

Über die Gottesfrage

Eine Meditation von Maurice Blondel

Albert Raffelt, Freiburg im Brsg.

Für den unermüdlichen Vermittler
Blondels in Deutschland
Robert Scherer

Im Jahre 1925 machte die nur kurzfristig erscheinende französische philosophische Zeitschrift *Philosophies*¹, die u.a. von dem marxistischen Philosophen Henri Lefebvre herausgegeben wurde, der auch einmal ein Schüler Maurice Blondels gewesen ist², eine Enquête über die Gottesfrage. Den kurzen Text, den Maurice Blondel trotz Bedenken – die dort auch angesprochen sind – beisteuerte, beurteilte sein enger Freund, der Abbé Joannès Wehrlé, folgendermaßen: „Die sehr kurzen Seiten gehören zu den schönsten und stärksten, die Sie geschrieben haben. Sie haben in eine wunderbar komprimierte Form den vollen Gehalt von *L'Action* und mehr noch eingeschlossen.“ Der Folgesatz ist trotz seiner bibliischen Anspielung außerhalb des Kontexts eines verständnisvoll-freund-schaftlichen Briefwechsels etwas zweifelhaft: „Es sind Ferkel, die Ihnen diese Perle abverlangt haben. Hoffen wir, daß sie anderen dienen wird.“ Aber er zeigt die zugrundeliegenden Bedenken, die schon in einem vorangehenden Brief Wehrlés zum Ausdruck kamen³. Der Text Blondels spricht selbst das Problem an, über Gott in einem Kontext der Beliebigkeit zu reden. Er zeigt aber auch – und dies verstärkt sich in der Durchführung, daß der Kontext *aufgegeben* sein kann.

In diesem Rahmen ist der Text der Meditation ein Beispiel für die Fähigkeit Blondels, trotz seiner eigenen positiven und integralen Katholizität (die aber eben kein „Integralismus“ ist), die Situation des Nichtgläubigen reflektieren zu können. Dies war ja die Absicht seines Erst- und Hauptwerks gewesen, der Dissertation *L'Action*⁴. Und in seinen Refle-

¹ Vgl. *Philosophies* Nr. 5–6 (1925), der Text Blondels ist wiederabgedruckt in: M. Blondel/J. Wehrlé: *Correspondance*, Hg. Henri de Lubac. Bd. 2. Paris 1969, 600–602.

² Vgl. die etwas süffisanten Bemerkungen in: H. Lefebvre, *La somme et le reste*, 2 Bde. Paris 1959.

³ Vgl. M. Blondel/J. Wehrlé, *Correspondance*. Bd. 2, 599–600.

⁴ *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris 1893, dt.: *Die Aktion*/Übers. R. Scherer. Freiburg/München 1965; für die – bei diesem Werk mögliche – geistliche Lektüre empfiehlt sich die kleine Auswahl von Peter Henrici unter dem Titel: M. Blondel, *Logik der Tat*. Einsiedeln 1987.

xionen über die Ausrichtung seines Lebens nach Abschluß dieser Arbeit, die er seinem geistlichen Berater, dem Abbé Bieil, vortrug⁵, wird deutlich, daß er hierin seine Lebensaufgabe sieht und ihr zufolge auf den für ihn naheliegenden Wunsch, Priester zu werden, verzichtet: „es wird eine Lehre benötigt, die die jungen Leute zu fesseln vermag und sie notwendig der Kirche entgegenführt, eine Lehre, deren inneres menschliches Gewicht dem der Lehren unserer Gegner gleichkommt und die im Besitz dieser rationalen Kraft ihnen unendlich überlegen wäre, weil ja ihre ganze Tucht darin bestünde, die Seelen auf den Weg zur totalen Wahrheit des Katholizismus zu setzen... Ich versuche eine laikale Apologetik ...“⁶

