

# Was heißt ›Gottes unsichtbare Wirklichkeit denkend wahrnehmen‹ (Röm 1,20)?

Erläutert anhand des VII. Buches der *Confessiones* Augustins

von *Michael Gabel\**

Nach einer 1991 veranstalteten Umfrage<sup>1</sup> zählt sich in den neuen Bundesländern nur wenig mehr als ein Drittel der Bevölkerung zum Christentum, während das in den alten Bundesländern knapp 90% tun. Die Zahl der Katholiken beträgt in den alten Bundesländern 41,9%, die der Protestanten 44%, in den neuen Bundesländern gibt es dagegen nur 5,6% Katholiken und 27% Protestanten. Von hundert geborenen Kindern werden in den neuen Bundesländern also bestenfalls 33 Kinder getauft, in den alten Bundesländern sind es — noch — neunzig.

Geht man den Ursachen für den gewaltigen und dazu recht lautlosen Glaubensverlust nach, dann lassen sich mit dem Hinweis auf die Folgen des aufgeklärten Kultur- und Bildungsprotestantismus (Stichwort: Weimarer Kirchenwüste), mit dem weitgehenden Verlust des Industrieproletariats für Kirche und Christentum zu Beginn unseres Jahrhunderts (Stichwort: rotes Sachsen), und mit der atheistischen kommunistischen Ideologie des SED-Staates (Stichwort: Ohne Gott und Sonnenschein bringen wir die Ernte ein) gewichtige Gründe nennen.

Mir scheint jedoch die Frage wichtig, ob es nicht noch tiefere Ursachen für das höfliche Desinteresse am christlichen Glauben und seiner Bezeugung der Wirklichkeit Gottes gibt. Ich denke näherhin an den Verlust der Tiefe und Seinsgemäßheit des Denkens, der sich in der selbstverständlichen Herrschaft einer dinglich-gegenständlichen, alles verrechnenden und Nützlichkeitsabwägungen unterwerfenden Wirklichkeitsauffassung anzeigt. Wie in dieser Weise des Denkens Gott einfach nicht mehr vorkommt, wird auch die Menschlichkeit des Menschen schweren Deformationen unterworfen, die sich etwa im Phänomen Stasi zeigen, das m.E. Ausdruck eines mechanistischen Wirklichkeits- und Gesellschaftsverständnisses ist.

Wenn wir als Christen den unserem Christsein innewohnenden Auftrag zur Zeugenschaft für Gott und das Kommen seines Reiches in Jesus Christus inmitten dieser Gesellschaft erfüllen wollen, dann müssen wir im Blick auf uns selbst und die zwei Drittel der nichtchristlichen Gesellschaft die Frage nach dem Zugang zur Wirklichkeit Gottes stellen. Dabei bewegt uns ein doppeltes Interesse. So ist zu fragen, wie den Menschen die tieferen und verschütteten Zugänge zur Wirklichkeit Gottes durch das Zeugnis der Chri-

---

\* Gastvorlesung am Lehrstuhl für Religionsphilosophie der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Brsg. am 27. Mai 1993.

<sup>1</sup> ALLBUS-Umfrage von 1991, vgl. HK 46 (1992) 453–455.

sten freigelegt werden können. Daneben bewegt uns aber auch die Frage, wie Christen den Zugang zur Wirklichkeit Gottes für sich selbst neu entdecken und gehen lernen können; eingedenk der Mahnung des 2. vatikanischen Konzils, daß der faktisch herrschende Atheismus auch einen Spiegel ungenügenden lebendigen Glaubens der Christen darstellt, wodurch das »wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllt wird als daß es offenbar ist« (GS 19,3).

Unter diesem doppelten Interesse scheint mir das Denken des Augustinus ein überaus wichtiger Beitrag zu sein. Bei aller Kritik hat er in der Auseinandersetzung mit den Platonikern die Möglichkeit anerkannt, daß der Mensch sich durchaus vom definitiv-gegenständlichen Denken befreien und sich auch ohne ausdrücklichen Glauben in einem seinsgemäßen Verstehen vor die Wirklichkeit Gottes bringen kann. Augustinus bekennt in den *Confessiones*, daß er selbst durch die Aneignung dieses Denkens den Zugang zur Wirklichkeit Gottes gefunden hat (VII,20,26)<sup>2</sup>, und daß er diesem Finden die noch darüber hinausgehende Entdeckung des Glaubens als Begegnung mit dem Mittler Jesus Christus verdankt.

Den erstaunlichen Umstand, daß es in der Redlichkeit des fragenden und suchenden Denkens eine Solidarität gibt, die Glaubende und Nichtglaubende einander im Suchen nach dem Gültigen anvertraut sein läßt, und die uns auch für die, die Christus noch nicht kennen, hoffen läßt, erklärt Augustinus mit dem Hinweis auf Röm 1,20: »Denn seine [Gottes] unsichtbare Wirklichkeit wird seit der Erschaffung der Welt an dem Geschaffenen denkend wahrgenommen, seine ewige Macht und Göttlichkeit.«

Bei dem Bemühen, die Offenheit des seinsverstehenden Denkens auf die Wirklichkeit Gottes von Röm 1,20 her zu verstehen, nimmt nun das VII. Buch der *Confessiones* einen herausragenden Platz ein, da hier Röm 1,20 gleich an vier Stellen zitiert wird, die den Gedanken des Buches strukturieren. Die einzelnen Zitate markieren entscheidende Etappen im Verständnis der Schriftstelle. In dem Kapitel 17,23, das den Höhepunkt des Buches bildet, wird mit dem zweiten und dritten Zitat zweimal Röm 1,20 angeführt. So wird schon formal die Bedeutung dieses Kapitels unterstrichen. Inhaltlich wird dargelegt, daß sich die Wirklichkeit Gottes dem seinsverstehenden Denken als das absolute sein, als »quod est« zeigt, sich aber als absolutes sein zugleich dem Verstehen entzieht.

