

Nachwort

[zu »Die Schriften über das dialogische Prinzip«]

Zu allen Zeiten wohl ist gehant worden, daß die gegenseitige Wesens-
beziehung zwischen zwei Wesen eine Urchance des Seins bedeutet, und
5 zwar eine, die dadurch in die Erscheinung trat, daß es den Menschen
gibt. Und auch dies ist immer wieder gehant worden, daß der Mensch
eben damit, daß er in die Wesensbeziehung eingeht, als Mensch offenbar
wird, ja daß er erst damit und dadurch zu der ihm vorbehaltenen gültigen
Teilnahme am Sein gelangt, daß also das Du-Sagen des Ich im Ur-
10 sprung alles einzelnen Menschwerdens steht.

Diese Ahnung ist, in der Unmittelbarkeit ihrer eigenen Sprache, in
einem Briefe Friedrich Heinrich Jacobis von 1775 an einen Ungenannten
(angeführt in einem Brief Jacobis an Lavater von 1781) ausgesprochen.
Da heißt es: »Ich öffne Aug oder Ohr, oder ich strecke meine Hand aus,
15 und fühle in demselbigen Augenblick unzertrennlich: Du und Ich, Ich
und Du.« Im Übergang zur Sprache der ausgesagten Einsicht äußert sie
sich in einem von Jacobis Fliegenden Blättern: »Quelle aller Gewißheit:
Du bist und Ich bin!« Und die reife Formulierung lautet (1785): »Ohne
Du ist das Ich unmöglich.«¹

20 Aber erst ein halbes Jahrhundert danach ist ein von Jacobi grundver-
schiedener, von ihm jedoch nicht unbeeinflusster Denker, Ludwig Feuer-
bach, daran gegangen, seine Erkenntnis der Urbeziehung von Ich und
Du in einander ergänzende philosophische Thesen einzufassen. Er findet
sich zunächst nur im Vorraum des Baus zurecht, der sich ihm eröffnet
25 hat: »Das Bewußtsein der Welt ist für das Ich vermittelt durch das Be-
wußtsein des Du« – womit man den späteren, aber nicht eigentlich über
Jacobi hinausgehenden Satz verknüpfen mag, das wirkliche Ich sei »nur
das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich
gegenüber Du ist«. Bald nach jenem Spruch jedoch, sichtlich von einer
30 der Wellen einer genialischen Begeisterung überflutet, die kommen und
gehen, schreibt Feuerbach über das »Geheimnis der Notwendigkeit des
Du für das Ich« den Satz, der für ihn offenbar den Charakter der Endgül-
tigkeit hat, und bei dem er denn auch stehen geblieben ist, ohne ein Wei-
tergehen auch nur zu versuchen: »Der Mensch für sich ist Mensch (im
35 gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und

1. Man mag mit dieser Formulierung den, freilich in ganz anderem Sinnzusammen-
hang zu verstehenden, Satz Fichtes von 1797 vergleichen: »Das Bewußtsein des In-
dividuums ist notwendig von einem anderen, dem eines Du, begleitet und nur unter
dieser Bedingung möglich.«

Du ist Gott.« Hier ist der Standort der neuen Denkweise festen Fußes betreten, aber im gleichen Nu schon ins Unbestimmte einer schlechten Mystik hinein überschritten, wo den Philosophen kein tragfähiger Boden mehr erwartet. Der Satz ist offenbar, bewußt oder unbewußt, gegen Jacobi Grundanschauung gerichtet, der in jenem Brief, nachdem er das Du als ein irdisches dargetan hat (»Stütze der eigenen Existenz des Andern; ein liebes Du«), mit ebendem Du Gott anruft. Auf diese Zueinandersetzung von menschlichem und göttlichem Du antwortet Feuerbach nicht mit der Forderung eines radikalen Verzichts auf den Gottesbegriff, sondern mit der Substitution eines anthropologischen Gottersatzes. Statt folgerichtig zu schließen: »Die Einheit von Ich und Du ist Mensch (im eigentlichen Sinn)«, führt er eine pseudomystische Konstruktion ein, der weder er selber noch irgend jemand nach ihm einen echten Gehalt hat abgewinnen können.

