

ersehen, zu ihm zurückzufinden? Dichter und Maler sind vonnöten, um sie Gott darzubringen, um das eine Wort zum andern zu gesellen und das Ganze, zeitüberhoben, Danksagung, Erkenntlichkeit und Gebet werden zu lassen“ („Seidener Schuh“). Aber der moderne Mensch ist nicht mehr symbolmächtig. Darum stehen viele hilflos vor einer Dichtung, die eine einzige „symbolische Untersuchung“ ist und in ihrem verwirrenden Einfallsreichtum und ihrer schweren Gedankenfracht keinem das Verständnis leicht macht. Die Menge wird sich nie in diese hohe Kathedrale drängen. Aber es ist wichtig, daß die jungen, wachen Geister unseres Volkes zu diesem Dichter finden, die Menschen der Zukunft, von denen Claudel prophetisch voraussieht, daß sie die drei Dinge in sich vereinigen werden: „den Glauben, die Macht und die unerschrockene Freude“¹⁴. Ihm zu begegnen, kann ein wahres Abenteuer des Geistes bedeuten und über ein ganzes Leben entscheiden.

Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum

Von Johannes B. Lotz S. J.

Kierkegaard schreibt einmal in seinen Tagebüchern: „Gott schafft alles aus nichts; was Gott brauchen will, macht er zuerst zu nichts.“ Diese Worte umreißen den geistigen Raum, in dem sich die folgenden Ausführungen bewegen. Gott kann alles zu nichts machen, weil er alles aus nichts schafft. Wenn er aber wirklich etwas zu nichts macht, so ist das nicht ohne weiteres Gericht der Verwerfung, sondern eher Gnade der Erwählung, durch die er sich ein Wesen bereitet, das er brauchen will.

Gott überläßt uns Menschen von heute dem Nichts, das wir uns selbst bereitet haben. Daran müssen wir uns entscheiden, und der Nihilismus liegt uns nahe. Der Titel unseres Aufsatzes bringt Existenzphilosophie und Christentum in Beziehung zum Nihilismus. Tatsächlich hat die Existenzphilosophie wesentlich mit dem Nichts zu tun; in ihr spiegelt sich gerade der zu nichts gewordene Mensch. Die Frage drängt sich auf, was hier das Nichts für einen Sinn hat. Müssen wir der weit verbreiteten Auffassung rechtgeben, die es völlig nihilistisch deutet und in der Existenzphilosophie einen mehr oder minder ausgesprochenen Nihilismus sieht? Oder treffen wir erst mit einer anderen, nicht nihilistischen Auslegung das Richtige? — Ebenso hat das Christentum wesentlich mit dem Nichts zu tun. Darauf weist schon das genannte Wort Kierkegaards hin. Ferner sieht Nietzsche im Glauben an Gott und das Jenseitige die abendländische Form des Nihilismus; er macht folglich das Christentum für den europäischen Nihilismus verantwortlich. Deshalb ist zu prüfen, welchen Sinn das Nichts im Christentum hat, ob dieses Nihilismus besagt oder gerade den Gegenpol zu jedem Nihilismus darstellt.

Es könnte sein, daß für beide, Existenzphilosophie und Christentum, das Nichts nur ein Durchgang ist, der zum Sein führt. Dann aber treffen sie sich

¹⁴ Gedanken und Gespräche, Luzern 1936, S. 232 ff.

darin, daß sie Überwinder des Nihilismus sind. Und vielleicht haben sie sich dabei gegenseitig etwas zu sagen.

Existenzphilosophie und Nichts

1. Die Ursprünge der Existenzphilosophie liegen bei Kierkegaard. Dieser sieht den Menschen von zwei Polen her bedroht, nämlich vom Idealismus und vom Massendasein her. Beide zerstören das eigentlich Menschliche im Menschen, seinen personalen Kern.

Der Idealismus, den Kierkegaard in Hegel verkörpert findet, spannt den Menschen in den notwendigen Entwicklungsgang des absoluten Geistes hinein. So wird der Einzelne zu einem bloßen Durchgangsmoment in diesem ungeheuren Werdeprozeß; im Grunde lebt er nicht selbst oder von sich selbst her, sondern er wird vom Weltgeist oder der absoluten Idee her gelebt. Nicht der Einzelne entscheidet, sondern vom Absoluten her ist immer schon im voraus über ihn entschieden. — Das Massendasein reißt den Einzelnen in das wesenlose Getriebe des Alltags hinein und läßt ihn vom oberflächlichen Gerede der großen Menge bestimmt werden. Der Einzelne steht also nicht mehr in sich selbst, sondern verliert sich in der Masse; er wurzelt nicht mehr im Innen, sondern treibt im Außen dahin. Insofern lebt auch der Massenmensch nicht mehr selbst; vielmehr wird er vom Massenbewußtsein gelebt. Nicht mehr er selbst entscheidet, sondern vom Massenbewußtsein ist immer schon über ihn entschieden.

Gegen diese Entleerung des Menschen erhebt sich Kierkegaard. Aus der Kraft eines tief gelebten Christentums erstrebt er die Wiedergeburt des eigentlich Menschlichen, das bei ihm mit dem eigentlich Christlichen zusammenfällt; denn in seiner Sicht ist der Mensch einzig als Christ er selbst. Die Wiedergeburt des eigentlich Menschlichen aber besagt, daß der Mensch zur vollen Verwirklichung seines Menschentums zurückkehrt. Erst so ist er eigentlich Mensch, existiert er (im Vollsinn) als Mensch; sonst vegetiert er, sich selbst entfremdet, nur dahin, ist oder existiert er nicht eigentlich (als Mensch). Das vollmenschliche Sein nennt daher Kierkegaard „Existenz“.

