

nun solche Macht über die Seele, daß diese vor ihm jeden Willen zur Selbstbehauptung verliert und, ohne daß ihr geschaffenes Personsein dadurch vernichtet würde, ihm sich ganz hingibt. Dadurch tritt gleichsam eine Antizipation der endzeitlichen Ordnung ein, die darin besteht, „daß Gott alles in allem ist“ (1 Kor 15, 28).

„Hier endete die hohe Phantasie;
indesen wandte mir Begier und Wollen,
so wie ein Rad sich wendet Speich' um Speiche,
die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne“. (Par. 33, 142—145)

Das Personale oder Existenzielle in der Gegenwart und die christliche Verwirklichung

Von Joh. B. Lotz S. J., Pullach bei München

Unsere Frage bedarf von Anfang an einer scharfen Umreißung. Es geht hier nicht um das Wesen des Personseins im Gegensatz zur bloßen Einzelnatur, dessen Klärung bei der spekulativen Durchdringung des Geheimnisses der Menschwerdung angestrebt wird. Auch handelt es sich nicht in erster Linie um das, was die Person seinshaft zur Person macht und sie wesentlich über das untermenschliche Einzelding erhebt, selbst wenn etwa geistige Umnachtung das Personhafte verdunkelt. In diesem seinshaften Sinn ist der Mensch durch seine Geistnatur eine Person; ihr kommen kraft ihrer geistigen Wesensart Verstand und freier Wille sowie persönliche Unsterblichkeit zu. Was unsere Frage zunächst meint, ist die Verwirklichung des Personhaften, insofern der Mensch aus eigener Entscheidung seinen Weg bestimmt und sein Dasein verantwortlich übernimmt, insofern er erst durch seinen eigenen Einsatz zu dem wird, was er ist. Damit wird der Gegensatz zu aller Ver-sach-lichung des Personhaften aufgerichtet, wonach die Person wie ein Ding bloß da wäre und sich treiben ließe. Allerdings greift dieser Gesichtspunkt der Verwirklichung auch auf das Seinshafte über, wie sich im einzelnen noch zeigen wird. Nach dem Gesagten ist klar, warum der obige Titel beim Christlichen die Verwirklichung akzentuiert.

I

Das Personale oder Existenzielle erwacht in der Gegenwart als Gegensatz gegen den Rationalismus, der das neuzeitliche Menschenbild auf weite Strecken hin entscheidend bestimmt.

Das Mittelalter ging mit dem Aufstand der Natur gegen die Übernatur, insbesondere mit der Empörung der Vernunft (ratio) gegen den Glauben

zu Ende. Die Vernunft allein sollte fortan maßgebend sein; so meinte man den Menschen von seiner Verknechtung an das Christentum zu befreien und erst zur Fülle seiner selbst zu führen. Tatsächlich aber hat sich die ratio gegen den Menschen gewendet und das eigentlich Menschliche zerstört; denn die Hybris, mit der sie sich über die Offenbarung erhoben hatte, trieb sie allmählich über alle Grenzen hinaus ins Maßlose fort. Da im mathematischen Bereich mit seinen festumrissenen Begriffen, seiner unbezweifelbaren Durchsichtigkeit und seinen strengen Schlußfolgerungen die Herrschaft der Vernunft am unbedingtesten ist, erschien die mathematische Vernunft als das Ideal, das für alle Gebiete des Wissens angestrebt wurde. Es galt, alles mit mathematischer Exaktheit zu entwickeln; was sich so nicht bewältigen ließ, was sich der starren Allgemeinbegrifflichkeit nicht fügte, wurde absichtlich oder unabsichtlich verflüchtigt, ja ausgeschaltet. Nichts Irrationales, Geheimnisvolles wollte die Anmaßung des Allesbegreifen- und Alles-zergliedern-könnens bestehen lassen. Ihr fiel nicht nur der Glaube, sondern auch das Leben mit seinem vielgestaltigen Reichtum zum Opfer. So verlor die ganz Europa überflutende Aufklärung schließlich jede Tiefe; ihre blassen, leeren Begriffe konnten das Leben nicht mehr gestalten. Für unser Thema bedeutsam ist, daß man vor allem dem Eigencharakter der menschlichen Persönlichkeit nicht mehr gerecht wurde.

In dieser Hinsicht wurde der Mensch des Abendlandes gleichsam in die Zange genommen, d. h. von zwei gegensätzlichen Ausprägungen des Rationalismus bedroht und zerstört. Auf der einen Seite setzte ihm der Rationalismus im Sinne des Pantheismus zu, der in Hegel zum Abschluß kam; auf der anderen Seite höhnte ihn der Rationalismus im Sinne des technischen Zeitalters aus, das bis in unsere Tage fort dauert.