Als Hin- und Weiterführung um dieses Kapitel herum angeordnet bilden die erste und die vierte Zitation von Röm 1,20 gleichsam Tore zu der zentralen Stelle. Das erste Zitat (10,16) legt den Akzent auf das denkende Wahrnehmen. In dessen Vollzug die »unsichtbare Wirklichkeit« Gottes gegeben ist. Damit zieht die erste Zitation die Grenze zu einer unzulänglichen Zugangsweise und weist auf die Ausarbeitung der wirklich entdeckenden Zugangsweise des seinsverstehenden Denkens hin. Das vierte Zitat (20,26) markiert wiederum eine Grenze, die das seinsverstehende Denken für sich selbst entdeckt, und die es über sich selbst hinausweist. Die Einsicht in die dem denkenden Wahrnehmen der

---

<sup>2</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Wiederauflage der Kösel-Ausgabe von 1955 als insel-taschenbuch 1002 mit einem Vorwort von E. L. Grasmück, Frankfurt/Main 1987. Vgl. auch Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, mit einer Einleitung von K. Flasch. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von K. Flasch und B. Mojsisch (Reclam Universalbibliothek 2792), Stuttgart 1989. Textbelege des VII. Buches werden im folgenden ohne die Angabe des Buches in römischen Ziffern angeführt.

Wirklichkeit Gottes eigene Begrenztheit führt in die Offenheit für den Glauben, der in der Begegnung mit dem Mittler Jesus Christus noch einmal in einer eigenen Weise die Entzogenheit Gottes verstehen lehrt.

Im Hinblick auf Röm 1,20 läßt sich der Gedankengang des VII. Buches der *Confessiones* so zusammenfassen, daß ein dreifacher Sinn von Entzogenheit bei der denkenden Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes am Geschaffenen zu unterscheiden ist. Diesem dreifachen Sinn von Entzogenheit korrespondieren die drei dem menschlichen Dasein möglichen Zugänge zur Wirklichkeit Gottes, denen im folgenden in drei Abschnitten nachgegangen werden soll.

## **I. Die Entzogenheit Gottes in der Räumlichkeit**

Der erste Sinn von Entzogenheit der Wirklichkeit Gottes ist die räumliche Entzogenheit, die das an der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellungskraft orientierte gegenständliche Denken vorfindet. Das gegenständliche Denken entwirft nämlich eine transzendente Räumlichkeit, die es als Wirklichkeit Gottes zu bestimmen sucht. Diese Räumlichkeit ist den endlichen, empirisch erfahrbaren Dingen gegenüber transzendent gedacht und insofern Unendlichkeit. Als Räumlichkeit bleibt aber auch diese Unendlichkeit teilbar und verfehlt damit die Unendlichkeit Gottes (1,2).

Dieser Widerspruch fällt dem definitiv-gegenständlichen Denken freilich nicht auf, da es sein vor allem körperlich-substantiell versteht. Es meint sogar, mit dem Gedanken eines absolut transzendenten Körpers die Gottesfrage endgültig geklärt oder mit der restlosen Destruktion dieses Gedankens die Gottesfrage endgültig erledigt zu haben. Erst im tieferen seinsverstandenen Vollzug des Denkens, der Einsicht des Geistes, wird diese Unzulänglichkeit durchschaut. Es handelt sich bei dieser Transzendenz um die falsche Transzendenz: Die Transzendenz der göttlichen Wirklichkeit wird innerhalb der gegenständlichen Weise des Denkens gesucht, statt die Transzendenz Gottes als Transzendenz der gesamten gegenständlichen Weise des Wahrnehmens zu erfassen.

Insofern sich bei vielen Menschen meiner Heimat das Fehlen Gottes gerade auf die räumliche Entzogenheit Gottes bezieht, weist solches Gottfehlen still auf das wahre sein Gottes hin, und enthält in sich ein begrüßenswertes Hoffnungsmoment. Freilich kommt es darauf an, diesen stummen Hinweis zum Sprechen zu bringen, den Menschen ihre Ablehnung eines gegenständlich gedachten Gottes als ein Gezogensein vom wahren Gott aufzuschließen. Das aber schließt ein, die Wirklichkeit Gottes in einer anderen Weise des Denkens zu suchen.

## **II. Die Entzogenheit Gottes in der Zeitlichkeit**

Findet das Denken zu seinem eigentlichen Vollzug als einsehendes seinsverstandenes Denken, dann vermag es zum einen die Antworten des definitiv-gegenständlichen Denkens in der Gottesfrage als gescheitert zu erfassen und in diesem Scheitern die notwendige Entzogenheit Gottes in der Räumlichkeit zu verstehen. Zum anderen entdeckt es in

seinem Vollzug aber noch einen ganz eigenen Sinn von Entzogenheit, den es in mehreren Schritten herauszuarbeiten gilt.

