

Zu modernem Gottsuchen und Gottglauben.

Von Univ.-Dozent Dr. Wilhelm Keilbach, Zagreb.

Religionsphilosophisches Denken ist wesentlich *metaphysische* Besinnung über Gott und Religion, objektiv überlegende Durchschau durch die geschichtlich und psychologisch gegebene bzw. ermittelte religiöse Erfahrung, und zwar auf das einende Prinzip hin, in dem alle Gegensätzlichkeit zusammenfällt, aller Widerspruch verstummt. Aus existentieller Not geboren, ist eine solche Besinnung auch selbst zuinnerst eine *existentielle* Angelegenheit, ein Problem, von dessen Lösung unser ganzes Sein, unsere Lebensauffassung und Lebenseinrichtung bestimmt werden. Sie geht den ganzen Menschen an und bezieht sich auf alle Wirklichkeitsschichten, durchleuchtet gleichsam den Menschen in seinen Urbeziehungen, gibt ihm Antwort auf die Frage nach seinem Woher und Wohin. Darum ist religionsphilosophisches Fragen in besonderem Sinn Wissens- und Gewissensfrage zugleich. Es ist ein Fragen, bei dem der ganze Mensch aufgerufen ist, und es soll sein ein Fragen aus tiefstem sittlichem Ernst.

Wenn E. Schlund recht hat, lehnt der heutige deutsche Mensch die Gottlosigkeit grundsätzlich ab: „Darin sind wir uns alle einig, daß der rechte Deutsche in irgendeiner Form gottgläubig sein muß. Aber was dieser Gott ist, welchen Inhalt die Gottesvorstellung und der Gottesglaube haben soll, darüber herrscht alles andere eher als Einigkeit“¹⁾. Was von den verschiedenen gottgläubigen Gemeinschaften und ihren Programmen „oft mit dem Worte Gott bezeichnet wird, würde der Theologe niemals in den Umfang des Begriffes Gott einordnen“²⁾.

Auf ihren letzten Nenner gebracht, ist die religionsphilosophische Problematik eine arteigene *Sinn- und Seinsfrage*

¹⁾ E. Schlund, *Modernes Gottglauben*. Das Suchen der Gegenwart nach Gott und Religion. Regensburg [1939]. S. 11.

²⁾ Ebd., S. 36—37.

in einem. Nicht darum geht es, ob man in Ablehnung des ursprünglichen und üblichen Sprachgebrauches und im Gegensatz zur Fixierung der philosophisch-theologischen Fachsprache dem Worte „Gott“ oder „Religion“ einen anderen, neuen Sinn beilegen kann. Sondern das Problem ist und bleibt, ob die Ausschaltung der Seinsfrage oder die Verschiebung der überkommenen Sinnfrage noch eine wirkliche Antwort sein kann auf die Fragen, die mit und durch unser Menschsein gestellt sind. Wir wollen diesem Problem in der Weise nachgehen, daß wir auf neueste Werke Bezug nehmen.

I

Wenn E. Bergmann nicht nur „die bloße Ideenfrage Gottes, sondern die reale Seins- und Wesensfrage Gottes“ zu stellen behauptet und „endlich einen wirklichen Gott“, „den echten, ganzen, den lebendigen, persönlichen Gott“ finden will, schließlich aber das Jenseits bzw. die Transzendenz verwirft und Gott nur „im hohen Geistwesen Mensch . . . unbezweifelbare metaphysische Realität“ zuerkennt³⁾, so können wir diesen grundsätzlichen Verzicht auf Lösung nicht ohne weiteres als eigentliche Lösung des Gottesproblems hinnehmen. Idealistischem Denken mag es verlockend erscheinen, Gott erst im Geistwesen Mensch „Gott“ werden zu lassen. Niemals aber können die Probleme einer befriedigenden Welt- und Menschenklärung bei einem Gott enden, der nur ein „metaphysisches und ethisches Vollkommenheitsideal“ ist, geschaffen vom Menschen nach dem Menschenbilde⁴⁾. Die Überweltlichkeit Gottes wird vom Theismus nicht als ungerechtfertigte Lieblingsidee vertreten, sondern auf die positive Einsicht zurückgeführt, daß ein innerweltlicher Gott keine letzte Welterklärung bietet, da das Denken bei ihm nicht zur Ruhe kommt, auch nicht zur Ruhe kommen kann, sich vielmehr zum Weiterdenken aufgerufen sieht, und zwar zum Weiterdenken auf gleicher Ebene. Erst dort, wo der Mensch über alles weltliche bzw. innerweltliche Geschehen und Sein hinausgreift, also im Überweltlichen oder Transzendenten, findet sein Denken den Ruhepunkt. Somit wird Gott nach theisti-

