

# Gottesfinsternis

Betrachtungen  
zur Beziehung zwischen Religion  
und Philosophie

## Vorwort

Dieses Buch ist aus Gastvorlesungen entstanden, die ich gegen Ende 1951 an den Universitäten Columbia, Yale, Princeton und Chicago gehalten habe. An seinen Anfang habe ich, als angemessenen Vorspruch, den 1932 niedergeschriebenen »Bericht von zwei Gesprächen« gesetzt, und den Aufsatz »Die Liebe zu Gott und die Gottesidee« von 1943 habe ich zur Ergänzung des Abschnitts »Religion und Philosophie« aufgenommen. Für den letztgenannten Abschnitt habe ich einiges aus einem Vortrag verwendet, mit dem ich 1929 in Frankfurt a. M. die diesem Gegenstande gewidmete Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft eröffnet habe.

Der Abschnitt »Religion und modernes Denken« ist zuerst im Februarheft 1952 der Monatsschrift »Merkur« erschienen. In deren Maiheft folgten eine Entgegnung C. G. Jungs und meine hier im Anhang wiederabdruckte Replik.

## Vorspruch

*Bericht von zwei Gesprächen*

Ich will von zwei Gesprächen erzählen. Einem, das scheinbar so zu Ende kam, wie nur irgendein Gespräch zu Ende kommen kann, und das doch in Wahrheit unausgetragen blieb; und einem, das scheinbar abgebrochen wurde, und das doch eine Vollendung gefunden hat, wie sie Gesprächen nur selten zuteil wird.

Beidemale war es ein Kampf um Gott, um den Begriff, um den Namen, aber in sehr verschiedener Weise.

10

\*

An drei aufeinanderfolgenden Abenden sprach ich in der Volkshochschule einer mitteldeutschen Industriestadt über den Gegenstand »Religion als Wirklichkeit«. Was ich damit meinte, war eine einfache Feststellung: daß »Glaube« nicht ein Gefühl in der Seele des Menschen ist, sondern sein Eintritt in die Wirklichkeit, in die *ganze* Wirklichkeit, ohne Abstrich und Verkürzung. Diese Feststellung ist einfach; aber sie widerspricht der Denkgewohnheit. Und so bedurfte es, um sie deutlich zu machen, dreier Abende, und zwar nicht bloß dreier Vorträge, sondern auch noch dreier Aussprachen, die auf sie folgten. Bei diesen Aussprachen fiel mir etwas auf und war mir beschwerlich. Einen großen Teil der Hörerschaft machten ersichtlich Arbeiter aus; aber keiner von ihnen ergriff das Wort. Die Redenden, die Fragen, Zweifel, Bedenken vorbrachten, waren zumeist Studenten (denn die Stadt hat eine berühmte alte Universität), doch auch allerlei andere Kreise waren vertreten; nur die Arbeiter schwiegen. Erst am Schluß des dritten Abends klärte sich der mir schon schmerzlich gewordene Umstand auf. Ein junger Arbeiter trat auf mich zu und sagte: »Wissen Sie, wir mögen da so mitten drin nicht reden; aber wenn Sie sich morgen mit uns zusammensetzen wollen, könnten wir das Ganze mal miteinander besprechen.« Selbstverständlich stimmte ich zu.

Der nächste Tag war ein Sonntag. Nach dem Mittagessen kam ich an den vereinbarten Ort, und nun redeten wir miteinander wohl bis an den Abend. Unter den Arbeitern war einer, ein nicht mehr junger Mann, den ich immer wieder ansehen mußte, weil er zuhörte wie einer, der wirklich hören will. Das ist nämlich selten geworden, und am ehesten noch unter Arbeitern zu finden, denen es ja nicht um die redende Person zu tun ist,

35

wie dem bürgerlichen Publikum so oft, sondern um das, was sie zu sagen hat. Zu dem Mann gehörte ein kuriozes Gesicht. Auf einem altflämischen Altarbild, das die Anbetung der Hirten darstellt, hat einer von ihnen solch ein Gesicht; der streckt die Arme der Krippe entgegen. Der Mann mir gegenüber sah nicht so aus, als ob er zu dergleichen Lust hätte, auch sein Gesicht war nicht aufgeschlossen wie das auf dem Bild; aber anzumerken war ihm, daß er hörte und bedachte, beides auf eine ebenso langsame wie nachdrückliche Weise. Schließlich tat auch er die Lippen auf. »Ich habe«, erklärte er langsam und nachdrücklich, eine Wendung wiederholend, die der Astronom Laplace, der Mitschöpfer der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie, im Gespräch mit Napoleon gebraucht haben soll, »die Erfahrung gemacht, daß ich diese Hypothese ›Gott‹ nicht brauche, um mich in der Welt auszukennen.« Er sprach das Wort »Hypothese« so aus, als hätte er die Vorlesungen des bedeutenden Naturforschers besucht, der in dieser Industrie- und Universitätsstadt gelehrt hatte und kurz vorher, fünfundachtzigjährig, gestorben war; der mochte, wenn er nicht Zoologie, sondern Weltanschauung trieb, in ähnlichem Tonfall reden, wiewohl er die Bezeichnung »Gott« für seine Idee von der Natur nicht verschmähte.

Der knappe Spruch des Mannes traf mich; ich fühlte mich tiefer als von den andern angefordert, herausgefordert. Bisher hatten wir zwar sehr ernst, aber auf eine etwas lockere Weise verhandelt; nun war alles auf einmal streng und hart geworden. Von woher sollte ich dem Mann antworten, damit ihm geantwortet war? Ich überlegte eine Weile in dieser streng gewordenen Luft. Es ergab sich mir, daß ich von seiner naturwissenschaftlichen Weltanschauung aus die Sicherheit erschüttern mußte, mit der er an eine »Welt« dachte, in der man »sich auskennt«. Was war das für eine Welt? Was wir Welt zu nennen pflegen, die Welt, in der es Zinnoberrot und Grasgrün, C-Dur und H-Moll, Apfel- und Wermutgeschmack gibt, die »Sinnenwelt« – war sie etwas anderes als das Ergebnis des Zusammentreffens unsrer eigentümlich beschaffenen Sinne mit jenen unvorstellbaren Vorgängen, um deren Wesensbestimmung die Physik sich je und je vergeblich bemüht? Das Rot, das wir sahen, war weder dort, in den »Dingen«, noch hier, in den »Seelen« – aus dem Aneinandergeraten beider schlug es jeweils auf und leuchtete so lange, als eben ein rotempfindendes Auge und eine roterzeugende »Schwingung« sich einander gegenüber befanden. Wo blieb die Welt und ihre Sicherheit? Die unbekanntesten »Objekte« dort, die scheinbar so bekannten und doch unerfaßlichen »Subjekte« hier, und beider so wirkliche und doch so hinschwindende Begegnung, die »Erscheinungen« – waren das nicht schon drei Welten, die gar nicht mehr von einer einzigen zu umgreifen waren?

Was war der »Ort«, in dem wir uns diese voneinander so abgehobnen Welten miteinander zu denken vermochten, was war das Sein, das dieser so fragwürdig gewordenen »Welt« ihren Halt gab?

5 Als ich zu Ende war, waltete in dem nun dämmernden Raum ein hartes Schweigen. Dann hob der Mann mit dem Hirtengesicht die schweren Lider, die die Zeit über gesenkt geblieben waren, zu mir und sagte langsam und nachdrücklich: »Sie haben recht.«

Bestürzt saß ich ihm gegenüber. Was hatte ich getan? Ich hatte den Mann an die Schwelle des Gemachs geführt, in dem das majestätische  
10 Gebild thront, das der große Physiker, der große Gläubige Pascal den Gott der Philosophen nennt. Hatte ich das gewollt? War der, zu dem ich ihn hinführen wollte, nicht der andere, der, den Pascal den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, der, zu dem man du sagen kann?

15 Es dämmerte, es war spät. Am nächsten Morgen mußte ich abreisen. Ich konnte nicht, wie ich nun hätte eigentlich tun müssen, dableiben, in die Fabrik eintreten, wo der Mann arbeitete, sein Kamerad werden, mit ihm leben, sein lebensmäßiges Vertrauen gewinnen, ihm helfen, gemeinsam mit mir den Weg der Kreatur zu gehen, die die Schöpfung *annimmt*. Ich konnte nur noch seinen Blick erwidern.

20

\*

Einige Zeit danach war ich bei einem edlen alten Denker zu Gast. Ich hatte ihn einst bei einer Tagung kennengelernt, bei der er einen Vortrag über die Volksschule und ich einen über die Volkshochschule hielt; das brachte uns zusammen; denn wir waren einig darin, daß man das Wort  
25 »Volk« beidemal im gleichen umfassenden Sinn zu verstehen habe. Damals hatte es mich freudig überrascht, wie der Mann mit den stahlgrauen Locken uns zu Beginn seiner Rede ersuchte, alles zu vergessen, was wir von seinen Büchern her über seine Philosophie zu wissen glaubten: in den letzten Jahren – und das waren Kriegsjahre gewesen – sei ihm die  
30 Wirklichkeit so nahgerückt, daß er alles habe neu besehen und dann eben auch neu bedenken müssen. Altsein ist ja ein herrliches Ding, wenn man nicht verlernt hat, was *anfangen* heißt; dieser alte Mann hatte es vielleicht gar im Alter erst gründlich erlernt; er tat gar nicht jung, er war wirklich so alt wie er war, aber auf eine junge, anfangskundige Weise.

35 Er lebte in einer andern, westlicher gelegenen Universitätsstadt. Als mich die dortige Theologenschaft einlud, zu ihr über Prophetie zu sprechen, wohnte ich bei dem alten Mann. Es war ein guter Geist in seinem Haus: der Geist, der ins Leben will und dem Leben nicht vorschreibt, wo es ihn einlassen soll.

An einem Morgen stand ich früh auf, um Korrektur zu lesen. Am Abend vorher hatte ich Bürstenabzüge der Vorrede eines Buches von mir bekommen, und da diese Vorrede ein Bekenntnis war, wollte ich sie recht sorgfältig noch einmal lesen, ehe sie gedruckt wurde. Nun nahm ich sie in das Arbeitszimmer hinunter, das mir für den Fall, daß ich es brauchen würde, angeboten war. Hier aber saß schon der alte Mann an seinem Schreibtisch. Unmittelbar an den Gruß knüpfte er die Frage, was ich da in der Hand hätte, und als ich es ihm sagte, fragte er weiter, ob ich ihm nicht vorlesen wolle. Ich tat es gern. Er hörte freundlich, aber offenbar erstaunt, ja mit wachsendem Befremden zu. Als ich zu Ende war, sagte er zögernd, dann, von dem gewichtigen Anliegen hingerissen, immer leidenschaftlicher: »Wie bringen Sie das fertig, so Mal um Mal ›Gott‹ zu sagen? Wie können Sie erwarten, daß Ihre Leser das Wort in der Bedeutung aufnehmen, in der Sie es aufgenommen wissen wollen? Was Sie damit meinen, ist doch über alles menschliche Greifen und Begreifen erhoben, eben dieses Erhobensein meinen Sie; aber indem Sie es aussprechen, werfen Sie es dem menschlichen Zugriff hin. Welches Wort der Menschensprache ist so mißbraucht, so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es erhalten mußte, hat ihm sein Gepräge verwischt. Wenn ich das Höchste ›Gott‹ nennen höre, kommt mir das zuweilen wie eine Lästerung vor.«

Die kindlich klaren Augen flammten. Die Stimme selber flammte. Dann saßen wir eine Weile schweigend einander gegenüber. Die Stube lag in der fließenden Helle des Frühmorgens. Mir war es, als zöge aus dem Licht eine Kraft in mich ein. Was ich nun entgegnete, kann ich heute nicht wiedergeben, nur noch andeuten.

»Ja«, sagte ich, »es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres gängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteiungen haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut. Wo fände ich ein Wort, das ihm gliche, um das Höchste zu bezeichnen! Nähme ich den reinsten, funkelndsten Begriff aus der innersten Schatzkammer der Philosophen, ich könnte darin doch nur ein unverbindliches Gedankenbild einfangen, nicht aber die Gegenwart dessen, den ich meine, dessen, den die Geschlechter der Menschen mit ihrem ungeheuren Leben und Sterben verehrt und erniedrigt haben. Ihn meine ich ja, ihn, den die höllengepeinigten, himmelstürmenden Geschlechter

der Menschen meinen. Gewiß, sie zeichnen Fratzen und schreiben ›Gott‹  
darunter; sie morden einander und sagen ›in Gottes Namen‹. Aber wenn  
aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie ihm gegenüberstehn im einsam-  
sten Dunkel und nicht mehr ›Er, er‹ sagen, sondern ›Du, Du‹ seufzen,  
5 ›Du‹ schreien, sie alle das Eine, und wenn sie dann hinzufügen ›Gott‹,  
ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine Lebendige,  
der Gott der Menschenkinder?! Ist nicht er es, der sie *hört*? Der sie –  
erhört? Und ist nicht eben dadurch das Wort ›Gott‹, das Wort des An-  
rufs, das zum *Namen* gewordene Wort, in allen Menschensprachen ge-  
10 weiht für alle Zeiten? Wir müssen die achten, die es verpönen, weil sie  
sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gern auf  
die Ermächtigung durch ›Gott‹ berufen; aber wir dürfen es nicht preis-  
geben. Wie gut läßt es sich verstehen, daß manche vorschlagen, eine  
Zeit über von den ›letzten Dingen‹ zu schweigen, damit die mißbrauch-  
15 ten Worte erlöst werden! Aber *so* sind sie nicht zu erlösen. Wir können  
das Wort ›Gott‹ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz-  
machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden  
erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.«

Es war sehr hell geworden in der Stube. Das Licht floß nicht mehr, es  
20 war da. Der alte Mann stand auf, kam auf mich zu, legte mir die Hand auf  
die Schulter und sprach: »Wir wollen uns du sagen.« Das Gespräch war  
vollendet. Denn wo zwei wahrhaft beisammen sind, sind sie es im Namen  
Gottes.

## Religion und Realität

### I

Das wahre Gepräge einer Epoche ist am zuverlässigsten an dem in ihr herrschenden Verhältnis zwischen Religion und Realität zu erkennen. In den einen ist das, woran die Menschen als an etwas von ihnen selber schlechthin Unabhängiges und in sich Bestehendes »glauben«, eine Wirklichkeit, zu der sie in einer realen Beziehung stehen und von der sie sich freilich, wie sie wohl wissen, nur eine höchst unzulängliche Vorstellung machen können. In den andern hingegen tritt an die Stelle der Wirklichkeit die jeweilige Vorstellung von ihr, die man eben »hat« und demgemäß handhaben kann, oder auch sodann das Residuum der Vorstellung, der Begriff, an dem nur noch verblaßte Spuren des einstigen Bildes haften. Die Menschen, die in solchen Zeiten noch »religiös« sind, merken zumeist nicht, daß das von ihnen als religiös verstandene Verhältnis sich nicht mehr zwischen ihnen und einer von ihnen unabhängigen Wirklichkeit, sondern nur noch innerhalb ihres eignen Geistes vollzieht, eines Geistes, der eben verselbständigte Bilder, verselbständigte »Ideen« umfaßt. Es stellt sich dann wohl aber auch, mehr oder weniger deutlich, eine besondere Menschenart ein, die diesen Stand der Dinge als den rechtmäßigen auffaßt. Nie, so meinen sie, sei Religion etwas anderes gewesen als ein innerseelischer Prozeß, dessen Gebilde auf eine an sich fiktive, von der Seele jedoch mit Wirklichkeitscharakter ausgestattete Ebene »projiziert« werden. Die Kulturepochen mögen immerhin, so sagen sie, nach der Stärke der Bildkraft unterschieden werden, mit der diese Projektion geschieht – endlich muß der Mensch doch, zur Klarheit des Wissens aufgestiegen, erkennen, daß alle vermeintliche Zwiesprache mit dem Göttlichen nur ein Selbstgespräch, vielmehr nur ein Gespräch zwischen verschiedenen Schichten des Selbst gewesen ist. Dann muß, wie ein Vertreter dieser Menschenart in unserer Zeit erklärt hat, verkündigt werden, Gott sei »tot«. Mit welcher Verkündigung aber in Wahrheit nichts anderes gesagt ist, als daß der Mensch unfähig geworden sei, eine von ihm schlechthin unabhängige Wirklichkeit zu fassen und sich zu ihr zu verhalten – unfähig, heißt das auch, sie bildkräftig, in Bildern, die sie für die an sie selbst nicht heranreichende Betrachtung vertreten, vor- und darzustellen. Denn nicht aus der Phantasie, sondern aus wirklichen Begegnungen mit wirklicher göttlicher Macht und Herrlichkeit gehen die großen Gottesbilder des Menschengeschlechts hervor. In demselben Maße, wie die Fähigkeit erlahmt, der von uns schlechthin unabhängigen,



wenn auch unsrer Hinwendung und Hingabe zugänglichen Wirklichkeit zu begegnen, erlahmt auch die menschliche Kraft, Göttliches in Bildern zu fassen.

## II

5 Das Gesagte ist natürlich keineswegs so zu verstehen, als ob ein Gottesbegriff als solcher, eine begriffliche Erfassung des Göttlichen als solche das konkrete religiöse Verhältnis zu beeinträchtigen geeignet wäre. Es kommt alles darauf an, inwieweit dieser Gottesbegriff der Wirklichkeit, die damit gemeint ist, ihr eben als Wirklichkeit gerecht zu werden vermag. Je höher seine Abstraktheit geht, um so stärker muß sie durch das Zeugnis der lebendigen Erfahrung ausgeglichen werden, mit der sie nicht bloß im Gedankensystem verknüpft, sondern zuinnerst verbunden ist. Je weiter der Begriff von allem Anthropomorphismus entfernt erscheint, um so mehr bedarf er der organischen Ergänzung durch den Ausdruck der Unmittelbarkeit und gleichsam leibhaften Nähe, die den Menschen in seinen Begegnungen mit dem Göttlichen, bedrohend oder beseligend oder nur einfach hinweisend, heimsucht. Aller Anthropomorphismus hängt ja doch mit unsrem Bedürfnis zusammen, die Konkretheit der Begegnung in ihrer Bezeugung zu wahren, und auch dies ist noch nicht seine eigentliche Wurzel: in der Begegnung selber tut sich uns etwas zwingend Anthropomorphes an, ein die Gegenseitigkeit Anforderndes, ein allerursprünglichstes Du. Das gilt für jene Momente unsres kleinen Lebens, in denen wir der von uns schlechthin unabhängigen Wirklichkeit gewahr werden, sei es als Macht, sei es als Herrlichkeit, nicht minder als für die Stunden der großen Offenbarungen, von denen stammelnde Kunde zu uns gelangt ist.

Ein grundwichtiges Beispiel für die notwendige Ergänzung eines echten Gottesbegriffs durch die Auslegung des vom Menschen menschlich Erfahrenen ist jenseits der Schwelle unseres Zeitalters, aber nicht fern von ihm zu finden: in der Lehre Spinozas. In seiner Auffassung der göttlichen Attribute scheint er mir die größte anti-anthropomorphe Anstrengung des menschlichen Geistes unternommen zu haben. Er bezeichnet die Zahl der Attribute der göttlichen Substanz als unendlich; die zwei unter ihnen aber, die er mit Namen nennt, sind die »Ausdehnung« und das »Denken«, mit anderen Worten: der Kosmos und der Geist. Alles uns wie außer so in uns Gegebene miteinander also macht zusammen nur zwei von unendlich vielen Attributen Gottes aus. Diese Aussage Spinozas bedeutet unter anderem eine Warnung davor, Gott mit

einem »geistigen Prinzip« zu identifizieren, wie es besonders in unserem Zeitalter immer nachdrücklicher versucht worden ist: auch der Geist ist ja nur gleichsam eine der Engelsgestalten, in denen Gott erscheint. Vor allem aber ist hier die Größe Gottes auf eine bei aller Abstraktheit unüberbietbar anschauliche Weise ausgesprochen. Dennoch bliebe dieser höchste Gottesbegriff in die Sphäre des diskursiven Denkens gebannt und von der religiösen Konkretheit geschieden, wenn Spinoza in seine Lehre nicht ein Element einführte, das, wie rein »intellektual« auch es gemeint ist, sich doch mit Notwendigkeit auf jene Erfahrung gründet, die den Menschen ihrem Wesen nach aus dem Bereiche des abstrahierenden Gedankens herausholt und in die wirkliche Beziehung zu Wirklichem setzt: die Liebe. Spinoza geht hier, wiewohl seine Darstellung hier wie überall eine streng begriffliche ist, in Wahrheit nicht von einem Begriff, sondern von einer konkreten Tatsache aus, ohne die die begriffliche Fassung unmöglich wäre: der Tatsache, daß es Menschen gibt (viele oder wenige, gleichviel, er jedenfalls wußte es offenbar aus seiner Erfahrung), die Gott lieben. Diese ihre Gottesliebe aber versteht er als Gottes Liebe zu sich selbst, die sich durch seine Schöpfung aktualisiert und sowohl die Liebe der Menschen zu ihm wie seine Liebe zu den Menschen einschließt. Gott also, eben der Gott, dem Natur und Geist nur zwei aus der Unendlichkeit seiner Eigenschaften sind, liebt – und da seine Liebe in unserer Liebe zu ihm offenbar wird, muß sie ihr wesensgleich sein. So mündet der äußerste Antianthropomorphismus in eine sublimen Anthropomorphie. Auch hier stehen wir am Ende vor der Anerkennung unsrer Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes – Begegnung wahrlich, denn sie geschieht hier in der Wahrnehmung der Identität (»unum et idem«) seiner Liebe mit der unsern, die wir endlichen Natur- und Geistwesen mit ihm, dem Unendlichen, doch schlechthin unidentisch sind.

### III

Spinoza begann mit Sätzen, die aussagen, daß Gott ist, und zwar nicht in der Weise eines geistigen Prinzips, das vielleicht nirgendwo anders als im Denken des es Denkenden existiert, sondern in der Weise der Wirklichkeit, nämlich einer in sich bestehenden, von unsrem Dasein völlig unabhängigen Wirklichkeit; eben dies drückte er durch den Begriff der Substanz aus. Er schloß aber mit Sätzen, die involvieren, daß dieser Gott in einer wirklichen Beziehung zu uns und wir in einer wirklichen Beziehung zu ihm stehen; beides in einem drückte Spinoza durch den Begriff der »intellektualen« Liebe Gottes aus, wobei das Adjektiv »intellektual«

von der antianthropomorphen Tendenz des Philosophen aus zu verstehen ist, dem es darum zu tun war, dem menschlichen Konzipieren von Gottesbildern ein Ende zu machen, somit dem biblischen Bilderverbot die äußerste Umfänglichkeit zu verleihen – ohne aber, wie gesagt, die  
5 Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu verletzen. Daß ihm dieses letztere nicht geglückt ist, liegt daran, daß er von der Beziehung nur ihre höchste Aufgipfelung, nicht aber ihren Grundbestand, die Dialogik zwischen Gott und Mensch, göttliche Anrede in dem, was uns widerfährt, und menschliche Antwort in dem, was wir  
10 tun und lassen, kennen wollte; aber seine Absicht hat er mit hinlänglicher Klarheit ausgesprochen.

Das Denken unseres Zeitalters ist durch eine wesentlich verschiedene Bestrebung gekennzeichnet. Es geht darauf aus, einerseits die Idee des Göttlichen, als das eigentliche Anliegen der Religion, zu wahren, ander-  
15 seits aber den Wirklichkeitscharakter der Gottesidee und damit auch die Wirklichkeit unserer Beziehung zu Gott zu tilgen. Das geschieht auf sehr mannigfaltige Art, offenkundig oder verhüllt, apodiktisch oder hypothetisch, in der Sprache der Metaphysik oder in der der Psychologie.

Am Eingang des Zeitalters steht eine lang unbekannt gebliebene, auch  
20 heute noch nicht zureichend beachtete Polemik gegen Spinoza. Es ist der Satz, den wir (neben manchen Varianten) in Kants merkwürdigen Aufzeichnungen seiner Spätzeit finden: »Gott ist keine äußere Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in uns.« Wohl ist Kant selber bei diesem Satz nicht stehengeblieben; in einer stets erneuten Unruhe hat er  
25 in denselben Aufzeichnungen auch durchaus gegensätzliche Thesen aufgestellt; aber der Leser, der die Mühsal und Pein dieser Lektüre nicht scheut, erkennt am Ende, daß es doch dies ist, was Kant letztlich gesucht und zu erfassen versucht hat: ein Gott, der das leistet, was der Philosoph einst als ein »Postulat der praktischen Vernunft« bezeichnet hatte, die  
30 Überwindung des Widerspruchs zwischen der Unbedingtheit der Forderung und der Bedingtheit aller immanenten Begründung, den »Grund aller Verbindlichkeit überhaupt«. Daß ein Gott, der nichts anderes als ein Verhältnis in uns ist, dies gar nicht zu leisten vermag, daß nur ein selber  
Absolutes eine absolute Verbindlichkeit delegieren kann, ist der Antrieb  
35 jener Unruhe Kants. Einst hatte er dieser fundamentalen Schwierigkeit in seiner Moralphilosophie dadurch zu entgehen versucht, daß er an die Stelle des einzelnen Menschen die menschliche Gesellschaft setzte, deren Bestand durch das sittliche Prinzip ermöglicht werden sollte. Aber erfahren wir nicht in der Tiefe jeder echten Einsamkeit, daß es auch noch jenseits  
40 aller Sozialität, ja dort erst recht, eine Spannung zwischen Gut und Böse, zwischen Erfüllen und Verfehlen dessen gibt, was mit uns, mit die-

sem einzelnen Menschen gemeint ist? Und doch bin ich konstitutiv un-  
 vermögend, mich als den letzten Ursprung dieses Ja- und Neinsagens zu  
 mir selbst zu verstehen, als den Bürgen der Unbedingtheit, die ich in  
 diesem Ja- und Neinsagen zwar nicht besitze, aber doch intendiere. Die  
 Begegnung mit dem Ursprechen, dem Ursprecher von Ja und Nein kann 5  
 durch keine Selbstbegegnung ersetzt werden.

## IV

Begreiflicherweise hat das Denken des Zeitalters sich auf seinem Wege  
 zur Irrealisierung Gottes mit dessen Reduktion auf das moralische Prin-  
 zip nicht zufrieden gegeben. Die wesentliche Bestrebung der auf Kant 10  
 folgenden Philosophie geht darauf, das Absolute als solches – somit als  
 nicht »in uns« oder doch nicht in uns allein Existierendes – wieder ein-  
 zusetzen; der überlieferte Name »Gott« soll, um der Tiefe seines Hinter-  
 grundes willen, bewahrt werden, aber so, daß jede Verbindung mit der  
 Konkretheit unseres Lebens, als eines den Manifestationen Gottes aus- 15  
 gesetzten, sinnlos werden muß. Was den Denkern Platon und Plotin,  
 Descartes und Leibniz fundamental gewiß war, die Wirklichkeit einer  
 Schau oder eines Kontakts, die unser Dasein unmittelbar bestimmen,  
 gibt es in der Welt Hegels (wenn man von seinen auf ganz anderes ge- 20  
 richteten Jugendarbeiten absieht) nicht mehr. »Das Geistige, das was wir  
 Gott nennen«, und das »allein das Wirkliche ist«, ist seinem Wesen nach  
 nur der Vernunft, nicht der Ganzheit des sein konkretes Leben lebenden  
 Menschen zugänglich. Die radikale Abstraktion, mit der für Hegel das  
 Philosophieren beginnt, läßt mit aller anderen Daseinswirklichkeit auch 25  
 die von Ich und Du versinken. Das Absolute, die Weltvernunft, die Idee,  
 also »Gott«, bedient sich nach Hegel, wie alles Bestehens und Geschehens  
 in Natur und Geschichte, so auch des menschlichen, um zu seiner, Got-  
 tes, Selbstverwirklichung und vollkommenem Selbstbewußtsein zu ge-  
 langen; aber er tritt nie in eine reale, unmittelbare Beziehung zu uns  
 und gewährt uns keine zu ihm. 30

Dabei nimmt Hegel aber zu Spinozas »amor Dei« eine eigentümliche  
 Doppelstellung ein. »Das Leben Gottes und das göttliche Element«, sagt  
 er, »mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen  
 werden«, fügt aber sogleich hinzu: »diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit  
 und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld 35  
 und die Arbeit des Negativen darin fehlt.« Für Hegel folgt aus dieser  
 durchaus richtigen Einsicht (die den Gedanken Spinozas freilich gar  
 nicht trifft), daß Gott selber in den dialektischen Prozeß gezogen werden

müsse, in dem die Negationen erscheinen und überwunden werden. Damit wird aber die konkrete *Begegnung* Gottes mit dem Widerspruch, wie er sich innerhalb des menschlichen Daseins, des persönlichen und des geschichtlichen, dokumentiert, ins Gebiet der Fiktion verwiesen. Aus  
 5 der Substanz, die aus der Unendlichkeit ihrer Attribute uns nur zwei, Natur und Geist, bekanntgibt und doch ihre unendliche Liebe in unsrer endlichen leuchten läßt, ist hier das Subjekt eines Natur und Geist umfassenden absoluten Prozesses geworden, das eben in diesem Prozeß in einem »unwiderstehlichen Drang« seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein  
 10 über sich erlangt. In diesem Prozeß, in dem die List der Weltvernunft »die Leidenschaften für sich wirken läßt«, werden »die Individuen aufgeopfert und preisgegeben«. Das Grundthema aller Religion, das auch die »atheistischen« Philosophien nur hatten variieren können, das dramatische Gegenüber eingeschränkten und schrankenlosen Seins, ist ausgelöscht, weil durch das partnerlose, alles verwendende, alles verzehrende Walten eines mit sich und um sich ringenden Weltgeistes ersetzt. Hegel, der die Religion in erneuter Gestalt erhalten wollte, in der die »offenbarte« zu ihrer Vollendung als »offenbare« kommen würde, hat ihre Realität für das Zeitalter ausgehöhlt, an dessen Ende wir stehen.  
 20 »Es ist nichts Geheimes mehr an Gott«, sagt er von dieser, seiner Ansicht nach höchsten Stufe. Nichts in der Tat, nur daß, was nun und hier Gott genannt wird, dem Menschen nicht mehr Gott, als der ihm in seinen Verzweiflungen und Entzückungen urgeheim und offenbar zugleich Begegnende, sein kann.