Hegels Pantheismus schien zunächst den Menschen zu erhöhen, indem er ihn mehr oder minder mit Gott gleichsetzte. Doch schlug alles ins Gegenteil um; denn er verwandelte damit das Universum in den notwendigen Entwicklungsgang der absoluten Idee mit seiner genial entworfenen, aber ebenso großartig vergewaltigenden Despotie des Allgemeinen. Der Einzelne ist jeweils nur noch unentbehrliche Entwicklungsstufe oder verschwindendes Durchgangsmoment in dem ungeheuren Weltprozeß. Obwohl die dialektische Bewegung, nach der sich dieser entfaltet, nichts auflösen, sondern alles in seinem echten Gehalt bewahren will, verkürzt sie schon das Untermenschliche. Erst recht wird die menschliche Persönlichkeit ihres einzigartigen Adels beraubt. Als bloßes Durchgangsglied im Werden des absoluten Geistes verliert sie ihre Eigenständigkeit und ihren Selbstwert; Bestand und Bedeutung hat sie nicht mehr in sich und für sich, sondern nur noch insofern, als sie zur Entfaltung des Absoluten beiträgt. Im Zusammenhang damit wird die persönliche Unsterblichkeit, in der die Eigenständigkeit und der Selbstwert der Person besonders deutlich offenbar werden, überaus fraglich, wenn nicht ganz unmöglich. Da sich außerdem der Welt-

prozeß mit unwiderstehlicher Notwendigkeit entfaltet, ist der Weg des Einzelnen von vornherein festgelegt, ist alles bereits über seinen Kopf hinweg entschieden. Der persönlichen Entscheidung und Verantwortung bleibt kein Spielraum, ja im Grunde kann es überhaupt keine Freiheit geben. Schließlich hat das Denken so sehr den Primat, daß es das Leben verschlingt, dessen eigengesetzliche Spannungen einem System von Begriffen weichen müssen. Auch behält der Wille keine eigene Bedeutung; er erschöpft sich vielmehr darin, Antrieb des Denkens zu sein.

Nicht weniger vergewaltigt das technische Zeitalter die menschliche Persönlichkeit. Der Siegeslauf der mathematischen Naturwissenschaft brachte Maß und Zahl zur Herrschaft. Über dem vielen Großen, das dadurch geleistet wurde, ging allzusehr der Sinn für das in Maß und Zahl nicht Eingangbare und hiermit vor allem auch für das Personale verloren. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt, als aus der mathematischen Naturwissenschaft die Technik hervorwuchs; ihre ungeheuren Eroberungen ließen sie derart in den Vordergrund treten, daß sie nahezu das ganze Leben aufsaugte. Die Dämonie der Maschine, der Produktion und des Kapitals hob an; sie verschlangen den Menschen. Dieser wurde nur noch als verschwindendes Teilchen in dem technischen und wirtschaftlichen Kräftespiel gewertet; sein Selbstwert und seine eigene Entscheidung wurden kaum noch geachtet. Je reibungsloser, ja je willensloser er sich eingliedern und mit sich schalten und walten ließ, desto besser. Die personale Eigenständigkeit wurde um so sicherer untergraben, weil das technische Zeitalter den Menschen in einem solchen Tempo dahinwirbelte, daß er fast nicht mehr zur Besinnung kam. So konnte er sein Leben nicht mehr selbst in die Hand nehmen und erschien folglich wie ein unpersönliches „Es“, das mit sich entsprechend verfahren lassen mußte. Schließlich wurde man die Geister nicht mehr los, die man gerufen hatte; trotz aller Gegenbemühungen schritt die Zerreibung alles Menschlichen immer weiter voran. An sich hätte sich die Technik nicht so auswirken müssen; aber ihre Verschwisterung mit dem Rationalismus drängte in diese Fehlentwicklung.

II

Die Gegenbewegung gegen den geschilderten Rationalismus, die das Personale oder Existenzielle zur Entfaltung bringt, setzt schon innerhalb des deutschen Idealismus selbst ein. Der spätere Schelling verwirft Hegels System als bloß negative Essenzphilosophie, die nicht über leere Begriffskonstruktion hinauskomme und an der Wirklichkeit vorbeigehe. Ihr stellt er seine positive Philosophie der Existenz gegenüber, die allein imstande sei, das Wirkliche zu fassen. Hierbei wird der Primat des Denkens überwunden, indem das Wollen als „Ur-sein“ auftritt. Auch bricht die personale Eigenständigkeit des Einzelmenschen insofern durch, als er kraft eigener Entscheidung seinen Weg bestimmt. Allerdings geschah diese Entscheidung in einem vorweltlichen Zustand, während sie im Laufe des

irdischen Daseins keine Stelle mehr hat. Überhaupt bleibt der Einzelne letztlich doch noch einem pantheistischen Weltprozeß unterworfen.

In Schelling ist die Romantik am Werke, die zugleich über ihn hinausführt. Gegen Hegels Vergötterung des Allgemeinen macht sie den Einzelnen zum Mittelpunkt, allerdings für gewöhnlich den außerordentlichen, genialischen Einzelnen. Dieser erlebt in sich mit ungeheurer Wucht die Bedrohung des Personalen und ringt deshalb mit aller Kraft um seine Personwerdung. Die Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen bricht in der Begegnung mit dem All, mit der Totalität des Wirklichen auf. Wenn man hierbei auch noch nicht ganz über das idealistische Untergehen des Einzelnen im All hinauskommt, so tritt doch entscheidender das Umgekehrte hervor, daß nämlich der Einzelne die Totalität in sich hereinholt, um sich an ihr und durch sie als Person zu vollenden. Im Zusammenhang damit erscheint als letzter Quell aller Personwerdung die Beziehung zum Absoluten, zum göttlichen Urgrund. Freilich unterliegt der Romantiker der Gefahr einer Verflüchtigung der objektiven Seinsordnung, ja selbst des Göttlichen, indem er alles nicht mehr nach seinem Eigenbestand, sondern lediglich als Nahrung seiner Subjektivität wertet. Außerdem schwankt das romantische Ringen zwischen dem wogenden Chaos und der geprägten Gestalt, zwischen Verzweiflung und Überschwang ständig hin und her; es krankt an einem letzten spielerischen Un-ernst, der Dichtung und Sein verwechselt und in der Ironie zum Ausdruck kommt. Ein Überwinden dieser Gefahren bahnt sich dort an, wo Gott, als das persönliche Du gesichtet, den Menschen zu seiner personalen Vollendung führt, indem er ihn aus der Entscheidungslosigkeit, die vielfach dem Romantiker eigen ist, heraus- und zur Entscheidung, zum Ja gegenüber seinem Schöpfer aufruft. In all ihren Richtungen aber besitzt die Romantik im Gegensatz zu der rationalistischen Allherrschaft des Begriffes einen Sinn für die Eigengesetzlichkeit des Lebens, für die Tiefen des uns Irrationalen und auch für die Unableitbarkeit des Geschichtlichen.

