

Saskia Wendel

Das Kreaturgefühl bei Rudolf Otto – Gewissheit oder Glaube?

1

Im dritten Kapitel seiner Schrift *Das Heilige* reflektiert Rudolf Otto unter der Überschrift „Das Kreaturgefühl als Reflex des Numinosen Objekt-Gefühls im Selbstgefühl“ über das Gefühl einer religiösen Ergriffenheit, das er als Kreaturgefühl bezeichnet.¹ Otto bezieht sich hier explizit auf Schleiermachers Überlegungen zum religiösen Gefühl als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, kritisiert Schleiermacher jedoch zugleich in zwei Punkten. Zum einen ist ihm zufolge die Bestimmung „Abhängigkeitsgefühl“ zu unspezifisch, da sich das religiöse Gefühl unbeschadet bestimmter Analogien qualitativ von Abhängigkeitsgefühlen unterscheide, die sich im Leben einstellen, etwa Gefühle eigener Unzulänglichkeit, Ohnmacht oder Gemehmtheit. Die besondere Qualität des religiösen Gefühls werde, so Otto, auch durch die Hinzufügung „schlechthinnig“ noch nicht wirklich erfasst. Zum anderen schließe Schleiermacher vom Selbstgefühl auf das Abhängigkeitsgefühl, also von meiner Abhängigkeit auf eine Ursache außer mir, auf das Göttliche, wovon ich mich in meinem Selbstgefühl der Abhängigkeit abhängig fühle.²

Otto bestimmt das Kreaturgefühl deshalb in Absetzung von Schleiermacher zunächst als „zugleich qualitativ etwas anderes [...] als alle natürlichen Abhängigkeitsgefühle. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl – das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.“³ Dadurch glaubt Otto das Abhängigkeitsgefühl als schlechthinnige Abhängigkeit von einem absoluten Grund spezifiziert zu haben, dem gegenüber sich das Subjekt als Nichts, als nichtig erlebt und dementsprechend als kontingent, also als Kreatur: Nicht aus sich selbst kommend, nicht seiner selbst mächtig, nicht notwendig, sondern zufällig existierend, nicht ewig existierend, sondern vergänglich, endlich. Kreaturgefühl und Kontingenzerleben fallen hier zusammen. Des Weiteren bestimmt Otto das Kreaturgefühl nicht als Folge des Selbstgefühls, nicht als im Selbstbewusstsein aufkommend und sich in diesem als dessen höchstes Moment vollziehend,

¹ Vgl. DH, 8–12.

² Vgl. DH, 9f.

³ DH, 10.

sondern als „subjektives Begleitmoment und Wirkung“, als „Schatten eines anderen Gefühlsmomentes (nämlich der ‚Scheu‘), welches selber zweifellos *zuerst* und *unmittelbar* auf ein *Objekt außer mir* geht. Das aber ist das *numinose* Objekt.“⁴ Das Kreaturgefühl ist also nicht Ursprung des Bezugs auf ein Absolutes, sondern umgekehrt Reflex dieses Bezugs auf ein Objekt, das als real erlebt wird, Reflex eines Gefühls eines objektiv gegebenen Numinosen. Jenes Kreaturgefühl impliziert zudem Otto zufolge eine „Abwertung des erlebenden Subjektes hinsichtlich seiner selbst. Oder anders ausgedrückt: Das Gefühl einer ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer ‚schlechthinnigen Überlegenheit (und Unnahbarkeit)‘ seiner.“⁵ Bei Schleiermacher ist es, so scheint es jedenfalls Otto zu sehen, genau umgekehrt: Der höchste Selbstvollzug des Subjekts und damit das „Bei sich sein“ des Subjekts beschert quasi aller erst das Abhängigkeitsgefühl, das „Von einem Anderen her sein“. Genau diese Selbstverschränkung von Selbst- und Abhängigkeitsgefühl – die ja nebenbei bemerkt gerade die Pointe des Schleiermacherschen Konzeptes ist – wird von Otto abgelehnt. Das „Vom Anderen her sein“ muss vielmehr eine tiefgreifende Ohnmachtserfahrung des Subjektes auslösen, ein Gefühl des Sich-Entrissen-werdens, eine „annihilatio“ des Selbst zur Allein- und All-Realität des Transzendenten. Diese Abwertung des Selbst sieht Otto vor allem in Traditionen der Mystik gegeben, etwa bei Meister Eckhart. Otto spricht hier auch von „Majestas-Mystik“ im Vergleich zur Einheitsmystik.⁶

