

Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit

Johannes B. Lotz SJ

Als Einführung in unsere Darlegungen mag der „Gesang vom Erleben der Wahrheit“ dienen, den Meister Jôka um das Jahr 800 in Japan gedichtet hat. Er entwirft ein düsteres Bild von den Menschen der damaligen östlichen Welt, kann aber ohne weiteres auf die heutige Situation des Westens angewandt werden.

Wehe dieser verderbten Zeit
des vollendeten Unglaubens!
Die Menschen lassen sich,
der Tugend bar,
jetzt kaum mehr bessern.
Zu lange sind sie verlassen
vom Heiligen,
und tief hat sich eingefressen in sie
das falsche Denken.
Da die Wahrheit so schwach ist,
herrscht in ihnen der Teufel.
Und Verbrecher und Feinde der Wahrheit
finden sich nicht wenig.
Nun ärgert es sie, daß sie die unmittelbare
Lehre Dessen, der da ist,
ohne sie auszurotten oder zerstückeln zu können,
mitanhören sollen¹.

Nach diesen Zeilen sind die Menschen der Zeit des vollendeten Unglaubens schon allzu lange vom Heiligen verlassen, weshalb sich das falsche Denken tief in sie eingefressen hat. Je schwächer die Wahrheit wird, desto mehr herrscht der Teufel, desto mehr nehmen die Verbrecher und Feinde der Wahrheit überhand. Und doch – die Lehre Dessen, der da ist, ist noch keineswegs erloschen; vielmehr spricht sie unmittelbar, auch zu den Empörern gegen die Wahrheit. Sie müssen sie mitanhören, ohne sie auszurotten oder in Stücke reißen zu können. Also stehen sie der übermächtigen Wahrheit ohnmächtig gegenüber, sind sie nicht imstande,

¹ Zitiert nach Graf DÜRCKHEIM, *Zen und Wir* (Weilheim 1961) 51.

ihre Stimme zum Schweigen zu bringen. Das aber ärgert sie, macht sie rasend, verführt sie zu den schlimmsten Gewalttaten.

Übertragen wir diese Diagnose auf unsere Zeit und unser Thema. Die Menschen haben sich weithin in erschreckendem Maße von der Gotteserfahrung entfernt, haben sich tief in die verkehrten Gedanken und Empfindungen verstrickt, und zwar so sehr, daß nicht wenige die Empfänglichkeit für die Gottesfrage verloren haben. Obwohl solche die verborgene Botschaft nicht hören wollen oder nicht hören können, spricht sie ständig auf zahllose Weisen zu ihnen und berührt sie in ihrem Innersten. Der Beweis dafür ist, daß sie gegen das Licht wüten, das sie nicht auszulöschen vermögen, daß sie gegen den Ruf streiten, bei dem es ihnen nie gelingt, sich ihm völlig zu entziehen. Bei jenen aber, die nicht einmal mehr kämpfen, sondern einfach gleichgültig dahindämmern, ist die stille Stimme nur eingeschlüfert, weshalb sie jederzeit wieder durchbrechen kann. Von diesem dunklen Hintergrund heben sich jene ab, die auch in unseren Tagen die Botschaft der Wahrheit vernehmen und zur Gotteserfahrung vordringen, oft ohne es zu wissen oder ausdrücklich benennen zu können, was in ihnen vorgeht. Sie finden sich in den Reihen nicht nur derer, die sich zu Gott bekennen, sondern auch der anderen, die in ihrem äußeren Verhalten Gott leugnen. Das Schweigen, in das die Gotteserfahrung meist gehüllt bleibt, entspricht ihrem geheimnisvollen Wesen und nimmt ihr zuinnerst nichts von jener letzten Mächtigkeit, die das Geschrei der Gottlosen stets übertrifft und am Ende überwindet.

Was heißt Gotteserfahrung?

Absichtlich sprechen wir von Gotteserfahrung, nicht von Gottesbeweis. Dieser wendet sich nur an unsern Verstand und fordert unsere theoretische Zustimmung auf Grund seiner logischen Schlüssigkeit. Die Erfahrung hingegen ergreift den ganzen Menschen mit all seinen Kräften, mit seinem Verstehen, seinem Wollen und seiner Gemühtiefe. Deshalb verlangt sie auch die Hingabe des ganzen Menschen bis hinein in seine Wesensmitte, wobei mit existenziellem Ernst die Entscheidung über das innerste Schicksal, über Heil oder Unheil vollzogen wird.

Solches Erfahren bricht im Menschen ursprünglich auf; es ist eine Lebensbewegung, die auf immer andere Weisen die einzelnen überkommt, sie überwältigt und mitreißt, beglückt und erfüllt. Damit verglichen, ist das Beweisen etwas Abgeleitetes, meist bewußt Gewolltes, dem erfahrenden Leben Nachfolgendes.

Schließlich stellt sich die Erfahrung als eine lebensgesättigte und lebensgestaltende Überzeugung dar, in die eine Fülle von Unwägbarem, ja die Weisheit eines ganzen Lebens eingehen; deshalb kann sie mit nur rationalen Mitteln weder erzeugt noch erschüttert werden. Solch eine Überzeugung trägt das Dasein, macht zum Martyrium fähig. Dagegen ist der Beweis auf die rationalen Mittel beschränkt; er entfaltet sich lediglich in der Einsicht und Zustimmung des Wissens,

in das nie all das eingeht, was sonst im Menschen mitspricht. Deshalb enthält er meist keine ausreichende Daseinsgründung, befähigt er auch nicht unmittelbar zum Martyrium.

