



1434



A 36

HUBERTUS MYNAREK

DER MENSCH
DAS WESEN DER ZUKUNFT

GLAUBE UND UNGLAUBE
IN
ANTHROPOLOGISCHER PERSPEKTIVE

RW 74



1988, 3336

(B 5458)

1968

MÜNCHEN · PADERBORN · WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

MEINEN ELTERN

Imprimatur: Paderbornae, d. 18. m. Januarii 1968
Vicarius Generalis: Dr. Droste

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks im Auszug, der photomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten.

© 1968 by Ferdinand Schöningh, Paderborn — Printed in Germany
Satz und Druck: Westfalen-Druckerei KG, Paderborn

EINLEITUNG

Glaube und Unglaube sind Abstrakta. Konkret gibt es nur den gläubigen oder den sogenannten ungläubigen Menschen. Glaube und Unglaube betreffen den Menschen in seiner Totalität, stellen charakteristische menschliche Entscheidungen, Gesinnungen, Haltungen dar, bestimmen fundamental das Sein des Menschen und sind umgekehrt wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, von diesem her zu sehen. Damit sind Berechtigung und Bedeutung des Themas des vorliegenden Buches in äußerster Kürze aufgezeigt. Jedes Kapitel dieser Untersuchung soll unter anderen Gesichtspunkten die These rechtfertigen, daß eine Außerachtlassung der anthropologischen Perspektive bei der Betrachtung von Glauben und Unglauben dazu führt, Wesen und Sinn dieser Phänomene zu mißdeuten.

Mit der soeben genannten These stellt sich das vorliegende Werk im Grunde nur in eine heute immer mehr Anhänger findende Gesamtbewegung hinein, die nach einer anthropologischen Fundamentalwissenschaft ruft, weil ohne eine solche die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen in der Luft hängen. Es fehlt ihnen das Einheitsband, der umfassende Sinnbezug, der Quellgrund, aus dem heraus sie wirklich verstanden werden können, der Maßstab, an dem sie sich orientieren könnten, der übergreifende Zusammenhang, dem sie sich einzuordnen haben. Schon vor einigen Jahrzehnten hat W. Dilthey mit Nachdruck ein Postulat aufgestellt, das auch heute noch als Motto über die erwähnte Gesamtbewegung gesetzt werden könnte: Der Forscher hat den ganzen Menschen in der Vielfalt und Vielzahl seiner Kräfte, „dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [und wir können hinzufügen: aller wissenschaftlich relevanten Phänomene überhaupt] zugrunde zu legen“¹. Es ist dementsprechend ein wesentliches Anliegen dieses Buches, den Glauben als eine Wirklichkeit herauszuarbeiten, die den Menschen durchgängig bestimmt, die im menschlichen Sein verwurzelt und ihm — zumindest im Daseinsmodus des jetzigen Äons — konstitutiv zu-

¹ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften, Bd. I, Leipzig 1922, XVIII.

geordnet ist, die sich deshalb auch noch in ihrer Verneinung behauptet, bestätigt und zur Geltung bringt. Es sollen in diesem Zusammenhang konkret jene Strukturen des Menschseins herausgeschält werden, die den bzw. einen wesentlichen Grund, gleichsam einen seinsmäßigen „Motivationsquell“, für die mannigfaltigen Formen des Glaubens, zu denen auch der Unglaube in all seinen Abwandlungen gehört, bilden. Es wird im Rahmen solcher Bemühungen manch neuer oder zumindest vorher nicht genügend beachteter Lichtstrahl sowohl vom Menschsein her auf den Glauben als auch von diesem her auf das Wesen des Menschen fallen.

Es stellt eine wesentliche Würde des Menschen dar, Person zu sein. Die These, daß der Glaube dem Sein des Menschen zugeordnet ist, ist — wie ein Teil der Ausführungen dieses Buches zeigen soll — dahin zu konkretisieren, daß Glaube und *personales* menschliches Sein untrennbar zusammengehören, wesentlich aufeinander bezogen und gleichsam von ebenbürtiger Würde sind. Eine Folge dessen ist die Tatsache, daß der Glaube unter anderem ein personales Erkennen darstellt, das höchste und totalste Erkennen, dessen der Mensch fähig ist. Die Analyse personaler Glaubenserkenntnis wird uns vor eine interessante und nicht zufällige Entsprechung, ja eine teilweise Gemeinsamkeit zwischen ihr und jener personalen Tiefenerkenntnis, die wir Gewissen nennen, stellen.

Der Glaube ist wesentlich eine dynamische, keine statische Wirklichkeit. Er wächst oder schwindet, ohne je im Daseinsstatus dieses Äons seine Vollform — und damit seine Überbietung und sein Ende im Schauen — zu erreichen, ohne auch je völlig im An-nichts-mehr-glauben-können verloren zu gehen. Nie kann sich ein Mensch als vollkommen gläubig, nie als radikal an nichts glaubend bezeichnen, ohne zu lügen. Nie wird er mit seinem Glauben fertig, nie ist sein Glaube ein fertiger, weiterer Vervollkommnung unfähiger Zustand. Der Glaube gehört nicht der Kategorie des Habens, sondern der des Seins, der Existenz an. Wie der Mensch seine Existenz nicht hat, sondern *ist*, wie sein letzter nackter, aber auch eigentlicher Existenzkern bleibt, wenn er alles, was er hatte, auch noch sein (biologisches) Leben, verliert oder abstreift, so hat man auch nicht den Glauben, sondern man *ist* gläubig oder ungläubig zumindest in dem Sinne, daß man an einen letzten Sinn oder eine letzte Absurdität des Daseins glaubt. Wie aber oft gerade nach dem Verlust vieler Güter, die der Mensch *hatte* und an die er sich als scheinbar unbedingt lebensnotwendige klammerte, die reine Existenz mit erneuerter Dynamik hervorbricht

und Gewaltiges vollbringen kann, so vermag auch der reine Glaube aus dem Menschen, der sich aus dem „Man“ des konventionellen Meinens und Denkens gelöst hat, der seinen Besitz an Wissen um das gegenständliche, technisch manipulierbare Seiende nicht mehr für das Allerwichtigste hält, mächtige Energien hervorzulocken und ihn zu befähigen, sein Menschsein und seine Zukunft, ja die Zukunft der Menschheit und Welt überhaupt, im Lichte dieses Glaubens neu zu gestalten bzw. mitzugestalten. Dem Glauben als einer dynamischen Wirklichkeit wohnt konstitutiv eine Tendenz zur Klärung, Neuerschließung und Bereicherung des Menschenbildes, zur Vertiefung und Vereigentlichung, zur Um- und Neugestaltung des Menschseins inne. Mit einer solchen Tendenz ist die Dimension der Zukunft gegeben. Der Glaube, der an die je größere künftige Wirklichkeit und Vollkommenheit des Menschen und der Menschheit glaubt, heißt Hoffnung. Diese Hoffnung hat einen einzigartigen Ausdruck gefunden im christlichen Glauben an ein schon angebrochenes, in seiner Fülle aber erst kommendes, endgültiges, freilich (auf Grund der Forderung, vollkommen wie der unendlich vollkommene Gott zu werden) stets dynamisch bleibendes Gottesreich, so daß also der Marsch der Menschheit in die Zukunft nicht zu einem sinnlosen Leerlauf oder Kreislauf wird, sondern sein Ziel und damit seine letzte Sinnerfüllung findet.

Das vorliegende Buch möchte dazu beitragen, die in diesen einleitenden Gedankengängen angeschnittenen Themenkreise einer Klärung und Lösung entgegenzuführen. Sein Aufbau entspricht in etwa der Reihenfolge der soeben angesprochenen Probleme. Zur Ergänzung der anthropologischen Perspektive, die dieses Buch wesentlich bestimmt, möchte der Verfasser auf seine zwei grundlegenden anthropologischen Werke hinweisen: *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung*. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos, Paderborn 1967 (im folgenden zitiert: *Mensch — Sinnziel*) und: *Mensch und Sprache*. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz, Freiburg 1967.

Notwendig erscheint noch ein Wort zum Haupttitel des Buches. Warum lautet dieser: „Der Mensch — Das Wesen der Zukunft“, wenn es sich in dem vorliegenden Werk hauptsächlich um eine Betrachtung des Glaubens und Unglaubens unter anthropologischem Aspekt handelt? Es stimmt, daß nur die beiden letzten Kapitel die Zukunftsdimension des Menschseins ausdrücklich zum Thema erheben

und zugleich diese Dimension von der Evolution her basal aufbauen. Dennoch zeigen alle Kapitel an vielen Stellen, wenn auch auf eine weniger ausdrückliche Weise, daß derjenige, der den Glauben oder den Menschen oder deren Verhältnis zueinander bedenkt, immer schon auf irgendeine, jedoch wesentliche Art Zukunft mitmeint oder mitsetzt.

Erster Teil

ANTHROPOLOGISCHE ANALYSEN DES UNGLAUBENS UND ATHEISMUS

Erstes Kapitel

VERSUCH EINER WESENSERGRÜNDUNG UNGLAUBIGEN DASEINS

Das Wort Unglaube legt den Gedanken nahe, daß der Unglaube das genaue Gegenteil des Glaubens, also Nicht-Glaube ist. Dieser Gedanke scheint jedoch nicht dem eigentlichen Sachverhalt zu entsprechen. Noch vor jeder exakteren Analyse des Phänomens des sogenannten Unglaubens erkennt man ja bereits auf Grund einer relativ oberflächlichen Betrachtung, daß viele Anhänger heutiger atheistischer Weltanschauungen, die wir also einfachhin als Ungläubige bezeichnen, enthusiastisch an die Wahrheit ihrer atheistischen Thesen glauben. So ist etwa der dialektische Materialismus ein wirklicher profaner Heilsglaube mit einem politisch-sozial, ja — wenn notwendig — sogar militärisch durchzuführenden Zukunftsziel der Menschheit als Gesamtheit. Gerade diesem profanen Heilsglauben und dem mit ihm verbundenen militanten Geist verdankt diese Weltanschauung, daß sie heute praktisch die halbe Welt beherrscht. Zwar tritt sie immer als sogenannte wissenschaftliche Weltanschauung auf, im Grunde sind aber ihre Thesen zum größten Teil vor jeder eigentlichen wissenschaftlichen Verifizierung geglaubte Dogmen. Überhaupt ist eine Weltanschauung nie das Resultat rein rationaler Überlegungen, geschweige denn rein empirischer Verifikationen von Sachverhalten; das letztere ist schon deshalb unmöglich, weil eine Weltanschauung immer auch nach dem letzten Sinn von Welt und Mensch fragt, der ja empirisch gar nicht greifbar ist, weil er nicht auf der Ebene der unseren Sinnen gegebenen Realitäten liegt.

Noch repräsentativer für gewisse, bestimmende Kreise der Gegenwartsgesellschaft ist ein inhaltlich anderer Glaube, der sich allerdings in einigen, wenn auch nicht in allen Hinsichten auf wissenschaftlich begründete Zukunftsprognosen berufen kann. Er ist ein evolutionärer Optimismus und Humanismus, ein Glaube an die stetige Höherentwicklung des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Moral auf Grund des ständigen technisch-kulturellen Fortschritts. Immer mehr werde der Mensch mit Hilfe der Technik in der Lage sein, nicht nur seine Umwelt zu verändern, sondern auch die eigene Evolution in seine Hände zu nehmen, schöpferisch zu lenken und zu gestalten, sein Sein mit immer neuen Werten zu bereichern und so zu einer menschheitlichen Gesamtgemeinschaft von einzigartiger Würde beizutragen, in der die sittlichen Werte der Gerechtigkeit und Toleranz höchste Verwirklichung finden. Zahlreiche Naturwissenschaftler, Techniker, Soziologen und Philosophen sind von der Überzeugung durchdrungen, daß auf Grund der gewaltigen naturwissenschaftlichen und technischen Errungenschaften der Gegenwart und Zukunft nach Überwindung der anfänglichen Diskrepanz zwischen einer hochtechnisierten Welt und einem augenblicklich diesem technischen Fortschritt nicht gewachsenen, gleichsam noch antiquierten menschlichen Bewußtsein und Ethos ein neuer Menschentyp entstehen werde: ein Mensch, der sich auszeichnen werde durch eine gewaltige Aktivierung und Intensivierung aller seiner Funktionen und in ihm schlummernden Kraftquellen; durch eine der Epoche der Weltraumfahrt angemessene Ausweitung des Bewußtseins; durch eine Einspannung der Energiereservoirs des Universums in den Dienst des menschlichen Willens, der dadurch seine absolute Autonomie unter Beweis stellen werde; durch die Nutzbarmachung aller Güter des uns zugänglichen Weltalls für den kulturellen Fortschritt und das mit den höchsten Werten angereicherte Glück der Menschheit.

Dieses Ziel einer Übermenschheit werde durch das bis in alle Einzelheiten geplante, aufeinander eingespielte und durchrationalisierte Teamwork zahlreicher Wissenschaftler aus der ganzen Welt erreicht. Der Mensch sei ein Übergangsstadium, ein Durchgangstor zum kosmischen Menschen, zum Übermenschen, zur individuellen oder — wie man es meistens auffaßt — zur kollektiven Überperson, zum kollektiven Überbewußtsein. Der Mensch ist eine Hoffnung, gespannt auf eine Zukunft hin, die alles mit dem menschlichen Wesen bisher Gemeinte weit übertrifft. Hier zeigt sich deutlich, daß der evolutionäre Optimismus keine rein rational auskalkulierte Welt-

anschauung ist, sondern auch auf Wertsetzungen und Wertentscheidungen beruht, die aus den tieferen Schichten der menschlichen Persönlichkeit hervorquellen.

Man kann ganz allgemein sagen, daß *alle Menschen, sowohl die sogenannten Ungläubigen* (wobei Unglaube nur Nicht-Glaube an Gott bzw. eine bestimmte Gottesvorstellung, kein Nicht-Glaube überhaupt ist) *als auch die sogenannten Gläubigen* (also die Anhänger der verschiedenen Religionen), *eben Gläubige sind*. Gläubig sind alle Menschen, weil alle Menschen sich ein *Letzturteil* über die kosmische und menschliche Gesamtwirklichkeit und ihren Sinn oder ihre Sinnlosigkeit bilden bzw. mehr oder minder bewußt nach einem solchen leben. Gehen doch diese Letzturteile als prinzipiell oder der Tendenz nach *universale Gesamtdeutungen des Daseins*, des eigenen wie der Welt, *über das experimentell und empirisch-wissenschaftlich Nachprüfbares hinaus und sind daher im Sinne dieser Nachprüfbarkeit nicht beweisbar*. Sie sind zumindest der Intention nach auf das Ganze bezogene Seins- und Sinnbejahungen oder -ablehnungen, also Glaubensurteile im weitesten Sinne dieses Wortes. Die hier erwähnte Gesamtdeutung des Daseins kann eine fast unbewußte, sehr primitive, ja triviale sein, aber sie wird in dieser oder jener Form praktisch von jedem Menschen vollzogen. Wir können gar nicht erkennen, ohne sofort das Erkannte mehr oder weniger bewußt zu deuten und in den Gesamtrahmen unserer Erkenntnisse einzuverleiben. Sodann aber ist allen Teilerkenntnissen von Fakten und Dingen in der Welt ein wenn auch sehr unvollkommener Urfassungsakt der Gesamtwirklichkeit vorgeordnet, der nicht rein verstandesmäßiger Natur ist, sondern als ganzheitlich personaler Seins- und Werterkenntnisakt bezeichnet werden muß¹.

Wir wollen noch ein wenig eingehender zu zeigen versuchen, daß die eben erwähnte umfassende Sinndeutung des Daseins jeder Mensch in irgendeiner, wenn auch mitunter sehr primitiven Form vollzieht. Wenn einer mehr oder weniger bewußt bzw. — wie es im weit verbreiteten Phänomen heutigen Massenmenschentums der Fall sein dürfte — fast ganz unbewußt nach dem Satz lebt, das Leben sei keinen höheren Werten verpflichtet; oder es habe keinen Sinn; oder es gebe nichts absolut Sicheres; oder alles hänge vom Standpunkt ab, den man einnimmt; oder es lohne sich überhaupt nicht zu leben; oder der Tod sei das absolute Ende; oder man könne nicht wissen, was

¹ Vgl. dazu die Ausführungen im vierten Kapitel dieses Buches.

nach ihm sei — so wird mit jedem dieser Urteile jeweils das Dasein auf seine Totalität hin gedeutet. Wenn einer das Leben in vollen Zügen genießt, ohne sich — wie man ein wenig oberflächlich sagt — irgendwelche Gedanken dabei zu machen, so hat doch praktisch auch er eine Daseinsdeutung vollzogen, in der die übersinnlichen geistigen Werte keinen Platz haben. Und selbst wo einer völlig bewußt sich jeden Letzturteils enthält, so ist auch dort in einer Art von Agnostizismus eine Sinndeutung von Welt und Leben vollzogen. Es scheint eine Auswirkung der Wesensstruktur des Menschen zu sein, eine Interpretation von Welt und Leben wenigstens in nuce vollziehen zu müssen, mag dieser Vollzug auch auf ein Mindestmaß an Eigenaktivität, z. B. auf gedankenlose Übernahme der Welt- und Lebensanschauung anderer oder auf sklavische Nachahmung ihrer Lebenspraxis, sich beschränken. Aber auch diese Übernahme bzw. Nachahmung muß noch als innerliche Aneignung gelten, wenn sie nicht unter Zwang geschieht, denn man übernimmt nur, was einem irgendwie zusagt.

Wir dürfen also sagen: Der sogenannte Unglaube ist Glaube, weil jeder Mensch im Grunde immer schon mehr oder minder bewußt aus einer Gesamtinterpretation des Daseins heraus lebt, die experimentell bzw. empirisch in ihrer Universalität nicht voll verifizierbar ist und geglaubt wird.

Max Scheler hat, von ganz anderen Ansätzen ausgehend, bekanntlich die These aufgestellt, jeder Mensch glaube entweder an Gott oder an einen Götzen. Der Mensch ist nämlich ein auf den absoluten Wert ausgerichtetes Wesen, das diesen Wert mit seiner ganzen Hingabe bejahen und lieben will. Wo ein Mensch den Kontakt mit diesem absoluten Wert, der im Grunde kein freischwebendes irrales und unpersönliches, daher nicht verpflichtendes Ideal des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen, sondern nur persönliche, absolute Wirklichkeits- und Wertmacht, also Gott, sein kann, verliert oder bewußt abbricht, dort fängt er an, niedere Werte zu vergötzen, zu verabsolutieren. Die Unendlichkeitstendenz im Menschen umgibt einen endlichen Wert — und es können die verschiedensten Werte sein: Geld, Amusement, Macht usw., bzw. die ständige Abwechslung im Genuß dieser Werte — mit dem Nimbus der Unendlichkeit. Er glaubt — wenigstens für eine gewisse Zeit — an sein endliches Gut so, als ob es Gott wäre.

Schellers These läuft also ebenfalls darauf hinaus, daß jeder Mensch, auch der sogenannte Ungläubige, glaubt, wenn er freilich auch nicht

immer den einzig angemessenen Glaubensgegenstand erreicht oder bejaht. Allerdings scheint es eine Ausnahme von seiner Behauptung zu geben. Nicht wenige heutige Menschen scheinen auf Grund der stark nihilisierenden Tendenzen in der heutigen Massengesellschaft in ihrem Sein so verkümmert zu sein, daß sie gar nicht mehr hingabefähig an höhere Werte sind. Die zu wahren Menschentum gehörende Kraft des Glaubens, Hoffens und Liebens, die dem menschlichen Dasein erst innere Freude und Schwungkraft verleiht, erscheint in ihnen erstorben. Hier wird an überhaupt keine Werte, zumindest nicht an die höheren des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen geglaubt. Man „lebt“ (besser: vegetiert) nur noch von den Konsumgütern. Gilt also Schellers These nicht ganz allgemein, weil es Menschen gibt, die keine Werte mehr verabsolutieren, so leben doch auch diese Menschen praktisch und faktisch nach einer meistens nicht von ihnen selber aufgestellten, aber sklavisch nachvollzogenen Devise, die eine Gesamtinterpretation des Daseins darstellt, eine Gesamtinterpretation, welche das Leben jedes höheren Sinnes und Wertes bar erklärt. Auch diese Menschen glauben also, zwar nicht im Sinne der Schellerschen These, wohl aber im Sinne des weiter oben Gesagten.

Kehren wir aber noch einmal zu Schellers Behauptung zurück. Sie erlaubt es uns nämlich, eine Reihe heutiger atheistischer Strömungen als Absolutsetzungen begrenzter Werte zu entlarven. So ist etwa der marxistische Kommunismus die Absolutsetzung jener Klasse von materiellen Werten, die wir als ökonomische bezeichnen. Der Biologismus Nietzsches, der Rassismus des Nationalsozialismus ebenso wie der heutige Fleischeskult, der Kult von Gesundheit, Schönheit und Kraft des Leibes als der höchsten Güter stellen Absolutsetzungen der vital-sinnlichen Wertklasse dar, während der Sexualismus, der heute auch als formuliertes System auftritt, die Geschlechtslust zum Höchstwert erhebt. Auch die heute auf vielen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft herrschende pragmatische Sehweise stellt die Absolutsetzung eines aus dem Wertekosmos herausgerissenen Gutes dar, nämlich der materiellen Nützlichkeitswerte. Diese pragmatisch-utilitaristische Sicht der Dinge wird ja heute auch oft genug auf geistige Sachverhalte und ihre Entstehung angewandt. Wenn z. B. der Anthropologe A. Gehlen den Menschen — freilich nicht als erster — als Mängelwesen bezeichnet, das infolge der Armut an instinktiven Schutzvorrichtungen und Mitteln der Lebensbewältigung eine zweite Natur in Form von Technik, Zivilisation und Kultur aufbauen mußte, so daß also der Geist des Menschen lediglich das Ergebnis der (übri-

gens durchaus nicht feststehenden) Tatsache gewesen sein soll, daß die Lebensevolution in eine biologische Sackgasse geraten war, dann haben wir es hier mit einem zu engen Verständnis des Wesens und Sinnes des menschlichen Geistes und mit einer Absolutsetzung von Nützlichkeitswerten zu tun. Wer das übersinnliche Bewußtsein des Menschen nur als weiteres nützliches Mittel im Kampf ums Dasein betrachtet, wer es nicht auch in seiner Bedeutung als Brenn- und Sammelpunkt des Universums, als die Wirklichkeit „ergründende, verstehende und verewigende . . . die zeitliche Flucht des Geschehens über die Gefahr des spurlosen Vergehens und Vergessens erhebende“² Macht sieht, der hat das eigentliche Wesen und den tieferen Sinn des Bewußtseins und des personalen Geistes als seines Prinzips noch nicht voll in den Blick bekommen³.

Betrachtet man das Phänomen einseitiger Wertsetzung, wie wir es durch einige Beispiele soeben zu erläutern versuchten, dann könnte man unter diesem Gesichtspunkt gewisse Formen des Atheismus als die einseitige Bejahung bestimmter Werte unter gleichzeitiger Verneinung anderer ebenso wichtiger bzw. höherer Werte bezeichnen. Es ist die sittliche Pflicht des Menschen, die sich als kategorischer Imperativ im Gewissen vernehmbar macht, den ganzen Wertekosmos, und zwar entsprechend der Rangordnung der Werte, zu bejahen. Die sinnlich-materiellen Werte (Nützlichkeits- und wirtschaftliche Werte, Gaumen- und Geschlechtslust, Gesundheit, Kraft und Schönheit des Leibes) sollen dabei nicht geleugnet, sondern in Unterordnung unter die geistigen Werte bejaht werden. Unter den geistigen Werten unterscheiden wir die ästhetischen⁴ oder die Werte des Schönen und Erhabenen, die logischen oder Wahrheitswerte⁵, die sittlichen und die religiösen Werte⁶. Auch unter diesen Werten besteht noch eine Rangordnung. An der Spitze dieser Rangordnung stehen die religiösen

² H. SCHELL, *Gott und Geist*, Bd. II, Paderborn 1896, 482—489.

³ Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen und Begründungen in: H. MYNAREK, *Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung*, Paderborn 1967, 116 ff., 226 ff. (im folgenden zitiert: Mensch — Sinnziel).

⁴ Zur Theorie der ästhetischen Werte vgl.: H. MYNAREK, *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963, 21 f, 32 f., 40, 42, 47 f.

⁵ Unter logischen Werten verstehen wir hier das Wissen, das Wahrheitsforschen, den Wahrheitsbesitz und das Streben nach ihm; vgl. dazu mein in Anmerkung 4 angegebenes Buch: S. 21, 25, 28 ff., 76 ff.

⁶ Zur Theorie der religiösen Werte, die ihr Zentrum und ihren Quellgrund im personalen Heiligen, d. h. in Gott, haben, vgl. mein in Anmerkung 4 angegebenes Buch: passim und meinen Aufsatz: Die Struktur der religiösen Erfahrung, in: *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966) 85—96.

und die sittlichen Werte; die letzteren deshalb, weil jeder Mensch verpflichtet ist, sein Sein in ethischer Verantwortung immer höher zu gestalten, zu sittlicher Vollendung zu führen, denn personale Reife und Größe bedeuten immer sittlich-personale Reife und Größe. Wir sagten bereits, daß der Mensch ein auf das Absolute ausgerichtetes und sich auf dieses hin transzendierendes Wesen ist. Dieses Unbedingte, das deuteten wir ebenfalls bereits an, könnte aber als absoluter Wert den Menschen gar nicht verpflichten und dazu aufrufen, sich auf es hin zu transzendieren, wenn es nur ein irrealer und impersonaler Wert wäre, denn einem solchen eignet nicht der Charakter eines kategorischen Imperativs. So kann nur der unbefleckt und unbestechlich heilige Gott dieser absolute Wert sein.

In diesem Heiligen und Göttlichen, der an der Spitze der Rangordnung der Werte steht, haben alle anderen Werte ihre letzte Quelle, Kraft und Grundlage. Mit Recht sagt D. v. Hildebrand, daß ein Wert erst dann in seiner ganzen Größe, Tiefe, Zartheit und Schönheit empfunden werden kann, wenn sein Begründetsein durch den Gotteswert mitgesehen und mitbejaht wird. Religiös im wahren Sinne des Wortes wäre also in Abhebung von den vorhin charakterisierten Formen des Atheismus jener Mensch, der *alle* Werte in der *richtigen* Rangordnung und in ihrer *Hinordnung auf Gott existentiell* bejaht.

Wie kommt es aber dazu, daß ein Mensch den Wert des Heiligen und Göttlichen verneint, irgendeinen niederen Wert aus dem Wertekosmos herausisoliert und ihn dann mit ausschließlicher Hingabe bejaht? Hierfür lassen sich zahlreiche Gründe und Motive anführen. Ein ganz wesentlicher Grund soll im folgenden ausführlicher dargestellt werden. Wir gebrauchten im Vorhergehenden immer wieder die Ausdrücke: Bejahung von Werten, Entscheidung für Werte, Hingabe an Werte. Es gibt ein Wort, das die Inhalte dieser Ausdrücke in einer höheren Einheit enthält, und dieses Wort heißt Liebe.

Der Akt eines menschlichen Subjekts, der den objektiven Werten am angemessensten, also korrelativ ist, ist die Liebe. Freilich geht die Liebe im Grunde nicht auf ideale, abstrakte Wertwesenheiten, sondern auf werterfülltes Sein, wie sie auch selber tiefster personaler Wesensausdruck und konzentrierteste Zusammenfassung aller Kräfte eines Menschen ist. Dieser Liebe eignet nun wesentlich ein transzendierender Zug, weil sie zum tiefsten Wesen des Menschen gehört, weil sie „den Menschen in seinem innersten Wesen bestimmt“ (F. Hofmann); hat man doch auch den Menschen selbst seinem innersten und besten Wesen nach als Sein bezeichnet, das über sich hinaus will, das

sich selbst überbietet und überschreitet⁷. Ihrer eigentlichen und tiefsten Grundintention nach strebt die Liebe nach einer Verankerung der Gesamtexistenz im Urgrund der Wirklichkeit selbst. Unsere Sehnsucht nach Wärme, Geborgenheit, Sicherheit, eben nach Liebe „weiß“ im Tiefsten immer schon um jenes absolute, göttliche Wesen, das allein imstande ist, diese Sehnsucht zu erfüllen, weil es allmächtig ist und voll und ganz verleihen kann, was unser Sein restlos ausfüllt. In diesem Sachverhalt liegt auch die tiefe Wahrheit von Pascals Wort: „Ich suchte Dich (d. h. Gott) nicht, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte.“ Sigmund Freud hat bekanntlich die These aufgestellt, daß der Mensch zutiefst ein sexuelles Wesen sei, daß alle seine Handlungen ursprünglich eine sexuelle Wurzel hätten. Diese These, die eine radikale Einseitigkeit bedeutet, wird richtig, wenn man den Begriff des Sexuellen durch den der so weit wie möglich gefaßten, alle Arten von sinnlichem und geistigem Wertstreben und Wertgeben umfassenden Liebe ersetzt. Eben wegen dieser fundamentalen Rolle der Liebe im menschlichen Leben hat es verheerende Folgen, wenn ein Kind in seinen ersten Lebensjahren dieser Liebe nicht teilhaft wird. Im Grunde ist das ebenso beim Erwachsenen. Dieser merkt jedoch immer mehr, daß seine tiefste Liebesehnsucht nicht oder nicht allein durch die Weltgüter und auch nicht durch die Menschen, die er liebt, erfüllt werden kann. An diesem Punkt sieht er sich vor die Entscheidung gestellt, entweder dem alles transzendierenden Zug der Liebe zu folgen und sich einer höchsten und endgültigen Liebesmacht anzuvertrauen oder an der Liebe überhaupt zu verzweifeln. Dieser existentielle Grundakt des Nicht- oder Nicht-mehr-an-die-Liebe-glaubens kann dann theoretisch auf verschiedenste Weise artikuliert werden und zu den verschiedensten Schattierungen des Unglaubens, genauer: atheistischen Glaubens führen. Die Enttäuschungen unseres Liebesstrebens können sehr unterschiedliche Gründe haben, sie können auch rein subjektiv und sehr egoistisch sein. Wie das Kind den Eltern böse ist, wenn sie seine egoistischen Wünsche nicht erfüllen, so bleibt auch der erwachsene Mensch oft im Infantilismus stecken und erwartet von Gott, daß er ihm jeden Wunsch erfüllt. Erst der geistig reife und weise Mensch weiß, daß auch alle Gegensätze und Widerwärtigkeiten in seinem Leben von Gottes Liebe gefügtes Material und Mittel höchster Persönlichkeitsvollendung sein können.

Wir haben vorhin den Satz aufgestellt: Der Mensch spürt, daß seine tiefste Liebesehnsucht nicht oder nicht allein durch die Weltgüter und

⁷ Zur Theorie der Liebe vgl. mein Buch: *Mensch — Sinnziel* 34 ff.

auch nicht durch die Menschen, die er liebt, erfüllt werden kann. Damit soll nun einer massiven Bedürfnistheologie keineswegs das Wort geredet werden. Vielmehr kann bei näherer Betrachtung auch ein Atheist den soeben angeführten Satz unterschreiben. Er wird in der personalen Begegnung mit den Mitmenschen, im Freundschafts- bzw. Liebeserlebnis, gerade wo es am tiefsten und intensivsten ist, etwas Absolutes, Letztgültiges, unendlich Wertvolles, etwas, das Ewigkeitswert hat, erfahren. Ich betone: etwas Absolutes, denn er wird dieses Absolute, Endgültige, Ewige, unendlich Wertvolle, das gleichsam auf den Höhepunkten personaler Begegnung oder auch in den Höchstleistungen kulturellen Schaffens aufleuchtet bzw. unreflex mitgegeben ist, natürlich als immanent zu diesem Schaffen, als zu dieser personalen Begegnung, zu diesem geliebten Partner gehörig, gewissermaßen als deren verklärenden, aber noch ihnen selbst eignenden Hintergrund auffassen. Dennoch muß nach tieferer Überlegung gesagt werden: Entweder wurde dieses Absolute real erfahren oder es war eine Illusion. Auch ein Atheist wird nicht ohne weiteres das zweite Glied dieser Alternative bejahen, wenn er sich nicht selber um das Beste seines Schaffens und Liebens bringen will. Bleibt er aber bei der Überzeugung, etwas wahrhaft Absolutes erfahren zu haben, so wird dessen logisch-ontologische Analyse zu dem Ergebnis kommen müssen, daß dieses Absolute gerade als solches nicht etwas Bruchstückhaftes, etwas nur Immanentes, irgendein verklärendes Zubehör zum Menschen auf den Stufen seines höchsten Erlebens sein kann, sondern — wenn man sich nicht in einen Widerspruch verwickeln will — eben absolut, und das heißt in allen Hinsichten unabhängig, also das sein muß, was wir den heiligen Urgrund aller Wirklichkeit oder Gott nennen. Gott muß also auch von der personalen zwischenmenschlichen Begegnung her als der für sich Existierende bezeichnet werden; er läßt sich dabei nicht zu „einer bestimmten Art von Mitmenschlichkeit“ (H. Braun) reduzieren.

Ein heute oft angeführter Grund für die Behauptung, Gott nicht lieben zu können, ist die Meinung, daß man zu voller Liebeshingabe an den Mitmenschen nur fähig ist, wenn man seine Liebe nicht auch noch auf Gott zu richten hat. So sagt z. B. Sartre durch den Mund der von ihm kreierten Personen in seinem Bühnenwerk „Der Teufel und der liebe Gott“: „Man kann nur auf Erden lieben und nur gegen Gott.“ „Ich werde allein sein mit dem leeren Himmel über mir, um so mit allen sein zu können.“ „Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts.“ Ähnlich hatte sich schon Nietzsche, von dem ja Sartre

stark abhängig ist, ausgedrückt. Diese und ähnliche Behauptungen richten sich vielleicht mit Recht gegen heidnische Gottheiten, etwa den griechischen Götterhimmel, verkennen aber total das Wesen des Christentums, in dem Gottes- und Nächstenliebe eine unüberbietbar innige Einheit bilden. Der Gott des Christentums ist die Liebe selbst. Liebe aber ist höchste und stärkste, sich schenkende Ursächlichkeit. Der Gott des Christentums, der die unendliche Liebe ist, verfügt also über eine derart unbegrenzte Ursächlichkeit, daß er aus dieser überströmenden Fülle von Kraft allen von ihm geschaffenen Wesen ein hohes Maß an Eigenursächlichkeit, Eigenaktivität, Eigenentwicklung und Liebesenergie erteilen kann, ohne daß dadurch seine transzendente Vollursächlichkeit hinsichtlich alles Seienden geschmälert oder seine unendliche Liebeskraft verringert würde. Der Apostel, der am tiefsten in die geheimnisvollen Urgründe der Liebe des menschengewordenen Gottes geschaut hat, sagt mit Recht: „Wenn Du Deinen Bruder, den Du siehst, nicht liebst, wie kannst Du dann Gott lieben, den Du nicht siehst?“ Und Christus, der menschengewordene Gott, sagt selber: „Was Ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt Ihr mir getan.“ Im Grunde ist es gerade Gott, der uns, wenn wir uns ganz an ihn hingeben, erst frei macht für die Liebe zu den Mitmenschen und zur menschheitlichen Gesamtgemeinschaft. Hat dies Sartre vielleicht doch einen Augenblick lang gespürt, da er eine der in seinem Bühnenwerk „Der Teufel und der liebe Gott“ auftretenden Personen die Worte sprechen läßt: „Ich habe Gott getötet, weil er mich von den Menschen trennte, und nun versetzt mich sein Tod in um so größere Einsamkeit.“ Gerade das Nicht-mehr-glauben-können an eine unendliche Liebe bzw. die direkte Entscheidung gegen einen liebenden Urgrund aller Dinge führt letzten Endes in logischer Konsequenz zur Selbstisolation des Menschen und zur Liebesunfähigkeit auch gegenüber den Mitmenschen. Gott ist das eigentliche Einheitsband der zwischenmenschlichen Beziehungen! Er ist das Unbedingte und zutiefst Sinngebende in ihnen. Er verleiht auch noch dem Menschlich-Kontingenten daran einen unverlierbaren Wert.

Die soeben durchgeführten Überlegungen dürften auch gezeigt haben, daß der Glaube sich nur in der Liebe vollendet, wie er auch von einer geheimen, auf den Urgrund des Seins gehenden Liebessehnsucht gespeist wird⁸. Wo diese dem Liebesstreben immanente Tendenz zum

⁸ Man diskreditiere diese Sehnsucht nicht als einen „Fall“ von Bedürfnisreligion oder Bedürfnistheologie. Die Verneinung dieser Sehnsucht ist praktisch gleichbedeutend mit der Leugnung der Kontingenz des Menschen überhaupt.

Absoluten abgebogen, verneint oder gar zerstört wird bzw. wo sie, wie dies im heutigen Massenmenschentum, dem Menschentum «ohne Ich», der Fall ist, zusammen mit dem menschlichen Sein verkümmert, dort wird nicht mehr an Gott geglaubt bzw. kann nicht mehr an ihn geglaubt werden: eine bestimmte Form des Atheismus hält ihren Einzug in das menschliche Herz. Aber weil — wie wir sahen — der Mensch seiner tiefsten Seinsstruktur nach ein glaubendes, hoffendes, d. h. der Zukunft in ihrer Fülle, also dem Absoluten, Transzendenten zugewandtes, vertrauendes und liebendes Wesen ist, deswegen bleibt auch dieser Atheist ein Glaubender. Paradox ausgedrückt: wenn er nicht an Gott glaubt, so glaubt er doch an Gott, nämlich an verabsolutierte, vergötzte, vergöttlichte Wirklichkeiten und Werte der Welt und der Menschheit⁹.

Er kann etwas Unbedingtes, Unbedingt-Gültiges in der menschlichen Arbeit selbst, im technischen oder kulturellen Fortschritt als solchem, in der menschlichen Schaffenskraft u.ä. sehen. Er kann glauben, daß in all diesen Dingen zusammen, im Prozeß ihrer fortschreitenden Vervollkommnung etwas Absolutes immer mehr zum Vorschein kommt, sich in wachsendem Maße realisiert¹⁰ (ohne zu bedenken, daß dieser Weg nie zu einem in allen Hinsichten aktuell absoluten Wesen hinzuführen vermag); er kann unthematish, unreflex und verschwommen ein Unbedingtes, näher nicht Definierbares anerkennen (ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, daß es ein oder *das* schlechthin Unbedingte nicht geben kann; es fehlte ihm ja die wesentlichste Eigenschaft der Unbedingtheit und Unabhängigkeit: die Freiheit, die subjektlos, also impersonal nicht existieren kann. *Das* schlechthin Unbedingte muß *der* Unbedingte, muß absolute Person sein!). Aber selbst wenn ein Mensch, wie der Nihilist, an überhaupt keine Wirklichkeit und Werte mehr glaubt, so glaubt er — wiederum paradox ausgedrückt — ganzheitlich seinem Mißtrauen, jenem Mißtrauen, das ihm einflüstert, alles sei nur Schein, alles sei umsonst und trügerisch, wertlos und sinnlos.

Wie das Liebesstreben, so kann auch das Geltungsstreben des Menschen enttäuscht oder in falsche Bahnen gelenkt werden, was wiederum zu verschiedenen Formen des sogenannten Unglaubens führt. Bekanntlich hat ja A. Adler im Gegensatz zu seinem Lehrer S. Freud nicht das

⁹ Er ist dann im Grunde kein Atheist mehr, sondern ein Pantheist. Umgekehrt zeigt sich hier in gewissem Sinne die Richtigkeit von Schopenhauers Behauptung, der Pantheismus sei eine „höfliche Form des Atheismus“.

¹⁰ Wir hätten es hier mit einer Abart des evolutionären Pantheismus zu tun.