Von den bisher besprochenen Ansätzen angeregt, zumeist aber von seiner mit äußerstem Ernst erfaßten Christlichkeit getragen, vollzieht Kierkegaard aus ursprünglichsten Schöpfungstum den eigentlichen Durchbruch des Personalen oder Existenziellen. All sein Sinnen und Trachten kreist um die Verwirklichung des Christentums, d. h. um die eine Frage, wie man ein Christ im Vollsinn des Wortes wird; damit fällt für ihn die Frage, wie man ein Mensch wird, zusammen, da in seinen Augen der Mensch einzig als Christ ein Voll-Mensch sein kann. Der angestrebten Voll-Verwirklichung widerstreitet die Auslieferung des Menschen an das Allgemeine, das in einer doppelten Gestalt erscheint, nämlich als das Absolute des Pantheismus und als das Kollektiv der bürgerlichen Welt. Beide Mächte nehmen dem Menschen sein Dasein ab, übernehmen für ihn und an seiner

Stelle die Führung seines Lebens, so daß er gelebt wird, aber nicht selber lebt. Diesem kraftlosen, entleerten Schemen des Lebens gegenüber will Kierkegaard zur Fülle des Lebens emporsteigen. Aus dieser selbstverlorenen Ver-sach-lichung (diesem Dahindämmern nach Art von bloßen Sachen oder Dingen) will er die Person zum bewußten Besitz ihrer selbst bringen. Dazu aber muß sie aus dem Allgemeinen, das sie sich selbst entfremdet und in einem Schein-Dasein einschläfert, herausgelöst und auf sich selbst zurückgeworfen, d. h. sie muß radikal ver-einzelt werden.

Die Erschütterung der Bindung an das Allgemeine (wir können auch sagen: des bloß naturhaften Daseinszusammenhangs) raubt dem Menschen zunächst alle seine Sicherungen, läßt ihn über dem Bodenlosen schweben und stürzt ihn so in den Abgrund der Angst, deren Aufbrechen mit dem Erwachen des Geistes (im Gegensatz zu dem bloß naturhaften Dasein) zusammenfällt. An dieser Angst kann der Erwachende in Verzweiflung und Selbstmord scheitern, wenn er nach dem Verlust des tragenden Allgemeinen nicht in sich selbst ein festes Fundament findet. Er überwindet die Krise nur dann, wenn er sich ganz in sich selbst gründet und in letztem Ernst machen sein Leben selbst übernimmt, so daß er fortan nicht mehr von außen her gelebt wird, sondern von innen, von sich selber her, aus sich selber und in sich selber oder als er selbst lebt. Durch diese Wende allein gewinnt der Mensch sein Selbst, wird er ganz er selbst und damit Geist oder Person, erreicht er die Fülle des Lebens und Menschseins. So erhebt er sich zur „Existenz“, insofern er jetzt erst im Vollsinn da ist oder existiert; weil die untermenschlichen Dinge lediglich gelebt werden, sind sie nie in diesem Vollsinn da, „existieren“ sie nicht. Die Wurzel solcher Existenz ist die willentliche Tat oder Entscheidung, mit der ein Mensch sein Dasein übernimmt und so gewissermaßen sich selbst setzt. Doch erfährt er gerade dabei, daß er eine in einem Andern gründende Selbstsetzung ist, daß er also sich selbst nur insoweit setzen kann, als er in diesem Andern, nämlich in Gott seinem Schöpfer, Grund faßt. Hiermit stellt sich die Selbstsetzung als Glaube dar, die Grundentscheidung des Menschen fällt mit der Glaubensentscheidung zusammen, und der Vollmensch ist immer schon und notwendig der Vollchrist.

Nach allem ist die personale Existenz nicht ein ruhendes Sein oder ein bleibender Zustand, sondern ein akthafes Geschehen, das ständig von neuem vollzogen werden muß, das nur als „Sprung“, als „Augenblick“ erreicht wird, das seine völlig individuelle, ihm allein eigene, eben die „existenzielle Wahrheit“, die mit ihm völlig eins ist, einschließt. Diese Wahrheit kann nicht von einem andern einfach übernommen werden, sie kann lediglich auf ihn anregend wirken, damit er sich zu seiner eigenen existenziellen Wahrheit erhebe. Wie man sieht, spitzt Kierkegaard die Vereinzelnung auf das äußerste zu: Person ist der Einzelne jeweils nur im einzelnen Akt;

dahinter verschwindet das Seinshafte der Person, vielleicht geht es sogar darin auf. Unten werden wir dazu Stellung nehmen¹.