³⁾ E. Bergmann, *Die Geburt des Gottes Mensch*. Eine Philosophie der Religion und der Religionen. Band I: Begriff und Wesen der Religion. Leipzig 1939, S. 210—211 und 220. — Im folgenden zitiert: GGM.

⁴⁾ GGM, S. XI und 221.

scher Auffassung nicht einfach hinüberprojiziert in ein unwirkliches Jenseits, sondern in seinem eigentlichen Sein bejaht.

Daß Gott uns „gleichgeartet“ sein muß, d. h. daß Gott Person sein muß wie wir, unterliegt keinem Zweifel. Daß er aber seine „wirklich und wahrhaftig lebendige Personqualität“ erst dort erhält, „wo das dunkle Weltwirkliche in das lichte Geistwirkliche emporblüht, nämlich im menschlichen Geistwesen“⁶⁾, ist zumindest eine doppelsinnige Behauptung. Sicher gibt es ein Wissen von Gottes Personqualität zunächst nur beim Menschen als Geistwesen. Ob aber Gottes Personqualität an sich erst auf diesem Wege zustande kommt, sich erst auf diese Weise in ihrem Sein konstituiert? Es ist ein leichtes, das Geistwirkliche überhaupt als „natürliche Geburt und Ausblüte des Weltwirklichen“⁶⁾ hinzustellen, wenn man sich mit dem unbewiesenen oder doch überholten Evolutionismus zufrieden gibt. Von diesem Standpunkt läßt sich dann auch eine „Unerschaffenheit und Unerschaffbarkeit (Ewigkeit)“ der Welt vertreten⁷⁾, eine Geistigkeit des Tieres behaupten⁸⁾ und der Unterschied zwischen Mensch und Tier „lediglich durch den Entwicklungsgrad der seelisch-geistigen Kräfte“ bestimmen⁹⁾. In Wirklichkeit wird Fragen aus solcher Haltung dem Geistproblem nicht gerecht, kommt auch gar nicht an dieses heran. Vielmehr redet es einem Nihilismus das Wort, wie dies bei Bergmann unverkennbar der Fall ist, wenn er es fertig bringt, die Unsterblichkeit des geistigen Menschen zu bezweifeln¹⁰⁾, und wenn er sich schließlich zu folgender Seligkeit bekennt: „Ist es da nicht besser und seliger, sich vorzustellen, wir kehren, wenn wir sterben, in den Schoß des Ewig-Mütterlichen der Natur zurück, das uns gebar, und schlafen an diesem geliebten Herzen einen tiefen und traumlosen Schlaf wie ein Kind, das müde ist vom Glanz eines langen Lebenstages“¹¹⁾?

Unter solchen Voraussetzungen erübrigt sich die weitere Frage nach dem Begriff der Religion. Ist Gott als existentes persönliches Wesen aufgegeben, so fehlt der „Gegenpol“, zu dem sich

⁶⁾ GGM, S. 207.

⁹⁾ GGM, S. 213.

⁷⁾ GGM, S. 213.

⁸⁾ GGM, S. 341.

⁹⁾ GGM, S. 344. Vgl. dazu E. Bergmann, *Die Natürliche Geistlehre*. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung. Stuttgart 1937, S. 254 ff.

¹⁰⁾ GGM, S. 344.

¹¹⁾ GGM, S. 376.

der Mensch in sinnvoller Weise in Beziehung setzen könnte. So bleibt nur noch die Möglichkeit, die Religion in voluntaristisch-utilitaristischer Sicht dem Leben dienstbar zu machen, allerdings ohne zu wissen, wann und wo sie einmal unbrauchbar oder doch entbehrlich wird. Jedenfalls hat das Begriffspaar „Gott—Religion“ in dieser Auffassung jenen Sinn verloren, den man ihm nach dem traditionellen Sprachgebrauch beizulegen geneigt ist. In bezug auf Gott wird die Seinsfrage zwar gestellt, aber negativ beantwortet, und damit verliert auch der Begriff Religion seinen herkömmlichen Sinn. Der Ausspruch „Begeisterung, das ist Religion“¹²⁾ ist wohl die treffendste Kennzeichnung dieses Standpunktes.