Sexuelle, sondern den Geltungs- und Machtrieb als die primäre, ursprüngliche und alles beherrschende Strebung im Menschen bezeichnet. Formalanalog zum Liebestreben verlangt im Geltungstreben der Mensch letztlich danach, von einem Absoluten unbedingt anerkannt zu werden, vor ihm eine unabhängig von allen Meinungen der Mitmenschen bestehende unwiderrufliche Gültigkeit zu haben, in einer letztgültigen Ordnung der Dinge jenseits von allem Schein und Trug einen nur ihm bestimmten wichtigen Platz einzunehmen und auszufüllen. Theologisch und schriftnah wäre der gemeinte Sachverhalt etwa folgendermaßen zu umschreiben: Gott hat mich — anthropomorph ausgedrückt — bei meinem Namen genannt und mich dadurch erst aus dem Nichts zum Sein gerufen und damit zum Gelten gebracht, zu einer nun für alle Ewigkeit geltenden und einzigartigen Persönlichkeit gemacht. Dieser einzigartigen, unwiederholbaren Persönlichkeit hat Gott eine besondere Aufgabe der eigenen Wesenserfüllung und der Arbeit für die Mitmenschen und für den Aufbau eines alle Menschen umfassenden Gottesreiches gegeben, eine Aufgabe, die von keinem andern geleistet werden kann und die, wenn sie nicht erfüllt wird, eine nicht zu schließende Lücke in der Schöpfungsordnung läßt. Durch die Berufung dieser Persönlichkeit zur realen und wesenhaften Teilnahme am Leben der Gottheit selbst erfährt das Geltungstreben des Menschen seine höchste Aufgipfelung, Krönung und Vollendung. Der Mensch wird so in eine über das Nur-Menschliche weit hinausgehende ewig gültige Ordnung der Dinge hineingestellt. Sein tiefster Wesenszug, der darin besteht, daß er nur Mensch sein kann, wenn er ständig über das Menschliche und über sich selbst hinausstreitet, erreicht sein Ziel in der ewigen Geltung vor Gott, dem Absoluten, in der Teilhabe am unendlichen Leben der Gottheit, das keinen Untergang, keine Minderung oder Änderung kennt.

Nun kann aber — wir deuteten es schon an — auch das Geltungstreben Formen annehmen, die es zu einer Instanz gegen Gott machen. Der Mensch kann der Täuschung verfallen, daß Gott seine Größe und Geltung beeinträchtigen will. Er kann die Tendenz in sich nähren, selber zum absoluten Mittelpunkt alles Seins, zum Zentrum der Gesamtwirklichkeit zu werden. Bekannt ist Nietzsches Wort, das seinem titanischen Streben, selbst Gott zu werden, Ausdruck verleiht: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein. Daher gibt es keine Götter!“ Hier wird nicht etwa bewiesen, daß es keinen Gott gibt, vielmehr wird die Nichtexistenz Gottes gefordert, damit der Mensch an seine Illusion, das Zentrum aller Wirklichkeit zu sein,

glauben kann. Sowohl Nietzsches soeben zitiertes Wort als auch der Atheismus N. Hartmanns und der Existentialismus Sartres stellen einen postulatorischen Atheismus dar. Gott darf nicht sein um der vermeintlich nur ohne und gegen ihn zu erreichenden Größe des Menschen willen! Gott darf nicht sein, weil sonst der Mensch nicht absolut frei ist! Gott darf nicht sein, weil sonst der Mensch nicht der absolute Urheber und Ursprung allen Sinnes und aller Werte ist! Nimmt man einmal auf Grund dieses verabsolutierten menschlichen Geltungstrebens an, daß es keinen Gott gibt und sieht man sich andererseits doch immer wieder mit der psychischen Realität des Gottesgedankens in uns konfrontiert, dann kommt man fast notwendigerweise zu der These Feuerbachs: Nicht Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Ebenbild gemacht. Manchmal ist es auch der stolze philosophische Geist eines Denkers, der es ihm als eine Zumutung erscheinen läßt, an einen Gott zu glauben, den einfache Fischer autoritativ und normativ verkünden, wie dies von den Ursprüngen des Christentums gilt.

Was ist zu sagen zu diesen postulatorischen Atheisten, die an die Unbedingtheit der Freiheit des Menschen glauben oder sie fordern und eine Verfälschung des — wie wir oben sahen — auf Gott gehenden Ursinnes des menschlichen Geltungstrebens darstellen? Das atheistische (also gott-lose, von Gott absehende oder ihn leugnende) Denken ist, wie überall, so auch hier, ein Denken, das die Mitte, in der die Wahrheit liegt, nicht zu finden vermag. Es pendelt hin und her zwischen den beiden Extremen der völligen Leugnung der Freiheit und ihrer Verabsolutierung und führt sich daher selber — wenn auch nicht unbedingt in ein und demselben Denksystem — ad absurdum.

Gewiß kann uns heute die Freiheit des Menschen gewaltiger und imposanter erscheinen als je zuvor. Blicken wir auf die Jahrtausende dauernde Evolution des Lebens auf unserer Erde zurück, dann stehen wir vor einer gewaltigen Höherentwicklung, die sich unter anderem durch zunehmende Autonomie und Umweltunabhängigkeit auszeichnet. Diese wachsende Autonomie im Tierreich gelangt dann in der menschlichen Selbstbestimmung und Freiheit zu ihrem Höhepunkt, ihrer Krönung, Sinnerfüllung und Vollendung¹¹. Nicht minder großartig tritt uns die menschliche Freiheit in den gewaltigen Werken der heutigen Technik entgegen, die ja zum größten Teil nichts anderes

¹¹ Vgl. dazu: *Mensch — Sinnziel* 279—326 sowie Mynarek, *Mensch und Sprache*, Freiburg 1967, 43—76.

ist als ein vom Menschen erdachtes Mittel der Herrschaft über die Natur, über Raum und Zeit¹².

Andererseits verbietet sich aber eine Verabsolutierung der menschlichen Freiheit aus zahlreichen Gründen, die ihre Schwäche, ja Ohnmacht überzeugend dartun. Sie ist keine voraussetzungslose, von jeglichen Vorgegebenheiten freie Selbstbestimmung. Vererbung, Temperament, Naturcharakter, Erziehung, Umwelt weisen sie von vornherein in bestimmte, in ihrer Negativität nur schwer erkennbare und noch schwerer zu korrigierende Richtungen. Aber abgesehen von diesen mehr äußeren Einflüssen, die zusammen mit der begrenzten Energie, der Hinfälligkeit und Sterblichkeit unseres Leibes die Unstetigkeit unseres Willens bewirken, besteht eine im Unterschied von diesen Einflüssen metaphysisch nicht mehr überwindbare Kluft zwischen dem Bewußtsein der sittlichen Normen und ihrer Erfüllung, zwischen Sollen und Sein, Wertidee und Wirklichkeit des Menschen, zwischen der Unendlichkeit des menschlichen Wollens und der Endlichkeit des menschlichen Könnens. In demselben Akt, in dem ich einmal ganz frei entscheide, und somit mein potentiell Menschsein und Freisein aktuiere und wahrhaft Mensch werde, erfahre ich auch mein Gründen in und Getragensein von der Transzendenz, meine existentielle Bedingtheit. Auch eine unvoreingenommene psychologische Untersuchung echt religiöser Menschen könnte erweisen, daß die in Freiheit, genauer: daß die frei und im Akt der Freiheit vollzogene Anerkennung des schlechthin Absoluten und die aktive Aneignung, Anwendung und Durchführung seiner ethischen Normen in allen Lebenssituationen größte Bereicherung und Kraftsteigerung des menschlichen Seins, stärkste und tiefste Existenzerfüllung und -vollendung bedeuten. Es wäre also, etwas trivial ausgedrückt, «sehr existentiell», Gott auf Grund des Phänomens der Freiheit anzuerkennen.

Man kann jedenfalls sagen: Wenn die beiden vorhin behandelten Aspekte der menschlichen Freiheit, nämlich ihre Größe und ihre Bedingtheit, gleichermaßen unvoreingenommen gesehen werden, und damit die richtige Mitte zwischen Absolutsetzung und Leugnung der menschlichen Selbstbestimmung eingehalten wird, dann ist dies eine tragfähige Ausgangsbasis für einen zum absoluten Sein aufsteigenden philosophischen Gedankengang.

Wie sehr wir mit der Behauptung recht hatten, daß das Nichteinhalten der Mitte, das Nichtanerkennen beider Aspekte der Freiheit, ihrer

¹² Vgl. dazu: *Mensch — Sinnziel* 14 ff., 349 ff.

Größe und ihrer Ohnmacht, also die Absolutsetzung der menschlichen Freiheit — im Sinne des alten Grundsatzes, daß Gegensätze sich berühren — in ihr Gegenteil umschlägt, zeigt sich deutlich genug bei Sartre. Dieser gilt ja bekanntlich als der wohl extremste Anwalt der voraussetzungslosen, ungebundensten Freiheit, des radikalen, Gott leugnenden Autonomiestrebens. Aber viele Romanfiguren Sartres zeigen, wie ihr maßloses Streben nach unbedingter Freiheit und ihre dementsprechende überängstliche Scheu vor jeder Bindung, auch an die höchsten und edelsten Werte, Aufgaben, sozialen Ziele, Personen usw., die Freiheit sinnlos und zu einer unerträglichen Last werden lassen.

Die Freiheit schlägt auf Grund ihrer Bindungslosigkeit in ihr Gegenteil um, in etwas der Determination Nahe-, ja praktisch Gleichkommendes. Das unbewußte, unfreie All, die den Menschen umgebende Natur, das — wie Sartre es nennt — «Sein an sich» oder «An-sich» ist in dieser Hinsicht nicht schlimmer daran als der bewußte und freie Mensch, die von Sartre sogenannte «absolute Freiheit» oder das «Für-sich». Denn beide sind nach ihm „verdammte“, d. h. bestimmt (= determiniert) zur Sinnlosigkeit. Wie der Stein, der Baum usw. dazu verdammt ist, Stein oder Baum zu sein, so ist der Mensch nach Sartre aus unbekanntem Grund dazu verdammt, frei zu sein. Diese Freiheit ist dementsprechend Sartre zufolge auch kein Vorteil, kein Fortschritt, kein Glück gegenüber dem dunklen, undurchdringlichen Ansich, sondern eine neue Art der Knechtschaft. Ja, sie ist eher ein Nachteil, weil der Baum, der Stein, das All kein Bewußtsein von ihrem Zustand besitzen, während unser Bewußtsein aufgrund des Wissens um die Last unserer Freiheit nur unglücklich zu sein vermag.

Last und Sinnlosigkeit, ja Brutalität und Schändlichkeit der Sartre'schen Freiheit werden deutlich in einigen von ihm geschaffenen Romangestalten. In seiner Roman-Tetralogie *Les Chemins de la Liberté* (Die Wege der Freiheit) schildert Sartre Menschen, die im Namen des Ideals der bindungslosen Freiheit absurd handeln. Die Hauptfigur dieser Tetralogie Mathieu Delarue sieht in dem Augenblick, da er von seiner langjährigen Geliebten Marcelle erfährt, daß sie ein Kind von ihm erwartet, seine Freiheit bedroht und läßt die Frau im Stich. Sein Freund Daniel, ein Homosexueller, heiratet aus freiem Entschluß die verlassene Geliebte Mathieus. Ivich, eine junge Studentin, verweigert sich, um nicht ihrer Neigung folgen zu müssen, dem Mann, den sie liebt; sie wirft sich dem in die Arme, den sie verabscheut.

Brunet, der sich vorbehaltlos an die Ideologie des Kommunismus gebunden und ihrer Realisierung im politisch-sozialen Raum seine besten Kräfte gewidmet hat, sieht sich in Anbetracht des Hitler-Stalin-Paktes mit der Sinnlosigkeit seiner Bindung und seines Einsatzes konfrontiert. Gerade in diesem Fall zeigt sich auch die Möglichkeit des Umschlagens der absoluten Freiheit bei Sartre in den Kollektivismus. Sartres Freiheitsidee ist ja gleichbedeutend mit uneingeschränktem Individualismus, der sich um das Wohl des anderen nicht kümmert, weil ihm diese Sorge Schranken auferlegen würde; das zeigen ja auch die soeben geschilderten Romanfiguren. Nun führt aber der Individualismus in letzter Konsequenz zu dem System, das er bekämpft und dessen Gegensatz er an sich darstellt: zum Kollektivismus, zur Beherrschung der zur Masse herabgesunkenen oder erniedrigten Mehrzahl der Menschen durch einige wenige Machthaber, die jeweils nur relativ kurze Zeit herrschen, um dann von anderen, meist noch radikaleren, abgelöst zu werden. Mag nämlich auch zunächst und theoretisch prinzipiell jedem menschlichen Individuum das Recht, sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, die Berechtigung zum Einsatz aller Kräfte für sich allein ohne Rücksicht auf das Wohl der Gesamtheit zugestanden werden, so dient dieses Zugeständnis tatsächlich doch nur den Begabteren, Stärkeren, Rücksichtsloseren, Raffinierteren, Reicherer oder auch Glücklicheren, die dann den unglücklichen Rest der Menschheit zum Objekt ihrer Machtgelüste machen. Es ist ja auch klar: Wenn Freiheit absolute Bindungslosigkeit sein soll und andererseits bei Sartre diese absolute Bindungslosigkeit nicht darin besteht, sich überhaupt an nichts zu binden, sondern jede vollzogene Bindung bald wieder zu zerreißen, um sich selbst zu beweisen, daß man noch frei ist, warum soll man sich dann nicht auch einmal und wenigstens für eine gewisse Zeit an ein totales Regime, an den Kollektivismus o.ä. binden?

Sartre führt sich selbst ad absurdum. Er leugnet Gott, jede vorgegebene Seins- und Wertordnung, damit der Mensch ganz frei und Ursprung jeglichen Sinnes und Wertes sein könne. „Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts!“ Das Resultat sind keine neuen Werte, keine neue großartige Sinngebung der Wirklichkeit, keine neue Intensivierung der Freiheits- und Existenzkräfte des Menschen, sondern — wie wir schon sahen — eine neue Art von Determiniertheit: Frei von Gott, ist er nun Sklave der eigenen Freiheit geworden. Jene — wenn wir sie schon Determination nennen wollen — einzigartige, geniale Form der Determiniertheit durch das höchste, uns nicht

erniedrigende, sondern zu sich hinaufziehende Sein, wie sie darin besteht, daß Gott den Menschen in seine Freiheit einsetzt und diese Freiheit transzendental, also gar nicht auf der Ebene der Zweitursächlichkeiten, der empirisch- und metaphysisch-weltimmanenten Kausalfaktoren, trägt, begründet und ermöglicht, wird zugunsten einer absoluten Freiheit des Menschen abgetan, die dann sofort in merkwürdiger, aber zutiefst logischer Konsequenz in absolute Sinnlosigkeit umschlägt. Der Mensch läuft einem Wahngebilde absoluter, bindingsloser Freiheit nach und zerschlägt damit jede Ordnung, jegliche Gesellschaft, jegliches personal-verantwortliche Individual- und Gemeinschaftsleben. Die Erhöhung des Menschen zu absoluter Freiheit führt zu seiner tiefsten Erniedrigung, zum Nihilismus, zu Existenz-aushöhlung und Existenzzerfall. Die Freiheit zu allem schlägt bei Sartre um in die — wie er es selbst ausdrückt — „Freiheit zu nichts“. In diesem Scheitern einer heute sehr repräsentativen Meinung und Haltung auf Grund der Absolutsetzung des einen der beiden oben erwähnten Aspekte der Freiheit kann man einen gewichtigen Hinweis auf die Richtigkeit jenes philosophischen Gedankenganges sehen, der das gegensätzliche Faktum der Größe der Freiheit des Menschen und ihrer Kontingenz zur Ausgangsbasis einer Argumentation macht, die schlußfolgernd zum absoluten Sein aufsteigt. Diese Argumentation ist nur die thematisch-reflexive Aufhellung und Darstellung wahrhaft menschlichen (und das heißt: freien), praktischen Existenzvollzuges. Atheisten, die im Namen der Größe des Menschen, seiner Freiheit und Herrscherlichkeit, seiner Selbständigkeit in der Wert- und Sinnverwirklichung und ähnlicher Motive Gott leugnen, sollten sich folgendes klarmachen: Der Gott des Christentums zerstört nicht wie die eifersüchtig über ihre Macht wachenden heidnischen Gottheiten die autonomistische und anthropozentrische Tendenz im Menschen. Er kommt ihr vielmehr, wie der Verf. in einem demnächst erscheinenden Buch m.d.T. „Anthropozentrik oder Theozentrik?“ ausführlich zu begründen versucht, entgegen und führt sie auf wahrhaft göttliche Weise zu ihrer wirklichkeits- und wahrheitsentsprechenden Erfüllung in der Teilhabe an seinem Leben und seiner Natur. Er tut dies deshalb, weil er selber diese Tendenz in dem, was ihren Wahrheitskern ausmacht, zusammen mit der Gottebenbildlichkeit, Personalität und Freiheit dem Menschen eingeschaffen hat. Der Glaube hat sich uns in diesem Kapitel als eine Haltung erwiesen, die im Grunde in dieser oder jener Form von allen Menschen eingenommen wird. Menschliches Dasein ist wesenhaft Sinnvollzug; es

kann nicht vollzogen werden, ohne der Wirklichkeit einen Sinn beizulegen und sich selbst in der so gedeuteten Wirklichkeit einen Ort zu geben. Diese Sinnggebung geht, weil der Intention nach prinzipiell auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtet, über das experimentell und empirisch Nachprüfbares wesensmäßig hinaus¹³. Es handelt sich bei ihr also um einen Glauben, einen Sinn glauben im weitesten Verständnis dieses Wortes. Die Sinnggebung, von der hier die Rede ist, kann dem Inhalt nach wert- und vernunftlos, primitiv und trivial sein; sie kann weiters positiv (affirmativ) oder negativ (Verneinung jeglichen Sinnes) sein. Sie kann als positive Sinnggebung entweder formal-logisch einwandfrei ein schlechthin Absolutes, und das heißt: ein transzendentes Sein annehmen oder aber die Absolutsetzung einer innerweltlichen Wertwirklichkeit darstellen. All diese Unterscheidungen und mögliche weitere vermögen nichts zu ändern an der fundamentalen Tatsache, daß hier an einen von der Subjektmacht des Menschen — wenn auch nicht völlig unabhängig von der Wirklichkeit — entworfenen Sinn *geglaubt* wird. Auch die Verneinung jeglichen Sinnes (negative Sinnggebung) wird geglaubt. Es hat Nihilisten gegeben, die leidenschaftlich und fanatisch an das Nichts geglaubt und als Missionare des Nichts die Überzeugung von ihm in den Herzen der Mitmenschen aufzurichten und zu festigen versucht haben. Aber selbst dort, wo dieser aktive Nihilismus, wie wir ihn nennen könnten, nicht vorhanden ist, wo also ein passiver Nihilismus an nichts, an kein Sein, keinen Sinn, keinen Wert mehr zu glauben fähig ist, läßt sich diese Haltung nur vom Glauben als seinem wesentlichen Bezugspunkt her bestimmen: nämlich als Verkümmern der zum Menschen als homo viator gehörenden, ihn im irdischen Daseinsstatus zutiefst charakterisierenden Glaubensanlage; als Glaubensschwund im Sinne eines Prozesses, der sein Ende, das völlige Fehlen des Glaubens, auf Erden nie erreicht;

¹³ Mit dieser Behauptung wird nicht dem Relativismus das Wort geredet. Es ist unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit durchaus nicht gleichgültig, welchen Sinn man der Wirklichkeit beilegt. In einem weiteren Kapitel dieses Buches, das zur philosophischen Gotteserkenntnis und zu der Möglichkeit des Atheismus nochmals grundsätzlich Stellung bezieht, wird sich zeigen, daß es bestimmte Wahrheitskriterien für jegliche Weltanschauung und Sinnggebung der Wirklichkeit gibt. Ein solches Wahrheitskriterium ist in unserem jetzigen Kapitel die Notwendigkeit der Beachtung der beiden grundlegenden Aspekte der menschlichen Freiheit, ihrer Größe und ihrer Bedingtheit; ein anderes Kriterium, das ebenfalls schon zur Sprache kam, war die Anerkennung der ganzen Skala der Werte in der richtigen Rangordnung. Ganz allgemein kann man sagen, daß jede Sinnggebung, die sich auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit oder einen Teil des Wertekosmos festlegt und diesen verabsolutiert bzw. zum Maßstab des Ganzen macht (pars-pro-toto-Setzung), von vornherein verfehlt ist.

als Aushöhlung und Entkräftung des menschlichen Seins, das konstitutiv dahin tendiert, sich an einen über- und umgreifenden Sinn ganzheitlich und existentiell hinzugeben, und so gläubiges Dasein ist. Der Unglaube stellt in all seinen Formen einen so oder anders garteten Glauben dar. Dieser Glaube mag noch so sehr von außen her veranlaßt, von der Wirklichkeit motiviert, von seinem Gegenstand beeinflusst sein, er stellt trotzdem immer zugleich eine *Tat* des Menschen dar, er zeugt stets von der Subjektmacht des menschlichen Wesens. Von daher wäre dann im Rahmen einer vertiefenden theologischen Betrachtungsweise folgendes zu sagen: Der Unglaube, vor allem in der Form des postulatorischen Atheismus, steht vor uns als ein erschütternder Beweis der Größe Gottes, der dem Menschen jene ungeheuerliche Gabe der Freiheit, Aktivität, des Autonomiestrebens und der Subjektmächtigkeit schenkt, die imstande ist, eine „Welt aus sich heraus zu spinnen“, in der ihr eigentlicher Schöpfer keinen Raum mehr erhält. Die Freiheit, die sich gegen ihren Geber erhebt, ist noch in dieser ihrer Verzerrung ein Beweis ihrer eigenen Größe und der je größeren Größe ihres Schöpfers, ein Beweis auch, daß der Mensch etwas Absolutes, Göttliches in sich trägt. Wenn aber dieses sich gegen das schlechthin, also in allen Hinsichten Göttliche wendet, so führt das in theologischer Perspektive zu einer Verneinung des eigenen kontingenten Geistes¹⁴ und — psychologisch geradezu feststellbar — zu seiner Seins- und Wertentleerung, seiner Nihilisierung. Dem Nihilismus, mit dem wir uns bereits in den bisherigen Ausführungen einige Male konfrontiert sahen, wollen wir im nächsten Kapitel eine eigene, vorwiegend anthropologische, jedoch auch in dieser Hinsicht nicht erschöpfende Betrachtung widmen.

¹⁴ Wie oft endet doch die Leugnung Gottes in der Skepsis, in der Negation der Existenz des eigenen Ich und der Welt.

Zweites Kapitel

ANTHROPOLOGISCHE UND RELIGIONSPHILOSOPHISCHE ASPEKTE DES NIHILISMUS¹

Nietzsche hatte den Nihilismus als einen notwendigen, nicht aufzuhaltenden geschichtlichen Zerfalls- und Zersetzungsprozeß aller Wahrheiten, Werte und gesellschaftlichen Ordnungen, kurzum jeglichen Seins, Sinnes und Wertes prophetisch angekündigt. Was aber, so stellt R. Müller-Erb fest, „vor zwei Generationen ein Einzelner und Außenseiter, der sich als ersten Nihilisten Europas bezeichnete, hellseherisch und unverstanden verkündet hat, umströmt uns heute, wir atmen es mit der Luft ein, es dringt uns durch alle Poren. Dramen, Romane, Filme, Werke insbesondere französischer und amerikanischer Autoren wie Sartre, Camus, Anouilh, O'Neill tragen es in die breiteste Öffentlichkeit. Nicht mehr bloß in philosophischer Sprechweise, auch im Gewand des Schönen, bildhaft, anschaulich und als versucherisch lockende Speise aufgetischt . . . In dieses geistige und religiöse Vakuum fallen, von diesem innerlich gerufen, die Kaskaden der Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts: Die durch Technisierung und Mechanisierung begünstigte Vermassung, die durch ideologische Exzesse, Greuel des Krieges und seine wahnwitzigen Folgen bewirkte Verlorenheit des Menschen“². Nach F. Leist vermag der Nihilismus sein Unwesen um so besser auszubreiten, als er von vielen, nämlich gerade von jenen, die in seinem Bann stehen, geleugnet wird. „Allorten, in jedem Menschen unserer Tage finden wir seine zerstörerische Kraft . . . diese Sinnlosigkeit prägt unsere Weltstunde“, wir sind ihr „wie ausgeliefert“, alle stehen wir in diesem Prozeß „der Entwirklichung des Menschen und der Dinge, die das Unwesen des Nihilismus

¹ Unter diesem Titel erschien ein Aufsatz des Verfassers in der Zeitschrift *Theologie und Glaube* 57 (1967) 47–56. Er wurde mit zahlreichen größeren und kleineren Änderungen in das vorliegende Buch aufgenommen.

² R. MÜLLER-ERB, Vorwort zu: H. FRIES, *Nihilismus — Die Gefahr unserer Zeit*, Stuttgart 1949, 8.

ausmacht“, die Befangenheit und Benommenheit von ihm nimmt täglich zu. „Noch nie war die Gefahr so groß“³!

Aber wird in diesen und ähnlichen Aussagen die Gefahr des Nihilismus für unsere Zeit nicht übertrieben und verabsolutiert? Bedeutet er nicht, wenn er wirklich eine Verneinung bzw. schleichende Entwertung von Sein und Sinn darstellt, eine Gefahr für jede Zeit? Hat nicht schon das Altertum einen radikaler gar nicht mehr zu bestimmenden Nihilismus erlebt, etwa in der Form des ontischen und gnoseologischen Nihilismus des griechischen Sophisten Gorgias, nach dem 1. nichts ist, 2. wenn auch etwas wäre, es für den Menschen nicht erkennbar wäre, 3. wenn es auch erkennbar wäre, es doch nicht mitteilbar und aussprechbar wäre? Muß der Nihilismus nicht schon deshalb als eigentliche und tiefste Gefahr unserer Zeit geleugnet werden, weil gerade heute ein optimistischer evolutionärer Humanismus im Sinne seiner im ersten Kapitel dieses Buches gegebenen Charakteristik sich ausbreitet? Es handelt sich ja bei diesem um einen Humanismus, der sich für seine optimistische Zukunftsschau des Menschen auf die Tatsache beruft, daß auch die bisherige Evolution auf unserer Erde trotz aller Irr- und Umwege in etwas überaus Sinnvollem kulminierte, in dem mit Personalität, Freiheit und Schöpferkraft ausgestatteten Menschen. Warum sollte diese Evolution in dem Augenblick zu Ende gehen, wo sie der Mensch in seine Hände nimmt und in steigendem Maße planmäßig zu lenken beginnt? Steht nicht die Menschheit erst in den Anfängen ihrer Kulturgeschichte, wenn man sie in der Perspektive der gewaltigen Zeiträume der Evolution betrachtet? Und werden nicht nach den anfänglichen Schwierigkeiten, Sinnlosigkeiten und scheinbaren Ausweglosigkeiten der Menschheitsgeschichte ein neuer Mensch und eine neue Menschheit entstehen, die sich von der jetzigen wie der Gegenwartsmensch vom Tier unterscheidet. In dieser optimistisch-kosmisch weiten Schau liegt ja auch einer der Gründe für die enorme Popularität der Schriften Teilhard de Chardins, der übrigens bekanntlich auch vom dialektischen Materialismus und von seiner dem Juden- und Christentum entlehnten und säkularisierten messianischen Zukunftsvision nicht unbeeinflusst war.

Ist der christliche Theologe, sind Christentum und christliche Theologie nicht bereits auf Grund des Schöpfungsdogmas und des liebenden Ja des Heiligen Geistes zur logosdurchtränkten Welt genötigt, diesen kosmisch-evolutionären Humanismus, Seins- und Wertoptimismus in

³ F. LEIST, *Existenz im Nichts*. Versuch einer Analyse des Nihilismus, München 1961, 7–9.

den Grenzen der Wahrheit oder wahren Möglichkeiten zu bejahen und mitzuvollziehen, ja die theologischen Begründungen und tieferen Impulse für ihn zu liefern? Ist es ihnen aus demselben Grunde nicht geradezu verboten, den Nihilismus überall zu wittern und als Hauptgefahr unserer Zeit hinzustellen, auch wenn pessimistische Denker aus anderen weltanschaulichen Lagern dies tun?

Trotzdem scheint es, daß die sich dem Bewußtsein des modernen Menschen und auch des heutigen Christen wegen ihrer frappierenden und faszinierenden Anziehungskraft viel stärker als der Nihilismus aufdrängenden philosophischen bzw. weltanschaulichen Strömungen des Evolutionismus, des evolutionären Humanismus und Optimismus mit der nihilistischen Gefahr als Hauptgefahr unseres Jahrhunderts durchaus vereinbar sind. Es kann ja nicht übersehen werden, daß der heutige Fortschrittsglaube, der evolutionäre Humanismus und Optimismus der Gegenwart nicht der gleiche ist wie der des 19. Jahrhunderts. Er kann dessen ungebrochene, naive Überzeugung von einer stetigen, gewissermaßen biologisch-notwendigen, weil durch die auf den Schauplatz der Menschheitsgeschichte übertragenen Gesetze der Selektion bewerkstelligten Vervollkommnung der Menschheit nicht mehr mitvollziehen, da er nicht zu übersehen vermag, daß diese Ideologie zur Entfesselung der dämonisch-nihilistischen Gewalten beider Weltkriege wesentlich beigetragen hat; dabei haben entgegen den Gesetzen der biologischen Selektion oft gerade die vitalsten und geistig wertvollsten Individuen ihr Leben einbüßen müssen. Er hat die Entwertung der höchsten Werte im Bewußtsein einer Menschheit erlebt, für die totaler Krieg und die Angst vor einem eventuellen dritten, der als Atomkrieg noch schrecklicher als die beiden ersten wäre, ferner Hungersnot, Epidemien, Konzentrationslager, Eingespanntsein als impersonales, seelenloses Rädchen in die Maschinerie eines bis in das Innerste des Menschen eindringenden totalen Regimes, Methoden der „Gehirnwäsche“, seelische Krankheiten, Vertreibung, Ausgeliefertsein an eine raffiniert organisierte Reiz- und Genußwelt usw. nur das äußere Zeichen, gleichsam der Reflex eines inneren Chaos sind, eben der Überzeugung von der Sinn-, Bedeutungs- und Wertlosigkeit des Daseins bzw. der Schwäche, der Unfähigkeit, noch irgendetwas für wirklich, wahr, wertvoll und sinnvoll zu halten. Der philosophische und literarische Existentialismus mit seinen beliebten Analysen des Ausgeliefertseins, Geworfenseins, der Verfallenheit, der Verzweiflung und des Todes ist nur der theoretische, formulierte Exponent dieses soeben beschriebenen, wahrhaft allgemeinen Phänomens; er ist in

vielen seiner Formen selbst nichts anderes als ein System mit *nihilistischem* Hintergrund, d. h. der Wille, über dem Abgrund des *Nichts*, auf der „Grundlage“ der Verneinung Gottes und überhaupt jeder vorgegebenen Seins-, Wesens- und Wertordnung sein Wesen und seine Werte selbst zu bestimmen, ohne jedoch je zum Sein zu kommen und um im Tode der Sinnlosigkeit seines Daseins besonders innezuwerden. So manche Spielart des evolutionären Humanismus und Optimismus ist im Grunde ebenfalls ein System mit einem solchen nihilistischen Hintergrund. Aber auch dort, wo er es nicht ist, ist er ein Glaube an eine sinn- und werterfüllte Zukunft, den die Enttäuschungen und Desavouierungen von Werten, wie sie uns das 20. Jahrhundert beschert hat, belasten und der die Angst nie verliert, seine Zukunftsideale könnten sich in nichts auflösen. Er ist ein „Dennoch-Optimismus“ im Gegensatz zum naiv-ungebrochenen evolutionären Kulturoptimismus des 19. Jahrhunderts.

Der sich so optimistisch gebende evolutionäre Humanismus der Gegenwart ist in vielen seiner Formen ein Beispiel dafür, daß der Nihilismus imstande ist, unter der Oberfläche einer jeden Weltanschauung, die christliche nicht ausgenommen, sein Unwesen zu treiben und eine ständige Aushöhlung des «Für-wahr-» und «Für-wert-voll-gehaltenen» zu bewirken.

Eine anthropologische und religionsphilosophische Analyse des Nihilismus erscheint deshalb äußerst notwendig angesichts der weitverbreiteten und expansiven Gefahr des Nihilismus, den man mit einer Epidemie vergleichen könnte. Von dieser Gefahr bleibt — wie wir schon andeuteten — auch keine Religion verschont. Sie vermag auch den christlichen Glauben von innen her auszuhöhlen. Ja man könnte unter einem bestimmten Aspekt sagen, daß sie als immerwährende latente Gefahr geradezu eine Komponente des Glaubens jedes einzelnen Christen bildet.

Versuchen wir also im Sinne der soeben erwähnten Betrachtungsweise einige Wesensaspekte des Nihilismus zu ergründen! Wir haben dabei vornehmlich den als Weltanschauung verkündeten und als Lebensprogramm auftretenden Nihilismus vor Augen. Dem vor allem im heutigen Massenmenschentum als schleichender, verborgender Prozeß zerstörerisch wirkenden Nihilismus müßte eine eigene Untersuchung gewidmet werden.

Zunächst ist zu sagen, daß der als Weltanschauung ausdrücklich formulierte und zumindest versuchsweise gelebte Nihilismus trotz seines unheilvollen Charakters ein typisch geistiges Phänomen ist. Unter

allen sichtbaren Wirklichkeitsformen des Kosmos ist er nur dem Menschen möglich. Nur der Mensch kann „Nein“ zur gesamten Wirklichkeit und zum ganzen Wertekosmos sagen; das Tier bejaht die Wirklichkeit, genauer seine (vitale) ausschnittshafte Wirklichkeit und ihren Wert auch noch dort, wo es flieht. Auch das intelligenteste Tier vermag sich nie über seine je spezifische Umwelt, die seine Wirklichkeit ausmacht, im eigentlichen Sinne zu erheben oder sie gar zu leugnen. Die für den ausdrücklich vertretenen Nihilismus charakteristische Verneinung jeglichen Seins, Sinnes und Wertes ist — wo sie wirklich durchzuführen versucht und nicht bloß lautstark verkündet wird — an sich eine hohe geistige Leistung, auch wenn sie einen sittlichen Unwert darstellt. Sie erfordert zunächst eine Zusammenfassung, ein Überschaun der gesamten Wirklichkeit, sodann eine Erhebung über sie, eine Loslösung und Distanzierung von ihr und ihren Werten. Im Lichte des Gesagten kann man das Wort Nietzsches verstehen, wonach der Nihilismus „als Leugnung einer wahrhaften Welt . . . eine göttliche Denkweise sein“ könnte. Bedenkt man, daß alle Teile der Weltwirklichkeit, alle Handlungen, Ereignisse und Dinge für den normalen, geistig gesunden Menschen stets wertbetont sind, so bedeutet die praktisch durchgeführte Behandlung oder genauer: der Versuch der Behandlung aller Werte als nichtseiender eine Aszese hohen Grades. In Abwandlung eines bekannten Wortes aus der Anthropologie M. Schelers könnte man den Nihilisten als Asketen der Wirklichkeit und der Werte bezeichnen.

Freilich ist der Nihilist, wie wir soeben andeuteten, nicht imstande, im praktischen Leben Werte durchgängig und allgemein als «Nicht-Werte» zu qualifizieren. Er wird höchstens ständig krampfhaft bemüht sein, Werte als «Nicht-Werte» zu erleben. Die positive, von ihrer tiefsten Seinswurzel her auf Werte ausgerichtete und die gesamte Wirklichkeit in all ihren Aspekten durchgängig wertende Wesensstruktur des Menschen vermag auch der Nihilist letztlich nicht zu durchbrechen. Überhaupt gerät der Nihilismus bei seiner Ablehnung jeglichen Sinnes und Wertes in einen Selbstwiderspruch. Er vermag diese radikale und totale Ablehnung nicht durchzuhalten. Wenn ein Mensch „trotz der von ihm behaupteten Wert- und Sinnlosigkeit des Lebens sein Leben weiterführt und es nicht wie der Selbstmörder von sich wirft, so liegt darin doch die Überzeugung, daß dieses Weiterleben noch irgendwie sinnvoll, daß es jedenfalls dem Selbstmord vorzuziehen ist. So widerlegt die Praxis des Nihilisten seine Theorie.“ Aber selbst wenn der Nihilist seinem Leben ein Ende

setzt, beweist er, daß es noch einen Sinn gibt. Ist er doch überzeugt, daß wenigstens die Selbsttötung sinnvoll ist. Somit bleibt auch bei dieser Handlung der Selbstwiderspruch bestehen. Dieser Selbstwiderspruch „ist ein deutlicher Beweis dafür, daß zum Wesen des Lebens, d. h. des Daseins geistiger Wesen sein Sinn, seine Sinnerfülltheit gehört“⁴. Nach K. Rahner - H. Vorgrimler wäre die „ernstgemeinte Hypostasierung des Nichts . . . letztlich die Perversion des Geistes und der Liebe, weil diese nur richtig mit dem ‚Nichts‘ zu tun bekommen, wenn und insofern sie der unbegreiflichen Fülle Gottes begegnen“⁵.

Unter anthropologischem Aspekt stellt das Denken dieses Nichts, der völlig unanschauliche Begriff des absoluten Nichts, dem keine Vorstellung angemessen sein kann, eine hohe geistige Leistung dar, deren nur der „Geistträger“ Mensch fähig ist. Für eine reine Sinnlichkeit, für ein nur-sinnliches Wesen kann es ein Bewußtsein des Nichts nicht geben. Dem sinnlichen Erkenntnisvermögen entsprechen Vorstellungen, vom Nichts gibt es aber keine Vorstellung. Wie schwer dieses Nichts selbst für den Menschen zu denken ist, beweist die Tatsache, daß wir stellvertretend für dieses immer wieder Vorstellungen einsetzen, etwa die Vorstellung eines unermesslichen leeren Raumes. Wie gelangt der Mensch zur Bildung des Begriffes des Nichts? Der Begriff des absoluten und des endlichen Seins bildet die Voraussetzung der Leugnung alles Seins und aller Seinsmöglichkeit und der Bildung des Begriffes des Nichts. Der menschliche Geist steht als Geist immer schon und von seinem eigentlichen Wesen her bei allen seinen Funktionen im Modus des Transzendierens auf das absolute Sein hin. Im Überstieg zu und in Abhebung von diesem erfaßt er sich und alles übrige Seiende als endlich, nicht in sich ruhend, und erfährt so die Möglichkeit seines, ja des absoluten Nichtseins, des völligen Nichts.

Es zeugt von der (relativen) Schöpferkraft des menschlichen Geistes, daß er auch noch das absolute, leere Nichts zum Gegenstand seines Denkens, Wollens, Planens, Schaffens und Organisierens machen kann, daß er ihm Bewußtsein, also ein mentales Sein zu verschaffen vermag. Ja, in einem gewissen Sinn vermag er dem Nichts auch eine Art von extramentaler Wirklichkeit zu verleihen, indem er das Pseudoideal des Nichts in den Mitmenschen, in der Gesellschaft,

⁴ J. HESSEN, *Der Sinn des Lebens*, Rottenburg 1936, 13 f. Vgl. H. MYNAREK, *J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses* 27, 30 f, 33 ff.

⁵ K. RAHNER — H. VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1962, 263.

im Volk usw. zu verbreiten und Organisationen zu errichten sucht, die es als ihr höchstes Ziel ansehen, den Menschen jeden positiven Wert aus dem Herzen zu reißen. F. Leist hat in breiter Ausführlichkeit gezeigt, wie in totalitären Staaten „die sinnlose Macht des nichtigen Nichts“ voll am Werk ist, ja daß diese Staaten im Grunde nur Organisationen, Verkörperungen dieser Macht sind; indem sie die Menschen in ihrer Totalität verplanen, ganz in dem Apparat des Staates, des Betriebes aufgehen lassen, nur als quantitatives, meßbares Kräfte-reservoir behandeln, entpersonalisieren, entwirklichen sie sie und degradieren sie die personbezogenen Werte des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen zur Illusion. Das Nichts, die Idee des Nichts erweist sich durch Vermittlung des Menschen als gewaltige, grausame, höchst wirkliche Macht der Entwirklichung. „Sollte künftig die ganze Menschheit in den Betrieb von der Art des Apparates eingerechnet und hineingezwungen werden, dann wäre der Zustand eines Grauens erreicht, der weit über jede einzelne Grausamkeit hinausreicht. Der Mensch wäre nicht Tier geworden, sondern im Gegenteil stolz auf seinen vermeintlichen Fortschritt. Dieser künftige Mensch wäre jenes wesenlose Wesen, von dem Nietzsche im Zarathustra gesprochen hat. Er spräche menschliche Sprache, er hätte menschliches Antlitz, aber ein Abfall von seinem eigentlichen Wesen wäre geschehen, für den wir keinen Namen haben“⁶.