Die Ausschaltung dieser Konstruktion, unter Bewahrung von Feuerbachs Wirklichkeitserfassung, ist kurze Zeit danach durch das Denken Sören Kierkegaards erleichtert worden. Die Kategorie »Der Einzelne sein«, die er seiner Epoche in den Weg gestellt hat, soll ja im strengen Sinn als die entscheidende Voraussetzung für die oberste Wesensbeziehung verstanden werden, denn Gott »will den Einzelnen, nur mit dem Einzelnen will er sich einlassen, gleichgültig ob der Einzelne hoch oder gering, ausgezeichnet oder erbärmlich ist«. Aber es waltet hier, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch faktisch, eine bedenkliche Umgrenzung. Zwar fordert Kierkegaard, daß der Mensch auch in seinem Verhalten zu seinem Mitmenschen als Einzelner handle, aber zu einer Wesensbeziehung in jenem strengen Sinn wird das Verhältnis zum Mitmenschen nicht, kann es für Kierkegaard, so großartig er auch von der Nächstenliebe zu predigen weiß, nicht werden. Als Jacobi in jenem Brief von seiner Unmittelbarkeit berichtete, brachte er in einem Gefühlsüberschwang, dessen Ausdruck wörtlich (»Herz! Liebe! Gott!«) an Fausts Antwort an Gretchen – der Urfaust stammt ja aus eben jener Zeit – gemahnt, das Du des »anderen« und das Gottes zusammen, wobei freilich die Gefahr eines vagen Ineinanderfließens nicht ganz vermieden war. Im äußersten Gegensatz dazu wird in Kierkegaards existentiellstem Denken das menschliche Du nie ins göttliche, das eingeschränkte nie ins schrankenlose transparent. Von diesem Nein aus ist eine große Frage an die nachkommenden Geschlechter gestellt, die eine nüchtern-unbefangene Erwägung und Erwiderung heischt. Denn mit der aufbrechenden Seinsklüft zwischen Du und Du droht die innerste Bedeutung jener Entdeckung von »Ich und Du«, wie zuvor von einem scheinmystischen Atheismus aus, so

nummehr von einer fast monadisch intendierten theistischen Frömmigkeit aus, verkehrt zu werden.

Erst an siebzig Jahre danach,¹ als in der Zeit des ersten Weltkriegs aus der Erfahrung der vesuvischen Stunde das seltsame Verlangen erwacht, mit dem Denken dem Existieren selber gerecht zu werden, und auch den Systematiker ergreift, beginnt die Bewegung aufs neue. Es ist sinnreich, daß als erster der Neukantianer Hermann Cohen, im Winter 1917/1918, dem Tode nah, in dem Buche »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (1919) die Sicht des Du erneuert. Als Weiterführung der Linie Jacobis darf es angesehen werden, wenn hier erkannt wird, daß »erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst zum Bewußtsein meines Ich« bringt, und daß es »die Persönlichkeit« ist, die »durch das Du an den Tag gehoben wird«. Aber ein vordem in der Philosophie Ungesagtes wird laut, wenn es von der Wechselbezogenheit von Mensch und Gott, ihrer »Korrelation«, heißt, sie könne »nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch«.

So weit von Kierkegaard weg hat sich Cohens erstaunlicher Schüler Franz Rosenzweig, der in jenem Winter die »Religion der Vernunft« in der Handschrift kennen lernte und sie – ohne freilich zentral davon beeinflusst zu werden – im Sinn trug, als er im darauffolgenden Sommer in den mazedonischen Schützengräben an seinem »Stern der Erlösung« (1921) zu bauen begann, nicht entfernt. Aber in dem Verstehen des Du als eines gesprochenen geht er, von der dichten Konkretheit seines Sprachdenkens befeuert, bemerkenswert über Cohen hinaus: die wesentliche Gesprochenheit des Du ist ihm in Gottes an Adam gerichtetem »Wo bist du?« gefaßt, und dieses ausdeutend fragt er: »Wo ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott frei gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken konnte?« Daß nun von hier aus innerbiblisch ein Weg zu jenem »Ich habe dich beim Namen gerufen. Du bist mein« sichtbar wird, mit dem Gott sich »als der Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiegesprächs zwischen ihm und der Seele« ausweist, das ist Rosenzweigs bedeutungsvoller theologischer Beitrag zu unserer Sache.²

Im Februar 1919 war der »Stern« beendet. Aber im gleichen Winter

1. Doch darf hier aus der Zwischenzeit ein beachtenswerter Satz von William James (*The Will to Believe*, 1897) nicht unangeführt bleiben. Er lautet: »Wenn wir gläubig [religious] sind, ist das Universum nicht mehr ein bloßes Es, sondern ein Du; und jedes Verhältnis, das von Person zu Person möglich sein mag, mag hier möglich sein.«
2. Franz Rosenzweig muß auch in diesem Belange im Zusammenhang eines Kreises gesehen werden, aus dem hier insbesondere Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock hervorzuheben sind.

