

Umschau

Der ferne Gott

Mögen die Menschen auch immer wieder vor Gott flüchten, weil sie ihn als Last und Härte oder als erschreckendes Geheimnis oder als ein Rätsel empfinden, das hinter allen Rätseln der Welt das größte ist, so wacht doch in vielen, die sich ungläubig nennen, eine geheime Liebe, eine verborgene, fast zärtliche Hinneigung zu ihm. Vielleicht tritt sie nur in Erscheinung als Zorn und Absage an ihn, der sich unter tausend Unbegreiflichkeiten verbirgt, aber es ist der Zorn und die Absage dessen, der sich verschmäht wähnt, weil der Ruf des endlichen kleinen Ich nach dem unendlichen Du in der Unermeßlichkeit des Alls verhallt — ohne Echo, verhallt im grauen Nichts. Weil Er so ferne ist und sich nicht zeigt.

Treten wir diesen Gottfernen, die eigentlich seine heimlichen Liebhaber sind, mit den in strenger architektonischer Logik aufgebauten Gottesbeweisen näher, so finden wir meist, daß sie damit wenig oder nichts anfangen können. Sie sehen dem reibungslosen Ablauf der Gedankenkette zu, wie man erstaunlichen Akrobatenkunststücken zusieht, werden aber nicht hingerissen und bleiben daher in ihrem personalen Kern unbetroffen. Es sind „platonische Typen“, sie antworten nicht auf einen „Eindruck“, wenn er nur ein Wirkliches, sondern erst, wenn er zugleich ein für sie Werthhaftes vermittelt. Nicht, wenn der Gegenstand auf einem weiten Umweg über verwickelte Verstandesoperationen seine ursprüngliche Lebendigkeit verloren hat, sondern nur, wo sie „schauen“, d. h. ein gestalthaftes, lebendiges Ganzes geistig ergreifen. Dies gilt auch in Beziehung auf Gott.

Die Geschichte bietet hervorragende Beispiele von Menschen, die nur oder vorwiegend auf dem Wege lebendiger „Schau“ sich Gott näherten. Nächst

Plato und Plotin ist Augustinus das bekannteste. Zwar kennt er durchaus auch den Aufstieg zu Gott auf dem Wege schlußfolgernden Denkens. So von der Wahrheit, an der wir teilhaben, zur unveränderlichen Wahrheit selbst, welche unserem Geiste bestimmend und normgebend gegenübertritt.¹ Oder von der Schönheit und den Gesetzen der Ästhetik zur ewigen Schönheit.² In seinem Werke über die Dreifaltigkeit steigt er von den Gütern und Werten dieser Erde zum höchsten Gute auf.³ Aber erstens geschieht diese Beweisführung nicht in den streng zugehauenen äußeren Formen der aristotelischen Logik, nicht in einer kühlen nüchternen Seinslehre, sondern meist im Ansatz des ganzheitlich Erlebten. Zweitens ist sie nicht diejenige Weise des Transzendierens zum Göttlichen, die Augustins Religiosität zutiefst bestimmt hätte. Wenn Augustinus den Weg (virtuellen) Schlußverfahrens geht, geht er ihn nur wie einen Anstieg zur Bergeshöhe, hoffend, daß sich auf dem Gipfel dem diskursiven Denken die Schau verbinde, das Erlebnis des Unmittelbaren.

Bezeichnend für sein Gotteserlebnis ist die berühmte Episode von Ostia Tiberina. Sie fand zwar nach seiner Bekehrung statt, enthält aber alle jene psychologischen Bestandteile, die sich in der Ich-Gottbeziehung Augustins immer wieder finden, so daß sie bis zu einem gewissen Grade auch für die Vergangenheit gilt.

„Bei Ostia am Tiber war es. Ermüdet von der langen, anstrengenden Reise, wollten wir uns fern von der Menge für die Seefahrt erholen. In einsamer Stille führten wir ein liebliches Zwiegespräch, da wir des Vergangenen nicht mehr gedachten und uns ausstreckten nach dem, was vor

¹ De lib. arb. (Migne P. L. 92) n. 15 ff.

² De vera religione (Migne P. L. 34) n. 52 ff.

³ De Trinitate VIII, 3

uns lag. Vor Deinem Angesicht, der Du die Wahrheit bist, fragten wir uns: Wie wird die Ewigkeit der Heiligen sein?“ ...