II

Die Frage nach dem Sinn des Gottglaubens wird in G. W y n e k e n s neuestem Werk dahin beantwortet, daß die Religion überhaupt zurückzuführen sei auf primitive Spekulation in Verbindung mit Spuk- und Traumerlebnissen, daß die Religion ihrem innersten Wesen nach hervorgehe aus dem Spieltrieb des Menschen und zuinnerst Erzeugnis menschlichen Wünschens und Erdichtens sei, und daß der Mythos ihren höchsten Gipfel bzw. ihren kostbarsten Gehalt bedeute¹³⁾. So sei denn die Religion letztlich „das große System von Fiktionen und Symbolen“¹⁴⁾. Gott als Korrelat des Glaubens „ist also keine Realität, wie es die Welt und ihre Bestandteile sind, er ist ohne Zweifel nur eine im menschlichen Denken entstandene Vorstellung“¹⁵⁾. Gott ist „das Erzeugnis eines, wenn auch lauen und flauen Wunsches oder Bedürfnisses . . . und . . . menschlicher Bequemlichkeit oder Ermattung“¹⁶⁾: „Er ist eine ganz apriorische und ganz abstrakte Größe der Welt, ohne Verbindung mit ihr, als Versicherung gegen Sinnlosigkeit und Bösartigkeit vorgesetzt, wie ein Vorzeichen vor eine Klammer“¹⁷⁾. Gott „hat Sinn nur im Zusammenhang eines Mythos“¹⁸⁾. Götter sind nur Götter, sofern sie „geglaubt“ werden: „reale Götter sind keine, denn sie sind keine Seelenmächte“¹⁹⁾. Es

¹²⁾ GGM, S. 19.

¹³⁾ G. W y n e k e n, *Weltanschauung*. München 1940, E. Reinhardt gr. 8. 400 S. S. 177 bis 200. Im folgenden zitiert: WA.

¹⁴⁾ WA, S. 308.

¹⁵⁾ WA, S. 191.

¹⁶⁾ WA, S. 191.

¹⁷⁾ WA, S. 192.

¹⁸⁾ WA, S. 268.

¹⁹⁾ WA, S. 215.

gehört sogar „zum Wesen der Religion, daß ihre Gottheiten nicht Realitäten sind“; doch „nicht darauf kommt es an, daß sie irreal sind, sondern darauf, daß sie nur so Gegenstand der Religion sein können“²⁰⁾.

Wer die religionsphilosophischen Systeme auch nur der letzten hundert Jahre einigermaßen kennt, stößt hier auf Gedanken, die in wissenschaftlicher Hinsicht der Vergangenheit angehören. Es ist immer wieder der Versuch gemacht worden, das Bild der Religion durch apriorische Gedankenkonstruktion zu zeichnen, die Religion in ihrem Sein und Werden, ihrem Sinn und Ursprung auf eine abstrakte „Möglichkeit“ zu stellen, statt sie in ihrer art-eigenen, einmaligen konkreten Gegebenheit richtig zu erfassen und bis ins letzte zu durchdringen. So konnte es zwar gelingen, Zerrbilder der Religion und Verirrungen religiösen Lebens aufzudecken und einigermaßen zu deuten, doch blieb der Weg zur Religion selbst so gut wie verschlossen. Wo die Tatsachen nicht vor der Theorie zu Worte kommen, sondern erst nachträglich für das Gefüge der fertigen Theorie zurechtgebogen werden, ist das Unternehmen im ersten Ansatz verfehlt.