Die Bestimmung des Absoluten als geheimnisvolles Numinoses, als Heiliges, zudem als Objekt außer mir, d. h. als absolute Transzendenz, als das „Ganz Andere“, wirkt so auf die Bestimmung des religiösen Gefühls als Kreaturgefühl ein und führt zudem zu einer weiteren Bestimmung dieses Gefühls durch die Momente des *fascinatum*, *tremendum* und *augustum*, welche durch das Objekt ausgelöst werden, durch das es bewirkt wird. Im Mittelpunkt religiöser Ergriffenheit stehen dementsprechend neben Verzückung und Ekstase Schauer, Erzittern, Verstummten, Scheu vor dem erhabenen Objekt des Heiligen. Das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, das Kontingenzerleben, das sich im Kreaturgefühl einstellt, ist somit für Otto immer auch mit Erschauern und Scheu verbunden. Eine strikt negative Theologie, eine Konstruktion des Absoluten als radikale Transzendenz, absolutes Geheimnis, hat so deutliche Auswirkungen auf die Bestimmung des religiösen Gefühls als Kreaturgefühl. Gleichwohl stimmt Otto mit Schleiermacher sowohl in der epistemischen Bedeutung des religiösen Gefühls überein als auch in dessen

4 DH, 11.

5 DH, 12.

6 Vgl. DH, 22ff.

apriorischer Funktion für Religion. Das Kreaturgefühl ist als Gefühl unmittelbar, d. h. nicht begrifflich bzw. sprachlich vermittelt, zugleich gewährt es einen vorbegrifflichen, ja überbegrifflichen Objektbezug, gewährt also unmittelbare Erkenntnis, ja Gewissheit. Denn eine Erkenntnis, die sich instantan und intuitiv einstellt, und die keiner begrifflichen Vermittlung bedarf, somit auch keiner weiteren Begründung und Rechtfertigung, verleiht unmittelbare Gewissheit. Sie ist keines Beweises fähig noch bedürftig, vergleichbar der Erkenntnisform, die Aristoteles als noetisch bezeichnet hat, und die dieser auf die Erkenntnis der Axiome des Wissens bezogen hatte. Sie ist Basis diskursiven Wissens, selbst aber nicht durch diskursives Wissen zu erlangen noch zu rechtfertigen. Eine Erkenntnis durch vorreflexive Gewissheit, nicht durch reflexives Wissen: unmittelbares Erfassen, nicht reflexives Begreifen.⁷

Das Kreaturgefühl ist Otto zufolge ein eigenes, aus keinem anderen Gefühl ableitbares Gefühl, ein Urgefühl im prinzipiellen Sinne. Als unmittelbar auftretendes, intuitives Urgefühl liefert es eine Erkenntnis a priori; es handelt sich um ein noch jeder Erfahrung vorausgehendes Gefühl, ein unmittelbares Erleben, welches konkrete Erfahrung allererst ermöglicht, zugleich aber in diesen Erfahrungen konkret erlebt wird, sich in ihnen ausdrückt, konkretisiert, realisiert. Es ist nicht aus ihnen, aber auch nicht ohne sie. Es ist ein unmittelbares Gefühl, welches sich in Erfahrungen hinein vermittelt: „Es bricht auf aus dem ‚Seelengrunde‘, aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne Anregung und Reizung durch weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungsbegebenheiten sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen sondern nur durch sie.“⁸ Jene Erkenntnis verleiht Gewissheit, Einsicht, die für Otto mehr ist als Glaube im Sinne von Meinen, aber auch im Sinne von Vertrauen oder festem Überzeugt-sein. Gleichwohl nennt Otto dieses Erkenntnis verleihende unmittelbare Gefühl irrational, und zwar deshalb, weil er den Bereich des Rationalen auf das Feld der Reflexion eingrenzt, das Feld des Intellekts. Das Kreaturgefühl aber entzieht sich dem begrifflichen Denken, es ist unfasslich, unbegreiflich, unsagbar. Wie das Numinose sich als das „Ganz Andere“, als absolute Transzendenz, sich dem Denken entzieht, so auch das auf das Numinose bezogene Gefühl. Zugleich aber ist es Aufgabe des Intellekts, deutend von diesem Gefühl zu sprechen, es bezeichnend zu bedeuten.