Worin sie besteht, ist genauer zu umschreiben. Im Gegensatz zu Idealismus und Massendasein wird die Neugeburt des Menschen besagen, daß er als er selbst oder von sich selbst her lebt, daß er selbst die Entscheidung über sich und sein Leben in die Hand nimmt. Mit andern Worten: die Neugeburt des Menschen vollzieht sich in jener Tat der Freiheit, mit der er selbst sein Leben übernimmt und so sich selbst setzt. Das volle Mensch- oder Christsein ist also nie einfach als Zustand vorhanden, sondern ständig durch die Freiheitstat jedes Einzelnen neu zu vollziehen. So erst erhebt sich dieser über die Seinsweise des bloßen Naturwesens und erwirbt sich selbst in dem, was er eigentlich ist, nämlich in seinem personalen Kern oder als Person. Mensch- und Christsein sind eben personales Sein, das allein in der vollziehenden Tat der Freiheit zur vollen Verwirklichung seiner selbst kommt.

Was aber hat das alles mit dem Nichts zu tun?

Soll sich das entleerte Menschentum zu seiner Erfüllung erheben, so muß es auf sich selbst zurückgeworfen werden; es bedarf des Anstoßes durch eine Erschütterung seines Bestandes. Diese muß einerseits dem vom Idealismus geblendetem Menschen nahebringen, daß er nicht selbst das Absolute ist; sie muß ihn in Erfahrungen eintauchen, die ihn seiner Endlichkeit und Nichtigkeit überführen. Anderseits muß für den Massenmenschen die trügerische Sicherheit und Festigkeit des alltäglichen Betriebes entlarvt werden; er muß spüren, daß all das, worauf er sich bisher verlassen und was den Inhalt seines Lebens gebildet hat, leer und nichtig ist. — Die erforderliche Erschütterung besteht also beide Male im Aufbrechen der Nichtigkeit oder des Nichts.

Tiefer beleuchtet werden diese Zusammenhänge durch Kierkegaards Lehre von den „Stadien auf dem Lebenswege“. Dabei meint das ästhetische Stadium den Genuß-Menschen, der sich haltlos von Eindrücken und Trieben fortreißen läßt; er hat sich noch nicht selbst in seinem personalen Kern gefunden, ist noch nicht zum eigentlich Menschlichen erwacht, sondern dämmert mehr oder minder naturhaft dahin. Im Gegensatz dazu spricht sich im ethischen Stadium gerade der Mensch aus, der seine Freiheit gebraucht und selbst die Führung seines Lebens verantwortlich übernimmt. — Den Übergang zwischen diesen beiden Stadien kennzeichnet eine tiefgreifende Erschütterung. Der Mensch verliert die naturhaften Sicherungen und Bindungen, die ihn bisher gefestigt und getragen haben. Wenn diese Erfahrung echt und gründlich ist, geht ihm auf, daß er überhaupt nicht nach Art des Naturhaften festen Grund finden kann. So steht er ungeborgen und heimatlos den Naturdingen gegenüber. Ausgestoßen aus dem Naturzusammenhang, scheint ihm alles zu entgleiten, was er bisher für seiend hielt, schwebt er folglich über dem Bodenlosen oder über dem Nichts; dabei weiß er, daß solches Schweben wesenhaft zu seinem Menschsein gehört.

Von hier aus wird die Rolle der Angst in Kierkegaards Menschenbild verständlich. Sie ist die der angedeuteten Selbsterfahrung entsprechende Bewußtseinslage: das Erzittern angesichts der Bodenlosigkeit und des Ausgesetzteins in das Nichts. Ihre äußerste Wucht gewinnt sie vom Tode her; das ganze Leben erscheint als „Krankheit zum Tode“; d. h. ständig in das Nichts hineingehalten, stürzt es schließlich in das Nichts ab. — Diese Angst ist nach Kierkegaard eine große Lehrmeisterin, weil sie den Menschen unverhüllt sich selbst gegenüberstellt; sie allein erweckt ihn aus der naturhaften Betäubung zu sich selbst oder zum Geist und ist so unerlässliche Vorbedingung aller Selbstwerdens des Menschen. Je mehr einer sich recht zu ängstigen vermag, desto echter und tiefer kann er sich finden. Also, voll verwirklichtes Menschsein ist einzig durch das Nichts möglich.

2. Als Existenzphilosoph steht Jaspers dem großen Dänen am nächsten. Auch bei ihm geht es um die Überwindung des entarteten und entleerten, besonders der Vermassung verfallenen Menschentums und damit um die

Neugründung des vollmenschlichen Seins, des Selbstseins oder der Existenz. Wiederum ist dafür die Tat der Freiheit entscheidend, durch die der Mensch sich selbst in seinem Sein ergreift, sein Sein übernimmt und so erst eigentlich sich selbst als Existenz oder Selbstsein verwirklicht; hierbei hat er die Wahl, entweder in Treue er selbst zu sein oder in Vergeudung sich selbst zu verlieren.

Daß dieser Ansatz auch bei Jaspers das Nichts enthält, zeigt sein Zusammenhang mit den Grenzsituationen, in denen allein sich Existenz als solche verwirklicht. Zunächst findet sich der Mensch als sinnlich-zeitliches Dasein in der Welt vor. Doch erreicht er darin weder Ruhe noch Vollendung, weil ihn zugleich gewisse Grundgegebenheiten an die Grenzen der Welt, ja über diese hinaustreiben. Er begegnet nämlich legten, unaufhebbaren Widerständen, die innerweltlich nicht zu bewältigen sind, an denen wie an einer Wand alles innerweltliche Bemühen scheitert. Damit erscheint das zeitliche Dasein als unabgeschlossen und unabschließbar, als fragwürdig und brüchig, als gleichgültig und nichtig. Durch das Entgleiten seiner bisher fraglosen Festigkeit wird der vertraute Boden unter den Füßen weggezogen; dahinter aber ist nichts mehr zu erblicken, gähnt der leere Abgrund oder das Nichts. Hieraus erwachsen Erfahrungen wie Schwindel und Schauder, Angst und Verzweiflung. Im einzelnen wird das an Tod, Leiden, Kampf und Schuld deutlich.

Nach allem vermag der Mensch (ähnlich wie bei Kierkegaard) einzig im Angesicht des Nichts den Bann des innerweltlichen Daseins zu brechen, um sich in seinem Selbstsein oder als Existenz zu gewinnen.

3. Neben Jaspers ist hier Heidegger zu besprechen. Zwar ist er nicht Existenzphilosoph, da seine Grundfrage dem Sein, nicht der menschlichen Existenz gilt; doch vollzieht er im Dienste einer Aufhellung der Seinsfrage eine Auslegung des Menschen, die in den Zug unserer Überlegungen hineingehört.