Doch schließen die lebensgesättigte Erfahrung und der rationale Beweis einander nicht aus, wie manchmal behauptet wird. Ihr gegenseitiges Verhältnis läßt sich durch einen Vergleich verdeutlichen. Ein Knochengerüst allein ist noch kein Mensch; ebenso gibt es den Menschen nicht ohne dieses Gerüst. Auf ähnliche Weise ist ein rationaler Gottesbeweis noch keine lebensgesättigte Gotteserfahrung; umgekehrt aber kann sich die Gotteserfahrung nie ohne das rationale Grundgerüst entfalten. Dieses ist in jener stets enthalten, ohne freilich im einzelnen durchgegliedert und auf genaue Begriffe gebracht zu sein, was erst der ausdrückliche rationale Gottesbeweis leistet. Der Gottesbeweis muß stets aus der Gotteserfahrung schöpfen und in sie eingebettet bleiben, damit er nicht in Unfruchtbarkeit erstarrt. Die Gotteserfahrung muß ihren Gang immer wieder am rationalen Beweis überprüfen, damit sie sich nicht im Unbestimmten und haltlos Phantastischen verliert. Wie das Leben dem Philosophieren, so geht die Gotteserfahrung dem Gottesbeweis voraus.

Gibt es wirklich ein in dem umschriebenen Sinne echtes Erfahren Gottes? Es ist vorhanden, nicht immer offen, klar bewußt. Es bildet den verborgenen Hintergrund, aus dem alles lebt und sich nährt, was wir denken und tun. Was die heidnische Antike in dieser Beziehung erfahren hat, spricht aus dem bekannten Satz: „Alles ist voll von Göttern“. Die poly- und pantheistische Tönung ausschließend, dürfen wir formulieren: „Alles ist voll von Gott“. In allem lebt und wirkt Gott, aus allem spricht und leuchtet Gott, alles ist eine Spur oder gar ein Ebenbild Gottes, weshalb Gott in allem und aus allem erfahren werden kann und tatsächlich erfahren wird, wenn der Mensch nicht in Blindheit und Taubheit abgestumpft ist.

Genauer bestimmend, kann man sagen: Gott ist nicht nur der Fernste kraft seiner unendlichen Transzendenz, sondern auch der Nächste kraft seiner ebenso unendlichen Immanenz. Gott ist mir näher als jedes Ding und jeder Mensch; er ist mir näher als ich mir selbst, was Augustinus mit den Worten ausdrückt: Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes. Außerdem ist Gott einerseits der Verborgenste, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, den kein Menschenauge je erspähen und kein Experiment je feststellen kann. Andererseits aber ist Gott der Offenbarste, der von sich aus unendlich mal mehr erkennbar ist als alles, was das Auge erspähen und das Experiment feststellen kann, der von sich aus das Licht selbst ist, das erst alles andere sichtbar und zugänglich macht. Im Menschen findet sich ein Abglanz von dieser Offenbarkeit in der Gestalt des Lichtes des Seins, auf das sein Geist ausgerichtet ist, das für ihn alles Seiende erkennbar macht und wesentlich einen Vorgriff auf Gott enthält. — Ferner ist Gott der Fremdeste von allem, weil er von allem unendlich verschieden und so ganz anders als alles uns zunächst Bekannte ist; zugleich aber ist Gott der Vertrauteste von allem, weil in allem seine Züge aufleuchten und durch alles uns sein Antlitz anblickt. — Endlich ist Gott für uns

das unergründliche und unbegreifliche Geheimnis, von sich aus aber die selbstverständlichste aller Wahrheiten und Wirklichkeiten, die alle anderen erst verständlich macht. In unserem Geist ist das Sein das Bekannteste (notissimum) oder Selbst-verständliche, das uns alles Seiende verständlich macht; das Sein aber besagt Teilnehmen an dem absolut Selbst-verständlichen, an Gott, weshalb dieser als Hintergrund in allem und mit allem immer schon mit-erfahren wird. Die Seinserfahrung samt der darin notwendig implizierten Gotteserfahrung ist jene Ur-erfahrung, die jede andere Erfahrung allererst ermöglicht und trägt, wenn sie auch oft nicht als solche ausdrücklich hervortritt, sondern nur wie ein Stimmungshorizont alles sonstige Erfahrene umgibt und zusammenhält².

Heben wir noch schärfer einige Ansatzpunkte des Gotteserfahrens heraus; sie sind teils positiver teils negativer Art. Positiver Art ist die Dimension der Absolutheit, die unsere geistigen Vollzüge kennzeichnet. In unserem Wissen begegnet uns die absolute Geltung unserer Urteile; im sittlichen Bereich tritt unausweichlich die absolute Bindung der Werte und Gesetze an uns heran; auf dem ästhetischen Gebiet zeichnet die vollendeten Werke das absolute Leuchten oder das Leuchten des Absoluten aus. Die Absolutheit kann man nicht tilgen, ohne jenen Vollzügen ihre innerste Eigenart zu rauben. Und man kann dieser Absolutheit nicht ins Auge blicken, ohne sie bis zu Ende zu erfahren, nämlich als Teilnehmen an der Ur-Absolutheit Gottes oder am absoluten Gott selbst. Negativer Art ist die Erfahrung der Grenze, an die der Mensch in seinem Dasein ständig stößt, die Erfahrung der Bodenlosigkeit und Verlassenheit und damit der Angst, die Erfahrung der (wenigstens hintergründigen) Sinnlosigkeit und damit der Verzweiflung. Nun könnte der Mensch die Grenze nicht als Grenze erfahren, wenn er nicht immer schon über sie hinausgriffe, vom Grenzenlosen angerührt oder eben vom unendlichen Gott angerufen wäre. Ebenso könnte der Mensch die angstvolle Verlassenheit nicht erfahren, wenn er in der Welt ganz beheimatet wäre, wenn er nicht ständig von jenem Gott angezogen wäre, der sich stets entzieht und verbirgt. Schließlich könnte der Mensch nicht unter dem Schein der hintergründigen Sinnlosigkeit in aller vordergründigen Sinnhaftigkeit leiden, wenn er von der nächsten Sinn-erfüllung gesättigt wäre; diese kommt ihm allein deshalb schal und nichtig vor, weil ihn der letzte höhere Sinn in Gott immer schon lockt, obwohl er sich noch nicht offen zeigt.