Der Nihilismus ist sodann trotz seines Unwesens ein Beweis der menschlichen Willensfreiheit. Das Tier handelt nicht, es wird getrieben, sagten schon die Alten. Es steht und bewegt sich unter der Macht der jeweiligen Eindrücke, ohne Einsicht, ohne einsichtige Vergleichung und selbstmächtige Würdigung der Beweggründe. Der gleichsam überindividuelle Lebensstrom durchläuft widerstandslos die tierische Psyche. Zwar «erscheint» dieser Lebensstrom im «Innen» der Tiere auf eigenartige, eben psychische Weise, in psychischen Bildern, aber das Tier hat keine Mächtigkeit, diese dem Lebensstrom entsprechende Bilderkette gedanklich und willentlich zu beeinflussen, zu lenken, zu beherrschen. Das Tier ist also trotz und mit seiner Psyche Sklave, Ausgelieferter der Natur, des Lebens der Natur. Nur der Mensch ist als Ich, als selbsterbewußtes und selbstmächtiges Zentrum und Subjekt fähig, sich selbst und die in ihm vorgehenden Prozesse zum Objekt der Vergegenwärtigung und Untersuchung, Würdigung und Selbstbestimmung zu machen. Nur er ist der Rückwendung zu sich

⁶ F. LEIST, a. a. O. 155 f.

selbst, der Selbstvergegenwärtigung, der Selbstgegenüberstellung, der Selbstumfassung fähig. Es ist also die mit dem Selbstbewußtsein verbundene, wenn auch nicht auf es reduzierbare Freiheit oder Selbstmacht oder (relative) Selbstsetzungsfähigkeit des Personseins, die es dem Menschen ermöglicht, sich eine Haltung in der Welt zu geben, sich zu einer Haltung in der Wirklichkeit zu bestimmen, die im Gegensatz zu aller Wirklichkeit steht, die die Verneinung aller Wirklichkeit bedeutet, eben den Nihilismus. Die Freiheit des Menschen geht so weit, daß er ihren Schöpfer und die von diesem aufgerichtete Seins- und Wertordnung zu negieren vermag. Es ist die unüberbietbare Größe des Gottes, der die Liebe ist, daß er diese nihilistische Haltung nicht nur ermöglicht und respektiert, indem er den Menschen als freien schafft und will, sondern auch noch ihr mit unendlicher Bereitschaft zum Verzeihen in der Inkarnation und dem Opferleben seines Sohnes entgegengeht, um zu sammeln, was verloren war. Und auf wen träfe der Begriff der Verlorenheit präziser zu als auf den Nihilisten?

Ist doch der Nihilismus das *letzte Stadium*, die *allerletzte Konsequenz* oder die *konsequenteste Form* und die *aufrichtigste Art* des Atheismus, seine *Enthüllung* und die *Bloßlegung all seiner Konsequenzen*. Niemand hat wohl den Nihilismus als die notwendige Konsequenz des Atheismus, der Gottesleugnung, des Gottesmordes im Herzen des Menschen so anschaulich und bewegend geschildert wie Nietzsche: „Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? — . . . Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“ Zwar will Nietzsche auf diesem Nihilismus als der Konsequenz der Leugnung Gottes etwas Neues, gewaltig Großes, das von neuen Werten erfüllte Übermenschentum errichten. Es ist das „Prinzip einer neuen Wertsetzung“, der Wille zur Macht, der alles bejaht, was stark macht und was das Leben erhöht, intensiviert, aktuiert. Aber er gibt zu, daß die in diesem Neuen zu integrierenden Wahrheiten bzw. Werte nur „perspektivischer Schein“ bzw. etwas sind, dem „keine Realität entspricht“. Sein neues System gipfelt in der ewigen Wiederkehr, die „ohne Sinn und Ziel“ ist oder „das Nichts (das Sinnlose) ewig“ setzt.

Nietzsche bezeichnet selbst dieses sein System als „die extremste Form des Nihilismus“⁷.

Nietzsche hat richtig gesehen. Nach der Leugnung Gottes kann man zwar noch Werte, genauer Wertideale verkünden und als Ziel des Strebens setzen. Aber es gibt dann keine Wahrheit mehr, weil es keine von einer absoluten Vernunft gesetzte, und daher irgendwie vernünftige, intelligible (Welt-)Wirklichkeit mehr gibt. Das Welt- und das Menschsein sind dann ein blindes Faktum, zufällig so aufeinander bezogen, daß es uns scheint, die menschliche Vernunft erkenne die Welt. Es kann dann an sich keine absoluten Werte, kein absolutes Sollen, keine allgemeingültigen Normen mehr geben, weil es keinen vor dem Menschen existierenden absoluten Geist mehr gibt, so daß jeder für sich sein eigener Gott ist, der Werte für sich setzen oder auch nicht setzen kann, der von anderen mit Gewalt dazu gebracht werden kann, diese oder jene Werte zu realisieren, der aber dazu von niemandem und durch nichts in seinem Innern absolut verpflichtet werden kann. Ein allgemeiner Wertrelativismus, der im Grunde Wertskeptizismus ist, ist die Folge der Leugnung Gottes, des unendlichen Geistes. Man kann dann nur noch von einem Aufflackern von Werten sprechen, von einem schwachen Aufleuchten in dem Augenblick, wo sie ein menschliches Bewußtsein setzt, um sogleich mit dem Strom dieses Bewußtseins, das bald wieder andere Dinge wertschätzt, in die Nacht der Vergessenheit oder der Geringschätzung zu fallen. Es ist kein Wunder, daß die totalitären Systeme die den Werten nun fehlende Absolutheit des Sollens durch eine gewaltig gesteigerte, dämonisch organisierte Unterdrückungsmacht zu ersetzen suchen, um die von ihnen willkürlich gesetzten und auf eine Gesetzgebung Gottes nicht zurückgehenden, somit im Gewissen nicht verpflichten können den Wertziele dennoch zu erreichen. Hier zeigt sich ein weiterer Widerspruch des Nihilismus an. Werte, zum Beispiel sittliche Werte verpflichten uns absolut, treten als kategorischer Imperativ an uns heran. Woher kommt aber diese nicht vom Menschen eruierte, sondern sich an ihn als fordernde Macht wendende Unbedingtheit sittlicher Werte? Wenn es keinen Gott, keinen absoluten Geist gibt, wenn also der Mensch, durch welchen Zufall auch immer entstanden, als reales und personales Wesen über allem steht, warum treten dann irreale,

⁷ Die letzten vier Sätze stellen eine freie Wiedergabe dar aus: J. B. LOTZ, *Nihilismus*, in: J. HÖFER — K. RAHNER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, Freiburg 1962, 963. Die in diesen Sätzen mit Anführungszeichen versehenen Redeteile stammen aus Nietzsches Werk: *Der Wille zur Macht*.

abstrakte Wertideen, die doch unter der Voraussetzung, daß es keinen Gott gibt, Menschenschöpfungen darstellen, trotzdem mit einem unbeirraren Verpflichtungscharakter an ihn heran, z. B. in der personalen Begegnung mit dem Mitmenschen? Im Rahmen eines nihilistischen Systems und auch anderer a-theistischer, also ohne Gott auszukommen suchender Erklärungstheorien, etwa — wie wir in einem anderen Kapitel dieses Buches noch sehen werden⁸ — der Psychoanalyse, läßt sich der unbedingte Anspruch bestimmter Werte nicht verständlich machen.

Der Nihilismus in der Form der jeglichen vorgegebenen Sinn, alle objektiven Werte und allgemeingültigen Normen leugnenden Weltanschauung ist der Atheismus ohne Illusion, der ernüchterte Atheismus. Er ist der Abschluß und Endpunkt eines geschichtlichen Prozesses, der mit der Renaissance und ihrem meistens noch nicht im Gegensatz zum Gottesglauben stehenden, ja von dessen untergehender Sonne noch erwärmten und fundierten enthusiastischen Kult der großen Persönlichkeit und der genialen Kulturschöpfungen begann, sich dann in der Neuzeit hinentwickelte zu einem radikalen, absoluten Autonomismus des menschlichen Ich und der von diesem gesetzten Welt der Werte, die nicht selten erst jetzt, als vermeintlich frei schwebende oder in sich ruhende in ihrer ganzen Schönheit entdeckt wurden (so in der Gegenwart in der Ethik N. Hartmanns mit ihren glänzenden Analysen der sittlichen Werte), um dann den Nihilismus zu erzeugen, das erschrockene Wissen um die Tatsache, daß die selbstgeschaffenen Werte und Normen nicht absolut sind, den Menschen und die Menschheit nicht zu tragen und auszufüllen vermögen, ja die letztere in sich tödlich bekämpfende feindliche Lager aufspalten, je nach dem Wert, der von ihnen als Höchstwert verkündet wird und aufoktroiert werden soll. Die Menschheit war an der Schwelle der Neuzeit im Hochgefühl ihres Könnens, ihrer Kräfte und Errungenschaften aus der Gottesheimat ausgezogen, um in sich selbst ihr Glück zu finden, es in voller Autonomie aufzubauen und zu verwirklichen. Sie macht heute teilweise den Eindruck einer entwirklichten, schemenhaften und entwerteten Menschheit. Das Bild vom verlorenen Sohn drängt sich auf, wenn auch die Rückkehr ins Vaterhaus meist noch aufgeschoben wird oder man nicht mehr die Kraft hat, den ersten Schritt zu dieser Rückkehr zu tun oder man aber jetzt in einem sogenannten heroischen Nihilismus des «Jetzt-erst-recht-nicht-zurück!» noch radikaler als bisher eine solche ablehnt.

⁸ Siehe das dem Gewissen gewidmete Kapitel dieses Buches.

Man muß also — das geht auch aus dem soeben kurz skizzierten historischen Prozeß hervor — ein optimistisches, illusionistisches Stadium des Atheismus von seiner Endphase, dem pessimistischen, desillusionierten, ernüchterten Stadium unterscheiden. Während im ersten Stadium die Weltgüter auf Grund der von Gott als dem ihr angemessenen Gegenstand weggelenkten absolutisierenden Tendenz des menschlichen Herzens mit einem strahlenden Nimbus und der Verheißung unendlicher, nie auszuschöpfender Fülle ausgestattet erscheinen, zerfallen sie in der zweiten Phase für das wertschätzende Vermögen des Menschen ins Wesenlose, weil sie von ihrem Lebensquell, dem sie zutiefst begründenden absoluten Wertsein abgeschnitten worden sind. In diesem Stadium zeigt das Böse seine dämonisch leere Fratze. Doch hat der Nihilist aus sich heraus nicht die Kraft, auf Grund der erlebten Ernüchterung und Enttäuschung zum absoluten Gut zurückzukehren. Es kommt zur Dämonie der Resignation! Die Dämonie des Bösen aber erreicht ihren Höhepunkt, wenn aus der an sich verständlichen Unfähigkeit, aus natürlichen Kräften umzukehren, also aus dem Nicht-können ein Nicht-wollen wird, ein Sich-versteifen im nihilistischen Zustand, ein trotz besseren Wissens trotziges Beharren bei der einmal eingenommenen Position. Hier kann der Kreislauf des Bösen, das ewige Kreisen des gottabgewandten Menschen um und in sich selbst und um die von ihm von neuem errichtete „kleine Welt“ der Werte erneut beginnen, obwohl er weiß, daß diese Werte keine sein Leben tragende Kraft besitzen und letztlich für ihn wiederum ins wesenlose Nichts zerfallen.

Der Teufelskreis der sich um sich selbst drehenden Endlichkeit scheint hermetisch geschlossen. Aber der Christ weiß, daß der lebendige Gott als transzendenter, und das heißt: als uns qualitativ unendlich Überlegener, daher „Jenseitiger“, uns allen unendlich fern, als aber zugleich immanenter allen Menschen, auch dem Nihilisten, unendlich nahe ist, näher als wir uns selbst sind; ja daß er diese Nähe in der Menschwerdung seines Sohnes noch einmal überboten hat, um in letzter Radikalität einer aus uns zu werden, uns sein Heil aus allernächster Nähe anzubieten. Der Christ weiß, daß die Rettung des Nihilisten nur „von oben“, nur durch ein Gnadenwunder Gottes geschehen kann, daß aber dieses Gnadenwunder immer bereit ist, sich zu ereignen; er weiß, daß der Glaube in der Krise, in der Ohnmacht, ja im vollkommenen Zusammenbruch des Menschen geboren werden kann und daß ein solcher Glaube, der die Sinnlosigkeit alles dessen, was nicht im

Zusammenhang mit Gott steht, mit letzter Klarheit durchschaut hat, zum kostbarsten, unerschütterlichen Gut wird.

So wird sich gerade der Christ hüten müssen, den Nihilismus zu verurteilen und leichthin abzustempeln. Zu genau weiß er, daß in einem gewissen Sinn das Wissen um die in jedem Menschen vorhandene Möglichkeit des Nihilismus die Voraussetzung eines fruchtbaren, lebenserfüllten Kontaktes mit Gott ist. Wer in den schaurigen Abgrund des leeren Nichts geschaut hat, über dem alle geschaffenen Wesen gleichsam ihren Standort haben, wird die Wert- und Seinsfülle Gottes in ihrer lebensspendenden Fruchtbarkeit und Herrlichkeit voll würdigen können und auch den Urakt des Philosophen nachzuvollziehen vermögen, der darüber staunt, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts ist. Man kann geradezu sagen, daß das Wissen um die Möglichkeit des eigenen Nichtseins eine Voraussetzung echter Gotteserfahrung ist. Von der Tiefe dieses Wissens hängt die Lauterkeit, Tiefe und Ernsthaftigkeit des aktuellen Gottesbewußtseins ab⁹. Christliche Freude, Seligkeit, Gottesgemeinschaft, Dankbarkeit, Friede, Gnadenerlebnisse usw. sind immer dialektische Erlebnisse in dem Sinne, daß sie ein Positivum auf dem Hintergrund eines latenten Negativum besagen, eben des Wissens um die Verfallenheit der gottgetrennten Welt und all ihrer Werte. Je größer die Spannung zwischen diesem Positivum und diesem Negativum ist, d. h. je tiefer das Überzeugtsein von der Nichtigkeit aller gottgetrennten Werte und Güter lebendig ist, desto stärker und inniger, desto froher und sinndurchtränkter sind die Gefühle der Geborgenheit und Gemeinschaft mit Gott. Ist Christsein nie ein fertiger Zustand, sondern ein dynamischer Vervollkommnungsprozeß, dann ist klar, daß dieses Erlebnis der Nichtigkeit nicht bloß einmalige, längst überholte Ausgangsbasis, sondern steter Hintergrund und immer wiederkehrende Erfahrung ist, jedenfalls für ein existentielles Christentum.

Der Christ, der das Nichts als die Grenze des kontingenten Seienden, als Signatur des Endlichen erfährt, der um sein eigenes stetes, endloses Fallen in den trotzdem nie erreichten Abgrund des Nichts weiß, wenn er sich von Gott lossagen würde, ist daher derjenige, der den Nihilisten und den Nihilismus in seinen tiefsten Abgründen zu verstehen

⁹ Um dieses aktuelle Gottesbewußtsein, um eine Gotteserfahrung geht es hier, nicht um unser je schon implizit „gehabtes“ Wissen um ein transzendentes Absolutes. Deshalb steht die weiter oben angegebene Reihenfolge: „Wissen um ein Absolutes und damit um unsere Endlichkeit und, daraus erst resultierend, um das Nichts“ nicht im Widerspruch zu dem jetzt Gesagten.

vermag. Andererseits ist der Nihilist, der in letzter Radikalität und nüchternster Klarheit die Dinge in ihrer Nichtigkeit durchschaut (weil er sie nicht in ihrer gottgeschaffenen und gottbezogenen Dimension sieht), der eigentliche Gegenpol zum Heiligen, in einem gewissen Sinn nur mit diesem vergleichbar, weil der Heilige mit derselben Radikalität sein Ja zu Gott und seiner Welt gesprochen hat. Von daher wird das Erschauern des Heiligen vor dem Nihilisten und andererseits das merkwürdige Hingezogensein des Nihilisten zum Heiligen, wie es z. B. Mauriac in „Die schwarzen Engel“ gezeichnet hat, in etwa verständlich. Von der soeben erwähnten radikalen, ernsten Form des Nihilismus gilt mehr als von jeder anderen Art des Atheismus das, was eine Gestalt aus den «Dämonen» Dostojewskis sagt: „Reiner Atheismus ist wertvoller als weltliche Gleichgültigkeit . . . Ein Atheist steht auf der vorletzten Stufe zum vollkommensten Glauben — ob er ihn erreicht oder nicht —, der Gleichgültige jedoch hat gar keinen Glauben.“¹⁰

Unsere im Rahmen eines Kapitels notwendigerweise unvollständige Wesensanalyse des Nihilismus mag manchem Leser in gewissen Hinsichten vielleicht zu positiv vorgekommen sein. Man möge jedoch bedenken, daß in unseren Ausführungen nicht eigentlich der Nihilismus positiv gezeichnet wurde, sondern die einzigartige Größe des menschlichen Wesens, die sich auch noch in jener Perversion des Geistes kundgibt und zur Geltung zu bringen vermag, die wir Nihilismus nennen.

¹⁰ Zu dem im letzten Teil dieses Kapitels nur kurz behandelten Problem der Verantwortung der Christen für den heutigen Unglauben vgl. die ausführlichen Darlegungen bei H. Pfeil, Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung, Donauwörth 1965.

Drittes Kapitel

PHILOSOPHISCHE GOTTESERKENNTNIS UND ATHEISMUS

Es geht im folgenden um eine Antwort auf die Frage, ob die philosophische Gotteserkenntnis bzw. gewisse Aspekte derselben eine mögliche Quelle des Atheismus darstellen, ob bestimmte mit dieser Erkenntnisart verbundene Schwierigkeiten den Atheismus begünstigen. Bei dem Versuch der Lösung dieses Problems wird der anthropologische Gesichtspunkt wiederum eine sehr wichtige Rolle spielen. Es wird sich nämlich zeigen, daß der Rückgriff auf einen konstitutiven Grundzug des menschlichen Wesens bedeutend zur Klärung und Lösung der hier zur Debatte stehenden Problematik beizutragen vermag. Die Dialektik von Theismus und Atheismus entspringt unter anderem einer dialektischen Grundbefindlichkeit der menschlichen Person. Immer wieder erweist sich dergestalt der Mensch als Sinnmittc der Wissenschaft. Man spricht keinem Subjektivismus das Wort, wenn man eine umfassende Anthropologie, eine universale Wissenschaft vom Menschen als Fundament und Lichtquelle, Voraussetzung und Bedingung aller anderen Wissenschaftsdisziplinen fordert. Gerade um der Objektivität willen, d. h. um zu erkennen, inwieweit diese einzelnen Disziplinen bei ihrer Forschung der Wirklichkeit in ihrem Ansichsein gerecht werden, bedarf es einer möglichst umfassenden Kenntnis der konstitutiven Elemente des Menschseins. Denn diese Elemente bringt ja der Mensch in jede Art und Richtung seines Erkennens hinein; sie beeinflussen dieses. Nur wer sie kennt, kann die Richtung erahnen, in der das Wirkliche in seinem Ansichsein zu finden ist.

Der Mensch trägt eine eigenartige Dialektik in sich, die freilich infolge des weitverbreiteten Phänomens des Massenmenschentums nur relativ Wenigen deutlich bewußt wird. Unter diesen aber wird sie Manchen zum eigentlichen Hauptthema ihrer Existenz, das mit größter Intensität und unter Anspannung aller Kräfte immer wieder von neuem angegangen, mitunter geradezu durchlitten wird. Es ist der Gegensatz

zwischen der Unendlichkeit und Absolutheit unseres geistigen Wertstrebens, unserer diesbezüglichen Ziele und Wünsche auf der einen und der Endlichkeit und Kontingenz des jeweils tatsächlich Erreichten auf der anderen Seite. Diese Dialektik durchzieht *alle* Bereiche unseres geistigen Schaffens und Seins, weil sie zum tiefsten Wesen dessen gehört, der *nicht Gott* und doch *Geist* ist. Es kann deshalb auch die Erkenntnisphäre von dieser Gegensätzlichkeit nicht ausgenommen sein.

Damit ist aber bereits angedeutet, daß auch jener Teil der Erkenntnisphäre, den wir philosophische Gotteserkenntnis nennen, unter der Last dieser Dialektik steht. Die mit ihr gegebene Spannung ist sogar beim philosophischen Gotterkennen am allergrößten. Macht sich doch hier der Mensch auf, entsprechend der Absolutheit seines Wollens und Strebens das höchste, sublimste, welttranszendente, radikal unsichtbare geistige Sein Gottes zu erreichen, zu erfassen, zu ergründen. Nicht bloß soll hier also in einer kühnen Gesamt- und Überschau die Welt als Ganzes in den Blick kommen, nicht nur sollen hier die letzten Gründe und Tiefen innerhalb des unermesslichen Kosmos ausgelotet werden, sondern hier — man möchte es fast vermessen nennen — wagt jenes welt- und bis in seine höchsten geistigen Akte materiegebundene Wesen Mensch, das mit allen Fasern seines Seins diesem Kosmos angehört, Bürger dieses Kosmos ist, den Schritt hin auf den, der seinem Wesen nach die Welt qualitativ unendlich übersteigt.

Ist hier also die Unendlichkeitstendenz des Menschen, seine Anlage, alle Grenzen zu überschreiten, am stärksten und radikalsten aktuiert, so ist eben dadurch auch die Kontingenz und Endlichkeit, Unvollkommenheit und Gefährdetheit des philosophischen Gotterkennens größer als die anderer Teilbereiche menschlichen Erkennens und Wissens. Weil hier das Vermessenste gewagt und das vom gewöhnlichen menschlichen Erkennen und Tun Entfernteste, auf der Ebene des Sinnlich-Empirischen nicht Faßbare intendiert wird, deshalb ist hier auch die Gefahr, in die Irre zu gehen, größer, der Irrtum, wenn er geschieht, schwerwiegender, die Gewißheit des Erkennens wenn nicht schon an sich geringer, so doch allen möglichen Einwänden ausgesetzt. Wollte man das Gemeinte räumlich anschaulich machen, so könnte man sagen: Nirgendwo sind Objekt und Subjekt des Sehens und Erkennens so weit voneinander entfernt wie bei der Gotteserkenntnis des Menschen.

Aber ist uns nicht, so könnte man an dieser Stelle einwenden, Gott näher und innerlicher als jedes andere Seiende, ja als wir uns selber

sind? Dem ist zwar objektiv so, wie ja auch die Welterhabenheit oder wesensmäßige Weltüberlegenheit Gottes keine räumliche Entfernung und Distanziertheit von der Welt bedeutet. Gott ist der *qualitativ* Welttranszendente und deshalb radikal Weltimmanente. Weil seine unendliche Seinsmacht die Welt durch und durch im Griff hat, deshalb ist er ihr und alles Seienden in der Welt innerstes und innerlichstes Prinzip. Ist dem, wie gesagt, objektiv so, so bedarf es doch, wie uns große Denker und homines religiosi aller Zeiten und Zonen belehren, eines gewissermaßen asketischen Aktes, um die uns wie eine feste Hülle umgebende Sinnenwelt zu durchbrechen und in die metaphysischen Schichten und Urtiefen unseres Seins vorzustößen¹, wo unser endlich-unendlicher Geist aus den Quellgründen des schlechthin, d. h. in allen Hinsichten unendlichen Geistwesens stetig gespeist wird.

Es ist ja auch gerade heute angesichts des reinen Oberflächendaseins vieler Menschen, die man nicht zu Unrecht als transzendenzlose Nomaden bezeichnet hat, gar nicht schwer vorstellbar, daß der Weg zu dem unendlich nahen, in und um uns wesenden Gott unendlich weit sein kann, weil eben die tieferen Schichten der Persönlichkeit noch in tiefem Schlaf befangen sind und vielleicht nie erwachen.

Fassen wir das bisher über das philosophische Erkennen Gottes Gesagte in bezug auf die sich daraus ergebenden Möglichkeiten des Atheismus zusammen. Wir haben einen ersten grundlegenden Aspekt der philosophischen Gotteserkenntnis erschlossen, aus dem sich die Möglichkeit (nicht die Notwendigkeit!) des Atheismus ergibt. Weil dieses Erkennen das geistigste, sublimste, unsichtbare Sein intendiert, weil es ein alle Stützen in der Welt und alle empirischen Basen (wie sehr diese auch Ausgangspunkt der philosophischen Gotteserkenntnis sein mögen) in seiner letzten Intention und Etappe hinter sich lassendes Erkennen ist, und damit die zarteste und bedrohteste Erkenntnisart überhaupt darstellt, deshalb kann ein Mensch «Nein» zu dieser Erkenntnis sagen. Er kann sie als unmöglich, weil von allen anderen menschlichen Erkenntnisgebieten *toto caelo* verschieden, ablehnen, bereits ehe er ihre konkrete Gestalt, z. B. in der Form der Gottesbeweise, überhaupt untersucht hat. Er kann zur Begründung seines Standpunktes etwa auf das Postulat der experimentellen Nachprüfbarkeit hinweisen, dem sich alle empirisch-realen Wissenschaften ganz

¹ In neuerer Zeit hat noch M. Scheler mit besonderem Nachdruck die Notwendigkeit der sittlichen, von den Fehlerquellen der Vitalsphäre reinigenden Anstrengung betont, um «meta-physisch» erkennen zu können, um überhaupt einer metaphysischen Sphäre ansichtig zu werden.

selbstverständlich unterordnen und das in Anwendung auf den Gegenstand der philosophischen Gotteserkenntnis evidentenmaßen sinnlos wird. Zwar gibt es eine religiöse *Erfahrung*. Und wo sie echt und tief ist, kann derjenige, in dem sie sich ereignete, an Gottes Existenz nicht mehr zweifeln². Aber sie entzieht sich dem äußeren, sinnlich-empirischen Erfahrungsbereich. Nur mittelbar, durch die immer mit ihr verbundenen sittlichen Wirkungen in der Umwelt, ist sie von anderen erreichbar. Auch läßt sie sich als Gnadengeschenk des freien souveränen Gottes nicht willkürlich, zu jeder Zeit hervorbringen. Außerdem haben wir hier nicht über sie zu sprechen, weil es in unserem Thema um philosophische Gotteserkenntnis und die sich daraus ergebende Möglichkeit des Atheismus, nicht um religiöse Erfahrung geht.

Die eingangs erwähnte Dialektik tritt also in der philosophischen Gotteserkenntnis am schärfsten zu Tage: Der Mensch will hier das unendliche, absolute Sein unendlich klar und gleichsam absolut und total erkennen. Es ist die sich auf die Erkenntnissphäre und deren höchstes Objekt, Gott, richtende Unendlichkeitstendenz des menschlichen Wesens. Tatsächlich aber bleibt auch das auf Gott gerichtete philosophische Erkennen endlich, in seinen Ergebnissen von allen Merkmalen dieser Endlichkeit behaftet: nicht absolut klar, nicht absolut gewiß, tausenderlei und immer neuen Einwänden ausgesetzt; und mag auch jeder einzelne dieser Einwände widerlegbar sein: ihre Zahl, ihre Wucht, ihr immer wieder erneuerter Angriff läßt das Denken nicht zur Ruhe kommen, läßt die Vernunft nicht zum frohen geistigen Genuß der erkannten Wahrheit gelangen. Wir sagten: Auch das Ergebnis der philosophischen Gotteserkenntnis ist endlich. Denn wir können Gott nur denken und erkennen unter einem Begriff, der endlich ist und von dem wir durch bloße Verneinung die Merkmale der Endlichkeit abgestreift haben und den wir dann analog auf Gott anwenden.

Von dieser Analogie aber sagt ein geradezu klassisch zu nennender Lehrsatz des katholischen Glaubens, daß „zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, ohne daß diese Aussage eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden bezeugte“ (IV. Laterankonzil). Es ist dann nur folgerichtig, wenn auf Grund dieses «Mehr-verschieden-als-ähnlich-Seins» des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf mit Thomas v. Aquin gesagt werden muß, daß „Gott wissen

² Vgl. dazu mein Buch: *J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebens* 54—71; 127—166, sowie meinen Aufsatz: *Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 211—222.

heißt, ihn gerade nicht wissen“. Es ist dann aber auch verständlich, wie leicht diese Entferntheit Gottes von allem uns Bekannten und Vorgestellten zur heute weit verbreiteten Auffassung von seiner Abwesenheit, ja Nichtexistenz führt.

So ist die Größe Gottes, seine wesentliche Erhabenheit über alles geschöpfliche Maß und Erkenntnismaß, über jedes Vorstellungsschema gerade der Grund seiner möglichen Leugnung, damit aber auch ein Beweis der Kleinheit des Menschen. Allerdings gehört tatsächlich eine bedeutende auch ethische Kraft dazu, den Gedanken eines so großen Gottes, der immer wieder all unseren Denkkategorien entweicht und sie sprengt, durch- und auszuhalten.

Mit Recht sagt daher auch J. Schmucker: Es handelt sich bei der philosophischen Gotteserkenntnis „auf jeden Fall um Argumente, die von den allgemeinsten und umfassendsten Strukturen des Weltseins ausgehen und rein spekulativ die Wirklichkeit Gottes erschließen, diese aber nur mehr mit den abstraktesten Begriffen des Seins bestimmen können, Begriffe, die, an sich sachlich-neutralen Inhalts, den *personalen* Charakter des göttlichen Wesens nicht unmittelbar ausdrücken, aber auch dessen Unendlichkeitsmodus nicht mehr positiv vergegenwärtigen können, sondern nur mehr negativ durch urteilsmäßige Verneinung der Endlichkeit. Nun ist ein solches Beweisverfahren, das sein Ziel bloß spekulativ erreicht, d. h. ohne die Möglichkeit einer Verifizierung durch die Erfahrung, und andererseits dieses bloß durch analoge Begriffe bestimmen kann, die die spezifische Seinsweise desselben nicht auszudrücken vermögen, für das naturwissenschaftlich orientierte Denken des modernen Menschen eine sehr wenig befriedigende Erkenntnisart; denn für dieses gelten nur Schlüsse, die durch die Erfahrung bestätigt werden und die das Beweisziel eindeutig bestimmen können“³.

Dieser spekulative, abstrakte, analoge, durch die äußere Erfahrung nicht verifizierbare, seinen Gegenstand nicht direkt ergreifende Charakter der philosophischen Gotteserkenntnis verursacht, daß dieses Erkennen *unwirklich* und *schemenhaft* erscheint. Dies gerade heute, wo der Mensch den Wert und sogar die Wahrheit der Dinge fast ausschließlich nach ihrer erfahrbaren, praktisch-pragmatischen Bedeutung, nach ihrem Nutzen beurteilt. Gerade in prosperierenden, technisch-zivilisatorisch hochstehenden Gesellschaften fragt sich der Mensch, welche Konsequenzen für sein praktisch-existentielles Denken

³ J. SCHMUCKER, *Die Problematik der Gottesbeweise* und „das schöpferische Prinzip der Religion“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 33 f.

und Verhalten denn eine solche philosophische Gotteserkenntnis, selbst wenn sie «an sich» wahr sein sollte, noch haben könnte. Findet das zuletzt Gesagte nicht seine Bestätigung darin, daß der heutige Unglaube, zumindest in der sogen. westlichen Welt, zum größten Teil kein kämpferischer Atheismus ist, sondern eine existentielle Uninteressiertheit an Gott beinhaltet? Sicherlich hat der Glaube an Gott, und damit auch jener Aspekt des Glaubens, den wir erkenntnismäßige Überzeugung von Gottes Dasein nennen, größte existentielle Bedeutung für das Leben aller Menschen. Tatsächlich aber empfinden diese Bedeutung nur jene, die, wie I. Lepp einmal sagt, „selbst inmitten des menschlichen Überflusses Durst nach einer noch größeren Fülle verspüren“⁴. Die anderen bleiben im praktischen Atheismus als dem Gehäuse, in dem sie sich wohl fühlen, auch wenn sie theoretisch Gott anerkennen. Diesem praktischen Atheismus gegenüber ist jener theoretische Atheismus, der sich mit den Problemen der Gotteserkenntnis ehrlich, wenn auch kritisch oder selbst destruktiv, auseinandersetzt, wertvoller, weil er auf einem Existenzniveau steht, das von der Gottesfrage noch erregt, wenn nicht gar beunruhigt wird.

Wo das Höchste, Kühnste, Schwierigste mit endlichen Kräften versucht wird, kann das tatsächlich Erreichte nur Stückwerk sein. Wo die philosophische Vernunft sich aufmacht, Existenz und Wesen des Unendlichen selbst zu ergründen, muß diese Erkenntnis sehr mangelhaft und unvollkommen sein. Das gilt von vornherein von allen philosophischen Erkenntniswegen zu Gott, mögen sie nun fertig ausgearbeitet vor uns liegen oder in Zukunft konstruiert werden. Es ist zwar auf Grund des menschlichen Erkenntnisfortschritts und der wachsenden Einsicht in die Strukturen des Kosmos und der menschlichen Psyche anzunehmen, daß die von den Gegebenheiten der Innenwelt und der Außenwelt ausgehenden, den Urgrund der Wirklichkeit ansteuernden philosophischen Gedankengänge dementsprechend stets verbessert werden. Das Signum der Endlichkeit selbst aber werden sie nie verleugnen können. Damit ist aber gesagt, daß sich an ihnen Schwierigkeiten, ja Zweifel und Skepsis immer werden entzünden können, daß sie selber dem philosophischen Atheismus den Schein seiner Begründbarkeit und Berechtigung liefern werden. Es ist ein merkwürdiges Paradoxon, daß schon a priori der Unendliche, Absolute, *alles Seiende* schlechthin und in seiner Totalität *Begründende* gerade auf Grund dieser seiner Eigenschaften für die endliche, in die Welt und Materie

⁴ I. LEPP, *Psychoanalyse des modernen Atheismus*, Würzburg 1963, 41.

hineingebundene Vernunft das am schwersten und am *wenigsten begründbare* Sein sein muß.

Wir sprachen von einer dialektischen Grundbefindlichkeit des menschlichen Wesens, die sich — wie wir sahen — auch in der Erkenntnis-sphäre, insbesondere in der philosophischen Gotteserkenntnis äußert. Man könnte in allen Einzelheiten aufzeigen, wie diese allgemeine, aber grundlegende Spannungseinheit von Unendlichkeit und Endlichkeit im Menschen in allen Arten philosophischer Gotteserkenntnis, in den mannigfaltigen, das absolute Sein ansteuernden philosophischen Gedankengängen immer wieder durchbricht und zum Tragen kommt. Diese dialektische Grundbefindlichkeit ist jeweils der letzte Ermöglichungsgrund für die Tatsache, daß die je selben Gegebenheiten in der Außen- und Innenwelt des Menschen Ausgangspunkt sowohl der philosophischen Gotteserkenntnis als auch der philosophischen Negation Gottes zu sein vermögen, wenn auch mit unterschiedlicher Berechtigung und Begründung. Diese Tatsache ist nur ein Spezialfall jenes allgemeineren und umfassenderen Faktums, daß das Endliche in seiner Gesamtheit, daß die Welt, daß der Kosmos aller endlichen Seinsformen in Gegensätzlichkeit konstituiert ist. Nur vom einfachen, unendlichen Sein Gottes kann das klare «Ja» aller Wirklichkeit und Vollkommenheit ausgesagt werden, vom Endlichen in seiner Vereinzelung und Gesamtheit gilt das: «Sowohl-ja-als-auch-Nein», sowohl das Ja seiner Vollkommenheit als auch das Nein seiner Grenze und seiner Mängel. So gilt auch von jedem geschaffenen Seienden, daß es durch seinen Wert, seine Vollkommenheit auf Gott hinweist, Ausgangspunkt philosophischer Gotteserkenntnis zu sein vermag, daß es aber durch die ausschließliche, übertriebene Betonung seiner Endlichkeit und seiner Mängel oder aber durch die Absolutsetzung seiner (endlichen) Vollkommenheit zugleich theoretische Basis für den Atheismus ist.

Wir wollen das soeben Gesagte verdeutlichen, indem wir einen philosophischen Gedankengang darstellen, der seinen Ausgangspunkt von den sittlichen Werten nimmt. Dieser Gedankengang ist zwar kein Gottesbeweis im strengen Sinne; er stellt aber ein folgerichtiges Eindringen in eine allen Menschen grundsätzlich zugängliche Gegebenheit dar, ein Eindringen, das bis zu jenem absoluten Sein führt, ohne daß diese Gegebenheit unerklärt und unverständlich bleibt. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun auf den angekündigten Gedankengang. Mit dem Wesen der sittlichen Werte ist ein Sollen gegeben. Mit anderen Worten: Diese Werte machen sich in unserem Gewissen als

unbedingte Forderung vernehmbar. Die Quelle dieses absoluten oder „kategorischen Imperativs“ liegt sicherlich zunächst einmal im sittlichen Wert selbst. Wer den Wert etwa der Wahrhaftigkeit erkannt hat, sieht auch, daß sie der Lüge unbedingt vorzuziehen ist. Er sieht sodann, daß die Befolgung dieser vom Wert ausgehenden Forderung eine Aktuierung und Bereicherung seines personalen Seins bedeutet. Sittlicher Wert und menschliche Persönlichkeit als nächste Begründungsinstanzen des absoluten Sollens können aber in einer metaphysischen Perspektive, die nach dem endgültigen Grund dieser Absolutheit Ausschau hält, nicht als deren letzte Quelle gelten. Die sittlichen Werte sind ohne einen absoluten Geist als ihr letztes Quellprinzip schemenhafte, freischwebende, unpersönliche und irreale Ideen, denen der Mensch als personalgeistiges und reales Wesen letzten Endes überlegen wäre und denen er deshalb schließlich den absoluten Geltungs- und Verpflichtungscharakter absprechen müßte. Eine absolute Verpflichtung kann nicht von einer Abstraktion, einer Wertidee, einer impersonalen Sache ausgehen, sondern nur von einer Person, die sich mit ihr an eine andere Person wendet⁵. Wenn es keinen vor dem Menschen existierenden absoluten Geist gibt, dann kann niemand und nichts mehr außerdem den Menschen absolut dazu verpflichten, die Idee der sittlichen Wesensvollendung und die sittlichen Werte anzustreben. Somit liegt im Wesen der sittlichen Werte, nämlich in der von ihnen ausgehenden absoluten Forderung ein bedeutender Hinweischarakter auf eine absolute sittliche Persönlichkeit.