Der schöpferische Durchbruch des großen Dänen blieb lange ohne Auswirkung, bis die Existenzphilosophie seine Denk- und Lebenshaltung kraft eigenen ursprünglichen Wurfes für die Gegenwart erneuerte, allerdings in säkularisierter Gestalt. — Blicken wir auf ihre führenden Vertreter.

Kierkegaards Existenztheologie kehrt in der Existenzphilosophie von Jaspers fast Zug um Zug wieder. Dieser ringt um das Selbstsein oder die Existenz angesichts des ent-selbsteten und ent-selbstenden Massendaseins, das dem Menschen nur noch eine maskenhafte Schein-Existenz läßt. Das wahre Selbstsein aber ist nicht einfach wie das vorhandene Weltsein gegeben, sondern aufgegeben; es verwirklicht sich einzig im Aufschwung des Selbstwerdens durch ein immer neu zu wiederholendes inneres Tun, das sich als Selbstwahl oder Selbstbemächtigung, als Entscheidung der Freiheit zum Übernehmen des eigensten Selbst darstellt. Danach ist die Existenz ein akthafter, offener Prozeß, nicht ein fester Seinsbestand; weil sie ganz auf dem Tun des Einzelnen ruht, ist sie selbst ganz vereinzelt und widersteht deshalb der Einordnung in einen homogenen Seinszusammenhang. Von hier aus gibt es auch nicht ein Sich-finden in einer überindividuellen, gemeinsamen Wahrheit, sondern lediglich „Kommunikation“ auf Grund der jedem Einzelnen streng eigenen, individuellen oder existenziellen Wahrheit. Die Vereinzelung tritt noch schärfer hervor, insofern jeder nur im jeweiligen „Augenblick“ und in der jeweiligen „Situation“ sich selbst verwirklicht; man kann fragen, wie daraus ein Ganzes wird. Gleich ursprünglich mit dem Ergreifen der Existenz ist das Aufgehen der Transzendenz; beide bedingen einander. Einzig dem Aufschwung des Selbstwerdens erschließt sich die Transzendenz, die im Durchbrechen des als nichtig erfahrenen Weltseins zugänglich wird; umgekehrt gewinnt der Mensch einzig von der Transzendenz her sein eigenstes Selbst, wird er sich selbst geschenkt. Das Innwerden der Transzendenz geschieht im „philosophischen Glauben“, dem allerdings Gott als das über alle Vergegenständlichung unerreichbar Hinausliegende verborgen ist, so daß der transzendente Gott Kierkegaards einem vielleicht letztlich leer bleibenden Transzendieren Platz machen muß.

Weiter entfernt sich von Kierkegaard, indem er bereits Ansätze zu dessen Überwindung bietet, Heidegger. Auch er sieht den Menschen in seiner alltäglichen Verfallenheit und Uneigentlichkeit, in seiner Verlorenheit an das anonyme und so entpersönlichte „man“, in seiner Verhaftung an all die Mächte, die ihm sein Dasein abnehmen, es an seiner Stelle übernehmen und

¹ Zu dem unter II Gesagten vgl.: Theodor Steinbüchel, Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion (Scientia Sacra, Düsseldorf 1935, 169—228); Romano Guardini, Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards (Hochland 24 II (1927) 12—33).

so ihn sich selber nehmen. Zwar gehört er so sehr zur Welt und diese zu ihm, daß sein Sein als „In-der-Welt-sein“ erscheint; trotzdem darf er nicht im Wirbel des Vielen, das ihm die Ganzheit seines Daseins und damit sein Eigenstes verstellt, untergehen. Er muß zu sich selbst zurückkehren und wird tatsächlich durch das Grunderlebnis der Angst auf sich selbst zurückgeworfen. Sie enthüllt die Nichtigkeit alles dessen, was den gewöhnlichen Inhalt des Lebens ausmacht, wobei dieses zugleich als aus dem Nichts kommend und als im Tode unausweichlich in das Nichts abstürzend erscheint. So offenbart sich das Nichts als der einigende Grund, der den Menschen von der Zerstreuung an das Viele befreit und ihm die Ganzheit seines Daseins in die Hand gibt. Indem er in der „Entschlossenheit“ sein Dasein angesichts des Nichts übernimmt, gewinnt er sich selbst, erreicht er die Eigentlichkeit, erhebt er sich im Vollsinn zum „Dasein“, dessen Wesen je im Gegensatz zu allem bloß „Vorhandenen“ in der „Existenz“ liegt, d. h. im Selbstvollzug oder der Selbstsetzung. Also auch bei Heidegger verlangt die Personwerdung strengste Vereinzelung. Man könnte sogar meinen, diese sei hier am radikalsten ausgeprägt, weil das „Dasein“, nicht mehr auf Gott oder die Transzendenz, sondern bloß noch auf das Nichts bezogen, restlos in sich zu kreisen scheint. Gewiß ist für Heidegger das „Dasein“ immer nur ein „jemeiniges“; zugleich aber durchbricht er die Vereinzelung, indem er die individuell geschlossene „Existenzerhellung“ eines Jaspers zum Sein selbst hin überschreitet; das bedeutet, daß in meinem Sein immer schon das Sein eröffnet ist. Hinzu kommt, daß das Nichts durchaus nicht im Sinne der absoluten Leere verstanden wird, sondern im Gegenteil den Schleier des Seins darstellt, das von allem Innerweltlichen so verschieden ist, daß es zunächst als nicht-seiend (d. h. nicht so seiend wie das Innerweltliche) erscheint. Nur insofern der Mensch in seiner durch die Entschlossenheit verwirklichten Vereinzelung an das Sein gebunden ist, wird er Dasein, Existenz, Person.

