

Religion und Philosophie

1

Ich will nur ein Schwellenproblem von neuem aufwerfen, – nicht die Beziehungen zwischen Religion und Philosophie darstellen oder erörtern, sondern auf eine mögliche echt dialogische Auseinandersetzung zwischen beiden hinweisen und als deren unumgänglichen Anfang die gegenseitige Determination aufzeigen. Nicht Definition ist zu suchen, also eine Formel, in der der Definierte sein Wesen wiederzuerkennen hätte, sondern Determination als Ermittlung des wesensmäßigen gegenseitigen Verhältnisses. Es geht nicht um eine Abgrenzung zweier benachbarten Teile einer Fläche gegeneinander, sondern um eine Bestimmung zweier Ebenen in ihrer gegenseitigen Lage; somit sind weder die beiden Gebiete noch auch nur die sie scheidende Linie aufzuzeichnen, es ist bloß ihr Neigungswinkel anzugeben.

2

Die Schwierigkeit einer radikalen Unterscheidung der beiden Begriffe ist am besten an vertreterischen Personen zu vergegenwärtigen.

Epikur lehrt nicht bloß, daß es Götter gebe, nämlich unvergängliche, in den Räumen zwischen den Gestirnen lebende Wesen von reiner Vollkommenheit, aber ohne Macht über die Welt und ohne Interesse an ihr, sondern er unterweist auch, man solle diese »Götter« verehren, ihnen fromm und geziemend opfern; er selbst verehrt und opfert, aber im Fortgehen zitiert er eine Komödienfigur: »Ich habe Göttern geopfert, die meiner nicht achten.« Hier ist ein Dogma und eine Kultübung, und doch offenkundig keine religiöse sondern eine philosophische Lage.

Buddha behandelt die Götter des Volksglaubens, wenn er sie überhaupt erwähnt, mit gelassener Ironie, diese sterblichen, fragwürdigen, mit der Fessel des Begehrens gebundenen, ins »Rad der Geburten« verflochtenen Gestalten; Verehrung gebührt ihnen auf keinen Fall, die Legende läßt sie folgerichtig ihm, dem »Erwachten«, Verehrung darbringen. Ein wahrhaft Göttliches, ein »Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes«, kennt Buddha wohl, aber nur in solcher völlig negativer und entpersönlicher Umschreibung; er weigert sich, über das Seiende eine Aussage zu machen und es damit unter den Satz vom Widerspruch

zu stellen. Hier ist weder Gotteskunde noch Gottesdienst, und doch unverkennbare religiöse Wirklichkeit.

3

Von den Abgrenzungsversuchen sind hier zur Verdeutlichung unseres Anliegens nur zwei heranzuziehen. (Die psychologischen und pragmatistischen bleiben schon deshalb unberücksichtigt, weil sie den Ernst der Wahrheits- und Daseinsfrage verkennen und den entscheidenden Umstand vernachlässigen, daß, wo immer unzweideutig religiöses Leben zu finden ist, auch die Gewißheit des Faktischen besteht.)

Die eine Abgrenzung, der klassische Versuch der nachkantischen Philosophie, ist die nach Formen der Wahrheits-Wahrnehmung. Man unterscheidet etwa eine »reine« philosophische und eine »allegorisch« und »mythisch« gebrochene religiöse Form. Zuweilen tritt eine ergänzende Abgrenzung nach den persönlichen Trägern der Wahrnehmung, dem rohen »Volk« und der Auslese, hinzu, eine abartende Wiederkehr vorkantischer Gedankengänge. – Der Irrtum dieser Abgrenzung beruht in der Neigung der Philosophie, die Religion wie sich selbst 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, also ein »Erkennen« im biblischen Sinn – wie es von Adam heißt, daß er sein Weib erkannte; und den Glauben versteht sie dem Wortursprung gemäß als Geloben, d. h. »als ein sich Verbinden, Vermählen oder Eingehen« (Franz Baader).

