

Art der Weihe nicht? Wir können antworten: doch, alles Gesagte kann auch für eine solche Weihe gelten, wenigstens wenn ihr Sinn richtig verstanden wird. Die Weihe und die darin sich betätigende Liebe zu einem Menschen der seligen Gottesgemeinschaft des Himmels sind in ihrem tiefsten Wesensgehalt ein Akt der Gottesliebe. Denn die Liebe zum Nächsten (und so auch zu jenen, die uns, weil mit Gott ewig verbunden, wirklich am nächsten sind) ist „um Gottes willen“, getragen von der theologischen Tugend der Gottesliebe. Warum und wie dem so ist, kann und braucht hier nicht weiter dargelegt werden. Wir dürfen diesen Satz hier als allgemeine Lehre der Theologie voraussetzen. Wenn wir uns einem himmlischen Menschen weihen, so geht die Bewegung unseres Herzens ja nicht zu ihm, um bei ihm zu enden, sondern sie geht zu ihm, durch ihn gleichsam hindurch, um mit der Ewigkeit gewordenen Bewegung seines Herzens (weil er sie hat, lieben wir ihn ja) sich weiter und hinauf zu schwingen in Gott hinein. Das gilt vor allem bei der Weihe an die seligste Jungfrau und ihr „Herz“ (d. h. den Inbegriff ihrer Ewigkeit gewordenen Gottesliebe, das Symbol der innigen Ganzheit ihrer Liebe zum ewigen Gott). Wenn wir uns ihr weihen, verbinden wir uns mit derjenigen, die von allen Geschöpfen die lauterste und innigste Liebe zu Gott trägt, und wir werden hineingezogen in die ewige Liebesbewegung ihres Herzens.

Die christliche Frömmigkeit und der Mensch von heute

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

Ausgangspunkt und Hintergrund unserer Überlegungen ist der gnadenhafte Grundcharakter der christlichen Frömmigkeit. Deshalb kann sie in charismatischen Durchbrüchen Aufstiege erleben, die das geistige Leben einer Zeit überschreiten, ja ihm zuwiderlaufen und es rückwirkend umwandeln. Deshalb ist sie nie ausschließlich das Ergebnis der geistigen Kräfte einer Epoche, sondern in ihrem letzten Geheimnis immer nur aus dem Wirken der Gnade zu verstehen.

Weil jedoch Gott die Gnade auf das innigste mit der Natur verflochten hat, steht die christliche Frömmigkeit jeweils mit dem geistigen Leben ihrer Zeit in einer tiefgreifenden Wechselbeziehung. Hier soll uns weniger der Einfluß der christlichen Frömmigkeit auf die Zeit beschäftigen; diese ist ja nie nur Natur, sondern immer schon vom Christlichen durchseelt; sie kann zuweilen höchstens wie bloße Natur aussehen, wenn sie sich weit vom Christlichen entfernt hat, woran nicht selten auch das Versagen der Frömmigkeit selbst die Schuld trägt. Für unser Thema steht der Einfluß des Zeitgeistes auf die Frömmigkeit im Vordergrund; deren Antlitz weist Entwicklungslinien auf, die im Auf und Ab des Zeitgeistes wurzeln und daher auch einzig von diesem her zu verstehen sind.

Was gerade unsere Tage angeht, so bietet sich ein Bild dar, das in einem zusammenfassenden Vorblick etwa folgendermaßen umrissen werden kann. Der Mensch von gestern war in einem erschreckenden Maße gegen

jede Frömmigkeit verschlossen, weil ihm seine Endlichkeit verborgen blieb. Der Mensch von heute weiß wieder um seine Endlichkeit, und man sollte meinen, daß er deshalb auch wieder für die Frömmigkeit offen wäre. Tatsächlich ist das keineswegs in dem Grade der Fall, wie man es erwarten könnte. Der Grund dafür liegt zum Teil in der Art, wie die Endlichkeit von der Gegenwart erfahren wird; zum Teil sind auch die wertvollen Ansatzpunkte des neuen Endlichkeitsbewußtseins noch nicht für die christliche Frömmigkeit wirklich fruchtbar geworden. — Gehen wir den hier vorgezeichneten Fragerichtungen im einzelnen nach.

I.

Wenn wir sagen, daß dem Menschen von gestern seine Endlichkeit verborgen blieb, so denken wir dabei zunächst an den in einem gewissen Unendlichkeitswahn befangenen Menschen. Dieser wuchs aus dem deutschen Idealismus, der den Menschen in Gott aufgehen und damit Gott im Menschen untergehen ließ. Er wuchs ebenso aus den Fortschritten der Technik, die den Menschen betörten und in die Anmaßung eines alles vermögenden Schöpfungstums hineinsteigerten. Selbstverständlich ersticken beide Ausgestaltungen des Unendlichkeitswahns jede Frömmigkeit schon im Keime, weil diese gerade in der Hingabe des die Schranken seiner Endlichkeit bejahenden Menschen an den uneinholbar über ihm waltenden unendlichen Gott, und zwar des persönlichen Menschen an den persönlichen Gott, besteht.