Otto expliziert selbst die deutliche Parallele zur Erkenntnisform, die in der Mystik beansprucht wird. Das mystische Erkennen des Absoluten ist eine Form intuitiver, vorreflexiver und instantaner Erkenntnis jenseits begrifflich-diskursiver

⁷ Vgl. DH, 75 ff.137 ff.

⁸ DH, 138.

Erkenntnis und somit auch jenseits propositional verfassten Wissens. Mystisches Erkennen ist unmittelbares Erfassen „in einem Schlage“, in einem Augenblick. Der Mediziner und Mystikforscher Carl Albrecht stellte denn auch in seiner Studie *Das mystische Erkennen* einen Bezug her zwischen der sich in der *unio mystica* vollziehenden Erkenntnis des Absoluten und der „intellektuellen Anschauung“ bei Fichte und Schelling und bezeichnet die mystische Erkenntnis dementsprechend als Erkenntnis a priori: „Der zentrale Phänomenkern der Einsicht ist das intuitive Zufallen einer Erkenntnis a priori.“⁹ Sie konkretisiert sich in Einzelerfahrungen, geht aber diesen in Form eines unmittelbaren Erlebens noch voraus und konstituiert diese in ihrem Vollzug. Das mystische Erkennen ist jedoch, anders als Otto meinte, nicht irrational. Denn Vernunftkenntnis ist mehr als bloße Verstandeserkenntnis, mehr als diskursives Wissen. Auch intuitive Erkenntnis ist qua Erkenntnis ein Vollzug der Vernunft, der „ratio“, und in dieser Hinsicht rational. Die Vernunft besitzt mehrere Vermögen, darunter das Vermögen des Verstandes, und ist somit nicht mit dem Intellekt schlichtweg identisch. Gerade die noetische Qualität des mystischen Erkennens, welches Otto zum Kreaturgefühl in Bezug setzt, zeichnet dieses als rational, vernunftförmig aus und nicht als der Vernunft jenseitig oder gar entgegengesetzt. Die Erkenntnisform, die Otto für das Kreaturgefühl beansprucht, ist kein „Anderes der Vernunft“, sondern eine „andere Vernunft“ im Vergleich zum Vermögen des Verstandes.

Das religiöse Apriori des Kreaturgefühls ist zwar jedem menschlichen Bewusstsein in seinem Vollzug möglich, dennoch aber für Otto nicht angeboren, also keine natürliche Anlage des menschlichen Bewusstseins. Sie ist eine durch Geschichte zu realisierende, oder besser: zu aktualisierende Anlage, grundsätzlich aber nur potentiell gegeben. Sie kann, muss aber nicht realisiert werden. Sie liefert die Möglichkeit, religiös zu sein, zwingt aber nicht dazu, religiös zu sein. In dieser Hinsicht ist niemand von Natur aus religiös, besitzt niemand Religiosität als anthropologische Grundkonstante:

„Erkenntnisse a priori sind nicht solche die jeder Vernünftige *hat* (das wären ‚angeborene‘), sondern die jeder *haben kann*. Höhere Erkenntnisse a priori sind solche die jeder haben kann aber erfahrungsgemäß nicht durch sich selber sondern ‚erweckt‘ durch andere höher Befähigte. Die allgemeine ‚Anlage‘ ist hier nur das allgemeine Vermögen der Empfänglichkeit und ein Prinzip der Beurteilung nicht aber der eigenen selbständigen Hervorbringung der betreffenden Erkenntnisse. Solche Hervorbringung hat nur statt in den ‚Begabten‘. [...] In der Masse ist [...] die *Anlage* nur als die Empfänglichkeit vorhanden, das heißt als *Erregbarkeit*

⁹ Carl Albrecht, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen 1952, 148.

für Religion, und als das Vermögen eigenen freien Anerkennens und Beurteilens. Das besagt: Allgemeine Anlage ist der ‚Geist‘ nur in der Form des ‚*testimonium spiritus*‘. Die höhere Potenz und Stufe aber, unableitbar aus der ersten Stufe bloßer Empfänglichkeit, ist hier der *Profet* [sic!], das heißt der den Geist als das Vermögen der ‚Stimme von innen‘ und als das der Divination und, durch beide, als religiöse Produktionskraft besitzt.“¹⁰

Hier zeigt sich eine eigentümliche Ambivalenz: Einerseits ist das Kreaturgefühl ein allgemeines und so prinzipiell allen möglich. Die Gewissheit, die das Kreaturgefühl gibt, die religiöse Intuition, ist zudem Basis dafür, dass religiöse Überzeugungen autonom als wahr erkannt und anerkannt werden. Das eigene, persönliche Erleben steht einem bloßen Autoritäts- oder Traditionsglauben gegenüber, somit einem jeglichem Fideismus. Entgegen der Behauptung der Abwertung des Subjekts im Kreaturgefühl gewinnt hier das Subjekt bei Otto neue Bedeutung, das Glaubenssubjekt, das aus eigener Verantwortung, aus eigener, nicht fremder Einsicht, glaubt, religiös ist. Gleichzeitig ist der Rekurs auf die eigene Erfahrung Kriterium der ‚Unterscheidung der Geister‘, Kriterium auch für die eigene religiöse Wahl, die eigene Entscheidung für oder gegen bestimmte religiöse Überzeugungen, Praxen, Systeme. Hier nimmt Otto quasi die Theorie religiöser Individualisierung vorweg: Das Individuum entscheidet über seine eigene religiöse Praxis, es kann sich zu religiösen Traditionen verhalten, auch verändernd verhalten, und Quelle dieser Entscheidung ist die eigene religiöse Erfahrung und letztlich das religiöse Gefühl. Doch die schon erwähnte Ambivalenz zeigt sich darin, dass Otto dann doch noch von besonders Begabten spricht, von Religiösen höherer Potenz, die zu mehr befähigt sind als die Masse. Hier tut sich eine Leerstelle in der Reflexion auf: Wodurch sind diese besonders begabt? Durch besondere Begnadung? Durch eine besondere Geistesgabe? Was aber ist deren Wurzel? Das Numinose? Dieses entzieht sich jedoch, wie sollte es als purer Entzug zu einer besonderen Gabe fähig sein? Und wie verhalten sich allgemeines Kreaturgefühl und besondere Begabung zueinander? Hier lauert eine Asymmetrie, eine Ungleichheit in der Möglichkeit religiösen Erlebens in der Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem, hier schleicht sich hierarchisches Standes- bzw. Stufendenken ein. In ihm spiegelt sich die alte theologische Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, natürlicher und übernatürlicher Gabe, Anlage und gnadenhafter Überformung bzw. Hinzufügung – eine Unterscheidung, die genau in dieser Differenzierung problematisch ist, und zwar sowohl anthropologisch als auch theologisch. Sie ist in anthropologischer Hinsicht problematisch, weil sowohl die menschliche Vernunft als auch die menschliche Freiheit als defizitär