Die andere Abgrenzung, der reife Versuch der modernen Philosophie, ist die nach Zielen oder Gehalten der Intention. Danach ist 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 Gotteserkenntnis, 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 Heilssuche 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.

4

Religion ist nicht eine übergeschichtliche Wesenheit, die sich historisch und biographisch nur kundgäbe; sondern das Historische und Biographische, die Lebensgeschichte der Religionen und die der religiösen Menschen, ist der Religion ihr Dasein selber: keine religiöse Äußerung kann von ihrer raumzeitlichen Einmaligkeit, von ihrer historisch oder legendär erinnerten Situation abgelöst werden, ohne ihren religiösen Charakter einzubüßen. Da überdies das Biographische hier überall in das Geschichtliche eingebettet liegt, ist die Gesamtheit der Religionen der angemessene Ausgangspunkt unserer Betrachtung. Es geht nicht an, etwelche aus der Reihe der Religionen »streichen« zu wollen, weil sie einer gegenständlichen oder funktionalen Definition des Religiösen nicht

entsprechen. Auf der einen Seite ist das »edle Schweigen« einiger östlichen Religionen über jenes »Ungewordene« zu beachten (als welches nicht logisiert werden darf), auf der andern die Tatsache, daß auch für den Gläubigen des Judentums und des Christentums im Herzensgrund der substantivische Gottesbegriff nur eine unentbehrliche vereinfachende Metapher ist. Er merkt ja lebensmäßig immer wieder, daß er Gott nicht wahrhaft in die Nominalsphäre einschränken, ihn nicht in das Gehege eines der zehn Redeteile einschließen, geschweige wie Spinoza ihn als Substanz definieren darf. Wenn er Gott auch pronominal anzureden und nominal auf ihn zu deuten wagt, so bekommt er doch unmittelbar auch die Verbalität Gottes zu spüren, und nicht umsonst werden Interjektionen – durch deren Auswicklung und Auseinanderlegung ja die Sprache des Menschen entstanden ist – zu Götternamen, wie etwa Iakchos. Die Vereinfachung, die der Gläubige zu üben scheint, wenn man ihn auf seine »Glaubensinhalte« untersucht, ist keine erkenntnismäßige, sondern eine lebensmäßige: weil die lebensmäßige Gegenseitigkeitsbeziehung dieses Menschen zu Gott ihrem Wesen nach personhaft ist, wird Gott auf seine Personhaftigkeit eingeschränkt, die aber keine gegenständliche ist.

20

5

Wenn wir demgemäß von der Gesamtheit der Religionen ausgehen, sehen wir alsbald, daß, was das gemeinsame »religiöse« Element in ihnen ist, sich nicht durch eine vergleichende Analyse der »Glaubensinhalte« ermitteln läßt, die uns, wenn überhaupt zu etwas, nur zu einer Abstraktion außerreligiösen Charakters führen kann. Zu helfen vermag uns hier einzig die Frage danach, was etwa in der konkreten Haltung des gläubigen Menschen in allen Religionen das Gemeinsame sei.

Dazu gilt es nun doch, eine Scheidung zu vollziehen, aber nicht zwischen anzuerkennenden und nicht anzuerkennenden Religionen, vielmehr mitten durch jede. Es geht um Erkenntnis der Dynamik innerhalb jeder Religion, des Kampfes des Religiösen gegen das von allen Seiten eindringende Nichtreligiöse – Metaphysik, Gnosis, Magie, Politik usw. –, dessen Gemeinde das Gebild »Religion« zu verewigen strebt, während das Religiöse selbst dessen Überwindung ersehnt. Dieser Kampf, der sich in prophetischem Protest, ketzerischer Auflehnung, reformatorischem Abbau und wiederherstellenwollender Neubegründung vollzieht, ist in der Einheitlichkeit seiner Art erkennbar: es ist ein Kampf um die Wahrung der gelebten Konkretheit als des unentwertbaren Ortes der Begegnung

zwischen Menschlichem und Göttlichem. Die jeweils gelebte Konkret-
heit, der »Augenblick« in seiner Unvorhersehbarkeit und Unwieder-
bringlichkeit, in seiner unableitbaren Einmaligkeit, in seiner Entschei-
dungsmacht, in seiner geheimen Dialogik von Widerfahrendem und
Gewolltem, von Schicksal und Handlung, von Anrede und Antwort, ist 5
es, der von den eindringenden außerreligiösen Elementen bedroht und
von dem religiösen in seiner rüstungslosen Einsamkeit an allen Fronten
verteidigt wird.