Aber im Sinne der oben erwähnten Ambivalenz der Gegebenheiten der Innen- und Außenwelt vermag nun derselbe Tatbestand, wiewohl nicht mit dem gleichen Recht, auch den Ausgangspunkt für eine Leugnung Gottes zu liefern. Indem gerade der stark ethisch eingestellte Mensch, der den sittlich-personalen Kern seiner Existenz schon weitgehend aktuiert hat, bzw. ein tief religiöser Mensch, etwa im Hinduismus, der sein tiefstes Selbst in ununterbrochenen Übungen zur aktuellen Verwirklichung gebracht hat, in der Stimme des Gewissens die Stimme seines besseren Ich, eines jenseits der individuellen Differenzierungen liegenden allgemeinmenschlichen Ich sieht, ist er nur zu leicht geneigt, dieses tiefere Selbst als allerletzten Quell der sittlichen Forderungen, als letzten und tiefsten Seinsgrund des Sollens aufzufassen. („Atman ist brahman!“) Es liegt hier die Absolutsetzung einer bedingten Vollkommenheit, des Gewissens, des sittlichen Ich, des per-

⁵ Vgl. dazu H. MYNAREK, *Mensch — Sinnziel* 17 ff.

sonalen Kerns vor, ähnlich der, die in der Übersteigerung der ethischen Selbstbestimmung zu ontischem absolutem Selbstand besteht. Der Mensch übersieht hier die Kontingenz, das Gewordensein auch noch seines tiefsten Selbst, das übrigens auch dann, wenn es pantheistisch als Teilmoment des letztlich die einzige Wirklichkeit darstellenden Allgeistes verstanden wird, nicht die Quelle der absoluten, einfach und schlechthin fordernden Verpflichtung der sittlichen Werte sein kann; ganz abgesehen davon, daß der pantheistische Geist eine widersprüchliche Konzeption darstellt, da ihm das Wesentliche des Geistes, die Personalität, abgeht⁶. Nur diese aber kann, wie wir schon sagten, Quell und Kern der absoluten Verpflichtung des sittlich Guten sein.

Rekonstruieren wir die Weise, wie sich die dialektische Grundbefindlichkeit von Unendlichkeit und Endlichkeit im Menschen bei der Negation des soeben vorgelegten Gedankenganges äußert! Der Atheist bzw. Pantheist verunendlicht hier eine endliche, wenn auch sehr hohe, ja die in der Welt höchste Vollkommenheit: seinen sittlich-personalen Kern, sein Selbst, insofern es ethisches Prinzip ist. Seine Unendlichkeitsleidenschaft, die bewußt oder unbewußt immer am Werk ist, verträgt es einfach nicht, daß die in der Welt höchste antreffbare Vollkommenheit, die zugleich der Mittelpunkt seines Wesens ist und den Menschen zum Mittelpunkt der Welt macht, nur endlicher Natur sein soll⁷.

Zugleich bestärkt den Atheisten bzw. Pantheisten in seiner Auffassung der Umstand, daß sein Selbst, daß der sittlich-personale Kern im Menschen gewissermaßen die allerletzte Realitätsschicht darstellt, die noch in der Welt zugänglich ist, während Gott jenes im Vergleich damit „abstrakte Etwas“ ist, das nur diskursiv auf dem Weg über dieses Selbst am Denkhorizont auftaucht. Gerade die Unendlichkeits- und Absolutheitstendenz im Menschen ist es ja, die — wie wir sahen — an das philosophische Gotterkennen das Postulat unbedingter Klarheit und gleichsam greifbarer Gewißheit heranträgt und das dann oft genug die Mängel dieses Erkennens als Argument gegen die Existenz Gottes ins Feld führt. Im Lichte der weiteren Ausführungen wird uns das zuletzt Gesagte noch verständlicher und anschaulicher werden.

⁶ Eine ausführliche Begründung dieser Behauptung findet sich in: H. MYNAREK, a. a. O. 255—260.

⁷ Die sich hier leise ankündigende Problematik eines scheinbaren oder realen Gegensatzes zwischen Theozentrismus und Anthropozentrismus wird in einem demnächst erscheinenden Buch ausführlich erörtert.

Wir haben auf die Bedingtheit, das Gewordensein, die Kontingenzenz auch noch des personalen Zentrums des Menschen hingewiesen. Diese Kontingenzenz als solche ist die eine notwendige Prämisse in jedem denkenden Aufstieg zum absoluten Grund aller Dinge. Doch ist es gerade das schwierige Problem der Kontingenzenz, bei dem das atheistische Denken immer wieder von neuem ansetzt, um von da aus die Unmöglichkeit des Daseins Gottes darzutun. Die folgende Darstellung soll zeigen, wie sich am Kontingenzenzproblem die Geister (der Theisten und Atheisten) scheiden.

Vom kontingenten Endlichen, das jedes von uns angetroffene Seiende in der Welt ist, also von seiner Faktizität und Nicht-Notwendigkeit, von der Tatsache, daß es den hinreichenden Grund seines Daseins und Soseins nicht in sich selbst trägt, schließt der Theist auf das absolute Sein als seine transzendental bewirkende und begründende Ursache. Die Überzeugungskraft dieses Gedankengangs speist sich als aus seiner letzten Quelle aus der metaphysischen Grundbefindlichkeit jedes personalgeistigen Wesens, das sich vorfindet als gründend in und getragen von der unendlichen Wirklichkeits- und Wertmacht, als bewirkt und verwiesen auf das ungegenständliche Sein alles Seienden. Aber gerade als ungegenständliches, unfaßliches, unendliches Sein ist es uns immer nur durch das Greifbare, Gegenständliche des Seienden der Innen- oder Außenwelt hindurch und mit ihm gegeben als dessen Grund und Ermöglichung. Ist das schon an sich und konstitutiv für den endlichen Geist so, dann muß bei der empirischen Grundorientierung des heutigen Menschen um so stärker die Versuchung sich geltend machen, das Seiende mit seiner Begreifbarkeit, Zugänglichkeit, Kontrollierbarkeit, wenn nicht gar — und oft genug! — Manipulierbarkeit, mit seiner Einfügbarkeit in kausale Zusammenhänge, und damit Beherrschbarkeit und zwingenden Begrifflichkeit für das einzige und eigentliche Sein zu halten. Es geschieht dann, wie B. Welte sagt, daß der ewige Grund alles Seienden „als das Unendliche und das Unfaßliche zunächst *wie nichts* erscheinen muß für den Menschen, der solchermassen am Seienden als dem eigentlichen Sein sich orientiert. Für ihn wird es immer naheliegend sein zu denken: Nichts Seiendes, also nichts überhaupt. So entsteht der Schein, als ob die Frage: ‚warum ist überhaupt etwas und nicht nichts‘ zu nichts führe, da sie über das Seiende führen muß. Sie scheint eine unnütze Frage zu sein. Denn mit ihr bekommt ja das Denken nichts mehr zu fassen und zu begreifen. In ihrer Richtung ist nichts mehr zu sehen, das den Menschen zwänge es anzuerkennen, so wie ein handgreifliches Seiendes

dieser Welt, auf das wir stoßen, durch den Stoß seiner Handgreiflichkeit den Menschen zwingt, es anzuerkennen. Auch das Argument als die Artikulation des Gedankenganges, der zu jenem ewigen Grunde führt, hat nicht den zwingenden Charakter einer eindeutigen endlichen Rechenregel, deren Konsequenz niemand nicht einsehen kann, der ihre termini eingesehen hat. Auch das Argument scheint ins Nichtige zu verschweben, vergleicht man es mit den immanenten Konsequenzen logischer und empirischer Verhältnisse. So scheint nichts den Menschen zu zwingen, den Weg des Fragens bis zum Ende zu gehen, und das Ende der äußersten Frage als die alles entscheidende Wirklichkeit anzuerkennen. Sowohl der Weg wie das Ziel treten in den Schein des Nichtigen“⁸.

Die Eigenart und Einmaligkeit des soeben dargestellten Verhältnisses alles Seienden zum Sein, das also mit den innerweltlichen Verhältnissen nicht auf eine Stufe gestellt werden kann, stellt eine Schwierigkeit dar, bei der das atheistische Denken mit Vorliebe „einhakt“. Eine geläuterte, dem Wesen des Absoluten gerecht werdende Auffassung dieses Verhältnisses muß ja schon a priori annehmen, daß der Absolute, da er die Welt ihrem ganzen Dasein und Sosein nach verursacht, das Universum nicht von außen her stoßend kausal bewirkt (etwa im Sinne eines räumlich aufgefaßten ersten Bewegers), sondern es von dessen Innerstem aus transzendental begründet, trägt und durchdringt. Das absolute, schlechthin schöpferische Sein ist also nicht etwa das erste Glied in der unermesslich langen Kette der innerkosmischen Ursachen. Es ist — von der Heilsgeschichte mit ihrem Gipfel, der Menschwerdung Gottes, abgesehen — überhaupt nicht irgendwo in dieser Kette zu finden, auch nicht bei bedeutenden Ereignissen dieses welt-immanenten Ursachengeschehens, etwa bei der Entstehung des Lebens oder des menschlichen Geistes, denn auch in diesen Fällen ermöglicht Gott das relative Höhersein der Wirkung gegenüber der oder den Ursachen nur auf transzendente Weise. Es ist deshalb nicht bloß ein von einem bekannten katholischen Theologen als heilig bezeichnetes Grundpostulat der Naturwissenschaft, für innerweltliche Wirkungen nur innerweltliche Bewirkungsfaktoren ausfindig zu machen; vielmehr kann die Theologie bezüglich dieses Postulats noch kategorischer sagen, daß die Naturwissenschaften auf der Ebene der innerkosmischen Ursachen, wie sie einen Teil des Gegenstandsgebiets naturwissenschaftlicher Forschung bilden, die absolute Ur-Sache gar

⁸ B. WELTE, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*, in: *Concilium* 2 (1966) 403 f.

nicht finden können, selbst wenn sie die in dem besagten Postulat ausgedrückte methodologische Selbstbeschränkung aufgeben und sich auf die Suche nach der „ersten“ Ursache begeben würden. Wenn beispielsweise heute verschiedene, voneinander unabhängige Methoden der Naturwissenschaft in einer Lebensdauer unseres Weltsystems von etwa zehn bis zwanzig Milliarden Jahren konvergieren, und sogar bedeutende Naturwissenschaftler, wie Pascual Jordan, unmittelbar vor diesem Zeitabschnitt den absoluten Weltanfang und die schöpferische Tat Gottes ansetzen, so wird ein Theologe nicht bloß mit vorsichtigeren Naturwissenschaftlern darauf hinweisen, daß die Naturwissenschaft nichts darüber aussagen kann, was vor dem Zeitpunkt Null unseres jetzigen Weltsystems, also vor etwa 10 bis 20 Milliarden Jahren gewesen ist, weil ihre Methoden über diesen Zeitpunkt nicht weiter zurückreichen, sie also nicht wissen kann, ob vor ihm das absolute Nichts — mit Ausnahme der Existenz Gottes — oder Materie bzw. Energie in einer anderen Zustandsform vorhanden war, für die uns allerdings begründete Vorstellungen fehlen⁹. Die Theologie wird vielmehr darüber hinaus auf Grund des eigen- und einzigartigen, also in der Welt keine Analogie findenden Ursächlichkeitsverhältnisses Gottes zur Welt auf die Unmöglichkeit hinweisen, die Naturwissenschaft könne des Transzendenten, Ewigen gleichsam habhaft werden, wenn sie zum Uranfang aller Welt Dinge vorstieße.

Unter einem gewissen, allerdings nicht zu verallgemeinernden und zu verabsolutierenden Aspekt könnte man also hier von einer „Weltlichkeit der Welt“ im Sinne eines «In-sich-Kreisens» der weltimmanenten Kausalfaktoren, ihrer Lückenlosigkeit, und damit von einer Nichtantreffbarkeit Gottes unter und zwischen ihnen sprechen. Auf dieser, aber auch nur auf dieser Ebene der innerweltlichen Faktoren stimmt also Laplace's Bemerkung gegenüber Napoleon, diese Hypothese (nämlich die Annahme eines Gottes) sei für die Naturwissenschaft nicht nötig, durchaus mit dem Urteil der christlichen Theologie überein. Aber es ist deshalb doch ein Kurzschlußverfahren, wenn man aus diesem Faktum der Nichtvorfindbarkeit Gottes unter den innerweltlichen Ursachen seine Nichtexistenz und damit den Atheismus folgern wollte. Dennoch gibt die vorhin charakterisierte «Weltlichkeit der Welt», die — von theologischer Warte aus gesprochen — gerade die Größe des Schöpfergottes erweist, der die Welt als das System der

⁹ Vgl. dazu H. MYNAREK, *Mensch — Sinnziel*, vor allem Einleitung XVI ff. Zum Problem der Entstehung des Lebens und des menschlichen Geistes vgl. ebd. 164 ff., 327 ff.

Zweitursachen in ihre (relative) Eigenständigkeit und Selbstentwicklung entläßt und freigibt, dem atheistische Gründe suchenden Denken den Schein einer Berechtigung.

Wenn aber menschliches Denken nach dem letzten Grund alles Seienden, also nach dem Sein des Seienden und nach dem letzten und endgültigen Bewirkungsprinzip der innerweltlichen Kausalreihen fragt, dann hat es mit dieser Frage die „Weltlichkeit der Welt“ schon transzendiert, und damit relativiert und auf ihr wirklichkeitsentsprechendes Maß reduziert. Was damit gemeint ist, läßt sich konkreter zeigen, wenn wir von einer wichtigen Aussage J. Huxleys, des Begründers des evolutionären Humanismus, ausgehen. Er sagt nämlich, daß wir alle Einzelfakten und Dinge in der Welt rein verstandesmäßig erforschen können und sollen. Aber wir sollen nicht fragen und forschen, warum die Welt als Ganzes überhaupt da ist und nicht nicht ist. Das sei ein Geheimnis, mit dem wir uns abfinden sollten, ohne dadurch in unserer atheistischen Überzeugung unsicher werden zu müssen¹⁰. Hier zeigt sich die entscheidende Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit eines jeden Atheismus. Er befiehlt uns einerseits — gerade wenn er sich in ein wissenschaftliches Gewand hüllt —, zu glauben, daß alles in der Welt rational erforschbar ist. Andererseits verbietet er unserer Vernunft, nach dem letzten Grund, nach der letzten Ursache dieser in allen ihren Einzelaspekten so intelligent strukturierten Welt zu fragen. Der Vernunft wird hier künstlich Einhalt geboten. Man kann natürlich alles Seiende, d. h. alles Wirkliche und Werthafte im Menschen und in der Welt, und alle innerweltlichen Ursachen und Kausalgesetze einfach als zufällig, ohne letzten Grund daseiend und soseiend bekennen, aber man verzichtet damit auf eine Letzterklärung der Welt, die nun zu einer undurchdringlich dunklen, brutalen Faktizität wird. Gott ist tatsächlich das Urprinzip einer objektiven Sinnhaftigkeit der Welt. Die eigentliche Alternative für ein konsequent den Dingen auf den Grund gehendes Denken lautet nicht etwa: «Gott oder eine — z. B. auf Grund der vermeintlich alles erklärenden, verabsolutierten Entwicklung — sich selbst genügende Welt», sondern «Gott oder die Sinnlosigkeit» trotz des scheinbaren, aber ohne ein absolutes Denken, Planen und Wollen eben nur scheinbaren Sinnes in der Welt; «Gott oder der Ur-Zufall» trotz aller weiteren kausalgeseztlich ablaufenden Prozesse; denn auch die in der Welt herrschenden Kausalgesetzlichkeiten und die Urstruktur und Uranlage des Uni-

¹⁰ Vgl. J. HUXLEY, *Der evolutionäre Humanismus*, München 1964, 59 ff.

versums sind ohne ein absolutes Geistprinzip, das sie so gedacht, geplant und realisiert hat, eben nur zufällig so (vernünftig, geordnet, sinnvoll u.ä.), wie sie sind; sie sind dann bloße, undurchdringliche, unaufhellbare, weil nicht weiter erklärbare Faktizität. Gott ist also nicht etwa ein Störenfried oder überflüssiger Faktor in einer vermeintlich in allen Hinsichten und auf jeder Ebene sich selbst genügenden und erklärenden Weltentwicklung, sondern im Gegenteil der letzte transzendente Ermöglichungsgrund ihres Sinnes.

Zwar könnte jemand behaupten, daß die Welt eben zufällig da sei und zufällig so beschaffen gewesen sei, daß sie eine günstige Grundlage und Anlage für durchaus bestimmte Arten und Richtungen von Entwicklungen gewesen ist, deren Ergebnisse wir heute vor uns sehen (man denke an die zumindest als Phänomen feststehenden orthogenetischen Entwicklungsabläufe, die $\frac{9}{10}$ aller paläontologisch festgestellten Entwicklungen überhaupt ausmachen), ferner daß es zufällig Kausalität, also vernünftigen, nie unterbrochenen, keine Ausnahmen duldenden Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gebe, daß es zufällig hochkomplizierte Kausalzusammenhänge, komplexe kausale (z. B. biologische) Spezialgesetzlichkeiten gebe. Gegenüber dieser Behauptung muß man zu bedenken geben, daß ein solcher Umfang an immer wieder gesetzmäßig eintretender Ordnung und Organisation in Systemen auf allen Stufen: von der Struktur der Atomkerne zu der der Atome, der Kristalle, der Eiweißkörper und so fort doch nicht zufällig sein kann. Es fußt dann also die Annahme bloßer Wirkursachen und bloßer Kausalgesetze als letzterklärender Instanz der Welt und Weltentwicklung auf irrationalen Grundlagen. Man muß es als Rätsel oder als Zufall bzw. als einfach hinzunehmende Faktizität betrachten, daß etwas (eine Welt) da ist und nicht nicht ist, daß diese Welt so und nicht anders beschaffen ist, daß die Materie solche und nicht andere Grundeigenschaften hat, solchen und nicht anderen physikalischen Gesetzen gehorcht, daß es Wirkursachen und komplexe Kausalgesetzlichkeiten gibt. Sollte es sogar möglich sein, die komplizierten und ganzheitlichen Kausalzusammenhänge, wie z. B. die biologischen Organisationsgesetze, auf ursprünglich einfachere Kausalgesetzlichkeiten zurückzuführen, was nicht wahrscheinlich ist, so wären doch diese letzteren ohne die Möglichkeit weiterer Erklärungen als irrationales Faktum einfach hinzunehmen. Eine Welt steht solcherart vor uns, in der Rationales und Irrationales, (scheinbarer) Sinn und Sinnlosigkeit seltsam verkettet sind, so jedoch, daß die letzte „tragende“ Grundlage von allem irrational, sinnlos, vernunftlos ist, so daß auch das

Rationale, Sinnvolle, wie die (scheinbare) Gerichtetheit der Evolution oder die (scheinbare) Entwicklung des Lebendigen, ja des gesamten Universums auf den Menschen hin, letztlich zufällig, weil nicht bezweckt, nicht „gezielt“ ist. Materie und Energie sind in ihrem Dasein und ursprünglichen Sosein und in ihren Wirkgesetzen für den Atheismus, Materialismus, Darwinismus u.ä. nicht weiter erklärbar, als pure Faktizität einfach anzuerkennen, für die Vernunft, die an alle Dinge die Warum-Frage stellt und der hier künstlich Einhalt geboten wird, das Rätselhaft-Dunkle, Sinnlose und Zufällige schlechthin.

Mit unabweisbarer Folgerichtigkeit erweist sich so der weltplanende, weltsetzende, weltumfassende, Welt auf ein Ziel hin ausrichtende Gott als die notwendige Voraussetzung der Rationalität und Durchlichtetheit alles Seins, als die unabdingbare Voraussetzung einer sinnvollen Welt und von «Sinn in Welt», als die letzte metaphysische (nichtempirische) Bedingung der Wissenschaft, als die eigentliche Abwendung und Überwindung des Ur-zufalls. Der Mensch im Atheismus letztlich sinnloser Höhepunkt einer sinnlosen Welt und Weltentwicklung wird so — d. h. im Falle der von der Vernunft geforderten Anerkennung einer absoluten, schöpferischen Ursache, eines die Welt nicht im fertigen, vollendeten Zustand setzenden, sondern auf Vollendung durch Eigenentwicklung anlegenden Schöpfergottes — wieder der sinnvolle Zielpunkt einer sinnvollen Entwicklung auf der Grundlage der Schöpfung. Es zeigt sich also deutlich, daß die eigentliche, endgültige Alternative nicht lautet: «Gott oder ein wissenschaftliches (kausal erklärendes) Weltbild», sondern: «Gott oder der Zufall». Von allen Formen atheistischer Weltanschauung gilt, daß sie — auf ihre letzten Grundlagen hin überprüft — Systeme sind, die sich über dem Abgrund der Sinnlosigkeit und des Zufalls erheben. Wenn der Atheist sich das klar gemacht hat, so steht er wiederum vor der endgültigen und radikalsten Alternative: «Gott oder der Zufall». Die Wahl Gottes bedeutet dann nicht weniger als das *Ja zu aller Wirklichkeit und zu all ihren Gründen*; die Wahl des Zufalls als „Ursache“ der Welt aber die schleichende Entwertung auch noch des Welt- und Menschseins. *Gott oder das Nichts!*¹¹

¹¹ Die ausführliche Begründung der Notwendigkeit einer theistischen Verankerung des Welt- und Menschseins liefert mein Buch: *Mensch — Sinnziel*, besonders S. 194—225. Zum Ganzen des Glaubens, von dem in den vorausgegangenen drei Kapiteln nur einige wesentliche Aspekte zur Sprache gekommen sind, vgl. auch J. Hasenfuß, *Glauben, aber warum?* Aschaffenburg 1963.

Zweiter Teil

ZUM ERKENNEN DES GLAUBIGEN MENSCHEN

Viertes Kapitel

GLAUBENSERKENNTNIS ALS PERSONALE ERKENNTNIS

Gläubiges Erkennen ist seiner Wesensidee wie seiner voll realisierten Form nach *ganzheitlich-personales* Erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt entspringt es der gesammelten Ganzheit und Tiefe der Person und richtet sich auf eine personale, absolute Wertwirklichkeit. Zwar haben wir im ersten Kapitel dieses Buches als Glauben im allgemeinsten Sinn bereits eine wenn auch noch so primitive Gesamtinterpretation des Daseins bezeichnet, weil eine solche der Intention nach das *Ganze* der Wirklichkeit umfassende Sinndeutung empirisch, geschweige denn experimentell nie eingeholt werden kann. Von einer großen Zahl dieser Gesamtinterpretationen wird man nun nicht oder nicht ohne weiteres sagen können, daß sie ein personales Absolutes einschließen. Dennoch dürften eine eingehende Analyse und bestimmte logische Konsequenzen zu dem Schluß führen, daß in allen Sinndeutungen des Daseins ein diesem Glauben im allgemeinsten Sinn, diesem primitiven Glauben entsprechendes keimhaftes personal-ganzheitliches Moment vorhanden ist.

Wir haben ja im ersten Kapitel gesehen, wie die Liebe bzw. Liebesenttäuschung sowie das Geltungstreben bzw. seine Verfälschungen wesentliche Gründe des Glaubens bzw. Glaubensverlustes, und das heißt genauer: eines neuen Glaubens im Sinne einer Gott leugnenden Gesamtinterpretation der Wirklichkeit, sind. Wir haben auch gezeigt, inwiefern eine unvoreingenommene und tieferschürfende Phänomenanalyse erweisen kann, daß Liebe und Geltungstreben letztlich auf ein personales, absolutes Sein gehen, von dem man in letzter Gebor-

genheit und Sicherheit geliebt bzw. in ewiger Gültigkeit anerkannt wird bzw. sein will. Der sich dagegen über den Enttäuschungen bzw. Fehlformen der Liebe und des Geltungsstrebens erhebende atheistische „Überbau“ mag noch so theoretisch, abstrakt und sachlich, also ohne Einbeziehung personaler Kategorien, formuliert sein; er ist insofern formal personal, als er aus den angegebenen, der Tiefe und Ganzheit der Person entstammenden Gründen einen personalen Gott leugnet.

Noch von einer anderen Seite her kann man zeigen, daß jene Sinn-
deutung der Wirklichkeit, die wir im ersten Kapitel als eine Art keimhafter Glaubenserkenntnis hingestellt haben, personale Momente impliziert. Eine Sinn-
deutung enthält ja immer eine Stellungnahme zu Werten, auch und entscheidend zu sittlichen Werten. Der mit den letzteren gegebene, die menschliche Person unbedingt und real verpflichtende Charakter, der sich als solcher auch noch in der Ablehnung dieser Werte geltend macht, erweist sie aber als letztlich gründend in und ausgehend von einer absoluten Personalität.

Es zeigt sich solcherart unter verschiedenen Aspekten, daß auch jene keimhafte Art allgemein-gläubiger Erkenntnis, wie sie jede prinzipiell und der Intention nach universale Interpretation der Wirklichkeit darstellt, auf der Objekt- und Subjektseite personale Momente impliziert. Einerseits zeigte sich nämlich, daß diese Erkenntnis zutiefst — wenn auch oft für das erkennende Subjekt nicht deutlich bewußt — ein personales Wesen innerhalb ihres Objektes meint bzw. leugnet. Andererseits entspricht der Totalität und Universalität dieses Objekts, d. h. der auf das *Ganze* der Wirklichkeit gehenden Sinn-
deutung, am adäquatesten die Ganzheitlichkeit der psychisch-funktionellen Seite des Menschen, die integral-personale Struktur des auf diesen Gegenstand gerichteten Aktes. Mit anderen Worten: Einer Gesamtinterpretation der Wirklichkeit entspricht am adäquatesten als deren Bedingung und Wirkung ein Totalengagement der menschlichen Person.

Vor uns steht nun die Aufgabe, das personale Erkennen, an das wir uns bisher gleichsam nur von außen her herangetastet haben, in seinem Wesen näher zu charakterisieren. Zu diesem Zweck gehen wir aber wiederum am besten zunächst von einer Erkenntnisart aus, die sich von der personalen wesentlich unterscheidet, die uns jedoch bekannter und geläufiger ist und normalerweise mit Erkennen schlechthin gleichgesetzt wird. Es ist das heute oft allein als wirklichkeitsentsprechend geltende rationale bzw. das mathematisch-naturwissenschaftliche Erkennen, das ja eine spezifische, in einer ganz bestimmten Richtung vollzogene und auf einen ganz bestimmten Wirklichkeitsausschnitt ange-

wendete Ausgestaltung des rationalen Erkennens bildet und von vielen als dessen Ideal und absoluter Höhepunkt betrachtet wird. Von diesem rationalen bzw. mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen kann — auch bei strengstem Willen zur Objektivität — ein *anthropozentrisches, autonomistisches* Moment nicht getrennt werden. Mit dem geistigen Prinzip im Menschen, das das Erkennen im Sinne eines Erfassens von seienden Objekten, eines Hereinholens ihrer gegenständlichen Bestimmtheiten in das Bewußtsein vollzieht, ist nämlich eine gewisse Art von Anthropozentrik notwendig verbunden: der Mensch ist Person, Ich, Subjekt, das alles andere, das All, die ganze Wirklichkeit, auch noch die (Idee der) göttliche(n) Wirklichkeit objektiviert, sich gegenüberstellt, und damit irgendwie zum Objekt zu machen sucht, auf sich als Subjekt, als Zentrum hinbezieht, in sich als Mittelpunkt einfängt. „Die Seele ist in gewisser Weise alles!“ (Aristoteles). So ist dieses Erkennen trotz aller Notwendigkeit der Objektivität, der Orientierung an den Dingen in ihrem Ansichsein ein gewisses Sich-über-den-Gegenstand-Stellen, ja gerade als objektives, und das heißt von den Dingen distanzierendes, nicht mehr dem „Druck und Stoß“ der Realitäten ausgeliefertes und insofern freies Erkennen ohne die Voraussetzung einer gewissen herrscherlichen Umwelt- und Weltüberlegenheit gar nicht möglich. Besonders nachdrücklich hat Teilhard de Chardin auf den anthropozentrischen Charakter des naturwissenschaftlichen Erkennens hingewiesen. Ja, er hat es als eine seiner vornehmsten Lebensaufgaben angesehen, den anthropozentrischen Charakter der Wissenschaften möglichst vielen zum Bewußtsein zu bringen. Er betont: „Ständig hält man einer angeblich anthropozentrischen Illusion als Gegenstück eine vermeintliche objektive Realität gegenüber. Diesen Unterschied gibt es nicht.“ Damit ist Teilhard schon insofern im Recht, als die Dinge der Welt, wenn wir jetzt einmal von Gott absehen, ohne den Menschen einfache Realitäten und Faktizitäten, aber nicht Objekte, Gegenstände sind. Auch das Bewußtsein der Tiere ist ja im eigentlichen Sinne kein Gegenstandsbe-wußtsein. Die Dinge sind für es anziehende oder abstoßende Kräfte, wobei jedoch diese Kräfte wiederum nicht als Kräfte gegenständlich bewußt werden. Es ist der Mensch allein, der — allerdings nicht willkürlich, sondern nach teilweise vorgegebenen, wenn auch oft erst aktiv zu ermittelnden Normen — entscheidet, was objektiv oder subjektiv, wahr oder illusorisch ist.

Es muß nun von einem theologischen Standpunkt aus zunächst gesagt werden, daß dieses ein anthropozentrisch-autonomistisches Moment

aufweisende rationale und mathematisch-naturwissenschaftliche Erkennen von Gott sicherlich so gewollt und ermöglicht ist. Indem Gott den Menschen als sein personales, geistbegabtes Ebenbild wollte, wollte er diese Art von Erkennen. Aber andererseits führt eine Verabsolutierung dieser Erkenntnis, ihre Ausdehnung auf alle Wirklichkeitsbereiche, auch auf den personalen und auf den göttlichen, ihre Erhebung zur einzigen, alle anderen Erkenntnisformen ausschließenden bzw. an sich selbst als einzig gültigem Maßstab messenden Erkenntnisart zu einer wesentlichen Verengung des menschlichen Gesichtskreises und einer bedeutenden Verarmung des Menschseins überhaupt.

Im Unterschied von diesem rationalen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen handelt es sich bei der personalen Erkenntnis nicht um ein Sich-über-den-Gegenstand-Stellen, sondern, wenn wir dies zunächst einmal ganz allgemein und im Hinblick auf den zwischenmenschlichen Bereich formulieren wollen, um eine *Begegnung* zweier ebenbürtiger Personen, genauer: zweier als Personen ebenbürtiger Menschen, eine Begegnung, die auch die kognitive Funktion in Bewegung setzt und sie zu personaler Erkenntnis befähigt. In dieser Begegnung stehen sich also Menschen unter personalem Aspekt gegenüber; der andere kommt hier in meinen Blick unter dem Gesichtspunkt dessen, was sein eigentliches, wahres (eben personales) Wesen ausmacht, wobei natürlich dieser Blick wiederum mehr oder weniger tief, möglichst umfassend oder auch fragmentarisch sein kann. Hier ist der andere im Grunde gar nicht Gegenstand (im Sinne der vergegenständlichten Form des Widerstandes), gar nicht Objekt; das kann er natürlich auch sein, und zwar dann, wenn ich eine bestimmte andere Haltung, etwa die des Naturwissenschaftlers, einnehme und ihn als materielles oder als Lebewesen erforsche, oder wenn ich ihn unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für meine Pläne und Interessen betrachte. Aber in diesen Fällen kommt er mir gerade nicht als Person in den Blick, meine Haltung und mein Erkennen sind dann nicht personal. Nur ein personales Erkennen wird dem Mitmenschen ganz gerecht. „Person ist nämlich nie bloß ‚Objekt‘, ‚Gegenstand‘, so in Äußerlichkeit verfallen, daß jeder Vorübergehende sie zur Kenntnis nehmen kann. Gewiß objektiviert sich die menschliche Person auch in sinnlich wahrnehmbarem Tun und Sein; bleibe ich aber bei dieser Objektivierung als solcher stehen und nehme ich sie nicht als das, was sie sein will, was sie in der Einheit des einen leiblich-seelischen Wesens ist: als Zeichen, Ausdruck der Person, dann verfehle ich ihr wahres

Wesen. Dann behandle ich sie vielleicht mathematisch, naturwissenschaftlich; die so gewonnenen Aussagen mögen in ihrer Ordnung durchaus korrekt, richtig sein; sie sind doch nicht Aussagen über die Wirklichkeit in ihrem vollen Zusammenhang, eben dem Personalen. Sie sind somit unangemessen. Und sie werden nicht angemessener dadurch, daß sie gehäuft und addiert werden: alle mathematischen Berechnungen der Gesichtszüge zusammengenommen ergeben kein lachendes oder weinendes Menschenantlitz, alle Tonschwingungen zusammengenommen ergeben keinen Jubel der Freude oder eine Klage des Schmerzes: dies sind sie erst durch ‚ihre Seele‘, durch das personale Ganze“¹.

Im Grunde ist personales Erkennen erst die *Vollform* von Erkennen überhaupt, die einzige Möglichkeit, in das *eigentliche Innere* des zu Erkennenden zu gelangen, ohne es zu vergewaltigen oder zu verletzen. Personales Erkennen ist *vollmenschliches* Erkennen. Das — wenn dies überhaupt ganz durchführbar sein sollte — rein sachlich-nüchterne Gegenstandserkennen mit seinem Ideal, dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen, ist im Grunde nur ein defizienter Modus dieses personalen Erkennens; das Ethos dieses mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennens, nämlich der unbedingte Wille zur Präzision und Wahrheit, speist sich im Grunde noch aus den Tiefen der Persönlichkeit, aus ihrer Liebe und ihrem Vertrauen zum Sein, aus ihrer Wahrhaftigkeit. Zutiefst kommt es erst im personalen Erkennen zum *eigentlichen Erkennen*, indem sich erst hier eine *Begegnung* mit dem anderen *ereignet*. Erst hier kommt es zu einer *Entgegnung*, zu einer *Antwort*, einem aktiven *Sich-enthüllen* und *Sich-offenbaren* des anderen. Was an dieser Offenbarung zeichenhaft, leibhaft, gegenständlich ist, wird zum Objekt naturwissenschaftlich-mathematischen Erkennens und somit verfügbar. So ist dieses Erkennen im Vergleich mit dem personalen letztlich immer erst nachträglich und ausschnitthaft. Auch nach H. U. v. Balthasar erspart sich eine Erkenntnistheorie, „die resolut von dem für Erkenntnis überhaupt normgebenden Fall, der Begegnung von Person zu Person ausgeht . . . eine Menge falscher Probleme, die sich notgedrungen einstellen, wo von unten her an das Obere herangedacht wird, wo also die begegnende Person unter die ‚Objekte überhaupt‘ oder ‚Sachen‘ eingereiht wird und so nie von sich selber her erscheinen kann“².

¹ J. TRÜTSCH, *Der Glaube*, in: J. FEINER — M. LÖHRER (Hrsg.), *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I, Einsiedeln 1965, 848.

² H. U. v. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 54.

Diese Herausarbeitung eines dem naturwissenschaftlich-mathematischen Erkennen vor- und übergeordneten personalen Erfassens findet ihre Parallele und Bekräftigung in einem relativ breiten erkenntnistheoretischen Strom, der in verschiedenen Nunancierungen und Modifizierungen darauf hinweist, daß aller Teilerkenntnis von Weltausschnitten, wie sie die Naturwissenschaft betreibt, und allem rein rationalen Erkennen des Philosophen eine ganzheitliche Grunderfahrung zugrunde liegt, die Erfahrung der Realität der Welt. Sie ist gegeben in der Erfahrung des Widerstandes, des Betroffenseins, des Erleidens, wobei die Person in ihrer Totalität und Tiefe engagiert ist in einem Akt, in dem die einzelnen psychischen Funktionen noch ineinander verschränkt, gleichsam verschmolzen sind. Die soeben erwähnte erkenntnistheoretische Richtung, der so bekannte Philosophen wie M. Frischeisen-Köhler, M. Scheler, N. Hartmann u.a. angehören, weiß sich der Forderung verpflichtet, die W. Dilthey so formuliert hat: Der Erkenntnistheoretiker darf den Menschen nicht ausschließlich als ein denkendes Wesen betrachten, vielmehr hat er den ganzen Menschen in der Vielfalt und Vielzahl seiner Kräfte, „dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zugrunde zu legen“³. Stellen wir, den hier zur Debatte stehenden Punkt abschließend, fest: Der Urakt des Menschen ist ein Erfahren, ein noch nicht näher ausdifferenziertes Erfastsein von der Gesamtwirklichkeit. Das Erkennen in dem Sinne, wie wir es heute normalerweise auffassen, ist nicht das erste, ursprüngliche Verhältnis zur Welt. Es ist nicht isoliert, sondern stets eingebettet in und herköünftig aus dem primären Erfastsein der Person von der Wirklichkeit.

Vom gläubigen Erkennen muß beides ausgesagt werden: es ist einerseits ein personales Erkennen im Sinne der auch die kognitive Funktion auslösenden Begegnung zweier Personen bzw. zumindest im Sinne einer letztlich auf ein personales Wesen hinzielenden Bewegung des gläubigen Menschen; es ist andererseits ein Urerfassungsakt der Gesamtwirklichkeit (bzw. ein keimhaftes, anhebendes Erfastsein von dem letzten Grund der gesamten Wirklichkeit) im Sinne der im ersten Kapitel näher umschriebenen Gesamtinterpretation alles Seins.

Im Grunde nähert sich das personale Erkennen erst in der Gestalt des Gottesglaubens seiner Idealform, dem, was es seiner tiefsten Wesensidee nach ist. Stehen sich doch in der gläubigen Erkenntnis, wie sie

³ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd. I, Leipzig 1922, XVIII.

durch die zum Glauben an Gott wesensmäßig gehörende Ganzhingabe an ihn ausgelöst wird bzw. mit ihr verbunden ist, nicht zwei Personen als gleich und gleich gegenüber, derart, daß der andere an sich immer außerhalb meines Existenz- und Wirklichkeitsbereichs steht, ich ihn zwar *intentionaliter* in mich hineinnehmen kann, aber doch immer nur so, daß ich mir selber ontisch und ontologisch näher bin, daß nur ich selbst in mir stehe (Eigenstand der Person, zugleich die ontische Grundlage ihrer Welteinsamkeit!). Vielmehr akuiert und realisiert sich im gläubigen Gotterkennen in neuer Form das einzigartige transzendente Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott ist ja überhaupt nie, auch nicht gegenüber der materiellen Schöpfung, ein von außen kausal Stoßender, sondern der das Ganze der Weltwirklichkeit und ihrer innerweltlichen Kausalitäten Bewirkende, Tragende, und damit vom Innersten her Durchdringende. Gerade weil Gott die absolut weltüberlegene, transzendente Ursache des ganzen Universums ist, stellt er zugleich die universal-immanente, die Welt und die menschlichen Personen von ihrem tiefsten und innersten Kern aus durchwirkende und durchdringende Kraft dar. Dieses eigen- und einzigartige, durchgängige Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf tritt nun aber im gottgläubigen Erkennen des Menschen auch in die Helle des Bewusstseins, ja es wird nicht nur abstrakt bewußt — dies kann es auch im metaphysisch Erkennenden werden —, sondern es wird zur inneren, existentiellen Erfahrung. Diese Erfahrung kann sich derart steigern, daß sie zum zentralsten und tiefsten, aufwühlendsten und erschütterndsten, zugleich aber auch beseligenden Erlebnis der Geborgenheit im Urgrund der Wirklichkeit selbst wird. So erfährt der Mensch auf den Höhen seines gottgläubigen Erkennens Gott als „innerlicher als sein Innerstes und höher als sein Höchstes“ (Augustinus). Gott nimmt vom tiefsten Personkern, vom eigentlichen personalen Zentrum des menschlichen Wesens her — die Mystiker sprechen hier vom Seelengrund oder von der Geistesspitze, mit der wir Gott gleichsam berühren — den Menschen, der sich im Glaubensakt für ihn entscheidet, in Besitz.

Im Vergleich mit der mit- oder zwischenmenschlichen personalen Erkenntnis zeichnet sich also die mit dem Glauben verbundene Erkenntnis Gottes in einzigartiger Weise dadurch aus, daß in ihr die jedes personale Erkennen fundierende personale Begegnung von unvergleichlicher Tiefe ist, eine unüberbietbare Tiefenwirkung besitzt und eine im Bereich der endlichen Personen nicht erreichbare Wechsel-

durchdringung zweier personaler Wesen darstellt. Der Mensch, der sich im Glaubensakt für Gott entscheidet, sich ihm anschließt, an ihn hingibt, steht Gott nicht äußerlich gegenüber, nimmt ihn nicht bloß intentionaliter in sich hinein, sondern er wird sich bewußt, daß Gott je schon im Innersten und Tiefsten seines Selbst ist und ihm dort begegnen, ihm dort zum Ereignis werden will. Dieses Gott-erkennen erfüllt und realisiert so zutiefst jene Bedingungen, die sich bereits dem zwischenmenschlichen Erkennen stellen, wenn es den anderen möglichst vollkommen erkennen will: es stellt sich auf den Standpunkt des anderen, es versetzt sich in ihn hinein, es sieht mit seinen Augen, lebt aus seiner Gesinnung heraus, nimmt an seinem Sein teil.