### 1. *Thaumazein als Grundakt seinsverstehenden Denkens*

Auch wenn er die Vokabel nicht ausdrücklich verwendet, beschreibt Augustinus an zwei parallelen Stellen im VII. Buch der *Confessiones* das ungegenständliche seinsverstehende Denken als »*thaumazein*«, als Verwundern (10,16 und 14,20). Wie sich das den Vollzug von sein verstehende Denken vom gegenständlichen kausal orientierten Denken abhebt, beschreibt sehr klar die Enzyklopädie von Krünitz aus dem 18. Jahrhundert: »*verwunderung* ist das bei dem eintreten irgend eines unerwarteten, überraschenden ereignisses entstehende eigenthümliche gefühl, bei welchem der verstand nicht sogleich den Zusammenhang von ursache und folge begreift.«<sup>3</sup>

In dieser Erschütterung des Vertrauten eröffnet sich die Möglichkeit eines neuen, ursprünglicheren Verstehens. Augustinus verdeutlicht in 10,16, daß dem *thaumazein* ein destruktives Moment des Erschreckens — *contremo in horrore* — und ein konstruktives Moment des Erstaunens — *contremo in amore* — innewohnen. Das seinsverstehende Denken beginnt dort, wo sich das Subjekt die selbstgefertigte, gegenständlich bestimmte alltägliche Vertrautheit mit den Dingen in einem Erschrecken nehmen läßt und so zu einem unvordenklich neuen Ausgang von sein führen läßt.

An der parallelen Stelle in 14,20 vereint Augustinus in einem einzigen Satz das destruktive und das konstruktive Moment. »*Da nahnst du — mir ward es nicht bewußt — liebeich mein Haupt an Dich und schlossest mir ›die Augen, daß sie Eitles nicht mehr sähen‹. Ich war eine Weile weg von mir, und ein Schlummer legte sich über meinen Wahn. Und dann erwachte ich in Dir, und sah Dich als den anderswie Unendlichen, und dies war nun ein Sehen, das nicht aus dem Fleische kam.*«<sup>4</sup> Das Nehmen der alltäglich vertrauten Welt ereignet sich im Erblinden, dem Orientierungsverlust, im Verlust des Selbstbewußtseins und im Verlust aller im Ich selbst begründet liegenden Handlungsmöglichkeiten. Mit dieser Beschreibung der Destruktion der gegenständlich bestimmten Zusammenhänge, die man beherrscht und zum eigen definierten Nutzen gebraucht, schildert Augustinus jenen Vollzug des *thaumazein*, den Max Scheler als die »Auslöschung des Selbstverständlichkeitscharakters des Tatbestandes des Seins« bezeichnet hat, und den er von der Werthaltung der Demut getragen sieht.<sup>5</sup>

Daß es sich bei diesem äußerst schmerzlichen Vorgang um den Grundakt des Denkens handelt, der entdeckt und nicht nur zerstört, wird erst vom konstruktiven Moment des Erstaunens her bewußt, wenn sich das Denken in einer ganz neuen und theoretisch nicht vorwegnehmbaren Weise in das Offenbarwerden von sein einbezogen erfährt. Das Denken ent-deckt nun seine eigene geistige Tätigkeit, seine Intentionalität (»*intentio mentis*«

<sup>3</sup> Zitiert nach Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Nachdruck dtv Bd. 25, München 1984, 2374.

<sup>4</sup> »*Sed posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti ›oculos meos, ne viderent vanitatem‹, cessavi de me paupulum, et consopita est insania mea; et evigilavi in te et vidi te infintum aliter, et visus iste non a carne trahebatur.*«

<sup>5</sup> GW 5: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, 93.

1,2), die von Augustinus auch als ein nichtsinnliches »Sehen«, das »nicht aus dem Fleische kam« (14,20) oder als nichtsinnliches »Hören mit dem Herzen« (10,16) beschrieben werden kann. Die geistige Tätigkeit befreit sich von der falschen Suche nach einer räumlichen Unendlichkeit, indem sie die sinnhaft gegenständliche Wahrnehmungsweise als solche transzendiert und nun frei wird für den »anderswie Unendlichen« (14,20). Und gerade dieses Frei-werden für den »anderswie Unendlichen« wird von Augustinus in 10,16 als das denkende Wahrnehmen von Röm 1,20 identifiziert. Um welche Unendlichkeit handelt es sich hier, und wie ist sie dem seinsverstehenden Denken entzogen?

## 2. Das denkende Wahrnehmen der Relation zum »quod est«

Das Scheitern der gegenständlichen Gotteserfahrung hat Augustinus darauf aufmerksam gemacht, daß Dinglichkeit nicht die einzige und vor allem nicht die wesentliche Vorstellung von sein liefert. Durchaus auch sein ist die geistige Tätigkeit, die Intentionalität (1,2). Hervorzuheben ist an dieser Einsicht, daß es sich um ein Tun, um ein Sich-Vollziehen handelt, sein also ein Geschehen ist, das erst Substantialität und Körperlichkeit konstituiert. »sein« in einer viel ursprünglicheren Bedeutung ist also der menschliche Daseinsvollzug, wie er im seinsverstehenden Denken sich selbst versteht, mit allem, was sich in der Relation zum sich vollziehenden Dasein erschließt.

In diesem Seinsverständnis ist sein nur soweit offenbar, als es ausdrücklich und faktisch in der Zeit vollzogen ist. »sein« ist also immer auch verdeckt durch das nicht-sein des Nicht-vollzogen-habens. In der Zeit gibt es folglich keinen abschließenden Begriff vom Ganzen des seins. Wenn dem aber so ist, dann ist es umso verwunderlicher, daß das Denken sich nicht mit dem faktischen Vollzug des seins begnügt, sondern in den Erfahrungen des Bösen, des Übels und der Vergänglichkeit eine Verdeckung von sein im nicht-sein erfährt, die den Daseinsvollzug nicht zur Ruhe kommen läßt. Die Erfahrung, daß das, was der Mensch faktisch aus sich macht und wie er sich in der Welt einrichtet, von ihm immer auch als Verdeckung von sein erfahren wird, ist nur verständlich, wenn das Dasein sich in einer Relation zum sein schlechthin weiß und versteht, das Augustinus als »quod est« (17,23) bezeichnet. Wie weiß das Dasein um diese Relation?