25

## V

Nietzsches Spruch, Gott sei tot, wir hätten ihn getötet, faßt die Endsituation des Zeitalters pathetisch zusammen. Aber deutlicher noch als diese einen Satz Hegels<sup>1</sup> in verändertem Ton und Sinn wiederaufnehmende Kundgebung sprechen die Versuche, die so angezeigte Leere des Seins-  
 30 Horizonts wieder zu füllen. Nur auf zwei besonders gewichtige sei hier hingewiesen.

Bergsons Ausgangspunkt ist die Tatsache des *effort créateur* que manifeste la vie. Dieser *effort*, sagt er, »ist Gottes (*est de Dieu*), wenn er nicht

1. Auf den Zusammenhang hat neuerdings auch Heidegger hingewiesen. Hegel hat (in der Abhandlung »Glauben und Wissen« von 1802) mit den Worten »Gott selbst ist tot« das Wesen des Gefühls darlegen wollen, »worauf die Religion der neuen Zeit beruht«. Er beruft sich zur Erklärung auf Pascals Wort vom »verlorenen Gott«. Aber die drei Sprüche bezeichnen drei unter sich sehr verschiedene Stadien eines Wegs.

Gott selbst ist«. Der zweite Teil dieses Satzes macht den ersten zunichte. Zunächst weil ein Streben, also ein Vorgang oder die Vorform eines Vorgangs, nicht Gott genannt werden kann, ohne dem Gottesbegriff vollends seinen Sinn zu nehmen. Dann aber und besonders deshalb, weil die entscheidenden religiösen Erfahrungen des Menschen sich nicht in einem Bereich vollziehen, wo die schöpferische Kraft ohne Widerspruch wirkt, sondern da, wo Unheil und Heil, Verzweiflung und Vertrauen, die Macht des Verderbens und die Macht der Erneuerung beieinander wohnen. Das Göttliche, dem der Mensch in seinem Leben real begegnet, schwebt nicht über der Dämonie, sondern durchdringt sie. Wer Gott auf eine hervorbringende Funktion beschränkt, entzieht ihm die wirkliche, überall im brennenden Widerspruch stehende und überall nach der Erlösung langende Welt, in der wir leben.

Von wesentlich verschiedener Art ist die durch Heidegger vertretene Auffassung. Zum Unterschied von Bergson geht er nicht auf einen neuen Gottesbegriff aus. Er akzeptiert Nietzsches Spruch vom Tode Gottes und interpretiert ihn. Er interpretiert ihn zunächst zweifellos richtig. Die Aussage »Gott ist getötet« versteht er dahin, daß der Mensch unseres Zeitalters den Gottesbegriff aus dem objektiven Sein in »die Immanenz der Subjektivität« hereingenommen hat. In der Tat, das spezifisch moderne Denken mag einen Gott, der nicht bloß in unserer Subjektivität vorfindlich, nicht bloß ein »höchster Wert« ist, nicht mehr ertragen, und in der Richtung auf dieses Denken führt, wie wir sahen, ein zwar keineswegs geradliniger, aber letztlich eindeutiger Weg. Nun aber fährt Heidegger fort: »Das Töten meint die Beseitigung der an sich seienden übersinnlichen Welt durch den Menschen.« Dieser Satz trifft für sich betrachtet zu; aber er führt auf eine entscheidende Problematik hin, die weder Nietzsche – wenn Heidegger ihn richtig deutet – noch Heidegger erkannt oder anerkannt hat. Unter der »an sich seienden übersinnlichen Welt« versteht Heidegger nämlich »die obersten Ziele, die Gründe und Prinzipien des Seienden, die Ideale und das Übersinnliche, Gott und die Götter«. Aber der lebendige Gott, der einen in den Situationen des gelebten Lebens antritt und anspricht, ist kein Bestandteil solch einer »übersinnlichen Welt«, er ist in ihr ebensowenig wie in der sinnlichen als ein Gegenstand der Subjektivität unterzubringen, und wenn der Mensch es trotzdem unternimmt, die Begegnungen mit ihm als Selbstbegegnungen zu verstehen, wird sein, des Menschen Gefüge zersprengt. Das ist die Signatur der gegenwärtigen Stunde.

Diese Stunde sieht Heidegger mit Recht als eine Stunde der *Nacht*. Er knüpft damit an ein Wort des Dichters an, dessen Auslegung er einige seiner bedeutendsten Arbeiten gewidmet hat, Hölderlins. Dort heißt es:

Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,  
Ohne Göttliches unser Geschlecht.

Heidegger verheißt freilich, wenn auch nur als Möglichkeit, eine denkerische Wandlung, von der aus der Tag wieder dämmern und »das Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann«. Jedoch die Ver-  
5 koppelung dieses absoluten Singulars mit diesem perspektivenreichen Plural hat anderen Klang als die Verse, in denen vor anderthalb Jahrhunderten Hölderlin Gott und dessen Erscheinungen in den wirkenden Naturmächten, die »Götter«, pries. Heute, da uns unsere Schicksalsfrage,  
10 die Frage nach der wesenhaften Differenz zwischen aller Subjektivität und dem ihr Übermächtigen, bevorsteht, zeigt jenes Nebeneinander von Singular und Plural, daß hier angesagt werden soll, es könnte nach der bildlosen Zeit der Zug der Bilder – Gottesbilder, Götterbilder, Gottes- und Götterbilder – von neuem einsetzen, ohne daß der Mensch seine  
15 wirklichen Begegnungen mit dem Göttlichen wieder als solche erführe und annähme. Aber ohne die Wahrheit der Begegnung sind alle Bilder Spiel und Trug. Und wer wagte, im tödlichen Ernst der in dieser Stunde zu sprechenden Sprache, Gott und die Götter in der Dimension der wirklichen Begegnung nebeneinander zu stellen? Wohl ist es einst so ge-  
20 wesen, daß, wer einen Gott in der Wahrheit als ein ihm Geweihter anrief, Gott selber, Gottes Göttlichkeit selber meinte, wie sie sich ihm dort und damals als Gewalt oder Gestalt wahrzunehmen gab. Aber es ist nicht mehr an dem. Und auch Hölderlin, als er selber einmal Singular und Plural verband, hat, ahnend, um was es geht, »der Götter Gott« gesagt,  
25 was nicht etwa bloß »der höchste Gott« bedeutet, sondern: der auch den »Göttern« Gott ist.

## VI

Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben. Aber das ist kein Vorgang, den  
30 man von Veränderungen aus, die sich im Menscheng Geist vollzogen haben, zulänglich erfassen kann. Daß die Sonne sich verfinstert, ist ein Geschehen zwischen ihr und unserem Auge, nicht in diesem darin. Die Philosophie hält uns auch nicht für gottblind. Sie meint, es ermangle uns nur heute an der Geistesverfassung, die ein Wiedererscheinen von »dem Gott  
35 und den Göttern«, ein neues Vorüberziehen erhabner Bilder zu ermöglichen vermag. Wo jedoch, wie hier, sich etwas zwischen Himmel und Erde ereignet, verfehlt man alles, wenn man darauf beharrt, die das Geheimnis

erschließende Kraft innerhalb des Erdendenkens zu entdecken. Wer sich weigert, die wirkende Wirklichkeit der Transzendenz, unser Gegenüber, als solches auszustehn, arbeitet an der menschlichen Seite der Verfinsternung mit.

Es sei angenommen, der Mensch habe nunmehr »die Beseitigung der an sich seienden übersinnlichen Welt« völlig zustande gebracht, und es gebe die Prinzipien und die Ideale nicht mehr, die irgendwie, in irgendeinem Maße, an ihm, am Menschen, gehangen haben: sein wahres Gegenüber, das nicht, wie sie alle, als Es zu umschreiben, aber als Du anzureden und zu erreichen ist, mag sich ihm im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung verfinstern – es selber lebt unberührbar hinter der Wand der Finsternis. Der Mensch schaffe immerhin auch den Namen »Gott« ab, der ja notwendigerweise eigentlich einen Genetiv nach sich zieht und, wenn der Inhaber des Genetivs ihm absagt, wenn es keinen »Gott des Menschen« mehr gibt, seinen Grund verloren hat: der mit dem Namen Gemeinte lebt im Lichte seiner Ewigkeit. Wir aber, die »Tötenden«, bleiben, als dem Tod Überlassene, in der Finsternis behaust.

Als die ersten Menschen, erzählt die jüdische Sage, am Tag ihrer Erschaffung Gott verworfen hatten und aus dem Garten vertrieben worden waren, sahen sie zum ersten Male die Sonne untergehen. Sie entsetzten sich, denn sie konnten es nicht anders verstehn, als daß durch ihre Schuld die Welt ins Chaos rückversinken solle. Die beiden weinten, einander gegenüberstehend, die ganze Nacht, und ihre Umkehr geschah. Da dämmerte der Morgen. Adam erhob sich, fing ein Einhorn und brachte es an seiner Statt zum Opfer dar.



## Religion und Philosophie

### I

Die Schwierigkeit, zwischen den Bereichen der Philosophie und der Religion radikal zu unterscheiden, zugleich aber auch die rechte Überwindung dieser Schwierigkeit, zeigen sich am deutlichsten, wenn wir zwei für die beiden Bereiche in dieser Hinsicht repräsentative Personen, Epikur und Buddha, einander gegenüberstellen.

Epikur lehrt nicht nur, daß es Götter gebe, nämlich unvergängliche, in den Räumen zwischen den Welten lebende Wesen von reiner Vollkommenheit, aber ohne Macht über die Welt und ohne Interesse an ihr, sondern er unterweist auch, man solle diese Götter durch fromme Vorstellungen und durch die überlieferten Bräuche verehren, insbesondere ihnen fromm und geziemend opfern. Er selbst verehrt und opfert; aber im Fortgehen spricht er, indem er Worte einer Komödienfigur zitiert: »Ich habe Göttern geopfert, die meiner nicht achten.« Hier ist eine Art Dogma und daneben eine Kultübung, und doch offenkundig keine religiöse, sondern eine philosophische Lage.

Buddha behandelt die Götter des Volksglaubens, soweit er sie überhaupt der Erwähnung würdigt, mit gelassenem, überlegenem Wohlwollen und nicht ohne Ironie, diese zwar mächtigen und – zum Unterschied von den Göttern Epikurs – auch der Menschenwelt zugewandten, aber wie die Menschen mit der Fessel des Begehrens gebundenen, wie die Menschen ins »Rad der Geburten« verflochtenen Himmelsgestalten; man mag ihnen Verehrung spenden, aber die Legende läßt sie folgerichtig ihm, Buddha, dem »Erwachten«, dem vom Rad der Geburten Befreiten und Befreienden, Verehrung darbringen. Hingegen kennt Buddha ein wahrhaft Göttliches, ein »Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes«; er kennt es zwar nur in solcher völlig negativen Umschreibung und weigert sich, darüber irgendeine Aussage zu machen; aber er steht zu ihm in einer Wesensbeziehung seines ganzen Seins. Hier ist weder Gotteskunde noch Gottesdienst und doch unverkennbare religiöse Wirklichkeit.

### II

Somit ist nicht die personenhafte Erscheinung des Göttlichen für die Echtheit der Religion entscheidend, sondern daß ich mich zu ihm als zu einem mir gegenüber Seienden, wenn auch nicht *nur* mir gegenüber

Seienden verhalte. Völlige Einbeziehung des Göttlichen in die Sphäre des menschlichen Selbst hebt die Göttlichkeit des Göttlichen auf. Es ist nicht nötig, etwas über Gott zu wissen, um wirklich Gott zu meinen, und mancher wahre Gläubige weiß zwar zu Gott, aber nicht von ihm zu reden. Der unbekannte Gott, wenn man nur auf ihn zu leben, ihm entgegenzugehen, ihn anzurufen wagt, ist legitimer Gegenstand der Religion; wer sich weigert, Gott auf die Transzendenz zu beschränken, faßt ihn größer auf, als wer ihn darauf beschränkt; wer ihn aber auf die Immanenz beschränkt, meint etwas anderes als ihn. 5

Der ungeheure Abstand zwischen beiden geht einem auf, wenn man die religiöse Sprache bei Aischylos mit der bei Euripides vergleicht. Im Agamemnon spricht der Chor: 10

»Zeus, wer immer er sei, wenn ihm  
So genannt zu werden gefällt,  
Mit dem Namen ruf' ich ihn an.« 15

Wie dieses »wer immer er sei« zu verstehen ist, sagt ein Fragment desselben Dichters, das seinem Gefühl einen paradoxen Ausdruck verleiht:

»Zeus ist das All und was darüber ist.«

Hier ist Immanenz mit Transzendenz vereinigt. Zu dem jenem nachfolgenden Satz aber, »wenn ihm so genannt zu werden gefällt«, verweist der Scholiast mit Recht auf den Satz in Platons »Kratylos«: »Wir kennen weder das Wesen noch die wahren Namen der Götter«, und daß dort anschließend erklärt wird, eben deshalb nannten wir sie im Gebet, wie sie eben genannt zu werden belieben. In den »Troerinnen« des Euripides hingegen ruft die alte Königin solchermaßen Zeus an: 20 25

»Du Grund der Erde und darüber thronend,  
Wer du auch seist, unfafßbar unsrer Kenntnis,  
Zeus oder Schicksal oder Geist der Menschen,  
Ich fleh' dich an.«

Wiewohl der Anfang an das aischyleische Fragment anklingt, wird dadurch allein, daß in der Folge die vollkommene Immanenz als eine der gegebenen Möglichkeiten angesehen wird – als ob man zum »Geist der Sterblichen« beten könnte! –, die religiöse Situation aufgehoben. Und wieder lehren uns Bruchstücke anderer Tragödien des Euripides das Gemeinte besser verstehen. In einem heißt es: 30 35

»Sklaven von Göttern sind wir, was auch Götter seien«,

und in einem anderen:

»Zeus, wer Zeus auch sein mag –  
Nur vom Hörensagen kenne ich ihn.«

- 5 Es ist ein entscheidend bedeutsamer Weg, der von jenem »wer immer er sei« des Aischylos zu diesem scheinbar so ähnlichen »wer Zeus auch sein mag« des noch zu dessen Lebzeiten geborenen letzten der großen Tragiker führt. Gewiß, es ist nicht der Dichter, der hier spricht, sondern seine Figuren; aber es ist unverkennbar, daß sie die innere Situation der Menschenseele aussprechen, in der er lebt. Es ist die Situation des Menschen, der das Göttliche nicht, nicht mehr, als sein Gegenüber erfährt – es nicht zu erfahren wagt oder es nicht zu erfahren vermag, gleichviel: da er sich ihm existentiell entzogen hat, hat er es als Gegenüber verloren. Der aischyleische Chor, ob er vom Gott auch in der dritten Person redet, vollzieht einen echten Anruf von menschlicher zu göttlicher Wesenheit; der Pathetik Hekabes ist, ungeachtet ihres dreifachen Du-Sagens, im Unbedingten kein Du erschlossen.

- Der berühmte Satz des Protagoras, er könne weder erkunden, daß es Götter, noch daß es keine gebe, denn an der Erkundung hindere die Unoffenbarkeit des Gegenstandes und die Kürze des menschlichen Lebens, übersetzt die Situation in die Sprache des philosophischen Bewußtseins, aber eines sehr zeitbedingten. Für dieses spezifische, alles Absolute im Spiegel einer universalen Relativität auffangende und absorbierende Bewußtsein war die Frage nach den Göttern nur noch die Frage nach der Möglichkeit der Erkundung, ob es sie gebe, geworden. Den großen Denkern des vorangegangenen Zeitalters wäre diese Frage widersinnig erschienen. In Heraklits Spruch »Auch hier sind Götter« ist das Wort »auch« ein großer Hinweis auf die Existenz in der unmittelbaren Gegenwart göttlichen Seins; und wenn er erklärt, das Eine und allein Weise wolle und wolle nicht mit Zeus' Namen benannt werden, hat er eine ursprüngliche Verbindung von Religion und Philosophie als zwischen der Begegnung mit dem Göttlichen und seiner Objektivierung im Gedanken philosophisch ausgesprochen. Die Auflösung dieser Verbindung ist es, was der Sophist proklamiert, dem Mythos und Kult, die von ihm in der Volkstradition vorgefundenen, nicht mehr Zeugnis und Zeichen einer transzendenten Präsenz, sondern vermutlich nur noch so etwas wie Einbildung und Spiel sind. Dem nicht mehr begegnungsfähigen, aber ungeschmälert denkfähigen Menschen stellt sich aus dem Bereich der Reli-

gion nur noch die Frage nach der Erkundbarkeit des Vorhandenseins von Göttern, und diese Frage muß, aller Erfahrung ledig, folgerichtigerweise verneint werden. Mit der völligen Ablösung der Philosophie von der – ihr nun bestenfalls nur noch geistesgeschichtlich beachtenswerten – Religion aber sind erstmalig Möglichkeit und Aufgabe einer radikalen Unterscheidung zwischen beiden Bereichen gesetzt. Diese Möglichkeit und diese Aufgabe umfassen selbstverständlich nicht bloß die Epochen der Getrenntheit, sondern auch jene Frühzeiten der Philosophien, in denen jede von ihnen noch mit einer Religion verbunden ist und doch schon Denkwahrheit und Glaubenswirklichkeit sich scharf voneinander abheben; ja, manche grundwichtige unterscheidende Merkmale treten gerade in der Betrachtung jener Frühzeiten am klarsten zutage.

### III

An aller großen Religiosität zeigt sich uns, daß Glaubenswirklichkeit bedeutet: der »geglauten«, das heißt bedingungslos bejahen, unbedingten Wesenheit zugewandt leben. An aller großen Philosophie hingegen zeigt sich uns, daß Denkwahrheit bedeutet: das Unbedingte zu seinem Gegenstand machen, von dem sich aller andere Gegenstand herleiten muß. Mag es auch das Schrankenlose, Namenlose, in keinerlei Personhaftigkeit Erfäßliche sein, was der Glaubende meint: wenn er es lebensmäßig als sein Gegenüber meint, ist sein Glaube existent. Und wieder, mag das Absolute noch so personhaft eingeschränkt besonnen werden: wenn ich es als meinen Gegenstand besinne, philosophiere ich. Die Religion gründet, auch wenn das »Ungewordene« gar nicht mit Mund oder Seele angesprochen wird, in der Zweiheit von Ich und Du, die Philosophie, auch wenn der philosophische Akt in eine Schau der Einheit mündet, in der Zweiheit von Subjekt und Objekt. Die Zweiheit von Ich und Du findet in der religiösen Beziehung ihre Vollendung; von der Zweiheit von Subjekt und Objekt ist die Philosophie getragen, solange philosophiert wird. Die erste erwächst aus der ursprünglichen Situation des Einzelnen: er im Angesicht des Seienden, das auf ihn zu west wie er auf es zu; die zweite geht aus der Aufspaltung dieses Miteinanders in zwei durchaus wesensverschiedene Seinsweisen hervor: ein Sein, das im Betrachten und Besinnen seine Aktualität erschöpft, und eines, das nichts anderes vermag als betrachtet und besonnen zu werden. Ich und Du bestehen kraft der gelebten Konkretion und in ihr; Subjekt und Objekt, die Produkte der Abstraktionsgewalt, währen nur, solange sie wirkt.

Die religiöse Beziehung ist, wie verschieden sie sich auch ausformt

und konstellierte, in ihrem Grunde nichts anderes als die Entfaltung des uns verliehenen Daseins; die philosophische Haltung ist das Werk des sich verselbständigenden, sich als selbständig fassenden und wollenden Bewußtseins. In ihr, in der Philosophie, sammelt im geistigen Werk der Geist des Menschen sich selber; ja, man darf sagen, daß erst hier, erst auf dem steilen Kamm des geleisteten Gedankens die gleichsam über die Person ausgestreute Geistigkeit zum Geiste wird; aber in der Religion, da wo diese nichts ist als das entfaltete schlichte Dasein, als ein Ganzes standhaltend dem Ewigseienden ihm gegenüber, fügt sich auch alle Geistigkeit in die so existente Einheit des Einzelwesens an ihrem Teile ein.

Die Philosophie neigt irrtümlich dazu, die Religion als noëtisch begründet anzusehen, nur eben als eine unzulängliche Noësis, ihr Wesen also im Erkennen eines Objekts zu erblicken, das sich zu diesem Erkenntnisakt gleichgültig verhält; den Glauben versteht die Philosophie dann als ein zwischen klarem Wissen und trübem Meinen liegendes Fürwahrhalten. Wogegen die Religion, insofern sie überhaupt von Erkennen spricht, darunter kein noëtisches Verhalten eines Denksubjekts zu einem neutralen Denkobjekt versteht, sondern die reale Gegenseitigkeit eines in der Fülle des Lebens gegenwärtigen Kontakts von wirkender Existenz zu wirkender Existenz; und den Glauben versteht sie als das Eintreten in diese Gegenseitigkeit, das Sich-Verbinden mit einem nicht aufzeigbaren, nicht feststellbaren, nicht beweisbaren, aber eben so im Verbundenwerden, erfahrbaren Sein, von dem aller Sinn kommt.

#### IV

Eine andere Abgrenzung, der reife Versuch der modernen Philosophie, ist die nach Zielen oder Gehalten der Intention. Danach wäre die Philosophie auf Wesenserforschung, die Religion auf Heilserkundung gerichtet. Nun ist das Heil freilich eine echt und eigentümlich religiöse Kategorie; aber seine Erkundung ist nur betrachtungsmäßig von der Wesenserforschung geschieden. Es ist vielmehr die vornehmste Tendenz der Religion, die wesenhafte Einheit beider darzustellen. So ist der alttestamentliche, auch in der Sprache des Evangeliums bewahrte »Weg Gottes« – worunter keineswegs eine Summe von Vorschriften für den menschlichen Wandel, sondern primär wirklich der Weg Gottes an der Welt und durch sie zu verstehen ist – zugleich der eigentliche Bereich des Gotteserkennens, da er Gottes Sichtbarwerden in seinem Wirken bedeutet, und als das Urbild für die imitatio Dei der Heilsweg des Menschen. Ebenso ist das chinesische Tao, die »Bahn«, in der die Welt schwingt,

zugleich der kosmische Ursinn und, indem der Mensch diesem sein Leben konformiert und »Nachahmung des Tao« übt, die höchste Vollendung der Seele. – Aber darüber hinaus ist zu beachten, daß die Religion, so hoch sie jene Intention stellt, sie nicht als das Höchste und Eigentliche faßt: was hier in der intendierenden Haltung eigentlich intendiert wird, ist die intentionsbefreite Haltung; worum es der Heilsuche zu tun ist, ist die *Auswirkung* des Heils – der »Weg« ist das Unwillkürliche, die Übereinstimmung. Philosophie meint wirklich das Philosophieren, Religion meint, je realer sie ist, um so mehr ihre eigene Überwindung: sie will aufhören, die Spezialität »Religion« zu sein, und will das Leben werden; es ist ihr letztlich nicht um die spezifischen religiösen Akte, sondern um die Erlösung von allem Spezifischen zu tun; historisch und biographisch strebt sie zum reinen Alltag hin. Religion ist in der religiösen Anschauung das Exil des Menschen; seine Heimat ist das unwillkürliche Leben »im Angesicht Gottes«. Es geht gegen den realsten Willen der Religion, sie von dem Ausbau ihrer Spezifikationen aus zu umschreiben statt von ihrer Lebensmäßigkeit aus – dies freilich muß so geschehen, daß sich ihre Spezifikation nicht in einer Universalität verflüchtigt, sondern in einer Fundamentalität verfestigt.

## V

Wenn wir die Geschichte einer der geschichtlichen Religionen beobachten, sehen wir, in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Phasen, einen im wesentlichen gleichbleibenden inneren Kampf wiederkehren. Es ist der Kampf des religiösen Elements gegen das von allen Seiten eindringende Nichtreligiöse – Metaphysik, Gnosis, Magie, Politik usw. –, dessen Gemisch sich an die Stelle des fließenden und im Fluß sich erneuernden Glaubenslebens zu setzen sucht und das dabei auch an dem Mythischen und dem Kultischen, beide ursprünglich nur der religiösen Beziehung als Sprache dienend, Helfer findet. Das religiöse Element muß, um seine Echtheit zu schützen, die Verselbständigung des so entstandenen Konglomerats bekämpfen, das sich von ihm, von dem religiösen Leben der Person, unabhängig zu machen strebt. Dieser Kampf, der sich in prophetischem Protest, ketzerischer Auflehnung, reformatorischem Abbau und wiederherstellen wollender Neubegründung vollzieht, ist, wie gesagt, in seiner Einheitlichkeit erkennbar: es ist ein Kampf um die Wahrung der gelebten Konkretheit als des unentwertbaren Ortes der Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem. Die jeweils gelebte Konkretheit, der »Augenblick« in seiner Unvorhersehbarkeit und Unwie-

derbringlichkeit, in seiner unableitbaren Einmaligkeit, in seiner Entscheidungsmacht, in seiner geheimen Dialogik von Widerfahrendem und Gewolltem, von Schicksal und Handlung, von Anrede und Antwort ist es, der von den eindringenden außerreligiösen Elementen bedroht und von dem religiösen in seiner ausweglosen Einsamkeit an allen Fronten verteidigt wird.

In keinem anderen Glaubensgehalt als in ihrer höchsten Gewißheit kann in allen Religionen die Religion determiniert werden. Das ist die Gewißheit, daß der Sinn des Daseins in der jeweils gelebten Konkretheit aufgetan und erlangbar ist – nicht über dem Handgemenge mit der geschehenden Wirklichkeit, sondern in ihm.

Daß der Sinn in der jeweils gelebten Konkretheit aufgetan und erlangbar ist, bedeutet nicht, daß er durch irgendeine analytische oder synthetische Erforschung, durch irgendeine Reflexion auf die gelebte Konkretheit aus ihr zu gewinnen und innezuhaben sei, vielmehr, daß er eben *in* ihr, also im lebendigen Tun und Leiden selber, in der unverkürzten Augenblicklichkeit des Augenblicks erfahren wird. Freilich, wer auf das Erfahren der Erfahrung ausgeht, verfehlt sie mit Notwendigkeit, weil er die Spontaneität des Geheimnisses verletzt. Nur der erlangt den Sinn, der dem ganzen Walten der Wirklichkeit ohne Rückhalt und Vorbehalt standhält und ihm lebensmäßig, das heißt in der vollen Bereitschaft, den erlangten Sinn mit dem Leben zu bewähren, antwortet.

Jede religiöse Aussage ist ein vergeblicher Versuch, dem erlangten Sinn gerecht zu werden. Alle religiöse Äußerung ist nur Hindeutung auf seine Erlangung. Die Entgegnung des Volkes Israel am Sinai. »Wir tun's, wir hören's«, spricht das Entscheidende mit naiver und unüberbietbarer Prägnanz aus. Der Sinn wird gefunden, indem man sich mit dem Einsatz der eigenen Person daran beteiligt, daß er sich kundtut.

## VI

Alle religiöse Wirklichkeit beginnt mit dem, was die biblische Religion »Gottesfurcht« nennt, das heißt mit dem Unbegreiflich- und Unheimlichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch das Geheimnis – nicht das relative, nur der menschlichen Erkenntnisbeschaffenheit unzugängliche, also prinzipiell erschließbare, das noch Unerkannte, sondern das wesenhafte Geheimnis, zu dessen Wesen seine Unerforschlichkeit gehört: das Unerkennbare. Durch dieses dunkle Tor (das eben ein Tor und nicht, wie manche Theologen meinen, ein Wohnhaus ist) tritt der Glaubende in den nunmehr

geheiligten Alltag als in den Raum, in dem er mit dem Geheimnis zu leben hat, auf den konkreten Situationszusammenhang seines Daseins hingewiesen und angewiesen. Daß er fortan die Situation als ihm von dem Geber gegeben entgegennimmt, ist, was die biblische Religion »Gottesfurcht« nennt.

5

Ein namhafter Philosoph unserer Tage, Whitehead, fragt, wie sich denn der alttestamentliche Spruch, die Furcht Gottes sei der Anfang der Weisheit, mit dem neutestamentlichen Spruch vereinbaren lasse, daß Gott die Liebe sei. Er hat eben den Sinn des Wortes »Anfang« nicht voll erfaßt. Wer mit der Liebe beginnt, ohne zuvor die Furcht erfahren zu haben, liebt einen Götzen, den er sich zurechtgemacht hat und den es leicht ist zu lieben, nicht aber den wirklichen Gott, der zunächst furchtbar und unverständlich ist. Merkt er es dann nachträglich, wie Hiob und Iwan Karamasow merken, daß Gott furchtbar und unverständlich ist, dann entsetzt er sich und verzweifelt an Gott und der Welt, wenn Gott sich seiner nicht, wie Hiobs, erbarmt und ihn dazu bringt, ihn selber zu lieben. Das ist es doch wohl, was Whitehead selbst meint, wenn er sagt, Religion sei der Übergang von God the void zu God the enemy und von ihm zu God the companion. Daß der Gläubige, der durch das Tor der Furcht ging, auf den konkreten Situationszusammenhang seines Daseins hingewiesen und angewiesen ist, bedeutet eben dies: daß er die Wirklichkeit des gelebten Lebens, furchtbar und unverständlich auch sie, im Angesicht Gottes aushalte und daß er in der Liebe Gottes, den er lieben gelernt hat, sie liebe.

