Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 14 (1958)
Heft: 1

Artikel: Der philosophische Glaube
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878923

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der philosophische Glaube.

Beim Titel dieses Vortrages, «Der philosophische Glaube», denken wir unwillkürlich an eine von *Karl Jaspers* geschriebene Abhandlung [1], und tatsächlich wollen wir darauf ausführlich zu sprechen kommen. Bloß soll man nicht denken, die in dieser Abhandlung erörterte Problematik sei besonders charakteristisch für die Existenzphilosophie. Sie ist wohl so alt wie die Philosophie selbst.

1.

Eine von mythischen Kategorien gereinigte Religionssystematik befürworteten schon der Ionier Heraklit so gut wie der Eleat Parmenides. In deren Spuren entfaltet sich die mächtige Erlösungslehre *Platos*, die bei Vermeidung aller religiös-mythischen Bilder den Werdegang des Geistes auf die idea tou agathou hin in der mystischen Sprache einer mythisch-philosophischen Kategorialität beschreibt. Philosophischer Glaube liegt bei Plato in Reinkultur vor. War wohl für Sokrates das bewegende Problem seines Denkens die Frage nach dem ti estin: was enthält der Begriff, den wir da so leichtfertig gebrauchen: Mut, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Frohsinn usw., so greift Plato darüber hinaus und führt die Problematik des philosophischen Fragens in die umfassende Sphäre der Idee ein, als die geheime göttliche Schau, die nur einzelnen von der Präexistenz bevorzugten Seelen mitgegeben ist, um schon im Diesseits sich des Jenseits gegenwärtig zu sein. Der philosophische Glaube ist hier begründet in der epimeleia tes psyches, in der Verinnerlichung der Seele, die sich zur Reife des metaphysischen Schauens auszuweiten vermag. Es sind wohl nur die königlichen Seelen, die Philosophenseelen, die des echten metaphysischen Glaubens fähig sind. Nur sie besitzen die genügende phronesis, die geistige Einsicht, sich über alles Wechselnd-Vergängliche des Alltags in die höhere Welt der bleibenden und unvergänglichen Formen zu versetzen. Der philosophische Glaube ist hier innig verbunden mit der aristokratischen Lebenshaltung des intellektuellen Verstehens, die, weit über den

[1] K. Jaspers, Der philosophische Glaube (1948).

Durchschnitt der menschlichen Existenz hinaus, höheres Wissen mit geistiger Einsicht verbindet. So ist bei Plato der philosophische Glaube nicht eine Sache für die große Menge, sondern für die wenigen Einzelnen, die von Gott dazu wie prädestiniert sind. Schreibt er doch an Dion im 7. Briefe: «Wenn es mir vernünftig geschienen hätte, daß jene Gedanken durch Schrift und durch Wort unverschleiert unter dem Volke verbreitet werden dürften: was für schönere Lebensaufgabe würde ich da gehabt haben, als der Menschheit der Verkünder eines großen Heils zu werden und dabei das Wesenhafteste des Universums aller Welt ans Tageslicht zu bringen. Aber weder die Veröffentlichung jener Geheimnisse noch die sogenannte populäre Behandlung jener Materien halte ich für den Menschen für ein Glück, mit Ausnahme der wenigen Auserwählten, von allen jenen nämlich, welche imstande sind, sie auf einen ganz kleinen Wink selbst zu finden.»