„Glühender strebte unser Verlangen hin auf das Seiende selbst. Stufe um Stufe durchwanderten wir die Körperwelten und den Himmel, der in Sonne, Mond und Sternen über der Erde glänzt. Weiter ging der Flug unserer Betrachtung und Rede, still ergriffen vom Wunder Deiner Werke, bis wir zu unserer Seele gelangten. Aber auch über sie stiegen wir hinaus, zu erreichen das Land unendlicher Fruchtbarkeit, wo Du, Herr, Israel erquickest mit Wahrheit ewiglich, wo man lebt in der Weisheit, durch die alles besteht, was war und sein wird.“ ...

„Und da wir schon sehnsuchtsvoll von ihr sprachen, berührten wir leise die ewige Weisheit mit der auflodernden Inbrunst des Herzens. Wir seufzten auf. Angeheftet ließen wir dort zurück die ‚Erstlinge des Geistes‘, da uns der Mißklang irdischer Worte herniederrief, Worte, die beginnen und verwehen. Welches Wort, Herr unser aller, ist dem Deinen gleich! Dein Wort altert nie, bleibt in sich und schafft alles neu.“⁴

Klar zeigt sich die Zusammensetzung des Erlebnisses. Augustinus hebt sich zum Göttlichen empor auf den Stufen der Schöpfung, aber in einem Denkvorgang, der eine syllogistische Leiter einschließt. Dann aber, jenseits des Gipfels irdischer Wirklichkeit: der menschlichen Seele, geschieht ein Innerwerden der Gottheit, das vom vorhergehenden wesensverschieden ist, wenngleich es dieses krönt. Es schweigt „die Unrast des Fleisches“, es schweigen „die berückenden Schaumbilder der Erde, des Wassers und der Luft“, es schweigt „das Sternenzelt“. Ja es schweigt sogar in sich die Seele, alle Träume „und alle Bildnerkraft des Geistes“. Er sieht im Kosmos nur noch seine Gottbezogenheit, das stumme

Lied aller Dinge: „Er schuf uns, der bleibt in Ewigkeit!“ Und dann schweigt auch das All, und Er, der Herr, allein spricht, nicht durch die Dinge, „nicht mit irdischer Zunge, nicht mit Engelsstimme, nicht im Donner und Schall der Wolke, nicht im Bild und Gleichnis ...“

Die Seligkeit dieses Augenblicks ist so groß, daß, wenn die „Schau“ anhielte, es „das Glück des ewigen Lebens wäre“. Das Denken des Verstandes wird vom mystischen Erlebnis des Geistes überdeckt.

Diese Augenblicke „zitternder Schau“ waren zu allen Zeiten die Sehnsucht so mancher gottliebenden Menschen, besonders aber in Zeiten intellektueller Krisen, in denen der rationale Weg zum Unbedingten schwierig oder völlig verbaut war. So z. B. im Zeitalter des Nominalismus, als u. a. Occam und seine Schule die logischen und metaphysischen Grundlagen der Philosophie untergraben hatten. In mystischen Erlebnissen fand man den lebendigen Gott, den das schlußfolgernde Denken entweder überhaupt nicht mehr aufwies oder doch durch einen Wust dialektischer Spitzfindigkeiten dem Laien verschleierte. Ähnlich war es in der Epoche des neueren Rationalismus und Kritizismus. Die Erlebnisfrömmigkeit des Pietismus und Schleiermachers ist eine Antwort darauf.

Platonisch-augustinisches Gedanken- gut wirkt sich auch in den modernen Religionsphilosophen Wladimir Solovjef und Max Scheler aus. Beide sind insofern echte Schüler Kants, als sie dem diskursiven Verstande nicht die Fähigkeit zutrauen, in die personale Mitte Gottes vorzustößen. Sie suchen ihn daher auf dem Wege unmittelbaren Innewerdens. „Die Realität der Gottheit ist nicht die Schlußfolgerung einer religiösen Empfindung, es ist dasselbe, was empfunden wird. Nehmen Sie diese fühlbare Realität eines höchsten Prinzips fort, und in der religiösen Empfindung bleibt nichts mehr