und in den Frühling hin schrieb ein von Krankheit und Depressionen schwer heimgesuchter katholischer Volksschullehrer in der österreichischen Provinz, Ferdinand Ebner, seine »pneumatologischen Fragmente«, die er dann in dem Buch »Das Wort und die geistigen Realitäten« (1921) zusammenfügte. Ebner geht aus von der Erfahrung der »Icheinsamkeit« in jenem existentiellen Sinn, den sie in unserer Zeit gewonnen hat; sie ist für ihn »nichts Ursprüngliches«, sondern das Ergebnis der »Abschließung von dem Du«. Von hier aus vertieft er sich, Hamanns Spuren folgend, aber die Einsichten stärker aneinander bindend, in das Mysterium der Sprache als der ewig neuen Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du. Er bekennt sich, in direkterer Weise als Kierkegaard, als einer, der das Du im Menschen nicht zu finden vermochte. Schon 1917 hat er die Gefahr verzeichnet, am Bewußtsein dieser »Unmöglichkeit« geistig zugrunde zu gehen. Die Rettung findet er im Gedanken: »Es gibt nur ein einziges Du und das eben ist Gott«. Zwar postuliert auch er, wie Kierkegaard: »Der Mensch soll nicht nur Gott, sondern auch den Menschen lieben«, aber wo es um die Eigentlichkeit des Daseins geht, entschwindet auch ihm alles andere Du vor dem Gottes. Fragen wir hier, wie bei Kierkegaard, nach dem Letztgültigen, so stehen wir wieder vor dem zwar weltschauenden, aber letztlich akosmisch, dem zwar menschenliebenden, aber letztlich ananthropisch sich verhaltenden Einzelnen.

An dieser Stelle habe ich von mir selber zu reden.

Die Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit eines dialogischen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, also eines freien Partnertums des Menschen in einem Gespräch zwischen Himmel und Erde, dessen Sprache in Rede und Antwort das Geschehen selber ist, das Geschehen von oben nach unten und das Geschehen von unten nach oben, hat mich schon in meiner Jugend angefordert. Insbesondere seit die chassidische Überlieferung mir zum tragenden Grund des eigenen Denkens gedieh, also seit etwa 1905, ist jene Frage mir zu einer innersten geworden. In der Sprachform der viele Jahre danach entstandenen Schriften über das dialogische Prinzip findet sie sich zum erstenmal wohl im Herbst 1907, in der Einführung zu meinem Buch »Die Legende des Baalschem«. Hier geht es um die radikale Unterscheidung zwischen dem Mythos im engeren Sinn (dem Mythos der Mythologien) und der Legende. Es wird gesagt: »Die Legende ist der Mythos der Berufung. In dem reinen Mythos gibt es keine Verschiedenheit des Wesens ... Auch der Heros steht nur auf einer anderen Stufe als der Gott, nicht ihm gegenüber; sie sind nicht das Ich und das Du ... Der Gott des reinen Mythos beruft nicht, er zeugt; er sendet den Gezeugten, den Heros. Der Gott der Legende beruft, den

Menschensohn: den Propheten, den Heiligen ... Die Legende ist der Mythos des Ich und Du, des Berufenen und des Berufenden, des Endlichen, der ins Unendliche eingeht, und des Unendlichen, der des Endlichen bedarf«. Hier ist das dialogische Verhältnis also an seiner höchsten Aufgipfelung exemplifiziert: weil auch auf dieser Höhe noch die wesenhafte Verschiedenheit zwischen den Partnern ungeschwächt fort dauert, zugleich aber auch noch in solcher Nähe die Selbständigkeit des Menschen gewahrt bleibt.

Von diesem Vorgang der Ausnahme, des Ausnehmens, führte das Denken mich nun aber immer ernstlicher auf das Gemeinsame, von allen Erfahrbare hin. Die Klärung geschah zunächst auch hier im Zusammenhang meiner Deutung des Chassidismus: in dem im September 1919 verfaßten »Geleitwort« zu dem Buch »Der große Maggid und seine Nachfolge« (1921) wird die jüdische Lehre als »ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Gegenseitigkeit, auf die *Begegnung* gestellt« gekennzeichnet. Bald danach, im Herbst, folgte die erste, noch unbeholfene Niederschrift von »Ich und Du« (es sollte ursprünglich den ersten Teil eines fünfbändigen Werkes bilden, dessen Inhalt ich schon 1916 flüchtig skizziert hatte, dessen systematischer Charakter es mir aber zusehends entfremdete).¹