Blondel ist dabei einen Weg des Glückens wie des Scheiterns, des Gelingens wie der Behinderung gegangen. Vielfältige persönliche positive Begegnungen, auch Konversionen ergaben sich; respektvolles Verständnis auch von Philosophen, die eine völlig andere Position adaptiert hatten; die Modernismuskrise mit ihren Vorläufern⁷ zwingt Blondel zu Auseinandersetzungen und Abgrenzungen, läßt ihn die leidvolle Erfahrung der Indizierung der von ihm mitgetragenen und zum Gutteil mitgeschriebenen Jahrgänge der *Annales de philosophie chrétienne* machen und hemmt letztlich seinen Elan wesentlich. Nach der Auflösung der *Annales* dauert es jedenfalls mehr als zehn Jahre bis wir bei Blondel im weiteren Sinne theologische Texte wie den unten übersetzten finden, und erst zu Beginn der dreißiger Jahre – mit der Diskussion um die christliche Philosophie – publiziert er zu dem Gebiet wieder größere Arbeiten, das er für seine Lebensaufgabe ansah.

Die Texte Blondels aus der Folgezeit sind daher vielfach auch für „Blondelianer“ mühselig zu lesen; sie haben leicht einen gewissen wehevollen Ton, der durch die Erdhaftigkeit – man kann auch sagen Schwerfälligkeit – seines Stils (er hat etwas „Germanisches“, wenig von französischer *clarté*) noch verstärkt wird.

Der Text auf die Umfrage der *Philosophies* zeigt, daß aber auch dem über Sechzigjährigen, durch viele Krisen gebeutelten Blondel noch nicht die Unmittelbarkeit der Problemstellung und auch der Sprache (der Übersetzung möge man die noch vorhandenen ungelenken Wendungen verzeihen) verlorengegangen sind.

⁵ Ausschnittsweise abgedruckt in: M. Blondel, *Carnets intimes*. Bd. 1. Paris 1961, 545–558; dt.: *Tagebuch vor Gott*/Übers. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1964, 571–588.

⁶ *Carnets intimes*, S. 552/Tagebuch..., 582.

⁷ Dazu jetzt auch A. E. van Hoof, *Die Innenseite des Modernismusstreits. Die persönliche Erfahrung M. Blondels – mehr als bloße Geschichte?* In: *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 667–676, der vor allem die dem Modernismus vorangehende scholastische Kritik an Blondel betrachtet.

Inhaltlich ist es für einen Kenner der Blondelschen Schriften natürlich nicht überraschend. Aber ist es nicht doch schön, einen „orthodoxen“ Autor zu finden, der die Situation des Atheisten auch in dessen positiver Motivation formulieren kann, der sagen kann, daß es „schwierig und mühselig“ sein kann, „kein Atheist zu sein“? Die differenzierte Betrachtung des realisierenden Tuns und der verschiedenen Stufen der Erkenntnis ermöglicht solche Unterscheidungen⁸. Seit Karl Rahner – oder auch durch das Zweite Vatikanische Konzil oder durch beide⁹ – sind sie uns geläufig geworden. Daß Blondel die Frage des Heils des Nichtchristen darüber hinaus tiefer durchdacht hat und schon zu Beginn des Jahrhunderts Gedanken entwickelt hat, die an Karl Rahners Theologoumenon vom „anonymen Christen“ erinnern, klingt hier an und sei nur nebenbei erwähnt¹⁰. Aber auch der erste Teil, die eher lockere Begründung der These, daß es in einem gewissen Sinn überhaupt keinen Atheisten geben könne, steckt voller Tiefsinn. Sie deutet eine ganze Anthropologie und Erkenntnismetaphysik an.

Der Text verlangt nicht unbedingt nach einem Kommentar. Auch nach über sechzig Jahren hat er seine Frische bewahrt (was übrigens auch für Blondels *L'Action* gilt, nicht aber für sein unter schweren Bedingungen geschaffenes – seine Blindheit zwang ihn dazu, die umfangreichen Texte zu diktieren –, ehrfurchtgebietendes, aber nicht mehr „mitreißendes“ Spätwerk). Vielleicht kann er noch über das Tagebuch hinaus, das im allgemeinen als *das* Beispiel Blondelscher Spiritualität gilt, aber durch das Erbe der klassischen französischen Spiritualität der *École française* und ihrer Nachfolger (besonders in dem nicht einfach zu vermittelnden Betonen des Opfer-Gedankens) wie durch eine gewisse