6

Nicht in ihrem gemeinsamen primitivsten Schauer, zu dem uns der er- 10
kennerische Zugang fehlt, sondern nur in ihrer gemeinsamen höchsten
Gewißheit kann die Religion determiniert werden. Das ist die Gewißheit,
daß der S i n n in der jeweils gelebten Konkretheit aufgetan und erlang-
bar ist – nicht über dem Handgemenge mit der geschehenden Wirklich-
keit, sondern in ihm. 15

Daß der Sinn in der jeweils gelebten Konkretheit aufgetan und erlang-
bar ist, bedeutet nicht, daß er durch irgendeine analytische oder synthe-
tische Erforschung, durch irgendein Bedenken oder Betrachten der ge-
lebten Konkretheit aus ihr zu gewinnen sei, vielmehr, daß er eben in ihr,
also im lebendigen Tun und Leiden selber, in der unverkürzten Augen- 20
blickhaftigkeit des Augenblicks erfahren wird – wenn man nur nicht auf
das Erfahren ausgeht und dadurch die Spontaneität des Geheimnisses
verletzt, sondern dem ganzen Walten der Wirklichkeit ohne Rückhalt
und Vorbehalt standhält und ihm lebensmäßig antwortet.

Alle religiöse Äußerung ist nur Hinweis, Hindeutung auf diesen Mo- 25
dus des Erfahrens. Die Entgegnung des Volkes Israel am Sinai »Wir tuns,
wir hörens« spricht ihn mit naiver und unüberbietbarer Prägnanz aus.
Sinnwahrheit wird nicht in der Besinnung gefunden, sondern in der Be-
währung. Man findet sie, indem man sich mit dem Einsatz der eignen
Person daran beteiligt, daß sie sich begibt. 30

7

Die Bewährung im historischen oder biographischen Jetzt und Hier in
ihrer Brüchigkeit, in ihrer unlösbaren Verschweißung von Erfüllen und
Versagen kann aber naturgemäß nicht die einzige Konkretion sein, auf
die eine Religion sich gründet. Vielmehr ist diese immer in einem andern 35

zurückliegenden Zeitmoment verfestigt, der durch die Generationen hin erinnert wird: dem Moment einer vollkommenen Begegnung, einer widerspruchslosen Leibhaftigkeit der Sinn-Offenbarung, der allen Zeiten die Vollkommenheit und Widerspruchslosigkeit verbürgt. Die Verbindung beider Konkreteionsgeschehnisse, jenes gewaltigen und reinen der »Stiftung« und dieses schwebenden und fraglichen des jeweiligen Augenblicks in seiner Unentschiedenheit und Entscheidungsfülle, ist der eigentliche Körper jeder Religion. Dabei ist es wesentlich, daß jenes einstmalige Ereignis, sei es nun das Leben einer stifterischen Persönlichkeit oder die gemeinsame stifterische Stunde einer Schar, sich im lebendigen Gedächtnis der Geschlechter überliefert. Daß es in »mythischer« oder »legendärer« Eingestaltung überliefert wird, tut dem keinen Abbruch. Auch Mythen sind Erinnerungen, Berichte, – Produkte eines organischen, organisch sich fortpflanzenden Gedächtnisses, das an keinem Punkte willkürlich das Erfahrene bearbeitet, sondern es in solcher Weise bewahrt, wie eben der noch plastische Mensch das bewahrt, was seinen Bestand erschüttert und erneuert hat: er mythisiert es, aber ohne zu wissen, daß er etwas anderes tut, als Erinnerung zu erhalten und weiterzugeben.