10

15

20

Darum hat jede echte religiöse Äußerung einen – offenkundigen oder verborgenen – persönlichen Charakter, das heißt, sie ist von einer konkreten Situation aus gesprochen, an der die Person als Person teilnimmt. Das tritt auch in Bezirken zutage, wo das Wort »Ich« aus einer edlen Scheu grundsätzlich vermieden ist. Konfuzius, der von sich selber fast ebenso ungern redet wie von Gott, sagt einmal: »Ich murre nicht wider Gott und grolle nicht den Menschen. Ich forsche hier unten, aber ich dringe durch nach oben. Wer mich kennt, das ist Gott.« Die religiöse Äußerung ist an die konkrete Situation gebunden.

25

30

Daß einer die konkrete Situation als ihm gegeben entgegennimmt, bedeutet aber keineswegs, daß er das jeweils ihm gegenüber Geschehende als »gottgegeben« in seiner puren Tatsächlichkeit hinzunehmen geneigt sein müßte. Vielmehr kann er diesem Geschehenden die äußerste Feindschaft ansagen und dessen »Gegebenheit« nur als eine behandeln, die seine eigenen Gegenkräfte herauszufordern bestimmt ist. Aber er wird sich dem konkreten Sosein, Sogesehen der Situation nicht entheben, sondern eben auch in der Form der Bekämpfung auf sie und in sie eingehen.

35

40



Arbeitsfeld oder Schlachtfeld, er nimmt das Feld an, in das er gestellt ist. Er kennt kein Darüberschweben des Geistes; ihm erscheint auch die sublimste situationsunverbundene Geistigkeit als dem Schein ausgesetzt – nur der situationsverbundene Geist gilt ihm als dem Pneuma verbunden.

- 5 Als Einwand gegen die von mir angedeutete Determination der Religion könnte man etwa die asketischen Tendenzen in einigen Religionen anführen. Aber diese Tendenzen bedeuten, sofern nur das Religiöse selbst nicht geschwächt wird, keine Abkehr von der gelebten Konkretheit. Die Einrichtungsweise des Lebens und die Auswahl der zu bejahenden Lebens-  
10 elemente hat sich hier verändert, aber nicht durch Lockerung des Verhältnisses zum Augenblick, das man vielmehr zu intensivieren sucht: man will das Verhältnis zum Augenblick auf dem Weg der Askese retten, weil man an der religiösen Bewältigung der nicht asketischen Elemente, also der Lebensfülle, verzweifelt, das heißt der Sinn in ihr nicht mehr  
15 aufgetan und erlangbar erscheint.

Die asketische »Erhebung« ist etwas ganz anderes als die philosophische. Auch sie ist eine Form der Konkretion, freilich eine durch Abstrich erzielte.

## VII

- 20 Dagegen beginnt das Philosophieren, beginnt immer neu die Philosophie damit, daß einer von seiner konkreten Situation entscheidend absieht, also mit dem elementaren Abstraktionsakt.

Was hier mit Abstraktion gemeint ist, ist als schlichter anthropologischer Tatbestand zu verstehen, nicht also, womit als mit der »radikalen  
25 Abstraktion« zu beginnen Hegel vom Philosophen fordert. Hegel kann die Schöpfung der Welt eine Abstraktion vom Nichts nennen; uns bedeutet sie gerade die Einsetzung der konkreten Wirklichkeit, von der der philosophierende Mensch eben entscheidend absieht und absehen muß. Andererseits kann Hegel »das höchste Wesen« als »die reine Abstraktion«  
30 bezeichnen, wogegen der religiöse Mensch eben dessen gewiß ist, im Verlaufe dieser seiner Sterblichkeit Gott gerade in dessen Geben und seinem, des Menschen, Annehmen der konkreten Situation begegnen zu können. Unter elementarem Abstrahieren verstehen wir einfach die innere Bewegung des Menschen, sich über diese konkrete Situation in die Sphäre  
35 der strengen Begrifflichkeit zu erheben, in der die Begriffe nicht mehr wie dort Hilfsmittel zur Erfassung der Wirklichkeit sind, sondern das von den Bedingtheiten befreite Sein als den Gegenstand des Denkens darstellen.

Die Entschiedenheit dieses Absehens, dieser Abwendung wird zuweilen dadurch verdeckt, daß ein Philosoph sich so verhält, als wolle und könne er innerhalb seiner konkreten Situation philosophieren. Das deutlichste Beispiel bietet uns Descartes. Wer ihn in der ersten Person reden hört, dem ist zumute, als hörte er die Stimme der unmittelbaren Selbsterfahrung. Aber dem ist nicht so. Das Ich in dem kartesianischen ego cogito ist nicht die lebendige leibseelische Person, von deren Leibhaftigkeit ja eben erst als anzweifelbar abgesehen worden war, sondern das Subjekt des Bewußtseins, als der angeblich allein unserer Natur durchaus zugehörigen Funktion. In der gelebten Konkretheit, in der das Bewußtsein Primgeiger, aber nicht Kapellmeister ist, ist *dieses* ego gar nicht gegenwärtig. Ego cogito bedeutet ja bei Descartes nicht einfach »Ich habe Bewußtsein«, sondern: »Ich bin es, der Bewußtsein hat« – also das Produkt einer dreifachen abstrahierenden Reflexion. Zunächst holt die Reflexion, die »Zurückbiegung« der Person auf sich selbst, aus dem in der konkreten Situation Erfahrenen das »Bewußtsein« (cogitatio) hervor, das dort als solches gar nicht zu erfahren war; sodann stellt sie fest, daß zu einem Bewußtsein ein Subjekt gehört, und bezeichnet dieses mit dem Wort »ich«; und schließlich identifiziert sie die Person selbst, diese lebende leibseelische Person, mit jenem »Ich«, das heißt mit dem abstrakten, in der Abstraktion hergestellten Subjekt des Bewußtseins. Aus dem »Das« der konkreten Situation, welches Empfinden und Empfundenes, Vorstellen und Vorgestelltes, Denken und Gedachtes umschließt, entsteht zunächst ein »Ich denke das«, das heißt: ein Subjekt denkt dieses Objekt, dann wird das im Grunde unentbehrliche »Das« (oder Etwas oder Es) weggelassen; und nun gewinnen wir die Aussage der Person über sich selbst: also habe ich (nicht mehr das Subjekt, sondern die lebendige Person, die zu uns spricht) reale Existenz; denn im ego soll nun diese Existenz involviert sein. Descartes versucht somit auf dem Wege der Abstraktion die Konkretheit der Ausgangssituation als Erkenntnis zu gewinnen, aber vergeblich. Das Ich der lebendigen Person läßt sich nie in solch einer Ableitung, wohl aber im echten Verkehr mit einem Du als existent erfahren. Auf dem Weg der philosophischen Abstraktion ist die Konkretheit, von der alles Philosophieren ausgeht, nicht wieder zu erreichen: sie ist aufgehoben.

Nun ist es aber ein hohes Recht der Philosophie, als den obersten Preis dieses unerläßlichen Absehens ein Hinaufsehen, nicht mehr ein Herzusehen, sondern ein Hinaufsehen, auf die Gegenstände der wahren Schau, die »Ideen«, zu verkünden und zu verheißen. Diese Konzeption, durch die indische Lehre von der Lösung des Erkennenden aus der Welt der Erfahrung vorbereitet, ist erst von den Griechen ausgebildet worden.

Wie sie die Hegemonie des Gesichtssinnes über die anderen Sinne auf-richteten, die optische Welt also zur Welt schlechthin machten, in die die Daten der anderen Sinne nun einzutragen seien, so verliehen sie auch dem Philosophieren – das für den Inder noch das Unterfangen war, das  
5 eigene Selbst zu ergreifen – einen optischen Charakter, das heißt den der Betrachtung eines Sonderobjekts. Die Geschichte der griechischen Philosophie ist die einer – in Platon sich endgültig klärenden, in Plotin sich vollendenden – Optisierung des Denkens. Das Objekt dieser Denkschau ist das Allgemeine als das Seiende oder Überseiende. Die Philosophie ist  
10 auf der Voraussetzung gegründet, daß man das Absolute im Allgemeinen schaue.

Im Gegensatz zu ihr muß die Religion, wenn sie sich philosophisch zu determinieren hat, sagen, daß sie den Bund des Absoluten mit dem Besondern, mit dem Konkreten meint. Darum ist der zentrale Vorgang der  
15 christlichen Philosophie, der scholastische Universalienstreit, in dem es um die Realität oder Irrealität des Allgemeinen ging, im Grunde ein philosophisches Gefecht zwischen Religion und Philosophie, und das ist seine dauernde Bedeutung. Aber auch in religiös klingenden Formeln wie etwa der von Malebranche, wir sähen die Dinge in Gott, redet das phi-  
20 losophische Absehen; denn diese »Dinge« sind nicht die der konkreten Situation, sondern so allgemein wie die platonischen Ideen (»les idées intelligibles«). Wenn hingegen der religiöse Mensch (oder Malebranche nicht mehr als der philosophische Systematiker, sondern als der religiöse Mensch, der er war) denselben Satz spricht, verwandelt er ihn; denn für  
25 ihn bedeutet »Dinge« nicht die Urbilder oder »Vollkommenheiten«, sondern die wirklichen Exemplare, die Wesen und Gegenstände, mit denen er, diese leibliche Person, sein Leben verbringt; und wenn er zu sagen wagt, er sehe sie in Gott, so redet er nicht vom Hinaufsehen, sondern vom Herzusehen: er bekennt, daß der Sinn in der jeweils gelebten Kon-  
30 kretheit aufgetan und erlangbar ist.

Herrlich erstattet Platon seinen menschlichen und dichterischen Bericht von der Geheimnisfülle der konkreten Situation und weiß auch herrlich zu schweigen; dann jedoch, da er, in jener unvergänglichen Briefstelle, über sein Schweigen Rechenschaft ablegt und es zu erklären  
35 sucht, geht er zwar von der Konkretheit des »Zusammenlebens« aus, wo »im Nu wie von springendem Feuer ein Licht entzündet wird«, wendet sich aber zur Erklärung sogleich einer Darlegung der Erkenntnis des Erkannten zu, welches das Allgemeine ist. In der konkreten Situation stehend und auch noch sie bezeugend, ist der Mensch vom Regenbogen des  
40 Bundes zwischen dem Absoluten und dem Konkreten überzirkelt; will er philosophierend das weiße Licht des Absoluten als den Gegenstand sei-

ner Erkenntnis ins Auge fassen, bieten sich ihm immer nur die Urbilder oder Ideen, die Verklärungen des Allgemeinen dar – die farbenfreie, die überfarbige Brücke bleibt aus. Hier, so scheint mir, ist auch der Grund zu suchen, weshalb Platon von der Identifizierung der Idee des Guten mit Gott, wie wir sie aus seiner Politeia kennen, zur Konzeption des die Ideen 5 anschauenden Demiurgen, wie sie im Timäus erscheint, übergegangen ist.

## VIII

Aber die Religion darf auch dem selbstgewissesten Stolz der Philosophie gegenüber nicht blind sein für deren großes In-Pflicht-genommen-sein, 10 zu dem der jeweilige, immer wiederkehrende Verzicht auf die ursprüngliche Verbundenheit im Gegenüber, auf die Wirklichkeit, die sich zwischen Ich und Du begibt, auf die Augenblickhaftigkeit des Augenblicks notwendig gehört. Die Religion muß, wie um die Erkenntnisnot, so auch um die Erkenntnispflicht des Menschen wissen. Sie muß wissen, daß 15 eben über diese Not und Pflicht der Weg der *Geschichte* geht – biblisch gesprochen, daß das Essen vom Baum der Erkenntnis aus dem Paradies, aber in die Welt führt.

Welt, Welt als objektiver und in sich geschlossener Zusammenhang alles Seienden, des naturhaften und des geistigen, bestünde für uns nicht, 20 wenn nicht unser Denken, das sich im Philosophieren entfaltet, die Weltkonkrete, die uns dargereicht werden, einschmelze, sie untereinander und mit allem je von Menschen Erfahrenen und als erfahrbar Erfassten verschmelze. Und erst recht bestünde für uns der Geist als objektiver 25 Zusammenhang nicht, wenn der Gedanke ihn nicht, wenn er selber als Philosophie sich nicht objektiviert und zusammenschlüsse. Nur dadurch, daß die Philosophie die Konkretheitsbindung radikal aufgab, ist jene ungeheure Herstellung eines objektiven Denkkontinuums möglich geworden, mit einem statischen System von Begriffen und einem dynamischen von Problemen – eines Kontinuums, in das jeder Mensch, der 30 »denken« kann, durch bloße Ausübung dieser Fähigkeit, durch denkendes Verstehen des Gedachten einzutreten vermag. Nur von hier aus gibt es eine »objektive« Verständigung, das heißt eine, die nicht wie die religiöse dadurch herbeigeführt wird, daß zwei Menschen einander an dem von beiden vollzogenen persönlichen Lebenseinsatz erkennen, sondern 35 dadurch, daß beide eine keinen Lebenseinsatz erfordernde Denkfunktion vollziehen und die Spannung zwischen den beidseitigen Begriffsgehalten und Problemstadien in fruchtbarer Dialektik austragen. Die religiöse

Mitteilung eines Seinsgehalts aber geschieht in der Paradoxie, das heißt nicht als erweisliche Behauptung (Theologie, die dies prätendiert, ist vielmehr eine fragwürdige Art der Philosophie), sondern als Hinzeigung auf den verhüllten Daseinsbereich des Hörenden und das darin und allein darin zu Erfahrende. Die künstlerische Mitteilung, die hier nicht unerwähnt bleiben darf, geschieht in der *Gestalt*, aus der ein mitgeteilter Gehalt nicht zu selbständigem Vorhandensein herausgelöst werden kann. Objektiv mitteilbar und tradierbar ist ein Seinsgehalt nur in der Philosophie und kraft ihrer, somit nur durch die objektivierende Bearbeitung der Situation und von da aus.

Ein skeptisches Urteil über den Wahrheitszugang und die Wahrheitshaltigkeit der Philosophie soll hier keineswegs ausgesprochen sein. Freilich darf unter der möglichen Denkwahrheit nicht ein erkennerischer Seinsbesitz, wohl aber ein erkennerisches Realverhältnis zum Sein verstanden werden. Die Denksysteme sind Bekundungen echter (und nur durch das Absehen ermöglichter) Denkrelationen zum Sein; nicht bloße »Aspekte«, sondern gültige Dokumente dieser denkerischen Entdeckungszüge.

Eine Verwandtschaft und ein Unterschied im Persönlichen zwischen Religion und Philosophie sei noch erwähnt.

In der religiösen Wirklichkeit hat sich die Person zu einer Ganzheit zusammengeschlossen, als die allein sie religiös zu leben vermag. In dieser Ganzheit ist naturgemäß auch das Denken beschlossen, als eigengesetzlicher, aber nicht mehr zur Absolutisierung seiner Eigengesetzlichkeit strebender Bereich. Auch im echten Philosophen findet eine Totalisierung statt, jedoch kein Zusammenschluß; vielmehr überzieht und überwältigt hier das Denken alle Mächte und Reiche der Person, so daß im großen Akt des Philosophierens auch noch die Fingerspitzen denken – aber sie tasten nicht mehr.

30

## IX

Das Seiende ist dem Menschen entweder Gegenüber oder Gegenstand. In dieser Zwiefalt des Verhältnisses zum Seienden – Begegnung und Betrachtung – baut sich das Menschenwesen auf. Dies sind nicht zwei Erscheinungsformen, sondern die zwei Grundarten des Daseins mit dem Seienden. Das Kind, das seine Mutter anruft, und das Kind, das sich seine Mutter ansieht, in genauerer Beispielgebung: das Kind, das die Mutter stumm, durch nichts anderes als durch sein In-ihre-Augen-sehen, anspricht, und dasselbe Kind, das etwas an der Mutter wie irgendein ande-

35

res Objekt in Augenschein nimmt, zeigen die Zwiefalt an, in der der Mensch steht und besteht, und etwas von ihr ist zuweilen noch an dem Sterbensnahen wahrzunehmen. Was hier offenbar wird, ist die Doppelstruktur des menschlichen Daseins selber: weil es die zwei Grundarten unseres Daseins mit dem Seienden sind, sind es die zwei Grundarten 5  
unseres Daseins überhaupt – Ich-Du und Ich-Es. Ich-Du findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der religiösen Wirklichkeit, in der das uneingeschränkt Seiende als die absolute Person zu meinem Partner wird; Ich-Es findet seine höchste Verdichtung und Verklärung in der philosophischen Erkenntnis, in der die Herausholung des Subjekts aus 10  
dem Ich des unmittelbar gelebten Zusammenseins von Ich und Es und die Verwandlung des Es in das prinzipiell abgesonderte Objekt das strenge Denken des gedachten Seienden, ja des gedachten Seins stiftet.

Die göttliche Wahrheit will, nach einem Worte Franz Rosenzweigs, »mit beiden Händen«, der der Philosophie und der der Theologie, »angefleht werden«. »Wer sie«, fährt er fort, »mit dem doppelten Gebet des 15  
Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird sie sich nicht versagen.« Aber was ist das Gebet des Ungläubigen? Kritischer »Atheismus« (Atheoi nannten die Griechen ja die Leugner des überlieferten Götterwesens) ist das in der dritten Person, in der Form eines Redens von der 20  
Idee gesprochene Gebet des Philosophen zu dem wieder unbekannt gewordenen Gott. Es ist geeignet, die religiösen Menschen aufzurühren und sie mitten durch die entgottete Wirklichkeit zu einer neuen Begegnung ausziehen zu lassen. Auf ihrem Weg stürmen sie Bilder, die offenkundig Gott nicht mehr gerecht werden können. Der Geist treibt sie, der 25  
den Philosophen trieb.

## Die Liebe zu Gott und die Gottesidee

## I

In den hastig aufgezeichneten, wie Schreie der Seele wirkenden Zeilen, die Pascal 1654, nach zwei Stunden der Verzückerung niederschrieb und bis zum Tode im Futter seiner Kleider eingenäht trug, heißt es nach der Überschrift »Feuer«: »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten.« Das ist die Bekehrung des Herzens, die sich in ihm vollzogen hat: nicht von einem Sein, in dem es keinen Gott gibt, hat er sich zu einem Sein gewandt, in dem es einen Gott gibt, sondern von dem Gott der Philosophen zu dem Gott Abrahams. Vom Glauben überwältigt, weiß er mit dem Gott der Philosophen, das heißt mit einem Gott, der einen bestimmten Platz in einem Gedankensystem einnimmt, nichts mehr anzufangen. Der Gott Abrahams, der Gott, den Abraham glaubt, der Gott, den Abraham liebt (»die ganze Religion der Juden«, sagt Pascal, »hat lediglich in der Liebe Gottes bestanden«), kann, eben weil er Gott ist, nicht in einem Gedankensystem untergebracht werden, er transzendiert jedes schlechthin und seinem Wesen nach. Was die Philosophen Gott nennen, ist, notwendigerweise, eine Idee; aber Gott, der »Gott Abrahams«, ist keine Idee, in ihm heben sich alle Ideen auf, ja, wenn ich sogar ein Sein, in dem sich die Ideen aufheben, philosophisch, das heißt als Idee, denke, meine ich den Gott Abrahams nicht mehr. Die »spezifische Konkupiszenz« der Philosophen ist nach einer Andeutung Pascals der Hochmut: sie bieten ihren Mitmenschen statt Gottes ihr System an. »Wie? sie haben Gott gekannt und haben nicht einzig begehrt, daß die Menschen ihn lieben, sondern daß die Menschen bei ihnen innehalten!« Gerade weil sie das Bild der Bilder, die Idee, an seine Stelle setzen, entfernt sie sich und entfernen sie uns am weitesten von ihm. Es geht nicht anders, man muß wählen; Pascal hat gewählt, in jenen alles umstürzenden Stunden, da ihm in Erfüllung ging, was er, anscheinend kurz zuvor, in seinem Krankengebet erbeten hatte: sich wie im Augenblick des Todes zu befinden, »getrennt von der Welt, entblößt von allen Dingen, allein in deiner Gegenwart, um deiner Gerechtigkeit mit allen Bewegungen meines Herzens zu erwidern«.

Pascal war freilich selber kein Philosoph, er war Mathematiker, und einem Mathematiker ist es unvergleichlich leichter als einem Philosophen, sich von dem Gott der Philosophen abzuwenden. Müßte der Philosoph doch, um diese Wendung wahrhaft zu vollziehen, darauf verzichten, Gott in irgendeiner begrifflichen Form in sein System einzube-

ziehen; statt Gott als einen Gegenstand unter Gegenständen, den höchsten eben, zu enthalten, müßte seine Philosophie als Ganzes und in allen ihren Teilen auf ihn hinweisen, ohne von ihm selber zu handeln. Das heißt aber: der Philosoph müßte erkennen und bekennen, daß seine Idee des Absoluten da aufgehoben wird, wo das Absolute *lebt*; daß sie da aufgehoben wird, wo man das Absolute *liebt*; weil da das Absolute eben nicht mehr »das Absolute«, über das philosophiert werden kann, sondern Gott ist. 5

## II

Wer deutlich erfassen will, welches endlose, aussichtslose Ringen damit einem Philosophen des kritischen Zeitalters auferlegt ist, lese die Aufzeichnungen Kants aus sieben Altersjahren zu seinem unvollendeten Nachlaßwerk<sup>1</sup>. Es ist das Bild einer existentiellen Tragik ohnegleichen, das sich uns darstellt. Kant nennt das Prinzip, das den Übergang zur Vollendung der Transzendentalphilosophie macht, das Prinzip der »transzendenten Theologie« und sieht es in der Frage »Was ist Gott?« und »Ist ein Gott?« Er erklärt: »Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie bleibt noch immer unaufgelöst: Ist ein Gott?« Solange diese Frage nicht beantwortet ist, ist für ihn geradezu »*die* Aufgabe« seiner Philosophie nicht erfüllt; auch jetzt, in der Späte des Lebens, da die geistigen Kräfte erlahmen, ist sie »noch immer unaufgelöst«. In immer neuen Anstrengungen müht er sich darum, webt immer wieder *die* Antwort und trennt das Gewobene immer wieder auf. Er formuliert das Äußerste: »Ihn [Gott] sich zu denken und zu glauben, ist ein identischer Akt« und »Der Gedanke von ihm ist zugleich der Glaube an ihn und seine Persönlichkeit«; aber dieser Glaube führt nicht dazu, daß für die Philosophie des Philosophen Gott zur Wirklichkeit werde: »Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir«, oder wie es ein andermal heißt: »sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir«. Dennoch kommt ihm eine »Realität« zu: »Gott ist eine bloße Vernunftidee, aber von der größten inneren und äußeren praktischen Realität.« Das ist jedoch offenbar eine Art von Realität, die nicht recht geeignet erscheint, den Gedanken an ihn mit dem »Glauben an ihn und seine Persönlichkeit« identisch zu machen, und dieselbe Transzendentalphilosophie, de- 10  
15  
20  
25  
30

1. Sie sind 1936 und 1937 in der Akademieausgabe der Schriften Kants, Band XXI und XXII, veröffentlicht worden.



ren Aufgabe es ist, zu erkennen, ob ein Gott ist, sieht sich schließlich genötigt zu erklären: »Es ist ungereimt, zu fragen, ob ein Gott sei.« Der Widerspruch vertieft sich noch, wo Kant sich mit dem Glauben als solchem befaßt. Er skizziert flüchtig eine fundamentale Unterscheidung:

5 zwischen »einen Gott glauben« und »an einen Gott glauben«. Mit »einen Gott glauben« ist offenbar gemeint: einen Gott zum ideellen Gegenstand seines Glaubens haben; das geht daraus hervor, daß »an einen Gott glauben« für Kant, wie er ausdrücklich sagt, soviel bedeutet wie: an einen lebendigen Gott glauben. An einen Gott glauben heißt also: zu

10 einem Gott in einem persönlichen Verhältnis stehen, in dem man nur zu einem lebenden Wesen zu stehen vermag. Das wird noch verdeutlicht durch Kants Zusatz: »nicht an ein Wesen, das bloß Götze ist und keine Person«. Ein Gott also, der keine lebendige Person ist, ist ein Götze. So nah kommt Kant hier der *Wirklichkeit* des Glaubens. Aber er läßt es

15 nicht gelten: das System nötigt ihn, das Gesagte entscheidend einzuschränken. Auf derselben Seite des Manuskripts steht: »Die Idee von Gott als lebendiger Gott ist nur das Schicksal, was dem Menschen unausbleiblich bevorsteht.« Ist sie aber »nur« das, dann kann man ja gar nicht rechtmäßig »an einen Gott glauben«, das heißt zu einem Gott in

20 einem persönlichen Verhältnis stehen. Der Mensch – so sagt der Philosoph – muß glauben, sowie er Gott denkt; aber der Philosoph muß diesem Glauben den Charakter der Wahrheit und damit den der Wirklichkeit (einer mehr als nur psychischen Wirklichkeit) nehmen.

Was für Pascal (wie für Abraham) das Entscheidende war, die Liebe zu

25 Gott, fehlt hier anscheinend notwendigerweise.

### III

Aber der Philosoph, der vom Glauben überwältigt wird, *muß* von der Liebe reden.

Der letzte in der Reihe der großen Schüler Kants, Hermann Cohen, ist

30 ein hohes Beispiel des Philosophen, der vom Glauben überwältigt wird.

Der Gottesglaube ist für sein Denken schon in der Jugend ein grundwichtiger Gegenstand gewesen, und zwar ein psychologischer, wovon seine Ausführungen über »die Frage nach der Entstehung des Göttermythos«, über die »poetische Tat« der »götterschaffenden Phantasie«, in

35 der 1868 in Steinthals »Zeitschrift für Völkerpsychologie« erschienenen Abhandlung »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele« eine beachtenswerte Kundgebung sind. Ist hier der Glaube psychologisch relativiert, so muß er mit der Entwicklung des philosophischen Systems

grundsätzlich als selbständiger, vom Wissen unterschiedener Begriff in Frage gestellt werden.

In der »Ethik des reinen Willens« (1904) heißt es: »Gott darf nicht zu einem Inhalte des Glaubens werden, wenn dieser Glaube einen Unterschied von Wissen bedeuten soll.« Von den zwei Arten des Glaubens, die Kant im Opus postumum unterscheidet, »einen Gott glauben«, das heißt eine Gottesidee in sein Wissenssystem aufnehmen, und »an einen lebendigen Gott glauben«, das heißt sich lebensmäßig zu ihm als zu einem Lebendigen verhalten, lehnt Cohen noch nachdrücklicher als Kant die zweite Art ab, wodurch für ihn die »große Zweideutigkeit« des Wortes Glauben überwunden wird. Während Kant in ihr nur ein »Schicksal« des Menschengeschlechts anerkennt, will Cohen, unter Berufung auf Maimonides (die er drei Jahre später einschränkt: Maimonides habe behutsamerweise nur den Begriff des Lebens bei Gott und beim Menschen unterschieden – was aber in Wahrheit etwas ganz anderes ist) »den Begriff des Lebens von dem Begriffe Gottes abtrennen«. Wie für Kant, so ist für Cohen Gott eine Idee; »wir nennen«, sagt Cohen, »Gott eine Idee, und zwar das Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit«. Gott ist keine Person; als eine solche erscheint er nur »im Bannkreis des Mythos«. Er ist aber auch keine Existenz, weder eine naturhafte noch eine geistige, »so wenig die Idee überhaupt mit dem Begriffe des Daseins verknüpfbar ist«. Der Gottesbegriff wird in das Lehrgebäude der Ethik aufgenommen, weil durch ihn als die Idee der Wahrheit die Einheit von Natur und Sittlichkeit gestiftet wird. In dieser Auffassung Gottes als Idee sieht Cohen die »wahrhafte Religiosität«, die somit erst dadurch zustandekommen kann, daß jedes Glaubensverhältnis zu einem lebendigen Gott in seiner Problematik durchschaut und zunichte gemacht wird; Gott hat hier keinen anderen Ort als innerhalb des Denksystems. Das System wehrt sich mit erstaunlicher Kraft gegen einen lebendigen Gott, der dessen Vollkommenheit, ja dessen absolute Befugnis in Frage stellen würde. Der Denker Cohen wehrt sich gegen den Glauben, der, aus uraltem Erbgut aufsteigend, ihn zu überwältigen droht. Er wehrt sich mit Erfolg, mit system-schöpferischem Erfolg. Cohen hat dem Gott der Philosophen noch einmal ein Haus gebaut.

Und doch wird er, exemplarisch wie kein anderer Philosoph des Zeitalters, vom Glauben überwältigt – freilich ohne daß deshalb seine Arbeit an der Einbeziehung Gottes in das System nachließe; vielmehr wird sie von da an zu einem bewundernswürdigen Ringen mit der eigenen Erfahrung.

Cohen hat die Ergebnisse seiner Überwältigung durch den Glauben philosophisch objektiviert und sie seinem Begriffssystem einverleibt; er

hat nirgends in seinen Schriften direktes Zeugnis für sie abgelegt; aber die Zeichen sind unverkennbar. Wann ist die entscheidende Wendung geschehen?

## IV

5 Die Antwort auf diese Frage gewinnt man, wenn man die Wandlung betrachtet, die in Cohens Gedankengängen der *Liebe zu Gott* widerfährt.