Es kamen nun zwei Jahre, in denen ich bis auf Chassidisches fast gar nicht arbeiten konnte, aber auch – mit Ausnahme des wieder einmal vorgenommenen »Discours de la méthode« – keine Philosophica las (deshalb habe ich auch die genannten Werke von Cohen, Rosenzweig² und Ebner erst später, verspätet gelesen). Es gehört dies in den Zusammenhang eines Vorgangs, den ich damals als spirituale Askese verstand. Dann durfte ich an die endgültige Fassung gehen, die – nachdem ich den Gedankengang im Januar und Februar 1922 in einem Kolleg über »Religion als Gegenwart« des von Rosenzweig gegründeten und geleiteten Freien jüdischen Lehrhauses in Frankfurt a. M. vorgetragen hatte – im Frühling 1922 beendet war. Als ich den dritten und letzten Teil schrieb, brach ich die Lese-Askese und begann mit Ebners Fragmenten.³ Das Buch zeigte mir, wie kein anderes seither, stellenweise in einer fast unheimlichen Nähe, daß in dieser unserer Zeit Menschen verschiedener Art und Tradition sich auf die Suche nach dem verschütteten Gut begeben hatten. Ähnliches ergab sich mir bald auch von anderer Seite.

1. Vgl. meine Nachbemerkung zur Erstausgabe von »Ich und Du«.
2. Daraus erklärt sich u. a. Rosenzweigs briefliche Mitteilung (Briefe S. 462), daß ich im Dezember 1921 sein Buch noch nicht kannte.
3. Zuerst bekam ich einiges in einem Heft des »Brenner« Veröffentlichte zu Gesicht und ließ mir nun das Buch schicken.

Von den Ahnen hatte ich Feuerbach und Kierkegaard schon als Student gekannt, Ja und Nein zu ihnen war ein Teil meines Daseins geworden, Jacobi kannte ich nur erst ganz unzulänglich (ich habe ihn erst vor kurzem ausreichend gelesen); nun umgab mich im Geiste ein wachsender Kreis von Menschen der gegenwärtigen Generationen, denen es, wenn auch in ungleichem Maße, um das eine ging, das mir immer mehr zur Lebenssache wurde. Ich hatte seiner Erkenntnis schon in der in meinem Buche »Daniel« (1913) dargelegten Unterscheidung zwischen einer »orientierenden«, vergegenständlichenden, und einer »realisierenden«, vergegenwärtigenden Grundhaltung vorgearbeitet, einer Unterscheidung, die sich in ihrem Kern mit der in »Ich und Du« ausgeführten zwischen der Ich-Es-Relation und der Ich-Du-Relation deckt, nur daß die später nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität, sondern in der zwischen den Wesen gegründet ist. Dies aber ist die entscheidende Wandlung, die sich in der Zeit des ersten Weltkriegs an einer Reihe von Geistern vollzog. Kundgegeben hat sie sich in sehr mannigfachem Sinn und Bereich, aber die fundamentale, aus der erschließenden Wandlung der menschlichen Situation stammende Gemeinsamkeit ist unverkennbar.

Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Anzahl von Publikationen aus dem auf die genannten Werke folgenden Jahrzehnt als aus dem Zeitabschnitt, in dem die Klärung sich vollendet, zusammenzustellen.

Aus dem Kreise Rosenzweigs kamen die Bücher zweier protestantischer Denker: Hans Ehrenbergs »Disputation I Fichte« (1923) und Eugen Rosenstocks »Angewandte Seelenkunde« (1924), von der Rosenzweig, der eine frühere Fassung davon kannte, beim Schreiben seines Buches »entscheidend« beeinflusst war (vgl. jetzt auch Rosenstocks »Der Atem des Geistes«, 1951).

Aus der protestantischen Theologie ist zuerst Friedrich Gogartens »Ich glaube an den dreieinigen Gott« (1926) zu nennen, das die *Geschichte* als »die Begegnung von Du und Ich« verstehen will, aber zugleich an der undialektischen These »Die Geschichte ist Gottes Werk« festhält und so den Begegnungscharakter der Geschichte letztlich verfehlen muß, und des gleichen Verfassers »Glaube und Wirklichkeit« (1928), darin die Lehre, daß die Begegnung von Du und Ich die Wirklichkeit ist, schlechthin als Bestandteil des reformatorischen Protestantismus behandelt wird. Sodann haben wir hier Karl Heims umfassenden theologisch-philosophischen Systematisierungsversuch »Glaube und Denken« (1931¹) vor uns, in dem wohl am nachdrücklichsten auf die Bedeutung der zu vollziehenden Wendung hingewiesen wird (»Wenn zunächst das Ich-Es-Verhältnis vorhanden war und uns nun das Du aufgeht, ... ist eine viel radikalere Umwälzung eingetreten als die Entdek-

kung eines neuen Weltteils oder die Erschließung neuer Sonnensysteme. Das Ganze der raumzeitlichen Es-Welt einschließlich aller Sternenstrudel und Sternennebel der Milchstraße ist in eine neue Sicht getreten«). Auch in Arbeiten Emil Brunners aus jener Zeit wird bereits unser Problem einbezogen.

