

Zwischen Religion und Philosophie

Hugo Bergmann hat in seiner Besprechung meines Buches »Gottesfinsternis«¹ nachdrückliche Bedenken gegen meine scharfe Scheidung zwischen dem, was der Religion – genauer: dem Glauben – und dem, was der Philosophie – genauer: dem begrifflichen Denken – zugänglich ist, geäußert. Der Gegenstand ist so wichtig, daß ich mich verpflichtet fühle, einige Hinweise zu seiner Klärung aufzuzeichnen.

Daß, wie Bergmann sagt, »in der Wirklichkeit des Lebens Ich-Du und Ich-Es unentwirrbar in verschiedenen Stufen untereinander verwoben« sind, gebe ich nicht bloß zu: ich habe seit dem ersten Buch, in dem ich den Unterschied zwischen diesen beiden Grundhaltungen des Menschen darzulegen versucht habe, seit »Ich und Du« (1923), immer wieder betont, daß es keineswegs um Zustände geht, die einander stets »reinlich ablösen«, daß vielmehr in Wirklichkeit unser Dasein gerade in dieser Hinsicht »oft ein in tiefer Zwiefalt wirr verschlungenes Geschehen« ist (»Ich und Du« S. 25). Deshalb habe ich ja in dem neuen Buch das von Bergmann angeführte Beispiel vom Kinde gebracht, dem die Mutter in einem bestimmten Augenblick das angerufene hilfreiche Gegenüber, aber schon im allernächsten, etwa weil sie ein neues, buntes Seidentuch um den Kopf schlingt, ein Gegenstand der Neugier ist. Und mit aller erwünschten Präzision sage ich auch hier (»Gottesfinsternis« S. 152) von den beiden Relationen: »Das ist das Leben des Menschen, daß man an sich beides zu kennen bekommt und immer wieder beides.« Aber die strenge Scheidung zwischen den beiden Haltungen scheint mir dennoch unerlässlich; unerlässlich, zu zeigen, was beim Übergang von der Ich-Du-Haltung zur andern verlorengelassen wird: die Aktualität einer Lebensbeziehung, und freilich auch, was dabei gewonnen wird, eine objektiv charakterisierte Apperzeption.

Wie verhält es sich in diesem Belange zwischen der Glaubenshandlung und dem begrifflichen Denken, und zwar gerade »im wirklichen Leben«, an das Bergmann appelliert? Jeder Beter, dem von der vollen Gebetserfahrung nichts versagt, aber auch nichts erspart geblieben ist, weiß um den furchtbaren Moment, da Gott, der eben erst, wie die Mutter zu dem hilflos am Boden kauernenden Kinde, sich zu ihm herabneigte und ihn emporhob, unversehens sich ihm entzieht. Ich schrecke aus der Inbrunst meines Gebets auf, die meinem Selbstwissen nach bis zu diesem Augenblick angehalten hatte, und alsbald spinnt sich der Gedanke an: Gott ist

1. Septemberheft der »Neuen Wege«.

gut, also kann er mich meiner Not nicht preisgeben. Aber zunächst ändert sich nichts; ich bleibe meiner Not preisgegeben. All das vollzieht sich innerhalb der religiösen Sphäre, aber das begriffliche Denken ist eingedrungen, das einen allgemeinen Satz über Gott (Gott ist gut) vorträgt und daraus folgert. Aber Gott gibt sich nicht zum Subjekt eines Satzes her, aus dem etwas abzuleiten ist; Attribute offenbart er nur, damit es uns leichter werde, zu ihm aufzusehen und ihm nachzufolgen; er läßt sich dem logischen Satz vom Widerspruch nicht unterwerfen; mit »Also« ist ihm gegenüber nichts anzufangen. In der Glaubenswirklichkeit vertraut man Gott nicht deshalb, weil er einem theologischen Satz nach so und so ist, sondern weil »Du da bist«. Der Begriff des so und so zu definierenden Guten, welcher das so und so zu definierende Nichtgute ausschließt, wie a das non-a, erliegt der nicht begrifflich zu definierenden, nicht syllogistisch zu handhabenden Ahnung eines unseren Maßstäben entrückten Überguten, dessen Urstrahl sich auch im höchsten Menschenethos nicht spiegelt, sondern bricht.