Die Relation wird nicht deshalb als konstitutiv für das Dasein erfaßt, weil das »quod est« doch schon irgendwie begriffen wäre. Das »quod est« bleibt vielmehr wegen des Geschehenscharakters des seins und damit des Ausstehens von sein im nicht-sein verborgen. Wohl aber kann die Relation selbst als konstitutives Bezogensein auf ein wesenhaft Anderes in der Weise erfahren werden, daß das Dasein nicht einfach in seiner Faktizität bleiben kann, sondern sich selbst in den Erfahrungen des Nichtstimmens vorweg ist. Ohne diese Relation wäre das Dasein nicht gezwungen, seinen faktischen Seinsvollzug auch als Vollzug von Nicht-sein zu bekennen, sondern könnte sich mit der Faktizität des Vollzogenen begnügen.

Wie das Dasein die Relation zum »quod est« und damit die Wirklichkeit Gottes denkend wahrnimmt, wird von Augustinus in dem zentralen Kapitel 17,23 dargestellt. So wird das Aufleuchten des »quod est« als Aufleuchten der Möglichkeitsbedingung des Urteilens über das »sein« von Seiendem verstanden. Wenn das Denken die Qualität von

sein erfassen kann, ohne einen abschließenden Begriff von der Totalität des seins zu haben, dann nur in der Weise, daß es Einsicht nimmt in das Sich-vollziehen von sein. Das Sich-vollziehen des seins selbst ist die Relation, in der das Dasein mit seiner Welt in Relation steht zum quod est.

Es ist deshalb nur konsequent, daß Augustinus im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des thaumazeins die Relation zum Du des »anderswie Unendlichen« vorstellt als Relation, in der sich das Denken immer schon vorfindet und in seine eigenen Möglichkeiten eingesetzt erfährt: »et evigilavi in te«, »und ich erwachte in Dir« (14,20). Der Kontext des gesamten VII. Buches der Confessiones läßt nur den Schluß zu, daß das Denken außerhalb dieses Erwachens nicht konstituiert ist, sondern erst in der Begegnung mit dem »anderswie Unendlichen« konstituiert wird. Wird aber das Denken erst konstituiert, dann ist das Du hier kein in die Welt des Denkens integrierter Begriff, sondern benennt die Möglichkeitsbedingung des sich vollziehenden Daseins, den sich ins »anderswie« entziehenden Unendlichen.

### 3. Die Verborgenheit Gottes im zeitlichen Ausstehen

Das seinsverstehende Denken ist immer auf das »quod est«, auf das sein in der Totalität seines Geschehens bezogen und begegnet in dieser Relation der Wirklichkeit Gottes. Aber das Denken intendiert nicht die Totalität des seins als solche, sondern nur das Geschehen von sein in der Zeitlichkeit des Daseins. Damit ist die Wirklichkeit Gottes in der Zeitlichkeit des Daseins verborgen. Findet die Zeitlichkeit des Daseins aber gerade ihren Ausdruck darin, daß alles faktisch vollzogene sein des Daseins eingebunden bleibt in ein umgreifendes Nicht-sein faktisch ausstehenden Vollzuges von sein, kann man auch sagen, die Wirklichkeit Gottes ist gerade im Nicht-sein des Daseins und allen Geschaffenen verborgen. Das Nicht-sein in der Zeitlichkeit des Daseins wird dem seinsverstehenden Denken zum Medium, in dem die Wirklichkeit Gottes entzogen anwesend ist.

Diese Entdeckung der Bedeutung des Nicht-seins der Zeitlichkeit für die Frage nach Gott hat zunächst den schlichten Sinn der temporalen Entzogenheit, eines zeitlichen Ausstehens der Gottesbegegnung im Nicht-sein dessen, was jetzt vergangen und zukünftig ist. Das zeitliche Vollziehen-müssen des seins des Daseins verdeckt die Wirklichkeit Gottes. Diese Erfahrung der Verborgenheit des »quod est« in der Zeitlichkeit bringt Augustinus im VII. Buch der Confessiones dadurch zum Ausdruck, daß er die Erfahrung des »quod est« als eine Erfahrung schildert, die er nicht festzuhalten vermag, aus der er immer wieder zurückgeworfen wird (10,16; 17,23).

Außerhalb der Confessiones führt die Erfahrung des verbergenden Charakters der Zeitlichkeit des Daseins Augustinus zu der Unterscheidung zwischen der seinsverstehenden geistigen Einsicht, »intelligentia«, die aber in die Zeitlichkeit des Denkens eingebunden bleibt, und der vollen Höhe der Anschauung von Angesicht zu Angesicht, die »contemplatio« genannt wird (Epist 120,1,4). Die contemplatio bezeichnet das eschatologische Ziel der Ausrichtung auf das Ganze des seins in Wissen und Glauben. Von diesem Ziel kann jetzt nur gesagt werden, daß es noch nicht ist. Es ist aber die Frage, ob das Entzogensein der Wirklichkeit Gottes allein als temporales Entzogensein zu denken ist, oder ob es auch eine qualitative Verbergung des »quod est« in sich schließt.

#### 4. Die Zeitlichkeit des Daseins als zweideutiger Schleier der Entzogenheit Gottes

Augustinus denkt aber das »Zurückgeschlagen-werden ins Gewohnte« nicht nur als temporale Verborgenheit des »quod est«. Er versteht die Relation des Daseins zum »quod est« noch in einem anderen Sinn. Das Dasein entdeckt sich nämlich in dieser Relation als Ineinander von sein und nicht-sein. Das Nicht-sein bedeutet neben dem zeitlichen Ausstehen weiteren Sich-Vollziehens des seins auch ein Ausstehen des Ganzen menschlichen Daseinsvollzuges in qualitativer Hinsicht. In diesem Ausstehen ist nämlich verborgen, ob das Ganze faktisch gelebten Daseins sich als mögliche Erfüllung oder mögliche Entleerung des seins des Daseins erschließt.