Die katholische Philosophie hat damals vornehmlich Gabriel Marcel's »Journal métaphysique« (1927) hervorgebracht, in dem, anscheinend unabhängig von dem bis dahin in deutscher Sprache Gesagten, die zentrale Einsicht mit ihrem jeweiligen Kommen aufgezeichnet erscheint, ohne daß sie irgendwo den elementaren Erfahrungen des katholischen Denkers Ebner vergleichbar wäre; an die Tiefen des Sprachreichs wird hier nicht gerührt. Doch haben mir Tatsachen wie die, daß hier der grundlegende Satz von »Ich und Du«, das ewige Du könne seinem Wesen nach nicht zum Es werden, wiederkehrt, die Universalität des geistigen Werdens, von dem dieses Nachwort handelt, erneut bestätigt.

Innerhalb der »freien« Philosophie – womit hier gemeint ist: der nicht mehr, wie etwa die von Descartes oder Leibniz, in einer Glaubenswirklichkeit existentiell wurzelnden und daher das Anliegen der Verbindung zwischen dem Umgang mit dem bedingten und dem Umgang mit dem unbedingten Du grundsätzlich ausschaltenden – stehen in jener Zeit vier Werke, Theodor Litt's »Individuum und Gemeinschaft« (1924², 1926³), Karl Löwith's »Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen« (1928), Eberhard Grisebach's »Gegenwart« (1928) und Karl Jaspers' »Philosophie« II und III (1932) im Vordergrund.

Für Litt ist der Begriff des »Du-Erlebnisses« bestimmend, doch geht er über den psychologischen Bereich eindeutig hinaus, wenn er z. B. in der veränderten Beziehung zur Welt »aus dem dialektischen Verhältnis einen wahrhaften ›Dialogos‹« werden läßt.

Löwith's Buch ist der eigentliche Beitrag der Phänomenologie,¹ eine zuverlässige, insbesondere die großen sprachphilosophischen Findungen Wilhelm von Humboldts eindringlich verwertende Strukturanalyse, die aber nicht umhin kann, wenn ein Tor unprogrammatisch aufspringen will, es sorgsam zu verrammeln.

1. Max Schelers »Wesen und Formen der Sympathie« (1923) gehört bei aller Bedeutsamkeit nicht hierher, weil es dem Seins-Charakter unserer Fragestellung nicht entspricht. Sätze, wie, daß die »Duwelt« »genau so eine selbständige Wesenssphäre« sei wie die Außenweltsphäre, die Innenweltsphäre, die »Sphäre des Göttlichen«, führen über diese Beschränkung der Sicht nicht hinaus. (Doch seien hier, wiewohl aus späterer Zeit stammend, die einschlägigen Abschnitte in Ludwig Landgrebes »Phänomenologie und Metaphysik« [1948], als Interpretation von Gedanken Husserl's erwähnt.)

Die strenge und überstrenge Folgerichtigkeit der radikalen Kritik Grisebachs opfert dem Postulat der Anerkennung des mitmenschlichen Du in dessen existentiellen An- und Widerspruch manche konkreten Gehalte der Du-Beziehung. Unbeachtet bleibt hier, daß ich in einer wirklichen Begegnung mit meinem Nächsten vor lauter Übung des geforderten Hörens auf die Anderheit des Anderen gerade jene Hilfe verfehlen kann, auf die es ankam: die Erschließung eines gemeinsam zu Betrachtenden. Sich vom Du wirklich begrenzen lassen ist wichtig, aber weit wichtiger vermag zu sein, sich zusammen mit ihm dem uns beide einander entgrenzenden Unbegrenzten auszusetzen. »Das Angesprochensein vom Absoluten«, sagt Grisebach, »ist ein Dogma der Erinnerung« – wie aber, wenn man in der Gegenwart des Anderen und eben durch sie angesprochen wird? Grisebach fügt hinzu: »Ein Einzelner kann seinem Wesen nach wohl eine Unbedingtheit, aber niemals das Unbedingte als Besitz beanspruchen«, und seine unerbittliche Lauterkeit hindert ihn zu erkennen, daß gerade das wirkliche Angesprochenwerden – nicht freilich vom »Absoluten«, das nicht spricht, aber von dem die Welt zu mir sprechenden Gott – es ist, das allen Besitzanspruch auf ein Absolutes ausbrennt.