»Das Gebet zu Gott«, sagt Bergmann, »und das Denken über Gott werden [von Buber] auseinandergerissen.« In Wahrheit reißt das faktische Denken über Gott, das ihn den Gesetzen der menschlichen Logik unterwirft, das faktische Gebet auseinander. Von hier aus verdeutlicht sich die Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie.

»Gott kann vom Philosophen nicht erkannt werden«, läßt Bergmann mich sagen. Aber das ist nicht meine Meinung. Was ich meine, ist, daß Gott *philosophisch* – das heißt gegenständlich-begrifflich auf Grund der logischen Gesetze – nicht erkannt werden kann. Es hat immer wieder Philosophen gegeben, die aus tiefer Erfahrung der gesetzten Grenze auf die Gefahr ihrer Überschreitung hingewiesen haben. Die stärkste Warnung hat wohl, am Eingang des modernen Denkens, Nikolaus von Cues ausgesprochen: Gott sei nicht ein Etwas (*aliquid*), zu dem ein Gegensatz und Widerspruch denknotwendig ist, sondern übergegensätzlich, woraus sich ergibt, daß er dem Satz vom Widerspruch nicht untertan ist. Es ist das hohe Recht der Philosophie, aber auch ihre Pflicht, die Grenze, die ihre Grundgesetze ihr ziehen, in klarem Wissen innezuhaben und diesem Wissen gemäß zu tun und zu lassen. Freilich hat nicht bloß die nachcusanische Philosophie, sondern zuweilen auch Cusanus selber sich gegen diese *Maxime* vergangen; und bekanntlich hat sogar der Denker, der auf der Warnung sein kritisches System erbaut hat, Kant, in dem langen, schweren und vergeblichen Ringen um sein Alterswerk, das ein »System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff« werden sollte, immer wieder, und in wechselnder Begrifflichkeit, Gott als ein so und nicht anders beschaffenes *Aliquid* zu fassen gesucht.

Wir dürfen, dem verschiedenen Grundsinn des Verbuns in zwei großen Sprachstämmen entsprechend, zwei Arten des Erkennens unterscheiden. Das eine, von der griechischen Philosophie klassisch konstituierte, bedeutet (nach Bultmanns vortrefflicher Definition) das distanznehmende »Einsehen« eines gegenständlich Verfügbaren; ein solches aber ist uns Gott eben nie. Kein Erschließen kann hier Ersatz schaffen; denn aus dem Sein des Relativen, der durch einander bedingten Dinge und Wesen, auch aus dem Sein alles Relativen insgesamt, läßt sich das Sein eines Absoluten, einzig durch sich selber Bedingten und somit Unbedingten, nur als »Postulat«, als Idee im kantischen Sinne, nicht aber als Tatsache erschließen; alle Gottesbeweise trügen als solche, mag man sie auch mit Jaspers als »Vergewisserung des Glaubens in Gedankengängen« gelten lassen. Das andere »Erkennen«, von den heiligen Schriften des Volkes Israel gültig ausgesagt, bedeutet nicht ein Einsehen, sondern einen unmittelbaren Kontakt, für den im Gegensatz zu jenem – wo das Erkannte am Vorgang nicht aktiv beteiligt ist, sondern ihn nur an sich geschehen läßt – die Wechselseitigkeit wesentlich ist. Wie Mann und Weib ihren vertrauten Umgang als ein »Erkennen« erfahren, so erkennt Gott Israel, daß es ihn erkenne (Amos 3, 2; Hosea 6, 6), und das ungetreue Israel ist eben eines, das, von Gott »erkannt«, dessen Erkennen nicht erwidert (Hosea 5, 3 f.). Man muß sich diese Gottessprüche als im Anfang der Schriftprophetie verlautbart gegenwärtig halten; aber noch bei Paulus wirkt, in eigentümlicher Verquickung mit gnostischem Sprachgebrauch, die Korrelation nach. Im Kontakt mit Gott beharren, an ihm festhalten liegt dem Glaubensbegriff der hebräischen Bibel zugrunde. Hier tritt nicht ein erkennendes Subjekt einem erkannten Objekt gegenüber, sondern die Person begegnet der Person – meinem Verständnis nach: der um des Umgangs mit seiner Kreatur willen je und je Person werdende Gott begegnet je und je dem personhaften Menschenwesen –, und das Glaubensverhältnis ist ein Geschehen zwischen ihnen. Die Aggada weist emphatisch darauf hin, daß Gott jedem seiner Offenbarungsempfänger in anderer Persongestalt erscheine; aber keiner von ihnen hat die Erscheinung mit ihm identifiziert. Die Philosophen identifizieren immer wieder ihre objektivierenden Perspektiven des Absoluten mit ihm selber; ich ziehe hier nicht den Ursprung aus der Erfahrung in Zweifel, wohl aber die rechte Treue der Erfahrung gegenüber.