»Inveni longe me esse a te«, »ich fand mich weit von Dir sein« (11,17) beschreibt Augustinus die Einsicht des seinsverstehenden Denkens in die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Das entscheidende Wort ist hier »longe«, denn es drückt eine Qualifizierung der Spanne zwischen der faktischen Gestalt unseres Daseinsvollzuges und dem Ganzen des im Daseinsvollzug gestaltbaren seins aus. Das faktisch vollzogene sein kann qualitativ Erfüllung oder Entleerung an sein des Daseins bedeuten. Die Zeitlichkeit ist jene Spanne, die dem Dasein zur Entscheidung gegeben ist, ob es sein sein erfüllt oder in der »perversitas voluntatis«, dem »Umsturz im Willen« (16,22), entleert. In der Differenz zwischen faktischem Dasein und dem Ganzen des seins verbirgt sich die Möglichkeit, das sein des Daseins als bonum zu steigern, oder es seines Gutseins in der »perversitas voluntatis« zu entleeren. Ohne es ausdrücklich zu sagen denkt Augustinus mit dem dynamischen Charakter des seins-Vollzuges und der Eindeutigkeit der Steigerungsrichtung auf das »quod est« hin das menschliche Dasein als Freiheit und Entscheidung. Das Nicht-sein der Zeitlichkeit des Daseins ist das Medium der Freiheit, das Ganze des seins im Vollzug durch Steigerung zu gewinnen, oder aber es durch Entleerung zu verlieren.

Zum Ganzen des seins in seiner Fülle als Gutsein ist das Dasein aber vom »ganz Guten« gerufen, dem »quod est«. In seiner Freiheit des Entscheidens über das sein des Daseins entscheidet das Dasein deshalb auch über die Gestalt seines Bezogenseins auf die Wirklichkeit Gottes. Das Dasein kann sein sein so vollziehen, daß es sein Nahesein zum »ganz-Guten« dankbar preisen darf; das Dasein kann sein sein aber auch so entleeren, daß es sein Fernesein vom »ganz Guten« bekennen und beklagen muß.

Da das Nicht-sein der Zeitlichkeit des Daseins vom seinsverstehenden Denken nicht übersprungen werden kann, kann das Dasein auch nicht das Gelingen seiner Entscheidung im Denken vorwegnehmen. Die Zeitlichkeit ist also als ein Schleier zu verstehen, in dem die Wirklichkeit Gottes für das Dasein auf verschiedene Weise verborgen ist. Da die endgültige Gestalt des Daseins nicht vorweggenommen werden kann, ist das Nicht-sein der Zeitlichkeit des Daseins sogar ein zweideutiger Schleier der Entzogenheit Gottes: Gott ist im Nicht-sein verborgen als die Erfüllung unseres Daseins, und er ist verborgen als das Gericht über das Verfehlen des Ganzen unseres seins. Diese Zweideutigkeit bleibt ein Stachel für das Dasein, der zum immer neuen Vollziehen der Entscheidung treiben will.

Der entscheidende Fehler beim Verstehen der Relationalität des Daseins auf das quod est bestünde darin, die Einsicht in die Wirklichkeit Gottes als ein fertiges, an sein Ziel gekommenes Vollzogen-haben zu begreifen. Diese Täuschung begreift Augustinus hier

und auch sonst in der Auseinandersetzung mit den Platonikern als deren entscheidenden Irrtum, der zur Selbstüberhebung, »superbia«, führt. Dem sein angemessen ist dagegen die Einsicht in den Vollzugscharakter des Daseins hin zu Gott, der das Ausstehen der Erfüllung in Demut, in »humilitas«, annimmt (18,24). Das Zurückgeworfen-werden ins Gewohnte wird dann als Aufforderung begriffen, eingedenk der Ferne zum Gutsein auf dem Weg hin zur größeren Fülle zu bleiben. Unter Bezugnahme auf 2 Kor 12,7–9 begreift Augustinus die Entzogenheit Gottes in der Zeitlichkeit als den Stachel im Fleisch, der vor der Selbstüberhebung bewahrt (Sermo 354,7,7; En. in psalm. 130,14). Daher kann Augustinus uns zurufen: »Paulus ist noch auf dem Weg; und Du glaubst dich schon im Vaterland?« (En. in psalm. 130,14.) Dieser Weg ins Vaterland, in die noch ausstehende »Heimat des Friedens« (21,27) ist der Glaube in der Begegnung mit dem Mittler Jesus Christus. Die Demut besteht darin, die Zweideutigkeit der Zeitlichkeit des Daseins anzunehmen und diesen Weg zu beschreiten.

### III. Die Entzogenheit Gottes in der Sterblichkeit

Augustinus wirft den Platonikern vor, daß sie die zweideutige Verborgenheit Gottes in der Zeitlichkeit nicht anerkennen und gerade deshalb unfähig sind, den Weg zum aus der Ferne wahrgenommenen Vaterland zu gehen (20,26 und 21,27). Das Bild vom Sehen des Vaterlands in der Ferne ist im VII. Buch der Confessiones und auch in anderen Schriften Augustins stets der Hinweis darauf, daß das denkende Wahrnehmen der Wirklichkeit Gottes über sich hinauszugehen hat, indem es seine eigene Zeitlichkeit annimmt und sich in ihr dem Glauben an Jesus Christus anvertraut. Was aber heißt, sich im Glauben dem Mittler Jesus Christus anvertrauen? Im 4. Buch von De Trinitate greift Augustinus das Bild von der Heimat in der Ferne auf und ergänzt es durch das Bild vom Meer:

»Was nützt es einem Menschen, der der Selbstüberhebung verfallen ist und sich daher schämt, das Holz zu besteigen, wenn er aus der Ferne die Heimat sieht, die aber doch jenseits des Meeres liegt? Und was schadet es einem Demütigen, wenn er die Heimat über eine so große Entfernung hin nicht sehen kann, auf jenem Holze aber zu ihr gelangt, von dem sich tragen zu lassen, jener verschmäht?« (De Trin 4,15,20).