⁴ Conf. IX, 10

übrig, diese religiöse Empfindung selbst wird nicht mehr vorhanden sein.“⁵

Scheler hat seinen religionsphilosophischen Augustinismus wahrscheinlich nicht unmittelbar von Augustinus selbst, sondern von dem Oratorianerpater A. Gratry⁶, der die Ideen des Bischofs von Hippo in einer bestimmten Form abgewandelt hat. Gratry lehrt in seinem Buche „Von der Erkenntnis Gottes“, daß die Gegebenheiten der Erfahrung keine Grundlage bilden können, von der aus durch folgerndes Denken Dasein und Wesen Gottes erkannt würden. Sie dienen dem Geiste nur als Ansatzpunkt, als Anstoß. Er schwingt sich beim Anblick der Dinge unmittelbar zu Gott empor, vermöge eines besonderen, ihm verliehenen Sinnes (*sens divin*).

Scheler nimmt eine bestimmte, dem Religiösen zugeordnete Aktklasse an; Gott ist nun irgendwie auch in seiner Existenzialität unmittelbar in diesen Akten zu fassen, er ist irgendwie ohne vorausgegangene Schlußfolgerung feststellbar. Auch wenn Scheler sich weniger kategorisch ausdrückt als Solovjeff, so bleibt ihm, da er das Schlußverfahren nicht anwendet, schließlich nichts anderes übrig, als die Wirklichkeit Gottes dadurch zu sichern, daß sie in den religiösen Akten „Gottesfurcht, Liebe, heilige Scheu“ mitgegeben ist. Zwar nicht so, daß wir unmittelbar das Wesen Gottes schauen, vielmehr so, daß er an der geschöpflichen Wirklichkeit transparent, durchscheinend wird.⁷

Scheler hat keine allgemein gültige Begründung der Religion geleistet, weil er ebenso wie Gratry und Solovjeff

das besondere Gnadengeschenk der Mystik, das nur wenigen Menschen verliehen wird, als allgemeine Norm der Gotteserkenntnis festlegt. Augustins Gotteserlebnis war in seiner Spitze meist mystisch und kann daher für andere nicht beispielhaft sein. Was wir aber Scheler verdanken, ist die Zeichnung eines modernen Typs von Menschen und dessen religionspsychologische Eigenart. Es ist der Mensch des Herzens und der Vitalität, in seinem Denken mehr intuitiv als nüchtern folgernd. Auch wo er schließt, übersieht er die Zwischenglieder und umfaßt stürmisch und begeistert nur das Ergebnis. Der Weg langsamer, schrittweiser Überlegung ist ihm zu langweilig und zu abstrakt; er will nur das konkret Lebendige: die konkrete Tatsache des einzelnen Menschen und seiner Akte und darüber den ebenso konkreten Gott. Zugleich ist er feinnervig und empfindlich, stößt sich an allen Härten der realen Welt — und findet daher aus ihr keinen Aufstieg zum Göttlichen. Ein weiterer Grund, den unmittelbaren Weg zu suchen. Die Welt der Wirklichkeit ist nicht durchwegs die Welt des Guten und Schönen, in ihr offenbart sich auch Grauen, Zerfall und Zerstörung. Die Erde spiegelt nicht das Antlitz Gottes. So kann sie auch nicht Wegweiser nach oben sein. Kommt dazu noch die erbliche Belastung fast unserer gesamten europäischen Intelligenz: die aufklärerische oder kantianische Skepsis gegenüber der Metaphysik der Vorzeit, konkret gewöhnlich gegen die Schulphilosophie — so scheint es in der Tat entweder keine oder nur die unmittelbare erlebnismäßige Erkenntnis Gottes zu geben.

Nun müssen sicher zwei Fragen genau getrennt werden: Erstens, welche Voraussetzungen sind logisch lebensnotwendig für eine der Menschen natur angemessene Ausübung der Religion?, und zweitens, wie kommt der einzelne tatsächlich zu ihr? Das erste ist religionsphilosophisch, das zweite

⁵ Wladimir Solovjeff, „Die Rechtfertigung des Guten“, S. 216. In der Sammlung „Ausgewählte Werke“, aus dem Russischen von Harry Köhler. Stuttgart 1921/22, 2. Aufl.

⁶ So urteilt J. Geyser; „Augustin und die phänom. Religionsphil.“ S. 76; 90 ff.

