

beide die entzweiten Selbstentwicklungen der einzigen, unendlichen, synthetischen Kraft des Universums (Wahrseins) sind.

Nishidas Denken hat seinen Ursprung im Zen-Buddhismus. Bashōs Haiku ebenfalls. Lebenslang hat Bashō nie seinen Anhang an Zen verloren. Zwar könnte auch das Haiku:

Inazuma ni	Wie schätzenswert ist
Satoranu Hitono	Der nicht blitzartig
Tattosa yo (1690)	Einsicht bekommt

nicht zen-buddhistisch scheinen. Aber diesem Haiku gehen folgende Einführungsworte voraus: „Ein Priester predigte, Halb-Einsicht vom Zen verursache große Schäden; sehr dankbar zustimmend.“

Also warnte Bashō hier lediglich vor dem Pseudo-Zen.

Auch in Bashōs Haiku sind Subjekt und Objekt nicht getrennt. Der Wasserfall im alten Teich ist kein bloßes Objekt des Wahrnehmens. Er ist als Ereignis des Universums (Natur-Monade) eine spiegelnde Paarung des Zuhörers. Auch Bashō selbst lebt in diesem Fall resonierend und zusammenstimmend: Was ist die ‚Wirklichkeitsschicht ... auf die es japanische Kunstwerke im besonderen abgesehen zu haben scheinen‘ (Holenstein) anders als dieses resonierende Zusammenstimmen von Subjekt und Objekt im Wahrsein des Universums?

Über Moral und Religion hinaus Zu Carl Friedrich v. Weizsäckers moral- und religionsphilosophischen Grundpositionen

Von Reiner WIMMER (Konstanz)

Eine zentrale christliche Erfahrung, die nach eigenem Zeugnis auch den Kern einer tiefgreifenden Selbsterfahrung Weizsäckers ausmacht und um die sich seine zentralen moral- und religionsphilosophischen Auffassungen drehen, ist die der moralischen und religiösen Ohnmacht des Menschen: Aus eigener Kraft vermag er nicht gut zu sein, von sich aus kann er zu Gott nicht gelangen. Am eindringlichsten hat Paulus im 7. Kapitel seines Briefs an die Römer und dann wieder Luther (u. a. in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift „De servo arbitrio/Vom geknechteten Willen“ aus dem Jahre 1525) diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht. Im Anschluß an Paulus und Luther formuliert Weizsäcker: „Die Erfahrung lehrt mich, daß ich nicht imstande bin, das Gute, das ich will, zu tun, ja, tiefer gesehen, daß ich nicht imstande bin, das Gute, dem ich zustimme, zu wollen.“ (GM 484)¹ Verallgemeinernd und die Brücke zu religiöser Erfahrung und Lebenseinstel-

¹ Die im Text verwandten Abkürzungen bezeichnen folgende Werke Weizsäckers: BF = Der bedrohte Friede. Politische Aufsätze 1945–1981, München/Wien 1981 (Tb.-Ausg. München 1983); BS = Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers (Vortrag mit Diskussion), in: Hans Pfeiffer (Hg.), Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, 29–67 (der Vortrag wieder abgedruckt in GM 454–478); D = Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München/Wien 1978 (Tb.-Ausg. München 1981); FW = Friede und Wahrheit, in: C. F. v. Weizsäcker, Der ungesicherte Friede, Göttingen 1969, 9–31; GM = Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München/Wien 1977, 1984 (Tb.-

lung schlagend sagt Weizsäcker: „Diese Erfahrung vom *servum arbitrium* ist nun freilich, in immer wieder anderer kultureller Einbettung, die Ausgangserfahrung aller der Religionen, in denen von Erlösung die Rede sein kann.“ (GM 486) Das in dieser Erfahrung waltende, zur Verzweiflung Anlaß gebende moralisch-religiöse Dilemma beschreibt Weizsäcker so: „Vergebung gibt es nur für den reuigen Sünder, nicht für den, der sich zu seinen Sünden nicht bekennt; und nicht einmal die Reue zu wollen, liegt in seiner Macht.“ (Ebd.) Wie ist dies zu verstehen, der Mensch könne nicht einmal seine Bosheit bereuen *wollen* und sich so wirklich radikal ändern *wollen*? Widerspricht dies nicht dem offenkundigen Bedürfnis und Verlangen mancher Menschen nach Änderung ihrer selbst und ihres Lebens?

Wir können uns dem Verständnis dieser paulinisch-augustinisch-lutherisch inspirierten Äußerung Weizäckers nähern, indem wir folgenden anthropologischen Sachverhalt bedenken: Unser bewußtes Wollen ist nicht unser ganzes Wollen, unsere bewußten Motive und Absichten haben Gründe und Zwecke, die uns bewußtseinsmäßig häufig, in mancher Hinsicht sogar immer und notwendigerweise, verborgen sind. Darauf hat nicht erst Freud aufmerksam gemacht, auf den sich Weizsäcker in diesem Zusammenhang wiederholt bezieht. Eine einfache Überlegung zeigt dasselbe von seiner grundsätzlichen, notwendigen Seite. Weder unser Bewußtsein noch unser Wollen kann sich selbst völlig objektivieren, d. h. sich zur Gänze zum Gegenstand seiner Aktivität machen. Wenn wir das Gute wollen, so fragt sich, ob dieses Wollen selbst gut ist, nämlich ob es das Gute um seiner selbst willen will. Fragen wir uns, wie unser Wollen des Guten beschaffen ist, so bleibt immer etwas, und zwar das Entscheidende, unaufgeklärt im Rücken unseres Bewußtseins, nämlich von welcher Art dieses Fragen selbst ist: Ist der Wille, das Verlangen, der Wunsch nach Selbsterkenntnis selber gut und nicht etwa nur aus Angst um sich selbst oder ihrem Zwilling, dem Bedürfnis nach Selbstbestätigung und Selbstverherrlichung, geboren?

Einen weiteren Verständnisschritt können wir mit folgender Überlegung tun. Im Leben sehen wir uns moralisch bedeutungsvollen Situationen der folgenden Art gegenüber: Wir stehen vor der Alternative, etwas der moralischen Forderung Entsprechendes zu tun oder es zu unterlassen bzw. etwas ihr Widersprechendes zu tun; zwei grundsätzliche Möglichkeiten stehen also zur Wahl. Die Anerkennung der moralischen Forderung durch den Handelnden ist in einer solchen Beschreibung der Entscheidungssituation schon vorausgesetzt. Die Frage ist nun aber: Geht die Geltung dieser Forderung für den Handelnden nun auf seine eigene freie Anerkennung zurück oder hat er sie lediglich z. B. aus Opportunitäts Gesichtspunkten (etwa mit Blick auf mögliche gesellschaftliche Sanktionen) übernommen? Noch grundsätzlicher, nämlich losgelöst von einem bestimmten Moralkodex gefragt: Geht es dem betreffenden Menschen letztlich in seinem Leben um das Gute als solches und seine Verwirklichung oder nicht? Zugespitzt formuliert: Will er das Gute (wie auch immer es im einzelnen aussieht und in welcher Situation auch immer es von ihm gefordert ist) um seiner selbst willen und unbedingt oder nicht?

Ausg. Frankfurt a. M. 1980; diese Tb.-Ausg. hat eine von der Originalausg. abweichende Seitenzählung); GN = Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen, Göttingen 1948, ²1954; MW = Meditation und Wahrnehmung, in: Günter Stachel (Hg.), *munen musö. Ungegenständliche Meditation*. FS Hugo M. Enomiya-Lassalle zum 80. Geburtstag, Mainz 1978, 286–299; SP = (zus. mit Pinchas Lapide:) Die Seligpreisungen. Ein Glaubensgespräch, Stuttgart/München 1980; TW = Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1964, ⁵1976; WG = Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung, München/Wien 1976 (Tb.-Ausg. München 1979); WN = Wahrnehmung der Neuzeit, München/Wien 1983 (Tb.-Ausg. München 1985); ZF = Zumutungen der Freiheit, in: Max Horkheimer, Karl Rahner und C.F. v. Weizsäcker, *Über die Freiheit*, Stuttgart/Berlin 1965, 51–76.

Wenn ich hier von ‚Wollen‘ spreche, so ist kein einzelner, bestimmter, identifizierbarer sogenannter ‚Willensakt‘ gemeint, sondern eine Einstellung, die allen solchen einzelnen Akten, die wir gewöhnlich als ‚Entschlüsse‘, ‚Entscheidungen‘, ‚Absichten‘, ‚Zwecksetzungen‘ oder ähnlich bezeichnen, zugrundeliegt. Darüber hinaus wird dieses Wollen von mir so gefaßt, daß es als Gesamtorientierung der freien moralischen Selbstverfügung eines Menschen über sich selbst und das Ganze seines Lebens allen seinen spezifischen Handlungsorientierungen, Einstellungen, Haltungen usw. voraus- und zugrundeliegt. Diese Gesamtorientierung geht entweder auf das Gute als solches und schlechthin oder sie geht nicht auf das Gute als solches oder jedenfalls nicht schlechthin auf dieses; insofern richtet sie sich auf das Schlechte und ist insoweit böse. Ich ziehe das Wort ‚Wollen‘ zur Bezeichnung dieser von der geläufigen abweichenden Art des Wollens der Wendung ‚moralische Gesamt-‘ oder ‚moralische Lebensorientierung‘ einstweilen vor, weil es die Aktivität, Freiheit und Verantwortlichkeit des Subjekts für diese seine Grundorientierung heraushebt.

Die für den Diskussionszusammenhang mit Weizsäcker wichtige Einsicht besteht nun darin, daß das im erläuterten Sinne grundlegende gute bzw. böse Wollen – oder wenn man die vermögensstheoretische Rede vom ‚Willen‘ vorzieht: der gute bzw. böse Wille – dem alltäglichen und reflektierenden Bewußtsein wesentlich unzugänglich, in diesem Sinne also notwendigerweise bewußtseinstranszendent ist. Mit Kant möchte ich die Unterscheidung zwischen diesen zweierlei Arten des Wollens und der ihnen eigenen Freiheit terminologisch und sachlich, wie mir scheint, angemessen als ‚phänomenales‘ und als ‚noumenales Wollen‘ bzw. als ‚phänomenale‘ und als ‚noumenale Freiheit‘ bezeichnen. Kant benutzt auch das Gegensatzpaar ‚empirisch‘ und ‚transzendental‘ zur Bezeichnung desselben Unterschieds, Karl Rahner ‚kategorial‘ und ‚transzendental‘ bzw. – einen Terminus seines Lehrers Heidegger aufnehmend – ‚existential‘.

Da ein im eingeführten Sinne existentialer Grundvollzug für die nachträgliche Bemühung des Menschen uneinholbar ist, läßt sich weder in nachträglicher Reflexion völlig und zweifelsfrei aufhellen, was seine moralische Qualität ist, noch läßt er sich durch nachträgliche Entschlüsse revidieren. Die philosophische und theologische Tradition hat dies sehr deutlich gesehen. Ich verweise dazu einerseits auf Kant (Kritik der reinen Vernunft B 579 Anm. = A 551 Anm.; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 26, 49 = Ak.-Ausg. IV 407, 419; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis A 222 f. = Ak.-Ausg. VIII 284 f.; Das Ende aller Dinge A 501 f. = Ak.-Ausg. VIII 329 f.; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre A 25, 114 = Ak.-Ausg. VI 392 f., 447; Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 61, 78 = Ak.-Ausg. VI 51, 63), andererseits auf die Dekrete des Konzils von Trient (vgl. H. Denzinger und A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* ... [33/1965] Nr. 1534, 1540, 1541). Dem persönlichen Erleben ist diese Unzugänglichkeit seiner selbst als Erfahrung der Ohnmacht gegeben: Ich erfahre mich 1) als außerstande, mich selbst als den zu sehen, der ich wirklich und im Grunde bin, mein Leben im ganzen als das zu sehen, was es sub specie aeterni, in einem absoluten Sinne, in moralischer Hinsicht ist, und ich erfahre mich 2) als außerstande, mich selbst radikal zu ändern, falls ich zu der Überzeugung gelangt bin, ein böser Mensch zu sein, auch wenn ich es noch so sehr wünsche und alle mir zur Verfügung stehenden Mittel einsetze.

Wie ich zu der Überzeugung gelangen kann, ein böser Mensch zu sein, ist allerdings ein Problem, wenn gleichzeitig gilt, daß ich unfähig bin, mich selbst als den zu sehen, der ich in moralischer Hinsicht wirklich bin. Nun ist aus den aufgezeigten Gründen in der Tat daran festzuhalten, daß ein unfehlbares und seiner selbst sicheres reflexes Wissen von der eigenen radikalen Bosheit nicht möglich ist, so wenig wie ein Wissen vom eigenen Gutsein. Das, was an üblen Regungen im Menschen aufsteigt – z. B. Haß, Neid, Eifersucht, Besitzgier –, zeigt ihm zwar seine Unvollkommenheit an – etwa die noch mangelhafte Integration seiner

Affekte in die moralische Persönlichkeit –, kann aber nicht als Beweis für eine frei gewählte, fundamentale Schlechtigkeit gelten. Aber auch tiefer wurzelnde negativ zu bewertende Handlungen und Einstellungen – sogenannte ‚schlechte Charaktereigenschaften‘ – erlauben noch keinen derartigen Schluß.

Mit Kant ist anzuerkennen, daß von der empirisch erhebbaren moralischen „Sinnesart“ eines Menschen nicht auf seine erfahrungstranszendente moralische „Denkungsart“ geschlossen werden darf, obwohl diese in einem – allerdings nicht näher bestimmbar – Ausmaß die transzendente Voraussetzung jener darstellt. Dieses Ausmaß ist deshalb nicht näher bestimmbar, weil der empirische Charakter eines Menschen, seine Sinnesart, durch Veranlagung, familiäre und kulturelle Einflüsse mitgeprägt ist. Aufgrund dieser Ungewißheit befindet sich der moralisch sensibel gewordene Mensch in einer Situation, in der er die Fehlhaltungen seines empirischen Charakters sich weder von vornherein zur Last legen noch sich von ihnen entschuldigt ansehen kann. Er sieht jedoch die Aufgabe, diesen seinen empirischen Charakter zu ändern, erfährt zugleich aber häufig die eigene Unfähigkeit hierzu. Er fragt sich und muß sich fragen, ob diese Unfähigkeit einem mangelhaften eigenen Wollen oder solchen Hindernissen entspringt, die zu ändern er nicht in der Hand hat. Somit taucht auch auf der Ebene des bewußten moralischen Entscheidens und Handelns ein Selbstbeurteilungsproblem auf, das letztlich in der Ungewißheit über seine bewußtseinsjenseitige moralische Verfassung wurzelt. Diese Ungewißheit ist schmerzhaft und verwirrend und kann zu Verzweiflung führen. Aber sie ist als Ingrediens unserer *conditio humana* letztlich gelassen anzunehmen.

Hat nun aber Weizsäcker Unrecht, wenn er sich selbst vielfältigen moralischen Versagens zeilt? Man vergleiche in „Der Garten des Menschlichen“ die Seiten 565–567 und 592f. und in „Wahrnehmung der Neuzeit“ die „Rechenschaft im Selbstgespräch“ von Neujahr 1980 (349–352). Mit Kant und der christlichen Ethik sagt Weizsäcker: „Der gute Wille ist gefordert.“ Zu behaupten, er sei nicht gefordert, denn er stehe nicht in unserer Macht, sei unwahr und unwahrhaftig, weil es der unzweideutigen moralischen Erfahrung widerspreche. „Ich muß feststellen, daß ich nicht vollziehe, was ich doch anerkenne. [...] Die Befreiung beginnt mit dem Anerkenntnis: ich könnte anders, und daß ich nicht anders gehandelt habe, liegt an mir.“ (GM 451f.) Die Selbstrechtfertigung, ich hätte nicht anders wollen oder handeln *können*, als ich gewollt und gehandelt habe, ist nach Weizsäcker unzulässig, weil unwahr. Dahinter mag die Kantische Überzeugung stehen, daß, wer soll, auch kann, der dem geläufigen Grundsatz, Sollen setze Können voraus, eine überraschende Deutung verleiht. Gewöhnlich wird er so verstanden, daß er die Bedingung nenne, unter der eine rechtliche oder moralische Verpflichtung für einen bestimmten Menschen im strikten Sinn überhaupt bestehen könne, nämlich daß er die Möglichkeit und Fähigkeit hat, ihr nachzukommen. Doch die genannte Deutung sagt darüber hinaus, daß das Bestehen einer moralischen Verpflichtung – wobei eine der notwendigen Bedingungen (der Feststellung) dieses Bestehens nicht in der (Feststellung der) Möglichkeit und Fähigkeit zur Erfüllung einer solchen Verpflichtung bestehen kann – ein Kriterium für die Möglichkeit und Fähigkeit des so Verpflichteten darstellt, besagter Verpflichtung nachzukommen. Folgende Einschränkungen dieser Deutung sind wohl unabdingbar: Konkrete moralische Forderungen mögen für ein Individuum in einem bestimmten Zeitabschnitt seines Lebens unerfüllbar sein; sie verlieren deshalb aber nicht ihren Forderungscharakter: Die Person bleibt aufgefordert, ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten, ihren Freiheitsraum für Wollen und Handeln allmählich so zu erweitern, daß sie dem Geforderten in Zukunft einmal wird nachkommen können. Inzwischen mag es der Fall sein, daß sie sowohl ihr Versagen als auch ihre Ungewißheit darüber, was ihr eigener Schuldanteil ist, an den Rand der Verzweiflung treibt. Aber ein einsichtiger Seelsorger und Therapeut wird sie sowohl auf die

Unvermeidlichkeit und Unlösbarkeit dieses Problems moralischen Lebens auf der Ebene moralischen Bemühens, das, wie Angst und Verzweiflung zeigen, noch um das Ego kreist, als auch auf die Aufhebung dieser Problematik in einer unbedingten Gelassenheit und bedingungslosen Geborgenheit hinweisen, die als Geschenk erfahren werden, weil sie nicht mehr Resultat eigenen Strebens sind und auch so nicht gedeutet werden dürfen, sollen sie ihre Unbedingtheit bewahren. (Diese Unbedingtheit – das sei gleich hinzugefügt – ist aber auf der Ebene von Bewußtsein, Verstand, Wille und Gefühl, wie die oben angestellten grundsätzlichen Erwägungen zeigten, nicht zweifelsfrei und unzweideutig gegeben. Gewißheit in bezug auf das Unbedingte gibt es auf der Ebene kategorialer Erfahrung nicht in letzter Eindeutigkeit.)

Die vorgenommene Abmilderung des Satzes ‚Ich soll, also kann ich‘ scheint jedoch noch nicht zu genügen. Eine weitere Modifikation – wenn man will: Einschränkung – ergibt sich aus der Möglichkeit, daß jemandem nur das Wollen des Guten, aber nicht – wie Paulus im Römerbrief (7, 18) formuliert – das *κατεργάζεσθαι*, das Ausführen, das Verwirklichen, das Vollbringen des Guten gegeben ist, oder daß er gar, wie Paulus im darauffolgenden Satz sagt (7, 19), das tut, was er nicht will, das Böse. Heute sind uns Kenntnis und Umgang mit neurotischem Zwangsverhalten so geläufig, daß uns des Paulus Bekenntnis nicht mehr irritiert. Daß solcher Zwiespalt von Wollen und Verhalten in einer Entfremdung des Menschen von sich selbst wurzelt, die die paulinische und mit ihm die christliche Theologie als überpersönliches, die ganze Menschheit umfassendes Verhängnis artikuliert (unter dem mißverständlichen Titel der ‚Ersünde‘ bekannt – lateinisch weniger mißverständlich als ‚peccatum originale‘ bezeichnet), diese tiefsinnige Auffassung, die sich in vergleichbarer Form auch in anderen Religionen findet und die Philosophen, z. B. des Deutschen Idealismus, immer wieder beschäftigt hat, braucht hier nicht genauer untersucht zu werden.

An dieser Stelle sei lediglich betont, daß es prinzipiell aufgrund der anthropologischen Differenz von phänomenalem und noumenalem Freiheitsraum möglich ist, wenn auch aus den nunmehr geläufigen Gründen nicht mit letzter Gewißheit im konkreten Fall verifiziert werden kann, daß jemand das Gute um seiner selbst willen, reinen Herzens also, will, ihm aber im Raum kategorialen Handelns und Fühlens keinerlei Wirklichkeit zu geben vermag. In diesem noumenalen Sinne ist der Satz ‚Du kannst, denn du sollst‘ unanfechtbar; denn er besagt nicht: Du kannst das Gute *tun*, das du tun sollst, sondern nur: Du kannst das Gute *wollen*, das du wollen sollst. Bei diesem Wollen geht es um das noumenale oder transzendente Wollen. Das phänomenale oder kategoriale Wollen gehört ja, mit Weizsäcker zu reden, zu unserer „Willens- und Verstandeswelt“, und ein Aspekt des von Weizsäcker sogenannten „moralischen Problems der Moral“, nämlich des moralischen Rigorismus, besteht darin, diese Unterscheidung zwischen (transzendentelem) Wollen und (kategorialem) Vollbringen nicht anzuerkennen und dann nur das Vollbringen um jeden Preis als Ausweis wirklichen Wollens anerkennen zu können (vgl. BF 292–301; GM 116–121; WG 246–250; WN 426). Die Beachtung dieses Unterschieds bringt dann auch die von Weizsäcker wahrgenommene „Ambivalenz der Moral“, ihre (zwangsläufige) Selbstgerechtigkeit in ihrer (falsch verstandenen) Radikalität, die zu Intoleranz und Menschenhaß, zu Fanatismus und Terror führen kann, zum Verschwinden (vgl. D 114f., 124f.; FW 29, 31; GM 80–86, 546f.; WG 247; WN 161, 372) und klärt über einen der Gründe auf, der zur Verzweiflung an der Moral und an sich selbst aus der (kategorialen) Erfahrung der Ohnmacht führt.

Weizsäcker selbst scheint gelegentlich diese Grenzziehung zu mißachten, etwa wenn er schreibt: „Die erlösende Erfahrung der Sünde beginnt, wo wir die Schuld für unser objektiv böses Handeln zu übernehmen lernen, obwohl unsere subjektive Intention nicht böse war.“ (D 125) Oder in ähnlichem Zusammenhang an anderer Stelle: „Die erlösende Erfahrung der Sünde beginnt, wo wir uns mit unserem Handeln [sofern es in sich objektiv

moralisch schlecht ist und/oder objektiv schlechte Folgen zeitigt] identifizieren lernen, obwohl die subjektive Intention nicht böse war.“ (GM 442, vgl. noch BF 545) Die „Selbstkritik [bezüglich] der [schlimmen] Folgen guter Absichten“ (D 125) ist legitim und notwendig gerade dann, wenn an der Güte der eigenen oder fremden Absichten kein vernünftiger Zweifel erlaubt ist. Aber dann bezieht sich diese Kritik auf Sachverhalte, die das schlimme Ergebnis zwar zur Folge hatten, aber in dieser ihrer Eigenschaft bisher noch nicht erkannt wurden. Waren aber die üblen Wirkungen voraussehbar und vermeidbar, so trifft den Handelnden moralische Schuld, und von seiner guten Absicht kann nur noch vordergründig und eingeschränkt die Rede sein; es fehlte ihr an dem Willen zu umfassender Kenntnisnahme der Realität, an Sorgfalt und Umsicht. Andernorts trifft Weizsäcker die angemessene Unterscheidung, wenn er die Friedlosigkeit des Menschen als Krankheit diagnostiziert und aufgrund dieser Diagnose den Schuldvorwurf nicht gelten läßt: „Der Vorwurf der Bosheit oder Torheit gegen den Friedlosen ist, von außen erhoben, nicht wahr. Das zwingende moralische Urteil wendet sich an Gesunde. Sie sollen,⁷ denn sie können. Das Wesen der Krankheit ist eben, daß der Kranke nicht kann, auch wenn er will. Manche seelische Krankheiten mag man auch so beschreiben, daß der Kranke nicht wollen kann. Am Nichtkönnen prallt der moralische Appell ab, sei es, daß er gar nicht verstanden oder abgelehnt wird, sei es, daß der aufrichtige Versuch, ihm zu folgen, aus innerem Zwang scheitert.“ (BF 171 f.) Allerdings scheinen sich Weizsäckers weitere Ausführungen wieder von dieser Einsicht zu entfernen, wenn sie die Selbsterfahrung des Kranken als Schuld erfahrung beschreiben, in der die eigene Friedlosigkeit als Bosheit erscheint: „Frieden mit uns selbst finden wir allenfalls, wenn es uns gelingt, den Schatten in uns anzunehmen, wenn wir zu sagen vermögen: ‚auch das bin ich‘, ‚auch das habe ich gewollt‘. Dies ist bei weitem keine Ausflucht aus dem Ernst der moralischen Forderung, im Gegenteil, es ist eine vorher nicht gelungene Weise, sie ernst zu nehmen. Jetzt kann der Kranke das von sich aus sagen, was ihm kein anderer, auch nicht der Arzt, glaubwürdig sagen konnte; er kann jetzt sagen: ‚ich war böse‘, ‚ich bin böse‘, ‚ein Tor bin ich‘. Vorher wußte er wohl, daß er die Norm verletzte; jetzt beginnt er zu sehen, warum er sie verletzen wollte.“ (BF 172) Eines der Motive Weizsäckers für diesen Beurteilungsunterschied bildet zweifellos sein immer wieder hervorgehobenes moralisches Anliegen, nur sich selbst, nicht aber den Mitmenschen moralisch zu be- oder zu verurteilen. Darüber hinaus handelt es sich bei diesem Anliegen, wie Weizsäcker mit Recht sagt, um eine therapeutisch-seelsorgerische Einsicht: Nur der Kranke selbst kann die Wahrheit über sich selbst annehmen, und erst in solchem Annehmen entdeckt er sie im eigentlichen Sinne, nämlich als Wahrheit für sich selbst, und das ist der erste, entscheidende Schritt zur Gesundung. Aber diese Selbsterkenntnis, Selbstannahme, Selbstgesundung ist kein Erfolg von Bemühungen auf der kategorialen Ebene einsichtigen Verstehens und moralischen Wollens: „Kein Mensch wird durch gute Werke selig, denn der entscheidende Schritt ist die Entdeckung, daß er das Gute, das er will, nicht kann. Gerechtfertigt, also eines inneren Friedens fähig, werden wir nicht durch unser Verdienst, sondern weil wir geliebt sind und weil wir darum Gott und in Gott die Menschen lieben dürfen.“ (BF 172 f.) Auf diesen Schritt von der Moral zur Religion wird später noch genauer einzugehen sein.

In ähnlichem Sinne bereiten Weizsäckers Darlegungen in seinem Vortrag „Zumutungen der Freiheit“ (Abschnitt 2 C, S. 66–68) Schwierigkeiten, auf die aber hier nicht eingegangen werden soll.

Schließlich ist noch folgende, in moralischen und außermoralischen Alltagsdisputen vorkommende Redensart zu berücksichtigen, die besagt: ‚Wenn du (nur) willst, dann kannst du auch (was du sollst).‘ Hier wird ein zweifellos gelegentlich bestehender psychologischer Sachverhalt angesprochen, daß nämlich das Handlungsvermögen eines Menschen

manchmal von seiner positiven Einstellung zur fraglichen Tätigkeit bzw. zu ihren Ergebnissen oder Folgen abhängt. Man fordert ihn dann dazu auf, dafür zu sorgen, daß sich seine Einstellung ändert und er ein positives Verhältnis zum Geforderten gewinnt, und setzt voraus, daß der Betreffende eine solche Einstellungsänderung in der Hand hat. Hier ist dann, so könnte man sagen, ein zweifaches Wollen impliziert: Um das Geforderte zu wollen und es ins Werk zu setzen (= Wollen₁), ist zunächst eine Änderung der eigenen Einstellung dazu zu wollen und ins Werk zu setzen (= Wollen₂). Im Alltag Mitmenschen gegenüber vorwurfsvoll geäußert bewegt sich der Satz ‚Wenn du nur wolltest, so könntest du auch‘, wie gesagt, auf der psychologischen Ebene, d.h. auf der Ebene kategorialen Willens und Entscheidens. Sich selbst gegenüber geäußert geht dieser Vorwurf oft tiefer. Dann berührt er die Ebene existentialen Willens und Entscheidens und besagt so viel wie: Wenn ich wirklich, in allem Ernst, von ganzem Herzen das Gute wollte, dann gäbe es das Gute, dann wäre es wirklich (und nicht bloßes Ideal, bloßer Wunschtraum), dann wäre ich selbst gut. – Wer aber kann schon von sich sagen, er wolle wirklich das Gute? Wir wissen nicht und können nicht wissen, ob wir das Gute eigentlich wollen. Ein mit sich selbst ins Reine gekommener Mensch wird aber nicht mehr den Wunsch nach einem solchen reflexiven Wissen haben. Kierkegaard hat in der sogenannten ‚Beichtrede‘, der ersten seiner ‚Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist‘ aus dem Jahre 1847, den Begriff der Reinheit des Herzens nach allen Seiten hin entfaltet, u. a. dahingehend, daß er die Einheit und Ganzheit des Willens des Guten ohne jede Gespaltenheit, Ambivalenz, double-mindedness beinhaltet. Kierkegaard erwägt in dieser Rede nicht die kategoriale Unrealisierbarkeit dieses Begriffs und die sich in der Erfahrung seiner Unrealisierbarkeit möglicherweise auftuende Verzweigung. Aber er kennt sie selbst zur Genüge (vgl. WN 266–271). Er verabreicht dem derart Kummervollen ein Gegengift in dem auf die Beichtrede folgenden Mittelstück der ‚Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist‘ unter dem Titel ‚Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels‘. Man lernt u. a. von ihnen Vergessen seiner selbst und das Genügen und die Freude daran, daß man Mensch ist. Aber auch dieser Lernvorgang gelingt nicht eigentlich auf der Verstandes- und Willensebene. Die hier erforderliche Selbstaufgabe muß sich als ein Sich-selbst-Genommenwerden vollziehen. Diese Erfahrung wird traditionell religiös gedeutet. Ist diese Deutung notwendig und zwingend? Damit treten wir in die Behandlung des zweiten uns im Gespräch mit Weizsäcker interessierenden Problembereichs, nämlich dem der Religion, ein.

Führen wir uns zunächst einige einschlägige Erwägungen Weizäckers selbst vor Augen! Eine grundlegende, von der Evolutionstheorie herkommende Erörterung unserer menschlichen Verfaßtheit durch Weizsäcker ist von folgender Art: Wir Lebenden sind ‚Nachkommen von Siegern im Kampf ums Dasein‘ (GM 281). Beim Menschen richtet sich die Aggression aber nicht wie sonst fast überall im Tierreich nur gegen Artfremde, sondern auch und vor allem gegen Artgenossen (WN 162). ‚Friedlosigkeit als seelische Krankheit‘ (WN 153 ff.) ist deshalb so schwer heilbar, weil sie eine instinktiv und kulturell tief verwurzelte und das Verhalten prägende Disposition darstellt, die selbst das ernste Bemühen zu ihrer Eindämmung und Aufhebung nicht immer unberührt läßt, ein Bemühen dazu, das noch aus anderen Gründen, wie gezeigt, letztlich zum Mißerfolg verurteilt ist. Denn innerer Friede mit sich und seinesgleichen ist, christlich gesprochen, nur in der Liebe möglich. Weizsäcker sagt: ‚Liebe ist eine Haltung der Seele, die sehend den Kampf ums Dasein aufhebt.‘ Und er fragt: ‚Ist diese Liebe überhaupt möglich?‘ Darauf seine Antwort: ‚Wie jede wahre, neue Möglichkeit, kann sie aus dem, was vorher war, nicht abgeleitet werden. Der Wille kann aus eigener Kraft einzelne gute Taten tun, aber die Liebe kann er sich nicht geben. Aber wenn wir ihre Möglichkeit einmal erfahren haben, so bleibt in uns das, was Gewissen genannt wird. Wir wissen dann, daß wir ohne die Liebe das Entschei-

dende versäumen. Sie selbst kommt von der objektiven Möglichkeit, von Gott her, und wir erfahren sie, wenn sie kommt, als Gnade.“ (GN 124f.) Wir können lieben, weil Gott uns liebt; denn „Gott ist die Liebe“ (GN 124; vgl. 1 Joh 4, 8. 16). Die Freiheit, zu lieben, ist nämlich eine die kategorialen Möglichkeiten des Menschen transzendierende Freiheit.

Aber besitzt der Mensch nicht diese existenziale Freiheit und Fähigkeit zur unbedingten Liebe ungeachtet seiner kategorialen Unvollkommenheiten? Nach christlicher Überzeugung und nach der Überzeugung Kants und Weizsäckers, die sich hier in Gegensatz zur Auffassung der antiken und neuzeitlichen Aufklärung und ihres moralischen Fortschritts-optimismus befinden: Nein! Der Mensch ist radikal böse, er hat sich in seiner Freiheit gegen das Gute entschieden und sie so zur Unfreiheit gemacht, geknechtet, wie Luther sagt. Wenn wir hier von dem Problem absehen, ob und ggf. wie die radikale Bosheit aller Menschen erkannt werden könne, so fragt sich, ob, diese Bosheit einmal als bestehend angenommen, der derart böse Mensch nicht nach wie vor die Freiheit habe, sich auch wieder zum Guten zu bekehren. Ich glaube, daß die Unmöglichkeit einer solchen Umkehr am Begriff der hier relevanten transzendentalen Freiheit eingesehen werden kann. Im Unterschied zur kategorialen Freiheit, bei der es um Entscheidungen in bezug auf wechselnde Lebenssituationen geht, geht es bei der transzendentalen Freiheit um das Ganze des Lebens, der eigenen Person, um den grundlegenden Bezugsrahmen für alle moralischen Einzelentscheidungen, um die Alternative von Gut und Böse – Gut und Böse absolut verstanden, von dem her die Rede vom relativ und bedingt Guten und Bösen erst verständlich wird. Die Totalität dieser Grundentscheidung schließt jede, auch zeitliche Grenzsetzung aus; die Wahl geschieht ein für allemal, definitiv. Deshalb ist vom Wesen dieser Freiheit aus nicht zu sehen, wie der Mensch von sich aus die Möglichkeit haben könnte, seine einmal getroffene und von ihm her endgültige Entscheidung zu revidieren.

Die großen Religionen behaupten nun, wie erwähnt, zweierlei: 1) daß sich jeder Mensch bzw. die Mehrzahl der Menschen unentrinnbar in Schuld und das damit verknüpfte Leiden verstrickt habe, daß aber 2) Umkehr und Erlösung von Schuld und Leiden möglich seien. Die theistischen Religionen sehen diese Möglichkeit darin, daß Gott den Menschen trotz seiner Bosheit liebt und ihn von seiner Bosheit befreit, indem er sein Innerstes umwandelt und sich ihm so mitteilt, daß er nun nicht anders als gut sein kann. Stellt man das hier stattfindende Heilsgeschehen so dar, dann sieht man nicht mehr, wie es zugleich Freiheits-tat des Menschen sein kann. Einen Menschen in dem hier einzig relevanten Sinne ‚gut‘ zu nennen, setzt voraus, daß er sich selbst dazu entschieden hat, gut zu sein. Das in der christlichen Theologie denn auch immer wieder empfundene Paradox, daß die Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Bosheit nicht durch ihn selbst möglich ist, sondern nur sozusagen von außen, durch Gott, daß aber zugleich das dem derart zum Guten befreiten Menschen zuzusprechende Gutsein ihm nur dann im eigentlichen Sinne zukommt, wenn es das eigene, im ursprünglichen Vollzug der eigenen Freiheit konstituierte Gutsein ist – dieses Paradox erscheint mir in der theistischen Konzeption unauflöslich. Gibt es eine Alternative? In nicht-theistischen Religionen und in atheistischen, z. B. neuzeitlich-humanistischen Auffassungen scheint die Möglichkeit der Befreiung von Schuld und Leid dadurch gewahrt zu werden, daß man einen innersten Personkern des Menschen annimmt, der von der Verderbnis nicht befallen ist. Die Erlösung besteht dann, kurz und grob gesagt, darin, sich die verborgene gute ‚Natur‘ immer mehr auswirken und schließlich die Führung übernehmen zu lassen. Diese Konzeption enthält nicht die These von der radikalen Bosheit oder Verderbtheit des Menschen.

Eine rationale Entscheidung zwischen diesen entgegengesetzten Auffassungen ist kaum möglich, weil beide von unausweisbaren Voraussetzungen ausgehen, im einen Fall von der grundsätzlichen Bosheit, im andern Fall vom grundsätzlichen Gutsein des Menschen. Da

wir aber weder in bezug auf uns selbst noch in bezug auf unsere Mitmenschen über eine Möglichkeit verfügen, unsere wirkliche Verfassung aufzudecken, sollten wir unsere moralische Energie nicht auf vergebliche und verderbliche Selbst- und Fremdbeobachtung sowie Selbst- und Fremdbeurteilung verschwenden, sondern auf das in jedem Augenblick geforderte Wollen und Tun des Guten, dies allerdings in dem steten, alles Wollen, Tun und Lassen durchdringenden Bewußtsein, daß das Entscheidende von uns schon längst gewollt und getan ist, wir aber nicht wissen, wie es aussieht. Hier zur rechten Gelassenheit zu finden, zur Lösung von Werkgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit einerseits und von Skrupulosität, Selbsthaß und Verzweiflung andererseits, gehört selbst zur moralischen Aufgabe auf der Ebene kategorialer Lebensführung.

Aber ist mit dieser Auskunft schon alles hier sinnvoll Sagbare gesagt? Wie ist Weizsäcker beständiger Rekurs auf Erfahrung, insbesondere auf die mystische Erfahrung der Einheit aller Wirklichkeit und der Liebe Gottes sowie auf eine noch zu erwerbende „Wahrnehmung eines Ganzen“ zu verstehen? Weizsäcker berichtet von einer eigenen Erfahrung mystischer Art bei einem Aufenthalt in Indien 1969 (GM 595f.). Er hat die Erfahrung bedingungslosen Geliebtheits und die dadurch mögliche Erfahrung bedingungslosen Liebenkönnens als zu glaubende, gottgegebene Möglichkeit beschrieben, in der nach dem Erlebnis von Ohnmacht und Verzweiflung Gott selbst offenbar wird. So heißt es etwa: „Die tiefste Erfahrung von sich selbst, zu der der Mensch in seiner Natur und in der Gesellschaft vordringt, lautet nicht Freiheit, sondern Ohnmacht. Die tiefste Erfahrung vom Gelingen menschlichen Lebens ist eben darum nicht eine Erfahrung von eigener Macht, sondern von Gnade. Die tiefste Erfahrung des Menschen ist nicht der Mensch, sondern Gott.“ (ZF 66) Oder: „Das Ich ist nicht die ganze Wirklichkeit der Seele. Religiöse Erfahrung spiegelt Wirklichkeit, die das Ich überschreitet.“ (GM 162) Diese das Ich überschreitende Wirklichkeit scheint Weizsäcker an anderer Stelle in Übereinstimmung mit asiatischen religiösen und mit westlichen humanistischen Traditionen nicht mit Gott zu identifizieren, sondern er bezeichnet sie als „das Selbst“ und den Prozeß der Ichüberschreitung als „Selbstverwirklichung“, von der er sagt, daß sie „in der ganzen Menschheitsgeschichte das Thema der Religion“ gewesen sei. „Die letztlich entscheidende Erkenntnis über den Menschen ist die Unterscheidung zwischen dem glücksbedürftigen Ich und dem Selbst.“ Das Ich und sein Glück müssen geopfert werden, soll das eigentliche Wesen des Menschen zum Vorschein kommen (GM 251f.; WG 137f.). Sogar die Natur- und Sozialwissenschaften, die beginnen, die physischen und psychischen, biologischen und kulturellen Bedingtheiten des selbstherrlichen Ich aufzudecken, und so zu seiner Entmachtung und Ernüchterung beitragen, dienen nach Weizsäcker dadurch einer „Annäherung an den Kern religiöser Erfahrung“ (GM 441; vgl. D 119–123), allerdings nur soweit, als die Wissenschaften nicht selber mit der „Machtförmigkeit ihrer Erkenntnisweise“ (D 124) und ihrer Verstrickung in den Natur- und Selbstvernichtungsdrang des Menschen Ausdruck von Selbstherrlichkeit und Machtwahn des Ich sind. Aber vor allem das konsequente Zuendegehen des moralischen Weges führt in der Erfahrung der Verzweiflung an sich selbst an die Schwelle zur religiösen Erfahrung: „Wer die radikale Forderung an sich selbst aufrechterhält, und wer sich nicht darüber täuschen kann, daß er die Forderung nicht erfüllt, der muß in Verzweiflung über sich geraten. Diese Verzweiflung ist ein Todeserlebnis. Das selbstmächtige moralische Ich erfährt in ihr, was es heißt, zu sterben – zu ersticken. In diesem Tod wartet eine Auferstehung. In der vorgeprägten Sprache spricht sich diese Erfahrung des neuen Lebens nur bildlich, ja paradox aus. Sie ist ein Erwachen in eine andere Wirklichkeit – in die Wirklichkeit. Das Ich – so zeigt sich – war nur ein Organ des wirklichen Selbst. Ich bin der geworden, der ich immer war, als der ich mich nicht kannte, und doch kannte, denn sonst hätte ich ihn nicht gesucht. Diese Erfahrung ist der Grund der Religion.“ (WG

248 f.) „Nicht naiver Harmonieglaube, sondern die äußerste Erfahrung von Leiden, Schuld, Sinnlosigkeit ist ihr Ausgangspunkt.“ (GM 580)

Für die christliche Tradition erläutert Weizsäcker diesen Zusammenhang gewöhnlich an Jesu Bergpredigt. Die Radikalität ihrer moralischen Forderungen wird als unaufgebar, weil als unlegbar wahr, und zugleich als unerfüllbar erfahren (BS 41 f.; GM 132 f., 444–453, 544 f., 591 f.; GN 123 f.; SP 97; WN 368). Im Durchgang durch die äußerste moralische Not tut sich das Tor der Gnade auf; der Gott der Liebe schenkt sich dem Sünder und macht ihn lieben. Das ist u. a. in den Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt zum Ausdruck gebracht: Die Bergpredigt „beginnt nicht mit der abstrakten und unerträglichen moralischen Forderung, welche den Selbsthaß und das Zelotentum, den sich für legitim haltenden Haß gegen den Gegner erzeugt. Liebe ist der Affekt, der das Ertragen des Mitmenschen und – beim moralisch Sensiblen – das Ertragen der eigenen Person erst möglich macht. Diese Liebe ist jenseits der Willensanstrengung; sie wird als Gnade erlebt. Sie gestattet dann das Gebot: Liebe Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele und deinen Nächsten wie dich selbst. Sie eröffnet die Fähigkeit des vernünftigen Zusammenwirkens, die ‚intelligente Feindesliebe‘.“ (BF 606 f.; vgl. BF 296–301; BS 47 f. [= GM 475], 54; FW 20 f.; GM 116–121, 488–508; SP 12–15; WN 323, 402, 427; ZF 69) Die Seligkeit dieser Liebe ist das wahre Leben. Aber seine Voraussetzung ist der Tod des Ich. Weizsäcker sagt zu dem Wort „Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott sehen“ (Mt 5, 8): „Wer Gott sieht, muß sterben, ist freilich eine biblische Einsicht. Auch das Sehen Gottes, das Jesus verheißt, geschieht nicht anders als um den Preis eines Todes. Das Gleichnis vom Weizenkorn (Joh 12, 24) gehört zur Deutung der Seligpreisungen.“ (GM 501)

Weizsäcker unterscheidet vier „Gestalten“, „Aspekte“ oder „Momente“ der Religion: Religion als Element einer Kultur, als Grund einer radikalen Ethik, als Theologie und als innere Erfahrung (BF 604–606; BS 44 f. [= GM 472 f.]; MW 296 f.; WN 88, 98 f., 321–323, 417–421). Die ersten drei Gestalten betreffen nicht den Kern; erst als innere Erfahrung lebt Religion. Religion ist in diesem Verständnis nichts anderes als Erfahrung und Leben der Einheit und Ganzheit oder – christlich gesprochen – der Liebe. Diese Erfahrung kann keine gegenständliche, keine im üblichen Sinne bewußte Erfahrung sein; denn sie würde noch die Zweiheit von erfahrendem Subjekt und erfahretem Objekt enthalten. Solche liebende Einheitserfahrung sei terminologisch als ‚mystische‘ Erfahrung herausgehoben. In der mystischen Erfahrung verliert die Frage nach dem, womit sich der Mensch geeint erfährt, ob mit dem das Ich transzendierenden Gott oder mit dem das Ich transzendierenden Ganzen der Wirklichkeit, nach Weizäckers Auffassung seine Brisanz. Trotz der gewaltigen kulturellen Unterschiede zwischen den Religionen beschreiben die in ihnen lebendigen mystischen Überlieferungen die grundlegende mystische Erfahrung überraschend gleichartig, wenn sie sie theologisch dann auch wieder unterschiedlich auslegen (vgl. BS 52 f., 60 f., 67; D 112; GM 532–538, 550; WN 323).

Als einen Weg zu dieser Erfahrung bieten die Religionen die Meditation an. Weizsäcker selbst übt sie (GM 533 f.), aber warnt davor, sie zu verabsolutieren oder technizistisch mißzuverstehen (BS 54; GM 542, 548–550; MW 296 f.; WN 324, 421); es wäre ein Rückfall in das Machen- und Besitzenwollen des Ego.

Es ist wichtig zu sehen, daß das Erleben der Einheit *im* Bewußtsein als das Erleben eines „anderen Zustands“, wie Musil sich ausdrückt, noch nicht die vollkommene Erfahrung der Einheit und der Ganzheit der Wirklichkeit ist. Es wird ja noch etwas von dieser Erfahrung abgetrennt und unterschieden. Ich werde darauf am Schluß zurückkommen. Bisher war aber streng zwischen transzendentelem und kategorialem Bereich im Menschen getrennt und behauptet worden, das Transzendente sei zugleich das Bewußtseins- und Erfahrungstranszendente. Diese Behauptung ist offenbar zurückzunehmen bzw. näher zu quali-

fizieren, wenn die mystische Erfahrung gelten soll. Bewußtsein und Erfahrung waren bisher stillschweigend als gegenständliches Bewußtsein und gegenständliche Erfahrung verstanden. Nun aber begegnen wir der Behauptung von einem un- oder übergegenständlichen Bewußtsein. Wie sich ein solches Bewußtsein phänomenologisch zeigt und ob der Begriff von ihm möglich, nämlich konsistent zu denken ist, soll hier nicht weiter untersucht werden. Auch Weizsäcker widmet sich diesen Fragen nicht.

Ein anderes Problem klingt aber bei Weizsäcker an, wird jedoch nicht näher behandelt, nämlich das der Notwendigkeit oder Vermeidbarkeit einer religiösen Deutung der mystischen Erfahrung. Bonhoeffer war im Gefängnis auf das frühe Buch Weizsäckers „Zum Weltbild der Physik“, erschienen 1943, gestoßen und hatte in einem Brief vom 25. Mai 1944 (abgedruckt in „Widerstand und Ergebung“) Weizsäckers These zustimmend aufgenommen, „Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis“ zu mißbrauchen. Bonhoeffer führt aus: „Wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herauschieben, wird mit ihnen auch Gott immer wieder weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein. Das gilt für das Verhältnis von Gott und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es gilt auch für die allgemein menschlichen Fragen von Tod, Leiden und Schuld. Es ist heute so, daß es auch für diese Fragen menschliche Antworten gibt, die von Gott ganz absehen können. Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig und es ist einfach nicht wahr, daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte. Was den Begriff der ‚Lösung‘ angeht, so sind vielmehr die christlichen Antworten ebensowenig – oder ebensogut – zwingend wie andere mögliche Lösungen. Gott ist auch hier kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens und ist keineswegs ‚dazu gekommen‘, uns ungelöste Fragen zu beantworten. Von der Mitte des Lebens aus fallen gewisse Fragen überhaupt aus und ebenso die Antworten auf solche Fragen (ich denke an das Urteil über Hiobs Freunde!). In Christus gibt es keine ‚christlichen Probleme‘.“

Bonhoeffer geht hier über die erkenntnistheoretische Kritik an dem Versuch, Gott an den kontingenten oder auch an den notwendigen Grenzen menschlichen Erkennens als Erklärungsinstanz einzuführen, hinaus und lehnt es auch ab, Gott als Problemlöser menschlicher Lebensprobleme in Anspruch zu nehmen. Weizsäcker bezeichnet diese „letzte Wendung“ Bonhoeffers angesichts seines Todes als „Durchbruch“ zur vollen Wirklichkeit und als „die Sprengung eines Defensivgürtels“, mit dem sich Kirche und Christentum vor der Wirklichkeit abschließen (BS 43 f. [= GM 470 f.]; vgl. BS 61 f.).

Weizsäcker geht sowohl in seinem Vortrag über Bonhoeffers theologische Entwicklung als auch in der sich an ihn anschließenden Diskussion auf dem Bonhoeffer-Symposium 1976 in Genf dann seinerseits insofern über Bonhoeffer hinaus, als er die These von der Mündigkeit des modernen Bewußtseins bestreitet, weshalb es nicht für sich in Anspruch nehmen könne, die Tiefenerfahrungen der Religionen im allgemeinen und des Christentums im besonderen sich wirklich angeeignet und verstanden zu haben (BS 49 f. [= GM 477 f.], 61 f., 65–67; zur Vermittlung von modernem Bewußtsein und religiöser Erfahrung vgl. u. a. BF 600–609; D 104–138; GM 441–443, 479–487; TW 196–199; WG 135–139, 243–265; WN 362–376, 426–430). Weizsäcker führt u. a. aus: „Ich glaube in der Tat, daß die Naturwissenschaft nicht nur in dem Sinne nicht der hinreichende Träger einer Mündigkeit, einer

wirklichen Reife der heutigen Welt sein kann, daß sie die moralischen Probleme nicht löst – dies ist ohnehin nicht Sache der Naturwissenschaft –; aber auch die autonome Ethik, wie sie sich heute auch in politischer Form immer wieder zeigt, scheint mir als autonome Ethik scheitern zu müssen. Ich meine nun nicht, daß die Religion der Lückenbüßer ist, mit dem man die Lücke schließen kann, sondern daß sie die Wahrheit ist, die sich im Auftreten der Lücke zeigt und in der Möglichkeit, daß die Lücke sich schließt. Die Religion ist überhaupt kein Instrument. Ich würde hier wie Barth oder Bonhoeffer von Gott her anfangen und nicht von den Problemen her, für deren Lösung dann Gott herangezogen wird. Daher hat Bonhoeffer mein Wort zu Recht zitiert: ‚Gott ist kein Lückenbüßer‘. (BS 65f.) Ich verstehe Weizsäcker hier so, daß die Religion dann nicht Lückenbüßer, Opiat, Surrogat, Kompensation, Projektion, funktionales Äquivalent aufgeklärter, autonomer Lebensbewältigung ist, wenn sie diese aufgeklärte, autonome Lebensführung selber ist. Aber mit dem, was traditionell mit Aufklärung und Autonomie bezeichnet wird, scheitern wir, auch nach Weizsäcker, ständig, wie uns die Erfahrung mit uns selbst und der von uns verwalteten Welt zeigt. Erst die in den traditionellen Religionen eingekapselte und noch ans Licht zu bringende Einsicht und Erfahrung befähigt dazu, es autonom zu führen und zu bestehen, auch im Scheitern. ‚Gott‘ oder ‚Selbst‘ ist dann nur ein Name für den Ermöglichungsgrund dieses Gelingens außerhalb des Ich, das scheitern, untergehen muß, damit jenes wahre, aufgeklärte, autonome Leben aufsteht oder vielmehr durchbricht. Dem Ich erscheint dieses Leben, das traditionell ‚religiöses Leben‘ oder ‚religiöse Erfahrung‘ heißt, fremd, ja feindlich. Diese Tatsache dient Weizsäcker dazu, einen Bogen zu schlagen zu von ihm ‚wissenschaftlich‘ genannten Erkenntnissen der heutigen Psychologie, so daß sich in Weizäckers Augen nun doch auch innerhalb des nicht mehr explizit religiösen, sondern betont wissenschaftlichen modernen Bewußtseins die uralte Einsicht neu auftut, jetzt aber nicht mehr als religiöse Erfahrung artikuliert: „Was sich in der Religion – ich gebrauche jetzt das Wort ‚Religion‘ im positiven Sinne – etwa bei Barth darstellt als das ‚von-außen‘, dasjenige, was uns, was den Menschen, was mir – also dem Ich – als ein Verschiedenes gegenübertritt und nicht integriert werden kann in dieses Ich, das kennen auch die Psychologen. Das Ich ist in der Psychologie eben nicht die volle Wirklichkeit, sondern es ist ein Instrument der Seele. Und wenn dieses Instrument sich für etwas anderes hält als ein Instrument, dann kann es nur die ganze Wirklichkeit zerstören. Ich brauche also nicht einmal die religiöse Erfahrung, um nachzubuchstabieren, daß die Subjektivität, welche das Ich für das Ganze hält, und alle Philosophien der Subjektivität, welche sich letztlich zurückbeziehen auf das, was sich im Ich explizit und bewußt zeigt, nicht der Wirklichkeit entsprechen. An dieser Stelle kann die neuzeitliche Wissenschaft, wenn sie alles durchdacht hat, was ich eben – in dem Bemühen, wissenschaftlich zu bleiben, trotz aller Sprünge über Abgründe – gesagt habe, sich ein staunendes Verständnis erschließen für das, was in der Sprache der Religion seit 3000 Jahren vorhanden ist. Vor diesem Hintergrund kann man die Propheten des Alten Testaments, die Bergpredigt, die Buddha-Reden, den Koran und die Dokumente des Zen-Buddhismus lesen. Und man wird überall finden, daß die Menschen, die das gesagt haben, eben das gewußt haben, an dessen Schwelle die Wissenschaft hier gekommen ist.“ (BS 66f.) Hier ließe sich einwenden, daß die sich wissenschaftlich verstehende Psychologie – die Psychoanalyse Freuds und die Tiefenpsychologien eingeschlossen – von einem die Erscheinungen und ihren Wechsel – auch die Erscheinungen des Unbewußten – transzendierenden Personkern oder ähnlichem nicht redet und methodisch nicht reden kann (vgl. Weizäckers Antwort auf einen ähnlichen Einwand eines Gesprächspartners GM 537–540).

Bedeutsamer aber ist die sich aus Weizäckers Äußerung ergebende und von ihm auch gesehene Konsequenz, daß der religiöse Ausdruck der mystischen Erfahrung für diese

letztlich unwesentlich ist, daß sie also auch einem Menschen zugänglich ist, der von solchen religiösen Ausdrucksformen des Mystischen nichts weiß oder bewußt areligiös denkt und lebt. Um diese Möglichkeit zu beschreiben, wäre dann auch nicht Bonhoeffers Wort vom „religionslosen Christentum“ oder vergleichsweise Sölles Wendung vom „atheistischen Christentum“ oder Rahners Rede vom „anonymen Christentum“ angemessen; denn mit dem Allgemeinen, dem Religiösen, ist natürlich auch das Besondere, das Christliche, in dieser Erfahrung nicht mehr präsent. Aber selbstverständlich hängt hier viel davon ab, wie die Begriffe des Religiösen und des Christlichen verstanden und verwandt werden; ich wollte lediglich eine Konsequenz des Weizsäckerschen Gedankengangs herausheben und verdeutlichen, ohne das Problem selbst zu behandeln.

Aber ein paar diesbezügliche Hinweise erlaube ich mir abschließend doch noch. Sie stützen sich auf Äußerungen von mystisch Erfahrenen. Diese Äußerungen heben hervor, daß die Vollendung der mystischen Erfahrung in einer Art Selbstaufhebung in das gewöhnliche, alltägliche Leben besteht, die ein vollkommenes Selbstvergessen dieser Erfahrung einschließt. Das bedeutet wohl auch, daß Religiosität, Christlichkeit, Heiligkeit, Moralität, solange sie noch als Haltungen bewußt sind und als solche angestrebt werden und zu Unterscheidungen und Beurteilungen Anlaß geben, noch nicht vollendet sind. Insofern steckt in Bonhoeffers, von Weizsäcker zitierter Behauptung von der Falschheit der ethischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse eine tiefe, von der philosophischen Ethik kaum bedachte Wahrheit, die im Mythos (s. die Paradies- und Sündenfall-Erzählung des Alten Testaments), in der Dichtung (s. Kleists Essay „Über das Marionettentheater“) und in den Weisheitslehren (z. B. Laotsees „Tao-te-king“) klar erfaßt ist: „Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein. Die christliche Ethik hat ihre erste Aufgabe darin, dieses Wissen aufzuheben (...) Die christliche Ethik erkennt schon in der Möglichkeit des Wissens um Gut und Böse den Abfall vom Ursprung. Der Mensch im Ursprung weiß nur eines: Gott. Den anderen Menschen, die Dinge, sich selbst weiß er nur in der Einheit seines Wissens um Gott, er weiß alles nur in Gott und Gott in allem. Das Wissen um Gut und Böse deutet auf die vorangegangene Entzweiung mit dem Ursprung.“ (Ethik [München 1949, 1975] 20; zitiert nach BS 42f. [= GM 469f.]) Was dies in mystischer Hinsicht bedeutet, sei noch an Zeugnissen aus dem christlichen und dem buddhistischen Raum kurz erläutert.

Fénelon (1651–1715), spiritueller Lehrer und Bischof von Cambrai, schreibt in einem Brief: „Seien Sie in allem und überall ein *wahres Nichts*. Vom Nichts läßt sich nichts erobern. Es kann auch nichts verlieren. Das wahre Nichts widersteht niemals und es hat kein Ich, mit dem es sich beschäftigt. Seien Sie also nichts und nichts darüber hinaus, und Sie werden alles sein, ohne daran zu denken, es zu sein.“ In einem anderen Brief heißt es: „Man muß Gott alles anheimgeben bis zur Anheimgebung selbst.“ Und schließlich: „Dieses Sich-Lassen wäre die stärkste aller Stützen [des Ich], wäre es mit Sicherheit wahrgenommen; aber es wäre nicht mehr ein Sich-Lassen, wenn man es besäße: es wäre vielmehr der reichste und schmeichelhafteste Besitz unserer selbst. Es ist daher notwendig, daß dieses Sich-Lassen, das uns alles gibt, alles verbirgt und selbst verborgen bleibt.“ (Zitiert nach: Johannes Kraus, Fénelons moraltheologisches Leitbild der Seelenführung nach den Lettres spirituelles, in: J. Kraus und J. Calvet [Hg.], Fénelon. Persönlichkeit und Werk. FS zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages [Baden-Baden 1953] 155–233, hier 169f.) Ein vollkommenes Sich-Lassen, d. h. ein Sich-Lassen in völliger Selbstvergessenheit ist gefordert. Eine Selbstvergessenheit, die ihrer selbst bewußt und gewiß wäre, wäre ein Widerspruch in sich. Für Fénelon sind Unwissenheit und Ungewißheit des Menschen über seinen Heilsstand – weit davon entfernt, einen Mangel, wenn auch einen notwendigen, zu markieren – Eigenschaften der moralischen und mystischen Vollkommenheit des Menschen

selbst. Sich selbst vergessen ist ein vollständiges Vergessen seiner selbst, oder anders ausgedrückt: Es gibt kein teilweises Sich-selbst-gelassen-haben, kein teilweises Von-sich-selbst-gelöst-sein.

Im Zen ist eine Folge von zehn Bildern mit Erläuterungen aus dem alten China überliefert, in denen die Stationen des Zen-Schülers zur vollkommenen Selbstverwirklichung dargestellt werden. Der in den Bildern vorkommende Ochs symbolisiert das wahre Selbst, während der Hirte den Menschen darstellt, wie er sich um sein Selbst bemüht (K. Tsujimura und H. Buchner [Übers.], *Der Ochs und sein Hirte* [Pfullingen 1958, ⁴1981]). Die Stationen der Selbst-Findung lassen sich folgendermaßen kurz kennzeichnen: Die erste Station lautet: ‚Die Suche nach dem Ochsen‘, die zweite: ‚Das Finden der Ochsenspur‘, die dritte: ‚Das Finden des Ochsen‘, die vierte: ‚Das Fangen des Ochsen‘, die fünfte: ‚Das Zähmen des Ochsen‘, die sechste: ‚Die Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen‘, die siebte: ‚Der Ochs ist vergessen, der Hirte bleibt‘, die achte: ‚Die vollkommene Vergessenheit von Ochs und Hirte‘, die neunte: ‚Zurückgekehrt in den Grund und Ursprung‘, und die zehnte: ‚Das Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen‘. Das achte Bild, ‚Die vollkommene Vergessenheit von Ochs und Hirte‘, stellt einen leeren Kreis dar. Der altchinesische Kommentar sagt dazu: „Alle weltlichen Begierden sind abgefallen, und zugleich hat sich auch der Sinn der Heiligkeit spurlos geleert. Verweile nicht vergnügt am Ort, in dem der Buddha wohnt. Gehe rasch vorüber am Ort, in dem kein Buddha wohnt. Wenn einer an keinem von beiden hängen bleibt, kann sein Innerstes niemals durchblickt werden, auch nicht vom Tausendäugigen. Die Heiligkeit, der Vögel Blumen zu weihen, ist nur eine Schande.“ (*Der Ochs und sein Hirte*, 41) Zu diesem Bild bemerkt Shizuteru Ueda, ein Philosoph der Kyoto-Schule: „Der Mensch soll, um zum Durchbruch zum wahren Selbst zu gelangen, dessen Unbedingtheit entsprechend, alle bis dahin erreichten religiösen Einsichten und Erfahrungen ganz lassen, seiner selbst wie auch des Buddhas ganz ledig werden und ein für allemal ins lautere Nichts ein-springen, das ist: ‚groß sterben‘ (...) Der Ich-Mensch soll gründlich sterben um des wahren Selbst willen. Der Vorgang von der ersten zur siebenten Station ist gleichzeitig der Vorgang der Loslösung vom Ich-bin-ich. Wenn aber der Mensch auf der siebenten Station, wo er noch als er da ist, in Selbstgenügsamkeit und Selbstsicherheit stehen bleibt, da fällt er mit seinem Selbstbewußtsein ‚Ich bin jetzt, was ich sein soll‘ wieder dem verborgenen Ich-bin-ich zurück in die Hände. Eine sublimere Form des religiösen Egoismus. Daher ein für allemale mit einem Sprung ins absolute Nichts, in dem weder der suchende Hirt noch der gesuchte Ochs, weder Mensch noch Buddha, weder jede Dualität noch Einheit ist. (In diesem Zusammenhang sei zum Vergleich auf Meister Eckharts Gedanken hingewiesen: Gott vergessen; Gott lassen; von der Vereinigung mit Gott weg zum Nichts der Gottheit durchbrechen, das gleichzeitig der Seelengrund ist.)“ (S. Ueda, *Das wahre Selbst. Zum west-östlichen Vergleich des Personbegriffs*, in: Helga Wormit [Hg.], *Fernöstliche Kultur*. FS Wolf Haenisch [Marburg 1975] 1–10, hier 2–4) Das neunte und das zehnte Bild verdeutlichen die Konsequenz dieses Sprungs ins absolute Nichts: das Aufgehen des wahren, wirklichen Menschen in seiner alltäglichen Welt der Dinge und Menschen. Am Ende sind sowohl Moral wie Religion vergessen. Weizsäcker hat diese Umwandlung in einer an die im Zen üblichen Paradoxien gemahnenden Sprechweise so gekennzeichnet: „Im Herantreten an das Heilige stößt das Ich an seine unüberwindbare Grenze; ein Schritt durch das Tor, und nie ist eine Grenze gewesen.“ (GM 161)