lebensweisen. Es ist alles Einfachheit und Einfalt, und den einfachen und einfältigen Herzen offenbart sich Gott.

Dieses Ringen um Gott, das nichts entheiligt, nichts entwirklacht, nichts entwertet, dieses Ringen um Gott, das gerade um dieser unterschiedslosen Ehrfurcht willen eigentlich nicht mehr „Ringen“ genannt werden könnte oder wenigstens jeglichen „Krampfes“ des Ringens ledig ist, — dieses Ringen verklärt sich zum Segen. Dieses Gottsuchen, das aus der Ehrfurcht vor allen Gottesgeschöpfen emporsteigt, ist schon Gottfinden. Sein erstes, kaum sichtbares Gedämmert ist schon „Aufgang aus der Höhe“.

Erich Przywara S. J.