Die Gotteserfahrung, die wir im vorstehenden zu verdeutlichen versuchten, erleuchtet, um mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums zu reden, jeden Menschen, der in diese Welt kommt; sie kann in keinem je erlöschen oder ganz absterben; wenigstens bleibt sie am Werk als verborgener, unbeachteter Hintergrund. Doch

² Die Aussage: Seinserfahrung ist notwendig implizite Gotteserfahrung schließt nach unserer Auffassung unbedingt ein, daß die Explikation nur rational-diskursiv erfolgen kann. Wegen seiner einzigartigen Struktur ist aber der rationale Beweis im Falle Gottes zugleich „Erfahrung“, wie anderswo gezeigt worden ist; J. LOTZ, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*: Archivio di Filosofia 1956, fasc. 1, 79–121.

ist dieses Feinste und Zarteste im Menschen überaus gefährdet, weshalb es mißdeutet, verdeckt und verfälscht werden kann.

Mißdeutet wird die Gotteserfahrung als irrationale Gefühlstäuschung, als Fiktion oder Illusion. Darauf ist zu sagen, daß der Mensch ebensowenig wie das Tier seinen Gott fingieren oder erfinden könnte, wenn sich ihm Gott nicht irgendwie mitgeteilt und er nicht andeutungsweise Gott erfahren hätte; ohne dieses Licht wäre er gänzlich in die Welt eingeschlossen wie das Tier, und die Dimension des Göttlichen wäre ihm noch weniger als die Farben dem Blinden zugänglich. Hinter solchen Mißdeutungen steht meist die Anmaßung oder ‚Hybris‘, die schon nach den Griechen die Verblendung oder ‚Ate‘ mit sich bringt. Verdeckt wird die Gotteserfahrung durch Betrieb und Lärm, wenn der Mensch im Sichtbaren versinkt und sich so den Blick für das Unsichtbare verstellt, wenn das laute Getue des Endlichen die stille Stimme des Unendlichen überschreit. Einen Schleier zieht vor die Gotteserfahrung auch die falsche Einstellung einer rationalistischen Zweifelsucht, die nur das gelten lassen will, was man mit dem Experiment feststellen oder mit der Strenge eines mathematischen Rechenexempels nachweisen kann. Solchen Menschen fehlt der gesunde Sinn für die der Gotteserfahrung zukommende höhere Weise der Wahrheit, die sich nicht mathematisch einfangen läßt; trotzdem ist sie nicht weniger überzeugend. Sie greift tiefer und trifft deshalb nicht das Auge oder den rechnenden Verstand, wohl aber das innere Vernehmen des Herzens. Verfälscht wird die Gotteserfahrung, sobald die ihr eigene Inbrunst auf einen selbstgemachten Götzen übertragen wird, etwa auf die haltlose Ideologie vom irdischen Paradies. Dann entstehen die zerstörenden Fanatismen, die von dem Mißbrauch jener Begeisterung leben, die letztlich nur die alles überragende und überwältigende Wirklichkeit Gottes im Menschen zu entzünden vermag.

Wegen der eben angedeuteten Möglichkeiten des Abirrens oder der Entartung bedarf die Gotteserfahrung einer sorgsamten Pflege oder einer immer wieder neu vollzogenen Einübung. Damit verhält es sich wie mit anderen kostbaren Gaben des Menschen; so muß einer, der die vollendete Meisterschaft auf der Violine oder dem Cello erreichen oder auch nur bewahren will, unablässig üben, oft viele Stunden jeden Tag; ebenso muß einer, der zu hervorragenden Leistungen im Bergsteigen oder anderen Sportarten imstande sein will, nicht selten seine ganze Lebensführung entsprechend ordnen und sich in manchen Fällen einer harten Disziplin unterziehen. Was bei solchen noch ziemlich peripheren oder mindestens nicht in die Mitte des Menschen eindringenden Vollzügen eine Selbstverständlichkeit ist, kann bei der Gotteserfahrung als dem Edelsten und Erhabensten, als dem letztlich Zentralen und Entscheidenden nicht überflüssig sein, ist vielmehr hier mehr als in irgendeinem andern Bereich ein unentbehrliches Erfordernis. Daher gilt es, sich in der Gotteserfahrung zu üben, die entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die ganze Lebensführung so zu läutern, daß sie die Gotteserfahrung unterstützt, statt ihr zuwiderzulaufen. Wenn die Gotteserfahrung nicht entspre-

chend gepflegt oder sogar behindert und unterdrückt wird, kann sich in dieser Beziehung eine erschreckende Blindheit und Taubheit ausbreiten, bis zu jener eisigen Kälte, die einen schauern macht. Menschen, in denen das Organ für derartiges Erfahren mehr oder weniger abgestorben ist, sind tief zerstört oder entartet, mögen sie auch sonst im innerweltlichen Raum tadellos funktionieren. Die Griechen würden solche mit dem Wort ‚Barbaren‘ bezeichnen, das sie für jene Völker gebrauchten, die noch nicht zur Fülle des Menschentums emporgestiegen waren. Sicher spricht man bei denen, die aus der Gotteserfahrung herausgefallen sind, mit größerem Recht von Barbaren als bei jenen, die in anderen kulturellen Errungenschaften zurückgeblieben sind.

Wie stellt sich die Gotteserfahrung im Denken der Gegenwart dar?

Dem Beweisen steht das heutige Philosophieren, was Gott betrifft, wenig günstig, äußerst kritisch und oft entschieden ablehnend gegenüber³. Das Erfahren des Göttlichen hingegen ist man geneigt in gewissen Grenzen zuzulassen, ja anzuerkennen. Es sollen nur einige (wie es scheint) charakteristische Beispiele herausgegriffen werden, die in einer aufsteigenden Linie angeordnet seien.