Gerade der Glaube an Gott im Sinne der existentiellen Entscheidung für ihn, der Hingabe der ganzen Existenz an ihn ist nach der Lehre des Christentums von Gottes Gnade ermöglichte keimhafte Seinsteilhabe an ihm, die in die volle Partizipation an der göttlichen Natur einmünden soll. Diese Seinsteilnahme aber ermöglicht erst echte Glaubenserkenntnis. Erkenntnisvollzug auf Grund des Mit-seins und Eins-seins!

Hier zeigt sich wieder ein wesentlicher Unterschied des personalen vom rationalen bzw. naturwissenschaftlich-mathematischen Erkennen. Ist doch dieses in der Haltung des kalten, nüchternen, neutralen, ja sogar kritisch-skeptischen, mit seiner Existenz nichtengagierten Beobachters und Betrachters vollziehbar. In einem gewissen Maße kann man sogar sagen: Je „objektivistischer“, je distanzierter diese Haltung ist, je weniger sie ein Mit-sein, Mit-leiden, Mit-fühlen mit den zu erkennenden Realitäten darstellt, desto mehr Aussicht hat sie, die Dinge unter dem von ihr angesteuerten Aspekt zu erforschen. Freilich kommt in dieser Haltung und unter diesem Aspekt nur eine Schicht der Wirklichkeit, vorwiegend die materielle und zu einem bedeutenden Teil die vital-psychische (wobei hier das Psychische nur als die korrelative Ignenseite des Organisch-Vitalen gemeint ist) zum Vorschein. Eine wesentliche Dimension der Wirklichkeit, insbesondere ihre qualitativ höchste, die personal-geistige kommt hier gar nicht in den Blick. Denn in diese personal-geistige Schicht der Wirklichkeit dringt erkennend nur ein, wer selber seine personal-geistige Existenz ins Spiel bringt, und das heißt: wer, das Wagnis der Freiheit auf sich nehmend, entschlossen ist, mit dem anderen zu sein, dessen Leben und Existenz mitzuvollziehen und zu teilen. „Wer sein Leben liebhat, wird es verlieren! Wer es verliert um meinetwillen (d. h. um dessent-

willen, der sich mit allen Menschen als seinen Brüdern gleichgesetzt hat), wird es gewinnen.“ Dieses Gewinnen darf sicherlich auch als Zuwachs an personaler Erkenntnis des anderen verstanden werden. Im Unterschied vom rationalen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen ist also beim personalen Erkennen gerade der — allerdings eine gewisse ehrfürchtige Distanz nicht ausschließende — leidenschaftlich sich selbst ganz engagierende Mitvollzug der Existenz des anderen die Bedingung, daß dieses Erkennen fruchtbare Einsichten bringt.

Mit dem im unmittelbar vorhergehenden Absatz Gesagten ist schon angedeutet, daß selbst das personale Erkennen des Mitmenschen das Moment des Glaubens einschließt. Zwar hat die menschliche Person einen Leib, durch den sie mir gewissermaßen kosmo-logisch gegeben ist. Aber sie ist in ihrem eigentlichen Wesen nicht sichtbar. Sie muß sich im Wort, in der Geste usw. *offenbaren* wollen, wobei aber auch ihr eigentliches Wesen gegenständlich nicht erfassbar wird. Es gehört ja zur Dialektik des menschlichen Leibes, daß er einerseits *das große Wort* des menschlichen Geistes, d. h. dessen Sichtbarwerdung, Offenbarung, Enthüllung darstellt, daß er aber andererseits das Wesen des Geistes verhüllen, verbergen, das Innere des Menschen entstellen und verfälschen kann, so wie ja auch jedes Wort ein Mittel des Sich-Verstellens, der Lüge zu sein vermag. Daher sprachen wir im Vorhergehenden vom Wagnis der Freiheit, das mit dem Entschluß verbunden ist, mit dem anderen zu sein, sein Leben und seine Existenz mitzuvollziehen.

In die personale Tiefe des anderen kann ich erkennend nur gelangen, wenn ich mein Sein in den lebendigen Mitvollzug seiner Existenz bringe, wenn ich mich auf sein Existenzniveau stelle oder wenigstens versuche, diese Tiefe nachzuerleben und zu verstehen. Nacherleben und personales Verstehen sind ja auch noch (freilich sehr abgeschwächte) Formen der Seinsteilhabe, der Teilnahme am Sein des anderen. Den soeben erwähnten Mitvollzug der Existenz des anderen kann ich nun aber nicht leisten, wenn ich das Risiko der Freiheit nicht eingehe und dem anderen nicht glaube, nicht vertraue. Man kann das damit verbundene personale Erkennen nicht diskreditieren auf Grund der Tatsache, daß es den Glauben wesenhaft einschließt. Der Erkenntnisakt wird hier genauso vom „Objekt“ bestimmt und spezifiziert wie bei irgendeiner anderen Erkenntnisart. Weil personales Sein nicht von der Art des dinglichen Seienden, weil es kein gegenständliches Sein ist, deshalb kann man sich — etwa mit Hilfe der natur-

wissenschaftlichen Erkenntnismethoden — seiner nicht bemächtigen. Der dem ungegenständlichen, personalen Sein einzig und allein angemessene Erkenntnisakt ist lediglich ein solcher, der von den personalen Werthaltungen der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Liebe durchformt ist. Diese Werthaltungen aber setzen wesentlich die Freiheit voraus und werden durch sie ermöglicht. So gehört zum personalen Erkenntnisakt wesentlich die Freiheit, die selber auch ungegenständlich ist und dem ungegenständlichen personalen Sein als dem zu Erkennenden allein adäquat und in der Seinswürde ebenbürtig ist. Wenn irgendwo, so gilt hier das alte Axiom, man könne Gleiches nur mit Gleichem erkennen: die Tiefe und Totalität der personalen Existenz des anderen erkenne ich nur, wenn ich die eigene personale Tiefe geweckt, das eigene Sein ganzheitlich in Freiheit engagiert habe, so daß es zu einem „kongenialen“ Erkennen des anderen in seiner Eigentlichkeit kommen kann.

Es zeigte sich, daß schon im Menschen das qualitativ Höchste nicht tastbar, greifbar, manipulierbar und errechenbar ist, daß es im Letzten keinen Nützlichkeitsbewegungen zugänglich gemacht werden kann. Die Würde des Geistig-Personalen, seine Werte und Inhalte kann man nur in Ehrfurcht, Vertrauen und einer Art von Liebe, mit einem Wort: im Glauben (der im Grunde diese drei Momente immer schon — wenigstens keimhaft — enthält⁴) erkennen. Dieser Glaube — das sei hier nochmals betont — verringert nicht Umfang, Tiefe und Gewißheit der personalen Erkenntnis, sondern ermöglicht und fördert sie. Wir sahen, wie dieser Glaube und die mit ihm gegebenen drei Werthaltungen die Freiheit voraussetzen und von ihr getragen sind. Wie aber die Freiheit auf die Dauer und realpraktisch nicht bestehen kann, ohne sich auf begründete Erkenntnis zu stützen, obwohl kein einziger wahrhaft freier Akt von solcher Erkenntnis erzwungen ist, so steht auch der die Freiheit wesenhaft einschließende Glaube zu keinem gesicherten empirischen, historischen oder rationalen Urteil über eine Person im Widerspruch. Da er aber im Unterschied von diesen Erkenntnisarten an das Personale nicht von außen herantritt, ohne je in dessen Kern und existentielle Mitte vorstoßen zu können, sondern das einzige Mittel darstellt, in das Innere der Person zu gelangen, gleichsam allein die Fähigkeit besitzt, die Tür zum Heiligtum der menschlichen Personalität zu öffnen, deshalb geht er in den ihm

⁴ Vgl. dazu mein Buch „J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses“ 27 ff., 76 ff.

erwachsenden Einsichten weit hinaus über die Ergebnisse naturwissenschaftlichen, historischen und rationalen Denkens.

Wenn der Glaube bereits in der personalen Erkenntnis des Mitmenschen eine so wichtige Rolle spielt, dann muß seine Bedeutung noch wachsen, wenn es um das Erkennen der leibfreien Personalität Gottes geht, die also ihrem absoluten Wesen entsprechend empirisch oder gar experimentell unmittelbar an und in sich selbst nie erreichbar ist⁵. Echte Begegnung des Menschen mit Gott ist daher immer Geschenk und Offenbarung Gottes an den Menschen. Seine dieser Offenbarung entsprechende Haltung heißt Glaube. Der Glaube des Menschen, und somit die Freiheit seiner Hingabe, seine Ehrfurcht und sein Vertrauen sind im Grunde das einzige dem personalen Absoluten entsprechende, gewissermaßen konnaturale Erkenntnismittel, das eigentliche «Organon» des Gotterkennens.

Das Neue Testament zeigt uns an zahlreichen Stellen nicht nur die fundamentale Bedeutung des Glaubens im Sinne eines solchen Erkenntnisorgans, sondern es veranschaulicht uns auch, daß dieser Glaube an Jesus Christus bereits eine keimhafte Teilhabe an dem Leben und der Natur des Vaters durch ihn, den Sohn, darstellt. Diese Partizipation am Sein Gottes ist das Ganze und Erste, das Gotterkennen ist davon nur ein Teil und Resultat. Das Urbild dieses Verhältnisses von Seinsteilhabe und Seinserkenntnis stellt der trinitarische Gott selber dar: Vollkommenste Erkenntnisdurchdringung auf Grund restloser Gemeinsamkeit im Seinsbesitz!

⁵ Vgl. dazu die Ausführungen über das Verhältnis des Seins zum Seienden im dritten Kapitel dieses Buches.

Fünftes Kapitel

DAS GEWISSEN ALS ZENTRALORGAN DES MENSCHLICHEN WISSENS, GLAUBENS UND SEINS

Es mag zunächst überraschen, in einem der Problematik des Glaubens gewidmeten Buch eine Abhandlung über das Gewissen zu finden. Es wird sich jedoch zeigen, daß die im vorhergehenden Kapitel durchgeführte Analyse des Glaubens als eines personalen Erkennens durch die Untersuchung des Gewissens in seiner gnoseologischen, anthropologischen und gläubigen Dimension vervollständigt und konkretisiert wird. Gläubiges Erkennen, wie wir es im vorigen Kapitel untersucht haben, entspringt nämlich derselben Tiefe, in der auch das Gewissen seinen „Ort“ hat. Beide sind, zumindest unter einem wesentlichen Gesichtspunkt, gnoseologische Ganzheitsakte des menschlichen Seins, aus denen sich erst nachträglich thematisch-gegenständliche Erkenntnisse, Willens- und Gefühlsregungen herausanalysieren bzw. aufbauen lassen. Ge-wissen im weitesten Sinn des Wortes als noch nicht speziell ethisches Gewissen, sondern als vorreflexes wissendes Bei-sich-Sein eines personalen Wesens, als keimhaft wissendes Sich-selbst-gegenwärtig-Sein umfaßt auch die theo-logische, die konstitutiv gläubig-religiöse Dimension der Beziehung des menschlichen Seins zum personalen Absoluten, zum Göttlichen. Sodann ist das Gewissen selbst, wiewohl man es unter einem Teilaspekt als Wertbewußtsein ohne Zuhilfenahme personaler Kategorien beschreiben kann, in seiner höchsten Würde und seiner tiefsten und letzten Bedeutungsdimension ein in allen existentiellen Entscheidungen sich aktulierendes gläubig-wissendes Stehen der menschlichen Person vor der absoluten, göttlichen Personalität. Es ist selber unter einem wichtigen und tiefsten Aspekt personale Glaubenserkenntnis. Schließlich werden wir im letzten Teil dieses Kapitels, der der Gewissensbildung gewidmet ist, sehen, daß das Gewissen in einem ebenso bedeutsamen und fundamentalen Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen steht wie der Glaube.

Diese in der nun folgenden, keineswegs Vollständigkeit anstrebenden Analyse des Gewissens weiter auszuführenden Andeutungen dürften bereits genügen, um die Berechtigung seiner Behandlung im Zusammenhang des vorliegenden Buches darzutun.

Nur noch ein Wort zur Überschrift des Kapitels. Wenn wir in dieser Überschrift Wissen und Glauben einzeln und nebeneinander erwähnt haben, so bedeutet das keine Zurücknahme des im vorigen Kapitel über den Glauben als (personales) Wissen Gesagten. Es bedeutet lediglich, daß wir den Glauben als personales Wissen abgrenzen wollten von dem soeben erwähnten Wertbewußtsein, das nicht ohne weiteres sich als personales versteht oder verstehen will. Auch diese Abgrenzung wird im Lichte der folgenden Ausführungen verständlicher.

1. Zum Wesen des Gewissens

Wer das Gewissen zu bestimmen sucht, muß — so scheint es — bis zur Wurzel des menschlichen Seins selbst vordringen. Nur dort, in den allerletzten Tiefen dieses Seins, in seinen Urtiefen (hier ist dieses sonst pathetische Wort wirklich am Platz) ist es zu finden. Wenn es auch in allen praktisch-empirischen Phänomenen und Situationen des menschlichen Lebens sich Ausdruck und Geltung verschaffen kann, so ist es doch in seiner eigentlichen Wesensmitte etwas wesenhaft Über-empirisches und Meta-phisches im Sein des Menschen. Ja, das Gewissen scheint nicht nur eine metaphysische Wirklichkeit innerhalb des Menschen zu sein, so daß es etwa nur seine vordergründig-empirische Realität transzendieren und zum eigentlichen, tieferen Wesen des Menschen konstitutiv gehören würde; vielmehr tritt es uns in manchen Fällen, etwa in den Phänomenen des Angesporenseins, des Ergriffenseins, ja des unvermuteten Betroffen- und Überfallenseins, geradezu als eine derart metaphysische, das heißt hier: übermenschliche und meta-kosmische Wirklichkeit entgegen, daß es, in das menschliche Sein hereinragend, dessen Verfügungsgewalt und konstitutivem Besitztum enthoben scheint. N. Hartmann meint dasselbe, wenn er von der Rätselhaftigkeit spricht, die dem Gewissen anhaftet und die „der fromme Sinn zu allen Zeiten als Einwirkung höherer Macht, als Stimme Gottes im Menschen, aufgefaßt hat“. Denn das Gewissen „spricht nicht, wenn man es ruft oder forschend nach ihm sucht, es spricht nur ungerufen, nach eigener Gesetzlichkeit, wo man sich seiner nicht versieht. Es ist eine offenbar selbständige und selbst-

tätige Macht im Menschen, die seinem Willen entzogen ist. Es ist wirklich Einwirkung einer höheren Macht, eine Stimme aus einer anderen Welt“, nach Hartmann „aus der idealen Welt der Werte“¹, zu welcher Behauptung wir später noch Stellung zu nehmen haben werden.

Die so große Mannigfaltigkeit der oft weit auseinandergelassenen Definitionen² des Gewissens hat sicherlich unter anderem ihren Grund in dieser Tiefendimension des Gewissens, präziser: in seiner zweifachen Rolle des Transzendierens (sowohl als Transzendieren des Empirischen im Menschen als auch als Transzendieren seiner letzten „metaphysischen“ Tiefen).

Was aber ist das Gewissen, dessen „Ort“ wir im Vorhergehenden vornehmlich zu bestimmen versuchten? Das Gewissen ist *Sinnorgan, Ordnungs-, Verantwortungs-, Kontroll-, Regulationsorgan des menschlichen Seins*. Es ist, wenn diese Behauptung auch nicht das Ganze des Gewissens trifft, einer Kontrolllampe vergleichbar, die aufleuchtet, wenn in einem maschinellen Prozeß etwas nicht mehr stimmt. Ähnlich meldet sich das Gewissen, wenn der Mensch von seiner eigentlichen Bestimmung in irgendeiner Form abweicht oder abzuweichen versucht. Wir haben eingangs die innige, wesenhafte Verbindung des Gewissens mit dem menschlichen Sein in seiner Tiefe und Eigentlichkeit hervorgehoben. Wir können nun konkreter sagen, daß das Gewissen dem menschlichen Sein in seiner «Seinsollendheit» zugeordnet ist. Unter Seinsollendheit verstehen wir hier, daß mit dem menschlichen Sein als Sein in dessen vollem Verständnis immer schon gegeben ist, daß dieses Sein in seiner Totalität und Fülle sein will und sein soll; es will mit allen, und besonders mit den höchsten Werten erfülltes Wertsein, voll aktuiertes Personsein, volle Aktmächtigkeit und Aktivität all seiner Anlagen, Strebungen und Sinntendenzen, Fülle intensivsten, echten Lebens sein. Das Gewissen ist nun jene gewaltige und — im Falle einer bedeutsamen negativen Entscheidung — furchtbare Macht, die das Sein in seiner eben charakterisierten Vollgestalt will,

¹ N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin 1962, 135.

² Mit Recht sagt J. Stelzenberger (Gewissen, in: H. FRIES [Hrsg.], *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. I, München 1962, 519): Das Wort Gewissen „schillert... in vielen Farben. Der Begriff Gewissen zählt zu den uneinheitlichsten und umstrittensten. Eine Fülle von Phänomenen und eine ganze Skala von Sachverhalten werden damit bezeichnet: Inneres, persönliche Meinung, Kenntnis, Nachdenken, Werturteil, Pflichtbewußtsein, Befehl, subjektives Gefühl, Bewußtsein, ethisches Empfinden, Verantwortung... sittliche Richtschnur, Personenzentrum, Werteskala, Selbstschau, Ermahner, böses und gutes Gewissen, Schuldgefühl, religiöses Organ, innerer Trieb, Seinsgrund, seelisches Ich, Persönlichkeitskern usw.“

die dem Sein als Wertsein, Aktsein, Personsein und Zu-Gott-hin-sein konstitutiv zugeordnet ist und über die Realisierung dieser Ziele wacht bzw. zu ihrer Verwirklichung aufruft, wenn sie verloren gegangen sind, verneint oder vernachlässigt werden.

Nimmt man das menschliche Sein in seiner hier charakterisierten Totalität und Sinnfülle, dann kann man auch sagen, daß das Gewissen als Ordnungsinstanz im Menschen der gewaltige Ruf der Rückkehr des Seienden zum Sein, des empirisch desintegrierten Menschen zur Eigentlichkeit und vollen Menschlichkeit ist. Aus der Vereinzelung und Verstreutheit des Seienden in die Ganzheit und Integrität, in die gesammelte Fülle des Seins! Unter einem gewissen Aspekt ist ja auch nach der Schrift die Sünde Vereinzelung, Isolation, Austritt aus der Gemeinschaft, und deshalb Tod.

II. Gewissen und Norm

Indem wir nun das Verhältnis von Gewissen und Norm untersuchen, werden sich uns weitere Wesenszüge des ersteren erschließen. Im Rahmen der jetzt zu behandelnden Problematik ist zunächst zu sagen: Das Gewissen fällt nicht mit dem objektivierten, thematisch-gegenständlichen sittlichen Wertbewußtsein zusammen, wie dies oft explizite behauptet oder ohne Prüfung angenommen bzw. übernommen wird. Ein begrifflich-urteilsmäßiges sittliches Wertbewußtsein, ein auf Überlegung fußendes Wissen um den ethischen Wert einer zu setzenden Tat ist normalerweise die Voraussetzung sittlicher Entscheidungen und Handlungen, wenigstens der wichtigeren. Das Gewissen selbst aber meldet sich erst im Zusammenhang mit diesen Entscheidungen.

Auch die These, das Gewissen sei Sollens- oder Normbewußtsein, entspricht nicht dem Sachverhalt bzw. trifft nur teilweise zu. Sie entspricht nicht dem Sachverhalt, wenn mit dem Sollens- oder Normbewußtsein ein objektiviertes, thematisch-gegenständliches gemeint ist. Als solches ist es nämlich eine einfache Folge des soeben charakterisierten sittlichen Wertbewußtseins, von dem wir bereits sagten, daß es mit dem Gewissen nicht identisch sei. Indem ich einen ethischen Wert erkenne, wird mir auch seine Normativität bewußt, das heißt die von ihm ausgehende Forderung, ihn zu realisieren. Dies alles ist noch nicht das Gewissen. Das zeigt sich in etwa an den Fällen, in denen wir über einen sittlichen Wert nachgedacht, die mit ihm gegebene Norm erkannt haben und in der Situation der Entscheidung für

oder gegen die Bindung an diese Norm stehen; erst im Augenblick der Entscheidung selbst, manchmal auch erst nach ihr, wenn es in uns ruhig geworden ist, meldet sich das Gewissen. Es regt sich unter anderem, wenn der Mensch einer Norm, die er als ihn persönlich verpflichtend erkannt hat, nicht folgen will oder nicht gefolgt ist; es gibt sich ferner kund, wenn die getroffene Entscheidung richtig war, indem es als nachfolgendes gutes Gewissen den Menschen glücklich über seine Wahl und Tat sein läßt. Es fordert vor der Ausführung einer Tat als vorangehendes Gewissen zur Wert-, Norm- und Person-treue gebieterisch auf. So ist das Gewissen unter dem augenblicklich erörterten Gesichtspunkt nicht Normbewußtsein, sondern vielmehr *Normgarant*, *Normmacht* in dem Sinne, daß es darüber wacht, daß die Norm eingehalten wird, daß es dazu aufruft, wieder zur Norm zurückzukehren, wenn der Mensch ihr zuwidergehandelt hat. Das Gewissen garantiert zwar nicht die Einhaltung der ethischen Norm, wohl aber den Aufstand des ganzen personalen Seins des Menschen, wenn der Norm zuwidergehandelt wird. Wenn diese letzte Behauptung wahr sein soll, dann muß allerdings das Wort Norm eine teilweise engere, teilweise weitere, vor allem aber höherrangige Bedeutung erhalten, als dies bei der üblichen Verwendung dieses Terminus der Fall ist.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß wir den Terminus Norm so fassen, daß wir auch den berechtigten Anliegen der Existential- und Situationsethik gerecht werden. Wir müssen dabei nicht jegliche Wesensethik, jegliche Ethik allgemeiner Prinzipien und allgemein-gültiger Normen aufgeben. Aber die besondere Situation, die sich aus der Konfrontation der sich kosmisch-historisch-kulturell wandelnden Wirklichkeit mit der je einmalig zu denkenden Persönlichkeit ergibt, begründet für jeden eine jeweils etwas anders geartete Konstellation konkreter Anwendungen dieser Prinzipien und Normen. Wenn jeder Mensch einen einmaligen Gedanken Gottes verkörpert und damit ein eigen- und einzigartiges Persönlichkeits- und Vollkommenheitsideal zu verwirklichen hat, dann dürften auch der Anruf Gottes und die Imperative, denen in einer besonderen Situation zu folgen ist, von Mensch zu Mensch divergieren. Man könnte also von besonderen, auf jeden Menschen hin anders konkretisierten und individualisierten Normen sprechen.

Wir sagten ferner: Das Gewissen regt sich unter anderem immer dann, wenn der Mensch einer Norm, die er als ihn persönlich verpflichtend erkannt hat, nicht entsprechen will oder nicht entsprochen hat. Hier

zeigt sich die Richtigkeit unserer im ersten Teil dieses Kapitels gegebenen Wesensbestimmung des Gewissens als Ordnungsorgan, als Regulationsmacht des menschlichen Seins. In der Nichtbefolgung einer ethischen Norm liegt eine Verletzung und Untreue gegen das menschliche Sein in seiner oben charakterisierten Totalität, Integrität und Fülle und gegen diese Verletzung und Untreue wendet sich das Gewissen, um die Ordnung des Seins wiederherzustellen. Auch dieser letzte Satz ist nur richtig, wenn wir unter Norm das Sollen eines Gutes verstehen, das dem personalen Sein eines konkreten Menschen wesenhaft im Sinne seiner Vereigentlichung und Erfüllung zugeordnet ist. Wenn wir den gemeinten Sachverhalt so präzise ausdrücken wollen, wie es uns eben möglich ist, so wäre zu sagen: Nur bei jenen Entscheidungen gegenüber dem, was wir im allgemeinen als sittliche Norm ansprechen, regt sich das Gewissen, bei welchen die wesentliche und bedeutsame Bezogenheit dieser Norm zum menschlichen Sein in seiner oben charakterisierten Totalität, Integrität, Eigentlichkeit und Fülle gegeben ist.

Wenn diese Behauptung wahr ist, dann ergibt sich von hier aus eine solide Chance, die auf personaler Glaubenserkenntnis beruhende Deutung des Gewissens als Stimme Gottes mit der Tatsache des sogenannten irrigen Gewissens (das im Grunde allerdings kein irriges Gewissen, sondern irriges Werturteil ist) zu vereinbaren. B. Schüller hat diese Vereinbarkeit mit einfachen Worten deutlich gemacht. Er weist zunächst darauf hin, daß die meisten Menschen, wenigstens — so können wir hinzufügen — in Europa, unter den Begriffen «gut» und «bö» gute und böse Werke, die zehn Gebote in ihrer inhaltlichen Verschiedenheit verstehen. Unter Gewissen aber stellen sie sich jene „innere Stimme“ vor, „die dem Menschen sagt, was gut und was böse ist“. Dazu Stellung nehmend, sagt nun Schüller: „Gewiß, das alles sagt uns unser Gewissen auch, aber gerade in der Angabe der einzelnen guten und bösen Werke ist kein unbedingter Verlaß auf unser Gewissen. Nein, nicht weil es uns die guten und bösen Werke ansagt, ist unser Gewissen letzte Instanz, gegen deren Urteilsspruch wir keinerlei Berufung mehr einlegen können, sondern deswegen, weil das Gewissen uns ursprünglich den Sinn und das Herz aufschließt für die Liebe als unsere Bestimmung, weil wir in seinem Lichte in der sittlichen Güte unsere Berufung erkennen, weil wir in ihm wissend unter dem einen und ungeteilten Willen Gottes stehen, aufgerufen, die uns zgedachte und angebotene Gnade zu ergreifen, Gott selbst als unser Heil. So verstanden, ist das Gewissen vor allem anderen Ruf in die

Freiheit und Verantwortung vor Gott. Und was der Mensch auf diesen Gewissensruf hin in Freiheit von Gott anzunehmen und vor Gott zu verantworten hat, das kann nicht weniger sein als er selbst in seiner Substanz, die Totalität seines geschöpflichen Seins. Der Gewissensruf ist grundsätzlich Ruf in die Heilsentscheidung. Und insofern es das tut, hat das Gewissen auf alle Fälle recht, ist es unfehlbar wahr, macht es dem Menschen die Wahrheit seiner Existenz offenbar, konstituiert es ihn als sittliches Wesen³.

Sehen wir zunächst noch von der von Schüller gegebenen theologischen Deutung des Gewissens ab, auf die aber zurückzukommen sein wird, so ist jedenfalls festzuhalten, daß der Mensch im Gewissen seine absolute Bindung an eine übersinnliche, überempirische ethische Wert-sphäre und seine unbedingte Bestimmung zu ihrer auf sich selbst hin individualisierten Verwirklichung und Hereinnahme in sein eigenes Sein erfährt. Insofern hat N. Hartmann recht mit seinem oben zitierten Ausspruch, das Gewissen sei „Stimme aus einer anderen Welt — aus der idealen Welt der Werte“. Das Gewissen ist der schlagendste und stärkste Beweis, der unbestechliche und unwiderlegbare Zeuge, daß das ethisch Gute die eigentliche Bestimmung des Menschen ist, daß das menschliche Sein seine Eigentlichkeit, Integrität, Totalität und Fülle nur ist und erlangt, wenn es sittlich gut, wenn es gleichsam — dieser Ausdruck sei hier gestattet — radikal durchethisiert ist. Wenn auch nicht am Anfang, so fällt jedenfalls mit Sicherheit am Ende des sittlichen Reifungsprozesses (menschliches) Sein und (sittliche) Gutheit zusammen.

Es stellt sich hier aber doch noch eine letzte Frage ein. Genügt es, das Gewissen in seiner dem menschlichen Willen entzogenen Macht, in seiner Selbständigkeit und Selbsttätigkeit, in seiner dem Menschen irgendwie überlegenen Gewalt dadurch letztgültig zu erklären, daß man auf seine Herkunft „aus der idealen Welt der Werte“ bzw. auf die Absolutheit der ethischen Bestimmung der menschlichen Geist-person als Geistperson (die als solche eben immer schon ein Unendlichkeits- und Absolutheitsmoment in sich trägt) hinweist? Gerade die Unbedingtheit der im Gewissen erfahrenen Macht, das Schreckliche, Furchtbare, Unausweichliche, Unumgängliche des sogenannten bösen Gewissens, sein Charakter als einer letzten Instanz, gegen deren Urteilsspruch irgendeine Berufung einzulegen unmöglich und sinnlos ist — all das zeugt gegen eine Ableitung des Gewissens einzig und allein

³ B. SCHÜLLER, *Das irrige Gewissen*, in: K. Rahner — O. Semmelroth (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. II, Frankfurt/M. 1965, 12 f.

aus Ideen, also irrealen Wertwesenheiten. Wirklichkeit kann nur durch Wirklichkeit erzeugt und erklärt werden! Die ungeheure Realität des Gewissens und seiner Funktionen kann im Letzten (also dann, wenn wir nach dem letzten und endgültig hinreichenden Grund seines Daseins und Soseins fragen) nur in einer absoluten Wirklichkeits- und Wertmacht ihren Quellgrund haben. Aus demselben Grunde verbietet sich auch eine Ableitung des Gewissens aus der menschlichen Personalität und ihrer absoluten ethischen Bestimmung, denn diese Bestimmung ist ja gerade nur deshalb absolut, weil sie und das ihr zugeordnete, gewissermaßen auf der Wacht dieser Bestimmung stehende Gewissen, gleichsam über der Person, sie normierend, stehen. Zwar nimmt die menschliche Person ihre ethische Bindung und Bestimmung nicht passiv entgegen, sie muß sie sich — auch das gehört ja noch zum Gewissensanspruch — vielmehr aktiv aneignen, ja oft genug in ihrem eigentlichen, konkreten und individuellen Inhalt erst finden. Aber die Absolutheit dieser Bindung und Bestimmung vermag sie nicht aus sich heraus zu produzieren. Damit fällt auch die These jener Psychoanalytiker, die Gewissen und Über-Ich gleichsetzen. Die Absolutheit des Gewissensanspruchs kann nicht mit der Übermacht der Tradition und Gesellschaft und ihrer Forderungen an das Individuum gleichgesetzt werden, wie jene Progressisten, Religionsstifter, Entdecker ethischer und kultureller Werte, Reformatoren, ja auch politische Umstürzler und Revolutionäre beweisen, die im Namen des Gewissens gegen die bestehende Ordnung und ihre Normen aufstanden.

Das Gewissen ist also eine Stimme aus der idealen Welt der Werte; und ebenfalls ist es die Stimme des besseren Ich des Menschen, die Stimme des eigentlichen Humanum im Menschen. So steht es auf der Wacht der höchsten humanitären Ziele der Menschheit, es ist eine *anthropologisch-personalistische Grundkraft ersten Ranges*. Hier liegt und soweit geht die Plattform, auf der alle Menschen guten Willens, Theisten und Atheisten, bezüglich des Wesens und Sinnes des Gewissens sich verständigen können. Aber im Namen einer letztgültigen, hinreichenden Erklärung des Gewissens, nach der die menschliche Vernunft gebieterisch verlangt, ist zu betonen, daß nur eine absolute Seins- und ethische Wertmacht, eben Gott, das rätselhafte Phänomen des Gewissens ganz verständlich zu machen vermag.

Die soeben gegebene theologische Deutung des Gewissens, die im Rahmen einer worthaften Explizierung zwangsläufig eine diskursive Gestalt annehmen mußte, ist, wie die sie bestätigende Analyse kon-

kreter Gewissenserlebnisse zu zeigen vermag, im wirklichen Leben weder so diskursiv und abstrakt noch diesem Leben irgendwie aufoktroiert. Man kann es vielmehr gerade als einen gewaltig beeindruckenden consensus «aller Zeiten und Zonen» bezeichnen, daß der Mensch im Gewissen einer irgendwie *absoluten* Realität begegnet. Hierin, d. h. in der Betroffenheit durch ein „Etwas“ von absolutem Charakter stimmen — wir sagten es bereits — Theisten und Atheisten überein. Es ist bereits hinzugefügte Interpretation, wenn dann der sogenannte Ungläubige dieses „irgendwie Absolute“ a-theistisch etwa im Sinne eines Rufes aus der idealen Welt der Werte oder als Absolutheit der menschlichen Personwürde oder der Menschheit als des „grand être“ u.ä. deutet. Denn die unvoreingenommene Phänomenanalyse auch des historischen Materials zeigt klar, daß die Menschheit »aller Zeiten und Zonen« im Gewissen nicht etwas Absolutem oder einem Absoluten (Neutrum) im Sinne einer unpersönlichen Macht (die sich dann auch gar nicht mit dieser vehementen Leidenschaftlichkeit um die ethische Ordnung im Menschen kümmern könnte) begegnete, sondern hierbei immer eine absolute Person oder Götter von übermenschlicher Macht gläubig erfuhr. Diese Behauptung trifft sogar, zumindest im Hinblick auf die Zahl und Qualität literarischer Zeugnisse, auf die vorchristliche klassische Zeit noch adäquater zu als auf die christliche. Gerade weil die Antike „das böse Gewissen in einer nach ihr kaum mehr zu begegnenden Furchtbarkeit“⁴ erlebte, war es ihr unmöglich, das Gewissen als unpersönliche Macht aufzufassen. Immer hat der Mensch im Gewissen eine „eminent persönliche Wirklichkeit und Macht“⁵ erlebt, nicht etwas Setzendes, Richtendes und Mitwissendes (an sich und von vornherein eine widersprüchliche Konzeption wegen der Annahme eines Setzens, Richtens, Wissens ohne setzendes, richtendes, wissendes Subjekt!), sondern einen überweltlichen Herrn, Gesetzgeber, Richter und unbestechlichen Mitwisser unserer Handlungen und Gedanken⁶! Unter den katholischen Theologen hat es sich bekanntlich Kardinal Newman besonders angelegen sein

⁴ M. PFLIEGLER, *Das Gewissen in der Begegnung mit der Theologie, der Ethik und der Dichtung*, in: Kathol.-Theol. Fakultät der Universität Wien (Hrsg.), *Dienst an der Lehre*, Wien 1965, 41.

⁵ M. PFLIEGLER, a. a. O. 40.

⁶ Vgl. M. LAROS, *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*, Köln 1940, 54: „In allen Mythen und Religionen wird als gemeinsame Anschauung festgehalten, daß im Gewissen eine Art Doppel-Ich sich ausspricht. Das eine handelt gut oder schlecht, und das andere Ich urteilt darüber, und zwar so, daß irgend ein Transzendentes, ein Höheres, eine Art Richter, in unser Bewußtsein hineinragt und unabhängig von den Wünschen des primären Ich urteilt.“

lassen, diese konstitutiv gläubig-religiöse Dimension des Gewissens in tiefschürfenden Analysen gültig herauszuarbeiten⁷. Einer, der unter anderen an ihn anknüpft, der Begründer der philosophischen Phänomenologie der Religion, Max Scheler, dem wir so wichtige Einsichten in das Wesensgefüge des Allgemein-Religiösen verdanken, sollte in diesem Zusammenhang noch gehört werden: „In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. — Ich glaube, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen, und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. [Diese Regungen präsentieren Gott] und es bedarf eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben. Es wohnt diesen Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht.“

Wir möchten aber den soeben kurz skizzierten historischen und psychologischen Befund nicht zur Grundlage der theologischen Thesen in unseren Überlegungen über das Gewissen machen. Wie immer es

⁷ Schmucker hält dafür, daß es sich bei diesen Analysen nicht um einen „wissenschaftlichen, in abstrakter Begrifflichkeit sich vollendenden Gottesbeweis“ handelt, sondern um „einen intellektuellen Weg zu Gott vom Zentrum der Person des nach Gott Fragenden selbst aus, und zwar auf Grund einer intuitiven Metaphysik des eigenen Personseins“. Das ist seines Erachtens „die wirkliche Erklärung jener von Newman festgestellten religiösen Dimension des Gewissens, daß wir in den Anweisungen des befehlenden und den Sprüchen des richtenden Gewissens die Stimme eines überweltlichen Herrn und Gesetzgebers und in den Inhalten dieser Wissensbefehle ein Bild seines Wesens erfassen“. „Man hat oft eingewendet“, so fährt Schmucker dann fort, „diese transzendent personale Komponente gebe es nur im religiös geformten Gewissen und sie stamme beim Christen aus dem übernatürlichen Offenbarungsglauben. Aber die Auffassung Newmans, daß dieses dunkle, aber konkrete Gottesbild zur ursprünglichen Ausstattung des sittlichen Gewissens gehöre, läßt sich aus zwei Gründen überzeugend dartun: 1) daß dieses Gottesbewußtsein des Gewissens im gläubigen Christen keine Spur eines trinitarischen Gottes enthält; und 2) daß mir Gott im Gewissen nur als *mein* Herr und Gesetzgeber und Richter erscheint, dem ich absolut unterworfen bin und von dem mein Heil schlechthin abhängt, nicht aber als der Herr der anderen Menschen oder der Schöpfer der Welt. Newmans Analysen im 5. Kapitel seines *Grammar* halten also in ihrer Substanz einer kritischen Prüfung stand“ (J. SCHMUCKER, *Die Problematik der Gottesbeweise* und „*das schöpferische Prinzip der Religion*“, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* 75 [1966] 38).

sich auch mit diesem historisch-psychologischen Material verhalten mag, fest steht auf Grund des weiter oben Gesagten, daß jene Absoluteismomente, die in den Gewissenserfahrungen aufleuchten, wie zum Beispiel das Erlebnis unserer absoluten Bestimmung zur ethischen Seins- und Lebensgestaltung, das Erlebnis unserer absoluten Bindung an ethische Werte und Normen usw., ihre letzte und eigentliche Begründung und Verständlichkeit erst durch ihre Hinordnung und Zurückführung auf ein in allen Hinsichten absolutes personal-ethisches Geistesleben, das wir Gott nennen, erlangen. „Im Gewissen hat Gott seinen Blick auf mich geworfen, und nun ist es mir unmöglich, zu vergessen, daß dieses Auge mich sieht“ (Sören Kierkegaard)!

In diesem Zusammenhang sei die Frage der Existenz und Art eines spezifisch christlichen Gewissens gestellt. Wenn — wie wir oben zu zeigen versuchten — das Gewissen konstitutives Sinn-, Ordnungs-, Verantwortungs-, Kontroll-, Regulationsorgan des menschlichen Seins als (eines durch und durch personal-ethischen) Seins ist, dann muß es allen Menschen eignen, dann kann es kein besonderes christliches Gewissen im Sinne eines zum menschlichen Sein neu hinzukommenden Organs geben. Die Annahme einer solchen ontisch neuen Wesenheit wäre ein arger Rückfall in die Zweistöckwerktheorie. Eine solche Annahme wäre nur gerechtfertigt, wenn genuin christliches Sein mit spezifisch neuen Gewissensfunktionen ausgestattet wäre; denn neue Funktionen fordern zu ihrer ontischen Begründung und zu ihrem Vollzug ein neues Organ. Nun bedeutet zwar das neue pneumatische Sein in Christus, die logoshaft-pneumatische Strukturiertheit des Christseins, wo dieses wirklich in seiner Echtheit und Tiefe vorhanden ist, eine bedeutende Vertiefung und Bereicherung des Werturteils (man denke beispielsweise an so spezifisch christliche Werte wie die von aller natürlichen Demut noch qualitativ unterschiedene christliche *humilitas* oder die *Agape*) sowie eine wesentliche Verfeinerung unseres sittlichen Empfindens, unserer Ansprechbarkeit durch sittlich Relevantes, ferner eine durch den lebendigmachenden Heiligen Geist gewirkte gewaltige Steigerung unseres sittlichen Könnens, aber bei all dem bleibt das Gewissen in seinem Charakter als Sinn-, Ordnungs-, Regulations- und Kontrollorgan des menschlichen Seins formal das gleiche⁸. Freilich darf hierbei Ordnung nicht in einen Gegensatz zur

⁸ Man kann also nur sagen: „Die natürliche sittliche Anlage wird durch die Mitteilung des Hl. Geistes in der Lebensgemeinschaft mit Christus übernatürlich vollendet (Röm 9, 1; 14, 14); die Glaubenshaltung bestimmt die sittliche Wertung, die Reife des Glaubensstandes bedingt die Klarheit des sittlichen Urteils“ (E. Schick, in: LThK², Bd. IV, 860).