20

8

Die Dynamik der Religionen, der Kampf um die Wahrung der gelebten Konkretheit, hat demgemäß zwei Grundformen. Es wird entweder um den Augenblick gekämpft oder um die Erinnerung. Der Kampf um den Augenblick muß dann entbrennen, wenn die Bewährungsfrage der jeweils gelebten Konkretheit durch kultische Scheinerfüllung verschleiert oder durch metaphysische Entzeitlichung aufgelöst wird. Ein Beispiel für das erste ist der Protest der israelitischen Propheten gegen den entseelten Opferdienst, ein Beispiel für das zweite die Reaktion des indischen Theismus gegen die Lehre vom Illusionscharakter der Konkretheit. Der andere Kampf, der um die Erinnerung, wird dann notwendig, wenn diese in ihrer lebendigen Überlieferung bedroht wird – sei es durch die Theologie, die zuweilen auf den Irrweg gelangt, zeitliche Fakten in zeitloser Symbolik aufgehen zu lassen, sei es durch die Mystik, die die Vollkommenheit als zugängliches Erlebnis verkündigt und duldet, daß darüber deren Gedächtnisbild verblasse. Die Geschichte des späteren Buddhismus und die des neuzeitlichen Christentums bieten Beispiele für beides.

9

Als Einwand gegen die hier versuchte Determination wird man vielleicht die asketischen Tendenzen in einigen Religionen anführen wollen. 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 behandelnden Lebens- 5
 elemente hat sich hier verändert, aber nicht durch Lockerung des Verhältnisses zum Augenblick, das man vielmehr gerade dadurch zu intensivieren sucht: man will das Verhältnis zum Augenblick in der Askese retten, weil man an der religiösen Bewältigung der nichtasketischen Ele- 10
 mente, also der Lebensfülle, verzweifelt, d. h. der Sinn in ihnen nicht mehr 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. 15

10

Einem Mißverstehen nach einer anderen Richtung hin ist vorzubeugen. Daß der religiöse Mensch die Situation (den »Augenblick«) anerkennt, annimmt, in sie eingeht, bedeutet keineswegs, daß er das jeweils ihm gegenüber Geschehene als »gottgegeben« in seiner puren Tatsächlichkeit 20
 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 25
 auf sie und in sie eingehen. 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 preisgegeben – nur der, gleichviel wie revolutionäre, situationsverbundene Geist gilt ihm als dem Pneuma verbunden. 30

11

Alle religiöse Wirklichkeit beginnt mit dem, was die biblische Religion »Gottesfurcht« nennt, mit dem Unbegreiflichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod, mit der Erschütterung aller Sicherheiten durch

das Geheimnis – nicht das relative, der menschlichen Erkenntnisbeschaffenheit entsprechende, also prinzipiell aufhebbare Geheimnis: das noch Unerkannte, sondern das wesenhafte Geheimnis, zu dessen Wesen seine Unerforschlichkeit gehört: das Unerkennbare. Durch dieses dunkle Tor
5 (das eben ein Tor und nicht, wie manche Theologen meinen, ein Wohnhaus ist) tritt der Gläubige in den erneuerten Alltag als in den Raum, in dem er mit dem Geheimnis zu leben hat. Er ist nunmehr auf die konkrete Situation hin- und angewiesen.

Dagegen beginnt die Philosophie damit, daß einer von seiner konkreten Situation entscheidend absieht, also mit dem elementaren Abstrahieren. Das Ich in dem kartesischen *ego cogito* ist nicht die lebendige Person, von deren Leibhaftigkeit ja eben erst als anzweifelbar abgesehen worden war, sondern das Subjekt des Bewußtseins, als der angeblich allein unsrer Natur durchaus zugehörigen Funktion; und in der gelebten
15 Konkretheit, in der das Bewußtsein Primgeiger, aber nicht Kapellmeister ist, ist dieses *ego* gar nicht gegenwärtig, – es wird erst durch ihre »Überwindung«, durch die späte Abstraktion des Satzes »ich denke das« (Descartes läßt das unentbehrliche Das weg) und durch dessen Zerlegung in ein Das (oder Etwas oder Es) und ein Ich hergestellt. Wogegen das Ich
20 des angeblich aus dem *cogito* deduzierten *sum* das Ich der lebendigen Person meint, das sich aber nie in solch einer Ableitung, vielmehr nur im Verkehr mit einem Du zu erfahren vermag.