In unser Heute ragt diese Verirrung nur mehr als Unterströmung herein; eine unabsehbare Folge von Katastrophen hat den Menschen mit unvergleichlicher Wucht davon überzeugt, daß er nicht Gott und im letzten ohnmächtig ist. Am Überwundenen haften im Westen nur vereinzelte Vertreter eines veraltet anmutenden Humanismus und im Osten der vielleicht noch naiv ungebrochene technische Optimismus des Sowjetsystems. Auf jeden Fall sind hier nicht die eigentlich entscheidenden Hemmungen, die dem Aufblühen christlicher Frömmigkeit heute entgegenwirken, zu suchen; doch bleibt eine mehr oder minder starke Unterströmung, die jenen Hemmungen immer wieder Kraft zuführt.

Wichtiger für das Verstehen unseres Heute ist eine andere Art, wie dem Menschen von gestern seine Endlichkeit verborgen blieb. Ohne in einem Unendlichkeitswahn befangen zu sein, wußte er einfach oft nicht um seine Endlichkeit, weil er an der Oberfläche des Daseins dahintrief und überhaupt nicht zu jenen Tiefen vorstieß, in denen er seine Endlichkeit echt erfahren konnte. Wie sich an der Hohlheit und Haltlosigkeit gerade dieses Menschentums (und auch des Unendlichkeitswahns) das neue Endlichkeitsbewußtsein entzündete, so hat dieses auch jenes erst eigentlich verstehen gelehrt und damit entlarvt. Daher sehen wir heute deutlicher als früher die vielfältigen Folgen, die mit dem Ausfall der echten Endlichkeitserfahrung gegeben sind. Insbesondere zeigt sich von hier aus, warum vielfach die echte Bindung an den unendlichen Gott abgestorben ist; sie setzt eben das tiefe Wissen um die eigene Endlichkeit voraus. In diesem

Lichte erhellen sich manche Züge am Frömmigkeitsleben von gestern und auch von heute, da hier nicht nur eine Unterströmung, sondern eine starke Oberströmung in die Gegenwart hereinwirkt.

Seiner extremsten Ausprägung nach macht das Dahintreiben an der Oberfläche völlig unempfänglich für Frömmigkeit. Solche Menschen reißt der Betrieb des Alltags mit sich fort. Die Fülle der auf sie einstürmenden Eindrücke und Geschäfte läßt sie an das Viele zerfließen und nicht mehr zu der Einheit ihres eigentlichen Selbst kommen. Sie haben nicht mehr sich selbst und steuern nicht mehr sich selbst, sondern werden irgendwie bewußtlos und passiv dahingewirbelt. Schließlich hat nur dieser Wirbel noch Wirklichkeit für sie, während ihnen alles Dahinterliegende, Tieferes als leere Phantasterei und bloßes Hirngespinnst erscheint. Eine besondere Abschattung davon ist der von wirtschaftlicher und sozialer Not gepeitschte Mensch, bei dem zum Mangel an Besinnung oft Verbitterung und Haß gegen alles Höhere treten.

Wenn die eben geschilderte seelische Lage nicht jede Frömmigkeit ausrottet, so wird sie wenigstens das religiöse Leben bedenklich schwächen und gefährden. Wo nämlich der Betrieb des Alltags als das eigentlich Wirkliche empfunden wird, muß die Welt des Religiösen zu etwas Blassem, Blutleerem, irgendwie Unwirklichem herabsinken. Dieses vermag natürlich nicht mehr den Menschen im Innersten zu packen und wird lediglich als altgewohntes (lästiges, gleichgültiges oder sogar teures) Erbe mehr formelhaft und äußerlich vollzogen, ohne tieferes Verständnis, echte Inbrunst und letzte Hingabe zu wecken, ohne den lebendigen Brennpunkt und die tragende Mitte der ganzen Lebensgestaltung zu bilden. So werden die Liturgie und das religiöse Brauchtum zur entseelten Schablone, das Gebet zum leeren Lippendienst und der wahre Tiefgang des Gefühls zur seichten Sentimentalität. Eine solche Frömmigkeit erlahmt immer mehr, bis sie fast nur noch in auswegloser Not aufflammt und einige Wärme gewinnt, bis der Einzelne, keines persönlichen Aufschwungs mehr fähig, sich oft bloß noch an feierlichen Gottesdiensten und begeisternden Massenkundgebungen berauscht. Nicht mit dem Menschen verwachsen und nicht vom Kern der Persönlichkeit genährt, wird schließlich das religiöse Leben überwiegend von außen getragen und bestimmt, weshalb es mit dem Wechsel der Umgebung und der Einflüsse manchmal über Nacht zerfällt. — Zwischen dieser gänzlichen Auflösung echter Frömmigkeit und ihrer vollen Entfaltung gibt es natürlich schier zahllose Übergangsstufen.

II.

Im Gegensatz zu dem Unendlichkeitswahn und dem Dahintreiben an der Oberfläche, die das Gestern kennzeichnen und in das Heute hereinwirken, hat der Mensch in unseren Tagen einen gewaltigen Durchbruch zu sich selber, zu seinem eigensten Wesen vollzogen. Aus dem tiefen Empfinden, daß ihn das Gestern mehr oder minder verflüchtigte, geht er im Heute mit aller Kraft darauf aus, sich selbst zu gewinnen. Dieser neue Ansatz entfaltet sich vor allem in den verschiedenen Richtungen der Exi-

stenzphilosophie, deren Schaffen in der folgenden Auseinandersetzung als kennzeichnend für den Menschen von heute herangezogen wird.

Hierbei ist die Wiedерentdeckung der Freiheit entscheidend, die geradezu den Grundzug im Menschenbild der Gegenwart ausmacht und allenthalben verkündet wird, freilich in sehr gegensätzlichen Schattierungen. Der Mensch entfaltet sich nicht (wie Mineral, Pflanze und Tier) notwendig zur Fülle dessen, was in ihm angelegt ist, sondern sein Geschick und seine Vollendung sind seiner eigenen Entscheidung, seiner freien Wahl anvertraut. Er selbst muß sich als dieser Einzelne ganz persönlich durchringen. Damit ist natürlich auch die andere Möglichkeit gegeben, daß er an seinem eigentlichen Wesen und seiner eigensten Bestimmung vorbeilebt, ja dagegen frevelt, indem er sich verrät, vergeudet und zugrunde richtet.

Erst von dem Augenblick an, da sich der Mensch in diese Alternative gestellt und so seiner Freiheit überantwortet sieht, beginnt er im Vollsinne des Wortes Mensch und d. h. Person zu sein. Erst wenn er mit seiner Freiheit sich selbst ergreift und sein Leben selbst übernimmt, hat er zu seinem innersten Herzpunkt hin — und so eigentlich sich selbst gefunden. Unterläßt es der Mensch, seine Freiheit zu gebrauchen, und flieht er vor ihr, so ist auch das eine Tat seiner Freiheit; allerdings verwickelt er sich dadurch in den Widerspruch, daß er frei der Freiheit ausweicht, daß er sich nach Art einer bloßen Sache treiben läßt, obwohl er seine Freiheit nicht auslöschen kann. Das bedeutet, daß der Mensch sich selbst drangibt, um, seinem Kern entfremdet und an seiner Oberfläche haftend, gespenstischen Pseudo-Gestalten seiner selbst zu verfallen.

Diese wenigen Andeutungen zeigen, wie die bewußte Aneignung der Freiheit das Dahintreiben an der Oberfläche in seinem Wesen oder eher Un-Wesen verstehen läßt und zugleich überwindet. Vor allem wird eine entscheidende Verlagerung des Schwerpunktes unseres gesamten Daseins vollzogen. Nicht mehr das Vielerlei des Betriebs gilt als das eigentlich und schließlich allein Wirkliche, sondern die Einheit unseres eigensten Selbst als Freiheit, die sich in dem Wirbel behauptet, statt an ihn zu zerfließen. Durch sie kommt der Mensch zu sich selbst, hat er sich selbst, steuert er sich selbst, gewinnt er Macht über alles andere. Damit tritt er in ein ganz neues Klima seiner Lebensführung ein. Bei seinem Tun und Lassen wird er nämlich nicht von außen getrieben, sondern er bestimmt sich selbst von innen her. Aus ihm selbst steigt sein Handeln als persönlich durchbluteter Aufschwung empor; in seine eigene Lebendigkeit schmilzt er alles von außen an ihn Herantretende ein, um es sich persönlich anzueignen, daran zu wachsen und so verwandelt darauf zu antworten.

Wie man leicht sieht, bringt die eben geschilderte Wende günstige Voraussetzungen auch für die Erneuerung der Frömmigkeit. Je mehr sich der Mensch über den Wirbel des Alltags erhebt, desto weniger kann dieser das religiöse Leben ersticken oder auch nur schwächen. Und je mehr er zu sich selbst kommt, desto weiter wird in ihm der Raum der Besinnung, desto stärker wird in ihm der Sinn für das Tiefere, hinter dem

Alltagsbetrieb Liegende. Wenn er imstande ist, dieses als das eigentlich Wirkliche zu erleben, gewinnt er Organe, um allmählich auch der Welt des Religiösen offen zu begegnen und ihre überwältigende Mächtigkeit in ihrer ganzen packenden Wucht an sich zu erfahren. Das aber ist gleichbedeutend mit dem aus der Wurzel der Freiheit erwachsenden blutvollen Aufschwung, der Gebet, Liturgie und Brauchtum lebendig durchseelt und eine gefühlsstarke, beständige, persönliche und unverlierbare Frömmigkeit im Menschen begründet. — Hier trifft sich der Durchbruch im zunächst außerkirchlichen Bereich mit innerkirchlichen Bestrebungen.

III.

Die bisher besprochenen Voraussetzungen für die Erneuerung der Frömmigkeit sind noch vorwiegend formaler Natur. Dem Inhaltlichen kommen wir näher, wenn wir beachten, wie der Mensch in seiner Freiheitstat sich selbst erfährt. Das Wesentliche für uns ist, daß ihm seine Endlichkeit aufgeht. Damit schreiten wir nicht nur über den Unendlichkeitswahn des Idealismus, sondern auch über die Einschläferung des Endlichkeitsbewußtseins im Menschen der Oberfläche hinaus.

Im Vollzug seiner Freiheit erlebt der Mensch seine Endlichkeit auf mannigfache Weise. Zunächst findet er sich immer schon als freies Wesen vor; er hat demnach keine Verfügungsgewalt darüber, ob er da ist, wann er da ist und wie er da ist (eben gerade als Träger der Freiheit); er steht also ohnmächtig vor Grenzen bezüglich seines Ursprungs und erlebt seine Endlichkeit von der Vergangenheit her. Zugleich findet er sich immer schon beim Verwirklichen von Möglichkeiten, beim Verfolgen von Zielen vor, und doch reicht seine Verfügungsgewalt nicht so weit, daß er absolut garantieren könnte, ob und wann und wie sich alles erfüllt; er steht also ohnmächtig vor Grenzen bezüglich seiner Vollendung und erlebt seine Endlichkeit von der Zukunft her. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei der Unausweichlichkeit des Todes zu, die niemand beiseiteschieben kann. Schließlich findet er sich immer schon in den Betrieb des Alltags hineingestellt vor; all seine Verfügungsgewalt kann ihn nicht von dem Strom des ständig heranflutenden Vielerlei befreien; er steht also vor Grenzen bezüglich seines jeweiligen Lebensinhalts und erlebt seine Endlichkeit von der Gegenwart her. — Somit ist der Mensch durch seine Freiheit in die enthüllte Endlichkeit hineingestellt, sie haftet an den Haupterstreckungen seines Daseins, scheint dieses völlig zu durchdringen und den Raum seiner Entfaltung zu bilden.

Das Fruchtbarwerden der neuen Endlichkeitserfahrung für die christliche Frömmigkeit hängt entscheidend davon ab, wie sich der Mensch von heute dazu stellt. Würde er sich stolz dagegen aufbäumen oder stumpf daran vorübergehen, so wären keine neuen Antriebe zu erwarten. Tatsächlich aber nimmt er sich in seiner Endlichkeit an, nimmt er sie als einzige Möglichkeit wahrer Selbstfindung ernst, spürt er ihren verschiedenen Äußerungen und Erscheinungsweisen nach.

Dabei ruht er nicht, bis er dem in der Endlichkeit verborgenen Nichts ins Antlitz geblickt hat. Sucht der Mensch nach dem Ursprung, aus dem er in diese Welt kam, so findet er jenseits der Welt zunächst nur den leeren Abgrund, das Nichts. Sucht er nach dem Ziel, dem er besonders nach dem Scheiden aus dieser Welt entgegengeht, so findet er jenseits der Welt wiederum zunächst nur den leeren Abgrund, das Nichts. Sucht er nach dem Halt und Inhalt, der ihn in dieser Welt trägt und erfüllt, so findet er zunächst nur lauter schwankende Nichtigkeiten, die ihm entgleiten und eine erschreckende Bodenlosigkeit vor ihm öffnen, den leeren Abgrund oder das Nichts. — So ist der Mensch durch seine Endlichkeit in das Nichts hinausgestoßen, sein Dasein besagt geradezu ein Schweben im Nichts. Wie stellt sich nun der Mensch von heute zu dieser in ihrer äußersten Schärfe erfahrenen Endlichkeit?

Je unverhüllter das Nichts als der leere Abgrund sich auftut, desto mehr macht es den Menschen erzittern, desto mächtiger fällt ihn die Angst als metaphysische Urerfahrung an, die wohl die im Menschen von heute vorherrschende Grundstimmung darstellt. Sie kennzeichnet den wachen, aber noch von Gott getrennten Menschen, der zwar nicht mehr in der Welt zur Ruhe kommen kann, aber noch nicht zur wahren Ruhe in Gott hingefunden hat. Er ist zwar zur Frömmigkeit hin offen, hat sie aber noch nicht in sich aufgenommen. Diese Offenheit kann wieder so verbaut und verderbt werden, daß es doch nicht zur wirklichen Entfaltung echter Frömmigkeit kommt.

Verbaut wird die Offenheit, wenn die Angst zum panischen Schrecken ausartet, der das Nichts nicht aushält und vor ihm flieht, statt sich mit ihm auseinanderzusetzen und seine Botschaft bis zum Ende zu vernehmen. Die Flucht sucht die Augen vor dem leeren Abgrund zu schließen und die Angst zu betäuben; so schläfert sie die Endlichkeitserfahrung wieder ein oder nimmt ihr wenigstens den letzten unerbittlichen Ernst. Als Folge ergibt sich die Rückkehr zum Dahintreiben an der Oberfläche in einem der beiden früher entwickelten Sinne. Die Frömmigkeit wird dabei entweder getötet, indem man Halt und Geborgenheit allein von den Menschen und der Welt erwartet, oder veräußerlicht, indem man sich in einer Art von Kurzschluß zu Gott wendet und in einem rastlosen Betrieb frommer Übungen Beruhigung erstrebt.

Verderbt wird die Offenheit (das geschieht heute gerade bei ehrlichen und wertvollen Geistern öfter als das andere), wenn die Angst als letzte und einzige Grundstimmung erscheint. Dann wird auch das Nichts als etwas Letztes, Unüberschreitbares erlebt; folglich gründet das menschliche Dasein seinem Woher, seinem Wohin und seinem Worin nach im Leeren, im Nichts. Dem aus diesem aufsteigenden Grauen ist man entschlossen, nicht auszuweichen, sondern standzuhalten, weil so allein der Mensch aus dem Alltagswirbel zu sich selbst befreit werde und damit sich selbst gewinne; im Nichts als dem Grund von allem stehend, erhebe er sich über das Vielerlei, das ihn zu verschlingen droht.

Die hier geforderte Haltung besagt tragische Gebrochenheit des Daseins; wenn hinter allem das Nichts lauert, lohnt sich nichts mehr, wird alles sinnlos; es bleibt lediglich die tapfere Geste, die sich in trostloser Sinnlosigkeit und hoffnungsloser Ungeborgenheit behauptet, eine Maske, hinter der sich die absolute Verzweiflung verbirgt. Man kann verstehen, daß sich der Ekel vor dem Dasein als Grundaffekt in Menschen festsetzt. — Die verderbte Offenheit verkrampft sich demnach so sehr in die Endlichkeit und das Nichts sowie in die ihnen entsprechende Angst, daß sie nicht mehr davon los- und darüber hinauskommt, weshalb sie sich hilflos und stolz zugleich in sich verschließt. Nicht bei der Welt und nicht bei Gott, schwebt sie im Bodenlosen, hat sie für Frömmigkeit kein Organ.

Werden die eben beschriebenen Gefahren überwunden, so schafft die bis zum Nichts vorstoßende Erfahrung der Endlichkeit zusammen mit der ihr innewohnenden Angst tatsächlich eine anderswie kaum erreichbare Offenheit für echte Frömmigkeit. Je tiefer nämlich der Mensch seine Endlichkeit erlebt, desto ursprünglicher spürt er sein Ungenügen und das Bedürfnis nach Verwurzelung im Unendlichen. Besonders lösen ihn das Nichts und die Angst von der Welt; erst wenn diese im leeren Abgrund versinkt, geht ihm auf, daß er in seinem innersten Kern über sie hinausragt und deshalb nie in ihr seine letzte Erfüllung finden kann. Erst am Rande des Nichts und von der Angst durchbebt, wird der Mensch seiner letzten Ungesicherheit, Ungeborgenheit und Einsamkeit inne, treibt es ihn zum Aufbruch aus der Welt, über die er sich ohne solche Erfahrungen kaum je so radikal hinauszuschwingen vermag. Diese Erschütterung ist eine wichtige Voraussetzung für die Entfaltung echter Frömmigkeit, weil sie die Stimmen der Welt zum Schweigen bringt und den Menschen hinauslauschen läßt nach der Stimme eines Andern, weil sie den Menschen auf jenen weltentrückten Gipfel stellt, wo die Stimmen dieser Welt nicht immer nur von sich selber reden, sondern einen geheimnisvollen Andern zu künden beginnen.

IV.

Gibt es unter den Menschen von heute auch solche, die sich nicht verschließen, die sich der unverderbten Offenheit hingeben, denen ihre Erfahrung der Endlichkeit, des Nichts und der Angst nicht zum Gefängnis wird, die vielmehr den Weg zum Andern finden? Die Antwort muß lauten, daß nicht wenige diesen Weg beschreiten, wenn auch oft zagenden Schrittes. Als Wortführer für viele soll uns hier zunächst der Philosoph Martin Heidegger begegnen.

Nach ihm ist das Nichts, in dem der Mensch mit seiner Welt schwebt, nicht lediglich der leere Abgrund, sondern gerade das erste, noch leere, noch unerfüllte Sich-ankündigen des Andern. Dieses Andere zeigt sich am Anfang nur als das noch ganz unbestimmte Sein; dessen Zusammenhang mit dem Nichts faßt Heidegger in den Satz: „Das Nichts ist der Schleier des Seins.“ Was also dem Menschen im Nichts begegnet, ist immer schon das Sein, nur im Zustande seiner Verschleierung; wenn sich das, was eigentlich das Sein ist, dem Menschen verschleiert zeigt, macht

er die Erfahrung des Nichts. Dabei ist es für die Situation des in die Welt hineingebundenen Menschen typisch, daß er das Sein zuerst in der Verschleierung durch das Nichts antrifft, und daß er diesen Schleier überhaupt nie ganz beiseite schieben kann, um das Sein unverhüllt zu schauen.

Im Nichts erschließt sich das Sein, weil die bloße Leere nicht der letzte Grund des Menschen und der Dinge um ihn herum sein kann. All das nämlich, was sich in der Welt vorfindet, ist ein Seiendes oder etwas, das Sein hat. Da es also einzig durch das Sein das ist, was es ist, nämlich ein Seiendes, wäre es ohne das Sein oder in der Sein-losigkeit (Heidegger) eben kein Seiendes oder überhaupt nicht vorhanden. Demnach kommt nur das Sein als der letzte Grund des innerweltlich Seienden in Betracht.

Das Sein erschließt sich im Nichts, weil das Sein nie ein Seiendes ist, das unter den seienden Wesen innerhalb der Welt als ihresgleichen vorkommt. Das Sein ist eben das Sein, nicht aber ein Seiendes; wenn es aber nicht ein Seiendes ist, muß man es folgerichtig als Nicht-Seiendes oder (nur in diesem genau bestimmten Sinne) als Nichts bezeichnen. Solange der vom Seienden herkommende Mensch noch nicht tiefer in das Sein eingedrungen ist, wird das die erste und zunächst einzige Aussage sein, die er vom Sein machen kann; auch später wird diese erste Aussage nie ihre Bedeutung verlieren, sondern im Gegenteil stets den Ausgangspunkt, das Fundament und den Raum aller weiteren Aussagen bilden. Daher sagt das Nichts keineswegs die absolute Leere; vielmehr ist es lediglich die für den Menschen anfängliche und immer irgendwie wesentliche Erscheinungsweise des Seins. Das wird noch klarer, wenn wir bedenken: dem Menschen liegt es nahe, alles die Welt Überschreitende als Nichts zu empfinden, weil er mit seinem unmittelbaren Realitätsbewußtsein nur das Innerweltliche, nie aber das Überweltliche als wirklich zu erfahren vermag; deshalb erscheint ihm letzteres immer fast wie ein Unwirkliches oder eben als Nichts, selbst nachdem er dessen Wirklichkeit auf mittelbaren Wegen gesichert hat. — Nach allem öffnet sich das Sein für den Menschen nur im Durchgang durch das Nicht-Seiende oder das Nichts.

Parallel dazu, daß aus dem Nichts das Sein auftaucht, wächst bei Heidegger aus der Angst die Scheu hervor. Wie der Mensch in der Angst vor dem Abgrund des Nichts erzittert, so beugt er sich in der Scheu vor der Majestät des Seins. Außerdem spürt der Mensch über sich die Huld des Seins, und zwar darin, daß ihm sich das Sein mitteilen und die Wächterschaft (Heidegger) über das Sein innerhalb der Welt des Seienden übertragen wollte. Darauf antwortet das Danken als Wurzel des Denkens und des gesamten menschlichen Lebensvollzugs.

Blicken wir nun von dem bisher Erreichten wieder zur christlichen Frömmigkeit hin, so ergeben sich manche Befruchtungsmöglichkeiten. Heute neigt man im christlichen Raum vielfach dazu, die Ähnlichkeit Gottes mit seinen Geschöpfen so sehr in den Vordergrund zu schieben, daß darüber der Abstand Gottes von all seinen Geschöpfen nicht hinreichend zur Geltung kommt. (Kierkegaard hingegen, auch die Existenzphilosophie und besonders die dialektische Theologie, unterschätzen diese Ähnlichkeit,

ja schalten sie oft völlig aus.) Und doch kann nach dem vierten Laterankonzil hier niemals eine so große Ähnlichkeit bestehen, daß nicht eine noch größere Unähnlichkeit hindurchschneiden würde; bleibt ja der Abstand Gottes auch von seinen höchsten Geschöpfen immer unendlich. Wird das nicht entsprechend beachtet, so verliert die Frömmigkeit den echten Gott aus den Augen, um an seiner Stelle einen allzu sehr dem Innerweltlichen angeglichenen „Gott“ zu verehren, wodurch sie natürlich ihre eigentliche Tiefe und Kraft einbüßt.

Dieser Fehlentwicklung kann das Ernstmachen mit dem Nichts und der Angst wirksam entgegentreten. Wenn das göttliche Sein mit ganzer Schärfe als Nicht-Seiendes und in diesem Sinne als Nichts erlebt wird, überfällt den Menschen machtvoll dessen grundsätzliche Andersheit gegenüber allem Innerweltlichen. Damit zeigt sich erst das göttliche Sein als das Sein im Unterschied zu jeglichem Seienden, als der Grund, von dem alles Seiende lebt, in der unendlichen Erhabenheit, mit der es jedes Seiende überragt. Der im Nichts verschleierte Gott verlangt vom Menschen das Aushalten des dunklen Abgrunds, das Ausharren in der Nacht des Nichts; das sind natürliche Vorstufen übernatürlicher mystischer Erlebnisse, um die etwa Meister Eckhart und Johannes von Kreuz gewußt haben. Hier wohnt die Urangst, die den Menschen um alles bangen läßt und ihn für die Urgeborgenheit bereitet; diese stellt ihn aber niemals völlig jenseits jeglicher Angst, weil der Schleier des Nichts immer bleibt. Hier zittert der Mensch vor dem verborgenen und fernen Gott, vor dem Gott des unzugänglichen Lichtes; er steht in grenzenloser Scheu vor dem Gott, den er nie begreift und nie so kennen kann, wie ihm Innerweltliches vertraut ist. Und doch ist auch das Bereitung für eine Begegnung mit Gott im Dunkel, die aber zugleich heller leuchtet als jeder irdische Tag, für eine Vertrautheit in der Ferne, mit der verglichen jede irdische Vertrautheit lauter Ferne ist.

Mit alledem rühren wir an Urzonen der Frömmigkeit, die der Christ heutzutage gewöhnlich, ohne sie wirklich durchlebt und durchlitten zu haben, allzu leicht überspringt, die er oft nicht als ständigen Raum all seiner Aufstiege zu Gott wirklich ernstnimmt, weshalb dann das religiöse Leben vielfach so seicht und kraftlos dahinsiecht. In dieser Schicht hat das existenzphilosophische Ringen unserer Tage sein Bestes für die Erneuerung der Frömmigkeit zu geben.

V.

Aus dem bisher Gesagten drängt uns eine weitere Frage entgegen. Es bleibt nämlich zu prüfen, ob der Mensch von heute, soweit er sich in dem existenzphilosophischen Ringen zeigt, bei den eben beschriebenen Urzonen haltmacht, oder ob er auch für die weitere Entfaltung der Frömmigkeit einen Beitrag zu liefern hat. Letzteres scheint die kurz erwähnte, aber noch nicht für das religiöse Leben ausgewertete Spannung von Huld und Dank nahezulegen. Eine eindeutige Antwort jedoch verlangt, daß zuerst ein anderes Problem gelöst wird. Denn wir müssen klären, mit welchem Recht der Schritt vom Sein Heideggers hinüber zum göttlichen

Sein vollzogen wird. Er ist wohl nur dann gerechtfertigt, wenn bei Heidegger selbst Hinweise darauf vorliegen. Außerdem gilt es zu untersuchen, ob aus dem unbestimmten Sein irgendwo die bestimmten Umrisse Gottes, und zwar des persönlichen Gottes (eigentliche Frömmigkeit schwingt ja von Person zu Person), hervortreten. Von der Lösung dieser Probleme hängt es ab, inwieweit wirklich eine Begegnung der christlichen Frömmigkeit mit dem existenzphilosophischen Ringen möglich und fruchtbar ist.

Was nun Heidegger angeht, so entwickelt er den Aufstieg vom Sein zu Gott noch nicht thematisch. Doch sieht er mit dem Raume des Seins die Dimension eröffnet, in der allein die Frage nach Gott gestellt werden kann, und in der die Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus fallen muß. Auch deutet er bereits Stufen an, in denen sich der weitere Gedankengang entfalten wird; der Weg geht von der Wahrheit des Seins zum Wesen des Heiligen, dann zum Wesen von Gottheit und schließlich zu Gott selbst. Damit dürften die Hinweise vorliegen, die uns berechtigen, Heideggers Entdeckung des Seins zum göttlichen Sein hin zu vollenden, obwohl eine gewisse Zweideutigkeit der verschiedenen Formeln noch Vorsicht gebietet.

Kehren wir von hier aus zu der Spannung von Huld und Dank zurück, so scheint sie unserer Auslegung rechtzugeben oder wenigstens sich in unserer Auslegung am besten zu erfüllen. Damit kündigt sich wohl eine weitere Stufe in der Entfaltung der Frömmigkeit an. Während bisher nur Haltungen hervortraten, die dem fernen, verborgenen Gott entsprechen, weckt jetzt eine gewisse Nähe und Selbst-Erschließung Gottes neue Regungen des religiösen Lebens. Gott teilt sich in Huld dem Menschen mit, der darauf durch Dank antwortet. Dieses Widerspiel von Huld und Dank verwirklicht sich natürlich nicht abgelöst von Angst und Scheu, sondern bleibt darin eingebettet und empfängt so erst seinen letzten Tiefgang. Erst die Huld des unendlich anderen und erhabenen Gottes zeigt sich in ihrer ganzen Fülle als Huld; und erst der Dank vor diesem Gott wird sich voll als Dank entfalten.

Weiter führt Heidegger nicht; er kommt also nicht über erste Ansätze zur Frömmigkeit hinaus. Auch diese wurden von uns schon mehr entwickelt, als es bei ihm der Fall ist. Heidegger selbst läßt alles in einer letzten Fraglichkeit stehen, weil er noch nicht vom Sein zu Gott fortschreitet (bis auf wenige Andeutungen); man kann sogar den Zweifel hegen, ob die religiöse Ausdeutung von Huld und Dank, trotzdem sie objektiv-sachlich naheliegt, seiner subjektiven Absicht entspricht. Hinzu kommt, daß Huld und Dank ihren eigentlichen Tiefgang nicht einzig aus der absoluten Andersheit Gottes, die ja etwas Negatives ist, sondern noch mehr aus dem in der Andersheit verborgenen und davon nicht trennbaren positiven Wesen Gottes herleiten. Da dieses unentfaltet bleibt, stehen auch Huld und Dank in einer (andern als der oben erwähnten) wesentlichen Dimension unfertig da.

Über Heidegger hinaus scheint Karl Jaspers vorzudringen. Bei ihm bildet das Sein den Ursprung von allem und übersteigt die Welt als

Transzendenz. Seinem innersten Wesen nach ist es die eigentliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit selbst oder schlechthin, die unendlich und ewig ist, aus der und in der alles seinen Bestand hat. Wie Jaspers ausdrücklich sagt, meint er damit schließlich die Gottheit, ja den einen Gott, dessen positives Wesen hier hervorzutreten beginnt. Ihm begegnet der Mensch auf zwei Wegen, nämlich durch die Religion und durch die Philosophie. Beide haben wir zu prüfen.

Die Religion nimmt Jaspers im Sinne der positiven, näherhin der Offenbarungsreligion im Gegensatz zur Naturreligion. Er anerkennt sie als echte und unentbehrliche Existenzmacht, die nie von der Philosophie verdrängt werden darf; ja diese ist sogar auf jene angewiesen, wie sich später zeigen wird. Des genaueren ergreift der religiöse Glaube auf Grund der Offenbarung das Transzendente selbst oder den transzendenten Gott als gegenwärtigen und enthüllten, der als eigenständiges Wesen und lebendige Person faßbar erscheint. Hieraus erwächst ohne weiteres die Frömmigkeit mit dem ganzen Reichtum ihrer Betätigungen. Sie ist für die meisten Menschen, da ihnen die Philosophie verschlossen ist, der einzig mögliche Zugang zur Transzendenz.

Doch unterliegt sie nach Jaspers wesenhaft einer Gefahr, der sie häufig auch erliegt. Wort und Ritus werden als innerweltliche Angelegenheiten gesehen, die allzu leicht den lebendigen Aufschwung in die Transzendenz ertöten und als erstarrte Formeln etwas vortäuschen, das gar nicht vorhanden ist. Im Zusammenhang damit tritt an die Stelle des echten überweltlichen Gottes ein nach der Art des Innerweltlichen verengter Ersatz-Gott. Eine Hilfe zur Überwindung dieser Gefahr bietet der Religion die Philosophie.

Die Philosophie erscheint bei Jaspers als der höhere Weg, als der Weg der eigentlichen und letzten Wahrheit, der allerdings nur wenigen Auserwählten zugänglich ist. Er löst sich von allen Formen und Formeln der Religion und will sich ohne solchen Beistand lebendig emporschwingen zu dem mit innerweltlichen Begriffen und Bildern nicht bestimmbar Gott der reinen Jenseitigkeit. Den philosophischen Glauben kennzeichnet Wirklichkeitsferne, weil in ihm Gott sich immer nur ankündigt, immer verborgen und zweideutig bleibt, ohne je als solcher greifbar hervorzutreten oder als eigenständige, lebendige Person anwesend zu werden. In Folge davon scheint der transzendente Gott mehr oder minder im Transzendieren des Menschen unterzugehen, so daß schließlich von der Transzendenz nur eine Dimension des menschlichen Daseins oder eine Existenzform des Menschen übrig bleibt. Selbstverständlich schwindet damit jede Frömmigkeit; besonders wird das Gebet sinnlos; vor dem entfliehenden, abwesenden Gott gibt es nur noch die Verzweiflung.

Nicht wenige Christen leiden tatsächlich unter der Situation des abwesenden Gottes, wenigstens insofern als ihnen Gott in seiner Unvergleichlichkeit und packenden Wucht nie lebendig wird; deshalb schleppt sich ihr religiöses Leben in Verlassenheit, Angst und Verzweiflung dahin. So hat Jaspers mit seinen Analysen den faktischen Zustand vieler Christen und

noch mehr der meisten Menschen außerhalb des christlichen Raumes eingefangen. Richtig ist auch sein Grundanliegen, daß jedes Verdinglichen und Vergegenständlichen Gottes nach Art des Innerweltlichen Gott verliert, und nur der lebendige Aufschwung des glühenden Herzens Gott gewinnt. Richtig ist auch die Folgerung, die er daraus zieht, daß nämlich die Formen der Frömmigkeit vom lebendigen Aufschwung zu empfangen haben, wie auch dieser an jenen sich auszurichten hat. Nicht richtig aber ist, daß er die Formen und den Aufschwung so auf Religion und Philosophie verteilt, daß weder der Religiöse philosophieren, noch der Philosoph religiös sein kann. Beide verlieren dann Gott, der Religiöse durch Erstarrung seiner Formen, der Philosoph durch Verflüchtigung, indem sein Aufschwung ins Leere geht; folglich ist Religion nicht mehr Religion, und Philosophie nicht mehr Philosophie.

Für die Erneuerung der christlichen Frömmigkeit ergibt sich eine letzte Folgerung. Der Mensch von heute ringt um den lebendigen Aufschwung zu Gott, bleibt aber in den Anfängen und sieht in den überlieferten Formen Hemmungen, die er hinter sich lassen möchte. Wir Christen haben in diesen Formen einen ungeheuren Reichtum, der aber oft erstarrt ist. Heute gilt es, diesen in die Lebendigkeit unserer Herzen neu aufzunehmen, innerlich daran zu wachsen, damit das Überlieferte wieder als strömendes Leben den andern begegne.

Psychotherapie und Seelsorge

Von Hubert Thurn S. J., München

Man hat in den letzten Jahren viel von der Psychotherapie als der „Seelsorge“ des modernen Gebildeten gesprochen. Ohne das vielschichtige Problem der Psychotherapie in sich hier angehen zu wollen — das geschieht an anderer Stelle —, wollen wir im folgenden nur einmal versuchen, Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge aufzuzeigen, näherhin, zu untersuchen, was die Seelsorge von der Psychotherapie und diese von der Seelsorge lernen kann.

Unter Psychotherapie sei ausschließlich die Tiefentherapie verstanden. Diese besteht methodisch in der von Freud erfundenen Erschließung des Unterbewußtseins mittels der „freien Assoziation“, der Traumdeutung, der Deutung der Fehlhandlungen. Freie Assoziation will sagen, daß der Therapeut den Grund einer seelischen Erkrankung mittels der Einfälle, die sich im Anschluß an ein Symptom der seelischen Erkrankung ergeben, aufhellen will. Ein Beispiel: Eine Hysterica habe den Tick des Augenzwinkerns erworben, habe aber den Anlaß dazu vergessen. Die Tiefentherapie setzt nun voraus, daß irgendein vernünftiger Grund für ein solches Symptom vorgelegen haben müsse: etwa eine recht unangenehme Situation, die, analog einem für das Auge unangenehmen Störungsreiz, abgewehrt werden sollte. Fixiert der Patient dieses Störungszeichen, so soll er zugleich mitteilen, was ihm nun einfalle. Hemmungen, die etwa dadurch eintreten, daß