Selbstverständlich ist dem gläubigen Philosophen nicht zuzumuten, daß er die Auswirkung seiner Glaubenserfahrung an der Schwelle seiner Philosophie haltmachen lasse. Weit entfernt davon, von ihm, wie Bergmann mir zuschreibt, zu verlangen, daß er »sich jedes Urteils in der entscheidendsten Frage enthalte«, habe ich ihm sogar ausdrücklich (»Got-

tesfinsternis« S. 57) das Recht zugebilligt, jeweils Kritik an einem »un-
 glaubhaft« gewordenen Gottesbild zu üben, in welcher Kritik, wenn sie
 legitim geübt wird, ich sogar, im Anschluß an ein Wort Rosenzweigs,
 eine Art »Gebet des Philosophen an den wieder unbekannt gewordenen
 Gott« erblickt habe, ein implizites Gebet um eine neue Offenbarung, die 5
 eine neue Gottesschau ermögliche. »Wenn sie legitim geübt wird«, sage
 ich: Nietzsches waghalsiges Spiel mit assoziationsreichen Götternamen,
 wie Dionysos, oder Gebilden dichterischer Anschauung, wie Goethes
 »Übermensch«, kann ich freilich nicht als legitim anerkennen und noch
 weniger Heideggers radikal-phänomenologische Verheißung einer den- 10
 kerischen Wandlung, die dazu führen werde, daß »das Erscheinen des
 Gottes und der Götter« (der Plural entzieht hier dem Singular allen echt
 ontischen Gehalt) wieder beginne. Worauf es ankommt, ist, daß der Phi-
 losoph, wenn er sich anschickt, von Gott zu reden, von Grund aus dessen
 innererde, daß er eben damit die Grenze seiner Methode erreicht hat. 15
 Ich will ihm gewiß nicht verwehren, in seinem System den Gottesnamen
 durch einen Begriff zu ersetzen; aber rechtmäßig wird er das nur tun
 können, wenn er sich zuvor vor das Angesicht des lebendigen Gottes
 gestellt, ihn angesprochen und sich seinem Anspruch ausgesetzt hat;
 dann und dann allein wird in dem »Er« oder »Es«, das er zu determinie- 20
 ren unternimmt, das Du der Begegnung nachzittern und wie die zitternde
 Magnetnadel Zeugnis ablegen. Ich fordere meinen Freund Bergmann
 auf, sich die Philosophen und ihre Systeme erneut, mit strenger Intui-
 tion, daraufhin anzusehen.