Der Mensch steht wesentlich im besorgenden Umgang mit den Dingen der Welt. Hierbei verfällt er unausweichlich der Uneigentlichkeit, indem er dem alltäglichen Betrieb erliegt, sich in Einzelheiten verliert und das Ganze des Daseins vergißt, indem er sich an das anonyme „man“ ausliefert und sich von ihm die Entscheidung und Verantwortung abnehmen läßt. Dagegen erhebt sich die Stimme des Gewissens, die ihn zur Eigentlichkeit aufruft; diese verlangt von jedem, daß er das Ganze seines Daseins in den Blick bekomme und im Blick behalte und so in Entschlossenheit selbst sein Dasein übernehme.

Das aber ist einzig durch die Grundbefindlichkeit der Angst möglich. Sie nimmt dem scheinbar so wirklichen und gesicherten innerweltlichen Vieelerlei seine faszinierende Kraft, insofern sie dessen Nichtigkeit enthüllt. Sie besteht in der Erfahrung, daß der letzte Grund alles Seienden das Nichts ist; auch menschliches Dasein ist hineingehalten in das Nichts oder ein Schweben über dem Bodenlosen. Die Macht der verwirrenden Zerteilung wird durch die Angst um so mehr gebrochen, als das Nichts alle Dimensionen des Daseins

(Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) umfaßt und so dessen Ganzheit sichtbar macht; dabei kommt dem Sein-zum-Tode besondere Bedeutung zu, weil der Tod als Ende und Absturz in das Nichts das Dasein abschließt und so zum Ganzen rundet.

Die Angst stellt den Menschen vor die Entscheidung, ob er aus Schrecken vor dem Nichts erst recht in die Uneigentlichkeit fliehen oder durch entschlossenes Aushalten des Nichts sich selbst in Eigentlichkeit gewinnen will. Wieder dreht sich alles um das Nichts.

4. Das bisher Entwickelte kehrt seltsam überspitzt im Existenzialismus des Franzosen Sartre wieder¹. Im Menschen geht die Existenz der Essenz voraus; ursprünglich ist er völlig bestimmungslose Existenz, der noch gar keine Wesenheit oder Norm vorgezeichnet ist. Eine solche Existenz besagt dasselbe wie absolute, unbeschränkte Freiheit, durch die sich der Mensch erst seine Wesenheit und seine Werte schafft; er ist ausschließlich das, wozu er sich macht. Eines aber kann er nicht schaffen, eben die Freiheit, die er ist, zu der er unausweichlich verurteilt ist. „Verurteilt“ meint, daß die Freiheit eine Last darstellt, weil der Mensch in völliger Verlassenheit und darum von der Angst gepeinigt seine Entscheidung zu treffen und zu verantworten hat.

Warum aber ist der Mensch mit der Freiheit beladen? Die Antwort lautet: weil in ihm das Sein von minderer Dichte und durch das Nichts gebrochen ist. Dort, wo das Sein seine volle Dichte und Fülle hat, nämlich im stofflich-unbewußten „An-sich“, das ganz mit sich eins, ganz es selbst ist, gibt es keine Freiheit. Diese fängt erst beim bewußten „Für-sich“ an, das im Selbstbewußtsein sich selbst gegenübersteht, also nicht ganz mit sich eins, ganz es selbst, sondern in sich gespalten, von sich getrennt und so von der metaphysischen Verderbnis des Nichts angekränkelt ist. Der Mensch ist nicht, was er ist, strebt aber unablässig danach, ganz er selbst zu sein wie das An-sich, ohne freilich das Für-sich zu verlieren, weil er nur durch das Bewußtsein jene Seinsfülle genießen kann. Daher ist der Mensch der Versuch, Widersprechendes zu vereinen, und deshalb eine nutzlose Leidenschaft, eine Sinnlosigkeit, eine Absurdität. Dem entspricht als Grundstimmung der Ekel am Dasein, der allerdings nicht zur Flucht davor und zum Selbstbetrug verleiten darf, sondern in heroisch-tragischer Selbstbehauptung zu meistern ist.

Wie sich aus allem ergibt, ist auch nach Sartre der Mensch, indem er darum ringt, ganz er selbst zu werden, in das Nichts hineingeschleudert.

Damit hat sich das Bild gerundet. Die namhaftesten Vertreter eines im weitesten Sinne existenzphilosophischen Denkens sehen das menschliche Dasein so wesentlich auf das Nichts bezogen, daß es ohne diesen Bezug aufhört, es selbst zu sein.

Existenzphilosophie und Nihilismus

Ob die Existenzphilosophie wegen der zentralen Rolle, die das Nichts in ihr spielt, auch wirklich Nihilismus ist (wie man wenigstens bezüglich des

¹ Vgl. A. Brunner, Zur Freiheit verurteilt, in dieser Zeitschr. 140 (1947) 178—190.

einen oder andern ihrer Vertreter immer wieder behauptet), hängt davon ab, wie das Nichts zu deuten ist. Das Wort „Nichts“ legt zunächst nahe, es als den Gegenpol zum Sein zu nehmen, der das Seiende in seinem Sein bedroht und schließlich ver-nicht-et, der als die absolute Leere alles Seiende fraglich macht und verschlingt. Ob dieses Naheliegende immer und ohne weiteres das Richtige ist oder ob es gerade das fernerliegende Richtige verdeckt, muß erst untersucht werden. Vielleicht darf man schon hier vermuten, daß das Nichts auch mit dem Sein, insofern es allem Seienden entgegengesetzt ist, zusammengehören kann.