Liebe gebracht werden, da die erstere auch den *ordo amoris* umfaßt, ja im Tiefsten mit ihm zusammenfällt. Ist christliches Sein mit seinem absoluten, unüberbietbaren Höhepunkt, der Teilnahme an der Natur Gottes, nicht etwas der menschlichen Natur willkürlich Aufoktroyiertes, sondern deren tiefste, wenn auch nicht von ihr beanspruchbare Bestimmung, Erfüllung und Vereigentlichung (die Natur kommt in der Gnade, in der Übernatur zu ihrer Eigentlichkeit und Integration!), so wird das Gewissen als Sinnorgan und Ordnungsmacht nun eben im christlichen Menschen in der Hauptsache auf der Wacht dieser göttlichen Bestimmung stehen, aber sein Charakter ändert sich dadurch keineswegs. Die im letzten Abschnitt vorgetragene Überlegung deckt sich im großen und ganzen mit dem ohne weitere Begründung geäußerten Urteil J. Stelzenbergers, der die „Richtigstellung überkommener (speziell scholastischer) Begriffe besonders dringend“ fordert und dabei darauf hinweist, daß „*conscientia christiana* (*humana*, *omnium* usw.) niemals funktionelles Gewissen besagen kann, sondern die Erkenntnis oder auch das sittliche Urteil aller Christen oder Menschen oder die Reaktion auf das sittliche oder unsittliche Benehmen anderer Personen (Bewunderung, Mißbilligung, Entrüstung). Es gibt kein *Weltgewissen* und kein *christliches Gewissen*, sondern nur ein entsprechendes Wertgefühl“⁹.

Auch Stelzenberger setzt, wie schon die soeben zitierte Bemerkung zu zeigen vermag, sittliches Wert- und Normbewußtsein nicht identisch mit Gewissen. Das sittliche „Wertgefühl oder Wertbewußtsein . . . ist Voraussetzung und Grundlage des eigentlichen Gewissensentscheides. Wo es Gut und Böses nicht gibt (wie bei Kindern und bei *moral insanity*), ist eine Gewissensfunktion nicht möglich“¹⁰. Auch wir haben uns oben in einem ähnlichen Sinn geäußert. Wir haben dort jedoch auch schon eine gewisse Einschränkung unserer Meinung insofern angemeldet, als wir das Gewissen lediglich vom objektivierten, thematisch-gegenständlichen Wert- und Normbewußtsein unterschieden. Unsere Wesens- und Funktionsanalyse des Gewissens bliebe in einer wesentlichen Hinsicht unvollständig, wenn wir auf die erwähnte Einschränkung nicht näher eingingen. Der hier gewählte Zusammenhang unserer Erwägungen erlaubte es aber nicht, ihr schon früher einen konkreten Ausdruck zu verleihen.

Es ist nun im Sinne der hier auszuführenden Einschränkung zu betonen, daß dem Gewissen in der Gesamtheit seiner Funktionen der-

⁹ A. a. O. 527.

¹⁰ Ebd.

jenige nicht gerecht wird, der es als ein Organ auffaßt, das lediglich auf Grund thematisch-gegenständlicher Wert- und Normerkenntnis als Hüter und Garant dieser Norm in Funktion tritt. Eine solche Sicht entspricht nicht voll der elementaren Ursprünglichkeit und Ursprungsmacht des Gewissens. In ihm ist vielmehr schon immer im voraus ein primäres, unentfaltetes, gewissermaßen seinsmäßiges, vorbegriffliches und vorreflexes (dies nicht im Sinne von unbewußt gemeint, sondern als ein Zustand ganzheitlichen Wissens, der dem reflex-analytischen, die ethische Situation gleichsam zergliedernden und daraus die ethischen Normen ableitenden Bewußtsein wesensmäßig vorgeordnet ist) Wissen um die sittliche Qualität einer zu treffenden oder getroffenen Entscheidung in ihrer Bedeutung «für mich» enthalten. Mit dieser sittlichen Wertqualität ist auch ganz ursprünglich ein in derselben Weise zu charakterisierendes Wissen um ihre meine Person betreffende und treffende Normativität gegeben.

Was also ist das Gewissen unter dem soeben angeschnittenen Aspekt? Das Gewissen ist kein lokalisierbares Organ. Wie könnte es dies als geistige Wirklichkeit auch sein? Das Gewissen ist vielmehr das menschliche Sein selbst in seiner gesammelten Einheit und Tiefe, in seiner Eigentlichkeit. In diesem seinem personalen Grund und Zentrum ist das Sein wesenhaft auf das Gute ausgerichtet, brennend an ihm interessiert. Die Gewissensfunktionen sind jene (Ur-)Akte dieses Seins, in denen es sich regt, gleichsam elementar aufzuckt und resoniert, wenn es mit sittlich relevanten Situationen konfrontiert wird und an ihnen unmittelbar und unwillkürlich die Qualitäten «gut» und «bö» in ihrer Bedeutsamkeit für das eigene Selbst herausspürt. Jede thematisch-gegenständliche, insbesondere jede reflexe Wert- und Normerkenntnis und -kenntnis verbliebe in der Sphäre der Uneigentlichkeit, Unverbindlichkeit und existentiellen Uninteressiertheit, wenn ihr diese Urakte bewußt oder unbewußt nicht zugrunde lägen. In dieser personalen Urtiefe seines Seins, die mit dem Gewissen identisch ist und in der das Endliche des Menschen die Ufer des Unendlichen der Gottheit berührt, weiß er mit der Intuition des Glaubens als eines personalen Erkennens, daß das Gute in seiner Fülle Gott und Gott nichts als das Gute ist.

III. Bemerkungen zur Bildung des Gewissens

Wenn das Gewissen wirklich das ist, als was wir es in den beiden vorhergehenden Teilen der ihm hier gewidmeten Untersuchung her-

ausgearbeitet haben, dann kann es Gewissensbildung im Sinne eines Bemühens, das Gewissen als solches direkt, unmittelbar zu bilden, nicht geben. Wenn das Gewissen nicht mit dem expliziten, thematisch-gegenständlichen ethischen Wert- und Normbewußtsein zusammenfällt, wenn es eine derart übergeordnete Seins-, Sinn- und Ordnungsmacht ist, daß es sich sogar dann beispielsweise als schlechtes Gewissen regen kann, wenn wir zunächst einmal eine „Sache für erledigt“ und zur Zufriedenheit gelöst halten, wenn also unser vordergründig-empirisches Werturteil unsere Haltung oder Handlung sittlich positiv bewertet, wenn es demnach eine gewisse Unabhängigkeit des Gewissens von unserer gesamten Eigenaktivität, von unserem Denken und Wollen gibt, ja diese Unabhängigkeit geradezu die Voraussetzung dafür ist, daß unser Denken im soeben erwähnten Fall sich veranlaßt, mitunter sogar gezwungen sieht, noch einmal die getroffene Entscheidung auf ihren ethischen Wert hin zu überprüfen, dann läßt sich konsequenterweise das Gewissen nicht unmittelbar bilden. Was unmittelbar angegangen und gebildet werden kann, ist einerseits das explizite Seins-, Wert- und Normbewußtsein des Menschen und andererseits die Anleitung zum Handeln gemäß den von diesem Bewußtsein erreichten Einsichten. Gewissensbildung in diesem Sinne fällt also mit Erziehung (Selbsterziehung und Erziehung durch andere, wobei diese beiden Begriffe sich teilweise überschneiden und gegenseitig voraussetzen) im weitesten Verständnis dieses Wortes zusammen. Es kann sich daher im folgenden nur darum handeln, einige m.E. wesentliche Gesichtspunkte, die bei dieser Erziehung besonders heute zu berücksichtigen sind, herauszugreifen und kurz darzustellen. Ehe wir dies jedoch tun, muß noch ein Einwand bedacht werden. Wenn es eine unmittelbare Gewissensbildung nicht gibt, wenn nur eine Bildung und Erziehung des Wert- und Normbewußtseins (im Sinne des begrifflich-urteilsmäßig geformten Wissens um das Gute und Böse) und des daraus hervorgehenden Handelns in größerem oder kleinerem Ausmaß möglich ist, wer garantiert uns dann, daß durch diese Erziehungsbemühungen auch tatsächlich, wiewohl nur mittelbar, das Gewissen erreicht und gestaltet wird? Dazu wäre etwa folgendes zu sagen: Jeder wahre Fortschritt in der begrifflich-urteilsmäßig geformten sittlichen Werterkenntnis, jede Vertiefung, Bereicherung, Verfeinerung des expliziten Wertbewußtseins und jedes gute Handeln nach den Einsichten dieses Bewußtseins betreffen, engagieren, fördern, vertiefen, mehren in irgendeiner Weise das menschliche Sein selbst, bringen es zu seiner Eigentlichkeit, zu dem,

was es sein soll. Nun ist, wie wir bereits sagten, gerade das Gewissen jenes zentrale und fundamentale Organ, das das menschliche Sein im Hinblick auf seine Seinsollendheit konstitutiv überwacht und hütet. Es ist Herzstück dieses Seins, sein Eigenstes und Bestes, wenn es auch in dieser seiner Ordnungsfunktion in transzendente Tiefen hinabreicht und die Verbindung mit dem Grund alles Seins aufrechtzuerhalten sucht, und somit jegliche Ordnung von ihrem eigentlichen Fundament her ursprünglich erst möglich macht. Ist also das Gewissen in seiner vollen Funktionalität, die auch — wie wir bereits sagten — die Ordnung der Liebe als Sinnmitte und zentrale Kraft jeglicher Rechtsordnung und Sittlichkeit umfaßt, das ureigenste Herzstück des menschlichen Seins, so wird jede Aktuierung und Förderung dieses Seins im Sinne seines Gebrachtwerdens zu dem, was es sein soll, auch irgendwie das Gewissen selbst aktuieren, fördern, seinem vollen und intensivsten Funktionalitätsniveau als eines Rufes aus der idealen Welt der Werte, aus der Tiefe des eigenen, besseren Ich, aus den transzendenten Tiefen Gottes näherbringen. Wo aber dieses Sein verkümmert, dort muß auch dieser Ruf zur Ordnung des Seins schwächer und schwächer werden; wo dieses Sein nicht mehr ursprünglich und intensiv lebt, sondern nur noch vegetiert, dort erstirbt auch die Leidenschaftlichkeit des Gewissensanspruches und -aufrufes, dort fällt das Gewissen auf ein Existenz- und Funktionsminimum zurück oder scheint ganz zu versiegen. Viele Menschen in der heutigen Massengesellschaft spüren und empfinden gar nicht mehr, was ursprüngliches, echtes und intensives Werteleben und Werterleben ist, können infolge der Verkümmern und Nihilisierung des Humanen gar nicht um die Lust vollentfalteten menschlichen Seins wissen. Sie müssen jenen kümmerlichen Rest von Menschsein in sich für das Normale halten. Wie soll in einem solchen Zustand, in einer solchen Atmosphäre, in der es ein bewußtes und selbständiges, nicht von der Masse der Anderen übernommenes sittliches Wertfühlen und Handeln praktisch gar nicht gibt, das Gewissen sich regen? In einem solchen amoralischen, d. h. hier: weder sittlich guten noch bösen Daseinszustand scheint das Gewissen jeglichen Sinn und jegliche Aufgabe verloren zu haben. Sein und Gewissen beeinflussen sich also gegenseitig. Das Gewissen ist — im Bilde gesprochen — Motor des Seins, der es zu seiner Vollgestalt hintreibt, aber dieser Motor verliert in dem Maße an Antriebskraft, in dem ihm vom Sein kein Treibstoff zufließt, in dem also das Sein selbst geistig-sittliche Lebenskraft einbüßt. Wo daher ein Mensch die graue, neutral-wertindifferente Leere seines

Inneren nicht mehr als Mangel und Nicht-sein-sollendes empfindet, dort ist mit seinem eigentlichen Sein auch dessen verantwortendes Organ, das Gewissen, in einen todesähnlichen Schlaf versunken. Daß davon auch die Glaubensfähigkeit im Sinne der Fähigkeit personaler Gotteserkenntnis wesentlich mitbetroffen ist, ergibt sich aus dem immer wieder zu Tage getretenen Zusammenhang von menschlichem Sein, Gewissen und Glauben von selbst.

Bedeutet dem Gesagten zufolge die Bildung des sittlichen Wert- und Normbewußtseins und die Erziehung zum entsprechenden Handeln eine Förderung des menschlichen Seins selbst, und damit auch des Gewissens, so sind doch die einzelnen erzieherischen und selbsterzieherischen Bemühungen durchaus nicht im gleichen Maße geeignet, diese Förderung zu bewirken. Vielmehr sollte gemäß der eigentlichen Funktion des Gewissens, die darin besteht, das Menschsein zu seiner Integrität, Totalität und Fülle hinzuführen, die Hauptaufgabe der Erziehung und Bildung nicht vornehmlich im Erkennen, Lehren, Aneignen und Anwenden der vielen, durch neue sozial-kulturelle Entwicklungen oft genug relativierten Einzelnormen liegen.

Besondere Bildungsziele sollten dagegen sein: Erweckung von Verständnis, Hingabe und Treue zu den Werten des Heiligen, Wahren, Guten und Schönen; Schaffung der Überzeugung, daß der Mensch erst durch die personale Aneignung dieser Werte und der ihnen untergeordneten vitalen, ökonomischen und Lustwerte zur vollen Menschlichkeit gelangt (wobei auch zu berücksichtigen wäre, daß all diese Werte, wiewohl sie formal von den soeben ebenfalls aufgezählten Werten des sittlich Guten verschieden sind, diesem noch insofern untergeordnet bleiben, als ihre Aneignung in größerem oder geringerem Umfang vom „moralischen Gesetz“ in uns befohlen wird); Ehrfurcht und Liebe zum Du über uns (Gott) und zum Du neben uns (Mitmensch) als Herz und Sinnmitte aller Sittlichkeit. Gerade hier zeigt sich ja die unüberbietbare Ethik des Evangeliums, das die ganze Sittlichkeit in der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfaßt und auch noch diese beiden Formen der Liebe ineinssetzt. „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ „Wenn Du Deinen Bruder, den Du siehst, nicht liebst, wie kannst Du dann Gott, den Du nicht siehst, lieben?“ Welch fundamentale Rolle die Liebe in der sittlichen Erziehung des Kindes spielt, wie sehr dieses sich in der Liebe der Eltern geborgen, beheimatet, anerkannt und selbstlos gefördert wissen muß, wenn es zu echter Aneignung

sittlicher Werte und nicht zu einem quasi-moralischen Verhalten kommen soll, braucht hier nicht eigens betont zu werden¹¹.

Eine weitere wesentliche Aufgabe sittlicher Bildung wäre gerade heute darin zu sehen, daß sich der Mensch seiner Stellung und Rolle im Kosmos, seines Hineingebundenseins in die Welt der Materie, zugleich aber seiner Bestimmung für das Göttliche und Unendliche und der Notwendigkeit der Hereinnahme der Materie seines Leibes und des ganzen Kosmos als seines erweiterten Leibes in diesen Aufschwung zu Gott, seiner Verantwortung für die Sachwelt usw. bewußt wird.

Das stolze Bewußtsein unserer Größe und das demütige Wissen um unsere Endlichkeit, ja unser Elend, die beide in sich gegenseitig voraussetzender Einheit zum Wesen wahrer Humanität gehören, werden vielleicht durch nichts so aktuiert, wie durch die Erkenntnis unserer Abstammung aus dem Tierreich und unserer trotzdem bestehenden einzigartigen Sonderstellung im Reiche des Lebens, ja — soweit wir wissen — im ganzen Kosmos. Es herrscht ja in weiten Kreisen noch die primitive Meinung vor, daß mit der Erkenntnis des tierischen Ursprungs des Menschen auch seine ethische Bestimmung und Lebensaufgabe wegfällt. Der berühmte Verhaltensforscher K. Lorenz, der sich ausdrücklich zum (Neo-)Darwinismus bekennt, sagt dazu mit Recht: Die Abstammungslehre „besitzt alle Werte, die einer Schöpfungslehre zukommen können: erklärende Kraft, poetische Schönheit und eindrucksvolle Größe. Wer dies voll erfaßt hat, kann unmöglich Abscheu vor der Erkenntnis Darwins empfinden, daß wir mit den Tieren eines Stammes sind, noch auch vor der Einsicht Freuds, daß wir selbst noch von den gleichen Instinkten getrieben werden wie unsere vor-menschlichen Ahnen. Vielmehr wird der Wissende eine neue Art von Ehrfurcht vor den Leistungen der Vernunft und der verantwortlichen Moral empfinden, die erst mit der Entstehung des Menschen in die Welt getreten sind und die ihm, wofern er nicht in blindem Hochmut das Vorhandensein des tierischen Erbes in sich selbst leugnet, sehr wohl die Macht geben können, es zu beherrschen¹².

¹¹ Auch der alte pädagogische Spruch: „Verba docent, exempla trahunt“, ist im Grunde nur richtig, wenn das Kind hinter den Worten und dem ethischen Tun (exempla) der Erzieher die Liebe spürt.

¹² K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 7.10.1965, 317. Im Zusammenhang mit dem Thema unseres Kapitels sei noch folgende Stelle aus diesem Werk zitiert: „Man kann die Gefühle, die der Naturforscher der großen Einheit der Naturgesetze entgegenbringt, nicht schöner aus-

Um die Größe der ethischen Gesetze im Menschen zu verstehen, um sie als einen Höhepunkt der Welt- und Lebensentwicklung zu würdigen, ist es überhaupt nötig, die grandiose, wenn auch analog abgestufte *Einheit* des Alls und seiner Gesetze auf sich einwirken zu lassen. Zwischen den einzelnen Seinsschichten des Kosmos (Materie, Leben, Psychisches, Geistiges) bestehen also nicht nur Entsprechungen ohne reale Verknüpfung, sondern diese Analogien sind vorhanden, weil das je niedere Analogat das je höhere mitbewirkt hat. Aber dieser *eine* Entwicklungsstrom, der die einzelnen Schichten des Kosmos miteinander verbindet, hebt die Tatsache nicht auf, daß mit jeder neuen, höheren Seinsschicht neue Prinzipien und Organisations- oder Ordnungsgesetze aufbrechen, die in ihrer originären Sinneinheit, Ganzheitlichkeit und Ganzheitsbezogenheit eben nur dieser Schicht und nicht der unter ihr befindlichen zukommen. Wirkliche Wesensstufen und ihnen zugeordnete, je höhere, als solche in ihrer Sinneinheit aus den je niederen nicht ableitbare Ordnungsprinzipien des Universums trotz seiner alles umfassenden Entwicklung — das ist es, was heute einem monistischen, alle Wesensunterschiede wegsäulenden Evolutionismus gegenüber als erkenntnismäßige, dem Tatbestand entsprechende Grundlage ethischer Bildung gesehen werden muß, ohne daß die fundamentale Wahrheit einer alles umfassenden und dennoch auf jeder erreichten höheren Wirklichkeitsstufe qualitativ neuen Entwicklung geleugnet werden darf. Das moralische Gesetz und sein Hüter, das Gewissen, erhalten erst ihre volle Aussagekraft im Rahmen einer solchen universalen Schau. Sie müssen gesehen und gewürdigt werden als Spitze innerhalb, nicht außerhalb (!) der Summe der Weltgesetze des «objektiven Logos», der alle Strukturen und den Gesamtaufbau des Universums als mathematische Gesetzmäßigkeit¹³, als Zweckmäßigkeit der Einrichtungen¹⁴, als Planmäßigkeit — trotz aller

drücken als durch die Worte: ‚Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir‘. Bewunderung und Ehrfurcht haben Immanuel Kant nicht gehindert, für die Gesetzmäßigkeiten des bestirnten Himmels eine natürliche Erklärung zu finden, und zwar eine solche, die sich aus ihrem Werden ableitet. Würde er, der um das große Werden der Organismenwelt noch nicht wußte, Anstoß daran nehmen, daß wir auch das moralische Gesetz in uns nicht als etwas a priori Gegebenes, sondern als etwas in natürlichem Werden Entstandenes betrachten, ganz genau so, wie er die Gesetze des Himmels betrachtete?“ (ebd. 330 f.).

¹³ Man denke beispielsweise an die Gesetzmäßigkeiten des Baues der Atome und Kristalle in der anorganischen Welt, an das Allometriegesetz in der biologischen Welt, das bei der Phylogenese eine so große Rolle gespielt hat.

¹⁴ Man denke an die Instinkte und Triebe, ihre Richtungen und ihre für die eigene Art oder Gruppe festgelegten Hemmungen.

vordergründigen Zufälle! — des Emporentwicklungsprozesses der Welt und schließlich im Menschen, dieser Miniatur des Universums (Mikrokosmos), als moralisches Gesetz bestimmt. Nur wenn der Mensch die durchgängige Ordnung im Weltall zu sehen lernt, eine Ordnung, die gerade die Naturwissenschaft zu zeigen vermag, wird er seine Freiheit, in der die zunehmende Umweltunabhängigkeit der sich höher entwickelnden Tierwelt ihren allerdings noch immer mehr zu vollendenden Gipfel erreicht hat, nicht dazu mißbrauchen, gegen die Fundamente der sittlichen Ordnung anzugehen. Interessant ist in dieser Hinsicht das Urteil des bereits zitierten Verhaltensforschers, nicht weil es an sich neue Einsichten bringt, sondern weil es die Erkenntnis eines Mannes wiedergibt, der ein Forscherleben lang die Verhaltensgesetze von Tier und Mensch untersucht und verglichen hat. „Unser freiestes Wollen“, so betont er, „unterliegt den strengen Gesetzen der Moral und unser Drang nach Freiheit ist unter anderem dazu da, zu verhindern, daß wir anderen Gesetzen als eben diesen gehorchen. Bedeutsamerweise wird die ängstliche Empfindung der Unfreiheit *niemals* durch die Erkenntnis hervorgerufen, daß unser Handeln an die Gesetze der Moral ebenso streng gebunden ist, wie die physiologischen Vorgänge an die der Physik. Wir alle sind uns darin einig, daß die größte und schönste Freiheit des Menschen mit dem moralischen Gesetz in ihm identisch ist¹⁵. Zunehmendes Wissen

¹⁵ Vgl. H. MYNAREK, „Mensch — Sinnziel“ 310 ff.: Das moralische Gesetz, „die ethische Notwendigkeit bedeutet in dem sich frei vor ihr beugenden Willen die Entmündigung aller naturhaften und naturähnlichen Notwendigkeit. Wie... in Gott die absolute logische und ethische Notwendigkeit die höchste Freiheit ist, so ist der Mensch auch darin Ebenbild Gottes, daß bei ihm der Weg zur Freiheit nur über die freie Befolgung der sittlichen Notwendigkeit geht; genauer: daß Freiheit und Notwendigkeit, die in Gott absolut identisch sind, auch im Menschen eine immer engere Einheit bilden. Wo ein freier menschlicher Wille ganz aufgeht in der Erfüllung der sittlichen Gesetze, wo sie ihm einziges Formprinzip seines Lebens, seiner Tätigkeit geworden sind, dort ist die höchste Freiheit erreicht. Dort ist auch der Wille frei geworden vom Gesetz als einer von außen an ihn herantretenden Macht; die Freiheit trägt selbst ihr Gesetz, ihre Notwendigkeit in sich. Freiheit ist (frei befolgte) Notwendigkeit!“ Das moralische Gesetz ist „nicht eine höhere Art von vergewaltigender Naturnotwendigkeit, sondern setzt die Freiheit voraus, appelliert an die Freiheit und ist andererseits selbst Voraussetzung, Förderung und Vollendung der Freiheit. Freiheit und (sittliche) Notwendigkeit sind ebenbürtige, einander zugeordnete Größen; ebenbürtig selbst in Gott, wo nicht etwa die Freiheit von der Notwendigkeit aufgesogen ist, sondern wo Gott nur Freiheit, absolute Freiheit ist und als solche — eben als sittliche Freiheit — absolute Notwendigkeit“. Das hier dargestellte Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ermöglicht erst, „begründet und fördert... die restlose Entfaltung und die Vollendung des menschlichen Geisteslebens. Muß so eine... vorurteilsfreie theoretische Betrachtung der Beziehung von ethischer Notwendigkeit und Freiheit zu dem

um die natürlichen Ursachen des eigenen Verhaltens kann sehr wohl das *Können* eines Menschen vermehren und ihm die Macht geben, seinen freien Willen in Handeln umzusetzen. Niemals aber kann es sein Wollen vermindern. Und wenn, in einem utopischen Enderfolg der Ursachenanalyse, der aus prinzipiellen Gründen gar nicht möglich ist, ein Mensch zu völliger Einsicht in die Ursachenketten des Weltgeschehens, einschließlich der in seinem eigenen Organismus wirkenden, gelangt wäre, er würde nicht zu wollen aufhören, sondern er würde dasselbe wollen, was die widerspruchsfreie Gesetzmäßigkeit des Universums, die ‚Weltvernunft‘ des Logos will¹⁶. Dieser Gedanke ist nur unserem heutigen, westlichen Denken fremd, der altindischen Philosophie und den Mystikern des Mittelalters war er durchaus vertraut¹⁷.

Der Mensch muß sich die Erkenntnis personal aneignen, daß die *eine* Weltgesetzmäßigkeit in ihm, der innerhalb und an der Spitze der großen Einheit des Universums steht, spezifisch ethische Gestalt annimmt, besonders als moralisches Gesetz erscheint¹⁸. Denn welche Gesetzmäßig-

Schluß kommen, daß zwischen diesen beiden Größen objektiv kein Gegensatz besteht, so kann es doch subjektiv, d. h. von dem in der Entscheidung stehenden Subjekt her gesehen, starke Spannungen zwischen ihnen geben. Wir sahen ja, daß die absolute Einheit von Freiheit und Notwendigkeit nur in Gott gegeben ist und daß der Mensch in jeder an ihn herantretenden Entscheidungssituation von neuem aufgerufen ist, eine Synthese von Freiheit und Notwendigkeit zu schaffen, d. h. sich in Freiheit vor der sittlichen Notwendigkeit zu beugen. Wie lange also der Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz währt, so lange bleibt der Mensch im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Notwendigkeit, so lange bleibt er das gefährdete Wesen, das im Unterschied zu Tier (bei dem im großen und ganzen das Dasein auf instinktmäßig festgelegten Bahnen verläuft) und Pflanze von seiner Bestimmung abfallen, sein Ziel verfehlen kann... Andererseits darf nicht übersehen werden, daß die stete Befolgung der ethischen Normen eine günstige Disposition für weitere Entscheidungen schafft, so daß sich der Mensch immer mehr jenem Zustand nähert, wo Freiheit und Notwendigkeit ihre subjektive Gegensätzlichkeit verloren haben, wo die sittliche Notwendigkeit innerstes Gesetz allen freien Handelns, die Freiheit selbstverständliche und freudige Vollzugsform der Notwendigkeit geworden ist. Dieser Zustand darf allerdings nicht mit mechanischer Ausübung des Guten gleichgesetzt werden.“

¹⁶ Vgl. in meinem Buch: „Mensch — Sinnziel“ die Ausführungen über die Freiheit des Menschen in ihrem Verhältnis zum (physischen) Kausalgesetz und zum (metaphysischen) Kausalprinzip: S. 314—325.

¹⁷ A. a. O. 326 f.

¹⁸ Nimmt man die Weltgesetzmäßigkeit in diesem umfassenden Sinn, dann wird man auch an Aussprüchen von Naturwissenschaftlern, wie dem folgenden, keinen Anstoß nehmen: Es gibt „ein einfaches Mittel... um die Menschen mit der Tatsache zu versöhnen, daß sie selbst ein Teil der Natur und in natürlichem Werden, ohne Verstoß gegen Naturgesetze, entstanden sind: man müßte ihnen nur zeigen, wie groß und schön das Universum ist und wie ehrfurchtgebietend die Gesetze, die es beherrschen“ (K. LORENZ, a. a. O. 316).

keiten im Menschen es außerdem noch immer geben mag, sie unterliegen alle, soweit sie bewußt werden, seiner ethischen Verantwortung. In zunehmendem Maße wissen wir heute und die Zukunft wird es uns noch viel deutlicher demonstrieren, daß unser Planet, ja das ganze Planetensystem unserer ethischen Verantwortung anheimgegeben ist. Organ, Sinnmitte, Garant und Triebkraft dieser Verantwortung aber ist das Gewissen. So ist es also nicht nur Herzmitte des Menschen, sondern in einem gewissen Sinn der Weltgesetzlichkeit und des Universums¹⁹ überhaupt.

Nur wer die großen, wahrhaft weltweiten Zusammenhänge sieht, in denen die menschliche Ethik und deren Hüter, das Gewissen, stehen, wird über jene Motivation und jenen sittlichen Elan verfügen, die notwendig sind, um die heutige Weltsituation zu bestehen. Nur in der Atmosphäre des unsere Denkhorizonte erweiternden, von jeder Enge befreienden Wissens um die universalen Zusammenhänge wird das ethische Wollen und Wirken des Menschen selbst groß und jeder kleinlichen, kasuistischen Engstirnigkeit enthoben. „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollten“ (Goethe).

In diesem Zusammenhang sei auch noch auf einen weiteren, m. E. wichtigen Aspekt der Wissensbildung im oben präzisierten Sinne hingewiesen. Das ins Bewußtsein gehobene dynamisch-evolutive Universum ist ein viel besseres Sinnbild eines grundlegenden, entscheidenden ethischen Wesenzuges des Menschen, als es ein statisches All je sein könnte. Der Mensch ist nämlich seiner innersten Seinskonstitution nach ein transzendierendes, die jeweiligen Grenzen des hic et nunc Gegebenen, des bereits Erreichten oder Getanen überschreitendes Wesen. Dies gilt für alle Bereiche seines kulturellen Wirkens und Schaffens. Es gilt insbesondere für sein ethisches Vollkommenheitsstreben. Er ist bezüglich seiner sittlichen Vollendung immer auf dem Wege, jedes Sich-zufrieden-geben mit einem erreichten Niveau der Sittlichkeit bedeutet ihren Tod. So ist der Mensch seiner ganzen ethischen Anlage und Berufung nach ein Werdender, sich Vervollkommender. Welches Bild der Außenwelt, die ja keineswegs belanglos für sein ethisches Streben ist, sondern in allen Hinsichten in ständiger

¹⁹ Wie und warum der Mensch, der Bewohner eines winzigen Planeten in einem unvorstellbar großen Universum, dennoch Ziel der Weltentwicklung sein kann, inwiefern wir ihn also trotz unserer unzureichenden Kenntnis des Universums als dessen Höhepunkt und Sinnziel ansehen dürfen, habe ich in „Mensch — Sinnziel“ ausführlich begründet; vgl. dort insbesondere S. 358 ff.

Wechselwirkung mit des Menschen Innenwelt steht²⁰, könnte nun für diesen ein logisch überzeugenderes Motiv und ein stärkerer Anreiz zu eigener ethischer Wesensvervollkommnung sein als das Bild einer Welt, die, ausgehend von einer wie auch immer gearteten, auf jeden Fall aber höchst aktiv zu denkenden Urenergie oder Urmaterie, unter gewaltigster, jedoch — auf anderer Ebene — ständig von Gottes transzendenter, die weltimmanente Kausalkette nicht antastender, vielmehr ermöglichender Ursächlichkeit getragener Eigenanstrengung und Selbsttätigkeit sich immer höher entwickelt, sich von Stufe zu Stufe erhebt? Nur eine solche nicht anders als grandios zu nennende Weltentwicklung ist adäquates *Sinnbild* seines eigenen, auf freien Entscheidungen beruhenden geistigen Werdens. Übrigens weiß sich der Mensch als Geist in Welt, als „verleiblichter Geist“ (H. Schell) auch selbst *getragen* von diesem gewaltigen Lebens- und kosmischen Werdestrom, der auch noch seine ethischen und vergeistigten Taten energetisch mitspeist und mitbewirkt.

Die vorhin näher charakterisierte Einsicht in die großen Zusammenhänge, in denen die ethische Gesetzlichkeit im Menschen steht, die Erkenntnis der Werdewelt um uns als eines Sinnbildes unserer ethischen Höherentwicklung dürfen nicht abstrakte Gedanken bleiben. Sie müssen in eine Haltung übergehen, die heute in vielen Menschen fast zu verschwinden droht und die doch die Ermöglichungsbedingung und das notwendige Regulativ ethischer, nach außen gerichteter Aktivität ist: in die Kontemplation. Sie stellt jene Haltung der dialektischen Einheit von höchster innerer Aktivität auf der einen und Entspanntheit, Gelassenheit und Offenheit auf der anderen Seite dar, die die notwendige Vorbedingung dafür ist, daß der sich im Gewissen offenbarende Ruf des Seins vernehmbar, daß die Stimme des Gewissens gehört wird. Nur in die Leere und das Schweigen der Kontemplation, die etwas ganz anderes sind als die Leere des Mangels oder des Nichts bzw. das Nichtreden, prägt sich diese Stimme wirksam und erfüllend hinein. Die heutige Polarisierung des Menschen zwischen Leistung und Genuß unter Unterschlagung der kontemplativen Haltung führt zu einer Verkümmernng des Gewissens. Der Mensch als Arbeits- und Genußtier hat — so scheint es — fast nur noch einen Gewissensanspruch bzw. Gewissensvorwurf, nämlich den, zu wenig geleistet

²⁰ Wie fatal für die Ethik menschlichen Individual- und Gemeinschaftslebens sich zum Beispiel die Tatsache ausgewirkt hat, daß man lange Zeit die lebende Natur nur durch die Brille des erbarmungslosen, kalt-nüchternen Daseinskampfes gesehen hat, habe ich ausführlich in „Mensch — Sinnziel“ 106—147 gezeigt.

zu haben und sich deshalb zu wenig gönnen zu können. Die Arbeitsleistung im Sinne nervöser und körperlicher Überkonzentration auf einen begrenzten Arbeitszweck fördert, ja führt mit Notwendigkeit zum Genießen um jeden Preis, in dem man Entspannung sucht und doch nicht finden kann. So wendet man sich, nachdem der Lusttrieb sich entladen hat, ernüchtert wieder der Arbeit zu. Der Kreislauf von Leistung und Genuß kann von neuem beginnen! Nur die Zwischenschaltung der Kontemplation, d. h. jener Haltung, in der Aktivität und Rezeptivität, Leistung und Genuß — diese freilich in qualitativ neuer und höherer Form — harmonisch vereint sind, kann dazu führen, den Menschen wieder seine Integrität, seine tiefere Einheit, sein Ich und dessen Mitte, das Gewissen, finden zu lassen.

Die Kontemplation — hier den unmittelbar vorausgehenden Ausführungen gemäß und im Zusammenhang mit unserem Thema, als Kontemplation des Universums und seiner Sinnmitte, des Menschen, verstanden — geht, so scheint es, von allein und unwillkürlich in das Gebet über. Denn in der Haltung, die wir für die Kontemplation als wesentlich herausgestellt haben, muß dem Menschen irgendwie die Fundamentalstruktur seines Wesens zum Bewußtsein kommen, die man als endliche Unendlichkeit bezeichnen könnte. Er ist — das gehört konstitutiv zu seinem Wesen — auf Unendlichkeit, auf Transzendenz hin angelegt, und zwar nicht auf eine inhaltsleere, abstrakte, sondern auf erfüllte, absolut reale Unendlichkeit und Transzendenz, auf Gott. Diese objektive Struktur seines Wesens (die übrigens der im ersten Teil dieser Ausführungen über das Gewissen skizzierten Struktur desselben formal analog ist) bejahend und nachvollziehend — betet er. Wenn das Gebet das in die Tat umsetzt, was der Mensch anlagemäßig immer schon ist, ein auf Gott hin offenes, verwiesenes, grundlegend bezogenes Wesen, dann macht es ihn faktisch und praktisch im Grunde erst zu dem, was und wie er sein soll; es läßt ihn jenes Seins- und Gesinnungsniveau, jenen Zustand der Existenz erreichen, von dem aus er im Grunde erst der ganzen Wirklichkeit entsprechend, wenn auch — seiner Endlichkeit gemäß — sie immer nur approximativ erkennend, denken, wollen und fühlen kann; denn wir denken, wollen und fühlen — zumindest in weltanschaulich relevanten Dingen — nicht mit isolierten Seelenvermögen, sondern ganzheitlich, aus unserem Existenzgrunde heraus. Dieser bedarf zunächst einer Erhebung, wenn der Mensch der gesamten Wirklichkeit unter Einschluß ihres Urgrundes in seinem Erkennen, Wollen und Fühlen gerecht werden soll.

„Nicht im Schauen allein
erkennst du die Welt,
noch im Handeln.
Einzig im Gebet verwandeln
langsam sich die Augen dein,
bis der letzte Schleier fällt“.

Damit ist auch schon gesagt, daß wir im Grunde erst im Gebet jenes Seins- und Gesinnungsniveau erreichen, auf dem das Gewissen in der vollen Dynamik und Kraft seiner Aussage und seines Anspruches vernommen und befolgt werden kann.

So erweist sich das Beten als äußerst wichtiger Faktor der Gewissensbildung.

Abschließend wollen wir noch einmal Größe, Bedeutung und Mehrdimensionalität des Gewissens sowie sein Verhältnis zur Freiheit charakterisieren. Das Gewissen hat sich uns als anthropologische und gnoseologische Grundkraft des menschlichen Seins erwiesen. Es kommt innerhalb des sichtbaren Universums nur dem Menschen zu. Instinkte und Triebe (Aggressionstrieb, Geschlechtstrieb, Selbsterhaltungstrieb usw.) in ihrer ungeheuren Mannigfaltigkeit und ihren komplexen Beziehungen, die dennoch ein jeweiliges dynamisches Gleichgewicht im Tierreich bewirken, gewährleisten auf der Stufe des Tieres völlig ausreichend die Ordnung dieses Teiles des Universums. Das Gewissen aber ist das dem mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Niveau der Evolution, das der humanen Phase der Weltentwicklung entsprechende Ordnungsorgan des Universums. Es bewirkt unter anderem, daß die Erkenntnisse der menschlichen Vernunft, die sich gerade heute, wenn wir vor allem an Naturwissenschaft und Technik denken, in atemberaubender Weise überstürzen, nicht in der Sphäre ethisch uninteressierter Verantwortungslosigkeit bleiben, was zur Folge hätte, daß sich grauenhafter als je zuvor der Ausspruch Goethes bewahrheiten würde: Der Mensch „gebraucht seine Vernunft allein, um tierischer als jedes Tier zu sein“.