Auf ethnologisches Beweismaterial kann sich Wyneken bei seinen Ausführungen nicht berufen. So wird denn auch gleich von Beginn alles in die Perspektive idealistischen Denkens gerückt. Die Welt ist ein „Wahrnehmungsvorgang, ... mein Erlebnis: alles Gesehene ist nur Erlebnis“²¹⁾. Der Substanzbegriff bzw. „Ding-Gedanke“ ist „eine Art Zwangs-Gedanke oder Denkwang“²²⁾. „Diese meine wahrgenommene Welt ist nicht Abbild von einer Welt, die außerdem, außerhalb meiner, noch einmal vorhanden wäre, sondern sie ist, mit Haut und Haaren, nur wahrgenommene Welt, nur in meinem Bewußtsein aufsteigende ‚Erscheinung‘, ‚Traum‘, und ihre großen Erscheinungsgesetze, Raum, Zeit, Kausalität, Ding, Eigenschaft, Beziehung, sind Gesetze unseres Erlebenskönnens; die Welt, die ich kenne, und eine andere gibt es für mich nicht, ist aufgebaut vom Mechanismus meines Bewußtseins“²³⁾. Die Welt ist „ein Erzeugnis unseres Bewußtseins, ein aus uns heraus verlegter Bewußtseinszustand“²⁴⁾. Noch deutlicher: „Immer wieder sehen wir uns zurückgeworfen

²⁰⁾ WA, S. 198.

²¹⁾ WA, S. 27.

²²⁾ WA, S. 30.

²³⁾ WA, S. 54.

²⁴⁾ WA, S. 62—63.

auf jene Ur-Einsicht, daß die Welt Erlebnis ist. Über den Bannkreis des Erlebens, d. h. der Subjektivität, vermögen wir nie vorzudringen; und stießen wir selbst irgendwo auf oder an ein Objektives: es würde sich uns sofort in ein Subjektives, eben in Erlebnis verwandeln²⁵⁾. Im übrigen gilt folgendes Gesetz: „Subjektives Erlebnis und objektiver Gegenstand sind völlig artverschieden (heterogen) und unvergleichbar“²⁶⁾.

Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem (zerlegendem, „differenzierendem“) und weltanschaulichem (zusammenfassendem, „integrierendem“) Denken hat innerhalb gewisser Grenzen ihre volle Berechtigung²⁷⁾. Daß man aber dieses doppelte Denken zu streng koordinierten Größen macht und den „Zwang und Drang des menschlichen Denkens zur Ganzheit der Welt“ mit dem differenzierenden Denken nicht einmal in Verbindung treten läßt, ist des Guten zu viel. Die Frage „nach einer Ursache oder nach einem Zweck des All“²⁸⁾ ist berechtigt, ja sogar notwendig. Dabei liegt nicht im geringsten eine Verkennung der Welt als Ganzheit vor. Wie immer man vom All denken mag, jedenfalls zeigt es sich in stetem Wandel. Die Veränderlichkeit ist eine wirkliche Beschaffenheit der sichtbaren Welt als ganzer²⁹⁾. Zumindest handelt es sich um sogenannte akzidentelle Veränderungen des Alls. Damit ist aber schon eine gewisse „Insuffizienz“ bzw. Kontingenz des Alls bezeugt, also die Abhängigkeit von einer außer ihm selbst liegenden Ursache gegeben. Notwendiges Sein, das den ganzen Daseinsgrund in sich selbst trägt oder das ganz auf sich selbst gestellt ist, existiert schlechthin im Vollzug des Seins und schließt somit jede Veränderlichkeit aus.

Es entspricht nicht den Ergebnissen der Forschung, wenn angenommen wird, daß „naturgeschichtlich gesehen, der Übergang vom Tier sich allmählich vollzogen hat und nicht festzustellen ist, wo (ja, beinahe: ob) die Gattung Mensch begonnen hat“³⁰⁾. Weder naturwissenschaftlich noch metaphysisch-psychologisch läßt sich ein Beweis erbringen für die Behauptung, der Mensch sei jenes einzigartige Geschöpf, „das die Tierwelt, aus der es

²⁵⁾ WA, S. 100.

²⁶⁾ WA, S. 32.

²⁷⁾ Vgl. WA, S. 17—21.

²⁸⁾ WA, S. 19.

²⁹⁾ Vgl. dazu J. de Vries, *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise* (Scholastik 15, 1940, S. 481—507, besonders S. 500—501).