Zur Klarheit über die hier schwebenden Probleme führt ein erneutes Durchlaufen der vier Stufen des ersten Teiles, wobei die umgekehrte Reihenfolge wegen der darin liegenden wachsenden Überwindung des Nihilismus gewählt wird.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Sartre das Nichts in dem eben angedeuteten naheliegenden Sinn versteht. Zwar macht es den Menschen erst als solchen möglich, indem es ihn als Für-sich vom An-sich unterscheidet und ihm damit Bewußtsein und Freiheit verleiht. Doch besagt das nicht Seinserhöhung, sondern Seinsminderung. Das Nichts beraubt das Sein seiner Fülle und ist so die ausgesprochen nicht-ende Gewalt. Es erscheint auch als die unübersteigliche Schranke, die es dem Streben des Menschen verwehrt, je zum vollen Sein zu gelangen, so daß er immer nur zu sich unterwegs ist, nie aber sich einholen und wirklich ergreifen kann. — Wenn daraus Vergeblichkeit, Sinnlosigkeit und Absurdität des Daseins erwachsen, so sind das lauter nihilistische Züge, die alles auflösen. Insbesondere schließen sie von vornherein einen echten Wertkosmos aus, was mit Nihilismus der Werte gleichbedeutend ist, zumal diesen jede absolute Geltung abgesprochen wird und sie zu relativistischen Setzungen der Freiheit verflüchtigt werden.

Die nihilistische Deutung des Nichts wird dadurch bestätigt, daß sich Sartre ausdrücklich zum Atheismus bekennt; deshalb kann das Nichts nicht der Schleier Gottes sein, ein Zusammenhang, der uns noch begegnen wird. Es gibt keinen Gott, weil der Mensch ursprünglich bloße Existenz ohne jede Essenzbestimmung ist; Gott hingegen hätte ihn nach seiner urbildlichen Idee geschaffen und ihm damit seinen Wesensplan eingeprägt. Ferner ist der Mensch als bloße Existenz absolute, schrankenlose Freiheit; nun darf es keinen Gott geben, da dieser die Freiheit beschränken, ja sogar aufheben würde. Außerdem ist Gott auch in sich unmöglich; denn er kann weder als An-sich noch als Für-sich gedacht werden. Als An-sich hätte er zwar volles Sein, wäre aber nicht Gott, weil Bewußtsein und Handeln fehlen; als Für-sich hätte er zwar Bewußtsein und Handeln, wäre aber nicht Gott, weil durch das Nichts gemindertes Sein vorliegt. — Schließlich kommt es zu einer völligen Umdrehung der Hierarchie des Seins. Da die Nicht-ung allein das Für-sich trifft, tritt das An-sich (mithin das stofflich Vorhandene, das Ding oder die Sache) als einziges Vollsein auf, zu dessen Vollendung auch das Bewußtsein hinstrebt.

Für Sartre ist nach dem Gesagten Existenzialismus nur als atheistischer Nihilismus möglich. Er macht den aussichtslosen Versuch, in der absoluten Bodenlosigkeit selbst Fuß zu fassen. Daß damit wesentliche Grundgedanken der eigentlichen Existenzphilosophie geradezu auf den Kopf gestellt werden, wird sich im Folgenden zeigen.

2. Oft wurde auch Heidegger die nihilistische Auslegung des Nichts zugeschrieben. Sartre selbst ist der Meinung, hierin mit ihm übereinzustimmen; und doch trennt die beiden Denker ein Abgrund. Heidegger nämlich sieht (wie er neuerdings² ausdrücklich formuliert) im Nichts den Schleier des Seins oder die Gestalt, in der sich dem Menschen das Sein enthüllt. Dazu ist zu fragen, warum sich das Sein im Schleier des Nichts enthüllt, und welchen Sinn das so enthüllte Sein hat.

Die erste Frage beantwortet Heidegger folgendermaßen. Zunächst kennt der Mensch nur das innerweltlich Seiende. Das Sein aber kommt nicht selbst als Seiendes unter anderem Seienden in der Welt vor. Es zeigt sich nicht selbst als innerweltlich Seiendes. Dem, der sich von der Welt und ihrem Seienden her zum Sein wendet, kann dessen Andersartigkeit daher anfänglich nur als Negation des innerweltlich Seienden und in diesem Sinne als Nicht-Seiendes oder als Nichts erscheinen. So ist das Nichts die Gestalt, in der sich uns Menschen das Sein erschließt, der Schleier, unter dem es sich für uns enthüllt und verhüllt zugleich. — Also ist das Nichts keineswegs wie bei Sartre die absolute Leere, die das Seiende nur mindert und verdirt; im Gegenteil öffnet sich uns im Nichts das Sein, das mit seiner Kraft jegliches Seiende allererst als solches gründet, mehrt und vollendet. Folglich stellt letztlich den Menschen in die Ganzheit seines Daseins, ihm so die Eigentlichkeit ermöglicht, nicht das leere Nichts, sondern das im Nichts und als Nichts wirksame Sein; dieses ist es, das alle Dimensionen des Daseins als der sie einigende und tragende Grund umfaßt und über die Verlorenheit an das Vielerlei des Seienden erhebt. Dem Ineinander von Nichts und Sein entspricht das Zusammenspiel von Angst und Scheu; wie die Angst dem im Nichts verhüllten Sein, so ist die Scheu dem im Nichts sich enthaltenden Sein zugeordnet.

Was aber ist nach Heidegger das so erschlossene Sein? Sicher ist es nicht etwas erst vom Menschen Gesetztes oder Entworfenes, sondern etwas ihm Vorausgehendes und Zugrundeliegendes. Es bildet den Grund von allem; in ihm wurzelt jedes Seiende, auch der Mensch. Wenn es einerseits kein Seiendes ohne das Sein geben kann, so vermag doch anderseits das Sein sehr wohl in sich zu wesen ohne das Seiende. Diese Züge drängen zu der Frage, in welchem Verhältnis das Sein zu Gott steht. Gewiß fällt es nicht ohne weiteres mit Gott zusammen; doch öffnet es die Dimension, in der die Frage nach Gott „allein gefragt werden kann“³. Ihre Beantwortung durchläuft mehrere Stufen: von „der Wahrheit des Seins“ zum „Wesen des Heiligen“,

² Vgl. das Nachwort zu: Was ist Metaphysik? 4. Aufl. Frankfurt 1943.

³ Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern 1947, 102.

zum „Wesen von Gottheit“ und endlich zu dem, „was das Wort Gott nennen soll“ (ebd.). Heidegger verwahrt sich gegen eine atheistische Auslegung seines Denkens. Anderseits will er sich auch „keineswegs für den Theismus entschieden haben“ (ebd. 103), und zwar nicht aus nihilistischer Gleichgültigkeit, sondern weil das Denken auf das Sein beschränkt sei. Manches deutet darauf hin, daß er dabei weniger eine grundsätzliche als eine durch die Gottesferne „des jetzigen Weltgeschickes“ (ebd. 103) bedingte Grenzziehung meint. Vielleicht wird diese in dem Maße überwunden, wie „das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist“ (ebd.)⁴. Das schließt aber nicht aus, daß Gott in den vom Sein dargebotenen Raum schon jetzt auf außer- und überphilosophischen Wegen eintreten kann und tatsächlich eintritt.

Auf besondere Weise teilt sich das Sein in Huld dem Menschen mit, dem das Verstehen des Seins verliehen und damit die Wächterschaft über das Sein innerhalb des Seienden zugewiesen ist; er übernimmt sie in Dank. Diese Nähe zu dem im Nichts aufgehenden Sein zeichnet den Menschen vor allem andern Seienden aus, mindert also nicht, sondern erhöht seine Seinsfülle. Deshalb bedeutet für ihn jede Angleichung an das bloß vorhandene Dingliche (das den Gegensatz zu dem ek-sistierenden, d. h. in das Sein hinausstehenden Menschen bildet) Abgleiten in die Uneigentlichkeit, Abfall von sich selbst. Infolgedessen sucht und findet der Mensch seine Vollendung (anders als bei Sartre) gerade in der Erhebung über die Seinsweise des bloß Vorhandenen oder im Bezug zum Sein, das in die Nähe des Göttlichen und Gottes führt.

Unsere Darlegungen zeigen, daß Heidegger mit atheistischem Nihilismus nichts zu tun hat. Vielmehr vollzieht sich in seiner Philosophie des Seins die radikale Grundlegung einer Überwindung dieses Dekadenzstandpunktes. Freilich bleibt dabei noch vieles unbestimmt und deshalb in einer gewissen Zweideutigkeit befangen.

3. Bezuglich Jaspers sieht auch Sartre, daß von einer nihilistischen Auslegung seines Philosophierens keine Rede sein kann. Zwar tut sich in den Grenzsituationen das Nichts auf; und wenn sich der Mensch darin verkrampft, verliert er sich selbst, ist er nur noch wie Material verwendbar. Sich selbst geschenkt wird er erst, wenn er sich dem inneren Zug der Grenzsituationen voll hingibt. Dann hört er auf, das Sinnlich-Zeitliche allein als das Wirkliche

⁴ Um eine grundsätzliche Grenzziehung, freilich keineswegs atheistischer Art, handelt es sich nach R. Scherer, Besuch bei Heidegger: Wort und Wahrheit 2 (1947) 780—82. Er berichtet: „Heidegger vertrat die Ansicht, die Philosophie vermöge nicht an Gott zu kommen; was sie Gott nenne, sei ein sublimiert weltlicher Begriff, ein Immanentes, alles andere als der christliche Gottesbegriff. Gott ist eine Gegebenheit der religiösen Erfahrung, nicht der Philosophie. Die Philosophie komme nicht über die Idee des Seins hinaus, darin zwar das Absolute mitgemeint sei, von dem die Philosophie unabhängig von der Erfahrung eines Sprechens Gottes aber nicht sagen kann, daß es Gott sei“ (781). „Den Philosophen bedrägt die Abwesenheit Gottes als die Weise seiner Anwesenheit. Diese Art der philosophischen Gottesbegegnung stünde in Spannung zur theologischen, weil hier Gott aus seiner Verborgenheit hervortritt“ (782). In diesem Gespräch meinte Heidegger sogar, „daß er wohl mit einem aufgeschlossenen Thomismus einig gehen könne“ (ebd.).

zu nehmen, und aus dem Nichts kommt ihm das Eigentliche, das Sein entgegen. Dieses ist der schlechthin gründende Grund für Existenz und Selbstsein; beide bedingen einander, insofern die Verwirklichung der Existenz von der Enthüllung des Seins und umgekehrt auch diese von jener abhängt.

Bei der Bestimmung dessen, was das Sein ist, geht Jaspers über Heidegger hinaus. Das Sein bildet den Ursprung von allem und übersteigt die Welt als Transzendenz. In seinem innersten Grund zeigt es sich als die eigentliche Wirklichkeit, als die Wirklichkeit selbst oder schlechthin, die unendlich und ewig ist, aus der und in der alles seinen Bestand hat. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich schließlich um die Gottheit, ja um den einen Gott handelt. Zu ihm empor führt nicht das bloß rechnende Wissen, das in die Welt hineingebannt bleibt; vielmehr erschließt er sich nur der verwirklichten Existenz, und zwar in jenem Aufschwung, der philosophischer Glaube heißt.

Von hier aus kann die für unser Gesamtthema entscheidende Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Religion beantwortet werden. Während für Sartre eine solche Problematik von vornherein ausfällt und Heidegger noch auf den Vorstufen dazu steht, wird sie bei Jaspers sprudelnd. Er erkennt die Religion, die er im Sinne der positiven, näherin der Offenbarungsreligion nimmt, als eine ebenso echte und unentbehrliche Existenzmacht wie die Philosophie. Keine von beiden kann und darf die andere verdrängen; vielmehr sind beide irgendwie aufeinander angewiesen. Im religiösen Glauben wird auf Grund der Offenbarung das Transzendentale selbst als Gegenwärtiges ergriffen. Den philosophischen Glauben hingegen kennzeichnet Wirklichkeitsferne, weil in ihm Gott immer nur sich ankündigt, immer verborgen und zweideutig bleibt, nie aber selbst als eigenständiges Wesen und lebendige Person faßbar erscheint; so tritt bei diesem Glauben mehr die Bewegung des Transzendentierens als das Transzendentale selbst hervor. Obwohl damit die Philosophie religionsfremd ist, bietet ihr das Transzendentale der Religion einen wesentlichen Halte- und Richtpunkt für ihr Transzendentieren. Umgekehrt hat das Transzendentieren der Philosophie, insofern es sich jederzeit als persönlicher Vollzug der Existenz verwirklicht, Bedeutung für die Religion; es vermag diese nämlich immer wieder zum lebendigen Aufschwung anzuregen, der, wenn man der Gegenwart des Transzendenten allzu gewiß ist, erlahmen könnte.