Das Gewissen appelliert — wie wir schon sahen — mit Leidenschaft an die den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnende Besonderheit der Freiheit, nicht zerstörende Willkürmacht zu sein, sondern einzig und allein Vollzugskraft des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen und der sinnlichen Werte in Unterordnung unter diese höchsten Güter. Das Gewissen appelliert lediglich, wenn auch mit Nachdruck und Macht, an den freien Willen des Menschen. Es zwingt

ja den Menschen nicht zur Tat wie eine naturhafte Notwendigkeit, die im untermenschlichen Bereich herrscht. Es ist vielmehr eine geistige, dem Menschen als Geistträger angemessene, sich an seine Vernunft und Freiheit wendende, und das heißt: ihm als freiem Wesen voll entsprechende Kraft. Mag das Gewissen in seiner Forderung auch gebieterischer und nachhaltiger sein als der Selbsterhaltungstrieb und andere Triebe, weil die Stellungnahme zu ihm über Sein und Nicht-Sein, Sinn oder Sinnlosigkeit des Menschen als einer personal-geistigen Existenz entscheidet, so macht es sich dennoch nicht als vergewaltigender Naturdrang geltend. Es wahrt als geistig-personaler Faktor ehrfürchtige Distanz gegenüber dem Eigenwillen des Menschen. Es ist das der Freiheit konnaturale, kongeniale Organ. So wenig vergewaltigt das Gewissen die Freiheit und Würde des Menschen, daß es vielmehr die höchste innere Freiheit des Geistes fordert, weil sonst seine Ansprüche in ihrer Totalität gar nicht erfüllt werden können. Nur höchste Geisteskraft ermöglicht es uns nämlich, Wahrheiten anzuerkennen und Handlungen vorzunehmen, die sich durch keine instinktive, naturhafte Gewalt, wie sinnliche Leidenschaft, Lust und Schmerz, Trieb und Eindruck, durch keinen gesellschaftlichen Zwang aufdrängen, sondern nur durch das Gewissen gefordert werden. Das immer am Werk bleibende Naturwesen in uns verleitet uns viel eher zu dem Vorurteil, „die naturhafte Gewalt des sinnlichen Eindruckes sei das Kriterium der Wirklichkeit; was sich nicht mit psychischer Übermacht aufnötige, sei nicht als tatsächlich erwiesen“ (H. Schell), wenn es sich auch durch logische und ethische Notwendigkeit ausweist. Für den Menschen bedeutet die je gegen die Stimme des Gewissens vollzogene Befolgung der naturhaften Notwendigkeit, also der gleichen Kräfte, die das Tier zur Wesensvollendung drängen, Abfall von seinem Spezialgesetz, der Ethik, und damit Versklavung durch die nicht-geistigen Werte. So wenig stellt also das Gewissen einen naturhaften Faktor oder eine Naturnotwendigkeit dar, daß es vielmehr immer zugleich ein Aufruf an unsere sittliche Freiheit ist, die Naturnotwendigkeit in Gestalt der Macht des sinnlichen Dranges und der unmittelbaren Gewalt der Eindrücke zu überwinden.

Und schließlich ist es das Gewissen, das von uns fordert, uns unabhängig zu machen von dem oft schwer erkennbaren und deshalb um so übermächtiger wirkenden Druck des Zeitgeistes, der Überlieferung²¹, der öffentlichen Meinung, der in den verschiedenen Wissens- und

²¹ Soweit sie Unnötiges, Unwesentliches durch die Jahrhunderte mitschleppt.

Lebensgebieten, Berufsarten usw. geltenden Anschauungen, der mannigfaltigen gesellschaftlichen Gewohnheiten. Die soeben genannten gesellschaftlichen Faktoren haben die Tendenz, eine zweite Naturnotwendigkeit für den Menschen zu werden, analog derjenigen der vitalen Triebkräfte. Der Mensch, der dem Druck dieser Faktoren unterliegt, ist der Massenmensch, der „Mensch ohne Ich“ (J. Bodamer). Manche Vertreter des Existentialismus behaupten, der einzige Weg aus dieser Vermassung, aus dem unpersönlichen «Man», aus der Uneigentlichkeit führe über die alle vorgegebenen inhaltlichen Bindungen durchschneidende, einen absoluten Neuanfang setzende freie Tat. Die hier dargelegten Gedankengänge zeigen, daß es eine freie Tat, eine Freiheit ohne Bindung an die (inhaltliche Seins-) Wahrheit nicht gibt, und daß gerade die objektive, gleichsam über dem Menschen stehende logische und ethische Notwendigkeit und das sich für ihre Befolgung einsetzende Gewissen es sind, die vom freien Willen das Unabhängigwerden von den Ideologien und Kräften der Gleichschaltung, den Widerstand gegenüber dem Aufgehen im «Man» gebieterisch verlangen. So erweist sich das Gewissen in Hinsicht auf jenes charakteristische Anthropinon, das wir Freiheit nennen, als ein Faktor, der ihr verhilft, zu sein, was sie sein soll. Das Gewissen ist die Bedingung und Voraussetzung des freien Durchbruchs zur geistigen Existenzweise, des Durchstoßes zum Eigenen und Eigentlichen. Hier zeigt sich übrigens noch einmal, wie falsch all jene Theorien sind, die das Gewissen als ausschließliches Produkt des Milieus, der Tradition, der gesellschaftlichen Anschauungen und Zwänge u. ä. ansehen. Das Gewissen ist auch deshalb eine anthropologische Grundkraft ersten Ranges, weil es auf der Wacht der Ordnung des Menschseins in ihrer Totalität steht. So wacht es in seiner religiösen Dimension und Funktion darüber, daß die fundamentale Bezogenheit des Menschen auf den absoluten Grund aller Dinge und aller Ordnung nicht verneint oder abgefälscht, sondern auch praktisch vollzogen wird. Wie vor allem dem weltverhaftet bleibenden, den naturalistischen Determinismus letztlich nie überwindenden Sittlichkeitsideal des Monismus gegenüber betont werden muß, vermag den Menschen nichts so entschieden über die Naturnotwendigkeit der vitalen, sinnlichen Triebkräfte und über die Pseudo-Naturnotwendigkeit der gesellschaftlichen Versklavungskräfte hinauszuhoben wie der freie Anschluß an ein transzendentes, qualitativ weltüberlegenes Absolutes, das die logische und ethische Notwendigkeit in Person ist. Das Gewissen ruft mit Nachdruck zu diesem Anschluß auf, weil sich erst in der Hingabe an

ein so aufgefaßtes absolutes Sein, in der damit gegebenen inneren Erhebung über jede Weltverhaftetheit und in der erst dadurch ermöglichten Rückkehr zum Geschöpflichen im Sinne freier und voller Hinwendung zur Welt der Sinn des Ethischen im Menschen als einem Mikrotheos und Mikrokosmos sich erfüllt.

In seiner horizontalen oder sozialen Funktion ist das Gewissen der dringende Aufruf, die wesentlichen, über die Erhaltung, Entwicklung, das Zusammenleben der menschlichen Gemeinschaftsformen und das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer großen personalen Einheit entscheidenden Ordnungsnormen zu befolgen; es will schließlich in seiner sachbezogenen Dimension erreichen, daß der Mensch die Welt der Materie, die ja bis in seinen Leib hinaufreicht, trotz aller technischen Umwandlungen und Manipulationen so behandle, daß seine eigene Würde dabei nicht verloren geht, daß der materielle Kosmos ein menschenwürdiges Haus für die folgenden Generationen bleibt, daß er trotz aller Wandlungen stets Zeugnis davon ablegt, daß der Mensch als Mikrokosmos sich für ihn verantwortlich weiß.

Es ist die einzigartige Größe des Gewissens als anthropologischer, gnoseologischer und religiöser Grundkraft im Menschen, die ihn stets von neuem fühlen und erfahren läßt, daß durch alle oben angeführten Dimensionen er sich selbst im Sinne der vollen Menschwerdung verwirklicht, sein Sein zur Fülle und Eigentlichkeit und zur Gemeinschaft mit dem Urgrund der Wirklichkeit hinführt.

Dritter Teil

DER BEITRAG DES CHRISTLICHEN GLAUBENS ZUM AUFBAU EINES UMFASSENDEN MENSCHENBILDES

Sechstes Kapitel

EVOLUTION UND MENSCH IM LICHT DES CHRISTLICHEN GLAUBENS

Es kann keinem Zweifel unterliegen: Mensch und Evolution lassen sich nicht voneinander trennen. Sie müssen in ihrem wesenhaften Zusammenhang gesehen werden. Wer heute ein Menschenbild entwirft, das der Wirklichkeit gerecht werden soll, der muß den Menschen in die Perspektive der Evolution rücken. Entwicklung, Evolution und ähnliche Begriffe sind grundlegende Charakteristika der Wirklichkeit, des Kosmos, des Lebens und des Menschen. Die Naturwissenschaft ist wesentlich die Wissenschaft von einer sich entwickelnden Natur. Der so oder anders ausgestaltete Begriff der Evolution stellt weitgehend den Erkenntnis Schlüssel, das Kriterium und das Ergebnis der Forschungen zahlreicher Zweige der Naturwissenschaft dar. Auch die Philosophie, die philosophische Betrachtung der Wirklichkeit und des Menschen sieht sich in wachsendem Maße genötigt, den evolutiv-dynamischen Gesichtspunkt in ihren Überlegungen maßgeblich zu berücksichtigen. Daß auch die Theologie als Glaubenswissenschaft dem Evolutionsgedanken auf die Dauer nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, schildert treffend E. Benz: „Die Theologie, die sich nunmehr ein Jahrzehnt lang mit dem Problem der Entmythologisierung herumgeschlagen und an diesem dürren Knochen sich ziemlich hungrig genagt hat, beginnt allmählich sich neuen Problemen zuzuwenden. Diese neuen Probleme wurden ihr dadurch aufgezwungen, daß sich inzwischen ein unübersehbarer Wandel in der Anthropologie und in der Kosmologie vollzogen hat, der von der Theologie nicht mehr

länger ignoriert werden kann. Dieser Wandel ist vor allem dadurch eingetreten, daß sich in der Anthropologie und in der Kosmologie der Gesichtspunkt der Evolution durchgesetzt hat. Während die Theologie an der Voraussetzung festhielt, der Mensch sei als ein fertiges Wesen in eine fertige Welt gesetzt wie ein planmäßig vorgesehener Mieter in eine schlüsselfertige, präfabrizierte Neubauwohnung, hat sich in der Anthropologie und in der Kosmologie die Erkenntnis durchgesetzt, daß der Mensch selber nicht nur als species in eine unermesslich lange Kette der Entwicklung des Lebens hineingehört, sondern daß auch der jetzige Mensch, der homo sapiens, in einer ständigen Entwicklung seines Bewußtseins begriffen ist und daß er seinerseits nicht nur seine Umwelt verändert, sondern auch einen unmittelbaren Einfluß auf seine eigene Evolution nimmt. Das Bild eines sich wandelnden Menschen in einer sich wandelnden und von ihm verwandelten Welt steigt auf und setzt sich durch und kann nicht länger von der Theologie ignoriert werden. Während die existentialistische Philosophie und Theologie immer mehr die Geschichte zugunsten einer Dialektik des Augenblicks abgeschrieben hat, hat die Anthropologie neue Dimensionen der Geschichte eröffnet: sie hat die Jahrtausende und Jahrhunderttausende der Frühgeschichte und Vorgeschichte erschlossen und hat die Geschichte der Menschwerdung, des Aufstiegs der Prähominiden und Hominiden bis zum Auftreten des homo sapiens erhellt. Während die Theologie die Frage nach der Zukunft über der Betrachtung der existentiellen Entscheidung im Punkte des Augenblicks vergessen hat, hat die Naturwissenschaft von sich aus mit ganz unerwarteter Eindringlichkeit die Frage nach der Zukunft des Menschen gestellt, da die Betrachtung des bisherigen Verlaufs der Entwicklung des Phänomens Mensch von selbst die Frage nach der Zukunft dieses Menschen aufdrängt, und während die Theologie ihren ursprünglichen Impuls der Hoffnung über der Betrachtung des Seins zum Tode und über der Faszination durch das Böse und durch die Erbsünde preisgab und säkularen Bewegungen wie dem Marxismus und Kommunismus überließ, hat die naturwissenschaftliche Anthropologie der Hoffnung wieder ihr urtümliches Recht eingeräumt¹.

Wir wollen die geschichtliche Tatsache des erbitterten Streites zwischen Theologie und Naturwissenschaft bezüglich des Evolutionsproblems weder ignorieren noch verharmlosen. Die Theologie kämpfte dabei auf verlorenen Positionen, wenn sie auch zu ihrer Entschuldigung

¹ E. BENZ, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution, München 1965, 7 f.

anführen kann, daß die Wahrheit der Evolution im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts erkenntnistheoretisch noch weitgehend ungesichert war und daß ihr die biologische Entwicklungsidee in scheinbar untrennbarer Verquickung mit der materialistisch-monistischen Weltanschauung entgegentrat². Dieser Streit war zutiefst ein Mißverständnis. Die folgenden Ausführungen dieses Kapitels, teilweise auch noch die des nächsten, stellen einen Versuch dar, der zeigen soll, daß dennoch gerade der christliche Glaube die Fähigkeit besitzt, die Idee der Evolution und der Stellung des Menschen in ihr wesentlich zu vertiefen und zu höherem Sinn und Wert zu erheben.

Es kann ja nicht übersehen werden, daß von einem streng empirisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt aus von der Evolution des Lebens auf unserer Erde nur gesagt werden kann, sie stelle im großen und ganzen *faktisch* eine Höherentwicklung dar. Entsprechend kann von diesem Standpunkt aus auch bezüglich der Stellung des Menschen in diesem Prozeß lediglich erklärt werden, er sei *faktisch* der Höhepunkt der Entwicklung des terrestrischen Lebens, er verkörpere *faktisch* „die höchste jemals aufgetretene Organisationsform von Materie und Energie“³.

Diese Antwort kann dem Menschen als dem Wesen, das aus innerer Notwendigkeit heraus nach dem Sinn von allem fragt und ohne einen in der Wirklichkeit irgendwie fundierten Sinn nicht zu existieren, sondern nur zu vegetieren vermag, nicht genügen. Er erwartet eine tiefere, auch auf die Sinnfrage, die die empirische Naturwissenschaft auf Grund sauberer methodischer Selbstbeschränkung nicht stellen kann, eingehende Antwort. Eine solche Antwort darf nicht im Widerspruch zu den gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft stehen, sie darf diese Resultate aber integrieren und weiterführen. In diesem Sinne darf gesagt werden, daß der Theologie als Glaubenswissenschaft, daß der christlichen Theologie als wissenschaftlicher Artikulation des christlichen Glaubens eine letzte integrierende Funktion gegenüber der Naturwissenschaft zufällt. Besteht schon in subjektiver Hinsicht, d. h. in dem einzelnen Menschen und Christen das Bedürfnis und Bestreben, eine *einheitliche* Weltanschauung zu besitzen, in welche die anthropologisch und kosmologisch relevanten Inhalte sowohl der Offenbarung(stheologie) als auch der Naturwissenschaft einfließen

² Vgl. dazu *Mensch — Sinnziel* 226 ff. Daß es auch Theologen gab, die schon am Ende des 19. Jahrhunderts die Evolution weitgehend positiv werteten und sie in ihr System einzubauen suchten, zeigt dieses Buch.

³ G. G. SIMPSON, *Auf den Spuren des Lebens*, Berlin 1957, 215.

und zu einer *Synthese* drängen, so darf von einem *objektiven*, wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus gesagt werden, daß die Offenbarungstheologie als solche bestrebt sein muß, zwar nicht eine Synthese zwischen ihrer anthropologisch-kosmologischen Lehre und jener der Naturwissenschaft zu schaffen, wohl aber die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung dadurch zu *integrieren*, daß sie ohne Antastung ihrer Eigenart, ihrer spezifischen Inhaltlichkeit (wie dies stets bei einer Synthese droht) in einen letzten Sinn- und Ursachenzusammenhang hineingestellt werden. Diesen letzten Sinn und diese letzten Gründe der Ergebnisse der Naturwissenschaften aufzuzeigen, ist sowohl Aufgabe einer natürlichen Theologie des Menschen und der Natur, des Kosmos, d. h. jenes Teiles der Philosophie im traditionellen Verständnis derselben und ihrer Untergliederungen, der sich um eine im Rahmen der „natürlichen“ Vernunft letzte Ursachen- und Sinnergründung von Mensch und Welt (Natur) bemüht, als auch in einem noch viel radikaleren (*radix!*) und gleichsam intensiveren Sinn Sache der Offenbarungstheologie, genauer der Theologie der Wortoffenbarung im Unterschied von der soeben genannten natürlichen Theologie, welche auf der Grundlage der mit dem Schöpfungswerk gesetzten Offenbarung Gottes ihre Aussagen macht. Es kann ja nicht übersehen werden, daß die im Rahmen des vorliegenden Kapitels zu behandelnden Probleme „mit der naturwissenschaftlichen Darstellung und Deutung allein noch nicht ihre endgültige Lösung gefunden“⁴ haben. Es ist Sache der Philosophie und der Theologie, die letzten Hintergründe dieser Probleme und ihrer naturwissenschaftlichen „Lösungen“ aufzudecken bzw. — wo sie schon bekannt sind — anzugeben. Indem so die Linien der naturwissenschaftlichen Welt- und Menschenerkenntnis nicht abrupt abgeschnitten, sondern ins Metaphysische hinein fortgeführt werden, wird ein eigentliches *Verstehen* der Forschungsergebnisse der Naturwissenschaft ermöglicht; denn diese Resultate stehen nun nicht mehr als pure *Faktizitäten* („es ist einfach so!“) im Raum, deren Dunkel nur dadurch ein wenig zurückgeschoben wird, daß man sie auf andere naturwissenschaftliche Fakten oder (auch nur rein positivistisch-faktisch gedachte) Gesetzmäßigkeiten (Regelhaftigkeiten) zurückführt, sondern sie erweisen sich als eingebettet, integriert in einen umfassenden Sinn- und Seinszusammenhang, als Bestandteile einer Totalerklärung und Gesamtschau, die auch den Ursprung und das letzte Ziel der kosmischen Wirklichkeit

⁴ P. OVERHAGE, *Die Evolution des Lebendigen*. Die Kausalität (Quaestiones disputatae 26/27), Freiburg 1965, Klappentext.

und des Menschen mit umfaßt. Im Sinne einer solchen Integration der naturwissenschaftlichen Anthropologie durch die natürliche Theologie (die sich mit einem Teil der Philosophie deckt) und die (Wort-)Offenbarungstheologie will der Titel und die Art der Durchführung des Themas des vorliegenden Kapitels verstanden werden.

Im Sinne der soeben durchgeführten Verhältnisbestimmung von (christlichem) Glauben (bzw. der ihm zugeordneten Wissenschaft, der Theologie,) und Naturwissenschaft kann nun bezüglich unseres Problems der Evolution und der Stellung des Menschen in ihr gesagt werden, daß diese Evolution nicht nur faktisch oder zufällig, sondern *planmäßig*, auf Grund eines umfassenden göttlichen Weltplanes einen Höherentwicklungsprozeß darstellt und im Menschen kulminiert. Der christliche Glaube gipfelt sodann diesen Kulminationspunkt gleichsam noch einmal auf, indem er Krönung, Höhe- und Mittelpunkt der Welt und Weltentwicklung im GOTT-MENSCHEN erblickt. Weil in Christus ein Mensch durch und durch, in radikalster Weise Gottes ist, eine menschliche Natur in hypostatischer Union mit der göttlichen vereint ist, deshalb ist dieser Mensch in vollstem (Ideal-)Sinn Mensch. Die Bedeutung und Würde der Evolution wird also wesentlich dadurch erhöht, daß sie nicht nur an der Entstehung von (unvollkommenen) Menschen mitarbeitet, sondern — in christlicher Perspektive — zutiefst auf den Idee (Ideal) und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung bringenden Christus zielt, an dessen Menschsein jedoch zugleich jeder Mensch irgendwie teilhat. Da nun aber dieser Mensch (diese menschliche Natur) Jesus zugleich Gott(es) ist, erfährt die soeben erwähnte Würde der Evolution eine dementsprechende, diesmal nicht mehr überbietbare, weil gewissermaßen unendliche Steigerung. Es gibt also gleichsam drei zugleich ineinander und übereinander liegende Höhepunkte der Weltentwicklung: Mensch-Gottmensch-Gott; anders ausgedrückt: Anthropos-Christus-Theos. Selbst wenn diese Entwicklung nicht einmal den Menschen allein mit Hilfe der im untermenschlichen Bereich (vor-)gegebenen Kräfte hervorbringen könnte, so zielt sie doch auf den ganzen Menschen, weil dieser eine unzerreißbare Einheit ist. In ähnlicher Weise zielt sie auf den Gottmenschen, der ja auch eine Einheit, wenn auch ohne Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur darstellt; und da der Gottmensch eine göttliche Person ist, zielt sie als auf ihren nicht mehr zu steigernden Höhepunkt auf Gott, ohne daß dadurch, wie wohl hinreichend klar geworden ist, irgendeine Entwicklung in den vor- und qualitativ überweltlich existierenden, immer schon absoluten

Gottesgeist hineingetragen würde. Drücken wir das gleiche noch anders aus: Die Evolution bereitet das bio-psychische Substrat für das Wesen «Mensch», dessen höchste Realisation der Gottmensch (eben als Gottmensch der höchste, der göttliche Mensch!) bildet; sie stellt somit auch das bio-psychische Substrat für den Gottmenschen bereit; da aber dieser eine göttliche Person ist, zielt sie in dem Sinne auf Gott, daß sie — natürlich nach seinem Willen — gleichsam den kosmischen Boden für den zum sichtbaren, beherrschenden Mittelpunkt der Welt werdenden Gott bereitet.

Der christliche Glaube weiß von der für ihn normgebenden Schrift her, daß der Mensch Abbild Gottes ist, daß daher eine zur Konstitution seines personalen Wesens gehörende Sehnsucht und Tendenz nach dem göttlichen Urbild in ihm lebt, die in der Teilnahme am ewigen Leben der Gottheit ihre Erfüllung und Krönung finden soll. In dieser christlichen Sicht findet die Evolution der Materie, des toten und des lebenden Stoffes, eine gewaltige Sinnerhöhung. Tendiert doch der Mensch in seiner Ganzheit und Konkretheit als leibhaftiges, von der Erde kommendes, alle Schichten der Wirklichkeit, also auch die Materie, in seinem Charakter als Mikrokosmos enthaltendes Wesen zum Absoluten, Göttlichen hin. Ist also des personalen menschlichen Geistes, des Geistes «in Materie», höchste Würde die Dynamik des «Über-sich-Hinaus», die das eigene Sein überschreitende Tendenz zum Absoluten hin, so bedeutet dies dem soeben Gesagten entsprechend, daß der Mensch die Materie, deren höchstes evolutives (wenn auch nicht ohne personale Geistigkeit denkbare) Produkt sein Leib ist, in diese Aufwärtsbewegung zu Gott mit hineinnimmt. Dadurch aber verleiht er der Materie, der an sich wertärmsten Schicht, eine ungeahnte Größe. Nachdem sich die Materie in Jahrmillionen auf das «menschliche Niveau» emporgearbeitet hat, wird sie sofort nach Erreichung dieser Stufe in eine noch gewaltigere Aufwärtsbewegung hineingezogen, die erst vor dem Thron der Gottheit selbst oder — ohne Bild gesprochen — vor dem schlechthin Absoluten haltmacht. So vermag gerade der christliche Glaube, der unbeschadet der innigsten Immanenz Gottes an dessen unendlicher qualitativer Überlegenheit und Erhabenheit über die Welt festhält, die Materie in unüberbietbarer Weise aufzuwerten, indem er darauf hinweist, daß die Materie mittels des Menschen in Aufbruch und Bewegung zu Gott ist als dem auch für sie endgültigen und irgendwie zu erstrebenden Ziel, daß das Ernstnehmen der These, im Menschen verbinde sich der Geist der Materie, konsequent zur Anerkennung der Teilnahme der Materie an der

Unendlichkeitsdynamik und unendlichen Bestimmung des menschlichen Geistes führen muß.

Die Materie ist, wenn wir das christliche Auferstehungsdogma in unsere Erwägungen einbeziehen, endgültig und irreversibel Teilhaberin an der endlichen Unendlichkeit, wie sie der menschliche Geist darstellt. Dies ist die erhabene Würde der — wenigstens in makroskopischer Sicht — scheinbar so dumpfen, stumpfen, „interesselosen“ Materie: sie «ist dabei»! Sie hat teil an den schwindelerregendsten Höhenflügen menschlichen Denkens, an den subtilsten Überlegungen der menschlichen Vernunft ebenso wie an den mächtigsten, selbstlosesten, weltüberwindenden und daher scheinbar materiefreien Willensakten. Sie begleitet den Geist, seine Vernunft und seinen Willen, auf seinem Weg zum Urgrund alles Seins, zu Gott; sie wird teilhaben an der innigsten Gottesgemeinschaft, wenn einmal der Mensch dieses Ziel seiner Pilgerschaft endgültig erreicht hat.

Die absolute Erfüllung und unüberbietbare Realisierung des oben erwähnten Wesenszuges des Menschen, der darin besteht, daß er zutiefst nur Mensch sein kann, wenn er Gottsucher und irgendwie Gottfinder ist, bildet nun aber Christus, das wesenhafte „Zu-ein-ander“, „Mit-ein-ander“ und „In-ein-ander“ von Gott und Mensch. Hier gewinnt demnach auch die Materie zu ihrer schon hohen anthropologischen Würde eine noch erhabenere, ja in gewissem Sinne — da sich der unendliche Gott in der Menschwerdung mit ihr verbindet — unendliche Würde hinzu, die christologische oder theologische. Wie blaß nimmt sich gegenüber dieser gewaltigen Sinnerhöhung und Wertschätzung der Materie durch die christliche Weltanschauung selbst die Absolutsetzung der Materie in den materialistischen Weltbildern aus. Wird doch in ihnen nicht eigentlich die Materie „erhöht“, sondern jede höhere Seinsstufe als von ihr in einem wesentlichen Sinne — sonst gibt sich der Materialismus selbst auf — abhängig erklärt und damit „erniedrigt“. Ohne die Entwicklungsrichtung und die Sinnbezogenheit auf den Menschen überhaupt, insbesondere aber auf den Menschen der christlichen Heilsordnung und auf das Urbild des Menschen, Christus, erscheint die Materie sinnleer und wertarm. Dagegen ersteigt die Materie in der soeben skizzierten Perspektive des christlichen Glaubens nicht nur das menschliche und geistige Niveau (ohne aufzuhören, Materie zu bleiben!), sondern in einem gewissen, nicht pantheistisch zu mißdeutenden Sinn auch göttliche Höhen.

Die naturwissenschaftliche Idee der Evolution und überhaupt der in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen in Abhängigkeit von den be-

treffenden Wirklichkeitsbereichen mannigfach abgewandelte Begriff der Entwicklung erhalten sodann eine bedeutende Sinnerhöhung, wenn sie in das richtige Verhältnis zum Schöpfungsbegriff des christlichen Glaubens gesetzt werden. Dieser Begriff der Schöpfung steht in wesentlichem Zusammenhang mit der christlichen Gottesidee. In ihr spielt die personale Liebe eine wesentliche Rolle. Gott *ist* die Liebe, sagt die Schrift. Liebe aber ist (auch schon auf der menschlichen Ebene) höchste und stärkste, sich selbst schenkende Ursächlichkeit, Totalengagement der Existenz, Einsatz aller Kräfte, mächtigste Bewegtheit und energischster Vollzug des eigenen Seins für den anderen. Ist also nach christlichem Glauben Gott die unendliche Liebe und damit unendliche Kraftfülle und Ursächlichkeit, so bedeutet die Erschaffung der Welt durch ihn, den *actus purus*, freigebige Mitteilung, verschwenderische Zu-eigen-gebung von Seinsaktivität an das Geschaffene, Ermöglichung von Selbsttätigkeit des Geschöpflichen, von aktiver, evolvierender Seinsvervollkommnung des Endlichen. Das transzendente Begründen und Tragen der Welt durch Gott ist das Ermöglichen der Entwicklung als eines Fortschritts, ist das Begründen eines Kosmos als eines sich emporentwickelnden und vervollkommnenden. Umgekehrt ist dann Evolution fortdauernde Schöpfung, (von Gott beabsichtigte) Teilhabe an seinem Weltwirken, Hinaufführung der Welt zu ihrem (von Gott geplanten) erhabenen Endziel. Erschaffung ist jener unvergleichliche Vorgang, welcher dem Geschaffenen eine großartige Seinswürde und Seinsmacht verleiht und so bewirkt, daß es sich wie von selbst höher entwickelt und mit der Zeit weitere und höhere Seinsformen hervorbringt. Hier legt sich die Formulierung Teilhard de Chardins nahe, Gott mache, daß die Dinge sich selber machen und höher gestalten. Der christliche Glaube verleiht also der Evolution des Lebens auf Erden wie überhaupt der Entwicklung des Kosmos als der Gesamtheit des Geschaffenen einen einzigartigen Sinn. Sie sind — auch schon im untermenschlichen, materiellen und biopsychischen, Bereich — kein bloßes faktisches oder gar zufälliges Geschehen, sondern Teilnahme am Weltwirken Gottes, wichtiger Bestandteil seines Planes mit der Welt, gleichsam die sichtbare, empirische Seite seines (transzendenten) Handelns an ihr. Man kann auf der Ebene der innerweltlichen Kausalfaktoren von einer totalen, restlosen, keine Lücken aufweisenden Eigengesetzlichkeit, Eigenaktivität und Eigenentwicklung des Geschaffenen sprechen, und damit gleichsam von einem „Verdienst“, von einem eigenen verdienstvollen

Beitrag auch schon der untermenschlichen, materiell-bio-psychischen Kräfte zur Vervollkommnung der Welt.

Das soeben Gesagte gilt selbstverständlich in wesentlich höherem Maße vom Menschen. In ihm erreicht die Eigenaktivität des Geschöpflichen ihren Höhepunkt. Nicht nur faßt er als Mikrokosmos das Wesentliche aller Schichten und Ursächlichkeiten der Wirklichkeit in sich zusammen, er ist auch durch sein Selbst- und Weltbewußtsein und die Freiheit seines Wollens in den Stand gesetzt, die gewaltigen Kräfte der Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen. Es sind dieses Bewußtsein und diese Freiheit des Menschen die tragenden Grundkräfte, die die materiell-bio-psychische Evolution des vormenschlichen Bereichs zu einer geistigen machen, d. h. zu einem geschichtlichen, wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Fortschritt der Menschheit und einschlußweise der Welt. Der Mensch nimmt die bisher unbewußt verlaufene, wenn auch letztlich (ohne Antastung der innerweltlichen Kausalfaktoren) immer von Gott getragene Evolution jetzt gewissermaßen in seine Hände, plant und organisiert bewußt und frei in Einzel- und Gemeinschaftsarbeit Mittel und Richtung des Fortschritts der Technik und Kultur. Der christliche Glaube weiß, daß Mensch und Menschheit auf diese Weise einen wichtigen Auftrag Gottes erfüllen, einen Auftrag, der auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift seine lapidare Formulierung gefunden hat: „Macht euch die Erde untertan“. Der große Theologe H. Schell, der als einer der ersten christlichen Denker den Evolutionsgedanken positiv gewürdigt hat, hat mit Recht unter Bezugnahme auf dieses Schriftwort betont, daß die menschliche Evolution, d. h. die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur im weitesten Sinne des Wortes geradezu eine „Apologie des christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriffs“ darstellt; ist doch schon „am Anfang der Offenbarungsschriften das große Gesetz des Geistes, das Gesetz unaufhörlichen Wachstums... sowohl in der Richtung des Wissens wie der fortschreitenden Herrschaft über die eigene und die äußere Natur zum klassischen Ausdruck gebracht“⁵. Die Offenbarung hat „dem Urmenschen in der ersten Schöpfungsgeschichte das große Gebot der Naturbeherrschung und der Arbeit mitgegeben. Das erste Gotteswort hat dem Menschen die Aufgabe fortschreitender Erforschung und Verwertung der Naturkräfte gestellt. Das erste Gotteswort ist die magna charta allen Kulturstrebens durch Wissen und Können“⁶.

⁵ H. SCHELL, *Kleinere Schriften*, hrsg. v. K. Hennemann, Paderborn 1908, 235.

⁶ H. SCHELL, *Christus*, München 1906, 80; vgl. 82.

Indem sich die Eigenaktivität der Welt im Menschen zu freier Selbsttätigkeit erhebt, ist er in besonderer Weise berufen, am Schöpfungswerk Gottes mitzuarbeiten und die Welt ihrer Vollendung entgegenzuführen. An dem Plan, den Gott mit der Welt hat, soll der Mensch in entscheidender Weise beteiligt sein. In ihm gelangt die (von Gott geschenkte) gewaltige Eigenursächlichkeit des Kosmos, der imponierende Aufstieg des Lebens zu höheren Seinsformen, den wir Evolution nennen, zum Bewußtsein seiner selbst und erringt damit die Möglichkeit, ganz neue Wege einzuschlagen, wirksamere Methoden der Vervollkommnung der Natur, auch der des Menschen selbst, anzuwenden und mit neuer Energie und Dynamik an das alte und stets junge Werk der Evolution als fortdauernder Schöpfung heranzutreten.

Die bisherigen Überlegungen dieses Kapitels dürften von verschiedenen Ansatzpunkten her die These bestätigt haben, daß der Mensch, der in die Perspektive der Evolution gestellt und gleichzeitig im Lichte des christlichen Glaubens gesehen wird, eine nicht mehr zu überbietende, geradezu überdimensionale Größe gewinnt. Es ist nämlich erst dieser Glaube, der, wissend um die Offenbarungswahrheit vom Menschen als der Sinnmitte alles Geschaffenen, überzeugt sein darf, daß der Mensch in gewisser Hinsicht und ohne Vergewaltigung der in Frage kommenden Entwicklungsphänomene das Hauptthema aller wichtigen Höherentwicklungen im Universum darstellt. Der Mensch, an sich ein später Bürger dieser Erde und dieses Weltalls, erstreckt sich im Lichte dieses Glaubens trotzdem bis in die entfernteste Vergangenheit des Universums, indem dieses von seinen Uranfängen an gleichsam tastend und zunächst auf scheinbar vielerlei Wegen ihn zu verwirklichen sucht, weil es in ihm zum Bewußtsein seiner selbst und zur Vollendung gelangt⁷. Dies ist nun sehr anthropomorph ausgedrückt, aber wir haben ja bereits einschlußweise gesagt, daß das Universum selbstverständlich nicht die Tendenz zur Verwirklichung des Menschen, den Pfeil des Humanen und Personalen in sich tragen könnte, wenn es keinen Schöpfergott gäbe, wenn der Gott der Schöpfung und Entwicklung den in Frage kommenden untermenschlichen Wirklichkeiten und Ursächlichkeiten diese Tendenz letztlich nicht eingegründet hätte.

Aber auch in die entfernteste Zukunft spannt sich der Mensch im Lichte des christlichen Glaubens aus, in eine Zukunft (der einstmals

⁷ Warum der Mensch, auch unter der Voraussetzung der Möglichkeit, daß es im Weltall noch andere geistbegabte Wesen gibt, dennoch Höhepunkt und Sinnziel der Weltentwicklung ist, zeigt der Verfasser in: *Mensch — Sinnziel* 358 ff.

endgültigen Teilhabe am übermenschlichen, göttlichen Leben), die im Tiefsten und Letzten nicht scheitern kann, weil der Absolute selbst und sein Weltplan die Garantie für sie bilden. Trotz allem begrüßenswerten Optimismus, den heute ein atheistischer evolutionärer Humanismus bezüglich der Zukunft des Menschen und der Menschheit verbreitet, darf nämlich nicht übersehen und sollte nicht verschwiegen werden, daß Gott die endgültige Zukunft und stärkste Zukunftsgarantie der Weltentwicklung ist, daß ohne einen transzendenten, das Weltgeschehen und die Menschheitsgeschichte zu sich hinaufziehenden personalen Pol diese ihr Sinnziel nicht erreichen können und scheitern müssen. Wir hätten es mit einem aufsteigenden, irgendwann aber wieder in sich zusammensinkenden Weltprozeß zu tun, der vielleicht nach Jahrmillionen wieder eine aufsteigende Tendenz aufweisen würde. Ein Kreislauf ohne Ende! In seinem Buch „Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung“⁸ hat der Verfasser auch dargetan, daß selbst im Falle der Richtigkeit der neodarwinistischen Kausalhypothese der Entwicklung, also einer radikal mechanistischen Evolutionserklärung, die Notwendigkeit zumindest einer einzigen und letzten Zielursache, die wir Gott nennen, genauer: die einen Aspekt der Gottheit in ihrer Beziehung zur Welt darstellt, bestehen bleibt.

Man wird also anerkennen müssen, daß die Würde und Größe des Menschen nicht verringert, sondern erst in ihrem ganzen Umfang gesehen werden, wenn er einerseits in die Perspektive der Evolution, andererseits und gleichzeitig in die der christlichen Offenbarung über den Menschen als die Sinnmitte der Welt und als das durch Gnade, aber nicht ohne eigene Anstrengung zu seinem Urbild aufsteigende Ebenbild Gottes gestellt wird. Rückt man den Menschen konsequent in diese beiden, zutiefst sich ergänzenden Perspektiven, so ergibt sich gerade dadurch die Möglichkeit einer umfassenden und einheitlichen Sicht des ganzen Entwicklungsgeschehens.

Man kann dann den Menschen in seiner natürlichen und übernatürlichen, seiner geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Dimension als — wenn auch qualitativ neue — Fortsetzung der Evolution des Lebens und des kosmischen Entwicklungsprozesses überhaupt betrachten. Wir haben es dann mit einem gewaltigen, vom absoluten Gott ausgehenden und in ihn — ohne Antastung seiner Absolutheit — einmündenden Entwicklungsprozeß zu tun. „Als dreieiniger Gott steht der Selbstwirkliche am Anfang der Zeiten; als dreifaltiger Gott

⁸ Vgl. besonders S. 99, 168 f., 194—229.

erwartet er seine Schöpfung am Ende der Entwicklung, um sie aufzunehmen in die Ruhe des seligsten Wechselverkehrs zwischen Gott und Geschöpf⁹. Menschwerdung und Personalisation, Christwerdung (Christifikation) und Vergöttlichtwerden (Deifikation) des Menschen durch die Gnade und die Verklärung des auf ihn bezogenen und in ihm „anwesenden“ Kosmos sind so die Höhepunkte einer gewaltig aufsteigenden Linie, die sich als einheitlicher, aber die Wesensstufen des Universums nicht hinwegspülender Prozeß von den Urelementen bis hinauf in die Welt des Geistes und der Freiheit erhebt.

Fassen wir das in diesem Kapitel Gesagte kurz zusammen: Die Idee der von der Naturwissenschaft aufgewiesenen Evolution erhält ihren eigentlichen Sinn, ihre umfassende Universalität, grandiose Erhabenheit und einzigartige Würde im Rahmen der Welt- und Menschenanschauung des Christentums, das übrigens eine zu seinem innersten Wesen gehörige, von der naturwissenschaftlichen Entwicklungsidee in ihrer Wurzel *völlig unbeeinflusste Entwicklung* kennt. Es ist die Entwicklung einer Menschheit, welche aus den tiefsten Abgründen der Verstricktheit in die Sünde, unter der auch der auf den Menschen bezogene Kosmos irgendwie leidet, durch die Erlösungstat des einer aus ihr werdenden und damit auch in diesen Entwicklungsstrom der Menschheit sich hineinstellenden Gottmenschen nicht ohne Entfaltung eigener, wenn auch von der Gnade umfassend getragener Aktivität zu den unüberbietbaren Höhen der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, der gnadenhaften Teilhabe an der göttlichen Natur emporgetragen wird. Sieht man diese christliche Entwicklungsidee im Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen, so wird die erstere gewissermaßen nach unten, die letztere nach oben verlängert, so daß die erstere einen umfassenderen und gleichsam basaleren Charakter, die letztere eine viel höhere Würde erlangt.

0

⁹ H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Bd. II, Paderborn 1890, VII.