⁸ Zum Erkenntnisproblem bei Blondel vgl. J. Reiter, *Geist und Buchstabe. Blondels Verständnis konkret-lebendigen Erkennens*. In: *Theologie und Philosophie* 64 (1989) 222–236. Die weiteren Beiträge von P. Henrici, U. Hommes, X. Tilliette und H. Verweyen bieten wohl die beste kurze Einführung in Blondels Denken in deutscher Sprache; gleichzeitig zeigen sie verschiedene hermeneutische Zugangsweisen. Als grundlegender philosophischer Kommentar (vgl. im gleichen Heft auch meine Literaturübersicht „*Blondel deutsch*“ 237–251) sei A. van Hoof, *Die Vollendung des Menschen*. Freiburg 1983 (FThSt 124) genannt.

⁹ Vgl. K. Rahner, *Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils*. In: *Schriften zur Theologie* 16. Zürich 1984. 131–142, bes. 132 mit der persönlichen Reminiscenz: „Als ich vor 50 Jahren Theologie studierte, war es eine uns jungen Theologen vorgebrachte Lehre, die nicht bezweifelt werden durfte, daß ein positiver Atheismus auf längere Zeit in einem Menschen nicht ohne seine persönliche schwere Schuld existieren könne...“. Vgl. jetzt die ursprüngliche Vortragsfassung in: *Freiburger Akademiearbeit 1979–1989* D. Bader, Hg. München 1989.

¹⁰ Vgl. die Texte in dem Briefwechsel mit J. Wehrlé, Bd. 1, 276f. und das Kapitel „*Un guerre amicale de religion*“ in dem von R. Marlé herausgegebenen Band *Au cœur de la crise moderniste*. Paris 1960, 255–296, an dem noch F. Mourret beteiligt war.

Skrupulösität des Autors belastet ist (schließlich ist es ein Text der Selbstbesinnung vor Gott und keine Anrede nach draußen¹¹), die geistliche Grundhaltung Blondels gewinnend darstellen.

Blondels Text

Auf Ihre drängenden Fragen, deren außergewöhnlich verschiedenartige Punkte Ungläubige wie Gläubige ermuntern – oder auch in Verlegenheit bringen mögen –, zögere ich zu antworten. Man empfindet Scham, ehrlich seine Überzeugungen zu bekennen und auf dem Marktplatz zwischen einem Feuerschlucker und der schönen Fatma, die reizende Abenteuer verheiße, von Gott zu reden. Schließlich hat aber auch der heilige Paulus auf dem Areopag¹² vor einem weniger geneigten Auditorium gesprochen. Und da es unter Ihren Lesern mehrere Dionysioi¹³ geben mag, kann auch ein katholischer Philosoph, ohne ein Apostel zu sein, seinem starken und vielfachen Widerstreben Gewalt antun, um sein Zeugnis den offenen Geistern zuzutragen. Ich habe übrigens – als schlichter Fachphilosoph begierig nach formaler Strenge – nur alte paradoxale Wendungen anzubieten.

Ich glaube also, daß es keine Atheisten gibt und daß es in einem radikalen Sinne keine geben kann. Aber um so mehr geht es darum, zu begreifen, was es heißt, „an Gott zu glauben“¹⁴ oder „Gott zu glauben“¹⁵.

Es gibt keinen Atheisten. Tatsächlich denkt und handelt man nur als Mensch, wenn man sich nicht klar und einfach dem Gegebenen unterwirft, wenn man begreift, daß die Dinge anders sein sollten oder sein müßten, als sie sind, wenn man sie infolgedessen als zerstört und wiederhergestellt voraussetzt¹⁶, wenn man ständig eine andere Wirklichkeit

¹¹ „....wenn jemand auf diese Zeilen stößt, so schließe er das Heft“, schreibt Blondel in den *Carnets 12/Tagebuch* 28. Der bedeutende Blondel-Exeget und Religionsphilosoph H. Duméry hat in seinem Buch *Raison et religion dans la philosophie de l'action*. Paris 1963. 637, Ann. 89, auf diese Indiskretion der Veröffentlichung hingewiesen, aber auch sehr schön den positiven Gehalt der Tagebücher herausgearbeitet. Er ist aber nur über eine Umsetzung zu gewinnen. Vgl. auch meinen Versuch: *Spiritualität und Philosophie*. Freiburg 1978 (FThSt 110), I. Teil.