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,
25 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 Gesichts über die anderen Sinne aufrichteten,
30 die optische Welt also zur Welt schlechthin machten, in die die Daten der anderen Sinne nur einzutragen seien, so verliehen sie auch dem Philosophieren – das für den Inder noch das Unterfangen war, das eigene Selbst zu ergreifen – einen (keineswegs gleichnishaft) optischen Charakter. Die Geschichte der griechischen Philosophie ist die einer – in Plato sich klärenden, in Plotin sich vollendenden – Optisierung des Denkens. Das Objekt dieser Denkschau ist das Allgemeine als das Seiende oder Überseiende. Die Philosophie ist auf der Voraussetzung gegründet, daß man das Absolute im Allgemeinen schaue.

Im Gegensatz zu ihr muß die Religion, wenn sie sich philosophisch zu
40 determinieren hat, sagen, daß sie den Bund des Absoluten mit dem Besondern, mit dem Konkreten meint. Darum ist der zentrale Vorgang der

christlichen Philosophie, der scholastische Universalienstreit, ein philosophischer Kampf zwischen Religion und Philosophie, und das ist seine dauernde Bedeutung. Aber auch in religiös klingenden Formeln wie etwa der Malebranches, wir sähen die Dinge in Gott, redet das philosophische Absehen; denn diese »Dinge« sind nichts anderes als die platonischen Ideen. Wenn der religiöse Mensch (oder Malebranche als religiöser Mensch) denselben Satz spricht, verwandelt er ihn; denn für ihn bedeutet »Dinge« nicht die Urbilder der Arten, sondern die wirklichen Exemplare, die Wesen und Gegenstände, mit denen er, diese leibhafte Person, sein Leben verbringt, und wenn er zu sagen wagt, er sehe sie in Gott, so redet er nicht vom Hinaufsehn, sondern vom Herzusehn: er bekennt, daß der Sinn in der jeweils gelebten Konkretheit aufgetan und erlangbar ist.

12

Aber die Religion darf auch dem selbstsichersten Stolz der Philosophie gegenüber nicht blind sein für deren großes Inpflichtgenommensein, zu dem der Verzicht auf die ursprüngliche Verbundenheit, auf die Wirklichkeit, die sich zwischen Ich und Du begibt, auf die Augenblickhaftigkeit des Augenblicks notwendig gehört. Die Religion weiß, wie um die Erkenntnisnot, so auch um die Erkenntnispflicht des Menschen, und sie weiß, daß eben über diese Not und Pflicht die Geschichte geht – biblisch gesprochen, daß das Essen vom Baum der Erkenntnis aus dem Paradies, aber in die Welt führt.

13

Dadurch, daß sie die Konkretheitsbindung aufgibt, erkaufte sich die Philosophie die Mittelbarkeit; nur so 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 »denken« kann, durch bloße Ausübung dieser Fähigkeit, durch bloßes »Verstehen« einzutreten vermag. Nur von hier aus gibt es eine »objektive« Verständigung, d. h. eine, die nicht wie die religiöse dadurch herbeigeführt wird, daß zwei Menschen einander an dem von beiden vollzogenen Lebenseinsatz erkennen, sondern dadurch, daß beide eine keinen Lebenseinsatz erfordernde Denkfunktion vollziehen und die Spannung zwischen den beiderseitigen Be-

griffsgehalten und Problemstadien in fruchtbarer Dialektik auswerten. Die religiöse Mitteilung geschieht in der Paradoxie, d. h. nicht als erweisliche Behauptung (Theologie, die dies prätendiert, ist schlechte Philosophie), sondern als Hinzeigung auf den verhüllten Daseinsbereich des Hörenden und das darin und allein darin zu Erfahrende.