³⁰⁾ WA, S. 317.

stammt, im Sprung verläßt⁽³¹⁾). Im Gegenteil, philosophisch gesehen widerspricht ein solcher Sprung jeder gesunden Logik. Man kann sich allerdings dieser Einsicht auch verschließen. Ob sich aber dann ein Evolutionismus noch vermeiden läßt? Wohl kaum. Darum heißt est ganz folgerichtig: „. . .wiederum hindert uns auch nichts, die Tierwelt als einen Aufstieg zum Licht immer klarerer Bewußtheit und also der Menschwerdung entgegen anzusehen“⁽³²⁾). Auch wird das Umschlagen in den Geist ausdrücklich „immanentes Entwicklungsziel“ genannt⁽³³⁾). Weniger folgerichtig ist, wenn der Mensch durch immanente Entwicklung „nicht nur ein Stück Natur, ein Glied der Tierwelt, eine zoologische Möglichkeit ist wie eine andere, sondern daß mit ihm ein neues Prinzip in die Welt eingetreten, ein neuer Anfang gemacht worden ist“⁽³⁴⁾).

Unter solchen Voraussetzungen läßt sich ein grundsätzlicher Relativismus nicht umgehen: „Eine wahre Weltanschauung im Sinn einer richtigen Weltanschauung ist unmöglich“⁽³⁵⁾). Oder: „Die Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie“⁽³⁶⁾). Im Grunde genommen bleibt die Flucht ins mythische Denken der einzige Ausweg. Dort, im Schillernden und Fließenden des Mythos, der „keine begriffliche Verfestigung“ und „kein beim Wort genommen werden“ verträgt⁽³⁷⁾), bei dem jede Widerlegung ihren Sinn verliert⁽³⁸⁾) und es nicht um „Ja und Nein“ geht⁽³⁹⁾), sollen die letzten und aufregendsten Fragen ihre Lösung erfahren.

III

Die Religion ist ein „Spätgebilde“⁽⁴⁰⁾), sagt J. J a n e f f, sie bedeutet nicht „Läuterung des Geistes, sondern seine Verdunkelung“⁽⁴¹⁾). Das Göttliche bedeutet „die lebendige Ganzheit“ und

³¹⁾ WA, S. 121.

³²⁾ WA, S. 317.

³³⁾ WA, S. 360.

³⁴⁾ WA, S. 360.

³⁵⁾ WA, S. 392.

³⁶⁾ WA, S. 399.

³⁷⁾ WA, S. 74.

³⁸⁾ WA, S. 276.

³⁹⁾ WA, S. 340.

⁴⁰⁾ J. J a n e f f, *Dämonie des Jahrhunderts*. Leipzig 1939, S. 59.

— Im folgenden zitiert: DJh.

⁴¹⁾ DJh, S. 57.

in diesem Sinn „kann der Mensch ohne Göttliches und Letztes nicht bestehen“⁴²⁾. Heute liegt dieses Problem im argen: „Was Gott ist, worin das Göttliche besteht, was Gottes Auge und Gottes Chaos ist, wissen wir nicht mehr. Die Theologie hat Gottes Antlitz verdunkelt . . . Man kann von einer Art Umnachtung des Geistes, von einem Sprachuntergang, von einem Übel der Wiederholung und Nachahmung sprechen, wenn man die Schriften der Gegenwartstheologen über Erkenntnis und Rechtfertigung des Glaubens, über Kirche und Heidentum aufschlägt“⁴³⁾. Die Frage nach Gott führt zu dem „lebendigen Grund des Daseins“ und „der wahre, der elementar geahnte Gott ist nichts, was ist oder was auch nicht sein kann“⁴⁴⁾. Über all dem steht heute die Überzeugung: „Gott hat überhaupt nie gelebt“, es ist historisch wie naturwissenschaftlich erwiesen, „daß der Mensch Gott nicht mehr braucht und daß er ihn überhaupt nie gebraucht hat“⁴⁵⁾. Der Kampf zwischen beiden ist nicht von ungefähr: „Gott und Mensch sind zwei entgegengesetzte und unversöhnbare Begriffe“⁴⁶⁾. Es wird eine „Revolution der letzten Auseinandersetzungen“ kommen: „Siegen wird nur der Barbar. Bei diesem Siege wird Gott sterben, für immer sterben . . .“⁴⁷⁾.