Die eisige Kälte der ungefähr abgestorbenen Gotteserfahrung schlägt einem am schärfsten auf N. Hartmann entgegen. Er schweigt in seiner Philosophie von Gott, weil ihm, wie er einmal ausdrücklich gestand, keine Phänomene begegnet sind, in denen sich Gott eindeutig zeigt⁴. Er will Gott nicht leugnen; bei ihm fällt Gott einfach aus oder kommt Gott einfach nicht vor; es sieht so aus, als ob er von Gott überhaupt nicht berührt wäre. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art; vor allem engt seine von der Naturwissenschaft her bestimmte Sichtweise seinen Blick auf die Welt ein, während zugleich der Einfluß der Philosophie Kants ihm den Zugang zum Überweltlichen oder Göttlichen verschließt⁵. Dabei spielt im sittlichen Bereich eine überspitzte Auffassung der Freiheit im Sinn von Autonomie oder Selbstgesetzgebung eine wichtige Rolle, die nach Hartmann jede Abhängigkeit des Menschen von Gott ausschließt⁶. Trotzdem bleibt ein letzter Schimmer der Gotteserfahrung, insofern auch dieses Philosophieren im innersten Kern aller Dinge auf das stößt, was unser Erkennen und Begreifen übersteigt, was uns Fragen über Fragen aufgibt, unter denen sich auch die Gottesfrage verbirgt. Allerdings ist Hartmann, von Kants Grenzziehung beeinflusst, der Ansicht, daß wir auf alle diese Fragen keine Antwort zu finden vermögen, daß wir lediglich die Probleme um-

³ Vgl. das oben über die gegenseitige Beziehung von Gotteserfahrung und Gottesbeweis Gesagte. Obwohl unsere Zeit dem Beweisen Gottes wenig günstig ist, können wir um der vollen Entfaltung der Wahrheit willen nicht darauf verzichten. Doch gilt es dabei alle rationalistischen Überbleibsel zu überwinden und alle Forderungen einer gesunden Kritik zu berücksichtigen.

⁴ Vgl. J. LOTZ, N. Hartmann und sein Werk, in: *Stimmen der Zeit* 147 (1950/51) 222 f.

⁵ Vgl. A. GUGGENBERGER, *Der Menschengest und das Sein* (Krailling 1942).

⁶ N. HARTMANN, *Ethik* (Berlin 1926).

schreiben, nie aber zu ihrer Lösung gelangen können⁷. Mehr als ein kümmerlicher Rest der Gotteserfahrung bleibt also bei Hartmann nicht übrig.

Über die Gleichgültigkeit, die im ersten Typ vorherrscht, greift der leidenschaftliche Protest gegen Gott hinaus, den früher Nietzsche erhoben hat und der heute bei J. P. Sartre weiterklingt⁸. Ein solcher spürt den Angelhaken Gottes in seinem Innern und wehrt sich wütend dagegen, ohne aber von ihm loszukommen. Nach Sartre findet sich der Mensch als ursprünglich völlig bestimmungslose Existenz und damit als Freiheit ohne Bindung durch eine vorgegebene und absolut bestehende Wesens- und Wertordnung vor. Er selbst gibt sich durch seine eigene Entscheidung sein Wesen und seine Werte, weshalb er jeweils das ist, was er aus sich macht. Hierdurch ist nach Sartre die Schöpfungstat und folglich das Dasein Gottes ausgeschlossen, weil dieser den Menschen nach den urbildlichen Ideen seines Geistes und so mit einem bestimmten Wesen und den diesem zugeordneten Werten erschaffen hätte, was der Leugnung der Freiheit und der darin enthaltenen Zerstörung des Menschen gleichkäme. An die Stelle Gottes tritt das Nichts, das allein den Menschen zum Menschen macht. Sein Bewußtsein und seine Freiheit nämlich setzen voraus, daß in ihm das Sein durch das Nichts gebrochen sei und ihm daher ein durch das Nichts gemindertes Sein zukomme. Vom Menschen her frißt sich die zehrende Krankheit des Nichts in die untermenschliche Welt hinein, die an sich das vom Nichts nicht verdorbene oder volle Sein darstellt. Auf diesem Hintergrund wird im Menschen selbst ein unheilbarer Zwiespalt sichtbar, insofern er zum vollen Sein hinstrebt und doch unaufhebbar in das geminderte Sein hineingebannt bleibt; so kennzeichnet ihn ein aussichtsloses Ringen, von Sartre „passion inutile“, nutzloses Leiden oder nutzlose Leidenschaft genannt⁹. Daher ist das menschliche Dasein absurd oder sinnlos; nach Sartre ist es sinnlos, daß wir geboren werden, und ebenso sinnlos, daß wir sterben¹⁰, kommt es auf dasselbe hinaus, ob einer sich im stillen betrinkt oder Führer von Völkern ist¹¹. Die Antwort des Menschen auf ein solches Dasein ist die Grundstimmung des „Ekels“ und das unüberwindliche Gefühl einer wahrhaft grenzenlosen „Verlassenheit“.

Die Auseinandersetzung mit Sartre hat darauf hinzuweisen, daß die Freiheit des Menschen gerade nicht ohne Bindung ist, sondern die unausweichliche und unbedingte Bindung des Gewissens in sich trägt, das einen Hauptansatzpunkt der Gotteserfahrung darbietet. Zugleich ist die Freiheit selbst keineswegs durch das Nichts zu erklären, sondern dadurch, daß der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen wurde, woraus wiederum die Gotteserfahrung entspringt. Als Ebenbild Gottes strebt der Mensch wirklich zum vollen Sein (wie Sartre sagt), d. h. zur innigsten Einigung mit der unendlichen göttlichen Seinsfülle hin; dieses Streben ist keineswegs sinnlos, sondern zuinnerst seines Zieles gewiß, weshalb dadurch eben-

⁷ N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin 1941) bes. 219–304.

⁸ J. P. SARTRE, *L'Être et le néant* (Paris 1943). Vgl. J. MÜLLER, *Absurdes Sein?* (Stuttgart 1959); A. BRUNNER, *Zur Freiheit verurteilt*, in: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 178–190.

⁹ SARTRE a.a.O. 708.

¹⁰ Ebd. 631.