Während das seinsverstehende Denken die Differenz des Daseins zum Ganzen des seins zwar thematisieren aber nicht überwinden kann, kommt dem Glauben und dem Mittler Jesus Christus eine heilende, heimholende und tragende Kraft zu. Er befähigt zur stets neuen Offenheit des seinsverstehenden Denkens für das Sichzeigen des »quod est«, aber mehr noch bewegt er das Dasein zum stets neuen Vollzug seiner Hinordnung auf den »ganz Guten« und Ewigen. Der Mittler Jesus Christus befähigt also zu einer doppelten Bewegung, hin zur Fülle des seins als Wahrsein, und zur Fülle des seins als ewiges Leben.

»Damit kein Mißklang bestehe zwischen dem sterblichen Leben des Glaubens und der Wahrheit des ewigen Lebens, hat die dem Vater gleichewige Wahrheit von der Erde einen Anfang genommen indem der Sohn Gottes so in die Welt kam, daß er Menschensohn wurde und unseren Glauben auf sich zog, um uns dadurch zu seiner Wahrheit zu führen,

er, der unsere Sterblichkeit angenommen hatte, ohne seine Ewigkeit zu verlieren.« (De trin 4,18,24).

Wenn also das denkende Wahrnehmen der Relation zum »quod est« die Wirklichkeit Gottes als Heimat in der Ferne erfaßt, als Vaterland jenseits des tödlichen Meeres, wie befähigt dann der Mittler Jesus Christus zum Bewältigen des Weges ins Vaterland? Wie kann die mit dem Holz des Kreuzes angenommene »mortalitas Christi« (X,43,69) uns durch unsere Sterblichkeit hindurchtragen?

Sterblichkeit als wesentliches Moment der Zeitlichkeit des Daseins bringt die Unwiderprüflichkeit des Ineinanders von sein und nicht-sein im Vollzug des Daseins zur Sprache. Die Zeitlichkeit des gelebten Lebens läßt die Entscheidungsmöglichkeiten noch offen; die Sterblichkeit macht unwiderruflich, in welcher Weise das Dasein sein sein zur Fülle hin vollzogen oder zur Leere hin verfehlt hat. Dennoch läßt die Sterblichkeit nicht zu, daß diese Unwiderprüflichkeit und Entschiedenheit in der Zeitlichkeit des Daseins definitiv erkannt werden kann. Damit wahrt die Sterblichkeit in einer bleibenden endgültigen Weise den Schleier der Zweideutigkeit menschlichen Daseins und damit auch die Zweideutigkeit der Entzogenheit Gottes in der Zeit.

Die Botschaft der faktisch ergangenen christlichen Offenbarung besagt jedoch, daß im Sterben Jesu Christi die unterschiedslose Zweideutigkeit der Entzogenheit Gottes aufgehoben ist (X,43,69). Damit ergibt sich eine Differenz in der Bestimmung der Sterblichkeit auf Jesus Christus hin. Wie ist diese Differenz zur Bestimmung der Sterblichkeit des Daseins überhaupt zu erklären?

### *1. Bestimmung der Differenz in der Sterblichkeit*

Die Sterblichkeit des Mittlers hebt sich gemäß der Offenbarung von der Sterblichkeit aller ab, indem die Zweideutigkeit der Entzogenheit Gottes der Eindeutigkeit weicht. Die Art und Weise der damit behaupteten Differenz ist nun genauer zu bedenken. Man könnte zunächst versucht sein, die Differenz auf die als Substanz statisch gedachte Person Jesu Christi zurückzuführen. Hinsichtlich der Sterblichkeit als solcher würde damit aber nur eine äußere Differenz gewonnen. Streng genommen stellt dieser Versuch der Differenzbestimmung einen Rückfall in das definitiv-gegenständliche Denken dar, da er die Differenz in der Sterblichkeit auf die Differenz zwischen vorhandenen Substanzen reduziert. Die Sterblichkeit würde in diesem Fall zum bloßen Attribut der Personsubstantz, so daß ihr — für sich allein genommen — überhaupt keine Differenz zukäme, da sie als bloß akzidentielle Eigenschaft indifferent wäre.

Wenn der Weg der äußeren Differenzbestimmung scheitert, ergibt sich die Aufgabe einer inneren Differenzbestimmung. »Aber der wahrhafte Mittler ... ist sterblich gleich den Menschen« (X,43,68). Der am Christusereignis aufleuchtende Unterschied in der Sterblichkeit ist eine Differenz in der Sterblichkeit selbst. Liegt die Differenz aber in der Sterblichkeit selbst, dann bedeutet dies, daß ihr Vollzug prinzipiell allem Dasein offensteht als der Weg ins Vaterland, daß er aber auch von allem Dasein ausgeschlagen werden kann. Die Einzigartigkeit Christi ist nicht gegenständlich an seinem Personsein zu behaupten, sondern aus seinem Vollzug der Sterblichkeit aufzuweisen. In diesem Aufweis zeigt sich, daß Jesus Christus im Vollzug der Sterblichkeit des Daseins dieses in

seiner Zeitlichkeit zur Entschiedenheit und die Sterblichkeit zur Eindeutigkeit gebracht hat. Wenn diese Differenz zunächst nur am Vollzug Jesu Christi aufleuchtet, so muß das nicht ausschließen, daß auch anderes Dasein im Vollzug seiner Sterblichkeit an dieser Differenz teilnehmen kann (vgl. X,43,68). Wie solche Teilnahme zu denken ist, ergibt sich freilich erst, wenn die Differenz in der Sterblichkeit als solche aufgewiesen ist.