III

Im Vorstehenden hat sich uns der Sinn des Personalen oder Existenziellen enthüllt. Überall ging es um die christliche oder wenigstens menschliche Verwirklichung, wobei im letzteren Fall deutlich eine säkularisierte Christlichkeit zu spüren war. Angesichts dieser zunächst außerkatholischen Strömungen gilt es, in Auseinandersetzung mit ihnen vom Katholischen her nach der christlichen Verwirklichung zu fragen. Hierfür bieten sich fünf fruchtbare Gesichtspunkte dar.

1. Grundlegend ist, daß der Einzelne in seinem Selbst-stand und Selbst-wert gesichtet wird. In seinem Leben kommt es nicht in erster Linie darauf an, daß er seinen Beitrag zu diesem oder jenem leiste, sondern darauf, daß er ganz er selbst sei, daß er sich selbst verwirkliche und sein ihm allein vorbestimmtes Ziel erreiche. Das sagt das Herrenwort: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele

aber Schaden litte“ (Mt 16, 26)? Weil es letztlich nicht um die Leistung des Einzelnen, sondern um ihn selbst geht, kann er, streng genommen, nie durch einen anderen ersetzt werden; deshalb ringt Christus ebenso wie seine Kirche um das Heil jedes Einzelnen. Die Wurzel dieser personalen Würde und unverletzlichen Einmaligkeit reicht durch das Akthafte hindurch in das Seinshafte hinab, wozu letzteres der moderne Personalismus zu wenig würdigt. Sie ist in der Gott-Ebenbildlichkeit zu suchen, die mit der Geistnatur und (gnadenhaft überhöht) Gotteskindschaft gegeben ist. Kraft dieses Seinsadels ist der Einzelne nie bloß Durchgangsglied; vielmehr erwartet ihn seine ganz persönliche Vollendung in einem ewigen Leben bei Gott.

Über der Betonung des Einzelnen geht im außerkatholischen Ringen der Sinn für die Gemeinschaft verloren. Kierkegaard, Jaspers und Heidegger kennen Gemeinschaft kaum anders als in ihrer Verfallsform, als Masse; ebenso sehen sie das Stehen in der Gemeinschaft fast nur als das Sich-abnehmen-lassen des eigenen Einsatzes durch anonyme Mächte; deshalb muß sich nach Kierkegaard der Einzelne gegen die Kirche verwirklichen. Hier sprechen der moderne Individualismus und die protestantische Verflüchtigung der Kirche. Natürlich ist die angedeutete Fehlbildung der Gemeinschaft und des Stehens in ihr allzu häufig vorhanden. Doch liegt ihr echtes Wesen keineswegs in der Vermassung, sondern im gemeinsamen, einander tragenden Ringen um das Größte, weshalb auch das Stehen in ihr den eigenen Einsatz nicht tötet, sondern anregt und zum Höchsten entflammt. Daher gewinnt der Einzelne gerade durch die Gemeinschaft eine Tiefe und Weite des Selbstvollzuges, die er sonst nie erreichen würde, weil sich das Ich eben nur im Du findet. Gegen Kierkegaard, dessen Haltung etwas Verkrampftes an sich hat, sehen wir den Einzelnen sich in der Kirche verwirklichen.

2. Personalen Selbststand und Selbstwert gewinnt der Einzelne allein durch Verwurzelung in seinem letzten Grund. Dieser Zusammenhang ist schon für die Romantik lebendig und wird mit Kierkegaard so entscheidend, daß personale Existenz ohne Verankerung im Letzten nicht möglich ist. Als Ebenbild Gottes kann der Mensch auch nur in dem seine Erfüllung finden, worin Gott selbst sich vollendet, eben in Gott. Stets war es das vornehmste Anliegen des Christentums, den Menschen lebendig und immer tiefer in Gott einzuwurzeln, seinhaft-sakramental und im bewußten Vollzug. Vor allem an der Begegnung mit dem unendlichen Du reift der Mensch zum Ich.

Doch ist im heutigen Personalismus dieses Gottverhältnis tief gefährdet. Bereits Kierkegaard sieht Gott als den ganz Andern in unerreichbarer Ferne; in dem leeren Transzendieren von Jaspers rückt er noch weiter weg, bis er sich bei Heidegger unter dem Schleier des Nichts verbirgt. Mit der Verhülltheit Gottes verbindet sich die Neigung, in der Beziehung zu ihm weniger ein Verhältnis zu einem anderen Du als vielmehr bloß ein Existen-

zial, d. h. eine Seite menschlichen Existierens, eine letzte Intensität menschlichen Daseins zu erblicken, die sich von dem wirklichen Gott ablöst. Bietet schon Kierkegaards religiöser Glaube Ansätze dazu, so verstärkt sich dieser Zug im lediglich philosophischen Glauben von Jaspers, wie er auch bei Heidegger nicht zu verkennen ist. Dahinter steht die reformatorische Überspitzung der Transzendenz Gottes, die mit der Verflüchtigung der Kirche zusammenhängt.