¹¹ Ebd. 721.

falls die Gotteserfahrung in Gang gebracht wird. Daher entfaltet sich als Grundstimmung im Menschen nicht der Ekel, sondern die Daseinsfreude, nicht die Verlassenheit, sondern die Geborgenheit, die immer schon und wesenhaft die Gotteserfahrung wenigstens andeutungsweise in sich enthalten. Nach allem vollzieht Sartre ein Umkehren der Gotteserfahrung in die Nichts-erfahrung (wie wir kurz sagen dürfen), also in ihr Gegenteil, wobei dieses Negative vom Positiven lebt und sich als Gegenbild oder Protest dagegen entfaltet.

Im selben Sinne könnte M. Heidegger, wenigstens nach der Phase von „Sein und Zeit“¹², verstanden werden, weil auch bei ihm das Nichts eine zentrale Rolle spielt. In Wahrheit jedoch ist für ihn das Nichts „der Schleier des Seins“¹³, weshalb er nicht die Gotteserfahrung in die Nichtserfahrung verkehrt, sondern durch die Erfahrung des Seins den Weg für die Erfahrung Gottes bereitet. Mit eindrucksvoller Ursprünglichkeit arbeitet Heidegger das Erfahren des Seins heraus, zu dem der Mensch immer schon vorstößt und das den im verborgenen erfahrenen Grund jeglicher Begegnung mit dem Seienden bildet. Jederzeit greift der Mensch über alles Seiende hinaus, weil sich ihm ständig das Sein mitteilt oder unablässig die Stimme des Seins zu ihm spricht, weil ihn das Sein jeden Augenblick in Anspruch nimmt und von ihm verlangt, daß er seinem Anruf entspreche. Das Geheimnis des Seins senkt sich ihm ein und macht ihn dadurch zur Ek-sistenz, d. h. zu jenem ausgezeichneten Seienden, dem es verliehen ist, das Sein selbst oder als solches zu vollziehen, was dasselbe besagt wie in das Sein hinausgehen oder mitten im Sein inne-
stehen¹⁴.

Freilich stellt diese seine Grundverfassung den Menschen als Ek-sistenz in die Zweideutigkeit und damit in die Entscheidung hinein. Zunächst und zumeist versinkt er im Seienden, weshalb er das Sein, das nie ganz schweigt oder ihn nie einfachhin verläßt, vergißt und verdeckt, ja seiner Botschaft sich verschließt und davon flieht. Dadurch gerät er ins Wesenlose oder verliert er sich im Nichtigten, womit zusammenstimmt, was Heraklit vom Logos aussagt: obwohl die Menschen mit diesem ständig umgehen, sind sie von ihm entzweit und alle Dinge scheinen ihnen fremd oder entgleiten ihnen¹⁵. Auch dem so in die Irre gehenden Menschen zeigt sich noch das Sein, allerdings nur als das Andere zu allem Seienden oder als das Nichtseiende, als das Nichts, in das alles Seiende und vor allem der Mensch hineingehalten ist und vor dem er in Angst erzittert. Soweit er dem im Nichts verborgenen Sein sich stellt und treu bleibt, tritt allmählich aus dem Schleier des Nichts das Sein selbst hervor. Indem der Mensch dessen Anspruch entspricht und sich entschließt, ganz durch das Sein und für das Sein zu leben¹⁶, ist er zugleich ganz als er selbst da oder ganz als Ek-sistenz verwirklicht.

¹² Halle 1927 und öfter.

¹³ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt 1943) Nachwort 31.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (Frankfurt 1951). *Zur Seinsfrage* (Frankfurt 1956).

¹⁵ Heraklit, Fragm. 72.

¹⁶ *Über den Humanismus*, 5.

Die Erfahrung des Seins, um die Heideggers gesamtes Denken kreist, ist nicht mit der Gotteserfahrung identisch; denn „das Sein ist nicht Gott“¹⁷. Das soll jedoch nicht heißen, daß das Sein nichts mit Gott zu tun habe und sich Heidegger für den Atheismus entscheide; diesen lehnt er vielmehr ausdrücklich ab, indem er zugleich betont, daß sein Philosophieren für Gott offen sei¹⁸. Wenn er trotzdem den Weg zu Gott nicht beschreitet, so hat das seinen Grund darin, daß zunächst in langer Arbeit das Sein selbst zu bedenken ist und so allererst die Voraussetzungen zu gewinnen sind, die ein wahrhaft denkendes oder philosophierendes Entfalten der Gottesfrage ermöglichen. In welchen Schritten diese Entfaltung verläuft, hat Heidegger selbst angedeutet; die Klärung des Seins führt zum Heiligen und so zur Gottheit, von der her bestimmt werden kann, „was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“¹⁹. Das Ende dieses Weges wirft, so scheint es, schon auf dessen ersten Schritt seine Strahlen, wenn es vom Sein heißt, es teile sich in „Huld“ oder „Gunst“ dem Menschen mit und dieser begegne ihm mit „Dank“ und „Opfer“²⁰. Nach allem hat Heidegger mit der Seins-erfahrung mindestens den Vorraum der Gottes-erfahrung betreten. Indem er diesen mit ganz neuer Eindringlichkeit für den Menschen unserer Tage zurückgewinnt, bereitet er der Gotteserfahrung die Wege. Daß er zu ihr selbst nicht ausdrücklich durchstößt, hat seinen Grund teils in den oben erwähnten methodischen Erwägungen teils in Vorbehalten, die ihn wohl vom neuzeitlichen Denken her belasten.

Bei K. Jaspers findet sich ebenfalls der Durchbruch zur Erfahrung des Seins, wenn auch vielleicht nicht mit derselben Ursprünglichkeit und Eindringlichkeit wie bei Heidegger. Doch schreitet er über diesen insofern hinaus, als er den Weg von der Seins-erfahrung bis zur Gottes-erfahrung in einem näher zu bestimmenden Sinn durchläuft. Das zeigt sich schon im ersten Ansatz, nämlich in der untrennbaren Verknüpfung der Existenz mit der Transzendenz. Der Mensch ist Existenz, insofern er sein Dasein in Freiheit übernimmt; das aber ist allein dadurch möglich, daß er in die Transzendenz eintritt. Die Transzendenz aber öffnet sich allein dem, der sich zur Existenz erhebt oder im existenziellen Aufschwung sich selbst verwirklicht. Demnach bleibt jener Mensch, der nicht die Transzendenz erreicht, von der Vollendung seiner selbst im Sinne der Eigentlichkeit ausgeschlossen; er kommt nicht über den bloßen Torso hinaus und ist nur wie Material verwendbar. Fragt man, was Jaspers des genaueren mit Transzendenz meint, so geht es nicht lediglich um die leer bleibende Bewegung des Übersteigens oder Transzendierens, sondern um ein gewisses Hingelangen zu dem Transzendenten, das als Gottheit und sogar als Gott bezeichnet wird²¹.