Cohen, der parallel mit der Entwicklung des Systems das Erbgut der jüdischen Religion in einer Reihe von Aufsätzen behandelt hat, hat dem Eckpfeiler dieser Religion, durch den sie die Vollendung ihres Einzigkeitswerts gewann, dem Gebot der Gottesliebe, erst spät eine seiner würdige Stätte eingeräumt. Erst drei Jahre nach der »Ethik«, in der wichtigen Abhandlung »Religion und Sittlichkeit«, die im übrigen die Formulierungen der »Ethik« noch überspitzt, das »Interesse an der sogenannten Person Gottes und an dem sogenannten lebendigen Gotte« verpönt und  
15 von den Propheten Israels sagt, sie hätten das direkte Verhältnis zwischen Mensch und Gott »bekämpft«, hören wir Worte über die Gottesliebe, die einen neuen Ton anschlagen. »Je mehr die Gotteserkenntnis«, heißt es hier, »sich zugleich als Gottesliebe fühlt, desto leidenschaftlicher wird der Glaubenskampf, der Kampf um die Erkenntnis und die Liebe Gottes.« Es ist unverkennbar, daß Cohen sich hier gerade dem *Lebendigkeits*  
20 charakter des Glaubens nähert. Aber die Gottesliebe selber bleibt hier noch etwas Abstraktes und Unanschauliches. Und weitere drei Jahre danach beginnt der kleine Aufsatz »Die Liebe zur Religion« mit dem wunderlichen Spruch: »Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Religion«, und  
25 der erste Absatz schließt mit dem nicht minder wunderlichen: »Die Liebe zu Gott ist demnach die Erkenntnis der Sittlichkeit.« Man muß nur die beiden »ist« ernstlich beachten, um zu merken, daß es darum geht, etwas noch Unklassifiziertes, aber sich als zentral Aufdrängendes dadurch zu klassifizieren, daß man es mit schon Erfasstem und Eingordnetem gleichsetzt – und daß die Gleichsetzung nicht gelingt. Um das  
30 letztere festzustellen, braucht man die angeführten Sätze nur mit einem der Sprüche der Bibel zu konfrontieren, die die Liebe zu Gott gebieten oder preisen und denen ja dieser ihr Begriff entnommen ist: was hier geboten und gepriesen wird, ist etwas Wesensanderes als die Liebe zur  
35 Religion und die Erkenntnis der Sittlichkeit, wiewohl es beide einschließt. Aber in der Ausarbeitung von Cohens Berliner Vorlesungen von 1913-1914, die 1915 unter dem Titel »Der Begriff der Religion im System der Philosophie« erschien, kommt eine Liebe zum Ausdruck, die

jenes »ist« umwirft. »Wenn ich Gott liebe«, sagt Cohen – und dieses »ich« schlägt dem Leser ans Herz, wie jedes echte »ich« in jedem echten Philosophenwerk – »so denke ich ihn nicht mehr« (dieses »nicht mehr« ist doch beinahe ein direktes Zeugnis) »nur als den Bürgen der Sittlichkeit auf Erden«, sondern? Sondern als den Rächer des Armen in der Weltgeschichte: »Diesen Rächer der Armen liebe ich.« Und weiter im gleichen Sinn: »Ich liebe in Gott den Vater des Menschen.« »Vater« bedeutet hier: »Schutz und Beistand der Armen«, denn »an dem Armen geht mir der Mensch auf«. Welch ein großes Stück Wegs sind wir über die »Liebe zur Religion« hinausgekommen! Aber das Neue wird noch deutlicher und nachdrücklicher ausgesprochen: »Daher soll die Liebe zu Gott alle Erkenntnis übertreffen ... Es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt. Daher heißt diese allen sonstigen Inhalt resorbierende Erkenntnis nicht mehr nur Erkenntnis, sondern Liebe.« Und so ist es denn zuhächst folgerichtig, daß in diesem Zusammenhang das biblische Gebot der Gottesliebe angeführt und ausgelegt wird: »Ich kann Gott nicht lieben, ohne mein ganzes Herz, wie es für die Mitmenschen lebt, ohne meine ganze Seele, wie sie in allen Richtungen des Geistes der Mitwelt zugekehrt ist, ohne meine ganze Kraft für diesen Gott in seiner Korrelation zum Menschen einzusetzen.«

Hier sei ein Einwand eingeschaltet, der sich jedoch nicht auf diese Sätze Cohens, sondern auf einen an sie geknüpften bezieht. Cohen spricht von der »Paradoxie«, »daß ich *den* Menschen lieben soll«. »Wurm, der ich bin«, fährt er fort, »von Leidenschaften zerfressen, der Selbstsucht zum Köder hingeworfen, soll ich dennoch den Menschen lieben. Wenn ich dies kann, und sofern ich dies kann, kann ich auch Gott lieben.« Eindringliche Worte – aber dem letzten Satz widerspricht die Tatsächlichkeit so vieler wichtiger Menschen. Und die *biblische* Lehre bewältigt die Paradoxie genau umgekehrt. Sie weiß, daß man nicht gebieten kann, den Menschen zu lieben: ich kann nicht zu jedem Menschen Liebe empfinden, und wenn es mir Gott selber gebietet. Die Bibel gebietet die Menschenliebe direkt nur in der Gestalt der Liebeserweisung (III. M. 19, V. 18 und 34): ich soll meinem »Gefährten«, das heißt jedem einzelnen Menschen, mit dem ich je und je auf den Wegen meines Lebens zu tun bekomme, jedem, dem ich auf ihnen begegne, auch dem »Ger«, dem Gastassen, als einem mir Gleichen Liebe erweisen, ihm liebemäßig zugewandt sein (ich soll »ihm« lieben, eine Dativkonstruktion, die charakteristischerweise nur an diesen zwei Stellen der Bibel vorkommt), selbstverständlich nicht mit äußeren Gebärden, sondern in wahrhafter Wesenshaltung – die kann ich wollen, dies also mir gebieten lassen; was an Liebesgefühl für meinen Gefährten dabei aus meinem Verhalten in

mein Herz fällt, wird mir nicht von meinem Willen gegeben. Wohl aber gebietet die Schrift dem Menschen (V. M. 6, 5; 10, 12; 11, 1), als Gefühl, *Gott* zu lieben, und nur im Zusammenhang damit gebietet sie ihm (10, 19), den Gastsassen, der mein Gefährte ist, zu lieben: weil nämlich  
 5 *Gott* ihn liebt (10, 19). Wenn ich *Gott* liebe, über den Weg meiner Gottesliebe, bekomme ich auch den zu lieben, den er liebt. *Gott* aber kann ich in der Tat lieben wollen, sowie ich ihn nur kenne – und das angesprochene Israel kennt ihn –, und so kann ich mir *dies* gebieten lassen.

Cohen meint es in der Tat anders. Denn nun wirft er die Frage auf, ob  
 10 er etwa daran Anstoß nehmen solle, daß *Gott* »nur Idee ist«. »Sollte ich etwa«, antwortet er, »Ideen nicht lieben können? Was ist denn aber der Mensch anderes als eine soziale Idee, und doch kann ich ihn nur in dieser und kraft dieser als Individuum lieben: also, strenggenommen, nur diese soziale Idee vom Menschen lieben.« Mir scheint es sich damit anders zu  
 15 verhalten: nur wenn und weil ich den und den Menschen liebe, kann sich meine Beziehung zur sozialen Idee vom Menschen zu jenem vom Gefühl getragenen Verhältnis meines ganzen Wesens erheben, das ich Liebe nennen darf. Und *Gott*? Franz Rosenzweig hat davor gewarnt, Cohens Gottesidee so zu verstehen, als ob *Gott* für ihn »nur eine Idee« wäre. Die  
 20 Warnung besteht zu Recht; mit Recht weist Rosenzweig darauf hin, daß eine Idee für Cohen nicht »nur eine Idee« ist. Aber man darf auch das freilich ganz anders geartete »nur« in Cohens Worten »*Gott*, der nur Idee ist« nicht überhören. Wir mögen unser Verhältnis zur Idee des Schönen, zur Idee des Guten eine Liebe nennen, obgleich, wie mir scheint, auch es  
 25 seinen Gemütsgehalt und Gemütswert erst von den Konkretionen her erhält: *Gott* lieben ist von alledem wesensverschieden. Wer *Gott* liebt, liebt ihn gerade insofern er nicht »nur Idee« ist; und weil er nicht »nur Idee« ist, kann er ihn lieben. Und ich wage zu sagen: auch Cohen hat *Gott* zwar als Idee gedacht, aber geliebt hat auch er ihn als – *Gott*.

30

## V

In dem in den Jahren nach dem »Begriff der Religion« entstandenen großen Nachlaßwerk, »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«, hat Cohen die Frage wiederaufgenommen, und mit noch größerer Prägnanz. »Wie kann man eine Idee lieben?«, läßt er fragen, und er  
 35 antwortet: »Wie kann man etwas anderes lieben als eine Idee?« Begründend fährt er fort: »Liebt man doch sogar in der sinnlichen Liebe nur die idealisierte Person, nur die Idee der Person.« Aber wäre es sogar richtig, daß man in der »sinnlichen« Liebe (vielmehr: in der sinnlichkeitumfas-

senden Liebe) nur die idealisierte Person liebe, so wäre damit keineswegs gesagt, daß man da nur die Idee der Person liebe: auch die idealisierte Person bleibt eine Person und wird nicht zur Idee; nur weil es die Person, die ich idealisiere, wirklich gibt, kann ich die idealisierte lieben. Mag Dante auch la gloriosa donna della mia mente im Sinn haben, entscheidend ist, daß seinen Augen zunächst die leibhafte Beatrice erschien und ihm den »Geist des Lebens« erbeben ließ. Aber geht nicht die Kraft, die einen zur Idealisierung eines geliebten Menschen bewegt, befähigt und ermächtigt, von der Urwesenstiefe eben dieses geliebten Menschen aus? Ist die echte Idealisierung nicht letztlich *Entdeckung* des Wesens, das mit dem von mir geliebten schöpfungsmäßig *gemeint* ist?

»Die Liebe des Menschen zu Gott«, sagt Cohen, »ist die Liebe zum sittlichen Ideal. Nur das Ideal kann ich lieben, und das Ideal kann ich nicht anders fassen, es sei denn, daß ich es liebe.« Auch auf dieser höchsten Stufe des vom Glauben überwältigten Philosophen sagt er von der Liebe zu Gott noch aus, was sie »ist«, und nicht, was sie einschließt. Die Liebe des Menschen zu Gott *ist* aber nicht die Liebe zum sittlichen Ideal, sie schließt sie nur ein. Wer Gott nur als das sittliche Ideal liebt, kann leicht dazu gelangen, an der Führung einer Welt zu verzweifeln, deren Augenschein Stunde um Stunde allen Prinzipien seiner sittlichen Idealität widerspricht. Hiob verzweifelt, weil ihm Gott und sein sittliches Ideal auseinanderzugehen scheinen. Der ihn aus dem Sturme anredet, überragt auch noch die Sphäre der Idealität. Er ist nicht ihr Urbild, ihr Urbild ist in ihm. Er gibt das Ideal, aber er gibt sich darin nicht aus. Die Einheit Gottes ist nicht das Gute, sondern das Übergute. Er will, daß man seiner Offenbarung folge; aber angenommen und geliebt werden will er bis in seine Verborgeneheit hin. Wer Gott liebt, liebt das Ideal und liebt Gott mehr als es. Und von ihm, nicht von einem Ideal, nicht von einer Idee, sondern eben von ihm, den zu erfassen die Idealität nicht zulangt, von ihm, der *absoluten Person* Gott, weiß er sich geliebt. Heißt das, daß Gott Person »ist«? Der Absolutheitscharakter seiner Person, die Paradoxie der Paradoxien, verbietet solch eine Aussage. Es heißt nur, daß er als Person liebt und als Person geliebt werden will. Und wäre es nicht anders, so ist er, als er den Menschen schuf, Person geworden, um ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden, um mich zu lieben und von mir geliebt zu werden. Denn mag es so sein, daß auch Ideen geliebt werden: nur Personen lieben. Und auch der vom Glauben überwältigte Philosoph, der – das System auch jetzt noch, ja heftiger als je mit beiden Händen umklammernd – die Liebe zwischen Gott und Mensch als Liebe zwischen Idee und Person deutet, bezeugt doch jene in ihrer Wirklichkeit, die aus Gegenseitigkeit besteht. Auch die Philosophie, die, um das

Sein Gottes rein zu halten, ihm das Dasein abspricht, weist gegen ihren Willen auf den Brückenbogen des Daseins hin, der sich über den beiden Pfeilern, dem allmächtigen und dem hilflosen, unerschütterlich spannt.

5

## VI

Cohen hat einmal von Kant gesagt: »Was seiner Gotteslehre charakteristisch ist, das ist das Unpersönliche *im üblichen Sinne*, das wahrhaft Geistige: die Erhebung Gottes zur Idee.« Er fügt hinzu: »Und nichts Geringeres ist der tiefste Grund der jüdischen Gottesidee.« Was Kant angeht, besteht das Urteil zwar zu Recht; aber wir lesen im Opus postumum Seite um Seite, wie in ihm selber immer wieder Widerspruch gegen eine Durchführung dieser Erhebung Gottes zur Idee rege wird, die, wie es dann bei Cohen geschieht, eine Verknüpfung der Idee mit dem Begriffe des Daseins ablehnt. »Unter dem Begriffe von Gott«, schreibt Kant, »denkt sich die Transzendente Philosophie eine Substanz von der größten Existenz«, um freilich ein andermal zu präzisieren: »Das Ideal einer Substanz, welches wir uns selbst schaffen« und wieder ein andermal: »Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz, das ist von einem Dinge, das unabhängig existiere.« Was uns in diesen zuweilen chaotisch anmutenden Aufzeichnungen vorliegt, sind die Akten des Prozesses, in den das Denken der Gottesidee bei ihrem Denker verläuft, des Prozesses nämlich zwischen dem Element »Idee« in der Gottesidee und dem Element »Gott« in ihr, eines Prozesses, der immer wieder an den gleichen Punkt zurückkehrt, bis er abgebrochen wird. Cohen hatte es unternommen, die Idee in einen so folgerichtigen Zusammenhang einzustellen, daß kein Antrieb zu einem Widerspruch aufkommen könne; auch als ihn der Glaube überwältigte, ließ er nicht ab, um die Erhaltung dieses Zusammenhangs zu ringen. Dabei meinte er den »tiefsten Grund der jüdischen Gottesidee« auf seiner Seite zu haben. Aber auch der tiefste Grund der jüdischen Gottesidee kann nur durch Vertiefung in jenes »Ehje« erreicht werden, jenes von Gott zu Mose gesprochene »Ich-bin-da«, das für alle Zeiten über Sinn und Gehalt dieser Idee entschieden hat und in dem gerade das persönliche »Dasein« Gottes, ja seine lebendige Gegenwart, als das Attribut angesprochen wird, das unter allen den Menschen, dem er sich kundgibt, am unmittelbarsten angeht. Und unauflösbar ist mit der Kundgebung des »Ehje« die Selbstbezeichnung des Sprechers als Gottes Abrahams, Gottes Isaaks und Gottes Jakobs verbunden: ihn kann

man nicht zum Gott der Philosophen machen. Aber wer sagt: »Ich liebe in Gott den Vater des Menschen«, hat, möge er es selber im übrigen nicht wahrhaben wollen, dem Gott der Philosophen mit der Urkraft seines Herzens schon abgesagt. In seinem Selbstverständnis hat Cohen nicht zwischen ihm und dem Gott Abrahams gewählt, sondern er glaubt bis ans Ende, sie miteinander identifizieren zu können; aber die Urkraft seines Herzens, sie, von der aus auch dem Denken seine Vitalität zukommt, hatte für ihn gewählt und entschieden. Die Identifizierung ist mißglückt und sie mußte mißglücken. Denn die Gottesidee, das Meisterwerk des Menschen, ist nichts als das Bild der Bilder, das sublimste unter den Bildern, die sich der Mensch von Gott, dem Bildlosen, macht; und eben dies zu erkennen und sich damit zu bescheiden, widerstrebt seinem Wesen. Aber der Mensch erfährt, wenn er Gott lieben lernt, eine Wirklichkeit, die die Idee überwächst. Er mag immerhin die große Anstrengung des Philosophen machen, um den Gegenstand seiner Liebe als einen Gegenstand seines philosophischen Denkens festzuhalten: die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners.



## Religion und modernes Denken

## I

Ich will von dem Verhältnis des modernen Denkens zur Religion reden. Damit sollen aber weder die Versuche gemeint sein, von der Glaubenswirklichkeit aus zu denken, noch auch die, zwischen ihr und der Philosophie ein auf gegenseitige Toleranz begründetes Einvernehmen zu schaffen. Mein Gegenstand soll vielmehr das moderne Denken nur insofern sein, als es sich das Verdikt darüber zuspricht, ob oder unter welchen Bedingungen oder in welchen Grenzen der Religion der Charakter einer menschlichen Lebenswirklichkeit beizumessen sei. Ein Urteilen dieser Art finden wir einerseits im ontologischen Sinn, in dem sogenannten Existentialismus Heideggers und Sartres, andererseits im psychologischen Sinn, in Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten. Beiderlei Haltung liegt die Auffassung zugrunde, der Verlauf der Krisis, in die die Religion eingetreten sei, hänge im wesentlichen von den Bestimmungen ab, die das moderne Denken, das ontologische oder das psychologische, treffe. Diese Auffassung gilt es zu prüfen.

Wenn ich Heidegger und Sartre nebeneinander genannt habe, so soll damit keineswegs eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen in ihrem Verhältnis zur Religion behauptet werden. Im Gegenteil, sie sind zweifellos in dieser Hinsicht, wie in so vielen anderen, von Grund aus verschieden, und demgemäß muß die Antwort an den einen von der an den andern grundverschieden sein.

Sartre proklamiert seinen Atheismus; er sagt<sup>1</sup>: »Der atheistische Existentialismus, den ich vertrete ...« Zu den Vertretern dieser Anschauung zählt er zwar auch Heidegger, der es aber abgelehnt hat, so klassifiziert zu werden; wir müssen uns also an Sartre selber halten. Er will offenbar, daß sein Atheismus als ein folgerichtiges Ergebnis der Existentialphilosophie verstanden werde. Und zweifellos haben wir hier einen etwa von dem materialistischen wesensverschiedenen Atheismus vor uns; daß er sich aber aus der existentiellen, das heißt von der Wirklichkeit des menschlichen Daseins ausgehenden Weltkonzeption ergäbe, läßt sich nicht begründen. Sartre nimmt Nietzsches Ruf oder besser Schrei »Gott ist tot!« als gültige Aussage über einen Tatbestand auf. Unser Zeitalter erscheint ihm spezifisch als das Gott überlebende. Daß aber Gott tot ist, darunter

1. L'existentialisme est un humanisme (1946) 21.

soll, sagt er einmal<sup>1</sup> – wiewohl er an anderer Stelle<sup>2</sup> höchst nachdrücklich als ein Wissender versichert: »Dieu n'existe pas« – nicht verstanden werden, daß es ihn nicht gebe, noch auch nur, daß es ihn nicht mehr gebe. An Stelle dieser Interpretationen setzt er die seine, die absonderlich genug ist. »Er ist tot«, sagt er<sup>3</sup>, »er sprach zu uns, und nun schweigt er; wir 5 berühren nur noch seinen Leichnam.« Der erschreckend triviale Schlußsatz bleibe hier unerörtert. Aber hören wir auf das Vorhergehende: »Er sprach zu uns, und nun schweigt er«, und versuchen wir, es ernst zu nehmen, das heißt, ignorieren wir, was Sartre damit eigentlich sagen will, nämlich, daß der Mensch in früheren Zeiten Gott zu hören meinte, jetzt 10 aber unfähig geworden sei, das noch länger zu meinen, und fragen wir uns, ob es nicht wörtlich wahr sein könnte, daß Gott vordem zu uns sprach und nun schweigt, und ob dies nicht so zu verstehen ist, wie die hebräische Bibel es verstanden haben will, nämlich, daß der lebendige 15 Gott ein nicht bloß sich offenbarer, sondern auch »sich verbergender« Gott<sup>4</sup> ist. Vergegenwärtigen wir uns, was es bedeutet, in dem Zeitalter solch einer Verborgenheit, solch eines göttlichen Schweigens zu leben, und wir werden vielleicht darüber, was daraus für unser eigenes Dasein folgt, ganz anderes erfahren, als was Sartre uns lehren will.

Was Sartre uns lehren will, sagt er uns deutlich genug<sup>5</sup>: »Dieses 20 Schweigen des Transzendenten, verbunden mit der Fortdauer des religiösen Bedürfnisses beim modernen Menschen, das ist die große Angelegenheit, heute wie gestern. Es ist das Problem, das Nietzsche, Heidegger, Jaspers peinigt.« Mit anderen Worten: der Existentialismus muß Mut zu sich selber bekommen, er muß das unzeitgemäße religiöse Bedürfnis 25 abschaffen, muß die Gottsuche endgültig aufgeben, er muß Gott »vergessen«<sup>6</sup>. Der Mensch muß endlich, nach einer jahrhundertlangen Krisis sowohl des Glaubens wie der Wissenschaft, die schöpferische Freiheit wiedererlangen, die er einst in Gott versetzt hatte, und sich als das Wesen 30 erkennen, dessen Erscheinen bewirkt, daß es eine Welt gibt. »Denn«, sagt Sartre<sup>7</sup>, »es gibt kein anderes Universum als das menschliche, das Universum der menschlichen Subjektivität.« Der Satz, den ich eben angeführt habe, klingt wie die These eines erneuerten Idealismus.

Das Problem, das die existentialistischen Denker unseres Zeitalters –

1. Situations I. (1947) 153, Abschnitt »Un nouveau mystique« von 1943.

2. L'existentialisme 33 f.

3. Situations a. a. O.

4. Jesaja 45, 15.

5. Situations I. a. a. O.

6. Ebd. 154.

7. L'existentialisme 93.

soweit sie es nicht wie Sartre kurzerhand loswerden – »peinigt«, liegt tiefer, als er meint. Es geht letztlich um die Frage, ob das Beharren des »religiösen Bedürfnisses« nicht auf etwas der menschlichen Existenz Inhärentes hinweist. Bedeutet existieren wirklich, wie Sartre es versteht, »für sich« dasein, in seiner Subjektivität eingekapselt, oder bedeutet es nicht wesentlich: dem  $x$  – nicht einem  $x$ , für das eine bestimmte Größe einzusetzen wäre, sondern dem  $X$  schlechthin, dem Unbestimmbaren und Unergründlichen *gegenüber* dasein? »Gott«, sagt Sartre<sup>1</sup>, »ist die Quintessenz des Andern.« Der Andere aber, das ist für Sartre<sup>2</sup> der, der mich »ansieht«, der mich zum Objekt macht, wie ich ihn; auch den Gottesbegriff versteht er als den eines unentfernbareren Zeugen, und wenn dem so ist, »was bedürfen wir Gottes? Der Andere genügt, jeder beliebige Andere«<sup>3</sup>. Wie aber, wenn Gott nicht die Quintessenz des Andern, sondern seine Absolutheit ist? Und wenn zwischen mir und dem Andern primär nicht das gegenseitige Verhältnis von Subjekt und Objekt, sondern das gegenseitige Verhältnis von Ich und Du waltet? Jeder empirische Andere bleibt freilich nicht mein Du; er wird mir zum Es, zum Gegenstand, wie ich ihm; nicht so aber das absolute Andere, mein absolutes Gegenüber, das unbestimmbare und unergründliche  $X$ , das ich »Gott« nenne: Gott selber kann mir nie zum Gegenstand werden; ich kann kein andres Verhältnis zu ihm gewinnen als das des Ich zu seinem ewigen Du – das des Du zu seinem ewigen Ich. Wenn der Mensch aber dieses, eben dieses Verhältnis nicht mehr zu gewinnen vermag, wenn Gott ihm schweigt und er Gott, dann ist etwas geschehen, nicht in der menschlichen Subjektivität, sondern im Sein selber geschehen, und es wäre dessen würdiger, es sich nicht in großen und unzuständigen Sprüchen, wie jenen vom »Tode« Gottes, zurechtzulegen, sondern es, wie es ist, auszuhalten und zugleich auf ein anderes Geschehen, auf eine neue Wandlung im Sein existentiell zuzugehen, auf das Wiederlautwerden des Wortes zwischen Himmel und Erde zuzugehen, über den eignen Tod hinweg. Das von Sartre beanstandete Beharren des »religiösen Bedürfnisses«, von dem er meint, daß es dem Schweigen des Transzendenten widerspreche, weist also vielmehr gerade auf die Situation hin, in der der Mensch dieses Schweigens als solches inne wird.

35 Noch fragwürdiger ist Sartres an Ludwig Feuerbach erinnernde Forderung<sup>4</sup>, der Mensch solle die Gott zugeschriebene schöpferische Freiheit wieder an sich nehmen und sich als das Wesen bejahen, durch das es eine

1. Situations I. 237, Abschnitt »Aller et retour«, vermutlich von 1942.
2. L'être et le néant (1943), Abschnitt »L'existence d'autrui«.
3. Situations I. a. a. O.
4. Situations I. 334. Abschnitt »La liberté cartésienne«.

Welt gibt. Die Zusammenordnung der uns kenntlichen Phänomene, die wir Welt nennen, ist freilich das kompositionelle Werk von tausend Menschengenerationen; aber es ist daraus entstanden, daß das vielfältige Seiende, das nicht unser Werk ist, uns begegnet, uns, die wir ebenfalls, mitsamt unsrer Subjektivität, nicht unser Werk sind; und auch die Begegnung, aus der die Gesamtheit der Phänomene hervorgeht, die wir zur »Welt« ordnen, ist nicht unser Werk. All jenes Seiende ist eingesetzt, wir sind eingesetzt, unsre Begegnung mit ihm ist eingesetzt, und so ist das Weltwerden, das durch uns geschieht, eingesetzt. Dieses Eingesetztsein des Universums, einschließlich unser selbst und unseres Werkes, ist die uns als Existierenden zugängliche Grundtatsache des Seins. Die Forderung, der Mensch solle die schöpferische Freiheit wiedererlangen, nimmt sich ihr gegenüber wie eine demagogische Phrase aus. Was uns an »schöpferischer Freiheit« wirklich zugehört, unsre Teilnahme an der Schöpfung, ist eingesetzt wie wir selber; es geht darum, diese Freiheit richtig, das heißt des Eingesetztseins würdig, zu gebrauchen, nicht weniger und nicht mehr. Wer an die Stelle davon das Postulat der »Wiedererlangung der Freiheit« setzt, weicht der wahren menschlichen Existenz aus, die Schickung und Aufgabe ist.

Sartre ist von Gottes »Schweigen« ausgegangen, ohne sich zu fragen, welchen Anteil daran unserem Nichthören und unserem Nichtgehörhaben zukommt. Aus dem Schweigen hat er gefolgert<sup>1</sup>, daß es Gott nicht oder jedenfalls für uns nicht gebe; denn ein Gott, dessen Objekt ich bin, ohne daß er meines ist, geht mich nichts an. Diese Folgerung ist Sartre dadurch ermöglicht worden, daß er die Subjekt-Objekt-Relation für die primäre und ausschließliche zwischen zwei Wesen hält und die ursprüngliche und entscheidende Beziehung zwischen Ich und Du nicht sieht, der gegenüber die Subjekt-Objekt-Relation nur zusammenordnende Bearbeitung ist. Nun aber geht Sartre weiter<sup>2</sup>: Man »muß die Konsequenzen ziehen«. Gott schweigt, das heißt, es wird einem nichts Unbedingtes und unbedingt Verbindliches gesagt. »Es gibt kein Zeichen in der Welt«<sup>3</sup>. Da somit keine allgemeine Moral uns anzugeben vermag, was zu tun ist, da mit Gott alle Möglichkeit, absolute Werte zu finden, verschwunden ist, und da der Mensch, dem nunmehr »alles erlaubt ist«<sup>4</sup>, endlich frei, ja die Freiheit selber ist, ist es an ihm, die Werte zu bestimm-

1. *L'être et le néant* 286 f., 341.

2. *L'existentialisme* 33 ff.

3. Ebd. 47.

4. Ebd. 36. Vgl. (außer den bekannten Stellen bei Dostojewski und Nietzsche) Joseph von Hammer, *Die Geschichte der Assassinen* (1818) 34: »Daß nichts wahr und alles erlaubt sei, blieb der Grund der geheimen Lehre«; s. auch a. a. O. 93.

men. »Wenn ich Gott-Vater abgeschafft habe (si j'ai supprimé Dieu le père)«, sagt Sartre wörtlich<sup>1</sup>, »muß wohl jemand da sein, um die Werte zu erfinden (pour inventer les valeurs) ... Das Leben hat keinen Sinn a priori ... es ist deine Sache, ihm einen Sinn zu geben, und der Wert ist nichts andres als dieser Sinn, den du wählst.« Das ist fast genau das, was schon Nietzsche gesagt hat, und es ist seither nicht wahrer geworden. Einen Sinn oder Wert kann man dann glauben, annehmen, als weisendes Licht über das eigne Leben stellen, wenn man ihn gefunden, nicht wenn man ihn erfunden hat; er kann mir enträtselnder Sinn, richtunggebender Wert nur sein, wenn er mir in meiner Begegnung mit dem Sein offenbar geworden ist, nicht wenn ich ihn mir unter den vorhandenen Möglichkeiten frei gewählt habe und ich etwa noch mit etwelchen Mitmenschen ausgemacht habe: Das soll von nun an gelten. Die These erinnert mich an jenen kuriosen Begriff Georges Sorels, den *mythe social*, dessen klassisches Beispiel der Mythos des Generalstreiks ist: Dieser unrealisierbare Mythos soll den Arbeitern die Richtung weisen, in der sie tätig sein sollen; aber das kann naturgemäß nur so lange funktionieren, als sie nicht Sorel lesen und erfahren, daß es sich um einen Mythos handelt.

\*

Wichtiger als diese Erörterungen eines bedeutenden psychologischen Beobachters und hochbegabten Literaten, für den sich die echte ontologische Betrachtung immer wieder mit ganz anderen vermengt, ist, was einer, der zweifellos in die historische Reihe der Philosophen gehört, Heidegger, zum Problem der Religion in unserer Zeit vorbringt. Diese Gedanken sind zwar erst in den Schriften seiner zweiten Periode, etwa von 1943 an, wesentlich ausgesprochen, aber Hindeutungen darauf finden wir schon früh.