gedacht werden, als durch die Sünde entstellt und verdunkelt, was letztlich zu einer negativen Anthropologie führt. Nur der Gehorsam Gott gegenüber macht dieser Perspektive zufolge frei und ledig von der Sünde; aus sich selbst heraus kann der Mensch niemals zu Gott finden, sondern er braucht dazu immer die helfende und ihm zuvorkommende Gnade Gottes. Doch entsprechend der Gottebenbildlichkeitslehre kann weder die Vernunft noch die Freiheit des Menschen so verdunkelt sein, dass sie gar nichts zum „Hören des Wortes“ beitragen könnten. Im Gegenteil bedarf es ihrer, um überhaupt das göttliche Wort vernehmen zu können. Gottes zuvorkommende Gnade besteht dann genau besehen nicht in nachträglichen Akten des Aufhelfens und Hinzufügens, sondern darin, dass er sein Geschöpf sich ihm gleich geschaffen hat, als Bewusstsein, als Freiheit, und es macht die Würde des Geschöpfes aus, diese guten Gaben Gottes gebrauchen zu können und zu dürfen. In theologischer Hinsicht ist die Unterscheidung von „natürlich“ und „übernatürlich“ problematisch, weil Gott in seinen nachträglichen übernatürlichen Gnadentakten eigentlich beständig sein eigenes Schöpfungshandeln korrigieren müsste; er müsste ständig nachjustieren. Dann aber wird zum einen im Blick auf die Prädikate Allmacht und Allwissenheit ein Widerspruch in den Gottesbegriff eingeschrieben, und zum anderen wird ein interventionistisches Gottesverständnis formuliert. Das aber ist erstens nicht frei von Anthropomorphismen, und zweitens handelt es sich mit Blick auf die These der sogenannten mentalen Verursachung und mit Blick auf die These der kausalen Geschlossenheit der Welt Probleme ein, die schwerer wiegen als die vermeintliche Lösung des Natur-Gnade-Problems.

2

Damit bin ich bereits bei meinen kritischen Anmerkungen zu Ottos Überlegungen zum Kreaturgefühl angelangt. Neben der schon erwähnten Problematik der Differenz zwischen allgemeinem Gefühl und besonderer Begabung sind Ottos Bestimmungen des Kreaturgefühls meiner Ansicht nach in zwei weiteren Punkten problematisch. Der erste Punkt betrifft die These der „Abwertung des Selbst“ und die damit verknüpfte Bestimmung insbesondere der Mystik Meister Eckharts als „Majestas-Mystik“, verbunden mit einer strikt negativen Theologie, der zweite Punkt betrifft die epistemische Bestimmung des Kreaturgefühls als unmittelbares Gewissheitserlebnis.

Zunächst zum ersten Punkt: Meines Erachtens hat Otto die Pointe der Verschränkung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, die nicht nur Schleiermachers Religionsverständnis auszeichnet, sondern auch die Mystik gerade in der Tradition der Mystik Meister Eckharts, nicht wirklich verstanden. Schon die Mystik