⁷ Vgl. Max Scheler: „Vom Ewigen im Menschen“, Leipzig 1921 S. 381, 382, 542, 529, 535.

religionspsychologisch gefragt. Indes mündet die zweite in die erste, wenn wir fragen, wodurch und worin der Einzelmensch über den erlebnismäßigen Augenblick hinweg der göttlichen Wirklichkeit unumstößlich sicher sei. In den konkreten Einzelheiten geht jeder Mensch seinen eigenen Weg zu Gott. Wie mannigfaltig sind die Fügungen und Führungen der Vor-sehung! Aber wie kann unter allen Umständen und von besonderen Gnadenweisen abgesehen jeder dieser Menschen in seiner Gotteserkenntnis sicher stehen?

Wie fragwürdig ein nur erlebnismäßiges Innenwerden des Göttlichen ist, erkennen wir am letzten, bereits „säkularisierten“ Ausläufer der augustinisch orientierten Religionsphilosophie, an jener Karl Jaspers.⁸

In ihr fühlen wir das Versinken einer Kulturgeneration und den Wirbel des entwurzelten Menschen, der ins Nichts fällt, und eben in der tiefsten Offenbarung seiner Nichtigkeit schlägt das Erlebnis um in ein Innenwerden des Absoluten, das wiederum in dialektischem Spiel im Aufgehen verschwindet. Kontingenzbewußtsein schlägt um in die Berührung des unbedingt Seienden, und diese wiederum enthält ihre eigene Verneinung. Im Abgrund der Verzweiflung blüht Hoffnung auf, und der Aufschwung zu vertrauendem Bejahen des sicheren Weltengrundes sinkt mit gebrochenem Flügelschlag stets wieder ab in die eiseige Möglichkeit, daß alles Täuschung ist. Nun kennt Jaspers gewiß auch eine unbezweifelte religiöse Geborgenheit, die des dogmatisch Gläubigen, aber sie ist philosophisch gesehen ein künstliches Gehäuse, in das der Mensch sich nur unter Verzicht auf sein vornehmstes geistiges Men-

schentum verkriechen kann.⁹ Der Mensch als im vollen Sinne solcher bleibt in der unüberwindlichen Ungeborgenheit, ausgeliefert an ein Dasein, in das zwar Signallichter und Seezeichen von fernen Küsten hereinblinken, aber keine eindeutigen; es sind letztlich Chiffrezeichen, deren Schlüssel uns unbekannt ist. Der nahe Gott des Augustinus von Ostia Tiberina ist so zum fernen, brennenden Fragezeichen geworden, sowohl in seinem Wesen als auch in seiner Wirklichkeit.

Damit sind wir bei der Situation angelangt, die den Ausgangspunkt unserer Überschau bildete. Jaspers scheint zunächst denselben religionsphilosophischen Ausgangspunkt zu haben wie Solovjeff oder Scheler. Dann aber gleitet er von der Haltung der unbekümmert erlebenden Hinnahme einer transzendenten (göttlichen) Wirklichkeit in jene der schärfsten abstandnehmenden Zergliederung eben dieses Erlebnisses. Er hat den Aufschwung der platonischen Geistesart zur unmittelbaren Begegnung mit der Gottheit bestehen lassen, ihn jedoch mit dem Scheinwerfer der scharfen und feinen Kritik neuzeitlicher Verstandes- und Seelenanalyse entschleierte. Es ergibt sich daraus: wenn überhaupt, dann kann Religion, sowohl objektiv logisch als auch subjektiv psychologisch letztlich nur auf dem Grunde einer rationalen Metaphysik sicher und dauernd begründet werden. Wird nun eine objektiv-logische Begründung der natürlichen Religion so gestaltet werden oder überhaupt gestaltet werden können, daß sie sich nicht durch „rationalistische Dürre“ gerade bei den feinsinnigsten, intuitiven und gemütsbetonten Geistern um jede Wirkung bringt und ihnen den fernen Gott noch ferner macht?

G. Friedrich Klenk S.J.

⁸ Vgl. „Philosophie“ (Berlin 1932) 3. Bd. und „Von der Wahrheit“, München 1947, 3. Abschnitt: Vollendung des Wahrseins, S. 869 ff.

⁹ Siehe auch diese Zeitschrift Band 143 (1949, S. 453 ff.) August Brunner: Philosophie oder Religion?