

Existenzphilosophie und christlicher Glaube

Autor(en): **Flückiger, Felix**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **8 (1952)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877516>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Existenzphilosophie und christlicher Glaube.

Antrittsvorlesung an der Universität Basel am 27. Juni 1952.

I.

Die sog. Existenzphilosophie erweckt unser respektvolles Interesse einmal durch den fraglosen Ernst, mit dem sie auf gewisse, vorerst negativ zu beurteilende Aspekte des menschlichen Lebens hinweist: auf die Begrenztheit unseres Daseins in der Zeit, auf den Tod als die unausweichliche Bedrohung der menschlichen Existenz — andererseits aber auch durch das Ethos ihres Appells an die Freiheit: Im Angesicht des «Nichts», dem der Mensch sich preisgegeben sieht, soll er entschlossen die Verantwortung für seine Existenz selber übernehmen und sich selbst das Gesetz seines Handelns geben. Gerade durch die Erfahrung, daß außer ihm nichts ist, worauf er hoffen und bauen kann, wird er «auf sich selbst zurückgeworfen» und gewinnt so die Freiheit, ganz nur sich selber zu wollen und zu verwirklichen.

Was ist dieses «Nichts», das den Menschen umgibt, bedroht und schließlich vernichtet? Der Begriff ist so eindeutig nicht, wie er zunächst verstanden werden könnte. Er kann zwar bedeuten das Nichts-Sein, das absolut Nichtige — aber in diesem schlechthin negativen Verständnis begegnet er uns in der Existenzphilosophie zumeist nicht. Für Martin Heidegger ist das Nichts zugleich auch der schöpferische Urgrund, das Apeiron, das Seinsprinzip, welches das Seiende aus sich heraustreten läßt ins zeitliche «Da»-Sein. Ganz elementar bricht in der Existenzphilosophie die Grundfrage auf: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Man fragt nach dem Ursprung der Dinge, durch den sie sind. Und eine Antwort (nicht die einzige) geht dahin, daß das Nichts in sich die schöpferische Möglichkeit der Existenz, des Heraustretens in die Verwirklichung, haben müsse. Selbst für Jean-Paul Sartre, der die Leere des Nichts am schärfsten betont, erhält dieses doch wieder ein positives Vorzeichen, indem es nämlich verstanden wird als die Möglich-

keit innerer Erfüllbarkeit und insofern als die aktive Potenz, welche der Existenz (in ihrer hier nicht näher zu erläuternden polaren Struktur des «An-sich»- und «Für-sich»-Seins) ins Dasein zu treten erlaubt. Vom Nichts in seiner eigentlichen negativen Bedeutung ist nur zu reden in bezug auf das einzelne Individuum: Von mir selbst war nichts da, bevor ich ins Dasein trat, und wird nichts mehr da sein nach der Auflösung meiner zeitlichen Existenz im Tode. Es gibt keine Weiterexistenz des Einzelnen nach seinem Tode. Der Mensch — sagt Sartre — hat nichts als sein Leben, und er ist nichts als das, was er selber aus seinem Leben macht. «L'homme est ce qu'il se fait.»¹ Der prägnante wissenschaftliche Ausdruck für diesen Tatbestand ist der Satz, daß die Existenz der Essenz vorangehe, d. h., daß zuerst das Dasein und nachher das Sosein des Menschen komme.² Dieser Satz enthält eine offenbar bewußte Antithese gegen eine Philosophie, die Sartre als die christliche anzusehen scheint, nämlich gegen die überlieferte Metaphysik in jener Gestalt, wie sie insbesondere im Anschluß an Thomas von Aquino noch vertreten wird. Und es dürfte zum Verständnis der existentialistischen Position hilfreich sein, sie eben in diesem Gegensatz zu sehen. Für die erwähnte Metaphysik ist jede zeitliche Existenz die Verkörperung einer Idee, welche als Urbild in Gott der Verwirklichung im Dasein vorangeht. Jedes Ding hat sein Wesen (*essentia*), und alle Dingwesenheiten haben ihre vorbildlichen Ursachen in den göttlichen Ideen; die Menschennatur ist also Abbild des ewigen Urbildes in Gott. M. a. W.: Bevor der Mensch ins Dasein tritt, steht schon unabänderlich fest, was er sein soll; er erhält sein ewiges Wesen gleichsam mitgegeben als das Gesetz seiner Natur, und der Sinn seiner Existenz kann nur mehr der sein, daß er sein vorgegebenes Wesen hier auf Erden verwirkliche. — Nach Sartre verhält es sich gerade umgekehrt. Es gibt keine ewige Idee des Menschen, sondern der Mensch ist zuerst *da*, er existiert, und was sein Wesen und Gesetz sei, das bestimmt er alsdann selber in freier Wahl. Der Mensch, hören wir, «ist zuerst nichts, er wird erst in der Folge etwas sein, und zwar wird er so sein, wie er sich selber geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche

¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1951, S. 22.

² Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 17.

Natur, denn es gibt keinen Gott, um sie zu konzipieren. Es gibt nur den Menschen, nicht nur so, wie er sich versteht, sondern so, wie er sich will und wie er sich konzipiert *nach* der Existenz...»³ Anders gesagt: Der Mensch ist genötigt, sich sein Gesetz selber zu geben, er ist «nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maß, wie er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben». ⁴ Der Mensch wird in jedem Fall genau das sein, was er auf Grund seines sich selbst gegebenen Gesetzes aus sich macht. In der Summe seiner Handlungen liegt seine Selbstverwirklichung: die Selbstschöpfung seiner Existenz.

Steht diese Lehre im Gegensatz zur klassischen Metaphysik, so ist doch eine letzte Uebereinstimmung in anderer Hinsicht immer noch vorhanden. Was die Alten vom Seinsprinzip sagten, jenem *ens a se*, das sie Gott nannten, das sagt Sartre alles auch — der Unterschied besteht nur darin, daß die klassische Metaphysik dieses Prinzip der Existenz vorangehen ließ (zuerst ist Gott, und die Welt folgt aus Gott), wogegen Sartre das *ens a se* in die Existenz selber verlegt. Die Schöpfung wird bei ihm zur Selbstschöpfung. Die Existenz ist, nach Sartre, in ihrer Struktur gespalten in das Sein «An-sich» (*En soi*) und in das Sein «Für-sich» (*Pour soi*) des subjektiven Bewußtseins. Das Sein «An-sich» tritt aus sich selbst heraus und wird Bewußtsein, erkennendes Ich, in welchem es sich seiner selbst bewußt und gegenwärtig wird, zugleich aber löst es sich in seinem Subjekt-Sein wieder auf, wird im Tod zunichte, um eben in diesem Zunichte-Werden wieder zu sich selbst ins reine Sein «An-sich» zurückzukehren. In diesem Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens und des Zunichte-Werdens existiert das Sein. Und es ist nun dieses Sein «An-sich», das sich auf diese Weise

³ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 22: «L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour le concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, ...»

⁴ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 55: «... l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que sa vie.»

selbst ins Dasein versetzt, nach der eigenen Erklärung Sartres eben jenes «*Ens causa sui*, welches die Religionen Gott nennen»⁵, wiewohl Sartre selber die Gottesbezeichnung ablehnt wegen des Widerspruchs, der dem Begriff des Seins in seiner Philosophie anhaftet. Nicht anders ist auch bei Heidegger der *modus emanationis* der klassischen Metaphysik erkennbar, wenn er sagt: *Ex nihilo fit ens qua ens*.⁶ Das «Nichts» (oder, nach den neuesten Veröffentlichungen Heideggers das «Sein» im Unterschied zum «Seienden») tritt an die Stelle des Gottesbegriffs der älteren Metaphysik. Mit Recht ist schon gesagt worden, daß dem «Nichts» bei Heidegger sozusagen alle Züge des konventionellen abendländischen Gottesbildes beigelegt sind.⁷ Die Existenzphilosophie ist wie die frühere Metaphysik *Fundamentalontologie*. Sie erkennt in dem reinen Akt des Seins den Ursprung alles Wirklichen — aber sie findet diesen *actus purus*, diesen Ur-Sprung des Seins vom Nichts ins Dasein, in der Tiefe der Existenz selber. Man wird daher die Existenzphilosophie nicht unbedingt in Gegensatz zur überlieferten Metaphysik stellen müssen; sie könnte auch deren äußerste, logische Konsequenz sein. Oder etwas anders gesagt: Die Existenzphilosophie könnte verstanden werden als jener Endpunkt in der Entwicklung der Metaphysik, wo das «Sein an sich», der Gottesbegriff der überlieferten Ontologie, sich als das Nichts enthüllt, wobei dann paradoxerweise (und doch wieder folgerichtig) von diesem Nichts ausgesagt wird, daß es das höchste schöpferische Prinzip, der Grund und Quell alles Wirklichen sei.

II.

Die gleiche Paradoxie begegnet uns auch in der existentialistischen Ethik. Sartre zeigt, wie die Beziehungslosigkeit der

⁵ Sartre, *L'être et le néant*, 4. Aufl. 1943, S. 707: «... Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui que les religions nomment Dieu.»

⁶ Was für die ältere Metaphysik geschaffenes Sein ist (*ens creatum*), wird hier reines, absolutes Sein. Vgl. Thomas, *S. d. Th. I qu. 45 a 1*: ... *ita creatio, quae est emanatio totius esse, ex non ente, quod est nihil*.

⁷ Karl Barth in seiner bedeutsamen Auseinandersetzung mit Heidegger und Sartre in *Kirchliche Dogmatik III/3* S. 383—402.

Existenz notwendig zur Folge hat, daß der Mensch ganz nur auf sich selbst gestellt ist. Ihm eignet absolute Freiheit. Es gibt keine Gebote, die sein Verhalten richten oder rechtfertigen könnten. Es gibt auch «keine menschliche Natur, auf welche man bauen», d. h. die man als Grundlage einer allgemeinen Moral nehmen könnte.⁸ Der Ausgangspunkt des Existentialismus, vernehmen wir, sei tatsächlich, daß «alles erlaubt ist».⁹ Wir finden uns «keinen Werten, keinen Geboten gegenüber, die unser Betragen rechtfertigen».¹⁰ In diesem Sinne ist der Mensch allein. Er muß sich sein Gesetz selber erfinden. Er wählt selber eine Moral. Und die Moral, die er wählt (in seiner bestimmten Situation), ist sein Entwurf, an den er sich bindet, mit dem er seinem Dasein Sinn und Maß gibt, in dessen Verwirklichung er er selber ist. Es steht einem also durchaus frei, sich z. B. dafür zu entscheiden, innerhalb seiner Möglichkeiten der Nächstenliebe zu leben. Es kann einer, wenn es in seinen Möglichkeiten liegt, ein Kinderheim unterhalten oder für den Weltfrieden werben — aber ebensogut kann einer auch das Entgegengesetzte wählen: die Zerstörung, den Krieg, den Kampf für die Diktatur einer Klasse oder Partei. An und für sich ist eines so sinnlos wie das andere. Sinn erhalten beide Entscheidungen erst dadurch, daß sie *gewählt* und so zu Werten *gemacht* werden. In seinem neuesten Drama — *Le Diable et le bon Dieu* — zeigt Sartre sehr drastisch an der Gestalt seines Helden Götz diese souveräne Freiheit des Menschen, ein Heiliger (aus eigener Wahl) oder ein Teufel (aus eigener Wahl) zu sein; er ist

⁸ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 52: «Mais je ne puis pas compter sur des hommes que je ne connais pas en me fondant sur la bonté humaine ou sur l'intérêt de l'homme pour le bien de la société, étant donné que l'homme est libre, et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond.»

⁹ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 36: «Dostoievsky avait écrit: Si Dieu n'existait pas, tout serait permis. C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher.»

¹⁰ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 37: «Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite.»

keines aus höherer Notwendigkeit, denn eine solche gibt es für Sartre nicht. Alles Dasein ist grundlos, zufällig.¹¹ Wir erfinden die Werte selber. «Das Leben hat keinen Sinn a priori. Bevor Sie leben, ist das Leben nichts. Es liegt an Ihnen, ihm einen Sinn zu geben, und der Wert ist nichts anderes als der Sinn, den Sie wählen.»¹² Die freie Wahl also, die Subjektivität, in welcher der Mensch sein Leben selber entwirft, ist der Ursprung aller Werte. Aber nun vernehmen wir, daß diese Werte keineswegs bloß subjektive Bedeutung haben. Wer sich wählt, stellt eine Bindung auf, die für alle Menschen gilt. Wer sich wählt, schafft zugleich ein Bild des Menschen, wie er will, daß «der Mensch» sein soll. Also muß man sagen, daß der Mensch, wenn er sich wählt, zugleich alle Menschen wählt.¹³ Ein Arbeiter beispielsweise, der einer christlichen Gewerkschaft beitrifft und den Kommunismus ablehnt, wolle, nach Sartre, mit diesem Beitritt anzeigen, daß Bescheidenheit die Lösung sei, die dem Menschen zukomme, und daß das Reich des Menschen nicht auf Erden sei.¹⁴ Umgekehrt würde, wer sich dem Kommunismus anschließt, mit diesem Schritt ebenfalls zeigen wollen, daß dieser die dem Menschen schlechthin zukommende und also eigentlich für alle bindende Entscheidung sei. Die «Wahl» wird ins Metaphysische erhoben. Sie wird zum Gesetz, dem man unbedingte Geltung beimißt. Hieß es zuvor, der Mensch finde sich keinen Werten gegenüber, die sein Verhalten rechtfertigen könnten, so tritt nun doch, im Akt des Wählens selber, ein

¹¹ Sartre, *La nausée* (Gallimard, Collection Pourpre), S. 185: «L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement, ils ont essayé de surmonter cette contingence en invitant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: la contingence n'est pas un fait semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit...»

¹² Sartre, *L'existentialisme...*, S. 89: «...la vie n'a pas de sens, à priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez.»

¹³ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 27 f.

¹⁴ Sartre, *L'existentialisme...*, S. 26.

absoluter Wert hervor: «Wählen, dieses oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn wir können nie das Schlechte wählen. Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht gut für alle ist.»¹⁵ Wenn aber der Mensch, indem er sich wählt, nicht das Schlechte, sondern nur das Gute wählen kann, das für alle gut ist, dann muß es eben doch etwas geben, das a priori gut ist: nämlich das wählende Selbstbewußtsein selber. Selbstsein ist an sich schon gut sein. — Und hörten wir vorhin, es gebe kein allgemeines Wesen des Menschen, keine Natur, auf die man bauen könne, so ist eben doch mit dem Grundsatz, daß der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist, ein solches Wesen behauptet. «Wenn der Mensch einmal erkannt hat, daß er in seiner Verlassenheit Werte setzt — dann kann er nur noch eines wollen, nämlich die Freiheit als Grundlage aller Werte.»¹⁶ Das Wesen des Menschen besteht in dieser «totalen Freiheit»¹⁷, in der er sich selber wählt, bzw. sich selber sein Gesetz, seine Moral, gibt. Die Freiheit ist die Definition des Menschen.¹⁸ Wie Sartre ontologisch den Seins-Ursprung in die Existenz selber verlegt, so sieht er folgerichtig nun auch den Ursprung der Werte in der Existenz. Diese Feststellung führt uns zum Kern seines Existentialismus. Auch er kennt ein Absolutes: das menschliche Selbstverständnis. «Unser Ausgangspunkt», sagt er, «ist tatsächlich die Subjektivität des Individuums.» Es kann «keine andere Wahrheit geben, von der man ausgehen kann, als diese: Ich denke, also bin ich. Es ist dies die absolute Wahrheit des Bewußtseins, das zu sich selber kommt». Außerhalb dieses cartesianischen Cogito seien alle

¹⁵ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 25: «Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous.»

¹⁶ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 82: «. . . si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs, dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. Cela veut dire simplement que les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle.»

¹⁷ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 84.

¹⁸ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 83: «Certes, la liberté comme définition de l'homme, ne dépend pas d'autrui, . . .»; S. 37: «L'homme est liberté.»

Objekte nur wahrscheinlich, aber, «um Wahrscheinliches zu bestimmen, muß man das Wahre besitzen. Damit also eine ungefähre Wahrheit sein kann, braucht es eine *absolute* Wahrheit, und diese ist einfach, leicht zu gewinnen, sie ist im Bereich eines jeden; sie besteht darin, sich selbst ohne Vermittlung zu erfassen». ¹⁹ Damit ist die Position des Existentialismus umschrieben. Zugleich aber zeigt sich, wie die Verabsolutierung der Subjektivität zum Ursprung einer merkwürdig diktatorisch — fast möchte man sagen: merkwürdig zeitgemäß — anmutenden Kollektiv-Ethik wird. Wir hörten: «Indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen.» ²⁰ Weil mein Selbstverständnis die Wahrheit ist, muß das, was für mich gilt, für den Menschen schlechthin und also für alle Menschen gelten. Es ist aber offenkundig, daß der andere Mensch in diesem Humanismus nicht als mein Mitmensch, nicht als Partner, nicht als Bruder erkannt und anerkannt ist. Er existiert nur soweit für mich, als ich in meinem Selbstbewußtsein ein Bild des Menschen schaffe, in dem ich auch ihn wähle und erkenne. Das will aber bedeuten: Der andere existiert für mich nur soweit als Mensch, als er sich meiner eigenen Wahrheit, meinem eigenen Gesetz, meinem eigenen Menschenbild unterwirft. Und man kann nicht leugnen, daß diese Auffassung folgerichtig ist, wo das Selbstverständnis als die absolute Wahrheit aufgefaßt wird.

Aber es bleibt der Widerspruch, daß das Bedingte und Zufällige, als welches die Existenz da ist, doch das Absolute und Unbedingte hervorbringen soll. Es erscheint als die Paradoxie der Existenz schlechthin, daß sie das Sein und das Nichtsein, das Absolute und das Bedingte, das Gute und das Sinnlose in einem ist. Ueber diese Feststellung hinaus führt Sartre uns nicht, besteht doch eben in der Behauptung dieses Widerspruchs seine Philosophie.

¹⁹ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 63 f.: «Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu . . . Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci: je pense donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même . . . pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde; elle consiste à se saisir sans intermédiaire.»

²⁰ Sartre, *L'existentialisme . . .*, S. 27.

III.

Existenzphilosophie in anderer Ausprägung begegnet uns bei Karl Jaspers, den ich erwähnen muß, weil er von den hier zu nennenden Denkern wohl den tiefsten und weitreichendsten Einfluß auf die Theologie ausübt, wozu beitragen mag, daß ein tiefgründiges, ursprüngliches Denken bei ihm besonders eng verbunden ist mit der großen Ueberlieferung europäischer Philosophie, die ja lange Zeit auch christliche Philosophie sein wollte. Was Jaspers über die Existenz sagt, stimmt zwar vorerst ganz überein mit dem, was wir schon hörten: Der Mensch ist endlich und unvollendbar, er ist, in seiner Existenz, gebunden an das Dasein in der Zeit. Dasein aber ist immer auch ein Verfallensein an die biologischen, soziologischen, politischen Lebensbedingungen in der Welt. Aber Existenz ist nicht nur dieses «Da»-Sein, sondern existieren heißt, im Dasein zu sich selber kommen, sich in Freiheit selber verwirklichen. Um das Selbstsein in Freiheit geht es bei Jaspers wie bei Sartre. Aber dieses Selbstsein wird anders begründet. Nur ganz beiläufig streift Jaspers die Auffassung Sartres in der Frage, «ob der Mensch im Ursprung sich selbst hervorbringt durch seine Freiheit, Selbstschöpfer aus dem Nichts». ²¹ Aber sogleich erfolgt die Ablehnung: «Wir haben uns nicht selbst geschaffen, sondern wir sind in der Welt durch etwas, was wir nicht sind», und weiter, «wir sind nicht frei durch uns selbst, sondern im Grunde der Freiheit durch das, worin wir uns geschenkt werden». ²² Jaspers charakterisiert den Versuch, die Existenz als Selbstschöpfung zu deuten, nicht ohne Humor als ein «Herausziehen aus dem Sumpf an dem eigenen Schopf wie Münchhausen». ²³ Ist aber der Mensch nicht Ursache seiner selbst, dann stellt sich erneut die Frage nach dem Urgrund. Existenz ist dann ein Sein aus einem andern, von dem man herkommt. Und dieses andere wird nun sichtbar: Der Mensch ist «als mögliche Existenz auf Transzendenz bezogen, durch die er selbst in seiner Freiheit sich gegeben weiß». ²⁴ Transzendenz — oder,

²¹ Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, Reden und Aufsätze, 1951, S. 269.

²² Jaspers, *Rechenschaft* . . . , S. 269.

²³ Jaspers, *Rechenschaft* . . . , S. 269.

²⁴ Jaspers, *Rechenschaft* . . . , S. 375.

wie Jaspers auch direkt sagen kann: Gott — wird zu einem Fundamentalbegriff dieser Philosophie. Transzendenz ist der Urgrund, aus dem ich «ich selbst» bin. Was bei Heidegger das «Nichts» ist, bei Sartre das «An-sich»-Sein, ist hier die Transzendenz. Aber freilich, Transzendenz ist nicht Dasein, daher auch nicht erforschbar. «Zum Draußensein der Transzendenz gehört ihre Unerkennbarkeit.»²⁵ Dennoch können wir Gottes innewerden, nicht allerdings im gegenständlichen Erkennen, wohl aber, als unmittelbares Erlebnis, im Akt des Selbstseins in der Freiheit. — Das Ganze, Unendliche, Eine, das Gott ist, verwirklicht sich in der Existenz als Selbstsein in Freiheit. Existenz besteht also nicht in einem unbewegten Sein, sondern in immer wieder neuer, geschichtlicher Selbstverwirklichung aus dem Ursprung, in der Betätigung der Freiheit. Solche Freiheit wird uns eben da geschenkt, wo wir, an die Grenze unseres Daseins gestoßen, unser selbst sowohl wie des uns Umgrenzenden bewußt werden. Grenzsituationen, die wir erfahren in Kampf und Schuld, Leiden und Tod, bedeuten das radikale Offensein zu dem, was uns umgreift: Indem ich das Aeüßerste meines Daseins erlebe, die letzte Möglichkeit dessen, was ich kann und was ich nicht kann, erfahre ich, daß ich bin und was ich bin, werde ich mir neu geschenkt aus dem Bezug zur Transzendenz, weiß ich mich in meiner Endlichkeit gehalten und geführt vom Ganzen, Unendlichen und Unbedingten. Während also der Mensch «sich seiner Endlichkeit bewußt wird, gewinnt er im Endlichen Teil an der Unendlichkeit»²⁶, während er scheitert, wird er frei zu neuem, eigentlichem Selbstsein aus der Tiefe des göttlichen Ursprungs heraus.²⁷

²⁵ Jaspers, *Rechenschaft* . . . , S. 360.

²⁶ Jaspers, *Rechenschaft* . . . , S. 271.

²⁷ Zu fragen wäre freilich, ob die wirkliche Grenzsituation nicht einzig das Sterben ist als der Uebergang vom Leben zum Tod. Nur endet diese Grenzsituation mit der Auflösung der Existenz und nicht mit einer neu geschenkten Freiheit des Selbstseins. Was in der Existenzphilosophie Grenzsituation heißt, dürfte doch nur als eine gedankliche oder gefühlsmäßige Vorwegnahme der Grenzen des Daseins gemeint sein, wobei stillschweigend vorausgesetzt ist, daß das Leben auf jeden Fall weitergeht und also nicht in der eigentlichen Grenzsituation ist. Dann kann auch das Sich-neu-geschent-Bekommen aus dem Erlebnis der Transzendenz bloß den Sinn einer neuen Wertung des Lebens haben, nicht aber den einer Neuwerdung im christlichen Sinn.

Entscheidend ist also, «daß mir das ‚von außen‘ der Transzendenz als Ursprung des ‚von innen‘ gewiß wird». ²⁸ So gibt es auch für Jaspers, wie für Sartre, ein Aufleuchten des absoluten Seins in der Existenz. «Wahrheit . . . ist gegründet in der Existenz, die wir sein können. Es kommt darauf an, daß unser Leben geführt ist von einer Unbedingtheit, welche allein dem ‚Entschluß‘ entspringt. Durch Entschluß wird die Existenz wirklich, wird das Leben geformt und verwandelt im innern Handeln, das uns erhellend im Aufschwung hält.» ²⁹ Die Beziehung zu dem, was Sartre als die «Wahl» bezeichnet, ist nicht zu verkennen. Und die Führung durch das Unbedingt ist zugleich Freiheit, denn in der Eigentlichkeit des Selbstseins ist die Existenz eins mit dem Einem und Ganzen: «Das Wesentliche ist, daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz. Dann wird die Freiheit des Menschseins der Kern aller seiner Möglichkeiten in der Führung durch die Transzendenz, durch das Eine zu seiner eigenen Einheit. Diese Führung ist radikal anders als jede Führung in der Welt; denn sie wird nicht objektiv eindeutig, sie fällt zusammen mit dem völligen Freiwerden des Menschen. Denn sie geschieht nur über die Freiheit der Selbstvergewisserung. Gottes Stimme liegt in dem, was dem Einzelnen, aufgeschlossen für seine Ueberlieferung und Umwelt, aufgeht als eigene Ueberzeugung. Gottes Stimme wird vernehmlich in der Freiheit der Selbstüberzeugung und hat kein anderes Organ, dem Menschen sich mitzuteilen. Wo der Mensch aus der Tiefe entschieden ist, glaubt er Gott zu gehorchen, ohne in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will.» ³⁰ Also auch hier: Selbstsein ist letztlich gut sein, ist die Offenbarung des Absoluten. Wie wir hörten, beschreibt Jaspers sehr genau, wo Gott sich offenbaren kann. Offenbarung ist nur in der Subjektivität. Die Wahrheit ist immer existentiell. Das Unendliche offenbart sich in immer neuen Momenten «tiefsten Zusichkommens», in immer neuen Akten spontaner schöpferischer Entfaltung in der Existenz.

Die Ausschließlichkeit dieses Offenbarungsbegriffs hat zur

²⁸ Jaspers, *Rechenschaft . . .*, S. 359.

²⁹ Jaspers, *Rechenschaft . . .*, S. 355.

³⁰ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 1948, S. 57

Folge, daß Jaspers die biblischen Aussagen über Gottes Offenbarung in ihrer Konkretheit als «Vergegenständlichungen» ablehnt. Gegenständlich ist die Wahrheit ja nicht erkennbar. Gott ist nicht ein freies Gegenüber, zu dem Anrede — d. h. die Beziehung im Wort — möglich wäre. Weil Gott nur im Selbstsein erfaßbar ist, bleibt diese Beziehung ausgeschlossen. Aussagen über Gott sind in Wirklichkeit Aussagen über das menschliche Selbstverständnis. Daher scheint es doch so, als habe Gott hier nur die Funktion, das zu begründen, was Sartre als Akt der Selbstschöpfung in der Existenz selber begründet sein läßt: die Absolutheit der Subjektivität in der Tiefe ihres Selbstseins. Die Proklamation der autonomen Existenz hätte also auch hier das letzte Wort, und es bleibt uns dann nur die Feststellung, daß die Existenzphilosophie in dieser Hinsicht bei Jaspers auf dasselbe Ergebnis herauskommt wie bei Sartre.

IV.

Für eine theologische Stellungnahme zur Existenzphilosophie ist entscheidend, daß es sich bei dieser Philosophie um Fundamentalontologie handelt. Keiner der erwähnten Denker beschränkt sich darauf, eine bloß beschreibende Anthropologie zu geben; alle fragen vielmehr nach dem Urgrund des Seienden, nach einem Absoluten, von dem her die letzte Begründung und Sinnggebung der Existenz erfolgt. Existenzphilosophie ist Urgrund-Denken. Man darf, im Blick auf unmittelbar vorangehende Philosophie, geradezu von einer neuen Wendung zum Absoluten und Ursprünglichen reden. Aber indem diese Philosophie die Existenz auf einen solchen Ursprung bezieht, geht sie über das Erkennbare hinaus — zu dem, was nach der eigenen betonten Aussage aller dieser Denker unerforschbar ist und unerforschbar bleibt.

Indem die Existenzphilosophie dieses Unerforschliche doch zur Gewißheit macht und von dieser Gewißheit aus letzte Antworten gibt und unbedingte Abgrenzungen zieht — ja indem sich an dieser ihrer Setzung eines Absoluten schließlich alles entscheidet: die Freiheit, das Gute, die Erkenntnis Gottes — wird offenbar, daß Existentialismus letztlich ein Glaube ist. Karl Jaspers redet diesbezüglich selbst vom «philosophischen

Glauben». Und es ändert an der Charakteristik des Existentialismus als Glaube nichts, wenn beigelegt wird, daß der philosophische Glaube «nur im Bund mit dem Wissen ist», daß er «sich selbst erhellen» will und daß Glaube «zwar nicht allgemeingültiges Wissen, aber ... durch Selbstüberzeugung mir gegenwärtig werden soll». ³¹ Auch der christliche Glaube ist ja nie ohne eine Theologie, d. h. ohne die Bemühung, sich selbst zu erhellen und bewußter zu machen.

Wenn es also ein Gespräch zwischen Existenzphilosophie und christlichem Glauben geben soll, dann wird man sich klar sein müssen, daß hier zunächst ein Glaube einem Glauben gegenübersteht. Allerdings einem solchen ganz andern Ursprungs: Im Existentialismus ist es ja die menschliche Vernunft selber, die, über das Wahrnehmbare hinausgehend, einen Seinsgrund setzt und annimmt; die Theologie dagegen geht von bestimmten geschichtlichen Tatsachen aus, die durch sich selber als Enthüllung der Wahrheit legitimiert sind. In dieser Begründung ist der christliche Glaube Offenbarungsglaube. Aber der verschiedene Ursprung beider soll ein Gespräch nicht ausschließen. Wer für seinen Glauben Freiheit beansprucht, wird diese Freiheit auch dem andern zubilligen, auch wenn dieser zu seiner Ueberzeugung auf ganz anderem Wege gelangt ist; zum Grundsatz solcher Liberalität möchte ich mich durchaus bekennen.

Gleich mit einer theologischen Kritik der dargestellten philosophischen Position soll das Gespräch hier nicht eröffnet werden. Ich will bloß versuchen, in einigen wenigen Punkten gegenüberzustellen, was der Theologe von der geschehenen Selbstbezeugung Gottes in Jesus Christus her zur Sache zu sagen hat.

1. Begegnung mit Gott ereignet sich nach Jaspers in den Bezügen zur *Transzendenz*. Die Gleichsetzung von Gott und Transzendenz ist Erbe der idealistischen Identitätsphilosophie. Mensch und Gott verhalten sich wie der Teil zum Einen und Ganzen, oder wie das Endliche zum Unendlichen. Aber das Unendliche wäre nicht unendlich, wenn es vom Endlichen begrenzt würde, wenn es dieses nicht zugleich auch in sich hätte.

³¹ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 13.

In diesem Sinn redet Jaspers auch von einer Weise des «Umgreifenden» als vom «Sein an sich, von dem wir umfassen sind»³², und versteht dann den Glauben als «Leben aus dem Umgreifenden . . ., (als) die Führung und die Erfüllung durch das Umgreifende».³³ Aus dem Glauben an das Eine und Ganze entspringt die Theorie der Grenzsituationen, der zufolge der Mensch, wenn er an die Grenze seiner Endlichkeit gestoßen wird, mit dieser Grenze auch des Begrenzenden (Gottes) innerwerde. Der Identitätspunkt aber ist der Akt der Freiheit, die spontane Bewegung, in welcher der Mensch aus der ihm geschenkten Möglichkeit der Existenz sich im Entschluß als Selbstsein verwirklicht.

Christliche Theologie kann diesen Glauben an eine die Existenz umgrenzende Transzendenz Gottes nicht teilen. Gott ist nicht die Transzendenz. Die den Menschen umgreifende Ur-tiefe, aus der die Schöpfung heraustrat, ist nach biblischer Erkenntnis das Chaos, das dem Geschöpf feindliche Nichts, die Tiefe namenloser Verlassenheit. So gewiß Gott auch der Herr über die Transzendenz des Nichts ist, so gewiß ist er nicht diese Transzendenz selber. Weil er wirklich Gott ist, ist er ihr gegenüber in gleicher Weise frei, wie er gegenüber dem Geschöpf frei ist. Wäre das Einzelne nur Teil im vollkommenen Einen und Ganzen, dann könnte es ja auch im Einzelnen nichts geben, was die Vollkommenheit des Ganzen störte, kein Böses, kein Unrecht, keinen Tod. Aber das alles ist Wirklichkeit. Der Mensch ist in einem viel eminenteren Sinn, als dies die Existenzphilosophie meint, «ins Nichts hineingehalten». Ihn umgibt, biblisch gesprochen, nicht nur das Licht, sondern auch die Finsternis, die Auflösung, der Tod. Und es dürfte doch eine viel tiefere, im eigentlichen Sinn existentielle Erkenntnis des den Menschen bedrohenden «Nichts» sein, wenn dieses von seiner Ablehnung durch Gott her begriffen wird als das Böse, dessen Beziehung zum Geschöpf die Verneinung Gottes ist, das Widergöttliche, Dämonische. Indem Gott sein Geschöpf angenommen und bejaht, das Nichts aber abgelehnt hat — indem er also durch sein göttliches Ja und Nein selber die Grenze der Existenz aufgerichtet hat, innerhalb welcher das Geschöpf sei-

³² Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 16.

³³ Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 20.

nen Ort und sein Leben hat, außerhalb der es aufhört zu sein —, kann es für dieses Geschöpf nach der Transzendenz des Nichts hin nur noch die Möglichkeit des Todes, der Auflösung, der Selbstzerstörung geben. Gottes Erwählung des Menschen, durch die das Geschöpf dem Nichts entrissen und für die Freiheit des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott bestimmt wird, ist der Ursprung des existentiellen Gegensatzes von Sein und Nichtsein, von Gut und Böse. Und es darf wohl dem Philosophen die Frage gestellt werden, ob denn der Mensch in Wahrheit nicht erst da frei wird, wo er durch diesen Gegensatz zur Verantwortung gerufen und damit in eine letzte Entscheidung hineingestellt ist.

Zeigt anderseits eine nur auf sich bezogene Freiheit des Selbstseins auf menschlicher Ebene nicht eine merkwürdige Entsprechung zum rein animalischen Dasein? Auch das Tier hat ja die Freiheit des Selbstseins, es ist (selbstverständlich in seiner Art) vollkommenes Selbstsein, es hat gar keine andere Möglichkeit als sich selbst zu sein. Aber weil es keine Möglichkeit des Andersseins hat, ist es in seiner Freiheit unfrei, determiniert durch das, was es ist. Wie kann aber eine menschliche Freiheit der Existenz, die restlos dem *solus ipse* verfallen ist, noch wirkliche Freiheit der Entscheidung sein? Existentialistische Freiheit hat ja a priori nur *eine* Möglichkeit der Wahl, nämlich Selbstwahl, Selbstsein — alles andere als Selbstsein wäre nicht mehr Freiheit, weil es keinen andern Wert als das Selbstsein gibt und darum auch kein Anderssein, das gewählt und bejaht werden könnte.³⁴

2. Ein zweiter Punkt betrifft das Verhältnis von *Existenz* und *Essenz*. Die Existenzphilosophie lehnt mit guten Gründen die Projektion der *essentia* in ein der Existenz vorangehendes «Sein an sich» ab, denn die Grundfrage nach dem Ursprung wird ja durch eine solche metaphysische Annahme nicht beantwortet, sondern nur zurückgeschoben. Umgekehrt erklärt der Existentialismus, die *Essenz* werde durch die Existenz selber hervorgebracht im Akt spontaner Wahl (oder die Existenz finde in diesem Akt die *Essenz* als gegeben, als «sich geschenkt» vor).

³⁴ Ein Beispiel für diese in der Unmöglichkeit des Andersseins beschlossene Selbst-Verfallenheit der Existenz findet sich in Albert Camus' bemerkenswerter Erzählung «L'Etranger».

Aber auch diese existentialistische Erklärung beruht letztlich auf einer metaphysischen Setzung: Das Bedingte und Zufällige soll ein Unbedingtes und Absolutes hervorbringen. Vorausgesetzt ist nämlich, daß das menschliche Selbstverständnis in der Tiefe des Selbstseins eins sei dem Urgrund. Insofern erfolgt eine Verabsolutierung der Subjektivität, eine Erhebung der Vernunft über sich selbst hinaus zum Unbedingten.

Indem die christliche Theologie ihrerseits sagt, daß die Existenz sich nicht selber geschaffen hat, sondern daß sie geschöpfliches Dasein ist, Kreatur, steht für sie implicite schon fest, daß die Essenz nicht im Geschöpf ist, sondern nur in seinem Ursprung, in Gott. Daraus folgt, daß es wahres Menschsein nur in der Gemeinschaft des Geschöpfes mit dem Schöpfer geben kann. Der Mensch kommt zu sich selber, erfüllt seine wahre Menschlichkeit, kommt zu seinem «eigentlichen» Dasein, wenn er nach dem Willen Gottes Mensch ist. Daher ist die Selbstmitteilung Gottes, in der Gott die Gemeinschaft mit dem Menschen herstellt und diesem seinen Willen kundgibt, zugleich die Offenbarung der wahren Menschlichkeit, die Erscheinung des Menschen, den Gott will und annimmt. Mit andern Worten: Die in Christus ergangene Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist auch die Enthüllung des menschlichen Wesens in seinem eigentlichen Sein, in seiner *essentia*. Und insofern diese Menschlichkeit Christi Freiheit in der Liebe zu Gott und zum Nächsten ist, erkennt der Christ in dieser Liebe auch die tiefste Sinngebung seines eigenen Menschseins. Er findet sein wahres «Selbst» gerade in der ihm nun gegebenen Möglichkeit des Andersseins, in der Verwirklichung seiner ihm offenbar gewordenen *essentia* aus Gott, das will sagen: im Neuwerden, in der Buße, in der Nachfolge Jesu Christi. Das Neuwerden in Christus aber ist zugleich das Bewußtwerden der Schuldhaftigkeit des bisherigen Daseins in seiner Selbstverfallenheit. Die Gabe des neuen Lebens wird zugleich zum Gebot der Umkehr, der Abwendung von dem, was dem geoffenbarten Gotteswillen widerspricht. Wieder sehen wir: Christliche Existenz ist nicht einfach animalisches Dasein aus der Tiefe des eigenen Selbstseins heraus, sondern Dasein in einer verantwortlichen, auch das eigene Selbstsein mitbetreffenden Entscheidung zwischen Gut und Böse. In diesem Sinne bezeich-

net Paulus es als die Wahrheit in Jesus, daß wir im Blick auf unseren früheren Wandel ablegen sollen den alten Menschen, der durch betrügerische Lüste sich selbst zerstört, und erneuert werden durch den Geist im innern Wesen und anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrhaftiger Gerechtigkeit und Heiligkeit (Epheser 4, 17—24).

Dadurch ist schon gesagt, daß Selbstsein an sich nicht schon gut ist. Es gibt auch eine Freiheit zum Bösen. Gut ist der Mensch in seinem Wesentlich-Sein, d. h. in der ihm geschenkten Freiheit des neuen Lebens aus der Gemeinschaft mit Gott, außerhalb welcher Selbstsein nur noch das Sein zum Tode, das schuldverfallene Sein ist. Darum sagen wir, daß der Mensch in der Offenbarung seiner *essentia* in Christus sich selber erkennt als der Sünder, dem Gott gnädig ist, d. h. dem Gott die Freiheit des Gut-Seins schenkt und ihn eben durch diese Freiheit verantwortlich in die Entscheidung von Gut und Böse, von Sein und Nichtsein stellt.

Zusammengefaßt: Freiheit ist für den Christen die Freiheit in der Entscheidung, die Freiheit des Andersseins, die Freiheit, sogar sein eigenes Selbst preiszugeben, wenn dieses vor Gott als schuldig, als nicht gut, erkannt ist. Christliche Freiheit ist also unvereinbar mit einem modernen philosophischen Freiheitsbegriff, der Freisein mit Selbstsein gleichsetzt.³⁵

3. Die Frage der Gotteserkenntnis.

Die Existenzphilosophie ist zunächst Wissen und Erkennen. Aber wir haben gesehen, daß sie in der Annahme eines absoluten Grundes nach ihrem eigenen Zeugnis über das Erkennbare hinausgehen muß, und daß auch sie ihre letzten Antworten aus einem Glauben gibt. Die Existentialisten glauben an eine Offenbarung des absoluten Grundes im Akt des Selbstseins.

Christliche Theologie kann diesen Offenbarungsbegriff nicht übernehmen. Gott wird seiner selbst beraubt, wo er gleichsam in die Existenz hineingenommen ist als deren Innerstes. Seine Freiheit wird geleugnet. Gott kann sonst nir-

³⁵ Dasselbe wäre auch gegenüber jedem Kollektiv-Verständnis der Freiheit zu sagen, für das Freiheit gleichbedeutend ist mit nationalem, völkischem o. ä. Selbstsein.

gends mehr sein; denn wenn die Existenz das Absolute ist, dann muß alles andere als nur bedingt erscheinen. Sartre, der diesen Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht hat, sagt von seinem Ort her ganz richtig, daß es außerhalb der Existenz keinen Gott mehr geben kann, wenn diese das Absolute in sich selber vorfindet. Der existentialistische Grundsatz, daß das menschliche Selbstverständnis die absolute Wahrheit, der Ursprung aller Werte, sei, ist der Ausdruck dieser heimlichen Identifikation des menschlichen Selbstseins mit Gott. — Da, wo die Existenzphilosophie einen Einfluß auf die Theologie ausübt, zeigt auch diese das Bestreben, jede gegenständliche Offenbarung Gottes zu bestreiten; daher ein auffälliges Interesse für das Lehrstück von der «Verborgenheit Gottes», daher vor allem die Ablehnung der Inkarnation, denn jede objektive Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte würde die Absolutheit des Selbstverständnisses aufheben, umgekehrt müßte dann vielmehr dieses Selbstverständnis an der ihm begegnenden Offenbarung gemessen werden. Von hier aus erklärt sich die ablehnende Stellungnahme der Existentialisten zur Offenbarungsgeschichte: Biblische Aussagen über Gottes Offenbarung werden in allgemeine Schemata eingeordnet (Fixierungen, Vergegenständlichungen, Mythen), in der Meinung, daß mit der Ablehnung dieser Schemata auch die betreffenden Aussagen widerlegt seien. Auf diese Weise versucht man, die Absolutheit der Subjektivität, des Selbstverständnisses, zu behaupten.³⁶

Aber Gott ist frei. Er läßt sich nicht in einen Akt menschlichen Selbstseins bannen. Gott tritt aus seiner Verborgenheit hervor, wann und wo er will; er ist der Kommende, in der Zukunft, wie er es in der Vergangenheit war.³⁷ Und weil die

³⁶ In diesem Sinne z. B. Fritz Buri: «Entgegen der Berufung auf ein sog. Heilsfaktum, das sich ein für allemal in der Geschichte ereignet haben soll, halten wir dafür, daß das wahre und wirkliche Heil sich je in unserem Selbstverständnis ereigne, und zwar dann und dort, wo der Mensch in seinem Selbstverständnis zu seiner Eigentlichkeit gelangt» (Philosophie und Theologie, ThZ 1952, S. 131).

³⁷ In seiner Bestreitung des «einmaligen Heilsfaktums» beruft sich auch Fritz Buri darauf, daß «der Geist weht, wo er will, und daß wir Gott nicht vorschreiben können, wo und wie er sich zu unserem Heil offenbaren kann» (ThZ 1952, Nr. 2, S. 131). Diesen Grundsatz müßte Buri zuallererst auf seine eigene Behauptung anwenden, daß das Heil «sich je in unserem Selbst-

Offenbarung ausschließlich eine göttliche Möglichkeit ist, kann sie nicht unsere menschliche Möglichkeit sein. Die Theologie kann nicht von dem ausgehen, was Gott möglich oder nicht möglich sei, denn das liegt außerhalb unseres Ermessens und außerhalb unseres menschlichen Zugriffs; sie kann nur von dem ausgehen und reden, was Gott zu seiner Selbstmitteilung wirklich getan hat: von seiner Epiphanie, von seiner Offenbarung in Christus. Der Freiheit Gottes kann auf seiten des Menschen nur die Anerkennung dieser Freiheit entsprechen, die Nachfolge, der Glaube. Ein Akt dieser Anerkennung in der Nachfolge und im Glauben ist auch die Theologie. Sie sucht und findet, bildlich gesprochen, die Flamme, an der sie sich entzündet, nicht dort, wo der Blitz einschlagen *könnte*, sondern dort, wo er tatsächlich eingeschlagen *hat*; sie geht aus vom *Ereignis* der Offenbarung. Sie ist der Versuch, das Zeugnis der Propheten und Apostel von diesem Ereignis nachzudenken und zu verstehen. In diesem Nachdenken aber wird das biblische Zeugnis für den Theologen, wie für alle, die es hören und sich nicht vor ihm verschließen, zur frohen Botschaft, die Nachfolge und Entscheidung fordert, weil der Hörende in ihr sich von Gott selber angesprochen weiß. Und das ist der Vorgang der Erkenntnis Gottes, den der Christ meint, wenn er von Gott redet.

Guttannen/Kt. Bern.

Felix Flückiger.

verständnis ereigne, und zwar dann und dort, wo der Mensch in seinem Selbstverständnis zu seiner Eigentlichkeit gelangt». Bestimmter, als es in diesem Satz geschieht, kann man Gott ja gar nicht «vorschreiben», wo er sich zu offenbaren habe. Buri müßte also zugeben, daß Gott sich im menschlichen Selbstverständnis auch *nicht* offenbaren kann, und daß wir deshalb einen Gewißheitsgrund im menschlichen Selbstverständnis von uns aus *nicht* annehmen dürfen, weil die Offenbarung auch an diesem Ort nicht eine menschliche Möglichkeit ist, sondern ausschließlich eine göttliche, über die wir unsererseits nichts entscheiden und aussagen können. Buri müßte also weiter zugeben, daß sein Argument (das er zu Unrecht gegen ein geschichtlich ja schon eingetretenes, von der Kirche nur nachträglich bezeugtes Faktum geltend macht) in Wahrheit die Gewißheitsgrundlage seiner eigenen Theologie aufhebt. Sobald anerkannt wird, daß Gott in seiner Selbstmitteilung frei ist, ist es mit jeder theologischen Position zu Ende, die von einer allgemeinen Möglichkeit der Offenbarung ausgehen will und nicht erst vom tatsächlichen Ereignis als von dem, was «sich begeben hat...» (Luk. 2, 1 ff.).