Eminent gehört Jaspers hierher durch den Abschnitt über Kommunikation in seiner »Existenzerhellung« und den über Lesen der Chiffreschrift in seiner »Metaphysik«. Beide zusammen bilden den exemplarischen Abschluß einer Entwicklungsphase, in der die »freie« Philosophie sich der neuen Entdeckung reduzierend bemächtigt. Reduzierend, sage ich, weil die dieser Entdeckung eigentümliche Verbindung der Transzendenz mit der Konkretion als Willkür behandelt, der Vorstoß zur Grenzenlosigkeit des Du gleichsam annulliert wird. Keinem Wurzelgrund einer Glaubenswirklichkeit mehr verhaftet, vermeint diese Philosophie, wenn sie nur die Grundlage einer Existentialität der philosophierenden Person wahrt, im Neuland unbehindert schalten zu können, und es gelingt ihr auf ihre Weise.

Wir hatten erkannt, daß eben dasselbe Du, das von Mensch zu Mensch geht, eben dasselbe es ist, das vom Göttlichen her zu uns niederfährt und von uns her zu ihm aufsteigt. Um dieses Gemeinsame in der äußersten Ungemeinsamkeit ging es und geht es. Jene biblische Verschwisterung von Gottesliebe und Menschenliebe im Doppelgebot lenkte unseren Blick auf die Transparenz des endlichen Du, aber auch auf die Gnade des unendlichen, zu erscheinen, wo und wie es erscheinen will. Nun soll uns das Du-sagen zur Gottheit als unrechtmäßig verwiesen werden. Gewiß ist der Philosoph unverbrüchlich befugt zu erklären, »philosophische Existenz« ertrage es, »dem verborgenen Gotte nicht zu nahen«. Er ist

aber nicht befragt, das seiner Erfahrung also fremde Gebet als »fragwürdig« zu bezeichnen.¹

Nicht erheblich anders verhält es sich mit der Lehre vom Lesen der Chiffreschrift. »Zeichen«, hatten wir gemerkt, »geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden«, und »Was mir widerfährt, ist Anrede an mich. Als das, was mir widerfährt, ist das Weltgeschehen Anrede an mich.« Es scheint nun Ähnliches gemeint zu sein, wenn uns die Philosophie darauf hinweist, daß »die Welt keine direkte Offenbarung, sondern nur eine Sprache ist, die, ohne allgemeingültig zu werden, nur der Existenz jeweils geschichtlich vernehmbar und auch dann nicht endgültig zu entziffern« ist, und wenn noch prägnanter von der Transzendenz gesagt wird: »Sie kommt wie aus ihrem fernen Sinn als fremde Macht in diese Welt und spricht zur Existenz; sie tritt ihr nah, ohne je mehr als eine Chiffre zu zeigen.« Nur daß vorausgeschickt worden ist, es sei, »mythisch gesprochen, die Chiffre des Teufels so sichtbar wie die der Gottheit«. Damit wird deutlich, wie Verschiedenes doch hier und dort gemeint ist. Was ist das für eine wunderliche »Transzendenz«, in der die Chiffreschriften fatal durcheinanderwirren! Den Teufel, mythisch gesprochen, in Ehren, aber so viel Macht, daß er mit seinem Code den Gottes nicht bloß stören, sondern verstören kann, sollte ihm doch wohl nicht zugestanden werden. Wenn der Begriff »Chiffreschrift« einen einheitlichen Sinn haben soll, so muß doch eine chiffrierende Instanz vorausgesetzt werden, die will, daß ich ihre mir für mein Leben zubestimmte Schrift richtig entziffere, und die es also wohl auch, wenngleich schwierig, so doch möglich macht. Freilich erklärt Jaspers hier ausdrücklich, »das echte Bewußtsein von Transzendenz« wehre sich dagegen, Gott »schlechthin als Persönlichkeit zu denken«. Nun wohl, so mancher Gläubige möchte dem zustimmen; wenn nur das Wort »schlechthin« hinreichend betont worden ist. Ihm, diesem Gläubigen, ist Gott nicht schlechthin Person, er ist ihm nur auch Person, aus der Unendlichkeit seiner Attribute dieses eine, unter ihnen nur eben auch seiende, die Personhaftigkeit, im Umgang mit ihm, dem Gläubigen, ihm zukehrend. So aber will Jaspers, trotz jenem »schlechthin«, keinesfalls verstanden werden. »Ich weiche«, fährt er fort, »im Impulse, der die Gottheit mir zum Du macht, alsbald zurück, weil ich fühle, daß ich die Transzendenz antaste.« So darf denn Gott alles sein, nur eben Person nicht, und zwar deshalb nicht, weil per definitionem Persönlichkeit »die Weise des Selbstseins« sei, »die ihrem Wesen nach nicht allein