¹² Vgl. Apg 17, 16–34.

¹³ Vgl. Apg 17, 34: „Einige Männer schlossen sich ihm an und kamen zum Glauben; unter ihnen war auch Dionysios...“

¹⁴ „croire à Dieu“.

¹⁵ „croire en Dieu“.

¹⁶ Die etwas rätselhafte Formulierung spielt wohl auf die Problematik von Fall und Erlösung an. Vgl. als anthropologische Parallele z. B. Pascals Gedanken vom „entthronten König“, etwa in den *Pensées* das Fragment Laf. 116, Br. 398: „Gerade all dieses Elend beweist

als das Wirkliche substituiert. Dies ist das menschliche Faktum par excellence, universal und unvermeidlich. Aber dieses ständig ausgeübte Vermögen, die positiven Gegebenheiten zu verschlingen, zu beherrschen und zu verändern, drückt vorgängig zu jeder Reflexion und jeder Erklärung eine angeborene und unzerstörbare Zustimmung aus, die Bejahung eines „Darüber-hinaus“: diese Bejahung erscheint von den ersten Spuren der Prähistorie an, und sie überlebt alle gelehrt Negationen. Man kann sich gründlich über den Sinn und Gehalt dieses Faktums täuschen. Aber setzen wir voraus, daß dieses geheimnisvolle *Darüber-hinaus* sich durch eine plötzliche und vollständige Offenbarung manifestierte, so könnten wir uns gewiß gezwungen sehen, unsere Illusionen und Irrtümer zu bekennen: *Ergo erravimus!* Aber wir könnten nicht vorgeben, daß wir gar nichts davon gewußt hätten: *non ignoravimus*. Und in diesem Sinne gibt es auf dem Grund des Bewußtseins eine „allen bekannte Sprache“ und ein inneres Urteilsprinzip.

Von diesem „innerlichen Darüber-hinaus“ kann ich mein Denken und mein Tun nicht befreien; kann ich es wenigstens für bloß hierin eingeschlossen und festgelegt halten? Nein. Es ist so vollständig der notwendige Stützpunkt, der allein mir erlaubt, die Welt zu erkennen und zu verwandeln, daß es unmöglich ist, daß ich es nicht absolut bejahe: Ich kann es auch nicht auf mein Denken zurückführen (anstatt mein Denken auf es zurückzuführen), wie ich mich selbst nicht erheben kann, indem ich mir unter die Arme greife. Ich weiß also aus vernünftiger Überzeugung wie aus rationalem Beweis, daß es ist und nicht nicht sein kann. Und es handelt sich nicht nur um fragmentarische und verspätete Argumente, um nachträgliche und austauschbare Beweise: Es handelt sich um die ganze Bewegung meines Lebens, alle Bedingungen meines Bewußtseins und alle Schlüsse meiner Erfahrung, um alle streng überwachten Schritte meiner Reflexion, um das ganze technische System meines kohärentesten Denkens. Man muß nicht mehr sagen. Diese Gewißheit gründet sich nicht nur auf die Gesamtheit meiner Erkenntnisse und meines Trachtens sondern auch auf die Universalität der Objekte, die sich meinem Geist auferlegen und meinen Willen anstacheln. Ich hätte nicht einmal Wahrnehmung, Sehnen oder Wollen von was auch immer an Immanenter und Partiellem, wenn ich nicht (in einer vielleicht anonymen oder pseudonymen, aber wirksamen Weise) die stillschweigende Bejahung, die geheime und aktive Gegenwart dieses Transzendenten ein-

seine Größe. Das ist das Elend eines großen Herrn. Das Elend eines entthronnten Königs“; ein anderes Beispiel findet sich bei Kardinal J. H. Newman: *Apologia pro vita sua*. Mainz o.J. 278 f.

schlösse, das ich Gott nenne. Diese Überzeugung ist – hinsichtlich ihrer Kraft, Tiefe und Vortrefflichkeit – einfacher, wesentlicher und wertvoller als irgendeine andere, weil keine andere wirklich erklärbar, real und möglich wäre ohne sie und weil alle anderen, die sich tatsächlich unsichtbar auf sie stützen, sie noch mehr begründen. Aber damit ist noch nicht genug gesagt: Weil alle anderen nicht sein könnten und weil sie allein notwendig und konkret ist.