Obwohl sich auch in katholischer Sicht Gott „nur wie durch einen Spiegel in Rätseln“ (1 Kor 13, 12) erschließt, so hat sich doch der Zugang zu ihm wirklich geöffnet, schon durch unsere Vernunft, vor allem aber durch Christus, den Menschgewordenen, der bezeugt, was er selbst „gesehen und gehört hat“ (Jo 3, 31), und dessen Zeugnis in seinem mystischen Leib fortlebt. Daran haben wir durch den Glauben teil. So wird die Selbstverwirklichung frei von jeder Gefahr starrer Selbstbehauptung; sie ist in ihrem tiefsten Grund Selbsthingabe gemäß dem Worte: „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden“ (Mt 16, 25).

3. Die besprochene Verwurzelung im Letzten führt den Einzelnen zur Fülle des Lebens erst durch seine ganz persönliche Tat. Damit stehen wir bei dem Zentralgedanken des heutigen Personalismus. Kraft seiner Geburt ist der Mensch schon Person, hat er sein natürliches Leben; die Wiedergeburt in der Taufe verleiht ihm das übernatürliche Leben, das ihm von dem zuströmt, der gesprochen hat: „Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und es reichlich haben“ (Jo 10, 10). Dieses doppelte Leben strebt zu seiner Fülle, deren Entfaltung wesentlich die freie Tat, den ernstesten Einsatz des Menschen selbst voraussetzt. Indem er in eigenem Tateneinsatz sein Leben übernimmt und vollzieht, also selber lebt, statt nach Art einer bloßen Sache gelebt zu werden, erscheint er erst eigentlich im vollen Sinne des Wortes als Person oder Existenz. Diese Personalität besitzt je nach der Intensität und Kraft des Selbstvollzuges eine je verschiedene Tiefe oder Möglichkeit; sie ist notwendig auf das Akthafte gestellt und deshalb ständig neu zu vollziehen; sie schließt unausweichlich die Vereinzelung ein, weil seine Selbstsetzung jeder selbst vollziehen muß. Hieraus spricht ursprünglichsten christliches Erbgut. Schon unser Herr verlangt das Tun: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut“ (Mt 7, 21); auch seine Kirche ruft gegen jeden Quietismus immer wieder dazu auf.

Im außerkatholischen Raum übersieht man oft das Seinshafte an der Person oder läßt es sogar im Akthafte untergehen, dem man auch den Ehrentitel des Personalen allein vorbehält. Dieses wäre dann überhaupt nichts Bleibendes, sondern lediglich ein ständig sich verwandelndes Aktgefüge. Ebenso versteht man die Fülle des Lebens weniger im Sinne des inhaltlichen Reichtums als im Sinne der Mächtigkeit des Selbstvollzugs,

hinter dem die inhaltliche Fülle manchmal fast verschwindet. Schließlich erscheint die Selbstverwirklichung zu sehr allein als Leistung des Menschen. Durch all das haftet diesem Personalismus etwas unnatürlich Gequältes und gewaltsam Angespanntes an, weshalb er ständig in sich zusammenzusinken droht. — Katholisch gesehen hingegen ist das Akthafte die Entfaltung des Seinshafften; und die Intensität der Selbstsetzung nährt sich aus der inhaltlichen Fülle des Lebensreichtums, die freilich in geheimnisvoller Wechselwirkung nach dem Maße jener Intensität uns aufleuchtet; endlich ist die Selbstverwirklichung, ohne daß die eigene Anstrengung erlassen wird, gnadenhaftes Geschenk von oben, ein Gedanke, der bei Jaspers anklingt. Damit ist die personale Tat, wodurch der Mensch sich zu der Fülle des Lebens erhebt, in ihre Zusammenhänge eingebettet und so gesichert, ja erst ermöglicht, während der moderne Personalismus eine einseitige Überspitzung des Akthaften darstellt, die an das Unmögliche grenzt.