14

Damit soll aber durchaus nicht ein skeptisches Urteil über den Wahrheitszugang und die Wahrheitshaltigkeit der Philosophie ausgesprochen sein. Freilich darf unter der möglichen Denkwahrheit nicht ein erkenntnisreicher Seinsbesitz, wohl aber ein erkenntnisreiches Realverhältnis zum Sein verstanden werden. Die Denksysteme sind nicht Fiktionen, sondern Bekundungen echter (und nur durch das Absehen ermöglichter) Denkrelationen zum Sein; nicht bloße »Aspekte«, sondern Dokumente dieser denkerischen Entdeckungszüge zum Seienden, insofern es sich den menschlichen Denkgehalten, als dem eigentlichen und rechtmäßigen Gegenstand des Philosophierens, zuteilt. Die Logik ist weder absolut noch fiktiv, weder allmächtig noch ohnmächtig, denn das Sein ist auch im Denken des Menschen.

15

Der Augenblick kann im wesentlichen auf vierfache Art enteignet werden. Man stelle sich diese vierfache Enteignung im Bild eines Kreuzes vor, dessen Querbalken die Enteignung aus der Gegenwartigkeit in den Zeitablauf, dessen Längsbalken die Enteignung aus dem Gegenwartströmen in die Isolation bedeutet. Der linke Arm des Querbalkens wäre die Historisierung des Augenblicks: er wird, mitten im Gelebtsein, als bloßes Produkt der Vergangenheit betrachtet und damit in sie einbezogen: er ist nun nur noch bestimmt, nicht bestimmend, die Realität seiner Entscheidungsfülle ist ihm genommen. Der rechte Arm des Querbalkens wäre die Technisierung des Augenblicks: er wird, mitten im Gelebtsein, nur als Mittel zur Erreichung eines Zwecks behandelt und so sein Daseinsgrund in die Zukunft verlegt; er ist nur noch brauchbar, ausnützbar, er hat keinen Stand und keine Luft, keinen Eigensinn. Der untere Arm des Längsbalkens wäre die Psychologisierung des Augenblicks: statt seinen verkürzten Gehalt aufzunehmen und zu bewältigen, reflektiert man, mitten im Gelebtsein, auf seinen Charakter als »Seelenvorgang«, als »Erlebnis

der Seele« – man beobachtet seinen Prozeß, man analysiert seine Motivationen, oder auch man genießt die eigene Erlebensintensität, das Funktionieren des Selbst; man hat sich am Augenblick, ihn hat man nicht mehr. Der obere Arm des Längsbalkens wäre die Verbegrifflichung des Augenblicks. Die Religion wohnt im Herzpunkt dieses Kreuzes. 5

16

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 zusammengeslossen, als die allein sie religiös zu leben vermag. In dieser Ganzheit ist naturgemäß auch das Denken beschlossen, als eigengesetzlicher, aber nicht mehr zur Verabsolutierung seiner Eigengesetzlichkeit strebender Bereich. – Auch im echten Philosophen (der andere denkt mit einem selbständig organisierten Teil seines Wesens) vollzieht sich eine Totalisierung, 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 nicht mehr tasten. 10
15

17

Dieser und alle Unterschiede jedoch, auf die ich hingewiesen habe, gelten nur für den Akt des Philosophierens und seine Atmosphäre, nicht für das Leben des Philosophen. Und es gibt einen möglichen Moment in diesem Leben, wo aller Unterschied vergeht. Das geschieht, wenn der Philosoph seine Wahrheit lebens- und sterbensmäßig zu bezeugen berufen wird. Da wird der Gedanke verbindlich, also religiös, das erkennerische Realverhältnis wird zum Glauben, zum Angelobtsein – jeder »Martys«, jeder Zeuge zeugt für den wirklichen Gott, wie immer er ihn nennt, sei's auch mit dem Namen einer Idee. Wo der Philosoph Zeugnis ablegt, schlägt die Geschichte der Philosophie in Religionsgeschichte um. 20
25