Siebentes Kapitel

DER MENSCH — DAS WESEN DER ZUKUNFT

Den zentralen Gegenstand der folgenden Überlegungen soll die Zukunft des Menschen darstellen, soweit sie eine konstitutive Dimension seines Wesens bildet. Auf diesen Zukunftsaspekt des Menschseins stießen wir bereits mehrfach in den Ausführungen des vorhergehenden Kapitels, weil er im Grunde von keinem umfassend konzipierten Evolutionsthema fein säuberlich getrennt werden kann. Es wird sich im Rahmen der folgenden Erörterungen zeigen, daß der christliche Glaube zur Vertiefung, Sinnerhellung und höheren Bewertung des Zukunftsaspekts des Menschseins wesentlich beizutragen vermag. Man hat den Menschen als das nicht festgestellte Wesen bezeichnet. Und A. Carell gab seinem berühmten Buch über den Menschen den Titel: *Der Mensch — das unbekannte Wesen*. Ein wesentlicher Grund für dieses Nicht-fest-gestellt-sein und Unbekanntsein des Menschen liegt in seiner fundamentalen Ausgerichtetheit auf die Zukunft. Ist doch diese das Nichtfestgestellte und Unbekannte, ja das ganz eindeutig nie Feststellbare, wenn auch Mensch und Menschheit im Laufe ihrer Geschichte nie aufgehört haben noch aufhören werden, mit Träumen, Visionen und Prognosen, technischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Plänen, mit Intuitionen oder statistischen Berechnungen dieser Zukunft „beizukommen“. Das zuletzt Gesagte zeigt aber auch die eigenartige und innige Verknüpfung zwischen Zukunft und Mensch. Sieht man nämlich einmal von der leeren und rein formalen Bestimmung der Zeit und damit der Zukunft als eines gleichartigen und gegenüber allen Ereignissen gleichgültigen Nacheinanders von Augenblicken ab, so erkennt man, daß diese Zukunft eine zu einem großen Teil vom Menschen selber gemachte, eine «hominisierte» ist. Beim Tier stellt, wie auch der Neodarwinist B. Rensch bekennt, der Ablauf des Daseins eine „einfache Gegebenheit“ dar, während die „völlig einzigartige... Sonderstellung“ des Menschen u. a. darin bestehe, daß er seinem Dasein einen Sinn zu geben, ein Ziel zu setzen vermag¹. Dieser Sinn

¹ B. RENSCH, *Neuere Probleme der Abstammungslehre*, Stuttgart 1954, 329, 331.

und dieses Ziel aber liegen in der Zukunft. Daß jedes Ziel in der Zukunft, d. h. in einem Noch-nicht-Seienden, das morgen, übermorgen oder noch später sein wird, liegt, in einer Irrealität also, die einmal Realität werden soll, ist nicht nur selbstverständlich. Dies hängt vielmehr mit jenem tiefen Wesenszug des Menschen zusammen, den Pascal so umschrieben hat: „Der Mensch überschreitet unendlich sich selbst“. Es ist diese Unendlichkeitsdynamik, diese transzendierende, grenzüberschreitende Tendenz im Menschen, welche den Grund dafür bildet, daß er von jedem gegenwärtigen Zustand seines Soseins und Daseins unbefriedigt und unerfüllt bleibt und deshalb Erfüllung, Sinn und Ziel in der Zukunft sucht.

Zwar kann man auch bei den Trieben des Tieres von einer gewissen Zukunftsbezogenheit etwa in dem Sinne sprechen, daß eine Empfindung der Leere, z. B. des Hungers, das Tier zur Nahrungssuche und damit zur Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes anregt. Aber gerade daran zeigt sich auch ein wesentlicher Unterschied zur Zukunftsbezogenheit des Menschen. Denn wo ein Mensch auf dem Niveau dieser tierischen Zukunftsbezogenheit sich bewegt, indem er etwa in der Erfüllung der Gaumen- und Geschlechtslust „seine Zukunft“ erblickt, dort sprechen wir von verkümmertem Menschsein oder von naturhaften Menschen, die zu ihrer eigentlichen Bestimmung, ihrer Eigentlichkeit noch nicht durch- und vorgestoßen sind. Aber gibt es nicht auch noch andere Arten der Zukunftsbezogenheit von Tieren, die die These, der Mensch sei das einzige Wesen der Zukunft, widerlegen? Sorgen nicht viele Tierarten für die Zukunft vor, zum Beispiel, wenn sie Vorräte für den Winter ansammeln? Das Tier ist in solchen Fällen mehr ein sklavisches Werkzeug der Artnatur, die diese Art am Leben erhalten will, als ein bewußt planendes Wesen. Mit Recht sagt Teilhard de Chardin: „Das Tier weiß, aber der Mensch weiß, daß er weiß“². Hätte das Tier dieses Wissen um sein Wissen, also ein Selbstbewußtsein, dann würde es wie der Mensch nicht bei seinem jetzigen Seinzustand beharren, sondern ihn stetig verändern und eine sich noch immer mehr vervollkommende Zivilisation und Kultur erbauen, deren Wirkungen uns nicht verborgen bleiben könnten. Stattdessen ändern sich tierische Organisation und ihre Werke gleichsam nur nach Maßgabe von Mutationen und Umwelteinflüssen, und somit in ungeheuren geologischen Zeiträumen, nicht aber auf Grund

² Hier der genaue Wortlaut dieses Gedankens bei TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 151: „Ganz gewiß, das Tier weiß. Aber sicher weiß es nicht, daß es weiß“.

einsichtigen und seiner selbst mächtigen Planens der Zukunft. Gerade auf Grund seines Selbstbewußtseins vermag sich der Mensch aus dem kosmischen Werdestrom, dem auch er irgendwie entstammt, herauszustellen und — nicht mehr wie das Tier im Augenblick aufgehend und mit der faktischen Wirklichkeit, auch noch dort, wo es flieht, zufrieden oder sich abfindend — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu überschauen.

Dieses Selbstbewußtsein und die dadurch ermöglichte Freiheit, die freilich nicht voll begriffen ist, wenn sie als einfache Folgeerscheinung des Selbstbewußtseins aufgefaßt wird, sind es auch, die den Menschen zu einem, ja zum eigentlich einzigen wahrhaft geschichtlichen Wesen machen. Zwar sprechen wir heute von „Erdgeschichte“, „Stammesgeschichte“ usw., aber diese Ausdrucksweise hat — ob man dies wahrhaben will oder nicht — letztlich nur einen Sinn im Hinblick auf den Menschen. Das dumpfe, blinde Drängen, die sich zu immer höheren, psychisch vollkommeneren Lebensformen heraufastende Strebigkeit, die wir Evolution nennen, wird im Menschen „erlöst“, weil als solche erkannt, verstanden, gewürdigt. Daß diese Strebigkeit, dieses Ausprobieren verschiedener Möglichkeiten, diese unklar-keimhafte Wahl zwischen verschiedenen Chancen des Aufstiegs ein schattenhafter Anfang von Geschichte war, daß diese Geschichte nicht sinnlos war, weil sie den Menschen hervorbrachte — dies alles „weiß“ die Evolution erst in dem und durch den Menschen.

Selbstbewußtsein und Freiheit sind jene Grundkräfte, die die «humane Phase» der Evolution einleiten und begründen, die also die biologische Evolution zu einer von ihr wesentlich verschiedenen, jedoch noch von ihren Kräften mitgespeisten geistigen Evolution machen, d. h. zu einem geschichtlichen, wissenschaftlichen, technischen, sozialen und kulturellen Fortschritt der Menschheit in ihre je größere oder wenigstens als solche geplante und angesteuerte Zukunft. Der Mensch nimmt, wie wir im vorigen Kapitel sagten, die bisher unbewußt verlaufene, wenn auch letztlich — ohne Antastung der innerweltlichen Kausalfaktoren — immer von der Kraft Gottes getragene und gelenkte Evolution jetzt gewissermaßen in seine Hände, plant und organisiert bewußt und frei in Einzel- und Gemeinschaftsarbeit Mittel und Richtung des Fortschritts der Technik und Kultur, wiewohl auch er in diesem seinem Tun und in dieser seiner Freiheit in der personalen Transzendenz Gottes verankert und von ihr getragen bleibt. Selbstbewußtsein und Freiheit sind jene Grundkräfte des Menschen, die ihn zum eigentlichen und einzigartigen Wesen der Zukunft, des

Fortschritts, der Hoffnung machen. Indem der Mensch auf Grund seines Selbstbewußtseins sein eigenes psychophysisches Sein, durch das er Teil der Welt ist, und diese selbst vergegenständlicht, unterscheidet er sich bereits von ihr und gewinnt einen Standpunkt über ihr, einen Punkt, von dem aus er in der Kraft seiner Freiheit „die Welt aus den Angeln heben“ kann oder — ohne Bild gesprochen — einen Teil derselben in Kultur und Technik aktiv zu bewältigen oder — wiederum mit den Mitteln der Technik — zu zerstören vermag. Menschliches Selbst- und Weltbewußtsein ist vergleichbar einem scharfen und hellen Lichtstrahl, der in alle „Ecken und Enden“ des menschlichen und des Welt-Seins hineinleuchtet und dem Menschen die Unvollkommenheit und Mängel ihres jeweiligen Zustandes zeigt. Auch nach christlicher Auffassung darf ja die Welt nicht als absolute Vollkommenheit, die nur Gott ist, angesehen werden. Dem christlichen Gottes- und Weltbegriff wird nur der in etwa gerecht, der sich Gott als eine die Welt nicht im fertigen, vollendeten Zustand setzende, sondern auf Vollendung durch Entwicklung, und zwar durch Eigenentwicklung, Eigentätigkeit und Eigenursächlichkeit des Geschöpflichen, anlegende schöpferische Ursache denkt. Die unendliche Fülle von (personal-geistiger) Kraft und Energie im Gott des Christentums kann es sich erlauben, den Geschöpfen, dem Universum eine sehr weitgehende Eigenursächlichkeit und Selbstaktivität zu gewähren, ohne daß dadurch seine — auf einer anderen „Ebene“ — das Gesamt der innerweltlichen Faktoren tragende Allursächlichkeit eingeschränkt, angetastet oder (für den tiefer denkenden Menschen) unglauwürdig würde. Nach dem Neuen Testament ist Gott die Liebe. Das ist eine Bestätigung des soeben Gesagten. Denn Liebe ist höchste Ursächlichkeit, (relativ) höchste Ursächlichkeit schon im geschöpflichen Bereich. Liebe ist konzentrierteste, lebendigste Kraft der Zusammenfassung des ganzen Wesens und seiner Energien, um Werte zu schaffen, um dem geliebten Partner Werte mitzuteilen. Ein solcher Wert ist die Mitteilung von Eigenursächlichkeit an das Geschöpf durch Gott. Ein solcher Wert ist der Auftrag Gottes an den Menschen, mitzuhelfen am Aufbau seiner Welt. „Macht euch die Erde untertan“. Welche Auszeichnung des Menschen liegt doch in diesem Auftrag. Wie falsch war doch die Vorstellung vom Gott des Christentums bei Nietzsche, wenn dieser sagen konnte: „Wenn es Götter gibt, was bliebe dann noch für mich zu tun?“

Indem das Selbst- und Weltbewußtsein Größe und Herrlichkeit des Welt- und Menschseins, aber auch seine in der Endlichkeit begrün-

deten Mängel und Schatten erfaßt, sucht es die letzteren zu überwinden. Die Möglichkeit einer praktischen und tatkräftigen Überwindung der negativen Gegebenheiten eines jeden gegenwärtigen Seinszustandes und der Verwirklichung der von diesem Bewußtsein ausgearbeiteten Entwürfe einer „besseren, künftigen Welt“ gründet aber in jener erstaunlichen Fähigkeit des Menschen, die wir Freiheit nennen. Wäre der Mensch ein völlig determiniertes Wesen, dann wäre jeder Versuch, die gegebene Welt und die eigene Befindlichkeit umzubilden und zu überholen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Insofern darf die keinem Zweifel unterliegende, sich vor aller Augen vollziehende ständige Umgestaltung unserer Welt in technischer, wirtschaftlicher, kultureller, sozialer usw. Hinsicht als ein Beweis der menschlichen Freiheit gewertet werden. Es ist diese Freiheit — das heißt: die (freilich nicht absolut) *freie Selbstursächlichkeit* und *Ursprungskraft*, die *Kraft der Setzung eines neuen Anfangs* —, auf Grund welcher der Mensch die Gegenwart im Lichte der Zukunft, d. h. seiner Ideale, seiner Pläne, Träume, Hoffnungen und Visionen umzuwandeln vermag. So ist die freie Kraft des Menschen der vermittelnde Faktor zwischen dem *utopischen Bewußtsein* (der Zukunft) und dem realen Bewußtsein (der Gegenwart). Wie dieses utopische Bewußtsein anspornendes Motiv der Freiheit, des In-Bewegung-Setzens der menschlichen Willenskraft ist, so ist andererseits diese Freiheit realisierender Faktor des utopischen Bewußtseins, seine Verwandlerin ins reale Bewußtsein. Indem die freie Ursächlichkeit des Menschen seine Zukunftspläne mehr oder weniger verwirklicht, verwandelt sie das utopische Bewußtsein in ein reales. Man kann sagen, daß „utopisch Gewolltes sämtliche Freiheitsbewegungen leitet, und auch alle Christen kennen es in ihrer Art, mit schlafendem Gewissen oder mit Betroffenheit, aus den Exodus- und messianischen Partien der Bibel“³.

In allen Visionen einer besseren Zukunft und Welt, in allen Verbesserungsplänen des gesellschaftlichen Lebens und seiner verschiedenartigen Aspekte geht etwas mit dem Menschen selbst vor. Er selbst *projiziert und entwirft sich* in und durch all diese Visionen und Pläne hindurch auf seine eigene, je größere Zukunft hin. Diese Zukunft bedeutet die *notwendige Verlängerung, Ausweitung, Aktuierung und Intensivierung seines eigenen Seins*; sie gehört trotz ihrer Irrealität im Sinne des Heute-noch-nicht-Verwirklicht-seins in der außerpsychi-

³ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1959, 6.

schen Sphäre so sehr zum wahren Menschsein, daß dieses ohne den Glauben und die Hoffnung auf eine große Zukunft nicht existieren, sondern höchstens vegetieren kann. Das macht auch die Energien und den Enthusiasmus verständlich, die alle Ideologien wecken, welche den Massen das (wenn auch verfälschte) Bild einer grandiosen Zukunft, eines „tausendjährigen Reiches“, eines „Paradieses auf Erden“ u. ä. vor Augen stellen. So sehr spüren wir alle, daß das Sich-selbst-auf-eine-Zukunft-hin-Entwerfen zum Wesen des Menschen und der Menschheit gehört, daß wir jene Menschen, Institutionen, Religionen und Völker unwillkürlich für seelisch-geistig tot halten, die den Blick einseitig der Vergangenheit, der „guten alten Zeit“ zugewandt halten. Das ist falscher Konservatismus im Gegensatz zu jener richtigen Auffassung, die sich klar gemacht hat, daß wahrer Fortschritt ohne bestimmte wertvolle bewahrende (= konservierende) Elemente nicht möglich ist, weil jeder weitere Schritt, und das heißt: Fort-Schritt, in die Zukunft hinein auf dem vorhergehenden basiert. Gerade die katholische Kirche hat mit dem 2. Vatikanischen Konzil im Sinne dieser richtigen Auffassung eine gewaltige Erneuerungsbewegung initiiert. Und es wäre dringend notwendig, wenn alle Christen angesichts der Gefahr der weiteren Ausbreitung der vorhin erwähnten Ideologien die sogleich zu zitierende Mahnung Friedrich Heers ernstnehmen würden. Heer wirft den Christen vor, daß sie „abseits stehen von diesem messianisch-bewegten Zukunftsglauben, der täglich geschichtsmächtiger wird und das Angesicht der Erde neu zu gestalten und den Menschen zu ändern unternommen hat“. „Wir denunzieren verlegen und erschrocken diesen vielfältigen und vielfarbigen Glauben der Anderen . . . Wir aber sind wie Menschen, die ohne Hoffnung leben; ohne Glauben an gute Zukunft. Wir erwarten wohl bisweilen ein Ende mit Schrecken, oder wünschen wir es gar herbei, um vom ‚bösen Feind‘ erlöst zu werden? Wir sprechen von Christ und Antichrist und überlassen faktisch die Menschheit und die Erde den riesenhaften Versuchen und Versuchungen des roten, gelben, schwarzen, braunen Kolumbus. Wir sind ohne Zukunft, da wir nicht aus eigener Kraft, aus eigenem Glauben uns und der Menschheit gute Zukunft denken, wünschen, planen, schaffen. Unsere Zukunft müßte in Wort und Bild, in Wille und Tat größer, schöner, leuchtender, umfassender, wahrer und reiner, menschlicher und göttlicher sein als die Zukunftspläne und Zukunftspraktiken der ‚Andern‘. Geschichte, Schicksal, Zukunft der Christenheit und jedes einzelnen von uns werden davon abhängen: ob wir selbst es wagen, gute Zukunft zu schaffen und selbst zu werden“.

Trotz dieses Versagens der Christen muß betont werden, daß gerade der personalistische christliche Glaube für den Zukunftsweg der Menschheit, für ihren naturwissenschaftlich-technischen und geistig-kulturellen Fortschritt und für ihre Entwicklung zur Einheit große Bedeutung haben könnte. Durch seine Lehre von einer unendlichen, absoluten, personal-wirklichen Wahrheit und Vollkommenheit vermag das Christentum die Entwicklung des Menschen und der Menschheit auf die geistigen Wertziele des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen mit besonderem Nachdruck hinzulenken; denn nur wenn diese Wertziele keine freischwebenden, unpersönlichen, abstrakten Ideen sind, sondern mit absolutem Verpflichtungscharakter an den Menschen und die Menschheit herantreten, kann deren Entwicklung vor praktischer Materialisierung, vor Wert- und Sinnentleerung, und damit vor geistiger Erstarrung geschützt werden. Ein solcher Verpflichtungscharakter eignet aber den erwähnten Wertzielen nur, wenn sie Ausfluß und Ausdruck eines existierenden absoluten Willens sind. Sodann gibt das Christentum durch seine Hervorhebung Gottes als des qualitativ unendlich weltüberlegenen und welterschaffenden Geistes der Technik den Sinn, dem gottebenbildlichen Menschengestalt als Mittel zu dienen, um die eigene höchstmögliche Natur- und Weltüberlegenheit zu gewinnen, so daß hier auch jegliche Auffassung der Technik als eines Mensch und Menschheit versklavenden Selbstzweckes von vornherein abgewehrt ist. Ferner vermag der christliche Glaube an Gott als die wesentliche, universale Liebe, als den persönlichen Brenn- und Zielpunkt des sich richtig verstehenden Vereinigungsstrebens der Menschheit deren Einheitstendenzen zu verstärken und sie vor kollektivistischer Eierleiheit, Gleichschaltung und Nivellierung aller Individualitäten zu retten⁴.

Im heute so modernen evolutionären Humanismus J. Huxleys werden zwar auch die im tiefsten Quellgrund christlichen Werte der Personalität, der Freiheit und menschlichen Schöpferkraft stark betont; aber es fehlt dort einerseits der vorhin erwähnte absolute Verpflichtungscharakter der höchsten ethisch-personalen und Gemeinschaftswerte und andererseits die grandiose Idee eines endgültigen Gottesreiches der letztlich triumphierenden Wahrheit und Liebe, Gnade und Gerechtigkeit, des Lebens und Friedens. Die im evolutionären Humanismus beabsichtigte stetige Höherentwicklung der Persönlichkeit, Freiheit und Schöpferkraft ohne die Vorstellung eines endgültigen und kon-

⁴ Ausführlich behandelt diesen Dienst des Christentums an der Zukunft der Menschheit mein Buch „Mensch — Sinnziel“, vgl. vor allem 1. Kap., § 1, Pkt. IV.

kreten Sinnzieles macht diese Höherentwicklung selbst zu einem Leerlauf, weil ihr entscheidende, vom Ziel herkommende Impulse fehlen. Wie stark andererseits die Idee des am Ende der Geschichte aufbrechenden Gottesreiches die menschliche Aktivität zu intensivieren vermag, zeigen selbst noch alle Säkularisierungen und Verfälschungen dieser Idee in den großen sozialen Strömungen der letzten zwei Jahrtausende, und ganz besonders der Sozialismus und Kommunismus.

Was Mensch und Menschheit in ihrem rastlosen Marsch in die Zukunft letztlich dunkel ersehen, ist nicht eine stete Höherentwicklung um ihrer selbst willen, ein Fortschritt, der seinen Sinn nur darin fände, daß jeweils ein neuer Schritt gewagt und dem vorherigen hinzugefügt werden müßte. Im Tiefsten ersehen Mensch und Menschheit in all ihren Zukunftsvisionen und -plänen und deren Realisierungen *letzte Geborgenheit* und *Heimat*. Selbst in den manchmal so nüchtern formulierten großen philosophischen Systemen, die ja alle mehr oder weniger explizit ein „Rezept“ für die Zukunft enthalten, ist diese Sehnsucht lebendig. Eine treffende und treffliche Artikulation hat E. Bloch diesem Phänomen in seinem Buch: „Das Prinzip Hoffnung“ gegeben. Nach ihm hat „das Ineinander von Haben und Nicht-Haben, wie es die Sehnsucht, die Hoffnung ausmacht und den Trieb, nach Hause zu gelangen, in großer Philosophie immerhin gewühlt. Nicht nur im Platonischen Eros, auch in dem weittragenden Begriff der Aristotelischen Materie als der Möglichkeit zum Wesen, und im Leibnizschen Begriff der Tendenz. Unvermittelt wirkt Hoffnung in den Kantischen Postulaten des moralischen Bewußtseins, welthaft vermittelt wirkt sie in der historischen Dialektik Hegels“⁵.

Dem Marxisten Bloch und allen atheistischen Humanisten gegenüber muß aber bei aller Würdigung ihrer Bemühungen, dem Menschen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu geben, darauf hingewiesen werden, daß allein Gott die endgültige Heimat, die Zukunft und Zukunftsgarantie der Welt- und Menschheitsentwicklung zu sein vermag. Ohne einen transzendenten, das Weltgeschehen und die Menschheitsgeschichte zu sich hinaufziehenden personalen Pol der Liebe können diese ihr Sinnziel nicht erreichen und müssen scheitern. Wir hätten es mit einem aufsteigenden Weltprozeß ohne krönenden Abschluß, mit einer Pyramide ohne Spitze zu tun. Ja, im Grunde könnte man von einem Aufstieg gar nicht sprechen, sondern nur von einem zufälligen und nutzlosen, in die Leere gehenden titanischen Aufbäumen

⁵ A. a. O. 6.

der Woge des kosmischen Geschehens und Lebens. Man kann dann auch den Menschen bestenfalls als zufällig höchstes Produkt der Evolution bezeichnen und seine Existenz — sein zufälliges, durch Selbst- und Weltbewußtsein bedingtes Herausragen aus dem Lebensstrom, sein Ausgesiedeltsein aus der Geborgenheit der Natur — als tragische, heroische oder komische auffassen; an ihrer den menschlichen Geist dann von allen Seiten her überfallenden und verfolgenden Sinnlosigkeit wird dadurch nichts geändert.

Gott allein ist der transzendente ermöglichende und tragende Grund des Menschen als des Wesens der Zukunft, der Menschheit in ihrem Streben nach letzter Geborgenheit und Heimat: Gott, das *ewige Jetzt*, steht nicht bloß am Anfang der Welt- und Menschheitsentwicklung, gewissermaßen als ihre bewirkende und maßgebende „*Vergangenheit*“, trägt und ermöglicht sie nicht nur dauernd als ihre tiefere und innerste *Gegenwart*, er ist auch die *Zukunft* und Zukunftsträchtigkeit der Entwicklung des Kosmos, der Bürge, daß ihr Endpunkt mit der höchstmöglichen Werterfülltheit zusammenfallen wird, daß Weltentwicklung nicht bloß Entwicklung vom Niederen zum Höheren, sondern letztlich zum Höchsten ist, zu der durch den Menschen als Mikrokosmos vermittelten Gemeinschaft des Universums mit Natur, Werten und Kräften der dreieinigen Gottheit selbst.

Wir glauben — und die großen christlichen Heiligen bilden eine kraftvolle Bestätigung dieses Glaubens —, daß mit dem geschichtlichen Christus Weltentwicklung und Menschheitsgeschichte in ein neues Stadium eingetreten sind. Aus dem Anschluß an die Idee und Realität des menschlichen Wesens zur Deckung bringende Personalität Christi resultiert nicht bloß eine machtvolle Energie, die das Werden höchsten Menschentums und echter Persönlichkeit, wahrer Gemeinschaft und innigster Einheit der Menschheit verbürgt, sondern auch die reale Möglichkeit der Verwirklichung des uralten Menschheitstraumes vom Übermenschen und Gottmenschen. Denn in dem gläubigen Anschluß und der liebenden Hingabe an Christus werden wir mittels der Gnade zu Teilhabern an der göttlichen Natur. Die gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen und der Menschheit ist die höchste Stufe der humanistisch-personalistisch ausgerichteten Lebensevolution, ja unter einem gewissen Aspekt der Entwicklung des gesamten Kosmos, der ja im Zusammenhang damit auch einmal eine Verklärung erfahren soll. Wenn wir hier vom Menschen als Sinnziel der Entwicklung des gesamten Kosmos sprechen, so muß dies zunächst jedem nüchtern Denkenden, insbesondere jedem besonnenen Naturwissenschaftler ange-

sichts der unermesslichen Größe des Universums verdächtig erscheinen. Wir maßen uns aber gar nicht an, zu entscheiden, ob es außer dem Menschen nicht noch weitere ihm ähnliche oder gar ihm überlegene Vernunftwesen irgendwo im Universum gibt. Nur muß von einem nicht mehr naturwissenschaftlichen, sondern offenbarungstheologischen Standpunkt aus betont werden, daß selbst wenn dies der Fall wäre, dennoch der Mensch und nicht diese ihm geistig überlegenen Wesen das Sinnziel der Weltentwicklung wäre. Warum? Weil unter allen Wirklichkeitsformen des Kosmos der Logos, die zweite göttliche Person, eben die menschliche (Natur) in hypostatischer Union mit sich verbunden hat und so zum *innerweltlichen* Haupt und Sinnziel der Schöpfung und ihrer Entwicklung geworden ist, an welcher Würde der Mensch als Bruder Christi teilhat. Hier zeigt sich zugleich deutlich, daß alle Vorwürfe, das Christentum sei kein Humanismus, von vornherein an der Tatsache zerschellen, daß Gott Mensch geworden ist. Gott konnte den Menschen gar nicht ernster nehmen als dadurch, daß er unter allen Seinsformen des sichtbaren und unsichtbaren Universums die menschliche als „Ort“ seiner „Kosmisierung“ erwählte. Wie sehr Gott auch die Entwicklung der Schöpfung auf ihre je größere Zukunft hin und als einen immer höhere Werte hervorbringenden Vorgang will, zeigt sich ganz wesentlich an diesem unerhörten Ereignis, daß er seinen Sohn Mensch werden und damit einen Leib annehmen ließ, der als Organismus der Spezies Mensch ein phylogenetisches Entwicklungsprodukt ist. Die Menschwerdung Gottes, die freie Annahme einer dem kosmischen Entwicklungsprozeß wenigstens zum Teil entstammenden Menschennatur bildet die höchste Bestätigung des Wertes und der Weltbedeutung des Menschen, seiner Sonderstellung gegenüber dem Tierreich, seiner Anwaltschaft und Verantwortung für die Welt sowie des anthropologisch-personalistischen Sinnzieles der materiellen und biopsychischen Evolution. In diesem Sinne ist die Menschwerdung Gottes und ihre Krönung in der Auferstehung Christi auch die Garantie der verheißungsvollen, je größeren und herrlicheren Zukunft der Christus nachfolgenden Menschheit trotz aller äußeren Mißerfolge und Rückschläge, die die gewaltige, im Innersten seiner Getreuen wirksame Dynamik des Auferstandenen nicht auszulöschen vermögen. Diese Dynamik erweist sich unter anderem als übernatürlich unifizierende Kraft in der Menschheit. Sie erreicht ihren Höhepunkt und ihr Ziel, wenn „die in Christus aus freier Entscheidung gnadenhaft geeinte Menschheit in ihre letzte <Wandlung> eintritt: in den vollendeten Kosmos des

neuen Himmels und der neuen Erde, in dem das Geschöpf seinen Schöpfer schauen wird <von Angesicht zu Angesicht>“ (A. Haas). Mit dem Christentum erhält so die allerdings nicht zu simplifizierende, qualitativ abgestufte Welt-, Lebens- und Menschheitsentwicklung ein konkretes und adäquates Ziel, ein Ziel, das nicht ideologisch gefärbt und deshalb schon für den gesunden, natürlichen Menschenverstand wahrscheinlicher ist als alle Ideologien mit ihren Verabsolutierungen gewisser Teilaspekte des Fortschritts, der Entwicklung und Zukunft der Menschheit. Konkret und adäquat nennen wir dieses Ziel, weil es eine konkrete und zugleich adäquate Antwort auf die mit dem Geist- und Menschsein schlechthin gegebene Urfrage nach dem Wohin und Wozu der alle Grenzen überschreitenden Tendenz (= Transzendenz) des Menschen und der Menschheit darstellt. Wir sahen ja, daß der Mensch auf Grund seines Geistes, dieser endlichen Unendlichkeit, d. h. eines Prinzips, das als geschaffenes seinem Wesen und seiner Kraft nach endlich, seinem Wollen und Streben nach aber unendlich ist, wesentlich ein der Anlage und Berufung nach Werdender, sich Vervollkommender, die jeweiligen Grenzen des hic et nunc Gegebenen, des schon Erreichten oder Getanen Überschreitender ist. Er ist — wie es einmal Max Scheler mit der ihm eigenen Vitalität ausdrückte — die *bestia cupidissima rerum novarum*. Der Mensch erbaut sich immer neue „Häuser der Zukunft“, die er stets von neuem abreißt, sobald er sie fertiggestellt und relativ kurz in ihnen gewohnt hat. Die Unendlichkeitstendenz in Mensch und Menschheit wird durch nichts Endliches gestillt, die menschliche und gesamt-menschheitliche Hoffnung geht auf etwas Unendliches; sie entlarvt über kurz oder lang als ihr nicht angemessen jede Verunendlichung von Teilaspekten der Wirklichkeit, jede mit dem Nimbus unendlichen Glücks auftretende Vision irdisch-allzuirdischer Paradiese der Zukunft. Die Wesenshoffnung des Menschen und der Menschheit will Ruhe in der Erfüllung durch ein in allen Hinsichten unendliches personales Gut finden, will ausruhen im Genuß eines in allen Hinsichten Absoluten, das eben auf Grund dieses seines absoluten Charakters keine Ruhe des Todes, kein Erlahmen und Erstarren im Genuß befürchten läßt, sondern jene Dynamik verheißt, die eine Bewegtheit und Bewegung nicht von einem Noch-nicht-Haben zu einem Haben, sondern von einem Schon-Haben zu einem Immer-mehr-Haben darstellt. Ein solches Schon-am-Ziel-angelangt-sein und dennoch ständiges seliges Weiterwandern innerhalb des erreichten Zieles, d. h. stetes Weiterschöpfen aus den Werten und Kräften des Zielgutes kann nur ein absoluter, personaler,

unendlicher Seinsgrund gewähren und garantieren. Die tiefste Hoffnung der Menschheit geht auf ein solches Gut, auch wenn sie sich das nicht immer klar macht, vielmehr immer neue Zukunftsziele setzt, um sie dann, sobald sie erreicht oder realisiert sind, enttäuscht hinter sich zu lassen oder zu zerschlagen. Gerade diese Enttäuschung zeigt deutlich, daß die Hoffnung im Grunde etwas anderes meinte, nämlich das wesenhafte, absolute, unendliche Gut. Eine Hoffnung, die sich von vornherein sagen würde, es gebe kein derartiges Gut, hörte auf, Hoffnung zu sein, käme in einen Widerspruch zu ihrem eigenen Wesen. Der von ihr in Gang gebrachte Prozeß immer neuer Zielsetzungen in der Zukunft und stetigen Anstrebens dieser Ziele verlöre seine Daseinsberechtigung; er bliebe gewissermaßen im Sande stecken, weil ihm der eigentliche Motor, der Glaube an eine unendlich erfüllte Zukunft, fehlen würde. So erweist sich die gnadenhafte Teilnahmesan der göttlichen Natur, die übernatürliche Gemeinschaft mit der Gottheit als die einzig angemessene Antwort auf die Transzendenz und Unendlichkeitstendenz des Menschen, den man nicht zu Unrecht als die zur Übernatur berufene Natur bezeichnet hat.

Aus dem soeben Gesagten geht auch hervor, daß die Menschheit ihren in der Zukunft liegenden eigentlichen Höhe- und Vollendungspunkt ganz allein und aus eigenen Kräften nicht erreichen kann. Zwar ist der Mensch als Ebenbild des freien und schöpferischen Gottes und auf Grund des ihm von diesem gewährten hohen Maßes an Selbstursächlichkeit jenes Wesen, von dem man mit einer bestimmten Einschränkung sagen kann, es *erschaffe sich selbst*; denn wenn sich auch der Mensch in vielem selbst vorgegeben ist, wenn er auch physisch, als Naturwesen und Individualität, und in seiner geistig-personalen Anlage schon da sein muß, ehe er die Aufgabe der eigentlichen Mensch- und Persönlichkeitswerdung im ethisch-kulturellen Sinn überhaupt in Angriff nehmen kann, so gibt doch die Inangriffnahme und — wo dies der Fall ist — Bewältigung dieser gewaltigen Aufgabe das Recht zu der Behauptung, der Mensch erschaffe sich in einem bestimmten Sinne selbst. Man hat in diesem Zusammenhang von einer „Autoproduktion“ (Selbsterzeugung) des Menschen gesprochen. Der große Pädagoge Pestalozzi bezeichnet den Menschen als das „Hauptwerk seiner selbst“. Der Paläontologe und Anthropologe F. Weidenreich sagt vom Menschen: „Was er ist, verdankt er zum guten Teil der Selbstgestaltung“. Und Kant unterscheidet zwischen dem, was die Natur aus dem Menschen macht, und dem, was er selber aus sich macht. Im Grunde fällt dieses Merkmal, das wir soeben (relative) Selbsterschaf-

fung des Menschen genannt haben, mit seiner oben ausführlicher behandelten Grundeigenschaft, das Wesen der Zukunft zu sein, zusammen. Denn es gehört zur Signatur der Endlichkeit des Menschen, daß er zu seiner Vollendung, zu seiner immer vollkommeneren Selbsterschaffung, zu seiner — theologisch ausgedrückt — immer adäquateren seins- und wertmäßigen Annäherung an das Urbild des Menschen Christus Zeit braucht, daß er in keinem Gegenwartsmoment fertig ist. Der Mensch muß sein Wesensideal, die Idee dessen, was und wie er sein müßte, in die Zukunft hineinprojizieren, um sie dann stufenweise zu realisieren und damit zur Gegenwart, zu seinem gegenwärtigen Existenzniveau zu machen. Der Mensch realisiert sich nicht in einem einzigen, gleichsam zusammengeballten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins zusammenfassenden Akt, sondern gewissermaßen dem Zeitpfeil folgend. Indem der Mensch immer neue Zukunftspläne, welchen Sektor des menschlichen Lebens diese auch immer betreffen mögen, entwirft und zu verwirklichen versucht, weitet er jeweils sein eigenes Sein aus, entschränkt er es aus seiner „gegenwärtigen Enge“ in die unermessliche Weite des Zukünftigen, Neuen. Zugleich liefert ihm das Gelingen wie das Mißlingen dieser Pläne neue Gesichtspunkte für seine Selbstinterpretation, für sein Selbstverständnis. Dieses Selbstverständnis und diese immer neue Deutung der eigenen Existenz gehören so wesentlich zum Menschen, daß man in einem gewissen Sinn sagen kann, der Mensch sei das und so, wie er sich versteht. Wer ganz tief und intensiv darum weiß, wie er sein sollte und was er in Zukunft werden soll, hat immer schon den Anfang dazu gemacht, hat sich bereits ein wenig in Richtung auf diese Zielidee verwirklicht. Für ihn hat die Zukunft schon begonnen, er hat eine Antizipation der Zukunft vorgenommen. Die Selbstinterpretations- und Selbstsetzungskraft des Menschen befähigt ihn also auch, die Zukunft schon immer keimhaft in die Gegenwart hereinzuholen. Trotzdem ist der Mensch nicht der absolute Herr der Zukunft, wie er nicht der absolute Schöpfer seiner selbst ist. Die Menschheit wird im Rahmen der fortschreitenden Technik die Zukunft immer mehr in ihre Unternehmungen einzukalkulieren und einzuplanen vermögen und damit „in den Griff“ bekommen. Weil aber der in unsere Kalkulationen nicht eingehende, nicht greif-, tast- und manipulierbare Gott die eigentliche Zukunft des Menschen ist, deshalb ist diese Zukunft auch immer größer als der Mensch, deshalb ist sie nicht bloß das von Mensch und Menschheit Zu-Leistende oder Zu-Erringende, sondern das auf uns Zu-Kommende, wie es der Terminus Zukunft ja schon

andeutet. Das Köstlichste und wahrhaft Erfüllende an der Zukunft, das, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was kein menschliches Herz erlebt hat“, kann nicht von unten her errechnet, erarbeitet, in prometheischer Anstrengung errungen und ertrotzt werden. Es muß uns „von oben“, vom Gott der Zukunft, von Gott, der die je größere Zukunft des Menschen und der Menschheit ist, in gnadenvoller Herablassung geschenkt werden.

INHALT

Einleitung	7
Erster Teil	
<i>Anthropologische Analysen des Unglaubens und Atheismus</i>	
1. Kapitel: Versuch einer Wesensergründung ungläubigen Daseins	11
2. Kapitel: Anthropologische und religionsphilosophische Aspekte des Nihilismus	30
3. Kapitel: Philosophische Gotteserkenntnis und Atheismus	43
Zweiter Teil	
<i>Zum Erkennen des gläubigen Menschen</i>	
4. Kapitel: Glaubenserkenntnis als personale Erkenntnis	59
5. Kapitel: Das Gewissen als Zentralorgan des menschlichen Wissens, Glaubens und Seins	70
Dritter Teil	
<i>Der Beitrag des christlichen Glaubens zum Aufbau eines umfassenden Menschenbildes</i>	
6. Kapitel: Evolution und Mensch im Licht des christlichen Glaubens	97
7. Kapitel: Der Mensch — Das Wesen der Zukunft	109

HUBERTUS MYNAREK

DER MENSCH — SINNZIEL DER WELTENTWICKLUNG

Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins

XXXI, 500 Seiten, Leinen DM 49,—

ZUM INHALT DES WERKES:

Das Phänomen der Evolution steht heute in seiner gewaltigen Größe vor dem Christen und ruft nach einer Integration in das christliche Welt- und Menschenbild. Mynarek zeigt zunächst, wie sich das Verständnis der Evolution und der sie bewirkenden Faktoren in den Naturwissenschaften gestaltet. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die empirischen Wissenschaften die Frage nach dem Sinn der Evolution letztlich nicht zu beantworten vermögen. Erst im Rahmen des christlichen Schöpfungs- und Inkarnationsgedankens wird die Evolution zu einem von Grund auf sinnvollen Prozeß, der nicht bloß faktisch oder gar zufällig eine Höherentwicklung darstellt und im Menschen kulminiert. Dieser *christliche Schöpfungs- und Inkarnationsgedanke* und die *naturwissenschaftliche Entwicklungsidee* werden in ein neues harmonisches Verhältnis gebracht.

AUS DEN BEURTEILUNGEN:

Von nicht geringer Bedeutung ist das systematische Ergebnis, daß das christliche Menschenbild sich nicht nur widerspruchlos in ein dynamisch-evolutionäres Weltbild einfügt, sondern in einem solchen auch neue Aspekte hinzugewinnt und seine Leuchtkraft noch stärker hervortreten läßt.

Professor Dr. Dr. H. Pfeil in: Deutsche Tagespost

Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft gewinnt hier eine selten erreichte Höhe.

Professor Dr. L. Scheffczyk in: Münchener Theologische Zeitschrift

Die Schrift wird Naturwissenschaftlern, Geisteswissenschaftlern, Philosophen, Theologen wie geistig interessierten Laienkreisen in ihrem Bemühen um Existenzerhellung und Existenzbegründung wertvolle Anregungen bieten und eine willkommene Hilfe sein.

Professor Dr. Dr. J. Hasenfuß in: Linzer Praktisch-Theologische Quartalschrift

MÜNCHEN · PADERBORN · WIEN
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH

