

DIE BEDEUTUNG DER BEFINDLICHKEIT FÜR DEN CHRISTLICHEN GLAUBEN*

von Peter Henke

„Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen“¹. Aus seinem Zusammenhang herausgerissen muß der Satz erst selbst erläutert werden, bevor er unser Thema erhellen kann. Das ‚Da‘, von dem HEIDEGGER spricht, ist die Erschlossenheit der menschlichen Existenz, also entfernt verwandt mit dem, was wir im vorwissenschaftlich-akademischen Sprachgebrauch heute gern als ‚Bewußtsein‘ bezeichnen. Dieses Bewußtsein — oder vielleicht doch besser gleich richtig gesprochen: diese Erschlossenheit der menschlichen Existenz leitet HEIDEGGER nicht aus einem einzigen Ursprung her, sondern die Erschlossenheit wird gleichursprünglich durch die Befindlichkeit und das Verstehen konstituiert. Ein drittes Element, die ‚Rede‘, können wir dieses Mal auslassen. Die Rede ist eine für Befindlichkeit und Verstehen gemeinsame Bestimmtheit, ‚Artikulation ihrer Verständlichkeit‘, wie HEIDEGGER in „*Sein und Zeit*“ (S. 161) sagt. — Weil die Erschlossenheit der menschlichen Existenz gleichursprünglich durch Befindlichkeit und Verstehen konstituiert wird, sollten wir — und das ist das Ziel unserer Vorlesung — zunächst wenigstens einen ersten Versuch wagen, für die Erschlossenheit des Daseins auch die Befindlichkeit wieder in den Blick zu bekommen. Wer „Glauben und Verstehen“ sagt, der sollte auch „Glauben und Befindlichkeit“ sagen, und zwar nicht als Alternative, sondern beides gleichursprünglich: denn der christliche Glaube denkt nicht nur, sondern er ist auch schon immer gestimmt.

Durch die Epoche in der Theologiegeschichte nach dem ersten Weltkrieg ist die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit und Verstehen in der Theologie stark abgeblendet, wenn nicht gar völlig vergessen worden. Befindlichkeit hat es nämlich mit ‚Gefühl‘ zu tun, also mit dem, was ungefähr zur selben Zeit als wissenschaftlicher Gegenstand, als Thema der Psychologie, aus der Philosophie in die Medizin auswanderte. Wenn wir heute auf die Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit und Verstehen für den christlichen Glauben wieder aufmerksam machen wollen, dann gilt es zunächst die größten Mißverständnisse abzuwehren. Dazu müssen wir unser Vorverständnis klären, und zwar in drei Schritten: zuerst wollen wir uns die Situation kurz vergegenwärtigen, in der es zum Bruch zwischen Befindlichkeit und Verstehen kam. Wir hören dazu einige Hinweise von RUDOLF BULTMANN aus seiner Rezension des BARTHschen Römerbriefs. BULTMANN verweist dort KARL BARTH auf ihren gemeinsamen Lehrer WILHELM HERRMANN. Bevor wir BULTMANNs Hinweis folgen und versuchen, unsere Fragen an WILHELM HERRMANN auszuarbeiten, müssen wir die Begrifflichkeit klären, mit der wir HERRMANN

* Antrittsvorlesung, gehalten am 13. Februar 1976 in Marburg

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972¹² (1927), S. 133

befragen wollen. Wir greifen auf einige Analysen MARTIN HEIDEGGERS zurück.

Erst wenn wir die damalige Situation, die Begrifflichkeit und unsere Fragestellung geklärt haben, können wir W. HERRMANN'S Texte befragen, um mit ihrer Hilfe unsere heutige Situation etwas durchsichtiger werden zu lassen.

Die Epoche nach dem ersten Weltkrieg, der Beginn der dialektischen Theologie, wird durch KARL BARTH'S ‚Römerbrief‘ markiert. K. BARTH hat damals einen Kampf begonnen, der bei vielen als eine Art von Befreiungskrieg der Theologie empfunden wurde. R. BULTMANN fragt deshalb in seiner Rezension der zweiten Auflage des ‚Römerbriefs‘: „Und gegen welche Front kämpft Barth? Gegen die psychologisierende, historisierende Auffassung der Religion, die nicht nur in der historischen (sog. liberalen) Theologie eine Rolle spielt oder gespielt hat, sondern in der Theologie und dem modernen Geistesleben überhaupt. Er kämpft gegen allen ‚Erlebnis‘-Kult (wobei ‚Erlebnis‘ als psychisches Faktum oder psychischer Akt verstanden ist), gegen jede Auffassung, die in der Religion ein interessantes Kulturphänomen sieht, die die Religion im Zusammenhang des seelisch-geschichtlichen Lebens verstehen will. Er kämpft auch gegen allerlei Anderes; aber jener Kampf gibt seinem Buch das eigentliche Gepräge“².

RUDOLF BULTMANN folgt KARL BARTH, wenn es darum geht, den Glauben gegen Mystik, Pantheismus und dergleichen abzugrenzen. Auch daß der Glaube ein Wunder sei, bejaht BULTMANN. Aber wenn K. BARTH Glauben und Bewußtsein radikal trennen will, muß BULTMANN widersprechen: „Meine Rechtfertigung aber und mein Glaube sind nicht irgendwelche pseudojenseitige Gegebenheiten, sondern mein Glaube ist eine Bestimmtheit meines Bewußtseins“³. — Seltsamerweise grenzt BARTH den Logos des Glaubens gegen den theoretischen und praktischen Logos gerade nicht ab, so daß BULTMANN in den BARTH'SCHEN Aussagen den Begriff ‚Glaube‘ zum Beispiel durch den Ausdruck ‚wissenschaftliche Erkenntnis‘ ersetzen kann, ohne das der neue Satz dadurch unwahr würde. BULTMANN kann deshalb feststellen, daß KARL BARTH hinter seiner erklärten Absicht zurückbleibt: „... die Welt- und Menschenauffassung sub specie des dialektischen Gegensatzes von Nein und Ja droht in die Transzendentalphilosophie umzuschlagen. An diesem Punkt hatte WILHELM HERRMANN schärfer gesehen“⁴.

In der Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ betont BULTMANN mit BARTH gegen HERRMANN das Wunder des Glaubens, hält aber mit HERRMANN dennoch an der Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ fest, vor der KARL BARTH — so BULTMANN — ausweicht. BULTMANN genügt es nicht, daß man „von der Unterwerfung unter das ‚Objektive‘ redet“⁵. Denn: „Sowie

² *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, München 1966² (Theologische Bücherei Bd 17, S. 119f)

³ aaO 132

⁴ aaO 134

⁵ aaO 135

man aus der Rede vom ‚Objektiven‘ Kapitel schlagen will für Dogmen alter oder neuer Provenienz, macht man den Glauben zum Werk und Gott zum Götzen und entleert in Wahrheit den Charakter des Objektiven“⁶. — Wenige Zeilen weiter heißt es dann: „Die Frage: Wie komme ich zum Glauben? bleibt also. Und hier — wie jetzt auch nicht selten geschieht — mit dem Geheimnis der Prädestination zu antworten, ist ein Ausweichen oder eine Frivolität“⁷. Die Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ ist für BULTMANN nur so zu beantworten, „daß man zeigt, was Glauben bedeutet. Denn indem der Sinn dessen, was Glauben heißt, klar gemacht wird, ist der Glaube vor jeder Mißdeutung als psychischer Prozeß geschützt, ist jede ‚Methode‘ abgeschnitten. Es wird klar, daß das Sich-beugen-können ein Sich-beugen-müssen ist, und daß dem Menschen, der in dieser Frage: Wie kommen ich zum Glauben? hineingeworfen ist, nichts weiter geantwortet werden kann, als daß er sich besinne, ob und wo in seinem Leben er der Wirklichkeit begegnet, der er sich schlechthin beugen kann — beugen muß“⁸. Aber: „Jene Wirklichkeit kann nie ‚anschaulich‘ gemacht werden, und die Entscheidung hat jeder Mensch für sich zu fällen. Andre können ihm nur helfen, indem sie versuchen zu sagen, was Glauben bedeutet“⁹. — Das Thema „Glauben und Verstehen“ ist damit angeschlagen. Aber ist deshalb der ‚Weg zum Glauben“⁹ aufgewiesen? — Wenn BULTMANN sagt: „... so gewiß Gott nicht die Symbolisierung subjektiver ‚Erlebnisse‘, sondern das Objektive ist, so gewiß kann das ‚Objektive‘ nur dann die Wirklichkeit sein, vor der ich mich beuge, wenn sie für mich Wirklichkeit wird, was sie ja nur dann und gerade dann wird, wenn sie mein altes Ich — den anschaulichen Menschen — vernichtet, tötet“¹⁰. — Wenn BULTMANN so mit Recht das „für mich“ der göttlichen Wirklichkeit betont, werden wir über das Verstehen des Glaubens hinauszugehen haben, um den ganzen Horizont für die Erschlossenheit der menschlichen Existenz auch im Glauben zurückzugewinnen.

Wenn wir von Befindlichkeit sprechen und deshalb auch von Stimmung oder Gefühl, besteht die Gefahr, in der Befindlichkeit einen möglichen Gegenstand für die Psychologie zu vermuten. Die Befindlichkeit ist aber als Existenzial ein Ausdruck der HEIDEGGERSchen Existenzanalyse, die HEIDEGGER in „*Sein und Zeit*“ noch als ‚Fundamentalontologie‘ verstand, das heißt, als eine mögliche Grundlegung für andere Ontologien. Die Psychologie könnte auf der Fundamentalontologie aufbauen, aber nicht von sich aus die Fundamentalontologie begründen. Näheres findet sich in „*Sein und Zeit*“ im ersten Kapitel, besonders im § 10.

Der für unseren Zweck, die Klärung der Befindlichkeit, wichtigste Text in „*Sein und Zeit*“ ist der § 29 auf den Seiten 134 bis 140¹¹. Wir wer-

⁶ ebd

⁷ aaO 135

⁸ aaO 136

⁹ aaO 136

¹⁰ aaO 135

¹¹ Alle nicht näher bestimmten Zahlen gelten bis auf weiteres für „*Sein und Zeit*“.

den uns auf einen sehr knappen Ausschnitt der HEIDEGGERSchen Phänomenanalyse beschränken.

Nun zu HEIDEGGER selbst. Er beginnt mit einer Abgrenzung: „Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs-te: die Stimmung, das Gestimmtsein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen“ (134). HEIDEGGER setzt ein bei der alltäglichen Erfahrung von Stimmungen, die jedem von uns vertraut ist, und hält als erste Beobachtung fest: „Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist“ (134). Die Stimmung ist also eine ursprüngliche Seinsart des Daseins, des Menschen, die ontologisch neben Wollen und Erkennen steht, wenn auch manchmal Wollen und Erkennen in den Vordergrund treten, ja womöglich das Wollen ausdrücklich gegen Stimmungen angeht. Aber gerade auch dann ist das Wollen von einer Gegenstimmung bestimmt; denn in der Stimmung ist das Dasein „ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen“ (136).

Die Befindlichkeit ist kein Seelenzustand. Sie ist auch kein Reflexionsprodukt, sondern sie überfällt uns. Aber nicht nur uns als isoliertes Ich-Ding, sondern mit uns zugleich unsere Welt, unsere Mitmenschen. Was HEIDEGGER damit sagen will, kennen Sie alle. Wenn ein Examen hinter uns liegt, und wir noch frisch genug sind, um aufatmen zu können, dann verwandelt die Stimmung, hier ist es die Freude, unsere Welt samt Mitmenschen und eigener Existenz. Die Erschlossenheit der je eigenen Welt wird durch die Stimmung, die Befindlichkeit, mit konstituiert.

HEIDEGGER entfaltet hier eine für uns entscheidend wichtige Struktur der Befindlichkeit: die Weltoffenheit des menschlichen Daseins. Der alltägliche Umgang mit den Dingen, die wir in die Hand nehmen und wieder hinlegen, ohne uns dabei etwas zu denken — wer achtet schon auf den Kugelschreiber, den er in der Hand hält, wenn sich gerade der nächste Gedanke aufdrängt? — dieser alltägliche Umgang mit unseren Werkzeugen zum Beispiel hat dennoch den Charakter des ‚Betroffenwerdens‘. Das zeigt sich spätestens, wenn im entscheidenden Augenblick der Kugelschreiber versagt. Die Möglichkeit, betroffen zu werden, angegangen zu werden, also unsere — wie HEIDEGGER sagt: — „Angänglichkeit“ gründet in der Befindlichkeit (vgl. 137). HEIDEGGER kann deshalb zusammenfassend sagen: „In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann. Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen“ (137f).

Die bloßen Stimmungen, die Befindlichkeit, das ist also der Horizont, in dem unsere je eigene Welt erschlossen ist. Vor allem Verstehen und Reflektieren liegt hier der primäre Zugang. Ein Zugang jedoch, der nicht als eine Art Zugbrücke mißverstanden werden darf, die vom Ich zur

Welt hinuntergelassen werden kann oder hochgezogen bleibt, sondern vielmehr ein Licht, in dem uns die Welt und wir selbst immer schon unmittelbar und in ständig wechselnder Farbe erscheint. Bald grau, bald rosig.

Wir haben absichtlich von der je eigenen Welt gesprochen, denn zunächst und zumeist ist die „Welt“ als je eigene Welt erschlossen. Die objektivierte Welt der Wissenschaft ist ein Abstraktionsprodukt. Die Welt der Naturwissenschaften zum Beispiel ist deshalb gegenüber der je eigenen Welt des Menschen sekundär. Diese scheinbare Umkehrung dessen, was man sich so vorstellt, wird jedem klar, der sich daran erinnert, wieviele Jahrhunderte lang die tüchtigsten Gelehrten zu kämpfen hatten, bis diese Abstraktion zustande kommen konnte. Der Theologe muß sich aber wie der Philosoph davor hüten, die nachweisbare Wirklichkeit für ursprünglich oder gar für allein wirklich zu halten.

Wir können hier die Auslegung der Befindlichkeit bei MARTIN HEIDEGGER nicht weiter verfolgen. Nur soviel noch: als eine Grundbefindlichkeit erweist sich die Angst. In ihr wird der Mensch vereinzelt. Das menschliche Dasein wird als das je eigene aufgedeckt (vgl. § 40). Von dort gewinnt HEIDEGGER auch seine Auslegung des Gewissens, die das herkömmliche Gewissensverständnis vertieft. — Mit dem Begriff der Befindlichkeit sind wir also auf eine Spur gesetzt, die uns bis in das innerste, eigenste Zentrum des Menschen führt, ohne die Welt und den Mitmenschen auszugrenzen. Es ist vielmehr umgekehrt: Gerade in dem Zentrum der Person stehen auch die je eigene Welt samt dem Mitmenschen auf dem Spiel.

Schon anhand einer so mangelhaften Skizze läßt es sich abschätzen, was es für die Theologie bedeuten muß, wenn die Befindlichkeit — das Gefühl, die Stimmung — der Psychologie preisgegeben wird, die sich dann als eine Art Naturwissenschaft um Erklärungen bemüht, die möglichst objektiv und nachweisbar ausfallen sollen. Noch dichter wird der Zugang zur Befindlichkeit verstellt, wenn man gar die Methoden und Ergebnisse der Psychologie in die Theologie einführt, um das theologische Reden etwas wirklichkeitsnäher und relevanter zu machen. Der Beginn einer solchen Fehlentwicklung wird dort zu suchen sein, wo die Theologie sich als Wissenschaft analog den Naturwissenschaften verstehen will und sich auch etwas Objektives beschafft, um in den Hallen der Akademie standesgemäß auftreten zu können.

Es brächte uns nicht viel weiter, wollten wir KARL BARTH wegen seines Redens vom Objektiven und wegen seiner Polemik gegen das Gefühl auf die Anklagebank setzen. Folgen wir lieber dem Wink, den BULTMANN gab, als er den Glauben nicht vom Bewußtsein trennen und als Antwort auf die Frage nach dem ‚Weg zum Glauben‘ die Prädestination nicht gelten lassen wollte, sondern auf WILHELM HERRMANN verwies. — Wir versuchen bei WILHELM HERRMANN ein Glaubensverständnis aufzudecken, das der Erschlossenheit der menschlichen Existenz unverkürzt entspricht, also gerade auch die Bedeutung der Befindlichkeit für den christlichen Glauben im Blick hatte.

Unser nächstes Ziel ist es jetzt, W. HERRMANN auf die Bedeutung der Befindlichkeit für den ‚Weg zum Glauben‘ zu befragen. Wir müssen zuerst die Voraussetzungen wenigstens grob skizzieren, die bei W. HERRMANN für eine solche Auslegung zu beachten sind. Das ist vor allem eine: HERRMANN unterscheidet zwischen zwei Arten von Wirklichkeit, einer nachweisbaren und einer erlebbaren Wirklichkeit. Die erlebbare Wirklichkeit ist als geschichtliche Wirklichkeit zugleich der Horizont für die Offenbarung Gottes, die in Jesus Christus geschieht. Der ‚Weg zum Glauben‘ führt bei HERRMANN also zu Christus hin.

Beginnen wir mit der Abgrenzung der erlebbaren Wirklichkeit von der nachweisbaren Wirklichkeit. „Die Wirklichkeit, auf deren vollkommene Erkenntnis die Wissenschaft gerichtet ist, nennen wir nachweisbar; die Wirklichkeit, die nur für den einzelnen vorhanden ist, nennen wir erlebbar“¹². Unter nachweisbarer Wirklichkeit ist also die Wirklichkeit zu verstehen, „die das menschliche Bewußtsein in allen Individuen in derselben Weise erzeugt“ (187). Die erlebbare Wirklichkeit ist nun aber kein besonderer Bezirk in oder gar neben der nachweisbaren Wirklichkeit, sondern es ist die Welt, „die das Erzeugnis unseres eigenen lebendigen Bewußtseins ist“ (ibid), die Wirklichkeit, „die jedes menschliche Individuum für sich allein hat“ (187). Die erlebbare Welt ist die je eigene Welt des Menschen, die ganze Welt, wie sie jeweils einem einzelnen Menschen begegnet, es ist die ‚individuell durchlebte wirkliche Welt‘, wie HERRMANN auch sagen kann (vgl. 188).

Für uns, in deren Denken so etwas wie eine individuelle Wirklichkeit meist abgeblendet ist und die sich eine je eigene Welt nur noch als den Horizont vorstellen können, der von der Reichweite unserer Ellenbogen bestimmt ist — für uns mag der Ausdruck „je eigene Welt“ wie ein Freiraum erscheinen, in dem unsere Willkür souverän herrscht. Nicht so bei W. HERRMANN. ‚Je eigene Welt‘ meint gerade im Gegenteil die sittliche Wirklichkeit; denn Sittlichkeit setzt die innere Selbständigkeit voraus: „Nur sofern sein Tun der reine Ausdruck des von ihm selbst Gewollten ist, ist es sittlich“ (272). Der Gegenstand des Wollens ist die Gemeinschaft: „Wir sehen nichts weiter ein, als daß das ewige Ziel unseres Wirkens das sein soll, was überall entstehen muß, wo Menschen derselben unbedingten Forderung sich frei unterwerfen. Das ist ohne Zweifel die Gemeinschaft“ (274). W. HERRMANN kann deshalb auch beide Wirklichkeiten durch die jeweiligen Gesetze unterscheiden, die in den Wirklichkeiten gelten: „Die Wirklichkeit der Natur beruht auf dem Naturgesetz; die Wirklichkeit der Geschichte beruht auf dem Sittengesetz. Das Naturgesetz erzwingt seine Anerkennung von jedem nicht irrsinnigen Menschen; das Sittengesetz fordert seine Anerkennung von dem freien Willen. In der Natur zu leben ist das Selbstverständliche; in der Geschichte zu leben ist unsere Aufgabe“ (143; kursiv hervorgehoben).

¹² 249; alle nicht näher bestimmten Zahlen gelten jetzt für WILHELM HERRMANN, *Schriften zur Grundlegung der Theologie* Teil 1, München 1966 (Theologische Bücherei Bd 36).

Der Verschiedenartigkeit der beiden Wirklichkeiten entsprechen die Weisen der Wirklichkeitserkenntnis. Die Naturerkenntnis war damals — 1888 — noch eine klare Sache: „Auch in schwierigen Fällen wird alsdann durch das Experiment und durch die unausweichliche Logik mathematischer Beweisführung die Erkenntnis des Wirklichen erzwungen“ (142). Davon grenzt HERRMANN die ‚Erkenntnis des geschichtlich Wirklichen‘ ab: „Eine Person verstehe ich nur, soweit ich mich selbst in ihr inneres Leben versetzen kann. Die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der Geschichte verstehen wir nur dann, wenn wir mit unserem eignen Willen für die Gedanken eintreten, an deren Recht sich die Menschen zu einem geschichtlichen Leben aufrichten. Ohne die sittlichen Überzeugungen, in deren Besitze wir selbst an der menschlichen Gesellschaft als Mitwirkende teilnehmen, würden wir diese Gesellschaft in ihrer eigentümlichen Wirklichkeit, in ihrer Geschichte, überhaupt nicht wahrnehmen“ (142f). — Der Gedanke, daß nur ein gemeinsamer Lebenszusammenhang das Verstehen ermöglicht, ist uns seit BULTMANN vertraut. Rätselhaft klingt dagegen die andere Formulierung, nämlich für Gedanken einzutreten, ‚an deren Recht sich die Menschen zu einem geschichtlichen Leben aufrichten‘, um Geschichte verstehen zu können. Gerade hier zeigt sich die besondere Art und Weise der Erkenntnis geschichtlicher Wirklichkeit als je eigener Erkenntnis. Es genügt hier nicht, etwas zur Kenntnis zu nehmen, auswendig zu lernen und richtig wiedergeben zu können, sondern hier ist von einer Erkenntnis die Rede, die es nur für den gibt, der für sie aktiv eintritt. Diese Art von Verstehen ist ein sittlicher Akt. Es ist Verstehen als Verantwortung. Eine so gewonnene — oder muß man nicht besser sagen: gewagte und errungene, oft dann gerade auch zugefallene, geschenkte Erkenntnis, das ist nun wirklich je eigene Erkenntnis und diese Erkenntnis darf man, wie HERRMANN es tut, auch als ‚Erlebnis‘ bezeichnen. WILHELM HERRMANN nennt die je eigene Erkenntnis auch ‚Tatsache‘, um ihren unerschütterlichen Wirklichkeitscharakter zu betonen und die je eigene Erkenntnis so auf eine Stufe mit den Tatsachenerkenntnissen der nachweisbaren Wirklichkeit zu stellen. Entscheidend ist aber der je eigene Charakter dieser Erkenntnis, ihr individuell-sittlicher, also verantwortlicher Charakter.

Der gleiche Erkenntnismodus, den HERRMANN auf die Erkenntnis der Geschichte, also die erlebbare Wirklichkeit, anwendet, gilt für die Erkenntnis der Offenbarung. Wir folgen jetzt dem Gang eines HERRMANNschen Aufsatzes — es ist „*Der Begriff der Offenbarung*“, den HERRMANN 1887 in Gießen gehalten hat —, um die Bedeutung der je eigenen Erkenntnis für die Offenbarung in den Blick zu bekommen.

Gleich in den ersten Zeilen distanziert sich HERRMANN von der üblichen Manier — auch der Systematiker — eine theologische Frage ‚historisch‘ zu erörtern, wenn er sagt: „Ich erbitte mir vielmehr Aufmerksamkeit für die Darlegung eines Streitiges, in dem wir alle stehen, ich meine den Kampf des Glaubens in uns selbst“ (123). HERRMANN verweist uns hier an unsere eigenen Erfahrungen. Was wir auslegen sollen, ist kein ehrwürdiger

Codex, sondern unsere eigene Existenz. Sie ist die für jeden erfahrbare je eigene Wirklichkeit.

Im Blick auf die Auslegung der Offenbarung begegnet uns hier das gleiche Prädikat, das HERRMANN für die Art und Weise der geschichtlichen Erkenntnis verwendet hatte (vgl. 143). Von den Gegenständen religiöser Begriffe und ihrer Erkenntnis heißt es: „Denn als das, was sie wirklich sind, stehen diese Gegenstände nur dann vor uns, wenn sich unser Inneres an ihnen aufrichtet“ (123). Das Erkennen ist ein ‚sich an etwas aufrichten‘, also ein Vorgang, bei dem Vollzug der Existenz und Vollzug der Erkenntnis zusammenfallen. Für die Erkenntnis der Offenbarung gilt dann: „Wollen wir sehen, was die Offenbarung ist, so müssen wir darauf achten, wie die Offenbarung uns gewiß wird und uns hilft“ (ibid.). Wohlgemerkt: das Was der Offenbarung wird nicht am Was ihrer Wirkung erkannt, also gerade nicht an ihrem Erfolg, daß sie nun gewiß macht oder daß sie uns hilft, sondern daran, wie sie uns gewiß macht und wie sie uns hilft.

Um den Vorrang des Wie vor dem Was zu verstehen, müssen wir darauf achten, wo die Offenbarung erkannt werden muß. „... den Kampf der Anfechtung in uns selbst müssen wir ansehen, wenn wir wissen wollen, was die Offenbarung ist“ (124). HERRMANN betont ausdrücklich, daß ein bequemes Schriftstudium keine Erkenntnis der Offenbarung eröffnen kann. — Nach unseren wiederholten Hinweisen auf die — mit HEIDEGGER gesprochen: ‚Jemeinigkeit‘ all dieser Phänomene wird es vielleicht nicht mehr ganz so überraschen, aber schon gar nicht banal klingen, wenn HERRMANN sagt: „Das Wesen der Anfechtung aber besteht darin, daß wir uns unglücklich fühlen“ (124). Der Ort, das Wo für die Erkenntnis der Offenbarung, ist primär erschlossen in der Befindlichkeit. Für die Erkenntnis der Offenbarung in der Theologie gilt also, was HEIDEGGER für alle Erkenntnis aufgewiesen hatte: „Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen“¹³. Wer bei W. HERRMANN die Beschreibung der Anfechtung liest, wird nur durch HERRMANNs größere Beredsamkeit davor bewahrt, den Text vierzig Jahre später zu datieren.

Zum allgemeinen Phänomen der ‚Anfechtung durch die Not‘, wie HERRMANN zusammenfassend sagen kann, tritt für den Christen „die Anfechtung durch das innere Selbstgericht der Schuld“ (124). Die Doppelstruktur der Anfechtung, nämlich Not und Schuld, ist zu beachten, weil ihr eine doppelte Hilfe durch die Offenbarung entsprechen wird.

Die Hilfe in der doppelten Not der Anfechtung ist die Offenbarung. „Denn dadurch wäre die Welt und wir selbst für uns verändert. Wir hätten nicht nur einen Zuwachs an Kenntnissen bekommen, sondern eine neue Art, alle Dinge zu sehen, einen neuen Sinn und Mut. Was das an uns bewirkt, das ist Offenbarung“ (124f). Die Offenbarung verwandelt die je eigene Welt des Menschen und so den Menschen selbst. Sie bringt ihn erlebbar in ein neues Wesen.

¹³ *Sein und Zeit* 138

Der Inhalt der Offenbarung ist Gott. Aber: „Die Offenbarung des Allmächtigen erleben wir in dem Moment, wo wir uns mit tiefer Freude unter seine Macht beugen. Gott offenbart sich uns, indem er uns zwingt, ihm ganz und gar zu vertrauen“ (128). Bloße Mitteilungen über Gott helfen uns nicht. Alles hängt daran, ‚wie die Offenbarung uns gewiß wird und uns hilft‘, hatte uns W. HERRMANN gleich zu Beginn eingeschärft. Hier spricht HERRMANN von dem Zwang zum völligen Vertrauen, der aus der Freude entspringt, also aus der ‚wunderbaren Tatsache‘, „daß Gott in den Herzensgrund einer gequälten Kreatur eine Freude legen kann, die durch keine Last erstickt wird“ (129). Jetzt kann W. HERRMANN auch eine erste zusammenfassende Bestimmung des Begriffs der Offenbarung geben: „Offenbarung ist dem Christen die Selbstoffenbarung Gottes, d. h. die Tatsache, daß Gott ihn durch einen unwidersprechlichen Erweis seiner allmächtigen Liebe überwältigt und aus einem unglücklichen zu einem fröhlichen und getrosten Menschen macht“ (129).

W. HERRMANN sieht natürlich, daß er bisher den entscheidenden Schritt der Offenbarung zum Menschen nicht genannt, also gerade noch nicht gesagt hat, „wie wir denn an solche Offenbarung kommen“ (130). Bisher steht alles auf dem Menschen und seiner Befindlichkeit. Jetzt verweist uns HERRMANN in unsere alltägliche Welt, um die Offenbarung „als ein unleugbares Element unserer Welt“ (131) zu finden. Er fährt fort: „Es ist die geschichtliche Erscheinung Jesu, die ebenso zu unserer eigenen Wirklichkeit gehört wie der Rock, den wir anziehen und das Haus, das wir bewohnen“ (ibid). Aber nicht die äußere Welt, die nachweisbare Wirklichkeit, ist der Horizont für die Offenbarung, sondern die je eigene Wirklichkeit, das innere Leben des Menschen. Deshalb spitzt sich die Frage nach der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus auf die Forderung zu, „daß Christus ein Element unseres inneren Lebens wird, wie er ein Element unseres äußeren Lebens bereits ist“ (133). Die je eigene Welt des Menschen als Horizont der Offenbarung muß Jesus Christus in sich aufnehmen können.

Und Jesus wird zu einem ‚Element unseres inneren Lebens‘ einfach dadurch, „daß der in der Anfechtung kämpfende Mensch Jesum Christum als etwas Wirkliches wahrnimmt“ (133). HERRMANN beschreibt die Anfechtung als Stimmung. Sie entspringt den Eindrücken, die in Not und Schuld auf uns wirken. Wenn uns die Welt als Macht des Unheils erscheint, also teuflisch, und wenn uns die Welt durch eigene Schuld verwirkt zu sein scheint, dann läßt sich diese Finsternis auf Jesus nicht ausdehnen. Die ‚Erscheinung Jesu‘ als Element der äußeren Welt erhebt gegen unsere Sicht der Welt begründeten Einspruch, gerade auch gegen unsere Selbstverurteilung.

Wenn es um die Gestimmtheit der je eigenen Welt geht, helfen keine Lehren, sondern nur das, was als etwas Erlebbares begegnet, eine unleugbare Tatsache, „die ohne alle Lehre über sie durch die bloße Macht ihres Inhalts uns zur Gewißheit bringen, daß es einen Gott gibt, und daß dieser Gott in ihr sich uns zuwendet“ (134). Diese Tatsache, durch die Gott sich uns gegenwärtig erlebbar zuwendet, ist die ‚Erscheinung Jesu‘,

„die als ein in der Welt wirkliches Faktum uns berührt, sei es durch die Evangelien, sei es durch das christliche Leben erlöster Menschen um uns her“ (ibid). Ein schwieriger, ein verschlüsselter Gedanke! Die ‚Erscheinung Jesu‘, die uns berührt, sei deshalb zunächst als eine noch unbekannte Größe, als das, was jetzt ausgelegt werden muß, hervorgehoben. Klar ist daran bis jetzt nur, daß die ‚Erscheinung Jesu‘ durch die Evangelien oder durch das ‚christliche Leben erlöster Menschen um uns her‘ uns berühren kann tamquam per instrumenta.

Von der Erscheinung selbst ist ihr Inhalt zu unterscheiden. Er ist es, der uns das Vertrauen abgewinnt, wenn uns etwas überhaupt Vertrauen abgewinnen kann. Der Inhalt läßt sich nicht in Vorstellungen erschöpfen. „Viel reicher als alles, was wir uns in bestimmten Vorstellung als Gründe unseres Vertrauens zu ihm vergegenwärtigen mögen, bleibt der Inhalt des Bildes, das er seiner Umgebung eingepägt hat“ (135). Die Evangelien bieten uns nur die Abdrücke, die Jesu Erscheinung in seiner Umgebung hinterlassen hat. Die Vielfalt der Spuren faßt W. HERRMANN in zwei Tatsachen zusammen: „Jesus enthüllt uns das Gute und macht den Anspruch, daß er das Gute in der Welt wirklich mache, das ist das eine. Das zweite ist dies: Er lebt in ungetrübter Zuversicht zu der Liebe eines Gottes, den er als die heilige Macht des Guten erkannt hat“ (135).

Noch redet HERRMANN im Bereich der äußeren Welt. Die Erscheinung Jesu, das überlieferte Bild, sein Inhalt — all das liegt noch im Bereich der nachweisbaren, äußeren Wirklichkeit unseres Lebens. HERRMANN sagt ausdrücklich in einem anderen Aufsatz¹⁴ von der Überlieferung: „Wir sollen die Worte so benutzen, wie sie auch ein rechter Historiker benutzt, daß wir uns ein Bild gewinnen von diesen Menschen und ihr Inneres kennenlernen.“ — Um das überlieferte Bild Jesu so einfach und klar wie irgend möglich hervortreten zu lassen, formt HERRMANN aus der Szene des letzten Abendmahls ein Vermächtnis Jesu für die Jünger, nämlich, „daß alle Menschen nach ihm in dem Rückblick auf seine Person die Erkenntnis finden würden, daß durch seinen Tod ihnen der neue Bund der Gnade und Vergebung beschafft sei“ (136). Dieses von HERRMANN komponierte Vermächtnis Jesu ist das Vermächtnis des Kreuzes.

Hier liegt nun der Punkt, an dem die Erscheinung Jesu als Element unseres äußeren Lebens zu einem Element unseres inneren Lebens werden kann. Vor dem Kreuz geht es einfach darum, „ob wir an dem Wirklichen vorübergehen oder ob wir vor ihm stehenbleiben wollen“ (136). Und hier ist nun auch der Zeitpunkt, an dem die Erscheinung Jesu, in unser inneres Leben eintreten kann. Wenn wir vor dem Gekreuzigten stehenbleiben, dann wird es geschehen, „daß wir ihn entweder hassen müssen, weil er die Macht, welche der Sünde tödlich feind ist, über den Horizont der Menschheit heraufführt; oder wir müssen ihn lieben und ihm vertrauen“ (136). — Warum eine so leidenschaftliche Alternative? — Warum nicht nur ein indigniertes Wegschauen oder eine Würdigung dieses hohen Menschentums? — Weil der, der vor dem Gekreuzigten

¹⁴ vgl. Band II der in Anm. 12 (s. o.) genannten Ausgabe, München 1967, S. 165.

steht, überhaupt erst vor dem Gekreuzigten steht, wenn er sich im Gekreuzigten wiedererkennt, das heißt: wenn Christus uns unsere Schuld und unseren eigenen Tod widerspiegelt. Darin das blanke Nein sinnloser Verstrickung zu sehen, das ist die eine mögliche Reaktion. Oder aber die Erkenntnis, daß er sich nicht davongestohlen, sondern an seinem Kreuz — wie HERRMANN es ausdrückt: ‚die selbständig schöpferische Liebe‘, eben das Gute, enthüllt hat¹⁵, ja, daß Jesus die ‚selbständig schöpferische Liebe‘ in der äußeren Welt als erlebbares Faktum wirklich gemacht hat. — Ob das Kreuz, wenn wir vor ihm stehenbleiben, für uns zur Offenbarung der Liebe Gottes wird oder ob es die Grund- und Ziellosigkeit der menschlichen Existenz unverstellbar aufdeckt, das beginnt sich uns in der Befindlichkeit zu erschließen und kommt dann auch mehr oder weniger zur Klarheit im Verstehen.

Wenn man WILHELM HERRMANN'S Aufsätze liest und nicht die Befindlichkeit als den eigentlichen Übergang von der ‚äußeren‘ zur ‚inneren‘ Welt sieht, dann gewinnt man leicht den Eindruck, als ließe HERRMANN seinen Leser an entscheidenden Punkte im Stich. Wir sollten aber gesehen haben, daß er uns gerade nicht im Stich, sondern — allein läßt. Genauer: uns zu uns selbst zurückruft. Nicht in eine Innerlichkeit. Schon gar nicht in eine Gefühllichkeit, sondern aus der Zerstreuung in die Konzentration, wie sie zum Beispiel ‚durch eine zusammenhängende berufsmäßige Arbeit‘ erzwungen wird: „Diese Konzentration ist eine geistige Vorstufe der Selbstbesinnung, die allein in der Andacht voll erreicht wird. Wer nicht arbeiten kann, wird auch nicht beten können. Je mehr aber die Arbeit den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, desto näher steht sie dem religiösen Erlebnis. Das ist vor allem da der Fall, wo der Mensch mit klarem Gewissen seine Arbeit als einen Bestandteil seiner sittlichen Aufgabe erfährt“ (192). Es geht um die Sammlung des ganzen Menschen. Deshalb ist der ‚Weg zum Glauben‘ nicht nur ein Weg des Verstehens, aber erst recht nicht nur ein Weg der Empfindsamkeit, sondern ein Weg des ganzen Menschen in voller Erschlossenheit, also gleichursprünglich in Verstehen und Befindlichkeit.

SUMMARY

This lecture discusses an aspect of the problem how to understand Christian faith. If we compare the analysis of understanding given by M. HEIDEGGER with the way of understanding in German protestant theology since 1918, we can see that the theologians did not mind the emotional element of understanding. But this emotional element is always the very beginning of understanding at all. — In the second part of our lecture an outstanding theologian of the time before 1918 — WILHELM HERRMANN — will lead the way to faith as a way of understanding both by intellect and by emotion.

¹⁵ vgl. 239 mit 135.