## 2. Die Differenz im Vollzug der Sterblichkeit

In der Sterblichkeit wird die Unfertigkeit des Daseins endgültig, denn das definitiv-gewisse Haben des Ganzen seines seins bleibt ihm verwehrt. Deshalb kann das Dasein auch in keinem Moment seines seins von sich selbst her definitiv wissen, ob es sein sein in der Fülle vollzogen oder zur Leere hin verfehlt hat. In der Sterblichkeit ist diese Ungewißheit ebenfalls endgültig. Das schließt ein, daß das Dasein von sich her auch den Schleier der Entzogenheit Gottes nicht wegnehmen kann. In der Auseinandersetzung mit den Platonikern macht Augustinus deutlich, daß das Denken versucht sein kann, sich über die endgültige Zweideutigkeit zu überheben, um im Ergreifen der ewigen Wahrheit das Ganze des eigenen Daseins zu haben (18,24). Damit stellt die Sterblichkeit das Dasein auf eigene Weise in die Alternative zwischen Stolz, *superbia*, und Demut, *humilitas*.

Angesichts der eingesehenen drohenden Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit des Ganzen des seins des Daseins steht dieses mit seiner Entscheidungsfreiheit noch einmal vor einer Stellungnahme zu sich selbst. Überläßt es sich in seine Sterblichkeit hinein der von ihm her unaufhebbaren Zweideutigkeit seines seins und begnügt es sich mit der unaufhebbaren Zweideutigkeit der Entzogenheit Gottes für das Dasein selbst, oder versucht es in einer letzten Anstrengung des Selbstvertrauens (*»fiducia sui«* 18,24) die Eindeutigkeit über das Ganze seines seins und seiner Stellung zu Gott von sich selbst her zu gewinnen? Mit anderen Worten stellt die Sterblichkeit noch einmal eine letzte Entscheidung vor, die nicht mehr einzelnen »seins«-Aspekten gilt, sondern der Stellung des Daseins zum Ganzen seines seins. Ist es bereit, ein letztes schweres »nicht-sein« des Ganzen seines seins und des Ganzen seines geschöpflichen Status zu vollziehen, oder strebt es mit dem Ganzen seiner Möglichkeiten danach, gegen das Nicht-sein das Haben des Ganzen seines seins zu behaupten?

Diese zweite Möglichkeit meint Augustinus mit dem Weg der Stolzen, der für ihn ein falscher Weg ist. Die Falschheit besteht darin, gegen die drohende Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit die erstrebte und ersehnte Ganzheit des eigenen seins zu stellen. Falsch deshalb, weil auf Grund der Zeitlichkeit diese Ganzheit nicht vollzogen, sondern bloß behauptend nur gesetzt sein kann. Die bloße Behauptung ist zugleich Verstellung, denn sie ver-stellt das bleibende Moment des Nicht-seins am Vollzug des Daseins. Auch die Gottesgewißheit solcher bloß behaupteter Vollendung ist dann Täuschung. Der Grundfehler der Haltung der Stolzen ist darin zu sehen, daß das Dasein in *»Eigenhöhe«*, *»a se ipsis«* (18,24), von sich her die Eindeutigkeit hinsichtlich seiner selbst und der Relation zu Gott herstellt. Die Grundtäuschung ist dann die bloß behauptete Eindeutigkeit, die sich als letzte Zweideutigkeit der Täuschung erweist.

Auf diesem Hintergrund erscheint die Differenz, in der Jesus Christus sein Dasein in Sterblichkeit vollzieht. Angesichts der drohenden Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit des Ganzen des Daseinsvollzuges und angesichts der drohenden Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit der Gottesbeziehung entscheidet er sich für das letzte Anerkennen des Nicht-seins in der Zeitlichkeit des Daseins. Er vollzieht mit dem »Sich-Erschwachen der Gottheit« (18,24) das Sich-Überlassen in die Zweideutigkeit hinein. Mit der radikalen Anerkennung des unaufhebbaren Ineinanders von sein und Nicht-sein vollzieht er die »humilitas« in letzter Konsequenz ihrer selbst und stiftet damit den Weg der Demut, auf dem alles Dasein in der Versuchung des Stolzes durch die Schwachheit Christi belehrt wird (18,24). Im Verzicht auf die bloß behauptete, vom Dasein selbst hergestellte Eindeutigkeit vermittelt Jesus Christus in seiner Sterblichkeit die von Gott geschenkte Eindeutigkeit, die Augustinus deshalb auch als »gottverbundene Gerechtigkeit« bezeichnet, deren »Sold« das »Leben« als die Fülle des Ganzen des Daseins und der »Friede« als Fülle der Nähe des seins beim »ganz Guten« ist (X,43,68). Den Verzicht Jesu Christi auf selbst hergestellte Eindeutigkeit und den Empfang geschenkter Eindeutigkeit kunstvoll miteinander verknüpfend kann Augustinus so den Mittler vorstellen: »in Deinen Augen für uns der Sieger und das Opfer, und deshalb Sieger, weil das Opfer; in Deinen Augen für uns der Priester und die Opfergabe, und deshalb Priester, weil die Opfergabe; er, der bei Dir uns aus der Knechtschaft versetzt hat in die Sohnschaft, da er, Dein Sohn, unser Knecht ward« (X,43,69). Am Mittler wird so deutlich, daß die humilitas Vollziehen nicht heißt, die eigene Sterblichkeit als Verzicht auf das Ganze des seins und auf die Fülle der Nähe zu Gott zu vollziehen, sondern nur, daß man die Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit von sich her im Sterben geschehen läßt.