Wie Sartre knüpft auch Heidegger an Nietzsches Spruch »Gott ist tot« an, den er ausführlich erläutert hat<sup>2</sup>. Offenbar ist ihm, daß Nietzsche damit nicht bloß Gott, sondern auch das Absolute in allen seinen Gestalten, also im Grunde nicht bloß die Religion, sondern auch die Metaphysik verabschieden wollte. Heidegger glaubt freilich, am Punkte dieser äußersten Negation mit einer neuen Position einsetzen zu können, mit einem rein ontologischen Denken, der Lehre vom Sein, das im Menschen oder durch ihn zu seiner Erhellung gelangt – einer Lehre, in der die parmenideische Setzung des Seins als des vor- und übergestaltigen Absolu-

1. Ebd. 89.

2. Holzwege (1950) 193 ff., Abschnitt »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«.

ten sich mit Hegels Theorie des im Menschengestalt zum Selbstbewußtsein gelangenden Urprinzips seltsam verwebt. Diese neue Position unerachtet des »Todes Gottes« zu errichten, ist Heidegger dadurch möglich geworden, daß das Sein für ihn mit Schicksal und Geschichte des Menschen, darin es seine Erhellung gewinnt, verbunden ist, ohne daß es damit zu einer Funktion der menschlichen Subjektivität würde. Damit ist aber auch schon angedeutet, daß – um ein Bild zu gebrauchen, das Heidegger selbst vermeidet – Gott auferstehen könnte, das heißt, daß die Entfaltung des neuen ontologischen Denkens eine Wendung vorbereiten könnte, in der das Göttliche oder, wie Heidegger im Anschluß an Hölderlin lieber sagt, das Heilige in neuen, noch ungeahnten Gestalten erscheint. Dieses Denken ist daher, wie Heidegger immer wieder betont, nicht Atheismus, denn es ist dadurch »weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden«<sup>1</sup>; vielmehr mache es durch seinen »zureichenden Begriff des Daseins« erst möglich, rechtmäßig zu fragen, »wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist«. Heidegger verwahrt sich aber nicht bloß dagegen, daß diese Anschauung als Atheismus, sondern auch<sup>2</sup> dagegen, daß sie als ein Indifferentismus angesehen werde, der dem Nihilismus verfallen müsse. Er lehre keineswegs eine Indifferenz der religiösen Frage gegenüber. Vielmehr komme es ihr gegenüber in dieser Stunde einzig auf das Durchdenken der religiösen Grundbegriffe, die denkerische Klärung des Sinns von Worten wie Gott oder das Heilige an. »Müssen wir«, fragt er, »nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen?« Dies aber gehöre zu einem neuen Denken des Seins durch den Menschen. Wohl entscheidet nach Heideggers Auffassung<sup>3</sup> nicht der Mensch darüber, ob und wie das Göttliche wieder erscheint; vielmehr kann, so erklärt er, solch ein Erscheinen nur aus dem Geschick des Seins selber geschehen. Da aber als die Voraussetzung dafür genannt wird<sup>4</sup>, daß »zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist«, kann kein Zweifel daran bestehen, welcher Anteil hier dem menschlichen Denken der Wahrheit, das ja eben das ist, worin das Sein sich erhellt, daran beigemessen wird, »ob und wie der Tag des Heiligen dämmert«. Heidegger pflegt diesen noch ungewissen Sonnenaufgang des Heiligen als den lichten Hinter-

1. Vom Wesen des Grundes (1929) 28.

2. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (1947) 102f.

3. Ebd. 75.

4. Ebd. 85f.

grund zu verstehen, vor dem sodann »ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann«. Einmal<sup>1</sup> erklärt er sogar, Hölderlin interpretierend, der unsere Zeit eine dürftige genannt hat, sie als »die Zeit der entflohenen Götter *und* des kommenden Gottes«; dürftig sei sie, weil sie  
 5 in einem gedoppelten Mangel stehe: »im Nichtmehr der entflohenen Götter und im Nochnicht des Kommenden.« Wie das benennende Wort fehlt, zu sagen, »wer Er selbst ist, der im Heiligen wohnt«<sup>2</sup>, so fehlt der Gott selber; dies ist »das Weltalter, da der Gott fehlt«<sup>3</sup> – beides, das Wort und der Gott, fehlen in einem. Das Wort fehlt nicht, weil der Gott fehlt,  
 10 und der Gott fehlt nicht, weil das Wort fehlt, sondern beide fehlen in einem und erscheinen in einem, wegen der Nähe des Menschen zum Sein, das sich jeweils, geschichtlich, in ihm erhellt. So dürfen, ermahnt Heidegger, die in dieser Stunde lebenden Menschen nicht danach trachten, sich einen Gott selbst zu machen, noch aber auch sich weiterhin auf  
 15 einen gewohnten Gott berufen. Heidegger warnt in diesem Sinn vor der »Religion« im allgemeinen, im besondern aber vor dem prophetischen Prinzip in seiner jüdisch-christlichen Bedeutung. »Die ›Propheten‹ dieser Religionen«, sagt er<sup>4</sup>, »sagen nicht erst das Wort des Heiligen voraus. Sie sagen sogleich vorher den Gott, auf den die Sicherheit der Rettung  
 20 in die überirdische Seligkeit rechnet.« Nebenbei vermerkt, ich habe nirgends in unserer Zeit ein so weitgehendes Mißverstehen der Propheten Israels auf hoher philosophischer Warte gefunden. Die Propheten Israels haben nie den Gott angesagt, auf den die Sicherheitssucht ihrer Hörer rechnete; sie sind je und je darauf ausgegangen, alle Sicherheit zu  
 25 zerschlagen und im aufgerissenen Abgrund der letzten Unsicherheit den unerwünschten Gott zu verkünden, der das Wirklichwerden seiner Menschengeschöpfe, ihr Menschwerden von ihnen erheischt und alle, die in die Sicherheit ausweichen zu können vermeinen, daß der Tempel Gottes bei ihnen ist, zuschanden macht. Dies ist der Gott der geschichtlichen  
 30 Forderung, wie ihn die Propheten Israels schauten. Die elementare Wirklichkeit dieser Prophetie läßt sich nicht in die Rumpelkammer der »Religionen« werfen: sie ist in dieser Geschichtsstunde lebendig und aktuell wie nur je.

Es ist hier nicht der Ort, Heideggers Lehre vom Sein kritisch zu erörtern. Ich will nur gestehen, daß für mich der Begriff eines Seins, der etwas  
 35 anderes meint als die allem Seienden inhärente Tatsache, daß es ist, un-

1. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1944), 2. Aufl. (1951) 44, Abschnitt »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« von 1936.
2. Ebd. 26.
3. Ebd. 27.
4. Ebd. 108, Abschnitt »Andenken« von 1943.

überwindlich leer bleibt, es sei denn, ich nähme meine Zuflucht zur Religion und sähe, wie es einige christliche Scholastiker und Mystiker getan haben, darin die philosophische Bezeichnung für die Gottheit, sofern man sie in ihr selber, also als vorschöpferisch, betrachtet oder zu betrachten glaubt; wozu aber zu bemerken ist, daß einer von ihnen und der größte, Meister Eckhart, über das *esse est Deus*, in Platons Spuren wandelnd, als die höhere Wahrheit den Satz stellt: *Est enim [Deus] super esse et ens*. Man halte Heideggers Spruch<sup>1</sup> dagegen: »Das ›Sein‹ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ... ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste.« Wenn mit dem letzten Satz aber etwas anderes gemeint ist, als daß ich selber – und zwar nicht als das Subjekt eines *cogito*, sondern als diese meine leibhafte Gesamtperson – bin, dann verliert für mich der Begriff des Seins den Charakter der echten Denkbarkeit, den er für Heidegger offenbar eminent besitzt.

Aber ich will mich auf seine Thesen über das Göttliche beschränken, Thesen, die sich, aus äußerster Bewußtheit selbstgezogener Grenzen, nur mit dessen »Erscheinen« und insbesondere mit jenen Voraussetzungen seines künftigen Wiedererscheinens befassen, die dem menschlichen Denken, und zwar dem menschlichen Denken des Seins zugehören. Am auffälligsten und am fraglichsten an diesen Thesen ist mir, daß sie das oder den, dessen mögliches Erscheinen oder Wiedererscheinen sie zum Gegenstand haben, als das Göttliche oder den Gott bezeichnen. Mit diesem Wort sind doch immer wieder, seit der Mensch dem ewig Namenlosen Namen fand, in allen Zungen transzendente, das heißt uns ihrem Wesen nach nicht als kenntliches Objekt gegebene Wesen genannt worden, deren wir dennoch als zu uns in Beziehung tretend innewurden, die zu uns in Beziehung traten, Gestalten wechselnd, gestaltbewahrend, gestaltlos, und uns gewährten, zu ihnen in Beziehung zu treten. Wesen wandte sich aus seiner Transzendenz uns zu, stieg zu uns nieder, zeigte sich uns, redete zu uns, in der Immanenz. Selbstwollend kam der Kommende aus dem Geheimnis seiner Entrücktheit – nicht wir machten, daß er kam. Das hat von je Religion von Magie geschieden; denn wen man beschworen zu haben wähnte, konnte – mochte er noch als Gott figurieren – nicht mehr als Gott geglaubt werden; er war für den Menschen ein Bündel von Kräften geworden, über das des Menschen geheimes Wissen und geheime Macht verfügten; wer beschwört, wird nicht mehr angesprochen, nicht mehr erwacht Antwort in ihm, und auch wenn er ein Gebet rezitiert, betet er nicht mehr. Und wohl bedürfen, wie Heidegger

1. Platons Lehre 76.



einmal sagt<sup>1</sup>, ebenfalls Worte Hölderlins deutend, der den Gesang als der begeisternden Götter und der von ihnen begeisterten Menschen gemeinsames Werk versteht – wohl bedürfen nicht bloß die Menschen der Götter, sondern auch »die Himmlischen bedürfen der Sterblichen«; Gott bedarf des selbständigen Menschen – das hat der Mensch von urher geahnt – als Gesprächspartners, als Werkgesellen, als des ihn Liebenden; er bedarf seiner so oder will seiner so bedürfen. Nicht aber trifft auf irgendeine Sphäre oder Zeit in der Geschichte der Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem zu, was Heidegger darüber hinaus meint, nämlich daß »weder die Menschen noch die Götter je von sich her den unmittelbaren Bezug zum Heiligen vollbringen können«. Immer tritt, je und je, von sich her Einer bestürzend und verzückend den Menschen an, und, wiewohl überwältigend, betet der Anbetende ihn von sich her an; der Gott läßt sich nicht beschwören, aber er will auch nicht zwingen – von sich her ist er, und er läßt das Seiende von ihm, dem Seienden, her sein. Beides scheidet göttliche von dämonischen Mächten. Wohl mag es für Gott nicht unerheblich sein, ob der Mensch sich ihm ergibt oder ihm versagt, und so mag der Mensch, der ganze Mensch, mit seiner ganzen Wesensentscheidung einen unabmeßbaren Anteil an der jeweiligen göttlichen Offenbarkeit oder Verborgenheit haben; aber für einen Einfluß des begriffklärenden Denkens ist zwischen Himmel und Erde kein Raum. Der also, dessen Erscheinen durch einen solchen modern-magischen Einfluß bewirkt oder mitbewirkt gedacht wird, hat mit dem, den wir Menschen, trotz all der Verschiedenheit unserer Glaubenslehren im Letzten übereinstimmend, als Gott ansprachen, offenbar nur den Namen gemein, und von einem Wiedererscheinen zu reden, erweist sich als unzulässig.

Nicht daß Heidegger etwa nicht wüßte, um was es hier geht. Einmal, wieder in einer Hölderlin-Interpretation, von 1936, ist er der Urwirklichkeit, auf die ich soeben hingewiesen habe, bemerkenswert nahe gekommen. Es heißt bei Hölderlin von uns Menschen: »Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.« Das erläutert Heidegger so<sup>2</sup>: »Die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch.« Das ist ein Zeugnis dafür, was ich das dialogische Prinzip nenne – für die dialogische Beziehung zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Von-sich-her. Aber seither haben wir desgleichen von Heidegger nicht mehr gehört; ja,

1. Erläuterungen 66, Abschnitt »Wie wenn am Feiertage« von 1941.

2. Erläuterungen 37.

wenn wir all seine späteren Äußerungen über das Göttliche danebenstellen, ist es uns, als seien hier bedeutsame Keime durch eine Gewalt, die darüberfuhr, vernichtet worden. Nie mehr erweist sich Heidegger als von dem Gemeinsamen zwischen den großen Gott-Eindrücken der Menschheit und dem »Kommenden« berührt; er bietet vielmehr alle Kraft seines Gedankens und Wortes auf, um ihn, den Kommenden, von allem Gewesenen abzurücken. Es kann für den, der darauf achtet, wie Heidegger nunmehr vom Geschichtlichen redet, kaum ein Zweifel sein, daß es die geschehende Geschichte ist, die jene Keime ausgerissen und einen Glauben an das ganz Neue an ihre Stelle gepflanzt hat. Wie diese Wirkung sich vollzogen hat, sieht man genau, wenn man Gelegenheitsäußerungen verschiedener Stadien miteinander vergleicht, etwa die Rektoratsrede vom Mai 1933, in der<sup>1</sup> Heidegger in allgemeinen Wendungen »die Herrlichkeit und die Größe« des »Aufbruchs« preist, mit einem Manifest an die Studenten vom November des gleichen Jahres, in dem<sup>2</sup> die sinistre Hauptperson des damaligen Geschichtsgeschehens als »die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz« verkündet wird. Hier steht die Geschichte nicht mehr, wie in allen gläubigen Zeiten, unter göttlichem Gericht; sie selber, die inappellable, weist dem Kommenden seinen Weg an. Wohl versteht Heidegger unter Geschichte etwas anderes als eine Reihe datierter Begebenheiten; »Geschichte«, sagt er 1939<sup>3</sup>, »ist selten.« Und er erläutert: »Geschichte ist nur dann, wenn je das Wesen der Wahrheit anfänglich entschieden wird.« Aber eben seine Stunde versteht er ja als solche, eben dieselbe, deren Problematik ihn in ihrer grausamsten Erscheinungsform geirrt hat. Er hat sein Denken, das Denken des Seins, an dem er teilhat und dem er die Macht zuspricht, den Aufgang des Heiligen zu bereiten<sup>4</sup>, dieser von ihm als Geschichte bejahten Stunde verbündet; er hat sein Denken an seine Stunde gebunden wie kein anderer der Philosophen, auch Hegel nicht. Kann nach alledem er, der existentielle Denker, eine dem Ewigen geweihte Freiheit der Stunde gegenüber existentiell erringen? Oder muß er ihrem Schicksal verfallen und mit ihm auch ein »Heiliges«, dem kein menschlich Heiliges mehr, kein heiliges Standhalten des Menschen vor dem geschichtlichen Trug verantwortend antwortet? Die Fragen, die ich frage, sind keine rhetorischen, es sind echte Fragen.

Von den beiden, die Nietzsches Wort vom Tode Gottes wieder auf-

1. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität 22.
2. Freiburger Studentenzeitung vom 3. November 1933.
3. Erläuterungen 73.
4. Es ist zu beachten, daß die Bezeichnung »das Denken« in den späten Schriften Heideggers im wesentlichen sein eignes Denken deckt.

genommen haben, hat der eine, Sartre, ihn und sich selber mit seinem Postulat der freien Erfindung von Sinn und Wert ad absurdum geführt; des andern, Heideggers, Gedanke einer Wiedergeburt des Gottes aus dem Denken der Wahrheit ist in die uns unzerreißbar anmutenden Netze  
5 der Zeit geraten. Der Weg dieses Existentialismus scheint sich zu verlieren.

## II

Zum Unterschied von Heidegger und Sartre hat Jung, der führende Psycholog unserer Tage, die Religion in ihren historischen und biographi-  
10 schen Gestaltungen zum Gegenstand umfassender Betrachtungen gemacht. Daß er in diese Betrachtungen eine Fülle von Phänomenen miteinbezogen hat, die ich als pseudoreligiös bezeichnen muß, weil sie nicht eine persönliche Wesensbeziehung zu einem als unbedingtes Gegenüber Erfahrenen oder Geglaubten bezeugen, ist ihm nicht zum Vor-  
15 wurf zu machen. Die Psychologie, deren selbstgezogene Grenzen er berechtigtweise nicht überschreiten zu wollen erklärt, bietet kein Kriterium der qualitativen Unterscheidung zwischen beiden Bereichen, so wenig wie etwa die Soziologie, wie Max Weber sie verstand, ihm ermöglicht hätte, zwischen dem Charisma Moses' und dem Hitlers gattungsmäßig zu unterscheiden. Was Jung zum Vorwurf zu machen ist, ist viel-  
20 mehr, daß er in seiner Behandlung des Religiösen die Grenzen der Psychologie in den wesentlichsten Punkten mit souveräner Freiheit, aber zumeist ohne anzumerken oder gar zu begründen, daß er es tut, überschreitet.

25 Es fehlt gewiß bei Jung nicht an streng psychologischen Aussagen über religiöse Gegenstände, manchmal sogar unter ausdrücklicher Betonung der begrenzten Gültigkeit der Aussage, etwa wenn<sup>1</sup> die Revelation »als Eröffnung der menschlichen Seelentiefe zunächst ein psychologischer Modus« genannt wird, »womit bekanntlich nichts ausgemacht ist darüber, was sie sonst noch sein könnte«. Mitunter<sup>2</sup> wird auch grundsätzlich  
30 erklärt, es solle »jegliche Aussage über das Transzendente vermieden werden«, denn sie sei »stets nur eine lächerliche Anmaßung des menschlichen Geistes, der seiner Beschränktheit unbewußt ist«; wenn Gott ein Zustand der Seele genannt werde, so sei damit »nur über das Erkennbare

1. Psychologie und Religion, Vorlesungen von 1937 (englische Ausgabe 1938, deutsche Ausgabe 1942) 133.

2. Wilhelm-Jung, Das Geheimnis der goldenen Blüte (1929) 73.

etwas ausgesagt, nicht aber über das Unerkennbare, über welches [hier kehrt die soeben zitierte Formulierung wörtlich wieder] schlechthin nichts ausgemacht werden kann«. In solchen Sätzen kommt die legitime Haltung der Psychologie zum Ausdruck, die wie jede Wissenschaft zu objektiv begründbaren Aussagen autorisiert ist, sofern sie dabei nur den Blick auf ihre Grenzen als auf solche gerichtet bewahrt, die nicht überschritten werden dürfen. 5

Sie sind schon überschritten, wenn es von der Religion heißt<sup>1</sup>, sie sei »eine lebendige Beziehung zu den seelischen Vorgängen, die nicht vom Bewußtsein abhängen, sondern jenseits davon im Dunkel des seelischen Hintergrundes sich ereignen«. Diese Definition der Religion wird nicht bloß ohne jede Einschränkung ausgesprochen, sondern sie würde auch keine dulden; denn ist die Religion eine Beziehung zu seelischen Vorgängen, und das kann nichts anderes heißen als: zu Vorgängen der eigenen Seele, dann ist eben damit gesagt, sie sei nicht eine Beziehung zu einem Sein oder Wesen, das, wie sehr es sich je und je zu ihr neigt, ihr stets transzendent bleibt, genauer: sie sei nicht die Beziehung eines Ichs zu einem Du; als das jedoch haben die unverkennbar Religiösen aller Zeiten ihre Religion auch dann verstanden, wenn es sie am mächtigsten verlangte, ihr Ich in jenem Du mystisch aufgehen zu lassen. 10 15 20

Aber die Religion ist ja immerhin nur eine Sache der menschlichen Beziehung zu Gott, nicht Gottes selber. Darum ist uns wichtiger, zu hören, was Jung von Gott selber hält. Er versteht ihn im allgemeinen<sup>2</sup> als einen »autonomen, psychischen Inhalt« – wohlgemerkt, nicht als ein Sein oder Wesen, dem ein psychischer Inhalt entspricht, sondern als eben diesen; wenn dem nicht so ist, fügt er hinzu, »so ist auch Gott nicht wirklich, denn dann greift er nirgends in unser Leben ein« – demnach würde alles, was nicht selber ein autonomer psychischer Inhalt ist, sondern einen psychischen Inhalt in uns erzeugt oder bewirkt oder mitbewirkt, nicht als in unser Leben eingreifend, somit auch nicht als wirklich zu verstehen sein. Ungeachtet dessen kennt auch Jung<sup>3</sup> eine »wechselseitige und unerläßliche Beziehung zwischen Mensch und Gott«; damit aber meint er, der Mensch sei als »eine psychologische Funktion Gottes« und Gott als »eine psychologische Funktion des Menschen« anzusehen. Ich gestehe, daß ich nicht imstande bin, mir bei »einer psychologischen Funktion Gottes« – womit Gott allen Ernstes eine Psyche und Psychologie zugeschrieben wird – etwas auch nur halbwegs Faßliches zu den- 25 30 35

1. Jung-Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie (1941) 109.
2. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (1928) 205.
3. Psychologische Typen (1921) 340.

ken. Gewiß vermerkt Jung sogleich<sup>1</sup>, Gott sei »für unsere Psychologie eine Funktion des Unbewußten«; aber als eine nur innerhalb der Grenzen der Psychologie gültige These ist diese keinesfalls gemeint; denn sie wird der »orthodoxen Auffassung«<sup>2</sup> gegenübergestellt, wonach Gott »für  
 5 sich existiert«, was psychologisch bedeute, »daß man sich der Tatsache, daß die göttliche Wirkung dem eigenen Innern entspricht, nicht bewußt ist«. Hier wird doch wohl unzweideutig erklärt, was der Gläubige Gott zuschreibe, habe seinen Ursprung in seiner eignen Seele. Wie sich diese Erklärung mit Jungs Versicherung<sup>3</sup> vereinbaren läßt, er meine mit alle-  
 10 dem »ungefähr dasselbe, was Kant meinte, als er das Ding an sich einen ›lediglich negativen Grenzbegriff‹ nannte«, ist mir unerfindlich. Bekanntlich hat Kant von den Dingen an sich erklärt, sie seien, weil keine Erscheinung, durch keine Kategorien zu erkennen, sondern nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken; daß aber zum Beispiel  
 15 die Erscheinung des Baums vor meinem Fenster nicht meiner Begegnung mit einem unbekanntes Etwas, sondern meinem eigenen Innern entspringe, hat Kant eben nicht gemeint.

Entgegen seiner Erklärung, jegliche Aussage über das Transzendente vermeiden zu wollen, identifiziert Jung sich<sup>4</sup> mit einer Ansicht, »nach  
 20 der Gott nicht ›absolut‹, das heißt losgelöst vom menschlichen Subjekt und jenseits aller menschlichen Bedingungen existiert«. Wohl gemerkt, die Möglichkeit wird nicht freigelassen, daß Gott – der doch wohl, wenn das singularische und exklusive Wort »Gott« (ohne Artikel) nicht allen Sinn verlieren soll, nicht, wie wenn es sich nur um einen unter mehreren  
 25 Göttern handelt, auf eine einzige Existenzweise beschränkt ist – sowohl losgelöst vom menschlichen Subjekt als in Verbindung mit ihm existiert, sondern es wird erklärt, er existiere *nicht* losgelöst von ihm. Das ist doch wohl eine Aussage über das Transzendente, über das, was es nicht ist, und ebendamt über das, was es ist. Jungs Äußerungen über die »Relativität« des Göttlichen sind nicht psychologische, sondern metaphysische  
 30 Aussagen, wie nachdrücklich er auch »Begnügung mit dem psychisch Erfahrbaren und Ablehnung des Metaphysischen« betont<sup>5</sup>.

Jung mag demgegenüber geltend machen, was er einmal<sup>6</sup> so formuliert: »Metaphysische Behauptungen sind Aussagen der Seele, und darum  
 35 sind sie psychologisch.« Da aber alle Aussagen schlechthin, wenn sie

1. Ebd. 341.

2. Ebd. 341.

3. Geheimnis 73.

4. Typen 340.

5. Geheimnis 73.

6. Evans-Wentz, Das tibetanische Totenbuch (1936) 18.

nicht nach Sinn und Absicht auf ihren Gehalt hin, sondern auf den Prozeß ihrer seelischen Entstehung hin betrachtet werden, als »Aussagen der Seele« zu bezeichnen sind, werden, wenn mit jenem Satz Ernst gemacht wird, die Grenzen der Psychologie aufgehoben, dieselben Grenzen, von denen Jung anderswo<sup>1</sup> wieder sagt, die Psychologie müsse sich davor hüten, sie »durch metaphysische Behauptungen oder sonstige Glaubensbekenntnisse zu überschreiten«. In äußerstem Widerspruch dazu wird hier die Psychologie die einzige zulässige Metaphysik; zugleich soll sie aber empirische Wissenschaft bleiben; beides zu vereinigen ist aber unmöglich.

Jung liefert auch den zu dieser Konzeption gehörigen Seelenbegriff. »Die Seele ist es«, sagt er<sup>2</sup>, »die aus eingeborener göttlicher Schöpferkraft die metaphysische Aussage macht; sie ›setzt‹ die Distinktionen der metaphysischen Wesenheiten. Sie ist nicht nur die Bedingung des metaphysisch Realen, sondern sie ist es selbst.« Der Terminus »setzen« ist nicht umsonst gewählt; was hier vorliegt, ist in der Tat eine Übertragung des nachkantischen Idealismus ins Psychologische<sup>3</sup>. Aber was, von einem Erzeugnis philosophischer Reflexion wie Fichtes Ich ausgesagt, seinen Platz innerhalb des metaphysischen Denkens hat, kann auf einen solchen keinen Anspruch machen, wenn es auf die konkrete Einzelseele oder genauer, auf das Seelische an einer existenten menschlichen Person angewandt wird – und etwas anderes als dies kann Jung ja nicht meinen, da seiner Erklärung nach<sup>4</sup> auch das kollektive Unbewußte, die Sphäre der Archetypen, jeweils nur durch die Psychik des Individuums, dem sich diese »typischen Verhaltensformen« vererbt haben, in die Erfahrung treten kann. Die reale Seele hat unbestreitbar hervorbringende Kräfte, in denen sich Urenergien der Menschengattung individuell verdichtet haben; »eingeborene göttliche Schöpferkraft« scheint mir dafür freilich eine allzu hohe und allzu unpräzise Bezeichnung zu sein. Wenn diese Seele aber Aussagen macht, seien es auch metaphysische, so kann sie das rechtmäßig je und je nicht aus irgendeiner Schöpferkraft tun, sondern nur aus dem verbindlichen Realverhältnis zu einer von ihr auszusprechenden Wahrheit, deren Einsicht ihr aus dem, was ihr widerfahren ist und was ihr zu erfahren gegeben worden ist, denkerisch erwuchs; was darüber ist, ist keine echte Aussage, sondern schlechte Dichtung oder fragwürdige

1. Psychologie und Alchemie (1944) 28.

2. Totenbuch 19.

3. Bei den Philosophen der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die, wie Fries und Beneke, die Metaphysik auf die Psychologie gründen wollen, ist kein diesem ähnlicher Gedanke zu finden.

4. Vgl. Der Geist der Psychologie (Eranos-Jahrbuch 1946) 460 ff.

Kombination. Die reale Einzelseele kann niemals als »das metaphysisch Reale« angesehen werden; denn ihr wesentliches Leben, ob sie das wahrhaben will oder nicht, besteht aus realen Begegnungen mit anderen Realitäten, seien es andere reale Seelen oder was sonst – man müßte sie denn  
 5 als Leibnizsche Monade verstehen, eine Konzeption, deren ideelle Konsequenzen, insbesondere die auf Gottes prästablierende Intervention, Jung wohl kaum wird ziehen wollen. Oder aber, es wäre etwa wirklich der empirische Realbereich der Einzelseelen, das der Psychologie überantwortete Gebiet, dezidiert zu überschreiten und ein in ihnen allen nur  
 10 erscheinendes, also transzendentes Gesamtwesen, »Seele« oder »die Seele« genannt, anzunehmen – eine metaphysische »Setzung«, die denn doch wohl einer zureichenden philosophischen Determinierung und Fundierung bedürfte, wie wir sie bei Jung, soweit ich sehe, nirgends finden.

15 Welche entscheidende Bedeutung aber diesem unbestimmten Seelenbegriff für Jungs eigentliche Stellungnahme zur Religion zukommt, geht aus folgenden zwei Sätzen<sup>1</sup> hervor, die durch das gleiche Subjekt verknüpft sind: »Das moderne Bewußtsein wendet sich im Gegensatz zum  
 19. Jahrhundert mit seinen intimsten und stärksten Erwartungen der  
 20 Seele zu« und »Das moderne Bewußtsein perhorresziert den Glauben und darum auch die darauf basierten Religionen«. Daß Jung sich trotz jener früheren Verwahrung<sup>2</sup>, man dürfe in seiner Lehre keine »Spitze gegen den Glauben oder Vertrauen in höhere Mächte« finden, mit dem den Glauben »perhorreszierenden« modernen Bewußtsein identifiziert,  
 25 ist für jeden aufmerksamen Leser unzweifelhaft<sup>3</sup>. Dieses moderne Bewußtsein nun wendet sich nach Jung mit seinen »intimsten und stärksten Erwartungen« der Seele zu. Das kann nicht anders verstanden werden, als daß es mit dem in den Religionen geglaubten Gott, der der Seele zwar präsent wird, sich ihr kundtut, mit ihr kommuniziert, aber in seinem  
 30 Sein ihr transzendent bleibt, nichts mehr zu tun haben will und sich von ihm der Seele als der einzigen Sphäre zukehrt, von der man erwarten kann, daß sie ein Göttliches in sich trage. Grob gesagt: ob diese Psychologie auch versichert, »keine Weltanschauung, sondern eine Wissenschaft« zu sein, sie begnügt sich nicht mehr mit der Rolle einer Interpre-

1. Seelenprobleme der Gegenwart (1931) 417.

2. Geheimnis 73.

3. Man vergleiche insbesondere den zweiten Teil des aus »Seelenprobleme« 417 angeführten Satzes: »Das moderne Bewußtsein ... will *wissen*, d. h. Urerfahrung haben« mit dem im gleichen Buche (S. 83) enthaltenen: »Wir Modernen sind darauf angewiesen, den Geist wieder zu erleben, d. h. Urerfahrung zu machen.«

tin der Religion; sie verkündigt die neue, die einzig noch wahr sein könnende, die Religion der reinen psychischen Immanenz.