Einigermaßen zu verstehen ist dieser Standpunkt nur, wenn man berücksichtigt, daß Janeff von einem neuen Geistbegriff ausgeht. „Denn, was unter Geist bis jetzt verstanden wurde, hat mit dieser Kraft . . . nichts gemeinsam . . . Daß der Geist Schicksal ist, dies ist bis jetzt nur von wenigen geahnt worden . . . Der Geist ist der Gott, der nie ganz Gott oder ganz Mensch wird, die Gestalt, die sich ewig selbst zerbricht, um wieder als ein Prozeß des Gestaltwerdens zu erscheinen . . .“⁴⁸⁾.

IV

Religionsphilosophische Gedankengänge, die G. K o e p g e n in ganz anderer Sicht als die erwähnten Denker entwickelt, haben

⁴²⁾ DJh, S. 49.

⁴³⁾ DJh, S. 16—17.

⁴⁴⁾ DJh, S. 86 und 87.

⁴⁵⁾ J. Janeff, *Heroismus und Weltangst*. Herrsching 1937, S. 40. Vgl. DJh, S. 180 und 185.

⁴⁶⁾ DJh, S. 191.

⁴⁷⁾ DJh, S. 269.

⁴⁸⁾ DJh, S. 273, 274 und 275; vgl. auch S. 282. Zum Ganzen vgl. noch J. Janeff, *Der Mythos auf dem Balkan*. Berlin 1936.

zu manch spitzer Formulierung geführt⁴⁹⁾. Vielleicht ist es, wird der philosophische Gottesbegriff richtig verstanden, doch nicht ganz ausgeschlossen, einen solchen Gott zu lieben oder zu ihm zu beten⁵⁰⁾. Wenn wir auch gern bereit sind, die Gründe gelten zu lassen, die den Begriff einer christlichen Philosophie geschichtlich-psychologisch rechtfertigen, so scheint uns Koeppen doch entschieden zu weit zu gehen, wenn er behauptet: „Die Philosophie wird auf Grund ihrer logischen Prinzipien mit innerer Notwendigkeit entweder zum Pantheismus oder zum Deismus getrieben. Warum hat die Scholastik diesen Fehler nicht mitgemacht? Nicht wegen ihrer philosophischen Einstellung, sondern wegen ihrer existentiellen Abhängigkeit vom Glauben; die Philosophie war Dienerin der Theologie. Darin hatte die Scholastik eine gnostische Grundlage“⁵¹⁾.

Bei der Behandlung des Gottes- und Religionsproblems konnte man früher einigermaßen von gesicherten Grundbegriffen ausgehen. Heute vollzieht sich auch in dieser Hinsicht eine Revolution. Es kann vorkommen und kommt vor, daß der Ausdruck Religion für eine Haltung gebraucht wird, die man früher als religionslosen Materialismus oder auch ausdrücklich als Atheismus gekennzeichnet hätte. Und umgekehrt muß der Theologe erfahren, daß Theologie mitunter gleichgesetzt wird mit Satanologie: „Die wirklichen Atheisten sind deshalb die Theologen . . .“⁵²⁾ und „die Verneinung eines Gottes heißt noch nicht gottlos werden“⁵³⁾. So sind wir in unserer Frage wieder zurückgeworfen auf die ersten Anfänge, auf den eigentlichen Ausgangspunkt. Wenn es um Gott und Religion, dieses aufregendste Problem unseres Menschseins, geht, können wir uns weniger denn je damit begnügen, die Übereinstimmung im Wort als Bekenntnis zum gleichen Sinn zu nehmen⁵⁴⁾.

⁴⁹⁾ G. Koeppen, *Die Gnosis des Christentums*². Salzburg/Leipzig 1940. — Im folgenden zitiert: GCh.

⁵⁰⁾ GCh. S. 146.

⁵¹⁾ GCh, S. 147.

⁵²⁾ J. Janeff, DJh, S. 88.

⁵³⁾ DJh, S. 50.

⁵⁴⁾ Zur Sinnfrage der Religion in positiver Schau vgl. des Verfassers Aufsatz: *Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze*, Erörterungen zum Begriff der Religion (Stimmen der Zeit 136, 1939, S. 203—213).