Läßt man aber von sich her endgültig die Unaufhebbarkeit der Zweideutigkeit des Daseins zu, dann vollzieht man damit in der eigenen Sterblichkeit eine letzte Öffnung auf den »anderswie Unendlichen« hin, in dessen Unbegreiflichkeit die Möglichkeit eingeborgen ist, daß von ihm her die Zweideutigkeit des Ganzen des eigenen sterblichen Daseins aufgehoben wird in eine geschenkte Eindeutigkeit hinein. Solche sich in der Differenz der Sterblichkeit ereignende Schenkung der Eindeutigkeit vom »anderswie Unendlichen« her bedeutet nun nicht, daß dem Dasein damit doch noch eigene Eindeutigkeit gewährt würde. Sie bleibt vielmehr ganz in die Hineinnahme des zweideutigen Daseinsganzen in die Mitte des Anderen eingeborgen. Wir empfangen die Eindeutigkeit, indem wir uns im Gefühl unserer Ohnmacht zum schwachen Jesus niederwerfen, um in seinem Aufstehen mit emporgehoben zu werden (18,24). Für diese geschenkte Eindeutigkeit ist das sein des »anderswie Unendlichen« konstitutiv: et evigilavi in te (16,20). Erst im radikalen Vollzug der Sterblichkeit, d.h. im radikalen Sich-Überlassen in die Zweideutigkeit des Daseins hinein findet das Dasein zum Glücken des Ganzen seines seins, indem es vom »quod est« in die Fülle des seins in seiner Totalität aufgenommen wird.

Da diese geschenkte Eindeutigkeit für das Denken ganz in der Zweideutigkeit der Sterblichkeit des Daseins verborgen bleibt, vermag von ihr nur der Glaube Kunde zu geben. Glauben heißt also, sich von sich selbst her mit der unaufhebbaren Zweideutigkeit seines Daseins und dem Schleier der Entzogenheit Gottes zu begnügen, im Vertrauen darauf, in der Dunkelheit der eigenen Sterblichkeit im Mitsein mit dem demütigen Jesus Christus das eigene Dasein dem »Du« des »anderswie Unendlichen« zu übergeben, um

an der Seite Christi dort ganz neu zu erwachen. In solcher Weise Glauben zu vollziehen heißt bezogen auf das eigene sein des Daseins der Zweideutigkeit des Nicht-seins zuzustimmen. Das zustimmende Leiden an der zweideutigen Entzogenheit Gottes im Geschick des geschichtlichen Vollzuges menschlichen Daseins — in seinen Höhen und Tiefen — ist dann ein letzter und tiefster Sinn der Aussage des Römerbriefes, daß am Geschaffenen die Unsichtbarkeit Gottes wahrgenommen wird.

Die Besinnung auf die Situation von Christen inmitten einer weithin religionslosen Gesellschaft kann sich von der Einsicht des Augustinus in die Entzogenheit Gottes für das denkende und glaubende Wahrnehmen seiner Wirklichkeit leiten lassen. Augustinus bezeugt uns die Erfahrung des Geistes, daß dem Denken dort, wo es sich seinen Ursprüngen so zuwendet, daß es auf seine eigenen Bedingungen hin hell wird, die Wirklichkeit Gottes als der gründende Grund und als das den Wegweisende Ziel, als das absolute »quod est«, aufleuchtet. Die Wirklichkeit Gottes leuchtet aber so auf, daß sie sich so gleich dem Denken entzieht und nur in ihrem Sich-Entziehen nahe bleibt. Auch der Glaube stiftet kein »eigenes Wissen«, in dem wir dennoch auf andere Weise die Wirklichkeit Gottes definitiv-gegenständlich ergreifen und besitzen könnten. Der Glaube bestätigt vielmehr die Unverfügbarkeit Gottes, indem er uns auf Jesus Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch verweist. In der Sterblichkeit des Mittlers bekennt der Glaube das Angenommensein der in der menschlichen Sterblichkeit endgültig bleibenden Zweideutigkeit des Daseins, und in der Auferstehung Jesu Christi preist er die von Gott geschenkte Eindeutigkeit des wahren und ewigen Lebens, in der sich die Sehnsucht allen menschlichen Daseins erfüllt. Der Glaube versteht im Blick auf Jesus Christus das Bleiben der Entzogenheit Gottes als jene Weise seiner Gegenwart, die begehrt, von den Menschen bezeugt zu werden, und die von ihnen nur im Ganzen ihres Lebens, d.h. in der Annahme ihrer Sterblichkeit bezeugt werden kann.

Gerade die Einsicht des in seiner Wirklichkeit entzogenen und doch nahen Gottes scheint mir ein wichtiger Beitrag der Glaubenden für den gesellschaftlichen Diskurs sein zu können. Denn von ihr her können die immer deutlicher thematisierten Erfahrungen von Wert-, Orientierungs- und Sinnleere einerseits als Verlust bloß behaupteter und gesetzter Eindeutigkeit bestätigt und als Annahme der bleibenden Zweideutigkeit des menschlichen Daseins mitgetragen werden. Andererseits aber vermögen die Glaubenden den nach Orientierung und Sinn Suchenden den sterblichen Jesus Christus vor Augen zu stellen und ihnen so zu bezeugen, daß der stets neu erfahrene Schleier der Zeitlichkeit und Sterblichkeit in seiner Zweideutigkeit die Nähe dessen verbirgt, dem am Heil eines jeden Menschen alles gelegen ist.