Um den zugleich vitalen, rationellen und umfassenden Charakter dieser *Gewißheit* (die sich nicht auf eine spekulative oder isolierte Behauptung beschränkt und die alle Vermögen des Seins umfaßt) zu kennzeichnen, greift man spontan auf den so reichen und warmen Begriff der *Gläubigkeit* zurück. Man „glaubt an Gott“. Und gerade dadurch – wie wir gleich sehen werden – kann man *glauben, man glaube nicht an Gott*.

Es gibt aber jene, die *wirklich Gott nicht glauben*¹⁷. Was heißt es aber, „Gott zu glauben“? – Die spekulative Arbeit der Vernunft zielt darauf, die Negation und die Mißverständnisse unentschuldbar zu machen¹⁸. Sie stimuliert, präzisiert und reinigt. Sie übersetzt das unüberwindliche Bedürfnis des Geistes, daß sich immer überschreitet und jedesmal Dementis gibt, wenn es positiv zu sagen sucht, was Gott ist. Aber sie erfüllt nicht das Denken; sie liefert nicht den lebendigen Gott. Sie benutzt daher vor allem den Weg der Elimination und ist wahrer, wenn sie erklärt, was Gott nicht ist, als wenn sie sagt, was er ist. Sie kann nur noch die heilsamen Reinigungen vorausahnen, vorbereiten und rechtfertigen: die Nacht der Sinne und des Verstandes, die Bekehrung des Willens, die Demut der reinen religiösen Erwartung: All das ist eminent vernünftig. Aber die Vernunft gibt nicht vor, das göttliche Geheimnis zu verletzen. Wenn der menschliche Geist in sich seine unverletzliche Abgeschiedenheit trägt, sollte dann der Geist Gottes nicht auch sein Geheimnis haben? Es gibt daher keinen „Glauben an Gott“ als dort, wo man ohne metaphysische, magische oder abergläubische Anmaßung praktisch anerkennt, daß man ihn nur erreichen kann, wenn er sich ausliefert und daß man ihn nicht für sich haben kann, ohne zunächst für ihn zu sein. Es heißt, die tiefe Bewegung des Denkens aufzuhalten und zu pervertieren, wenn man sich an das hält, was Pascal „den Gott der Gelehrten und Phi-

¹⁷ „Et il y en a qui *réellement* ne croient pas *en Dieu*“.

¹⁸ Blondel spielt hier wohl auf Röm 1,20 an: „Denn Gottes unsichtbares Wesen... wird seit der Schöpfung der Welt an seinen Werken mit der Vernunft wahrgenommen, so daß sie keine Entschuldigung haben“, eine Stelle, die für seine „Immanenzapologetik“ zentral ist, nach der der „immanente“, autonome und folgerichtige Selbstvollzug der menschlichen Existenz auf die Übergabe an Gott hinzielt.

losophen“¹⁹ genannt hat. Was er damit anprangert und verschmäht, ist dieses Idol, aus dem man ein simples Erkenntnisobjekt macht, ohne das ursprüngliche und souveräne Tun des lebendigen Gottes in den Beziehungen, die uns mit ihm einen, zurückzubehalten. In ihm nur ein abstraktes Erklärungsprinzip zu sehen, einen wie ein ideologisches Spielzeug aufzulösenden oder wiederherzustellenden Begriff, ein verführbares Vermögen, das heißt in einem tieferen Sinn, ihn zu leugnen.

Wenn man also sagen kann, daß „es keinen Atheisten gibt“, so kann man wahrlich auch sagen, daß „es schwierig und mühselig ist, kein Atheist zu sein“ und daß es mehrere Arten, mehrere Gründe des Atheismus gibt.