Jung spricht einmal<sup>1</sup>, und mit Recht, von Freuds Unvermögen, das religiöse Erleben zu verstehen. Er selber beschließt seine Wanderungen durch Gründe und Abgründe des religiösen Erlebens, auf denen er Erstaunliches, alle Unternehmungen der bisherigen Psychologie weitaus Überholendes geleistet hat, mit der Entdeckung, der religiös Erlebende, die Seele, erlebe schlechthin sich selber. Ähnliches haben Mystiker aller Zeiten verkündet, auf die Jung sich denn auch beruft; doch gibt es da zwei Unterschiede, die zu beachten sind: erstens hinsichtlich des Erlebenden, daß sie mit der solchermaßen erlebenden Seele diejenige allein meinten, die sich vom irdischen Getriebe, von der Widersprüchlichkeit des kreatürlichen Daseins losgemacht habe und daher fähig sei, das überwidersprüchliche Göttliche aufzufangen und in ihr wirken zu lassen; und zweitens hinsichtlich des Erlebten, daß sie als dieses die Einheit und das Einswerden der Seele mit dem in sich wesenden Gott verstanden, der, um in die Wirklichkeit der Welt einzugehen, immer wieder in der Seele »geboren wird«. An Stelle jener Losmachung des ganzen Menschen vom Getriebe setzt Jung den von einer Ablösung des *Bewußtseins* bestimmten Prozeß der »Individuation«, an Stelle jenes Einswerdens mit dem in sich Seienden setzt er das »Selbst«, bekanntlich auch wieder einen ursprünglich mystischen Begriff, der aber bei Jung nicht mehr genuin-mystisch, sondern ins Gnostische gewendet ist. Diese Wendung ins Gnostische spricht Jung selber aus; auf den zitierten Satz, das moderne Bewußtsein wende sich der Seele zu, folgt die Erläuterung: »und zwar ... im gnostischen Sinne.« Wir haben hier, wenn auch in der Form einer bloßen Andeutung, den reifen Ausdruck einer Tendenz vor uns, die Jung von den Anfängen seines geistigen Lebens an eigentümlich ist; in einer sehr früh gedruckten, aber nicht in den Handel gekommenen Schrift tritt sie in geradezu religiöser Sprache als Bekenntnis zu einem eminent gnostischen Gotte auf, in dem Gut und Böse miteinander verbunden sind und einander gleichsam ausbalancieren. Diese Vereinigung der Gegensätze in einer allumfassenden Ganzheitsgestalt geht seither durch Jungs Gedankenwerk; sie ist auch für unsere Betrachtung der Lehre von der Individuation und vom Selbst von wesentlicher Bedeutung.

Um was es hier letztlich geht, hat Jung am präzisesten in einer seiner Mandala-Analysen zum Ausdruck gebracht. Mandalas sind kreisförmige Symbolbilder, wie sie Jung nicht bloß in verschiedenen religiösen Kulturen, insbesondere des Orients und des frühen christlichen Mittelalters,

1. Seelenprobleme 77.



sondern auch auf Zeichnungen von Neurotikern und Geisteskranken gefunden hat. Er versteht sie als aus dem kollektiven Unbewußten stammende Darstellungen der Ganzheit oder Vollständigkeit, die als solche eine Vereinigung der Gegensätze ist; es seien »vereinigende Symbole«, die so Weibliches wie Männliches und so Böse wie Gut in ihre in sich geschlossene Einheit einbeziehen, deren Zentrum im allgemeinen – nach Jungs Interpretation als Sitz der Gottheit – besonders betont sei. Es gebe nun aber einzelne alte Mandalas und viele moderne, in deren Mittelpunkt »keine Spur einer Gottheit zu finden ist«<sup>1</sup>; das auf den modernen Bildern deren Stelle einnehmende Symbol wird, wie Jung sagt<sup>2</sup>, von den Urhebern dieser Mandalas als »ein Zentrum in ihnen selbst« verstanden. »Der Platz der Gottheit«, erklärt Jung<sup>3</sup>, »scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden.« Diese zentrale Ganzheit, die das Göttliche versinnbildlicht, nennt Jung im Anschluß an altindische Lehren das Selbst. Er meint damit freilich ausgesprochenerweise nicht, daß es in diesen Bildern, in denen sich das Unbewußte des modernen Menschen äußere, die Gottheit ersetze. Man wird Jungs Ansicht eher treffen, wenn man sagt, daß nunmehr die Gottheit nicht mehr, wie in der bisherigen Menschheit, das menschliche Selbst ersetze. Der Mensch zieht die Projektion seines Selbst auf einen Gott außerhalb seiner nunmehr zurück, ohne daß er damit sich selber vergotten wollte, (wie Jung<sup>4</sup> hier betont, wogegen in anderem Zusammenhang, wie wir sehen werden, die Vergottung als Absicht unzweideutig zum Ausdruck kommt). Der Mensch leugnet einen transzendenten Gott nicht, er schaltet ihn nur aus. Er kennt den Unkenntlichen nicht mehr, er braucht nicht mehr vorzugeben, ihn zu kennen; an seiner Stelle kennt er die Seele oder vielmehr das Selbst. Es ist ja nicht ein Gott, den »das moderne Bewußtsein« perhorresziert, sondern der Glaube. Was immer es um Gott sei, es kommt für den Menschen des modernen Bewußtseins einzig darauf an, in keiner Glaubensbeziehung mehr zu ihm zu stehen.

Dieser Mensch des »modernen Bewußtseins« ist freilich nicht mit dem heute lebenden Menschengeschlecht zu identifizieren. »Die Menschheit«, sagt Jung<sup>5</sup>, »ist in der großen Hauptsache psychologisch noch in einem Kindheitszustand – eine Stufe, die nicht übersprungen werden kann.« Das wird daran veranschaulicht<sup>6</sup>, die paulinische Überwindung

1. Psychologie und Religion 145.

2. Ebd. 146 f.

3. Ebd. 147 f.

4. Beziehungen 203.

5. Ebd. 204.

6. Ebd. 205.

des Gesetzes falle nur dem zu, der es versteht, an Stelle des Gewissens die Seele zu setzen, wozu nur sehr wenige befähigt seien. Was bedeutet das? Gewissen nennt man doch herkömmlich – gleichviel ob man ihm göttlichen oder gesellschaftlichen Ursprung zuschreibt oder es einfach als dem Menschen als Menschen zugehörig ansieht – jene innerseelische Instanz, die sich mit der Scheidung zwischen dem Rechten und dem Unrechten innerhalb des Getanen und des zu Tuenden befaßt und gegen das als Unrechtes Determinierte vorgeht. Es handelt sich hier natürlich nicht schlechthin um die Vertretung eines tradierten Gesetzes, ob göttlichen oder sozialen Ursprungs; vielmehr weiß zum Beispiel jeder, der ein Werk, zu dem er sich berufen fühlte, nicht getan, der eine Aufgabe, die er als die seine erkannte, nicht erfüllt hat, jeder, der seiner ihm gewiß gewordenen Bestimmung nicht die Treue hielt – jeder solche weiß, was es heißt, daß einem »sein Gewissen schlägt«. Und was »Bestimmung« zu nennen ist, darüber finden wir bei Jung selbst<sup>1</sup> die schöne Erläuterung: »Wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern.« Jung meint zwar damit<sup>2</sup> eine Stimme, die gerade das anscheinend Böse an uns heranbringe und der »zum Teil« zu unterliegen erforderlich sei, damit Erneuerung und Heilung stattfinde; ich denke aber, daß, wer Bestimmung hat, zu Zeiten eine innere Stimme ganz anderer Art zu hören bekommt, eben die Stimme des Gewissens, die ihn, wie er jetzt ist, mit dem vergleicht, der zu werden ihm bestimmt war; nur daß ich, im offenbaren Unterschied zu Jung, dafürhalte, daß jeder Mensch, in irgendeinem Maße, zu etwas bestimmt worden ist, dem er freilich im allgemeinen erfolgreich aus dem Wege geht.

Nun aber noch einmal: was bedeutet es, an Stelle des richtunggebenden und richtunghütenden, des rechtenden und richtenden Gewissens die Seele zu setzen? Es kann in dem Zusammenhang von Jungs Gedanken nicht anders verstanden werden als »im gnostischen Sinne«, das heißt, daß die im Selbst integrierte Seele, als die Vereinigung der Gegensätze, insbesondere der Gegensätze Gut und Böse, in einer allumfassenden Ganzheit, das Gewissen als eine zwischen Gut und Böse, zwischen dem Rechten und dem Unrechten scheidende und entscheidende Instanz ausschaltet und die Schlichtung zwischen den Prinzipien oder die Wahrung des Einvernehmens zwischen ihnen oder ihre Ausbalancierung oder, wie immer man es nennen mag, selber vollzieht. Dieser »Weg«, den Jung, gewiß mit Recht, als »schmal wie die Schneide eines Messers«

1. Wirklichkeit der Seele (1934), Vortrag »Vom Werden der Persönlichkeit« von 1932, 194.
2. Ebd. 208 f.

bezeichnet<sup>1</sup>, ist nicht zur Darstellung gelangt und offenbar auch nicht zur Darstellung geeignet; die Frage nach ihm führt auf die Frage nach der positiven Funktion des Bösen; denn ohne Integration des Bösen gibt es keine Ganzheit<sup>2</sup>. Etwas deutlicher immerhin spricht Jung anderswo<sup>3</sup>

5 von der Bedingung für »die Geburt des pneumatischen Menschen«<sup>4</sup>: es ist die »Befreiung von jenen Gelüsten und Ambitionen und Leidenschaften, die uns ans Sichtbare verhaften«, durch »sinnvolle Erfüllung der instinktiven Forderungen«; denn »wer seine Instinkte lebt, kann sich auch von ihnen trennen«. Das taoistische Buch, das Jung so auslegt, enthält

10 diese Lehre nicht; aus gewissen gnostischen Kreisen ist sie uns wohl bekannt<sup>5</sup>.

Der »der Psyche eigentümliche Entwicklungsprozeß«, den Jung als Individuation bezeichnet, führt durch Integration der unbewußten Inhalte, der persönlichen und besonders der kollektiven, archetypischen, ins Be-

15 wußtsein zur Verwirklichung einer »neuen ganzheitlichen Gestalt«, die er wie gesagt das Selbst nennt. Hier bedarf es eines klärenden Verweilens. Jung will das Selbst dahin verstanden wissen<sup>6</sup>, es sei »ebenso der oder die andern wie das Ich«, und die Individuation dahin, sie »schließe die Welt nicht aus, sondern ein«. Es tut not, genau zu erfassen, in welchem Sinne

20 das zutrifft und in welchem nicht. In der Persönlichkeitsgestaltung, die aus dem »relativ seltenen Vorkommnis«<sup>7</sup> der von Jung erörterten Entwicklung hervorgeht, sind »die andern« wohl mitumfaßt, aber nur als Inhalte der individualen Seele, die durch die Individuation ja zu ihrer Vollendung, eben als individuelle Seele, gelangen soll. Der Andere selber,

25 der mir begegnet, so begegnet, daß meine Seele an die seine als an etwas rührt, was sie nicht ist und nie werden kann, was sie nicht einschließt und nie einschließen kann, und zu dem sie dennoch in diesen allerrealsten Kontakt zu treten vermag, dieser Andere ist und bleibt auch dem Selbst gegenüber, zu welcher Vollständigkeit immer dieses gelangen mag,

30 der Andere; wie das Selbst, und wenn es all sein Unbewußtes integriert haben sollte, dieses einzelne, in sich gebannte Selbst bleibt. Alle mir gegenüber existierenden Wesen, die von meinem Selbst »eingeschlossen« werden, werden in solchem Einschluß von ihm als ein Es besessen; erst wenn ich, der uneinschließbaren Anderheit eines Wesens gewahr wer-

1. Beziehungen 205.
2. Symbolik des Geistes (1948) 385.
3. Geheimnis 62.
4. Ebd. 62.
5. Vgl. Religion 139 ff.
6. Der Geist der Psychologie 477.
7. Ebd. 474.

dend, darauf Verzicht leiste, es mir irgend einzuverleiben, einzuversee-  
len, wird es mir wahrhaft zum Du. Das gilt für Gott wie für Mensch.

Dies ist gewiß kein Weg, der zu dem Ziel führte, das Jung ein Selbst  
nennt; aber es ist ebensowenig ein Weg der Entselbstung. Er führt einfach  
zum echten Kontakt mit dem mir begegnenden Seienden, zur vollen un- 5  
mittelbaren Gegenseitigkeit mit ihm; er führt von der Seele, die die Wirk-  
lichkeit sich einträgt, zur Wirklichkeit, in die die Seele sich fügt. Der  
andere Weg, den Jung im Sinne hat, bedeutet dem gegenüber die Ent-  
wirklichung des Verhältnisses zum Seienden durch Verlegung des Exi-  
stenz-Schwerpunkts in die »Individuation«. 10

Jung meint, seinen Begriff eines Selbst bei Meister Eckhart wieder-  
zufinden. Das ist ein Irrtum. Eckharts Seelenlehre gründet sich auf die  
Glaubensgewißheit, daß die Seele zwar Gott an Freiheit gleiche, daß sie  
aber erschaffen, er unerschaffen sei<sup>1</sup>. Diese Wesensverschiedenheit liegt  
allem zugrunde, was Eckhart von Verwandtschaft und Nähe zwischen 15  
Gott und der Seele zu sagen weiß.

Das Selbst als Ziel des Individuationsprozesses versteht Jung als die  
»hochzeitliche Vereinigung der Gegensatzhälften«<sup>2</sup> in der Seele. Das be-  
deutet, wie gesagt, vor allem andern die »Integration des Bösen«, ohne  
die es keine Ganzheit im Sinne dieser Lehre geben kann. Die Individua- 20  
tion verwirklicht somit den ganzen Archetypus des Selbst, wogegen die-  
ser in der christlichen Symbolik auf Christus und den Antichrist verteilt  
ist, die seinen hellen und seinen dunklen Aspekt veranschaulichen; im  
Selbst sind beide Aspekte vereint. Das Selbst ist daher eine reine Totalität  
und als solche »ununterscheidbar von einem Gottesbild«, und die Selbst- 25  
verwirklichung ist recht eigentlich als »die Inkarnation Gottes« zu be-  
zeichnen. Dieser Gut und Böse in sich vereinigende Gott, dessen Gegen-  
satznatur sich auch in seiner Mannweiblichkeit ausdrückt<sup>3</sup>, ist eine  
gnostische Gestalt, die letztlich wohl auf die (von Jung übrigens, soweit  
ich sehe, unter seinen zahlreichen religionsgeschichtlichen Hinweisen 30  
nicht erwähnte) altiranische Gottheit Zurvân zurückzuführen ist, als  
aus welcher der lichte Gott und sein dunkler Widerpart hervorgehen.  
Von dieser gnostischen Grundanschauung aus bearbeitet Jung die jü-  
dischen und christlichen Gotteskonzeptionen. Aus dem Gott des Alten  
Testaments, für den der Satan, der »Hinderer«, nur ein dienendes Ele- 35  
ment ist, von dem er, Gott, sich insbesondere zum Zweck der »Ver-

1. »Und got der ist aleine vri und ungeschaffen und dar umbe ist er ir aleine glich nach  
der vriheit und niht nach der ungeschaffenheit, wan si ist geschaffen« (Predigten ed.  
Quint 13 f.).
2. Über das Selbst (Eranos-Jahrbuch 1948) 315, vgl. Psychologie und Alchemie 61.
3. Symbolik 410.

suchung« vertreten läßt, das heißt, um durch Drangsal und Verzweiflung die äußerste Entscheidungsmöglichkeit des Menschen zu aktualisieren, aus diesem Gott macht Jung einen selber halbsatanischen Demiurgen, der denn auch sodann – dies die Bedeutung des Sühnetods Christi – um seiner »Schuld«, der mißglückten Wertschöpfung willen, (ich zitiere nun Jungs Sprache von 1940<sup>1</sup>, derengleichen in dem gnostischen Schrifttum, auf das er sich beruft, nirgends zu finden ist, wörtlich) »der rituellen Tötung unterworfen werden mußte«, womit die Kreuzigung Christi gemeint ist; und die Trinität wird zur Quaternität erweitert, indem in sie der autonome Teufel als »der Vierte« einbezogen wird<sup>2</sup>. Dies alles sind freilich, wie Jung betont, »Projektionen von psychischen Vorgängen, menschliche Geistesprodukte, denen man keine metaphysische Gültigkeit anmaßen darf«<sup>3</sup>, und das Selbst erscheint ihm als das Urbild aller monotheistischen Systeme, die hier als heimliche Gnosis entlarvt werden. Andererseits aber sieht er es zugleich als imago Dei in homine: es müsse ja, sagt er einmal<sup>4</sup> in solchem Zusammenhange in einer bei ihm, soweit ich sehe, durchaus analogielosen Formulierung, die Seele eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben. Jedenfalls wird von ihm das Selbst, die hochzeitliche Vereinigung von Gut und Böse, als die neue »Inkarnation« auf den Thron der Welt erhoben. »Wenn wir wissen wollen«, sagt er<sup>5</sup>, »was geschehen wird in einem Falle, wo die Gottesidee nicht länger projiziert ist als eine autonome Wesenheit, so ist dieses die Antwort der unbewußten Seele: das Unbewußte schafft die Idee eines deifizierten oder göttlichen Menschen.« Diese in sich Christus und Satan umfassende Figur<sup>6</sup> ist die als die Realisierung der »Identität Gottes mit dem Menschen«<sup>7</sup> zur Erde herabgestiegene letzte Gestalt jenes gnostischen Gottes, zu dem Jung sich einst bekannt hatte und dem er, immer wieder auf dessen bevorstehende Erscheinung hindeutend<sup>8</sup>, treu geblieben ist. Jungs Religionspsychologie ist als die Ankündigung dieses Gottes als des Kommenden zu verstehen.

Zu Nietzsches Wort »Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Übermensch lebe!« schreibt Heidegger<sup>9</sup> in einem ihm sonst fremden

1. Das Wandlungssymbol in der Messe (Eranos-Jahrbuch 1940-1941) 153 f.
2. Symbolik 439, vgl. Religion 108 ff., Zur Psychologie der Trinitätsidee (Eranos-Jahrbuch 1940-1941) 51 ff., Alchemie 212.
3. Symbolik 417.
4. Alchemie 22 f.
5. Psychologie und Religion 65.
6. Symbolik 409, vgl. Selbst 304.
7. Psychologie und Religion 111.
8. Vgl. insbesondere ebd. 175 f.
9. Holzwege 235. Es empfiehlt sich, Jungs fast gegensätzlich gemeinte Äußerung »Das

Ton diese Warnung: »Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht. Wohl kann dagegen, gemessen an dieser Unmöglichkeit, etwas weit Unheimlicheres geschehen, dessen Wesen zu bedenken wir noch kaum begonnen haben. Die Stelle, die, metaphysisch gedacht, Gott eignet, ist der Ort der verursachenden Bewirkung und Erhaltung des Seienden als eines Geschaffenen. Dieser Ort Gottes kann leer bleiben. Statt seiner kann sich ein anderer, das heißt metaphysisch entsprechender Ort auf tun, der weder mit dem Wesensbereich Gottes noch mit demjenigen des Menschen identisch ist, zu dem aber wiederum der Mensch in eine ausgezeichnete Beziehung gelangt. Der Übermensch tritt nicht und nie an die Stelle Gottes, sondern die Stelle, auf die das Wollen des Übermenschen eingeht, ist ein anderer Bereich einer anderen Begründung des Seienden in einem anderen Sein.« Die Worte zwingen einen, aufzuhorchen.

Interregnum ist voll Gefahr« in ihrem Zusammenhang (Psychologie und Religion 158) zu vergleichen.

## Religion und Ethik

Man erfährt ein Wesentliches von dem historisch überschaubaren Weg des Menschengenies, wenn man diesen Weg auf die Wandlungen des Verhältnisses zwischen dem Ethischen und dem Religiösen hin betrachtet. Nur muß man beides, das Ethische und das Religiöse, nicht in dieser oder jener seiner Erscheinungsformen, sondern in seinem Grunde ins Auge fassen.

Unter dem Ethischen in diesem strengen Sinn verstehen wir das Ja und Nein des Menschen zu den ihm möglichen Haltungen und Handlungen, die radikale Unterscheidung zwischen ihnen, die sie dieser Radikalität gemäß nicht nach ihrem Nutzen und Schaden für Individuen und Gesellschaften, sondern nach dem ihnen selber innewohnenden Wert und Unwert bejaht und verneint. Wir erfassen das Ethische in seiner Reinheit nur da, wo die menschliche Person sich mit ihrer eigenen Möglichkeit konfrontiert und innerhalb ihrer scheidet und entscheidet, ohne nach anderem zu fragen, als was jetzt und hier, in dieser ihrer eigenen Situation das Rechte und was das Unrechte ist. Das Kriterium, nach dem jeweils diese Scheidung und Entscheidung geschieht, mag ein überkommenes oder ein der menschlichen Person selber, die sie vollzieht, einsichtig oder offenbar gewordenes sein: es geht darum, daß die kritische, die erst erhellende, dann brennende und läuternde Flamme immer neu aus der Tiefe schlage. Die echtste Voraussetzung dafür ist ein fundamentales Wissen, das allen Menschen, wenn auch in sehr verschiedener Stärke und Bewußtheit, innewohnt und von ihnen zumeist übertäubt wird: das Wissen des Einzelnen um das, was er »eigentlich« ist, wie er zu sein bestimmt ist, als was er in seinem einmaligen und einzigen Erschaffensein gemeint ist; aus welchem Wissen je und je, wenn es ganz aktuell wird, die Vergleichung mit dem, was er da faktisch ist, entspringen kann und das nun eben Bestehende sodann an dem Bilde gemessen wird, das aber kein sogenanntes Idealbild, nichts von Menschen Erträumtes ist, sondern ein aus dem Seinsgeheimnis selber, das Person heißt, Erscheinendes. So tritt denn der Dämonie der dem Einzelnen in diesem Augenblick gegebenen Fülle möglicher Haltungen und Handlungen der Genius, der seinen Namen führt, gegenüber. Scheidung und Entscheidung, die solcher Tiefe entsteigt, darf man die Tat des *Vorgewissens* nennen.

Unter dem Religiösen in diesem strengen Sinn aber verstehen wir die Beziehung der menschlichen Person zum Absoluten, wenn und insofern die Person als ein Ganzes in diese Beziehung eintritt und in ihr dauert. Mit diesem Satz wird die Existenz einer Wesenheit vorausgesetzt, die

zwar in sich durch keine Schranken begrenzt und von keinen Bedingungen abhängig ist, dennoch aber andere, und zwar eingeschränkte und bedingte Wesen außer sich existieren läßt, ja ihnen gewährt, zu ihr in eine Beziehung zu treten, die scheinbar nur zwischen eingeschränkten und bedingten Wesen bestehen kann. Es ist somit in der von mir gegebenen Begriffsbestimmung mit »dem Absoluten« nicht etwas gemeint, was die menschliche Person dafür hält, ohne daß damit etwas über sein Sein gesagt wäre, sondern die absolute Wesenheit selber, möge die Gestalt, in der sie sich dieser menschlichen Person in diesem Augenblick darstellt, welche auch immer sein. In der Wirklichkeit der religiösen Beziehung personalisiert sich das Absolute zumeist, zuweilen freilich erst – wie in dem aus einer persönlichen Beziehung zum »Ungewordenen« hervorgegangenen Buddhismus – in der Entwicklung einer Religion, allmählich und gleichsam widerstrebend. Innerhalb der religiösen Beziehung und in ihrer Sprache ist es legitim, von der Person Gottes zu sprechen; aber damit ist nicht eine Wesensaussage über das Absolute getan, die es auf die Personhaftigkeit reduzierte, sondern es ist gesagt, daß es in die Beziehung als die absolute Person eintrete, die wir Gott nennen – man darf die Personhaftigkeit Gottes als seine Tat verstehen, ja, dem Gläubigen wäre das Bekenntnis gestattet, Gott sei ihm zuliebe Person geworden, weil es unserer menschlichen Wesensart nach eine gegenseitige Beziehung mit uns nur als eine personhafte gibt. Hingegen ist vom Religiösen in dem hier gemeinten strengen Sinn nicht zu reden, wo die Beziehung nicht gegeben ist und es nicht sein kann. So verhält es sich, wenn eine menschliche Person mit dem Gottesbegriff das Allsein schlechthin intendiert, außerhalb dessen sie selber gar nicht mehr als ein Sonderwesen existiert, das als solches in die Beziehung zu ihm zu treten vermöchte, sei es auch nur, um sich immer wieder darin zu verlieren; es verhält sich so aber auch, wenn eine menschliche Person mit dem Gottesbegriff ihr eigenes Selbst intendiert, gleichviel unter wie komplizierten Verhüllungen sie dies tut: was sich hier in der Spuk- und Spiegelkammer begibt, hat nichts mehr mit der wirklichen Beziehung, aber auch nichts mehr mit dem wirklichen Selbst zu tun; denn das wirkliche Selbst tritt nur in die Erscheinung, indem es in die Beziehung zu dem Anderen tritt, und wo dieser Beziehung abgesagt wird, stirbt das Selbst ab – ein Vorgang, der zuweilen freilich sehr phosphoreszierende Effekte hervorrufen kann.

Diese Einsichten müssen wir festhalten, wenn wir den Weg des Menschengeistes auf die Wandlungen des Verhältnisses zwischen dem Ethischen und dem Religiösen hin betrachten.

Das Wesen des Verhältnisses zwischen dem Ethischen und dem Religiösen läßt sich nicht dadurch bestimmen, daß man die ethischen und



die religiösen Lehren miteinander vergleicht. Man muß vielmehr in beide Sphären da eindringen, wo sie sich in einer konkreten persönlichen Situation verdichten; es ist also einerseits die faktische sittliche Entscheidung des Einzelnen, andererseits seine faktische Beziehung zum Absoluten, was uns angeht, und beide Male ist nicht eine bloße Fakultät der Person im Spiel, sei es ihr Denken oder ihr Gefühl oder ihr Wille, sondern die Gesamtheit dieser Fakultäten und mehr als das, der ganze Mensch. Eine beiden Sphären überlegene dritte ist uns nicht gegeben; wir vermögen nur, die beiden einander gegenüberzutreten zu lassen, und zwar so, daß in dieser Begegnung jede ihr Verhältnis zu der andern determiniert. Betrachten wir in solcher Konkretheit das Verhältnis zwischen beiden Sphären vom Religiösen aus, so sehen wir dessen große Tendenz, in das ganze Leben der Person seine Strahlen zu entsenden, die eine umfassende Strukturwandlung bewirken: lebendige Religiosität will lebendiges Ethos hervorbringen. Wesentlich anderes eröffnet sich unserem Blick, wenn wir das Verhältnis zwischen beiden Sphären vom Ethischen her zu sichten suchen: der nach Scheidung und Entscheidung in der eigenen Seele strebende Mensch kann aus ihr, aus seiner Seele, die Absolutheit für seine Wertskala nicht schöpfen, nur aus der persönlichen Beziehung zum Absoluten geht die Absolutheit der ethischen Koordinaten hervor, ohne die es keine vollkommene Selbstbesinnung gibt. Auch wenn der Einzelne ein aus religiöser Tradition überkommenes absolutes Kriterium sein eigen nennt, muß es in der Wahrheit seiner personhaften Wesensbeziehung zum Absoluten umgeglüht werden, um die wahre Gültigkeit zu gewinnen. Immer aber ist das Spenden auf der Seite des Religiösen, das Empfangen auf der des Ethischen.

Man würde mich von Grund aus mißverstehen, wenn man annähme, daß ich der sogenannten sittlichen Heteronomie oder Fremdgesetzlichkeit gegen die sogenannte sittliche Autonomie oder Eigengesetzlichkeit das Wort rede. Wo das Absolute in der gegenseitigen Beziehung spricht, gibt es diese Alternative nicht mehr: der ganze Sinn der Gegenseitigkeit liegt ja eben darin, daß es sich nicht auferlegen, sondern frei ergriffen werden will. Es gibt uns etwas zu ergreifen, aber es gibt uns nicht das Ergreifen; unser Akt muß von Grund aus unser eigener sein, damit sich uns das zu Erschließende erschließe, das ja jedem Einzelnen ihn selber erschließen soll. In der Theonomie sucht das göttliche Gesetz dein eigenes auf, und die wahre Offenbarung macht dir dich selbst offenbar.

Von hier aus, von der Realität des Verhältnisses zwischen den Sphären im Leben der Person aus, und nur von hier aus läßt sich ihr Verhältnis in der Geschichte des Menschen zulänglich erfassen.