In Jaspers, der als Denker am ausgesprochensten Existenzphilosophie vertreten, bildet diese also den entschiedensten Gegenpol zum atheistischen Nihilismus. Freilich unterliegt sie zugleich einer gewissen (erst von Kierkegaard her verständlichen) Gefährdung; denn schließlich wird die Religion doch dem Philosophieren untergeordnet, dieses aber steht in einem Transzendentieren, dem das Transzendentale ferngerückt ist, ja fast zu entfliehen droht.

4. Der Bund, den bei Jaspers die Philosophie mit der Religion eingeha, stellt sich bei Kierkegaard als Ineinsfallen beider dar; wir haben geradezu eine Existenztheologie vor uns. Danach kann sich der Mensch nur als Christ

verwirklichen, und das geschieht in der Kraft des religiös-christlichen Glaubens, neben dem es keinen bloß philosophischen Glauben gibt.

Kierkegaard kennt die Möglichkeit des eigentlichen Nihilismus. Wenn sich die Angst in den zunächst leeren Abgrund verkrampft, geht der Mensch im Nichts unter und zerstört damit sich selbst. Von einem heroisch-tragischen Aushalten dieser Situation weiß Kierkegaard nichts; er meint vielmehr, eines liege dann nahe, der Selbstmord. Doch bedeutet solches Scheitern ein Miß-verstehen der Angst; letztlich verzehrt sie alles Endliche als die Macht, die den Menschen dem Unendlichen übergibt; so wird sie ihm zum Mittel der Erlösung, indem sie ihn zum Glauben bildet. — Des näheren erfährt sich der Mensch in der Selbstsetzung, von der oben die Rede war, als schon von einem andern, nämlich von Gott, gesetzt. Die freie Entscheidung, durch die er sich in sich selbst gründet, ist damit untrennbar zugleich ein Fußfassen in Gott oder Glaube. Volles Menschsein ist einzig im Glauben oder als Christsein möglich. Beleuchten wir diesen selben Zusammenhang von den „Stadien auf dem Lebenswege“ her, so wird jetzt das ethische durch das religiöse Stadion vollendet; jenes geht immer mehr in dieses über, so daß beide schließlich eine fast ununterschiedene Einheit bilden.

Größe und Grenze dieses Ansatzes zeichnen sich noch schärfer ab auf dem Hintergrund von drei Grundkategorien Kierkegaards; es sind das Paradox, die Innerlichkeit und der Einzelne. Im Gegensatz zu Idealismus und Massendasein, welche die Rangunterschiede verwischen und alles einebnen, wächst der Mensch gerade am Unterschied der Seinsordnungen, zwischen denen jedesmal ein Sprung liegt, zu seiner vollen Wirklichkeit empor. Diese echte Erkenntnis wird überspielt, wenn der Abstand der Ordnungen voneinander zum Widerspruch gegeneinander, eben zum Paradox, verkehrt wird. Danach erscheint Gott als Widerspruch zum Geschöpf und Christus als das absolute Paradox; der Christ ist Widerspruch zum Menschen, und Christsein weist sich dadurch als höchste Vollendung aus, daß es äußerstes Leiden bedeutet. — Ferner verlangt die Selbstverwirklichung vom Menschen, daß er mit seiner Innerlichkeit Gott und sich selbst leidenschaftlich ergreift; doch wird das überspielt, wenn die Intensität dieses Ergreifens so sehr in den Vordergrund tritt, daß darüber die ergriffenen Gehalte fast bedeutungslos werden. — Schließlich ist die Glaubentscheidung, welche die Existenz, sie gründend, in Gott einwurzelt, unvertretbare Tat des Einzelnen; niemand kann sie für ihn übernehmen. Diese Wahrheit wird aber überspielt, wenn die Gemeinschaft nur als Masse gesehen wird, so daß der Einzelne völlig einsam auf sich selbst gestellt ist und sich nur gegen die Gemeinschaft verwirklichen kann.

In Kierkegaard vermählen sich Existenzphilosophie und Christentum zu einer so innigen Einheit, daß wir von Existenztheologie sprechen konnten. Doch ist es nicht dabei geblieben; seitdem haben sich vielmehr die beiden Pole immer weiter voneinander entfernt, bis sie bei Sartre (freilich unter Umkehr vorheriger Positionen) in schärfster Gegensätzlichkeit auseinanderklafften. Ist der Grund für diese Entwicklung in der Existenzphilosophie oder

im Christentum oder in beiden zu suchen? Enthält die Existenzphilosophie doch mit dem Christentum unvereinbare Elemente? Und wurde das Ineins-fallen bei Kierkegaard nur dadurch möglich, daß in seinem Ringen die Existenzphilosophie noch nicht voll in ihrer Eigenart ausgeprägt und das Christentum nicht mehr ganz es selbst, sondern selbst schon gebrochen war? Wie steht aber dann das ungebrochene Christentum zu der folgerichtig entwickelten Existenzphilosophie?

Christentum vor Nichts und Nihilismus

1. Wie schon der eingangs angeführte Ausspruch Kierkegaards zeigt, hat das Christentum wesentlich mit dem Nichts zu tun: Gott schafft alles aus nichts. Alles Geschaffene kommt aus dem Nichts, schwiebt über dem Nichts, ist hineingehalten in das Nichts, solange es dauert; würde im selben Augenblick im Nichts versinken, da Gott seine erhaltende Schöpferkraft von ihm zurückziehen wollte. Geschöpfliches Sein ist als solches notwendig ein vom Nichts gebrochenes Sein.