Es gibt den Atheismus derjenigen, die den inneren Gast nicht zu unterscheiden und zu benennen wissen, das unvermeidliche Licht, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“²⁰. In dem Maße aber, indem sie nicht „sündigen gegen dieses Licht“²¹, dienen sie „dem unbekannten Gott“²². Und das Etikett des Atheisten ist nur ein Etikett.

Es gibt den Atheismus derjenigen, die dank mangelhafter Gottvorstellungen, die ihnen übermittelt worden sind, oder wegen des manchmal monströsen Mißbrauchs, der mit falschen Gottesbegriffen getrieben worden ist, die Idole und den Aberglauben zurückweisen. Und ihr Atheismus ist eine unbewußte Ehrung eines erhabeneren Ideals, ein Trachten, das unter den Farben des Unfrommen sehr fromm sein kann.

Es gibt den Atheismus derjenigen, die genug vom wahren Gott kennen und von ihren Leidenschaften, um nicht zu wollen, daß er so ist, wie er ist²³. Und darin liegt eine unbewußte Ehrung dem gegenüber, den sie hassen, indem sie ihn zu leugnen glauben.

Aber selbst bei denen, die seiner stärker gewiß sind als ihrer selbst und alles Übrigen, und die überzeugt sind, daß in dem Maße, in dem man ihn verkennt, die ganze Zivilisation vom Ruin und vom Verderben bedroht ist, – wieviel bleibt selbst bei ihnen ständig zu tun, um den Vorwurf zu vermeiden: „Unter euch ist einer, den ihr nicht kennt!“²⁴ Der

¹⁹ Vgl. B. Pascal: *Mémorial*: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs; nicht der Philosophen und Gelehrten“. (*Oeuvres complètes*/éd. Louis Lafuma. Paris 1963, 618 = Fragment Laf. 913.)

²⁰ Joh 1,9.

²¹ Vielleicht Anspielung auf Joh 3,19: „... die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse“.

²² Vgl. Apg 17,23.

²³ Auch das ist ein pascalianischer Gedanke. Vgl. das große Fragment über die Wette (Br. 233/Laf. 418; in meiner Übers. in *Spiritualität und Philosophie* den § 14: „Aber lernen Sie wenigstens, daß Ihre Unfähigkeit zu glauben ... Von Ihren Leidenschaften herrührt ...“).

²⁴ Vgl. Joh 1,26.

Argwohn, die Einwände, die Zweifel, die Feindlichkeit gegen Gott erwachsen zum großen Teil aus falschen Vorstellungen, die man sich von ihm macht, und aus dem Ignorieren der „Frohen Botschaft“, die so viele selbst von denen, die sich einbilden, sie zu kennen und anzunehmen, nicht in ihrer Bedeutung verwirklichen. „Der Gott Abrahams“, von dem Pascal spricht, ist das geheimnisvolle und gute Sein, das sich in der Natur und im Gewissen nicht unbezeugt gelassen hat, das sich frei von seiner unerforschbaren Vollkommenheit mitteilt und dem Menschen – indem es ihn in die Geheimnisse seines Lebens einführt – zu seiner Gottheit selbst einlädt, ihn aufruft, seine naturgemäße Knechtschaft in eine Freundschaft umzuwandeln, in eine wirklich kindliche Adoption.

Man wird nichts Besseres finden. Man hat gleich Gutes nicht gefunden. Neulich suchte man – um den moralischen Vorschriften einigen Eindruck auf die Gewissen zu geben – „ein Äquivalent für Gott“²⁵. Ich glaube nicht, daß Gott zu dem gehört, was man ersetzen kann, nicht zu dem, dessen man sich enthalten kann. Und weil Sie bitten, daß man Ihnen „auf einfache Weise das grundlegende Bild“ ausdrücke, das man sich von Gott macht, so sollten Sie sehen (wenngleich das Wort *Bild* sehr ungeeignet zu sein scheint), wie ich das Wort Christi annehme: „Wer mich sieht, sieht den Vater“²⁶.

²⁵ Gemeint ist der Vorschlag von J. Delvolv , *L'efficacité des doctines morales*. In: *Bulletin de la société française de philosophie* 9 (1909) 193–196, hier 195; dazu M. Blondel, ebd. 213–233.

²⁶ Vgl. Joh 14,9.