Zweimal hat sich, soweit sich die bisherige Geschichte des Menschen überblicken und vom Menschen aus begreifen läßt, das große Unternehmen des Geistes ereignet, die radikale Scheidung von Gut und Böse an das Absolute zu binden. Die beiden Erscheinungsformen dieses Unternehmens sind freilich nach Art und Verlauf höchst verschieden. 5

Die erste ist in der orientalischen und hellenischen Antike hervorgetreten. Es ist die Lehre einer universalen Sinneskontinuität, deren Prinzip in China als Tao, in Indien als Rita, in Iran als Urta (traditionell Ascha gelesen), in Griechenland als Dike erscheint. Himmlische Mächte, so wird gelehrt, haben den Menschen das Urbild des rechten Verhaltens übergeben. Aber das ist nicht eine Ordnung, die sie für den Menschen erdacht haben: es ist ihre eigene Ordnung. Der Himmel will nicht eine besondere Ordnung für die Erde herstellen; er will seine eigene Ordnung ihr zuteil werden lassen. Die sittliche Ordnung ist mit der kosmischen identisch. Die Gesamtheit des Seienden ist ihrem Wesen nach *eine* Gesellschaft mit *einer* Gesetzesverfassung. Gleichviel ob die Ahnen selber als Götter dargestellt werden oder ob zwischen den Göttern und den Ahnen ein Verhältnis von Geben und Nehmen besteht, letztlich, nach Sinn und Bestimmung, bilden Götter und Menschen eine einzige Gesellschaft mit einer einzigen Ordnung, und es ist eine Ordnung der Gerechtigkeit. Wohl mögen sich die Menschen, wie ja nicht selten sogar die Götter des Mythos, ihr entziehen; die Macht dieser Ordnung waltet doch über allen und bestimmt letztlich den Zusammenhang des Geschehens. Das Rita, das in der uns bekannten Welt zwischen dem Richtigen und dem Falschen, zwischen Recht und Unrecht scheidet und entscheidet, ist ein kosmisches, aber auch ein metakosmisches Ethos des Seins; »euer Rita«, so werden die Götter in einem vedischen Hymnus angesprochen, »das hinter dem Rita (dem in der Empirie des Lebens wahrnehmbaren) verborgen ist, steht ewig fest, dort, wo die Sonnenrosse ausgespannt werden«. Nach einem frühen zarathustrischen Text ist der höchste Gott, der das körperliche Dasein erschaffen hat, auch der Vater der wirksamen guten Gesinnung und der Hingegebenheit, die gute Taten tut. »Himmel und Erde«, heißt es in dem, in seinem Kern sehr alten chinesischen »Buch der Wandlungen«, »bewegen sich in Hingegebenheit; darum überschreiten Sonne und Mond nicht ihre Bahn.« Anders, und doch im Grunde wesensgleich, sagt es Heraklit von Ephesus: »Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden die Erinyen, die Helfer der Dike, sie ausfindig machen.« Die Rächerinnen der mensch- 40

lichen Schuld wachen auch über der »heiligen Ordnung der Welt«. Als Weltgesetz formuliert es noch vor Heraklit Anaximander von Milet, alle Seienden müßten für das von ihnen verübte Unrecht einander Gerechtigkeit und Buße leisten. Und aus der konfuzianischen Schule hören wir:

5 »Ein Mann wird der genannt, der dem Tao von Himmel und Erde gegenüber die Verantwortung übernimmt.« All die Sätze ergänzen einander, als stünden sie in einem Buch beisammen.

Die Krisis dieser in den großen Kulturen des Orients, einschließlich des kleinasiatischen Griechentums, hervorgetretenen Welt- und Lebenslehre bricht auf europäischem Boden, in Griechenland, aus. Den gedanklichen Ausdruck dieses Vorgangs kennt man unter dem Namen der Sophistik. Ihre eigentlichste Kritik greift die Verbindung zwischen dem Ethischen und dem Absoluten an, indem sie den Kosmos als einheitliches Vorbild in Frage stellt, und zwar von den biologischen Tatsachen

10 aus. Wohl erscheinen uns die Himmelskörper in jener vollkommenen Übereinstimmung, die ein aischyleischer Chor »die Harmonie des Zeus« nennt; aber wo Leben ist, herrscht ein anderes Gesetz, nach dem der Stärkere über den Schwächeren verfügt. Mögen etliche Sophisten, die radikal individualistisch Gesinnten unter ihnen, daraus folgern, das Recht

15 des Stärkeren habe auch innerhalb des Menschengeschlechts zu gelten – die meisten verfechten das Recht der Gesellschaft, die die Schwächeren zu einer Macht zusammenschließt. Die menschliche Gesellschaft bestimmt, was gut und gerecht ist; sie nennt so, was ihr zum Nutzen gereicht; vielmehr, da es nicht eine einzige Gesellschaft, sondern viele und

20 verschiedene gibt, die Gesellschaften verhalten sich so. Das Gute ist also nicht eines und in sich bestehend, es ist »bunt und mannigfaltig«; mit anderen Worten, es gibt nur die wechselnden Sitten und Bräuche, Wertungen und Anordnungen, es gibt keine all dieser Buntheit und Mannigfaltigkeit zugrunde liegende und sie recht eigentlich ermöglichende Ur-

25 funktion des Ja und Nein, die dem Sein selbst innewohnt. »Der Mensch«, so faßt der größte der Sophisten seine Ansicht zusammen, »ist das Maß aller Dinge.«

Als Protest gegen diese Relativierung aller Werte, als der große Versuch des antiken Gedankens, die Verbindung des Ethischen mit dem Absoluten wiederherzustellen und damit den konkreten handelnden Menschen von neuem dem Urgrund des Seins begegnen zu lassen, ist Platons Ideenlehre zu verstehen, und dieser seiner Intention gemäß hat er, am Ende seines Wegs, in genauer Entsprechung zu jenem Spruch des Protagoras ihm den Widerspruch entgegengestellt, Gott sei das Maß aller

35 Dinge. War erst einmal die den großen morgenländischen Frühkulturen gemeinsame Einsicht in eine das Richtige darstellende Einheit des Uni-

40

versums verstört, die erscheinende Natur in einen einträchtigen Kosmos  
 und einen unendlich zwieträchtigen Bios aufgespalten, dann gab sich die  
 Welt der Dinge dem Menschen nicht mehr zum Ur- und Vorbild her –  
 ihr selber mußte eine unantastbar urbildhafte Welt der reinen Gestalten  
 gegenüberreten. Aber auch auf den Aufbau dieser oberen Welt, dessen  
 5  
 höchster First die Idee des Guten oder Gott ist, führt die Absicht wie mit  
 Notwendigkeit hin: das ewige Ethos selber, der Seinsgrund jener all-  
 menschlichen Funktion, die das Ja gegen das Nein absetzt und zur Ent-  
 scheidung treibt, wird zur höchsten »Gestalt« des Absoluten. Das »Gute  
 und Seinsollende« ist es, das alles Sein aneinander bindet und zusam-  
 10  
 menhält. In einer denkerischen Klarheit wie nie zuvor wird hier dem  
 Menschen die Aufgabe zugewiesen, die Unbedingtheit des Rechten mit  
 seiner Person zu verwirklichen: die objektive »Nachbildung« der Ideen  
 durch die Dinge wandelt sich in der Subjektivität und durch sie zur ge-  
 15  
 istigen Tat des Richtigwerdens. Diese Setzung der ethischen Funktion als  
 einer transzendentalen wird durch einen der kühnsten Menschengedan-  
 ken ermöglicht: daß das Gute »über das Sein an Würde und Macht hin-  
 ausragt«, als »die Ursache alles Richtigen und Schönen«, die jedes Einzel-  
 ne ins Sein bringt, nicht damit es schlechthin da sei, sondern damit es das  
 vollkommen werden könne, als was es gemeint ist. Die Scheidung zwi-  
 20  
 schen dem Bejahten und dem Verneinten, die zur Überwindung des  
 Nein durch das Ja führt, steht über dem als solches noch ungeschiedenen  
 Sein. In ihr, in ihrer letzten Tiefe, naht man dem Geheimnis Gottes; denn  
 nicht das Sein, wohl aber das Vollkommensein darf Gott genannt wer-  
 den. »Wenn einer nicht abläßt«, sagt Platon, »bis er das Gute selber mit  
 25  
 der Erkenntnis selber gefaßt hat, dann gelangt er ans Ende des Erkenn-  
 baren.« Wo aber wird das Gute erkannt? Platon gibt uns auf diese Frage  
 keine spezifische Antwort; wir knüpfen aber an ihn an, wenn wir er-  
 widern: Das Gute wird erkannt, wo es sich dem Einzelnen erschließt,  
 30  
 der sich mit seinem ganzen Wesen entscheidet, der zu werden, als der er  
 gemeint ist. Und in der Tat: ob es sich in der Seele oder in der Welt er-  
 eignet, nichts ist so geheimnisvoll wie das Erscheinen des Guten. In sei-  
 nem Lichte erweist sich alle Geheimlehre als erlernbare Konvention;  
 nicht erlernbar, nur erweckbar aber ist die Wesensbeziehung der  
 menschlichen Person zu dem, das »über das Sein hinausragt«. 35

\*

Platons Denkwagnis, eine Welt der Ideen an die Stelle der zusammen-  
 brechenden vorbildlichen Himmelswelt zu setzen, die den großen orien-  
 talischen Kulturen die Absolutheit der obersten Werte verbürgte, ist –

wie gewaltig und wie nachhaltig auch seine Wirkung gewesen ist – nicht geglückt. Der angehobene Prozeß schritt fort, der zur Auflösung der Absolutheit der ethischen Koordinaten und in steter Wechselwirkung mit ihr zur Chaotisierung der alten Welt führte.

- 5 Längst aber hatte, nach Art und Ablauf, wie gesagt, grundverschieden, der andere große Versuch in der Geschichte des Menschengestes, die radikale Scheidung von Gut und Böse an das Absolute zu binden, sein erstes Stadium vollendet. Er hatte seinen Ursprung nicht, wie jener, in einem über einen Kontinent sich erstreckenden Zusammenhang hoher  
10 Kulturen, sondern in einer Schar von Viehzüchtern und Gelegenheitsbauern, die sich mitten aus einer hohen Kultur, aus Ägypten, wo sie eine volksfremde, halb autonome, halb verfrontete Existenz fristete, auf die Wanderschaft und Landsuche begeben hatte und sich unterwegs, in einer Oase, als einen Gottesbund konstituierte. Dieser »Gott Israels« war ein  
15 Walter und Schützer des Rechts, wie manche anderen semitischen Stammesgötter, nur daß der mit ihm geschlossene Bund auf eine so ernste, so real geforderte und gehütete Scheidung zwischen Recht und Unrecht gestellt war, wie man sie in keinem all der Stämme kannte, und daß dem damals entstandenen Volk seine geistigen Führer immer wieder und immer  
20 deutlicher erklärten, es sei »der Richter der ganzen Erde«, der nun eben es, dieses Volk, sich als seine unmittelbare Gefolgschaft hervorgeholt habe, damit es seine Gerechtigkeit zu erfüllen beginne. Sie, die Gerechtigkeit, die Bestätigung des Rechten und Überwindung des Unrechten, galt nicht als bereits in einer himmlischen Gesellschaft verkörpert, die der menschlichen zum Vorbild dienen sollte; nicht die kosmische  
25 Ordnung war das Bestimmende, sondern der ihr überlegene Herr von Himmel und Erde, der die von seiner Hand gebildeten Menschengeschöpfe unterwies, in ihrer Seele zwischen dem Guten und dem Bösen zu scheiden, wie er selber, die Welt schaffend, zwischen Licht und  
30 Finsternis geschieden hatte.

- Man pflegt die Bindung des Ethischen an das Religiöse in Israel ausschließlich im Bilde eines himmlischen Befehls nebst Strafandrohung zu sehen. Damit verfehlt man das Eigentliche. Denn die Gesetzgebung am Sinai will als Verfassung verstanden sein, die der göttliche Herrscher  
35 in der Stunde der Thronbesteigung dem Volke erteilt, und alle Bestimmungen dieser Verfassung, wie die ritualen so auch die ethischen, sind darauf angelegt, es über sich hinaus in die Sphäre des »Heiligen« zu tragen: als die Zielsetzung wird dem Volke nicht geboten, daß es ein »gutes«, sondern daß es ein »heiliges« werde. Alle sittliche Forderung wird hier  
40 somit als eine kundgetan, die den Menschen, das Menschevolk in den Bereich erheben soll, wo das Ethische im Religiösen aufgeht, vielmehr wo

die Differenz zwischen dem Ethischen und dem Religiösen im Atemraum des Göttlichen selber aufgehoben wird. Das wird unüberbietbar deutlich in der Begründung jener Zielsetzung ausgesprochen: Israel soll heilig werden, »denn ich bin heilig«. Die Nachahmung Gottes durch den Menschen, das »ihm in seinen Wegen Folgen«, kann sich naturgemäß nur an den dem menschlichen Ethos zugewandten göttlichen Attributen, an Gerechtigkeit und Liebe vollziehen, und alle Attribute sind durchsichtig in die überattributhafte Heiligkeit, die durch den Menschen nur in der von ihr urverschiedenen, der menschlichen Dimension nachgebildet werden kann. Die absolute Norm wird als die Weisung für den Weg gegeben, der vors Angesicht des Absoluten führt.

Voraussetzung für diese Verbindung von Ethischem und Religiösem aber ist die Grundanschauung, daß der Mensch, indem er von Gott erschaffen wurde, von ihm in eine Selbständigkeit gesetzt worden ist, die seither ungemindert verblieb, und daß er in dieser Selbständigkeit Gott gegenübersteht. So nimmt am Dialog zwischen beiden, der die Essenz des Daseins bildet, der Mensch in völliger Freiheit und Ursprünglichkeit teil. Daß dem trotz der Schrankenlosigkeit Gottes in Macht und Wissen so ist, macht eben das Schöpfungsmysterium des Menschen aus. Darin ist die unverbrüchliche Realität der Scheidung und Entscheidung begründet, die der Mensch in seiner Seele vollzieht.

Der Strom des Christentums, der sich von der Quelle Israels, um mächtige Zuflüsse, insbesondere die aus Iran und Hellas gekommenen, verstärkt, über die Welt ergoß, ist in einer Stunde entstanden, da im hellenistischen Kulturkreis, und ganz besonders in dessen religiösem Leben, das Element des Volkes durch das des Einzelnen verdrängt worden ist. Das Christentum ist »hellenistisch«, insoweit es die Konzeption des »heiligen Volkes« aufgibt und nur noch eine personhafte Heiligkeit kennt. Die individuelle Religiosität gewinnt dadurch eine bisher unerhörte Intensität und Innerlichkeit, zumal das stets gegenwärtige Bild Christi eine erheblich konkretere Beziehung des Einzelnen in Nachfolge und Nachahmung gewährt als die bildlose Wesenheit des Gottes Israels, der ein sich offenbarender, aber nicht minder ein sich verbergender (freilich keineswegs, wie man zu sagen pflegt, ein verborgener) Gott ist; zu diesem sich auf keine Gestalt festlegenden, sich aus jeder Manifestation wieder zurückziehenden Gott hätten die für das Christentum gewonnenen Völker, die nicht wie Israel als Bundesvolk in einem Fundamentalverhältnis zu ihm standen, auch gewiß in keine mittlerlose Beziehung treten können. Andererseits erfährt im Zusammenhang damit die Verbindung zwischen dem Ethischen und dem Religiösen eine Beeinträchtigung. Denn da eine Heiligung des Volkes als Volk nicht mehr oder nicht mehr ernst-

lich gekannt wird, nehmen die Völker eben nicht als Völker, nur als Gesamtheiten von Einzelnen den neuen Glauben an, und auch wo die Bekehrung sich massenweise vollzieht, bleibt das Volk als Volk ungetauft; in den neuen Bund, der verkündigt wird, tritt es als Volk nicht ein. Das  
5 bedeutet, daß hier nicht mehr eine große Geistesmacht, wie es in Israel die Prophetie war, den Auftrag verwaltet, dem Unheiligen im öffentlichen Leben und im Leben des an diesem, sozusagen mit gutem Gewissen, teilnehmenden Menschen um der Heiligung des Volkes willen rügend und rechtend entgegenzutreten. Gewiß hat es in der Geschichte  
10 der christlichen Völker nicht an entflammten und martyriumsbereiten Männern des Geistes im Ringen um die Gerechtigkeit gefehlt; aber jenes »Ihr sollt mir ein heiliges Volk werden« stand nicht mehr lebendig hinter ihnen.

Ein andres und noch tiefer Greifendes kam dazu, und auch dieses hing  
15 mit der an sich sinngemäßen und legitimen Entwicklung der grundsätzlichen Suprematie des Religiösen zusammen. Was in Israel den Kern der prophetischen Lehre bildete, war das aus der vollen Glaubensintention zu vollbringende Werk des Lebens, und die Glaubensintention war die innerste Tat des Menschen. Gegen das von der Glaubensintention entleerte rituale Werk war der Kampf der Propheten gerichtet, gegen das  
20 von der Glaubensintention entleerte sittliche Werk der Kampf ihrer Nachfolger zur Zeit Jesu, zu denen die großen pharisäischen Lehrer und Jesus selber gehörten. Die paulinische und paulinistische Theologie deprezierte die Werke um des Glaubens willen und ließ die beide verbindende Forderung der Glaubensintention, der Intention des Werkes aus  
25 dem Glauben, die Forderung der Verkünder des Gottgefälligen von den ersten Schriftpropheten bis zur Bergpredigt, unentfaltet. Den Glauben aber war man, von Augustin bis zu den Reformatoren, geneigt, als Gabe Gottes zu verstehen. Diese sublimen Vorstellung mit allem, was sich an sie  
30 knüpft, hatte freilich zur Folge, daß das israelitische Mysterium des Menschen als eines selbständigen Partners Gottes ins Dunkel zurücktrat, und auch das Dogma der Erbsünde war nicht angetan, jene eigentümliche Verbindung des Ethischen mit dem Religiösen zu fördern, die die wahre Theonomie durch die gläubige Autonomie des Menschen verwirklichen  
35 will.

In den Lehren der großen asiatischen Kulturen von der Entsprechung zwischen Himmel und Erde ist das normative Prinzip vom theologischen (Theologie als die Selbstdeutung der Religion verstanden) noch gar nicht  
40 unterschieden; es gibt nur eben eine normative, dem Menschen zugewandte Seite der Wahrheit; in der Lehre Israels ist das Ethos eine inhärente Funktion der Religion, nicht mehr eine Seite, aber eine unmittel-

bare Auswirkung; im Christentum, das dem israelitischen Glauben an die unentbehrliche Gnade Gottes den Charakter der Ausschließlichkeit verleiht, kann die Norm, auch wenn sie als das »neue Gesetz« auftritt, keine zentrale Stellung mehr einnehmen. Dadurch wird es der säkularen Norm erleichtert, ihr immer mehr Boden abzugewinnen. In ihrer staatlichen Gestalt sucht diese freilich, durch den Begriff des Gottesgnadentums des Monarchen und auf anderen Wegen, sich einer absoluten Basis vom Religiösen her zu bemächtigen; die echte Bindung des Ethischen an das Absolute ist hier immer weniger gegeben.

\*

Die Krisis des zweiten großen Versuches, das Ethische an das Absolute zu binden, reicht in unsere Zeit hinein. Wie die des ersten, so hat auch sie ihren gedanklichen Ausdruck in einer die Werte relativierenden philosophischen Bewegung gefunden, die freilich weit differenzierter ist, als die sophistische war. Ihr präluieren schon im 17. Jahrhundert Anschauungen wie die von Hobbes, die in einigen Punkten an die Formulierungen eines bedeutenden sophistischen Textes des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (Anonymus Iamblichi) erinnern; aber die entscheidende Entwicklung vollzieht sich im 19. Jahrhundert mit einer Betrachtungsweise, die man als Philosophie der Zurückführung oder des Durchschauens bezeichnen kann; ihr Vollender, Nietzsche, nennt sie »die Kunst des Mißtrauens«.

Diese Philosophie, die, wie einst die Sophistik, die biologische Perspektive mit der soziologischen und psychologischen verbindet, will die geistige Welt als einen Zusammenhang von Täuschungen und Selbsttäuschungen, von »Ideologien« und »Sublimierungen« entlarven. Ihren eigentlichen Anfang hat sie in Feuerbachs Religionskritik, die den Spruch des Protagoras vom Menschen als dem Maß der Dinge auf eine ihn scheinbar umkehrende Weise ausgebaut hat und die in dem Satz zusammengefaßt ist: »Was der Mensch nicht ist, aber sein will oder zu sein wünscht, das eben, und nur das, sonst nichts, ist Gott.« Von Feuerbach führt ein gerader Weg zu Marx, nur daß für Marx eine Behauptung dieser Art, als metaphysisch und ungeschichtlich, keinen wirklichen Sinn hat; es gibt für ihn, in der Gefolgschaft Vicos, keine andere Erkenntnis als die geschichtliche. Er verwandelt die These Feuerbachs, indem er sie einerseits auf alle religiösen, moralischen, politischen, philosophischen Ideen erstreckt, andererseits aber alle diese in den geschichtlichen Prozeß einstellt, der hinwieder einzig vom Wechsel der Produktionsbedingungen und den sich daraus ergebenden Konflikten zu erfassen sei: In der je-



weiligen Moral seien die Existenzbedingungen der herrschenden Klasse ideell ausgedrückt, und solange der Klassenkampf besteht, sei alle Unterscheidung von Gut und Böse nichts als dessen Funktion, alle Lebensnorm nichts als Ausdruck der Herrschaft oder Waffe in ihrer Durchsetzung, und das gilt letztlich nicht bloß für die wechselnden moralischen Inhalte, sondern auch für die moralische Wertung als solche.

5 Soweit Nietzsches Moralkritik in der geschichtlichen Sphäre bleibt, darf man sie objektiv als eine – Nietzsche selbstverständlich nicht bewußte – Modifikation von Marxens Ideologienlehre verstehen. Die geschichtlichen Moralen erscheinen auch ihm als Äußerung und Mittel im Machtkampf zwischen herrschenden und beherrschten Schichten, nur eben auch von der Seite der letzteren, und auf diese Seite, die »Sklavenmoral«, als welche er das Christentum versteht, hat er sein Augenmerk gerichtet. Dieser Auffassung des geschichtlichen Auftretens von 15 Moralen liegt die wertgenetische Ansicht zugrunde, die Werte und deren Veränderung stünden »im Verhältnis zu dem Machtwachstum des Wertsetzenden«, und dieser Ansicht wieder die metaphysische, das Leben des Geistes sei, wie alles Leben, auf den »Willen zur Macht« als alleiniges Prinzip zurückzuführen. Nun aber vollzieht sich bei Nietzsche eine seltsame Wendung: die »Sklavenmoral«, die sich gegen den Willen zur 20 Macht richtet, wird mit der Moral überhaupt identifiziert – als ob es die von ihm, Nietzsche, bejahte »Herrenmoral« gar nicht gäbe. Einerseits verkündigt er eine biologisch fundierte Moral: »Ich lehre das Nein zu allem, was schwach macht. Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt«. Andererseits aber erklärt er, die Skepsis an der Moral sei das Entscheidende und 25 unser Zeitalter sei das des Untergangs der moralischen Weltauslegung, der im Nihilismus ende, zu dem er sich bekennt, und dieser bedeute, daß »die obersten Werte sich entwerten«, so daß nunmehr das Ziel des Daseins fehle. Der Nihilismus jedoch soll nun dadurch überwunden werden, daß ein Ziel geschaffen wird, »das über der Menschheit stehenbleibt und über dem Einzelnen«, und das heißt, daß durch Nietzsches Lehre vom Übermenschen ein neues Ziel, ein neuer Sinn des Daseins und neue Werte gesetzt werden. Daß all dies durch seine andre Lehre, die von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die er selber »die extremste Form des 30 Nihilismus« und die Verewigung des Sinnlosen nennt, im Grunde schon aufgehoben ist, hat er freilich nicht beachtet.

Nietzsche hat, so gründlich wie nicht viele moderne Denker vor ihm, gewußt, daß die Absolutheit der ethischen Werte in unserer Beziehung zum Absoluten wurzelt. Und er hat diese Stunde der Menschengeschichte als die verstanden, in der »der Glaube an Gott und eine essentiell mo- 40

ralische Ordnung nicht mehr zu halten ist«. Seine entscheidende Äußerung ist der Ruf »Gott ist tot«.

Aber er hat diese Proklamation nicht als Endpunkt, nur als Wendepunkt ertragen können. Immer wieder versucht er den Gedanken eines Ausgangs zu fassen, der Gott für die gottlos Gewordenen rettete. »Die Religionen«, sagt er, »gehen am Glauben an die Moral zugrunde. Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar«; aber daraus folgt der schlechthinnige Atheismus noch nicht, »als ob es keine andre Art Götter geben könne«. Wenn nicht der neue Gott selber, so muß doch ein gültiger Gottersatz aus dem Menschen selber hervorgehen, als der »Übermensch«. Dieser aber ist zugleich das Maß der neuen, der lebensbejahenden Werte; auf seinen Begriff gründet sich die neue biologische Wertskala, an der die Werte Gut-Böse durch Stark-Schwach ersetzt worden sind. Und wieder beachtet Nietzsche nicht, daß alle Zweideutigkeit, die sich je den Werten Gut-Böse angeheftet hat, durch die in der Natur der Sache selbst liegende Zweideutigkeit der Werte Stark-Schwach heillos übertröffen wird.

»Die Sophisten«, sagt Nietzsche, »haben den Mut, den alle starken Geister haben, um ihre Unmoralität zu wissen. Die Sophisten waren Griechen; als Sokrates und Plato die Partei der Tugend und Gerechtigkeit nahmen, waren sie Juden oder ich weiß nicht was.« Nietzsche hat den Nihilismus, den er selber vollendete, auch selber überwinden wollen; damit ist er gescheitert. Das ist nicht so gemeint, wie man von Plato sagen könnte, er sei gescheitert, weil er im geschichtlichen Verlauf der Dinge keinen Erfolg hatte, sondern gemeint ist, daß, zum Unterschied von der Ideenlehre, die »Lehre vom Übermenschen« keine Lehre und daß, zum Unterschied von der durch die Idee des Guten bestimmten Wertskala, die Wertskala Stark-Schwach keine Wertskala ist.

Die Situation, in der wir stehen, ist mitbedingt durch dieses gescheiterte Unternehmen des Nihilismus, sich zugleich zu vollenden und zu überwinden. Aber eins können wir von ihm, vom Nihilismus, lernen: eine nur-moralische Instanz wird uns aus dieser Situation nicht in eine gewandelte führen.

## Von einer Suspension des Ethischen

Das erste Buch Kierkegaards, des großen Erzprüfers der Christenheit im 19. Jahrhundert, das ich als junger Mensch gelesen habe, war »Furcht und Zittern«, das sich ganz auf der biblischen Erzählung von der Opferung Isaaks aufbaut. Ich denke noch heute an jene Stunde zurück, weil ich damals den ersten Anstoß erhielt, über die Kategorien des Ethischen und des Religiösen in ihrem Verhältnis zueinander nachzudenken.

In diesem Buch wird an dem Beispiel der Versuchung Abrahams dargestellt, es gebe eine »teleologische Suspension des Ethischen«, das heißt, die Gültigkeit der ethischen Verpflichtung könne jeweils durch ein Höheres, durch das Höchste, dessen Absichten gemäß suspendiert werden. Wenn Gott einem gebietet, seinen Sohn zu morden, so ist für die Dauer dieser Situation die Unsittlichkeit des Unsittlichen aufgehoben, mehr noch, das sonst schlechthin Böse ist für die Dauer dieser Situation das schlechthin Gute, weil Gottgefällige geworden. An die Stelle des Allgemeinen und Allgemeingültigen tritt etwas, was ausschließlich in dem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und dem Einzelnen gegründet ist. Eben damit aber wird das Allgemeine und Allgemeingültige, das Ethische, relativiert, seine Werte und Gesetze werden aus dem Unbedingten in die Bedingtheit verwiesen; denn dem, was im Bereiche des Ethischen Pflicht ist, kommt keine Absolutheit mehr zu, sowie es mit der absoluten Pflicht gegen Gott konfrontiert wird. »Aber was ist denn«, fragt Kierkegaard, »Pflicht? Pflicht ist doch gerade Ausdruck für Gottes Willen«. Mit anderen Worten: Gott setzt die Ordnung von Gut und Böse – und durchbricht sie, wo er sie durchbrechen will, und zwar von Person zu Person.

Auf den tödlichen Ernst dieses »von Person zu Person« hat Kierkegaard zwar mit dem äußersten Nachdruck hingewiesen. Aufs deutlichste erklärt er, nur einem, der würdig sei, Gottes Auserwählter genannt zu werden, werde solch eine Probe auferlegt; »wer aber«, fragt er, »ist ein solcher?« Insbesondere versichert er uns Mal um Mal, er selber habe diesen Mut des Glaubens nicht, der erforderlich sei, um sich mit geschlossenen Augen vertrauensvoll in das Absurde zu stürzen; es sei ihm unmöglich, jene paradoxe »Bewegung des Glaubens« zu vollziehen, die Abraham vollzieht. Man muß jedoch daran denken, daß Kierkegaard auch erklärt, er habe darum gekämpft, im strengen Sinn »der Einzelne« zu werden, habe es aber nicht ergriffen, und daß er dennoch einmal im Sinne hatte, auf sein Grab die Worte »Jener Einzelne« setzen zu lassen. Es ist aus verschiedenen Zeichen zu entnehmen, daß ihm, als er beschrieb, wie Abraham seinen Sohn hergab und doch daran glaubte, er werde ihn

nicht verlieren (so versteht Kierkegaard den Vorgang), die Erinnerung an den Tag in der Seele stand, da er selber, wenig mehr als ein Jahr vorher, den Bund mit der geliebten Braut löste und doch meinte, ihn in einer unfaßbaren Dimension bewahren zu können. Gegen diesen Bund, so deutete er es einmal, »lag ein göttlicher Protest vor«<sup>1</sup>, dessen er freilich nicht dauernd sicher war, so wenig, daß er im Jahr der Veröffentlichung von »Furcht und Zittern« den Satz niederzuschreiben vermochte: »Hätte ich den Glauben gehabt, so wäre ich bei ihr geblieben.« Aus der Situation zwischen Abraham und Gott, der die von ihm selber gesetzte ethische Ordnung durchbricht, ist der Vorgang hier in eine Sphäre gerückt, in der es weit weniger eindeutig als in der biblischen Erzählung zugeht. »Jede nähere Erläuterung, was mit Isaak gemeint sein soll«, sagt Kierkegaard, »vermag der Einzelne stets nur sich selber zu geben.« Das bedeutet klar und präzise, daß er es von Gott nicht, jedenfalls nicht unmißverständlich, erfährt. Gott fordert das Opfer von ihm; aber welches Opfer, das bleibt offenbar dem Einzelnen zur Interpretation überlassen, die immerhin durch seine Lebensumstände in dieser Stunde bestimmt wird. Wie anders redet hier die biblische Stimme! »Deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak.« Da ist nichts mehr zu interpretieren, der hörende Mensch erfährt restlos, was von ihm gefordert wird; der Gott, der hier redet, gibt keine Rätsel auf.

Aber noch sind wir nicht bei der entscheidenden Problematik angelangt. Diese tut sich uns erst dann auf, als Kierkegaard seinen Abraham mit Agamemnon vergleicht, der sich anschickt, Iphigenien zu opfern. Agamemnon ist der tragische Held, der vom »Allgemeinen«, von dem Vorhaben seines Volkes angefordert wird, also »in den Grenzen der Ethik bleibt«, die Abraham, »der Ritter des Glaubens«, überschreitet. Alles kommt darauf an, daß er sie mit der paradoxalen Bewegung des Glaubens überschreitet; denn sonst ist alles eine »Anfechtung« gewesen, die Opferbereitschaft eine Mordbereitschaft, »Abraham ist verloren«. Auch das entscheidet sich in der »absoluten Vereinzelnung«. »Der Glaubensritter«, sagt Kierkegaard, »hat einzig und allein sich selber, und darin liegt das Furchtbare.« Das ist insofern richtig, als es niemand auf Erden gibt, der ihm helfen könnte, die Entscheidung zu treffen. Aber Kierkegaard setzt hier etwas voraus, was nicht einmal in der Welt Abrahams, geschweige denn in unserer Welt vorausgesetzt werden darf. Er beachtet nicht, daß der Problematik der Glaubensentscheidung eine Problematik des Hörens selber vorausgeht: Wer ist es, dessen Stimme man vernimmt? Für Kierkegaard ist es von der christlichen Tradition aus, in der er auf-

1. Auch sie selber äußerte einmal, viel später, er habe sie Gott geopfert.

gewachsen ist, selbstverständlich, daß der das Opfer Fordernde kein anderer als Gott ist. Für die Bibel, jedenfalls für das Alte Testament, ist das nicht ohne weiteres selbstverständlich; wird hier doch sogar eine bestimmte »Anstiftung« zu einer verbotenen Handlung an einer Stelle 5 (II, Samuel 24, 1) Gott zugeschrieben und an einer andern (I, Chronik 21, 1) dem Satan. Wohl hat Abraham die Stimme, die ihn einst aus der Heimat gehen hieß und die er damals, ohne daß der Redende ihm sagte, wer er sei, als die Stimme Gottes erkannte, nie mehr mit einer andern zu verwechseln vermocht. Und wohl »versucht« Gott ihn nur, das heißt, er 10 holt durch die äußerste Forderung die innerste Hingabebereitschaft aus den Tiefen des Menschenwesens hervor und ermöglicht diesem, sie zur vollen Tatintention erwachsen zu lassen und sein Verhältnis zu ihm, Gott, ganz wirklich zu machen; dann jedoch, wenn nichts mehr hemmend zwischen der Intention und der Tat steht, läßt er sich an der so 15 erfüllten Bereitschaft genügen und verhindert die Handlung. Aber es kann doch geschehen, daß ein sündiger Mensch ungewiß ist, ob er nicht zur Sühne Gott den, vielleicht auch sehr geliebten, Sohn zu opfern habe (Micha 6, 7). Der Moloch ahmt die Stimme Gottes nach, wogegen Gott selber (ebenda, Vers 8) von diesem Menschen – nicht von Abraham, seinem 20 Auserwählten, wohl aber von dir und mir nichts weiter fordert als Gerechtigkeit und Liebe, und daß dieser Mensch mit ihm, mit Gott, »bescheiden umgehe«, mit anderen Worten, nicht viel mehr als das grundlegend Ethische.

Wo es um die »Suspension« des Ethischen geht, ist also die Frage der 25 Fragen, die den Vortritt vor jeder anderen hat: ob du wirklich vom Absoluten angesprochen wirst oder von einem seiner Affen. Wobei zu beachten ist, daß, wie die Bibel zu berichten weiß, die göttliche Stimme, die zum Einzelnen spricht, die »Stimme eines verschwebenden Schweigens« ist (I, Könige 19, 12), die Stimmen der Moloche hingegen zumeist ein 30 großmächtiges Gebrüll vorziehen. Dennoch scheint es, insbesondere in unserem Zeitalter, überaus schwer zu sein, sie von jener zu unterscheiden.

Es ist ein Zeitalter, in dem die Suspension des Ethischen in einer karikaturhaften Gestalt die Menschenwelt füllt. Wohl haben sich immer 35 schon die Affen des Absoluten auf Erden getummelt, immer und immer wieder sind Menschen aus dem Dunkel angeheischt worden, ihren Isaak herzugeben, und *hier* gilt's, nur der Einzelne selber könne erdenken, was eben für ihn mit Isaak gemeint ist. Aber in all jenen Zeiten gab es auch, den Herzkammern der Menschen eingetan, Bilder des Absoluten, teils 40 blasse, teils krasse, allesamt untreu und doch richtig, vergänglich wie ein Traumbild und doch in der Ewigkeit beglaubigt. Wie unzulänglich

diese Präsenz auch war, dennoch brauchte einer, sofern er sie konkret im Sinne trug, nur an sie zu appellieren, um dem Trug der Stimmen nicht erliegen zu müssen. Das ist anders geworden, seit nach Nietzsches Wort »Gott tot ist«, das heißt, realistisch gesprochen, seit die Bildkraft des menschlichen Herzens im Absterben ist – seit die geistige Pupille die Erscheinung des Absoluten nicht mehr auffängt. Die falschen Absoluta gebieten über die Seele, die nicht mehr fähig ist, sie durch das Bild des wahren in die Flucht zu treiben. Überall, über die ganze Fläche der Menschenwelt hin, im Osten und im Westen, von links und von rechts, durchstoßen sie unbehindert die Schicht des Ethischen und fordern von dir »das Opfer«. Immer wieder, wenn ich wohlbeschaffene junge Seelen befrage: »Warum gibst du dein Teuerstes, die Echtheit der Person hin?«, wird mir erwidert: »Dies eben, dieses schwerste Opfer ist es, das gebracht werden muß, damit ...« – gleichviel, »damit die Gleichheit komme« oder »damit die Freiheit komme« oder wie immer. Und sie bringen das Opfer zuverlässig: im Bereich des Moloch lügen die Aufrichtigen und foltern die Barmherzigen und meinen wirklich und wahrhaftig, der Brudermord werde der Brüderlichkeit den Weg bereiten! Es scheint vor dem übelsten aller Götzendienste kein Entrinnen zu geben.

Es gibt vor ihm kein Entrinnen, bis das neue Gewissen des Menschen erstanden ist, das ihn aufruft, sich mit der Urgewalt seiner Seele der Verwechslung von Bedingtem mit dem Unbedingten zu erwehren, den Schein zu durchschauen und zu überführen. Je und je mit dem unbestechlich prüfenden Blick in das falsche Absolute eindringen, bis man dessen Grenze, dessen Grenzhaftigkeit entdeckt hat – vielleicht gibt es heute keinen andern Weg mehr, um jene Kraft der Pupille wiederzuerwecken, die die nie verschwindende Erscheinung des Absoluten auffängt.

## Gott und der Menschegeist

Dieses Buch handelt, auf dem Grunde einer geistesgeschichtlichen Erörterung der Beziehungen zwischen Religion und Philosophie, von dem Anteil dieser in ihrer Spätphase an der Irrealisierung Gottes und aller

5 Absolutheit.

Wenn ihr, der Philosophie, hier die Religion gegenübergestellt wird, so ist damit demgemäß nicht die massive Fülle von Äußerungen, Darstellungen und Veranstaltungen gemeint, die man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt und nach der es die Menschen zuweilen mehr als nach  
10 Gott verlangt, sondern wesentlich das Festhalten Gottes. Und das soll nicht heißen: Festhalten eines Bildes, das man sich von Gott gemacht hat, und nicht einmal: Festhalten des Glaubens, den man zu Gott gefaßt hat, sondern es soll heißen: Festhalten des seienden Gottes. Die Erde hält nicht an ihrer Vorstellung (wenn sie eine hat) von der Sonne, noch auch  
15 an ihrem Zusammenhang mit ihr, sondern an der Sonne selber fest.

Der so verstandenen Religion gegenüber wird hier die Philosophie als der von der frühen Verselbständigung der Reflexion an bis zu deren gegenwärtiger Krisis reichende Prozeß betrachtet, dessen letztes Stadium das gedankliche Loslassen Gottes ist.

20 Dieser Prozeß beginnt so, daß man sich nicht mehr damit begnügt, wie der vorphilosophische Mensch, den lebendigen Gott, den man vorerst nur angerufen hat – mit einem Ruf der Verzweiflung oder Verzückung, der mitunter sein erster Name wurde – sich als ein Etwas, ein Ding unter Dingen, ein Wesen unter Wesen, ein Es vorzustellen.

25 Der Anfang des Philosophierens bedeutet, daß dieses Etwas aus einem Gegenstand der Imagination, der Wünsche und Gefühle zu einem begrifflich erfaßbaren, einem Denkobjekt wird, mag dieses »die Rede« (Logos) genannt werden – weil man es in allem und jedem reden, antworten, einen ansprechen hörte – oder »das Schrankenlose« (Apeiron) – weil es  
30 jede Schranke, die man ihm zu setzen versuchte, schon übersprungen hatte – oder wie immer. Wenn die Lebendigkeit der Gottvorstellung sich weigert, in dieses Begriffsgebild einzuziehen, wird sie entweder, gewöhnlich in unpräziser Form, daneben geduldet – als letzten Endes damit identisch, zumindest als davon wesentlich abhängig – oder aber als ein schlechtes Surrogat zum Behelf der denkunfähigen Menschen degradiert.  
35

Im Fortgang seines Philosophierens neigt der Menschegeist immer mehr dazu, diese seine Konzeption, das Absolute als Objekt eines adäquaten Denkens, mit ihm selber, dem Menschegeist, eigentümlich zu verschmelzen. Die Idee, die zuerst denkerisch angeschaut wurde, wird im

Verlauf dieses Prozesses schließlich zur Potentialität des sie denkenden Geistes selber, die in ihm ihre Aktualität gewinnt; das Subjekt, das als dem Sein beigegeben erschien, um ihm den Dienst des Betrachtens zu leisten, erklärt, selber das Sein erzeugt zu haben und zu erzeugen. Bis dann alles Gegenüber, alles was uns antritt und uns überkommt, alle partnerische Existenz in der freischwebenden Subjektivität aufgelöst ist. 5

Der nächste Schritt schon führt zu dem uns vertrauten Stadium, das sich als letztes versteht und mit seiner Letztheit spielt: der Menschengeist, der sich die Herrschaft über sein Werk zuspricht, annihiliert begrifflich die Absolutheit und das Absolute. Er mag sich noch einbilden, er, der Geist, bleibe doch noch da, als Träger aller Dinge und Träger aller Werte; in Wahrheit hat er mit der Absolutheit überhaupt auch die eigene vernichtet. Den Geist als selbständige Wesenheit kann es nun nicht mehr geben, es gibt nur noch ein so benanntes Produkt menschlicher Individuen, die Geist enthalten und absondern wie Schleim und Harn und ihn in der Stunde ihrer allerrealsten Agonie »aufgeben« werden, wenn er ihnen nicht etwa schon vorher »gestört« worden ist. 10 15

Erst in diesem Stadium ereignet sich das gedankliche Loslassen Gottes, weil erst jetzt die Philosophie sich die Hände abhaut, mit denen sie ihn hat fassen und halten können. 20

Aber ein analoger Prozeß vollzieht sich auf der anderen Seite, in der Entwicklung der Religion (in dem üblichen weiten Sinn des Wortes) selber.

Von der Urfrühe an wird die Wirklichkeit der Glaubensbeziehung, das Stehen des Menschen im Angesicht des Göttlichen, das Weltgeschehen als Unterredung, von dem Antrieb bedroht, über die Macht da drüben zu verfügen. Statt die Begebenheiten als Rufe zu verstehen, die einen anfordern, will man selber anheischen, ohne vernehmen zu müssen. »Ich bin«, sagt der Mensch, »der Mächte mächtig, die ich beschwöre.« Und das setzt sich dann, mit allerhand Modifikationen, überall da fort, wo man Riten begeht, ohne, dem Du zugewandt, dessen Präsenz wirklich zu meinen. 25 30

Der andere pseudoreligiöse Widerpart der Glaubensbeziehung, nicht so elementar wirksam wie die Beschwörung, aber mit der reifen Kraft des Intellekts, ist die Enthüllung. Hier nimmt der Mensch die Haltung ein, den Vorhang, der das Offenbare, das Offenbarte vom Verborgenen scheidet, aufzuziehn und die göttlichen Geheimnisse vorzuführen. »Ich bin«, sagt der Mensch, »des Unbekannten kundig und gebe es zu wissen.« Das vorgeblich göttliche Es, das der Magier handhabte wie der Techniker seinen Dynamo, legt der Gnostiker bloß, die ganze divine Apparatur. Nicht »Theosophien« allein und ihre Nachbarn haben ihn beerbt, auch in man- 35 40



chen Theologien ist die enthüllende Gebärde hinter der auslegenden zu entdecken.

In mannigfachen Gestalten finden wir diese Ersetzung des Ich-Du durch ein Ich-Es in jener neueren Religionsphilosophie, die die Religion zu »retten« sucht; wobei das »Ich« dieser Relation, als »Subjekt« des »religiösen Gefühls«, als Nutznießer eines pragmatistischen Glaubensentschlusses und dergleichen immer mehr in den Vordergrund tritt.

Weit wichtiger als all dies aber ist ein ins Innerste des religiösen Lebens dringender Vorgang, der als Subjektivierung der Glaubenshandlung bezeichnet werden mag. Sein Wesen läßt sich am Beispiel des Gebets am deutlichsten machen.

Gebet im prägnanten Sinn nennen wir jenes Sprechen des Menschen zu Gott, das, um was immer auch gebeten wird, letztlich die Bitte um Kundgabe der göttlichen Gegenwart, um das dialogische Spürbarwerden dieser Gegenwart ist. So ist denn die einzige Voraussetzung des echten Gebetsstands die Bereitschaft des ganzen Menschen für diese Gegenwart, das schlichte Hingewandtsein, die rückhaltlose Spontaneität. Ihr, der von den Wurzeln her steigenden Spontaneität, gelingt es je und je, all das Störende und Ablenkende zu bewältigen. In diesem unserm Stadium der subjektivierenden Reflexion aber wird nicht allein die Konzentration des Beters, sondern seine Spontaneität selber angegriffen. Der Angreifer ist das Bewußtsein, das Überbewußtsein dieses Menschen hier, daß er betet, daß er *betet*, daß *er* betet. Und der Angreifer scheint unüberwindlich. Das Subjektwissen des sich Hinwendenden um seine Hinwendung, dieser Rückhalt des nicht in den Akt mit eingehenden Rest-Ich, dem er ein Gegenstand ist, depossediert den Augenblick, despontaneisiert ihn. Was das bedeutet, weiß der spezifisch moderne, aber noch nicht loslassende Mensch: der Unpräzente gewährt keine Präsenz.

Man muß das recht verstehen: es geht hier nicht um einen bloßen Sonderfall der bekannten Krankheit des modernen Menschen, den eigenen Handlungen als Zuschauer beiwohnen zu müssen. Es ist das Bekenntnis zum Absoluten, darein er die Untreue am Absoluten trägt, und es ist das Verhältnis zwischen dem Absoluten und ihm, worauf diese Untreue mitten in der Äußerung des Vertrauens wirkt. Und jetzt trifft auch sein, des scheinbar Festhaltenden Blick auf die verfinsterte Transzendenz.

Was ist es, das wir meinen, wenn wir von einer, eben jetzt sich begibenden Gottesfinsternis reden? Wir machen bei diesem Gleichnis die ungeheure Voraussetzung, daß wir mit unserem »Geistesauge«, vielmehr: Wesensauge, zu Gott hinzublicken vermögen wie mit dem leiblichen zur Sonne und daß etwas zwischen unsere Existenz und die seine

treten kann wie zwischen Erde und Sonne. Daß es den Wesensblick gibt, einen ganz unillusionären, einen, der kein Bild liefert, aber alle Bilder erst möglich macht, das sagt keine andere Instanz in der Welt als der Glaube, und es ist nicht zu beweisen, es ist nur zu erfahren, der Mensch hat es erfahren. Das andere aber, das Dazwischentretende, auch es erfährt man heute. Ich habe davon gesprochen, seit ich es erkannt habe, und so genau als es mir meine Erkenntnis gewährt hat. 5

Die Doppelnatur des Menschen, als des Wesens, das sowohl von »unten« hervorgebracht als von »oben« entsandt ist, bedingt die Zweiheit seiner Grundbeschaffenheiten. Diese sind nicht in Kategorien des Fürsich-Seins des einzelnen Menschen, sondern nur in Kategorien des Mensch-mit-Mensch-Seins zu erfassen. Als entsandtes Wesen existiert der Mensch dem Seienden gegenüber, vor das er gestellt ist. Als hervorgebrachtes Wesen befindet er sich neben allem Seienden in der Welt, neben das er gesetzt ist. Die erste dieser Kategorien hat ihre lebendige Wirklichkeit an der Relation Ich-Du, die zweite die ihre an der Relation Ich-Es. Die zweite Relation bringt uns jeweils nur zu Aspekten eines Seienden, nicht zu dessen Sein selber; auch der intimste Kontakt mit einem andern bleibt vom Aspekt überdeckt, wenn der andere mir nicht zum Du geworden ist. Die erste Relation allein, die die wesenhafte Unmittelbarkeit zwischen mir und einem Seienden stiftet, bringt mich eben dadurch nicht zu Aspekten von ihm, sondern zu ihm selber – freilich nur eben in die existentielle Begegnung mit ihm, nicht etwa in die Lage, es selber in seinem Sein objekthaft zu betrachten; sowie eine objekthafte Betrachtung einsetzt, ist uns wieder nur Aspekt und immer wieder nur Aspekt gegeben. Es ist nun aber auch die Relation Ich-Du allein, in der wir zu Gott stehen können, weil von ihm, im unbedingten Gegensatz zu allem andern Seienden, kein objekthafter Aspekt zu gewinnen ist; auch die Vision liefert keine gegenständliche Betrachtung, und wer sich, nach einem Aussetzen der vollen Ich-Du-Beziehung, anstrengt, ein Nachbild festzuhalten, hat die Schau schon verloren. 10 15 20 25 30

Es verhält sich aber nicht so, daß in den beiden Relationen, Ich-Du und Ich-Es, das Ich das gleiche wäre. Sondern wo und wann die Wesen um einen herum als Gegenstände der Beobachtung, des Bedenkens, der Benützung, etwa auch der Fürsorge oder Förderung gesehen und behandelt werden, da und dann wird ein anderes Ich gesprochen, ein anderes Ich betätigt, da besteht ein anderes Ich, als wo und wann einer mit der Ganzheit seines Wesens einem andern Wesen gegenüber und in die Wesenbeziehung zu ihm tritt. Jeder, der an sich beides kennt – und das ist das Leben des Menschen, daß man an sich beides zu kennen bekommt und immer wieder beides –, weiß, wovon ich rede. Beide zusammen bau- 35 40

en das menschliche Dasein auf; es kommt nur darauf an, wer von beiden je und je der Baumeister und wer sein Gehilfe ist. Vielmehr, es kommt darauf an, ob die Ich-Du-Relation der Baumeister bleibt; denn als Gehilfe ist sie selbstverständlich nicht zu verwenden, und gebietet sie nicht, dann  
5 ist sie schon im Verschwinden.

In unserem Zeitalter hat die Ich-Es-Relation, riesenhaft aufgebläht, sich fast unangefochten die Meisterschaft und das Regiment angemaßt. Das Ich dieser Relation, ein alles habendes, alles machendes, mit allem zurechtkommendes Ich, das unfähig ist, Du zu sprechen, unfähig, einem  
10 Wesen wesenhaft zu begegnen, ist der Herr der Stunde. Diese allgewaltig gewordene Ichheit mit all dem Es um sie her kann naturgemäß weder Gott noch irgendein echtes, dem Menschen sich als nichtmenschlichen Ursprungs manifestierendes Absolutes anerkennen. Sie tritt dazwischen und verstellt uns das Himmelslicht.

15 So ist diese Stunde beschaffen. Wie aber die nächste? Es ist ein moderner Aberglaube, daß der Charakter eines Zeitalters als Fatum des nächsten fungiere. Man läßt sich von ihm vorschreiben, was zu tun möglich und somit erlaubt sei. Man werde, sagt man, doch nicht gegen den Strom schwimmen können. Vielleicht aber mit einem neuen, dessen Quelle  
20 noch verborgen ist? In einem andern Bilde: die Ich-Du-Relation ist in die Katakomben gegangen – wer kann sagen, in welcher größeren Macht sie hervortreten wird! Wer kann sagen, wann die Ich-Es-Relation erneut an ihren gehilflichen Platz und Betrieb gewiesen wird!

Das Wichtigste an der Geschichte des Menschen, dieser verkörperten  
25 Möglichkeit, sind die jeweils sich ereignenden, von bisher unsichtbaren oder unbeachteten Kräften bestimmten Wenden. Selbstverständlich ist jedes Zeitalter eine Fortsetzung des vorhergehenden; aber eine Fortsetzung kann Bestätigung und sie kann Widerlegung sein. Es geht etwas in den Tiefen vor sich, das noch keines Namens bedarf; morgen schon kann  
30 es geschehen, daß ihm von den Höhen zugewinkt wird, über die Köpfe der irdischen Archonten hinweg. Die Finsternis des Gotteslichts ist kein Verlöschen; morgen schon kann das Dazwischengetretene gewichen sein.

## Anhang

### Replik auf eine Entgegnung C. G. Jungs

Der Erwiderung C. G. Jungs gegenüber genügt es, an der Hand seiner Argumentation mein Anliegen erneut klarzustellen.

Ich habe nicht, wie er meint, irgendwelche Bestandteile seines psychiatrischen Erfahrungsmaterials in Frage gezogen; das wäre gewiß unbefugt. Ich habe ebensowenig an einer seiner psychologischen Thesen Kritik geübt; auch das ist nicht meine Sache. Ich habe lediglich nachgewiesen, daß er über die religiösen Gegenstände Behauptungen formuliert, die den Bereich des Psychiatrischen und Psychologischen – entgegen seiner Versicherung, streng innerhalb seiner zu verbleiben – überschreiten. Ob ich diesen Nachweis geführt habe, kann der gewissenhafte Leser durch Nachprüfung meiner Zitate in ihrem Kontext feststellen, was ich ihm durch sorgfältige Quellenangaben zu erleichtern bemüht gewesen bin. Jung bestreitet es. Welcher Methode er sich dabei bedient, sei an seiner Entgegnung erläutert.

Ich habe darauf hingewiesen, Jung bezeichne es als eine »Tatsache«, »daß die göttliche Wirkung dem eigenen Innern entspringt«, und er stelle diese Tatsache der »orthodoxen Auffassung« gegenüber, wonach Gott »für sich existiert«; er erklärt, Gott existiere nicht losgelöst vom menschlichen Subjekt. Die kontroverse Frage lautet somit: Ist Gott lediglich ein psychisches Phänomen oder existiert er auch unabhängig von der Psychik des Menschen? Jung antwortet: Gott existiert nicht für sich. Man kann die Frage auch so fassen: Entspringt das, was der Gläubige die göttliche Wirkung nennt, lediglich seinem eigenen Innern, oder kann darin auch die eines überpsychischen Seins befaßt sein? Jung antwortet: Es entspringt dem eigenen Innern. Dazu habe ich vermerkt, das seien nicht legitime Aussagen eines Psychologen, dem es als solchem nicht zustehe, zu deklarieren, was jenseits des Psychischen bestehe und was nicht, oder inwiefern es anderswoher kommende Wirkungen gebe. Nun aber erwidert Jung: Ich habe ja nur über das Unbewußte geurteilt! Und: »Ich sage doch ausdrücklich, daß alles, *schlechthin alles* [von mir hervorgehoben], was von Gott ausgesagt wird, menschliche Aussage, das heißt psychisch sei.« Was er freilich, merkwürdigerweise, dann wieder so einschränkt, er sei der Ansicht, »daß alle Aussagen über Gott aus der Seele *in erster Linie* [von mir hervorgehoben] hervorgehen.«

Man halte zunächst den ersten dieser Sätze mit den von mir angeführten Thesen Jungs zusammen. Über eine der Mächte des Unbewußten mit Nachdruck zu erklären, ihre Wirkung entspringe dem eigenen Innern,

oder sie existiere nicht losgelöst vom menschlichen Subjekt, wäre, nachdem einmal die Terminologie des »Unbewußten« festgesetzt worden ist, eine sinnwidrige Tautologie; denn es würde nichts anderes bedeuten als: der als das Unbewußte bezeichnete psychische Bereich ist psychisch.

5 Einen Sinn bekommen die Thesen erst dadurch, daß sie, mit ihrem Nein, über die Sphäre der Mächte des Unbewußten und die psychische Sphäre überhaupt hinauslangen. Daß sie diesen Sinn hätten, stellt Jung nun freilich in Abrede. Und er beruft sich darauf, alle Aussagen über Gott seien »menschliche Aussagen, das heißt psychisch«. Dieser Satz verdient eine  
10 genauere Betrachtung.

Ich sehe gewiß keine Möglichkeit, eine Diskussion anders als auf dem Boden dieser Voraussetzung zu führen. (Ganz allgemein trage ich meinen Glauben nicht in die Diskussion, sondern halte darin die um des menschlichen Gesprächs willen auferlegte Askese ein. Es sei aber der völligen  
15 Klarheit halber hier erwähnt, daß mein eigener Glaube an Offenbarung – der mit keinerlei »Orthodoxie« verquickt ist – nicht bedeutet, zu glauben, daß fertige Aussagen über Gott vom Himmel zur Erde niedergereicht würden, sondern, daß die menschliche Substanz von dem sie heim-suchenden Geistesfeuer geschmolzen wird, und nun bricht aus ihr Wort  
20 hervor, Aussage, die nach Sinn und Gestalt menschlich ist, Menschenfassung und Menschensprache, und doch für ihren Erreger und seinen Willen zeugt. Wir werden uns offenbart – und können es nicht aussagen, es sei denn als ein Offenbartes.) Nicht bloß die Aussagen über Gott, sondern alle Aussagen überhaupt sind »menschlich«. Aber ist denn damit irgend  
25 etwas, Positives oder Negatives, über ihren Wahrheitsgehalt konstatiert? Die Unterscheidung, um die es hier geht, ist doch nicht die zwischen psychischen und nichtpsychischen Aussagen, sondern zwischen psychischen Aussagen, denen eine außerpsychische Wirklichkeit entspricht, und psychischen Aussagen, denen keine entspricht. Solche Unterscheidung zu  
30 vollziehen ist die psychologische Wissenschaft aber nicht befugt; sie überhebt, sie verhebt sich, wenn sie es tut. Was der psychologischen Wissenschaft hier zusteht, ist ausschließlich eine motivierte Zurückhaltung. Jung übt sie nicht, wenn er erklärt, Gott könne nicht losgelöst vom Menschen existieren. Denn, noch einmal: ist das eine Aussage über einen Archetypus, Gott genannt, so bedarf es doch wohl der emphatischen Versicherung nicht, er sei ein psychischer Faktor (was könnte er denn sonst sein?); ist es aber eine Aussage über ein diesem psychischen Faktor irgend entsprechendes überpsychisches Sein, nämlich die Aussage, es gebe ein solches Sein nicht, so waltet hier statt der gebotenen Zurückhaltung eine  
35 unerlaubte Überschreitung der Grenzen. Wir wollen doch endlich einmal aus dieser geistvollen Zweideutigkeit herauskommen!

Nun aber macht mich Jung darauf aufmerksam, die Menschen hätten von Gott doch nur viele und verschiedene Bilder, die sie selber machen. Das meine ich schon gewußt und auch mehrfach ausgesprochen und erläutert zu haben. Aber das Wesentliche bleibt, daß es eben Bilder sind. Kein Glaubender wähnt, eine Photographie oder ein magisches Spiegelbild Gottes zu besitzen; jeder weiß: ich habe, wir haben das gemalt. Aber eben als Bild, als Bildnis; das heißt, in der Glaubensintention auf den Bildlosen, den die Bilder »darstellen«, das heißt meinen. Diese Glaubensintention auf ein Seiendes, auf einen Seienden, ist den aus mannigfacher Erfahrung glaubenden Menschen gemeinsam, und wenn sonst nichts ihnen gemeinsam wäre. Gewiß, »das moderne Bewußtsein«, mit dem Jung sich an unmißverständlichen Stellen seiner Schriften identifiziert hat, »perhorresziert« den Glauben. Aber die Ergebnisse dieses Perhorreszierens in Aussagen einzuführen, die als streng psychologische auftreten, geht nicht an. Weder die psychologische noch sonst eine Wissenschaft ist zuständig, den Wahrheitsgehalt des Gottesglaubens zu untersuchen. Es steht ihren Vertretern zu, ihm fernzubleiben; es steht ihnen nicht zu, innerhalb ihrer Disziplin über ihn zu urteilen als über etwas, das sie kennen. Die es tun, kennen ihn nicht.

Die Seelenlehre, die die Geheimnisse behandelt, ohne die Glaubenshaltung zum Geheimnis zu kennen, ist die moderne Erscheinungsform der Gnosis. Die Gnosis ist nicht als eine nur-historische, sondern als eine allmenschliche Kategorie zu verstehen. Sie – und nicht ein Atheismus, der, weil er Gottes bisherige Bilder verwerfen muß, ihn annihiliert – ist der eigentliche Widerpart der Glaubenswirklichkeit. Ihre moderne Erscheinungsform geht mich nicht bloß ihres massiven Anspruchs wegen spezifisch an, sondern insbesondere auch der von ihr als Psychotherapie gelehrtens Wiederaufnahme des karpokratianischen Motivs wegen, die Instinkte mystisch zu vergotten, statt sie im Glauben zu heiligen. Daß C. G. Jung in diesem Zusammenhang zu sehen ist, habe ich aus seinen Äußerungen belegt und kann es noch weit reichlicher tun.