Wie sehr Jaspers auf Gotteserfahrung abzielt, wird daran deutlich, daß der rationale Beweis nach ihm auf die Welt beschränkt ist und daher nicht zum Transzendenten führt; dieses wird allein im Erleben und Erleiden der Grenzsituationen

¹⁷ Ebd. 19.

¹⁸ Ebd. 36 f.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Was ist Metaphysik? Nachwort 29 f.

²¹ K. JASPERS, *Philosophie*. 3 Bde. (Berlin 1932); *Existenzphilosophie* (Berlin 1938).

zugänglich. Von solchen Situationen werden alle Menschen betroffen, und zwar so, daß sie ihnen nicht ausweichen können. Im einzelnen gehören dazu das an die Wurzeln des Daseins rührende Leid, der über alles gewisse Tod, die unbezwingbare Schuld, der Kampf auf Leben und Tod, um Sein oder Nicht-sein. An diesen Gegebenheiten scheitert der Mensch, solange er sich immanent oder rein innerweltlich versteht; er zerbricht daran entweder durch Selbstzerstörung bis zum Selbstmord hin oder durch Flucht in die alltägliche Uneigentlichkeit, womit er aber den wahren Sinn der Grenzsituation verfehlt. Diesem wird er nur dann gerecht, wenn er im innerweltlichen Scheitern das Aufleuchten der Transzendenz erfährt, wenn er über die Immanenz hinaus und in die Transzendenz hineingeschleudert wird. So gewinnt er in der Bodenlosigkeit einen festen Boden, in der Sinnlosigkeit den verborgenen Sinn, in der Verzweiflung die einzig tragende Hoffnung. Dabei handelt es sich für Jaspers nicht um das Eintreten in die Transzendenz nach dem Ende dieses irdischen Lebens, sondern um das Fußfassen in ihr während dieser irdischen Tage, denen dadurch Tiefe und Gehalt zuteil wird²².

Demnach spricht aus dem Denken von Jaspers mit aller Deutlichkeit die Gotteserfahrung, die nach ihrer Eigenart näherhin als Glaube zu kennzeichnen ist. Dieser entfaltet sich in einer zweifachen Gestalt, von denen jede notwendig zum menschlichen Dasein, aufs Ganze geschaut, gehört; vom religiösen Glauben hebt sich der philosophische Glaube ab. Dieser beruht allein im existenziellen Aufschwung des Menschen, während jener aus positiven Quellen wie Mythos und Offenbarung schöpft, wobei Jaspers die Offenbarung mehr oder weniger dem Mythos gleichstellt. Sobald der philosophische Glaube an den Grenzsituationen erwacht, wird ihm alles in der Welt zur „Chiffre“ oder einem deutbaren Zeichen für die Transzendenz; solchen Zeichen kommt keine logische Stringenz zu, weshalb sie für den nur Wissenden oder Nichtglaubenden undeutbar sind. Daher ist die Gotteserfahrung des philosophischen Glaubens nicht allgemeingültig, wohl aber für den wahrhaft existierenden Einzelnen jeweils unbedingt²³. Im Gegensatz dazu erblüht der religiöse Glaube aus der allgemein verfügbaren Offenbarung, ist er getragen von der Gemeinde der Glaubenden und deren Riten und Institutionen. Obgleich diese beiden Arten des Glaubens im selben Menschen nie miteinander verträglich sind, haben sie doch eine Aufgabe füreinander. Der religiöse Glaube wird durch den philosophischen immer wieder zum persönlichen Aufschwung angeregt und daher vor der Erstarrung im übernommenen, aber nicht vollzogenen Institutionellen bewahrt. Umgekehrt weist der religiöse Glaube den philosophischen ohne Unterlaß auf die Begegnung mit dem Transzendenten hin und schützt ihn so gegen das Sichverlieren im Leeren und Unbestimmten, eine Gefahr, die gleich noch deutlicher herauszuarbeiten ist²⁴.

²² *Bes. Philosophie*, 2. Bd., 201–254.

²³ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube* (München 1948); *Philosophie*, 3. Bd., 4. Kap. Dazu J. LOTZ, *Analogie und Chiffre*, in: *Scholastik* 15 (1940) 39–56.

²⁴ Vgl. J. LOTZ, *Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (1939) 71–76.

Angesichts der Doppelheit des Glaubens drängt sich die Frage auf, welcher seiner beiden Gestalten der Primat zukommt oder ob beide gleichberechtigt zusammenwirken. Die Antwort muß lauten, daß Jaspers den Primat dem philosophischen Glauben zuspricht. Dieser allein enthält die letzte und endgültige, von allem Dinglichen befreite Wahrheit, die nur von wenigen erreicht wird; der religiöse Glaube hingegen unterliegt noch einer gewissen Verdinglichung und ist der für die meisten bestimmte Weg, für die es besser ist, daß sie wenigstens auf diese Weise in die Transzendenz eintreten, statt ganz aus ihr herauszufallen. Damit sind wichtige Folgerungen gegeben. Der religiöse Glaube ist nämlich Gott als dem personalen Transzendenten zugewandt; weil hier Gott dem Menschen offenbar ist, hat das religiöse Verhalten einen Sinn, vermag zumal der Mensch zu Gott zu beten. Dem philosophischen Glauben hingegen ist Gott verborgen; er darf nicht Person genannt werden, weil das eine bloß menschliche Kategorie ist; folgerichtig verliert das religiöse Verhalten seinen Sinn, sieht Jaspers das Gebet als „eine in die Verborgenheit einbrechende Zudringlichkeit“; als „tägliche Gewohnheit“ ist es „eine fragwürdige Fixierung, der sich Philosophie versagt“²⁵. Demnach kommt diese Gotteserfahrung nicht über ein gewisses Zwielicht hinaus, lassen sie bestimmte Vorbehalte nicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangen²⁶.