1. In dem Buch »Der philosophische Glaube« von 1948 äußert sich Jaspers über das Gebet zwar merklich positiver, um die beiden Bereiche einander nahezubringen; aber er verwischt den vitalsten Unterschied, wenn er das »spekulative Vergewissern«, »wo es echte Kontemplation wurde«, als die Hochform des Gebets versteht.

sein kann«. Als ob solch eine Definition auch noch im Paradox der absoluten Person ihre Geltung behalten müßte, da doch das Absolute, soweit es überhaupt zu denken ist, dem Gedanken nur als *complexio oppositorum* erscheinen kann! Und wenn sie sogar ihre Geltung behielte: »Die Gottheit«, rügt Jaspers, »bedürfte unser, des Menschen, zur Kommunikation« – aber unter den Glaubenslehren scheint mir jene der Transzendenz nicht unwürdig zu sein, die Gott die Menschen sich zur Kommunikation geschaffen haben läßt. Schließlich jedoch wird festgesetzt, »die Kommunikation zur Gottheit« habe »die Tendenz, die Kommunikation unter Menschen zu hemmen«, denn »Kommunikation von Selbst zu Selbst als die wahrhaft gegenwärtige Wirklichkeit, in der Transzendenz zum Sprechen kommen kann«, werde »gelähmt, wenn die Transzendenz direkt als ein Du zu nahe gebracht und zugleich degradiert wird«. Man merke auf: der Beter, der sich demütig erkühnt, sich personhaft-unmittelbar an das Überseiende als das ihm Gegenwärtige zu wenden, degradiert es eben damit und lähmt in sich eben damit die Fähigkeit, mit seinen Mitmenschen zu kommunizieren. Innerhalb des Denkens scheinbar derselben Idee wird hier der Gegenpol unserer Einsicht kundbar.

Auf diesen philosophischen Abschluß, der kein Ende war, sind zwei Jahrzehnte gefolgt, in denen manche beachtliche Arbeit hervortrat – besonders in der Verwertung der neuen Schau für Geistesgebiete wie Gesellschaftskunde, Pädagogik, Psychologie, Psychotherapie, Arztkunde –, die hier unerörtert bleiben muß. Nur auf eins dieser Werke, ein gewichtiges freilich, darf ich mir nicht versagen einzugehn, weil eine Stelle darin mir eine persönlich-sachliche Klärung nötig erscheinen läßt. Es ist in Karl Barths »Kirchlicher Dogmatik« der zweite Teil der »Lehre von der Schöpfung« (1948).

Für seine Darlegung der »Grundform der Menschlichkeit« nimmt Barth, bei aller Fülle und Eigenkraft seines theologischen Denkens, doch den spezifischen Erwerb einer Geistesbewegung in Anspruch, die im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert von einem unkirchlich gläubigen Idealisten und einem ungläubigen Sensualisten angebahnt worden war und im zwanzigsten, unter dem nicht unbeträchtlichen Anteil einiger gläubigen Juden, einen einigermaßen zulänglichen Ausdruck gefunden hatte. Nicht daß Barth sie, wie es einst mit fast naiver Gebärde Gogarten tat, für den reformatorischen Protestantismus annektierte: er sucht, selber in einer so erschwerenden Sphäre wie die Theologie die von ihm gelehrt »Freiheit des Herzens« ühend, dem Geist, der außerhalb des Christentums weht, gerecht zu werden. So übernimmt er einerseits, natürlich in der Weise des echten Selbstdenkens, unsere Erkenntnisse der grundlegenden Scheidung zwischen Es und Du und des wahren