4. Die personale Tat des Einzelnen umschließt eine neue Art von Wahrheit, nämlich die existenzielle Wahrheit. Sie ist mit der Tat der Selbstverwirklichung vollkommen eins; soweit der personale Selbststand mit dieser Tat zusammenfällt, ist der Mensch seine Wahrheit, erkennt er sie nicht bloß. In diesem Sinn sagt Kierkegaard, die Wahrheit sei die Subjektivität. Tatsächlich bedeutet eine objektive Wahrheit, die sich der Mensch noch nicht zu eigen gemacht hat, oder die er als bloßen Wissenskram mit sich herumträgt, für ihn nicht Wahrheit im vollen Sinne des Wortes. Die Wahrheit-an-sich ist noch nicht eigentlich Wahrheit-für-ihn oder seine Wahrheit geworden; das wird sie erst in dem Augenblick, wo er sie tut, in seinem Tun vollzieht und sein ganzes Sein danach prägt; dann ist er diese Wahrheit. Einem solchen Verwachsen mit der Wahrheit leuchtet zwar schon eine gewisse Erkenntnis voran, die aber blaß und unwirklich erscheint, verglichen mit dem ganz neuen Verstehen, das aus dem Verwachsen selbst hervorbricht und erst den echten Sinn, die ganze Tiefe und die volle Kraft der Wahrheit erschließt. Das sind Zusammenhänge, die schon im Neuen Testament offen zutage liegen. Das bloße Wissen und Schönreden genügt nicht: „Nicht in Worten besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft“ (1 Kor 4, 20). Geltung hat nur „der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist“ (Gal 5, 6). Aus dem Tun erwächst das volle, durch Erfahrung gefestigte Erkennen: „Wann jemand den Willen des Vaters tun will, so wird er erkennen, ob diese Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selber rede“ (Jo 7, 17). Unsterblich spricht dasselbe Thomas von Kempen aus: „Wer aber Christi Worte voll verstehen und auskosten will, muß sich bemühen, sein ganzes Leben ihm gleichzugestalten“ (Nachf. Chr. I, 1). In diesem Geist bildet die Kirche an den Menschen, wenn sie unermüdlich auf die Einheit von Glauben und Leben dringt.

Doch ist auch auf die Gefahren einer einseitig überbetonten existenziellen Wahrheit hinzuweisen. Bei Kierkegaard und Jaspers ist der Mensch jeweils

so mit seiner Wahrheit eins, daß es überhaupt nur die jeweiligen Individualwahrheiten, nicht aber die eine allgemein gültige Wahrheit gibt. Heidegger hingegen strebt durch die „Je-meinigkeit“ und mein Sein zu dem Sein und damit auch zu allgemein gültiger Wahrheit hin, obwohl man auch bei ihm darum bangen kann (heute weniger als früher), daß wieder alles in die „Je-meinigkeit“ zurücksinkt.

Hiermit verbindet sich bei allen dreien ein derartiges Bevorzugen der irrationalen Funktionen, daß das objektive Erkennen unterschätzt wird. Das bedeutet aber, daß nicht mehr die Wahrheit und das Sein, wie sie an sich sind, gesucht werden, daß sie vielmehr nur noch so gesichtet werden, wie sie den Einzelnen berühren, oder wie sie als Existenzial, als Existenzweise zu ihm gehören. Endlich wird für die Wahrheit die Leidenschaftlichkeit des Ergreifens entscheidender als der sachliche Gehalt, der ergriffen wird, womit das ganze Dasein aufgelöst wird und ins Wanken gerät.

Der katholische Standpunkt hält die ausgewogene Mitte. Sie zeigt sich vor allem in der Spannung von Tun und Erkennen, die sich gegenseitig anregen und befruchten. Im Tun bricht meine Wahrheit auf, im Erkennen aber enthüllt sich die Wahrheit. Dabei besagt meine Wahrheit letztlich nichts anderes, als die Wahrheit, insofern sie von mir leidenschaftlich ergriffen und persönlich angeeignet ist; umgekehrt wird mir die Wahrheit um so reicher und lebensvoller zugänglich werden, je tiefer sie meine Wahrheit wird. So schließt die existenzielle Wahrheit eine allgemein gültige Wahrheit nicht aus, sondern ein, weshalb sich mit der Glut des Ergreifens der sachliche Gehalt vermählt. Wie der Rationalismus das Existenzielle verliert und damit die Wahrheit in tote Begriffe verkehrt, so zerrinnt dem heutigen Personalismus vielfach die Wahrheit, womit das Existenzielle ins Leere geht.

5. Die personale Tat mit ihrer existenziellen Wahrheit vollendet personale Existenz nur dann, wenn sie sich bis zum heldenhaften Einsatz und Opfer erhebt. Nur wer sich heroisch wagt, gewinnt sich. Nur wer alle bequemen, verlogenen Halbheiten hinter sich läßt und mit unbedingter Ehrlichkeit und Entschiedenheit auf das Ganze geht, mag es auch noch so viel des Harten bieten, reift zu einem, der als er selber lebt und nicht lediglich gelebt wird. Solch unerbittliche Entschiedenheit fordert Christus: „Folge mir nach und laß die Toten ihre Toten begraben“ (Mt 8, 22); oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt 10, 37); schließlich: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34). Im selben Geist kompromißloser Hingabe erzieht die Kirche als der fortlebende Christus die Menschen.

Hier wird der Entscheidungscharakter des Daseins am deutlichsten spürbar. Zwei Wege, von denen der eine aber ein Un-Weg ist, tun sich vor dem Menschen auf; er ist wesenhaft in die Entscheidung gestellt und macht sich zu dem, der er ist. Der heutige Personalismus rückt dieses Grundphänomen