Die Gründe dafür liegen teils in der reformatorischen Theologie, wobei Jaspers freilich allein deren rationalistische Gestalt kennt, teils im Erbe von Kant und Kierkegaard. Deshalb reicht das Wissen nicht in die Transzendenz hinein oder zu Gott hin; daher ist es auch nicht imstande, den Glauben vorzubereiten oder zu unterbauen. Entsprechend stellt sich der Glaube als ein nicht-einsichtiger Sprung dar, zu dessen Rechtfertigung das Wissen nichts beizutragen imstande ist.

Die Unterscheidung des philosophischen vom religiösen Glauben kennt die reformatorische Theologie nicht; Kierkegaard deutet sie an, Kant führt sie durch, freilich unter weitgehender Verflüchtigung des religiösen Glaubens. Jaspers geht demnach über die reformatorische Theologie hinaus und folgt den Spuren von Kant und Kierkegaard; indem er aber gegen diesen den philosophischen Glauben herausarbeitet und gegen jenen dem religiösen Glauben eine gewisse Eigenständigkeit zurückgibt. Doch bringt es die oben angedeutete Begrenzung des Wissens mit sich, daß Gott als Inhalt des philosophischen Glaubens abwesend, verborgen und unbestimmt bleibt, während der religiöse Glaube einzig um den Preis des Abgleitens in die Verdinglichkeit eine Nähe, Offenbarkeit und Bestimmtheit Gottes gewinnt, die vor dem Anspruch des philosophischen Glaubens nicht bestehen kann. Erst also jene Läuterung und Vertiefung des Wissens, die ihm auch den Bereich der Transzendenz zugänglich macht, vermag die Gotteserfahrung über das Zwielicht, dem sie bei Jaspers unterworfen ist, hinaus- und in ihre volle Entfaltung hineinzuführen.

²⁵ *Philosophie*, 3. Bd. 126 f.

²⁶ Das zeigt mit erschreckender Eindeutigkeit K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962).

Trotz einer gewissen Verwandtschaft mit Jaspers, die aber nicht Abhängigkeit besagt, greift G. Marcel wesentlich über ihn hinaus, indem er das (nur wenig ausgenommen) vollendet, was in jenem nicht zum Abschluß kam und kommen konnte²⁷. Vor allem lebt in Marcel ein ursprüngliches Erfahren Gottes, das alles rationale Denken überstrahlt; darin zeigt sich ohne alle verdunkelnden Vorbehalte der personale Gott, dem sich die religiöse Hingabe des Menschen zuwendet.

Grundlegend und kennzeichnend für Marcel sind drei Gegensätze, die verschiedene Möglichkeiten menschlicher Verwirklichung umschreiben. Der Mensch kann im bloßen Haben untergehen, wobei er nur äußerlich-zweckhaft mit allem und auch mit sich selbst umgeht; hierher gehört das nur technische Verhalten oder auch das leichtfertige Spielen mit dem andern Menschen, das einen Don Juan berüchtigt macht. Darüber führt das Vorstoßen zum Sein hinaus, wobei sich das Sein der Dinge und besonders das Sein des Menschen und schließlich durch deren Vermittlung das Sein selbst öffnen. Kraft des Seins tritt der Mensch innerlich in alles und vor allem in sich selbst ein, wird er mit allem eins, ja ist er onto-logisch alles, ohne jedoch ontisch mit allem zusammenzufießen. Während beim Haben der Kern des Menschen unbeteiligt ist, wird er vom Sein in Anspruch genommen oder wird vom Sein her über ihn entschieden. Während ferner das Haben immer unbefriedigt läßt und daher ruhelos vom einen zum andern treibt, schenkt das Sein jene Ruhe, die aus der Erfüllung sprießt. Mit dem ersten Gegensatz ist der zweite ohne weiteres gegeben. Wer im Haben herumschweift, verliert sich in zahllosen Problemen, die aus der Seinsferne entspringen und folglich deshalb keine Lösung finden, weil das Sein nicht erreicht wird. Das Vordringen zum Sein hingegen öffnet den Zugang zum Geheimnis, das allen Problemen zugrunde liegt und in dessen lichtem Dunkel ihre Lösung aufstrahlt; diese erhebt sich über alles Errechenbare und übertrifft dessen Klarheit durch seine Gewißheit ohnegleichen. Im dritten Gegensatz entspricht dem Haben und dem Problem das Meinen, das unentschieden und unverbindlich hin und her schwankt, weil es nicht im Sein Fuß zu fassen vermag. Wenn aber dieses Fußfassen gelingt, so erwächst aus dem Sein und dem Geheimnis der Glaube, in dem sich der Mensch mit aller Entschiedenheit dem unbedingten Anspruch stellt und so Unerschütterlichkeit erreicht, der nicht nur ein theoretisches Ja, sondern Hingabe des ganzen Menschen besagt. Außerdem kommt beim Meinen lediglich das unbestimmte und ungreifbare ‚man‘ ins Spiel, während im Glauben sich der einzelne verantwortlich einsetzt und wagt²⁸.

Die drei Gegensatzpaare bilden den Hintergrund und bereiten den Boden für die Gotteserfahrung. Einer, der im Haben, im Problem und im Meinen steckenbleibt, treibt sich vor der Schwelle der Gotteserfahrung herum und wird in ihren Raum nur insoweit eintreten, als er zur andern Seite der Gegensätze hinüber-

²⁷ P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers* (Paris 1947).