des Mittelalters zeichnet ja in der Herzens- bzw. Seelengrundlehre eine „Verinwendigung“ Gottes vor, die dann in späteren Traditionen, etwa bei Nikolaus Cusanus und radikalisiert bei Giordano Bruno, dann später auch bei Schleiermacher oder im Deutschen Idealismus unter Bezug auf neuzeitliche Bewusstseinstheorien weiter entfaltet werden. Gott bzw. das Absolute ist hier weder radikale Transzendenz bzw. das „Ganz Andere“ noch das Numinose, vor dem man in erster Linie Scheu zu empfinden hat. Das mystische Gottesverständnis zeichnet ja gerade die Vermittlung von Immanenz und Transzendenz des Göttlichen aus: Das Absolute ist schlechthin unbedingter, selbstursprünglicher Grund von allem, was ist, und darin, in seiner Unbedingtheit und in seiner Aseitität, einerseits von jeglicher Kreatur unterschieden, die sich diesem Grund verdankt – Stichwort „Schöpfungsdifferenz“ –, andererseits aber ist dieser Grund als Grund der Kreatur ganz in diese eingelassen – Stichwort „Gottesgeburt im Seelengrund“; im Grund ist das Geschöpf eins mit seinem göttlichen Grund, „ein und dasselbe Sein“ (Eckhart), da es neben dem Absoluten nicht noch ein anderes Sein geben kann. Das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur ist als Verhältnis einer Einheit in Unterschiedenheit bestimmt, und dementsprechend ist das Göttliche kein „deus absconditus“, sondern derjenige, der der Seele einwohnt. Kein Gott also, vor dem die Kreatur zittert und zagt, sondern der sie zur „Gottesminne“ verlockt, der sie zur Einung in den Grund hinein zieht. Die Mystik beschreibt somit nicht Scheu, Erschauern, Erstarren, sondern Intimität, Nähe, Eros, Verlangen, also das genaue Gegenteil von „Majestas-Mystik“. Und auch wenn Gott in seinem Grund stets auch Abgrund ist, so bleibt doch die für die Mystik so charakteristische Spannung von Nähe und Distanz, Präsenz und Absenz, Grund und Abgrund, die gerade nicht einseitig aufgelöst wird entweder in eine Metaphysik der Präsenz oder in eine extreme Form negativer Theologie.

Ein weiteres kommt noch hinzu: Wäre das Absolute tatsächlich so wie von Otto dargestellt ein „Objekt außer mir“, drohte eine Verdinglichung Gottes, eine Verwechslung mit einem Seienden. Doch Gott ist „weder Dies noch Das“ (Eckhart), kein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden, keine „res“ und somit auch kein externes Objekt, sondern Prinzip, Grund all dessen, was mir zum Objekt werden kann, Grund auch meiner selbst. Genau diesem Missverständnis einer Objektivierung Gottes hat die „Verinwendigung“ Gottes Einhalt geboten; ihr entspricht im Übrigen ein Offenbarungsverständnis, das Offenbarung nicht mehr instruktionstheoretisch als Informationsvermittlung zu glaubender Wahrheiten über Gott bzw. über „Tatsachen“ versteht, sondern als kommunikativen Akt göttlicher Selbstmitteilung.

Ebenso unzutreffend sind Ottos Bemerkungen über die notwendige Abwertung des Selbst, die sich im Kreaturgefühl vollziehe. Es ist ja vielmehr umgekehrt, auch in mystischen Traditionen: Die Einung mit Gott vollzieht sich im Seelen-

grund, neuzeitlich gesprochen: im Grund des Bewusstseins. Dieser Grund ist einerseits Grund des Bewusstseins, folglich Grund und Möglichkeitsbedingung des Selbstbewusstseins, andererseits aber zugleich Gottes Grund – mir zu eigen und mir entzogen. Gott ist somit nicht „über“ dem Selbst oder ihm entgegen, sondern ist die tiefste Tiefe des Selbst, dessen Mitte, dessen Innerstes, und gerade darin auch „über mir“. Damit führt der Weg hin zur Einung mit Gott nur über das Selbstbewusstsein. Die Selbsterkenntnis ist Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis; letztere beginnt mit ersterer und bricht in ihr durch. Der Bezug auf mich ist Möglichkeitsbedingung des Bezugs auf ein mir begegnendes Anderes, nicht umgekehrt. Auch wenn Gott das Selbst konstituiert insofern, als er es gesetzt hat im Setzen des Grundes, und auch wenn Gott in dieser Hinsicht dem Selbst „voraus“ ist, beginnt doch der Erkenntnisweg beim Selbst und im Selbst. Auch im ekstatischen „raptus“, in der mystischen Einung, löst sich keineswegs das Selbst vollständig auf, sondern es wird in diese Einung mit Gott hinein transformiert, ohne die Differenz zwischen Gott und Kreatur gänzlich aufzuheben. Die beinahe sprichwörtliche mystische „vernichtigkeit sein selbst“ bezieht sich allein auf die Preisgabe des „selbstischen Ich“, eines nur um sich selbst kreisenden Selbst, unfähig zur Öffnung für das ihm begegnende Andere; bezieht sich auf Bilder, die das Selbst von sich selbst macht und sich darin verschließt. In der Einung findet das Selbst nicht allein zu Gott, sondern zu sich selbst. Das mystische Erkennen als unmittelbares Erkennen ist hier Erkenntnis des Ganzen in einem Augenblick: Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Gotteserkenntnis in einem einzigen „Nu“: dem Sinken in den Grund der Seele.¹¹