in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Heidegger nennt die beiden Seiten der Alternative: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. In letztere gleitet der Mensch, von ihr verlockt und verführt, wie von selbst; sie entfremdet ihn seinem Selbst und bannt ihn in eine Art von Urschuld. Aus ihr ruft ihn das Gewissen zur Eigentlichkeit auf, die nur dem entschlossenen Einsatz gewährt wird. Das erinnert ganz an die biblische Rede von dem weiten Tor und dem breiten Weg des Verderbens im Gegensatz zu der engen Pforte und dem schmalen Weg des Lebens (vgl. Mt 7, 13 f), wie überhaupt das ganze Neue Testament den Menschen in der Entscheidung sieht. Dabei entbrennt der Kampf nicht nur „mit Fleisch und Blut“, sondern auch „mit Mächten und Gewalten, mit den finsternen Weltbeherrschern“, den man nur bestehen kann „stark im Herrn durch seine mächtige Kraft“, angetan „die volle Waffenrüstung Gottes“ (Eph 6, 10 ff). Entsprechend fordert auch die Kirche heldenhafte Ringen, aber getragen von Gottes Gnade. Weil der außerkatholische Personalismus vielfach den Menschen einsam auf sich selbst stellt, verlangt er eine Anspannung, die über die Grenze des Möglichen hinausgeht und sich deshalb mit der Verzweiflung paart, wie das unausweichliche Verfallen an die Uneigentlichkeit und die Verlegung der Schuld in das Wesen des Daseins beweisen.

Die Überspannung des geforderten Einsatzes hat noch eine andere Wurzel, nämlich den Gedanken, daß die höchste Kraftanstrengung sich am äußersten Widerstand entzündet. Infolgedessen wird der äußerste Widerstand gefordert, damit die höchste Kraftanstrengung und so erst die volle Selbstverwirklichung des Menschen möglich werde. Das ist ausgesprochen Kierkegaards Grundidee. Gottesglaube und Christentum bringen die letzte Vollendung, weil Gott als der absolute Widerspruch zu allem Menschlichen und das Christentum als das äußerste Leiden erscheinen. Die Personwerdung schließt als unerläßliche Bedingung ihrer Möglichkeit das Widervernünftige oder das „Paradox“ ein. Derselbe Zusammenhang ist bei Jaspers am Werke, wenn sich die Existenz gerade im „Scheitern“ vollendet; ebenso kommt bei Heidegger das Dasein gerade angesichts des Nichts zur Eigentlichkeit. Mit einem Worte: der Sinn entfaltet sich gerade in der Sinnlosigkeit, wodurch der heldenhafte Einsatz eine tragische Note erhält. Und zwar handelt es sich hier um völlig ausweglose Tragik, weil dem Christen und Menschen überhaupt oder wenigstens dem Philosophen (bei Jaspers) der Sinn einzig in der Sinnlosigkeit entgegentreten kann. In all dem liegt eine extreme Zuspitzung der reformatorischen Kreuztheologie, wonach der Widerspruch des Kreuzes (wie schon oben die Schuld) genau so notwendig zum Dasein gehört wie jede andere seiner Seiten oder Existenziale.

Selbstverständlich ist auch in katholischer Sicht das Kreuz der Weg zur Vollendung. So war es bei Christus: „Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze; darum hat ihn Gott auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist“ (Phil

2, 8 f). Dasselbe gilt von Christi Jüngern: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Mt 16, 24). Der Widerstand spannt tatsächlich die Kraft. Aber das kann nicht das Einzige und vor allem nicht das Letzte sein; denn Überwindung von Widerstand hat nur Sinn als Beseitigung von Hemmungen auf dem Weg zum positiven Ziel. Das Kreuz mündet in die Herrlichkeit; Gott und Christentum bedeuten nicht nur Widerspruch und Leiden, sondern vor allem und im tiefsten beseligende Erfüllung. Diese aber weckt nicht weniger, sondern mehr noch als der Widerstand den heroischen Einsatz, ja sie ist auch die zur Überwindung des Widerstandes treibende und dabei tragende Kraft. In der vielfach echt tragischen Not der Persönwerdung reift eine übertragische Vollendung. Auch hier erweist sich Kierkegaard als eine Überspannung, die ans Unmögliche grenzt.

Fassen wir unser Ergebnis zusammen. Das Personale oder Existenziale empfängt entscheidende Antriebe aus dem Christlichen, allerdings aus einer oft verzerrten Christlichkeit. Vom Katholischen her kommen ihm verwandte Motive entgegen, die es zugleich von allen Einseitigkeiten erlösen. Deshalb kann es aber auch jeder rationalistischen Verflachung und jeglichem Gewohnheits- und Massenchristentum gegenüber, soweit sie im katholischen Raum um sich gegriffen haben, anregend und befruchtend wirken.

Erkennen und Wollen in Praxis und Theorie der christlichen Frömmigkeit

Von Emerich Raitz v. Frentz S. J., Schloß Bürg bei Neuenstadt a. Kocher

Es ist bekannt, daß die griechische Philosophie die höchste Stufe der menschlichen Vollkommenheit in die Schau der Wahrheit und darum in den „bíos theoretikós“, das dauernde theoretische Leben, gelegt hat. Noch mehr und noch weiter bekannt ist die Wertskala des letzten und unseres Jahrhunderts, die ihr Ideal in der Technik und der möglichst hoch ausgebildeten Vitalität erblicken. Wahrlich ein weit gespannter Bogen in der Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte. Es ist von vornherein anzunehmen, daß diese Entwicklung auch in der Frage nach dem christlichen Vollkommenheitsideal ihren Niederschlag gefunden hat. In welcher Weise und in welchem Umfange, soll hier einmal näher untersucht werden. Dabei wird sich uns das allgemeine Problem zu der Frage nach der Bewertung von Erkennen und Wollen für das Wesen der christlichen Vollkommenheit zuspitzen.

1. Zunächst sei ein kurzer geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Frage gegeben. — Schon die Griechen stellten das Problem in der