Diese Grundstruktur wird dem Menschen darin zum Erlebnis, daß er sein Woher und sein Wohin nicht in der Welt findet, sondern jenseits der Welt, eben in Gott, festmachen muß. Ohne Gott schwiebt er über der bodenlosen Leere. Deshalb wird die Erfahrung dieser Leere in dem Maße zunehmen, wie das lebendige Wissen um Gott abnimmt, wenigstens wenn sich der Mensch das wache Gespür für die Grenzen und Untergründe seines Daseins bewahrt. Doch auch dem kraftvollen Gottesbewußtsein ist die Erfahrung des Nichts nicht ferne und fremd. Vielmehr wohnt sie ihm insofern inne, als die menschliche Erkenntnis nur das Innerweltliche mit unmittelbarer Wucht als seiend erlebt, während am Rande der Welt die Wirklichkeit aufzuhören und nur noch der leere Abgrund zu drohen scheint. Zur Wirklichkeit Gottes müssen wir uns erst durchringen. Dabei können wir noch einmal dem Nichts begegnen, weil sich das absolute göttliche Sein als so tiefgreifend von allem innerweltlich Seienden verschieden zeigt, daß wir es nicht als (im Sinne des Innerweltlichen) Seiendes denken dürfen, ja es als (in dieser Hinsicht) Nicht-seiendes (Nichts) denken müssen; erst im Durchgang durch dieses Nicht leuchtet uns das Sein in seiner grundsätzlichen Andersheit gegenüber allem (innerweltlich) Seienden auf.

2. Demnach hat das Christentum zwar mit dem Nichts zu tun; zum Nihilismus aber scheint es keine Beziehung zu haben oder höchstens die eine, daß es dessen absoluter Gegenpol ist. Indessen macht Nietzsche gerade das Christentum für die Entstehung des europäischen Nihilismus verantwortlich. Das Christentum habe die obersten Werte der Menschheit aus dem Diesseits ins Jenseits verlagert und vor allem in Gott zusammengeballt; deshalb sei es daran schuld, daß mit dem Tode Gottes alle tragenden Fundamente und Werte zusammengebrochen sind und jetzt das ganze Dasein im Leeren hängt.

Gewiß hat das Christentum wie keine andere Macht den Menschen ganz auf Gott gestellt. Damit war eine höchste Aufgipfelung ermöglicht, aber auch die

Gefahr gesetzt, daß mit dem Schwinden des lebendigen Gottesbewußtseins Nichts und Nihilismus so grauenhaft aufbrechen, wie es sonst nicht möglich gewesen wäre. Nun ist während der letzten Jahrhunderte das lebendige Gottesbewußtsein sicher auch durch die Schuld der Christen in steigendem Maße abgestorben; infolgedessen hat auch das Nichts wie noch nie nach dem Menschen gegriffen und ihn mit der Verlockung des Nihilismus umgaukelt. In seiner Philosophie wird er sich dessen bewußt: er findet sich im Nichts vor und sieht sich seiner Erprobung ausgesetzt.

Vielleicht dürfen wir darin den zweiten Teil des angeführten Kierkegaard-Wortes erfüllt sehen: Gott macht den Menschen zu Nichts. Dieser Vorgang wird teils zum Gericht wie etwa im atheistischen Nihilismus eines Sartre und seiner Geistesverwandten, teils zur Gnade wie bei den anderen besprochenen Denkern. Obgleich auch sie ihren Tribut an die Gottesferne dieser Weltenstunde zahlen, so wächst in ihnen doch etwas Neues, auf das man wohl mit Recht den Schluß jenes Kierkegaard-Wortes anwenden darf: Gott macht sie zu Nichts, führt sie in das Nichts, weil er sie brauchen will. An dem Nichts, das dumpf-unbewußt das Leben von seinem Grund her zerstört, kann sich nichts entzünden; erlebt man aber den Abgrund mit sehenden Augen und bangendem Herzen, so kann daraus die große Wende erwachsen.

3. Gerade die Erfahrung des Nichts läßt den Menschen nach einem Grund suchen, in dem er Fuß fassen kann. Mit Gott hat er auch sich selbst verloren; die Mächte dieser Welt haben ihn überwältigt und ihm sein Selbst genommen. In dem Maße, wie er sich nun durch seine Entscheidung von diesen befreit, findet er wieder sein Selbst, gewinnt er wieder Stand in sich selbst; doch spürt er zugleich, daß das nur so weit gelingt, als er sich in Gott einzurwurzeln vermag.

Dieser Zusammenhang tritt bei Kierkegaard am stärksten und in noch christlicher Prägung zu Tage. Allerdings ist dieses Christentum schon gebrochen, von der nihilistischen Versuchung des Zeitalters nicht unbeeinflußt geblieben, wie die oben erwähnten Überspitzen zeigen. Der Mensch hat sich so in die Welt verloren, daß ihm Gott in eine fast unerreichbare Ferne gerückt ist. Er hat sich so sehr sein eigenes Sein errichtet und sein eigenes Reich erbaut, daß er Gott als Widerspruch dazu, als Feind und Bedrohung erfährt, daß ihm das Christentum als Negation alles Menschlichen und als äußerstes Leiden erscheint (Lehre vom Paradox). Schließlich bleibt von Gottes Wesen kaum mehr als die eine Bestimmung, daß er der ganz Andere, das Nein zu allem Innerweltlichen oder das Nichts ist. In dieser Gestalt allein erschließt sich das absolute Sein, das wir nicht weiter bestimmen können; denn das wäre nur möglich, wenn Gott irgendwelche mit dem Menschen gemeinsame Züge hätte, was bei dem ganz Anderen nicht der Fall ist. Nachdem so Gott fast unzugänglich geworden ist, wird es fraglich, ob Kierkegaards leidenschaftliche Innerlichkeit noch zu einer echten Begegnung mit ihm kommt, oder ob sie nur als intensivster Aufschwung menschlichen Existierens in sich selbst kreist. Dieser Zweifel vertieft sich, weil Kierkegaards

radikale Vereinzelung des Menschen letztlich die überindividuelle Wahrheit gefährdet; die individuelle, existenzielle Wahrheit des Einzelnen aber schillert in die bloß subjektive Perspektive hinüber, die jedes Ergreifen Gottes unmöglich machen und den Menschen ganz auf sich zurückwerfen würde.