Seins des Ich in der Begegnung; andererseits aber kann er nicht recht zugeben, daß solch eine Fassung der Menschlichkeit auf anderem Boden als dem christologischen (Jesus Christus als »der Mensch für den Mitmenschen und also das Bild Gottes«) gewachsen sein könnte. Er stellt zwar fest, daß »die theologische Anthropologie hier auf ihrem eigenen Weg und indem sie diesen entschlossen zu Ende geht, zu Sätzen kommt, die denen ganz ähnlich sind, in denen die Humanität auch schon von ganz anderer Seite (z.B. von dem Heiden Konfuzius, von dem Atheisten L. Feuerbach, von dem Juden M. Buber) besprochen worden ist«, und fragt mit vollkommenem Recht: »Sollten wir uns darum von diesen Aussagen abhalten lassen?«, ja er will sich »in aller Ruhe freuen, daß wir uns in der allgemeinen Richtung unserer Nachforschung und Darstellung mit den Weiseren unter den Weisen dieser Welt in einer gewissen Übereinstimmung befinden«; aber er hegt – ohne freilich »insistieren« zu wollen – ein starkes Bedenken, »ob und inwiefern sie (jene »Weiseren«) uns ihrerseits bis in die letzten und entscheidenden Konsequenzen dieser Konzeption ... folgen werden«. Dieser Äußerung gegenüber habe ich zunächst einen kleinen sprachlichen Vorbehalt anzumelden: wäre es denn nicht denkbar, daß die erwähnten mehr oder minder Weisen zwar jenen Theologen (»uns«) nicht »folgten«, aber nur deshalb, weil sie selber auf ihrer eigenen Suche bereits zu ähnlichen, wenn auch nicht unbedingt den gleichen »Konsequenzen« gelangt waren? Es geht Barth dabei um »jene Freiheit des Herzens zwischen Mensch und Mensch als die Wurzel und Krone des Humanitätsbegriffs« – sie meint er bei den genannten Nichtchristen, eben als solchen, doch wohl vermissen zu müssen. Es geht ihm darum, daß der Mensch Mensch ist, indem er gerne menschlich ist: »in dem Sinn gerne, daß ein »ungern« gar nicht zur Wahl steht«. Wo ist dieses »gern« zu finden und wo nicht? »Es sieht nun doch nicht so aus«, sagt Barth, »als ob dies bei Konfuzius, bei Feuerbach, bei Buber sicher der Fall wäre«. Ich möchte mich in diesem Zusammenhang weder für die erhabene, aber mir eher etwas fremde konfuzianische Lehre, noch für die mehr anthropologisch-postulative als ursprünglich-humane Lehre Feuerbachs einsetzen. Aber was mich selber angeht, darf ich hier die Klärung nicht unterlassen. Wohl wäre es mißlich, darauf angewiesen zu sein, dem von außen herantretenden Zweifel eigene Gewißheiten entgegenzusetzen. Es verhält sich jedoch so, daß hier ebensowenig von meiner persönlichen Gedankenwelt als solcher wie von der Barths als solcher die Rede zu sein braucht; vielmehr steht hier der protestantischen Glaubenswelt in seinem Verständnis die chassidische in meinem Verständnis gegenüber. Und da, bei den Chassidim – in einer Glaubenswelt, deren Lehre letztlich der Kommentar zu einem gelebten Leben ist – ist das

»gern« der Herzensfreiheit zwar nicht Konsequenz, wohl aber die innerste Voraussetzung, Grund des Grundes. Man höre nur, wie da gesprochen wird: »Klugheit ohne Herz ist gar nichts. Fromm ist falsch.« Denn »die wahre Gottesliebe fängt mit der Menschenliebe an«. Aber ich wollte, ich könnte Karl Barth hier, in Jerusalem zeigen, wie die Chassidim die Freiheit des Herzens zum Mitmenschen – tanzen. 5

*

In diesem Band sind vier Schriften vereinigt: »Ich und Du« (1923), »Zwiesprache« (Erstdruck 1930, Buchausgabe 1932), »Die Frage an den Einzelnen« (1936) und die ergänzende kleine Abhandlung »Elemente des Zwischenmenschlichen« von 1953. Außerhalb dieses Bandes gehören die folgenden Veröffentlichungen in den Umkreis des Grundthemas: »Rede über das Erzieherische« (1925, jetzt in »Reden über die Erziehung«, 1953), die die Grundanschauung auf pädagogische Fragen anwendet, »Das Problem des Menschen« (hebräisch 1942, deutsch in dem Band »Dialogisches Leben«, 1947, Sonderausgabe 1948), die geistesgeschichtliche Einleitung zu einer anthropologischen Begründung; »Urdistanz und Beziehung« (1951), das erste Stück dieser Begründung, und »Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie« (1953). 10 15 20