Das zweite Problem, der Gewissheitsanspruch, eint Otto sowohl mit Schleiermacher als auch mit der Mystik, und dies zum einen aufgrund der soeben skizzierten Erkenntnisform: intuitiv, unmittelbar, vorreflexiv, und zum anderen aufgrund der Verwobenheit mit der Selbsterkenntnis. Letztlich weiß das Selbst um Gott so gewiss, wie es um sich selbst weiß. Die Existenz eines Absoluten leuchtet dem unmittelbar ein, der sich dieser Einsicht ganz zu überlassen vermag. Doch wird hier nicht epistemisch zu viel beansprucht? Es lässt sich fragen, ob es überhaupt eine unmittelbare Gotteserkenntnis geben kann, wobei es hier nicht um die Bestreitung der Möglichkeit unmittelbarer, intuitiv sich vollziehender Erkenntnis überhaupt gehen soll, sondern spezifisch um die Möglichkeit unmittelbarer Gotteserkenntnis. Hier lauert Kantisch gesprochen die transzendente Illusion des ontologischen Argumentes sowie die Gefahr, dass man die Erkenntnis des Absoluten quasi für „irrtumsimmun“ erklärt. Denn unmittelbare Gewissheit

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.

impliziert ja Irrtumsimmunität, sie schließt die Möglichkeit des Zweifels aus. Wer aber dann an Gott zweifelte, weigerte sich letztlich, das reflexiv nachzuvollziehen und anzuerkennen, was ihm eigentlich immer schon gewiss ist, verweigerte sich also willentlich einer notwendigen Erkenntnis der Vernunft. Das aber schränkte die Freiheit des Menschen ein, an Gott zu glauben oder nicht, zudem würde in letzter Konsequenz Glauben in Wissen transformiert, denn wer schon um Gott weiß, braucht eigentlich nicht mehr zu glauben. Glauben meint hier dann eigentlich Wissen, wenn auch nicht in Form reflexiven Wissens, sondern vorreflexiver Gewissheit. Die Bedeutung von Glauben als festes Überzeugtsein, als Vertrauen und Hoffen hingegen verschwindet hier zugunsten einer Transformation von Glauben in Wissen. Wer dann aber erklärte, nicht an die Existenz eines Absoluten oder an Gott zu glauben, hätte sich dann letztlich einer notwendig sich einstellenden Erkenntnis verschlossen, entweder aus Unfähigkeit oder aus willentlicher Entscheidung heraus. Der Anspruch unmittelbarer Gewissheit geht so auf Kosten der Glaubensfreiheit, der Religionsfreiheit.