Kierkegaards an sich richtiger Ansatz konnte wegen seiner schon gebrochenen Christlichkeit die weitere Entwicklung nicht aufhalten; vielmehr hat er diese geradezu eingeleitet. Der bei ihm vergewaltigte Mensch mußte sein Eigenrecht gegenüber dem Christen in Anspruch nehmen. Jaspers trennt daher die Philosophie von der Religion und baut alles auf den säkularisierten philosophischen Glauben, der denselben Gefährdungen wie Kierkegaards christlicher Glaube unterliegt. Sein Transzendieren richtet sich auf den Gott, der als der ganz Andere zu entschwinden droht, der das Transzendieren irgendwie leer läßt, weil wir ihn nicht weiter bestimmen können. Fast kann man nicht entscheiden, ob dieser existenzielle Aufschwung noch eine echte Begegnung mit dem Transzendenten oder nur eine letzte Intensität menschlichen Existierens ist. Die Bedenken verstärken sich, weil im Bereich des philosophischen Glaubens trotz der Kommunikation untereinander jeder Einzelne seine eigene Wahrheit hat.

Der Endpunkt der Entwicklung liegt in Heidegger, bei dem alles auf die letzten Fundamente und damit auf die ersten Anfänge zurückgeht. Einerseits verbirgt sich zwar Gott in dem durch das Nichts zugleich entschleierten und verschleierten Sein; andererseits aber ist von vornherein nicht der Mensch, sondern das Sein die Mitte, um die alles schwingt. Deshalb hat es der Mensch nicht nur mit seiner Wahrheit zu tun, sondern er dient der Wahrheit des Seins. Darin liegt ein Ansatz, der den überindividuellen Charakter der Wahrheit herzustellen und die übersteigerte Vereinzelung des Menschen zu überwinden verspricht. Diese Voraussetzungen scheinen eine echte Begegnung mit Gott vorzubereiten oder wenigstens zu ermöglichen, so daß ein anderer den eingeschlagenen Weg zu Ende gehen könnte, wenn Heidegger selbst nicht so weit kommen sollte.

Während der Existentialismus eines Sartre eine Entartung der eigentlichen Existenzphilosophie darstellt, hat sie in Heidegger ihre echteste, von geschichtlichen Belastungen am meisten gereinigte Gestalt erreicht und damit zugleich sich selbst irgendwie überwunden. Freilich handelt es sich hier erst um Anfänge, die noch gewissen Fraglichkeiten unterliegen; doch mußte die Entwicklung zu einer radikalen Grundlegung führen, weil nur so die Existenzphilosophie zu ihrem eigentlichen Wesen hinfinden konnte. Dieses aber verlangt, daß die Philosophie der Existenz sich ein- und unterordnet der Philosophie des Seins, wie es bei Heidegger der Fall ist; diese ihre Selbstüberwindung ist ihre höchste Erfüllung und Läuterung. Nur wenn der Mensch dem Sein gehört, kann er sich vollenden; wenn aber das Sein dem Menschen gehört (was als Gefahr den andern Formen der Existenzphilosophie innerwohnt), wird er letztlich das Sein und damit sich selbst auflösen.

4. Nachdem so die Existenzphilosophie einen neuen Ansatz gewonnen hat, haben zu dessen Entfaltung auch Jaspers und Kierkegaard wichtige Beiträge zu liefern. Und wie sich die ungeläuterte Existenzphilosophie in Kierkegaard mit einem gebrochenen Christentum zur Existenztheologie verband, so kann die geläuterte Existenzphilosophie mit dem ungebrochenen Christentum zusammengehen. Ein weithin gelungenes Beispiel dafür bietet der metaphysisch-religiöse Existenzialismus des Franzosen Marcel.

Von dem, was sich Existenzphilosophie und Christentum gegenseitig zu sagen haben, sei hier nur ein entscheidendes Moment angedeutet. Auf ihrem Weg von dem noch unbestimmten Sein zu Gott wird die Existenzphilosophie vom Christentum immer wieder die Ausrichtung ihres Vollzugs auf den Gehalt eines klaren, erfüllten Gottesbildes empfangen. Auch wird erst vom christlichen Glauben her das Menschenbild des Nichts und der Angst in all seinen Hintergründen sichtbar; namentlich müssen die Sünde (die schon bei Kierkegaard mitspricht) und die Gnade in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Umgekehrt vermag die Existenzphilosophie das Christentum insofern zu befruchten, als sie es immer wieder zum wahrhaft existentiellen Vollzug seiner unendlich reichen Gehalte anregt, damit es nicht der Erstarrung verfällt und im Schwinden des lebendigen Gottesbewußtseins noch weiter oder von neuem dem Nihilismus die Wege bereitet.

Gerade in dem bis zu den tiefsten Wurzeln menschlichen Existierens vordringenden Bund zwischen Existenzphilosophie und Christentum liegt für die gegenwärtige geschichtliche Stunde eine entscheidende Kraft zur Überwindung des Nihilismus.

Moskau, das „Dritte Rom“

Von WILHELM DE VRIES S.J.

Der alte Traum von Moskau als dem „Dritten Rom“, das an Stelle des zweiten, von den Ungläubigen eroberten, d. h. der Kaiserstadt am Bosporus, das Erbe des der Häresie verfallenen ersten Roms für immer und ewig antreten soll — dieser Traum, der schon im 15. Jahrhundert die Gemüter der Russen bewegte, ist heute noch nicht ausgeträumt. Gerade in unseren Tagen, da die russische Kirche gewissermaßen aus den Katakomben emporgestiegen und fast möchte man sagen zur Staatskirche geworden ist, werden diese alten Wunschträume wieder lebendig. Die Achthundertjahrfeier der Stadt Moskau gab Anlaß zu rückschauenden und vorwärtsblickenden Betrachtungen in diesem Sinn.

Moskau wird heute gepriesen als das Zentrum der Orthodoxie. Diese aber ist ökumenisch, weltumspannend; und somit ist Moskau als Mittelpunkt der ökumenischen Kirche selbst ökumenisch.

In der Januarnummer 1947 der Moskauer Patriarchalzeitschrift erschien ein Artikel des Erzpriesters Charjusov unter dem Titel „Moskau“. Hier wird Moskau gefeiert als der Hort der reinen Orthodoxie, der zwischen dem despotischen Katholizismus und dem anarchischen Protestantismus die rechte Mitte halte. „Bei allen Slaven und bei allen Völkern,