²⁸ G. MARCEL, *Etre et avoir* (Paris 1935); *Le mystère de l'être*. 2 Bde. (Paris 1951) (dt. Wien 1952). Dazu R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*. 2 Bde. (Paris 1953).

wechselt. Jene aber, die zum Sein, zum Geheimnis und zum Glauben vordringen, stehen ohne weiteres am Rande der Gotteserfahrung, ja vollziehen bereits deren Anfänge. Es meldet sich nämlich eine verborgene Gegenwart, die alle Menschen und Dinge übersteigt und sich als das Ursein und das Urgeheimnis, als der Urgrund und das Urziel jeder glaubenden Hingabe darstellt. Damit wird die absolute oder göttliche Wirklichkeit erfahren, deren Anruf den Menschen ständig in seiner Tiefe trifft. Angesichts dieses Anrufs kann sich der Mensch verschließen oder verweigern, wodurch er folgerichtig sich selbst zerstört, indem er sich entweder in die Empörung verkrampft oder in die Nichtigkeit verliert. Doch wird er der Eigenart jenes Anrufs nur dann gerecht, wenn er sich ihm öffnet und hingibt oder zur anbetenden und liebenden Anrufung Gottes erhebt. Allein in dem Maß, wie das geschieht, leuchtet die volle Bedeutung des Anrufs auf, nimmt er mit seiner ganzen Kraft und Tiefe den Menschen in Anspruch, wodurch dieser zugleich sich selbst gewinnt und vollendet sowie alle Dinge wahrhaft zu ergreifen imstande ist. Anders ausgedrückt, kommt alles auf die Treue gegenüber dem göttlichen Anruf an, in der auch die Treue zu den Mitmenschen und die Treue des Menschen zu sich selbst wurzelt. Dabei spielt die Beziehung des Ich zum Du eine ausschlaggebende Rolle; in der Begegnung mit dem menschlichen Du wird dieses transparent für das göttliche Du; und in der Hingabe an das göttliche Du erreicht erst das Finden des menschlichen Du seine letzte Innigkeit²⁹.

Die Erfahrung Gottes vollzieht sich auch nach Marcel als Glaube. Während sich dieser jedoch bei Jaspers im Gegensatz zu dem nur weltimmanenten Wissen entfaltet, nimmt der Glaube für Marcel das Wissen in sich auf oder ist er das vollendete Wissen selbst. Freilich wird das Wissen dem Glauben untergeordnet, weil Gott einzig in der liebend anbetenden Hingabe unter Beteiligung des ganzen Menschen erfahren werden kann oder nach seiner ganzen überwältigenden und beglückenden Wirklichkeit aufgeht; das bloße Wissen hingegen, dessen rational-logische Stringenz wenigstens zunächst den Menschen unbeteiligt läßt, führt höchstens zu einem Feststellen Gottes, der aber noch nicht als solcher ‚realisiert‘ oder eben er-fahren wird.

Was das Verhältnis des philosophischen zum religiösen Glauben betrifft, so liegt es bei Marcel umgekehrt wie bei Jaspers. Soweit nämlich jener überhaupt von diesem abgehoben wird, kommt dem religiösen Glauben der Primat zu, und zwar so sehr, daß der philosophische Glaube immer nur als Vorstufe zu oder als Moment an dem religiösen Glauben einen Sinn hat. Die voll entfaltete Gotteserfahrung kann sich nie anders als im religiösen Glauben ausprägen, wobei wiederum dessen menschlich-natürliche Gestalt in seine gnadenhaft-übernatürliche Gestalt einmündet und aufgenommen ist. Daher überwindet Marcel alle Vorbehalte, durch die Jaspers gehemmt wird, und die Gotteserfahrung bringt das Gottesbild unverkürzt zum Aufleuchten. So zeigt sich Gott als jener, der in seiner Abwesenheit

²⁹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation* (Paris 1940).

anwesend ist, der in seiner Verborgenheit zugänglich ist, der in allem Überschreiten unserer Begriffe uns ein bestimmtes Antlitz zuwendet, der uns als personaler oder als das absolute Du begegnet und in Anspruch nimmt, der uns nicht nur mittelbar durch seine Schöpfung, sondern auch unmittelbar durch das Wort seiner Offenbarung entgegenkommt und sich mitteilt.

Unser Gang durch das Denken unserer Zeit konnte deutlich machen, daß auch in der Gegenwart die Gotteserfahrung lebt und keineswegs erloschen ist. Maßgebende Philosophen sind von ihr berührt, zu ihr unterwegs, in sie eingetreten und sogar zu ihrer Vollendung gelangt. Oft ohne es zu wissen, bewegt sich der Mensch immer schon und notwendig in der Gotteserfahrung darin, die den tragenden Grund und den umfangenden Horizont all seines Suchens und Findens bildet. Wenn der Mensch sich der Gotteserfahrung verschließt, stürzt er ins Chaos; wenn er sich ihr aber öffnet und hingibt, entfaltet er sich erst zu dem, der er eigentlich ist. Das bringt der Gesang eines Zen-Meisters zum Ausdruck:

Weh den Menschen, die in weiter Ferne suchen
und, was nahe liegt, nicht wissen!
Sie gleichen denen, die mitten im Wasser stehen
und doch nach Wasser schreien.
Als Söhne des Reichsten und Vornehmsten geboren,
wandeln sie gleichwohl in Armut und Elend
trostlos dahin³⁰.

Reinhard Johannes Sorge

Der Dichter und sein Auftrag

Hans Gerd Rötzer

Selten war der Dichter in Deutschland so sehr Deuter und Wegweiser wie in der kurzen Spanne der Jahre vor und nach dem ersten Weltkrieg; denn in diesem Dezennium brach eine bislang fraglos gültige Ordnung zusammen. Die Autorität des patriarchalischen Herrschaftssystems war endgültig geschwunden, der Bürger war auf sich selbst gestellt, und wenn er sich nicht in eine überirdische Seinsordnung einbezogen glaubte, stand er vor einem abenteuerlichen neuen Beginn: Er war gezwungen, den Sinn seiner Existenz wiederzufinden.

³⁰ DÜRCKHEIM a.a.O. 52.