Die einzige unmittelbare, irrtumsimune Gewissheit, die wir besitzen, ist die Selbstgewissheit, das „Wissen um mich“. In ihm kann ein Kontingenzerleben aufkommen, ein Abhängigkeits- bzw. Kreaturgefühl, ein Verdanktheitsgefühl hinsichtlich des Grundes seines eigenen Aufkommens, doch darin stellt sich nicht schon unmittelbar der Bezug auf ein Absolutes ein. Vielmehr beginnt hier das Feld der unendlichen Möglichkeiten der Selbst- und Weltdeutungen, ob religiös oder nicht. Denn im Selbstbewusstsein zeigt sich zwar durchaus auch die grundlegende Begrenztheit des Daseins noch vor jeder konkreten Kontingenzerfahrung, und dies sowohl in der Entzogenheit und Unfassbarkeit des Grundes des Aufkommens von Selbstbewusstsein als auch darin, dass Selbstbewusstsein nicht durch das einzelne, seiner selbst bewusste Dasein herstellbar ist. Mit dem unmittelbaren „Wissen um mich“ ist also zugleich eine Grenze dieses Wissens mitgesetzt, die jedoch erst im reflexiven Nachvollzug dieses Wissens überhaupt als Grenze markiert und bestimmt werden kann. Die doppelte Struktur der im Selbstbewusstsein gegebenen Selbstgewissheit – einerseits unzweifelhaftes Wissen um sich im Modus unmittelbarer Selbstvertrautheit, andererseits Unverfügbarkeit des Aufkommens und des Grundes dieses Wissens um sich – führt zu einer im Selbstbewusstsein sich vollziehenden Selbsttranszendierung des Daseins auf einen ihm unverfügbaren Grund hin, aufgrund dessen ihm überhaupt Selbstbewusstsein gegeben ist. Dieser Grund kann aber vielfältig gedeutet werden, in religiöser Hinsicht durch Bezug auf die Idee des Unbedingten, über die unsere Vernunft verfügt, und dementsprechend als unbedingter Grund, dem sich alles Bedingte verdankt. Es ist aber auch möglich, diesen Grund nichtreligiös zu deuten etwa als unendlicher Lebensstrom, als Sich-Ereignen bestimmter neuronaler Prozesse, als Materie. Religiöse Deutungen beziehen sich sehr wohl auf ein Ab-

hängigkeitsgefühl im Sinne eines im Bewusstseinsvollzug sich einstellenden Kontingenzerlebens, doch erst im deutenden Bezug auf die unserer Vernunft eingeschriebene Idee des Unbedingten wird dieses Gefühl als Abhängigkeit von einem schlechthin Unbedingten und so als Kreaturgefühl bestimmt. Diese Deutungen vollziehen sich im Feld des Diskursiven; sie bedürfen, da sie mit Letztgültigkeitsansprüchen versehen sind, rationaler Rechtfertigung, guter Gründe für ihren Geltungsanspruch. Im Zusammenspiel von Selbstbewusstsein, Kontingenzerleben und Deutungspraxen kommen verschiedene, miteinander konkurrierende Selbst- und Weltdeutungen mit entsprechenden konkreten Erfahrungen, Überzeugungen und Lebenspraxen auf, und das Selbst kann zwischen ihnen frei wählen, um seinem Leben Sinn und Richtung zu verleihen. In dieser Hinsicht gibt es kein religiöses „Apriori“ im Sinne eines unmittelbar sich einstellenden religiösen Gewissheitserlebens, sondern lediglich Möglichkeitsbedingungen für das Aufkommen von Religiosität und Religion: erstens das Selbstbewusstsein als Möglichkeitsbedingung der Lebensdeutung und damit der Sinngenerierung überhaupt, zweitens das in ihm sich vollziehende Kontingenzerleben, auf das sich diese Deutungen beziehen, welches aber nicht notwendigerweise schon mit einem vorgängigen Kreaturgefühl zusammenfallen muss, drittens die der Vernunft zugehörige Idee des Unbedingten, zu der man sich in seiner Lebensdeutung affirmierend wie bestreitend verhalten kann, und viertens die mit dem Selbstbewusstsein verknüpfte Freiheit im Sinne eines Vermögens der Kreativität, d. h. auch der Kreativität hinsichtlich der Lebensdeutung, und im Sinne eines Spielraums des Sich-Verhalten-Könnens, aber auch Verändern-Könnens, hier hinsichtlich konkurrierender Sinndeutungsmuster. Dann bleibt auch Raum für das, was „Glaube“ heißt – nicht ein Glaube an bestimmte Sachverhalte (ich glaube, dass), sondern ein Glaube im Sinne einer festen Grundhaltung (ich glaube): ein festes Überzeugtsein, welches nicht Gewissheit beschert, sondern zu einer Haltung des Vertrauens und der Hoffnung führt.