Vom Platonismus her geht diese religionsphilosophische Problematik dann durch die Gnosis und den Neuplatonismus in die *Theologia negativa* ein. Immer ausgeprägter ist Gott vom Neuplatonismus her der eine, unbenennbare Punkt, to hen, geworden, das als höchste Seinsstufe Garantie für alle anderen, untergeordneten Seinsstufen der Wirklichkeit darstellt. Es wird hier gesprochen von Gott als von der überleuchtenden Finsternis, dem völlig Unaussagbaren, nicht bloß für den gewöhnlichen materialistischen Menschen, sondern auch für den glaubenden Mystiker, der alle geschaffenen Formen per transcendentiam übersteigen muß, um ans Ziel einer mystischen, esoterischen Gotteserkenntnis zu gelangen. Alle Andeutungen über Gott und den christlichen Glauben werden mit dem Vorzeichen der übersteigernden Deutung erfaßt. Gottes Finsternis sei überlichtend, er selber hyperousious, sein Name hyperonymos, Gott selber hypertheos. Es wird vom überwesentlichen Jesus gesprochen, von der Inkarnation aus der überreinen Maria. Schon hier ist alles, was von Gott und den göttlichen Dingen gesagt wird, bloß Chiffre menschlicher Aussage über unaussagbar Göttlichem, das alle Deutung unserseits übersteigt. Hier ist dann die eigentliche Wirklichkeit zu erfassen, alles andere ist Nichtigkeit. Das Ganze mutet uns wie die Symbolik der byzantinischen Mosaiken an, wo auf goldenem Hin-

tergrund die heiligen Gestalten bewegungslos verharren: die Zeit ist ausgemerzt, alles ist geronnene Ewigkeit geworden. Alles ist Erhabenheit, Stille des Seins, in sich ruhende Majestät, jede personale Bindung ist aufgehoben; nur wer im Innersten der Seele die Welt und alles Vergängliche versagt, wird den inneren Zugang auf die Majestät des Seins hin, auf «die Lichtung des Seins», würde Martin Heidegger heutzutage sagen, entdecken können.

Ein wichtiges Glied in der Kette des philosophischen Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch bildet die Mystik *Eckhardts*. Hier wird der so schwerwiegende Moment des Augenblicks, als die Erfüllung der Zeit im Glaubensereignis, zum erstenmal erfaßt, um dann später wieder von Kierkegaard und den Existential-Philosophen in neuer Besinnung aufgegriffen zu werden. Ausgegangen wird vom göttlichen Sein als der Ununterschiedenheit, die die Unterschiedenheit, die Vielheit des Seienden, aus sich erzeugt. Das Seiende ist nicht imstande, sich zu halten, es ist in sich selbst grundlos, weil es vollkommen auf das ursprüngliche Sein, das wahrhaft ist, angewiesen ist. Die Geschöpfe an sich sind nichtig; denn sie haben kein «Wesen»; würde sich Gott einen Augenblick von seinen Kreaturen abkehren, so würden sie alle miteinander zu nichts werden. In Teilung, Trennung und Zahl offenbart sich diese Nichtigkeit des Seienden. Was diese Nichtigkeit ist, wird am ehesten offenbar am Bilde der Finsternis in Konfrontation mit dem Lichte: so ist auch die Nichtigkeit aller Dinge ein Etwas in Konfrontation mit dem vollkommenen Sein, mit der Transzendenz des Seins. Das Seiende ist als das an sich Unterschiedene das Außersich, das Disparate, das in der Zeit jeweils an verschiedenen Punkten zerstreut ist: an Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Und dennoch vermag dieses Außereinander zu sein, denn Gott verleiht ihm aus seiner Ewigkeit, daß es in seinem bloßen Außereinander doch bei sich sein kann. Wo und wie aber ist es beieinander? Doch wohl nur in der Gegenwart. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stehen nicht einfach nebeneinander; die Gegenwart, der Augenblick ist vielmehr die Einheit des Seins, in der sich das Außersich des Seienden als Vergangenheit und Zukunft offenbart. Diese beiden sind nur möglich, weil sie schon in der Einheit des Augenblicks stehen, weil

der Augenblick in ihnen zu sich selbst kommt. Sie beide sind dieselbe Nichtigkeit auf dem Grunde der einen Gegenwart. Das Vergangene erschaffen haben, ist gegenwärtiges Erschaffen. So kommt dem Augenblick als göttlicher praesentia ein Charakter des Wirklichseins zu, das sich nicht nur nicht verliert, sondern zeitlos, ewig, gegenwärtig ist. Das hodie, das «nyn», der Augenblick bekommt Ewigkeitswert. [2]

Alles, was in dieser Welt geschieht, ist in Gott in der Einheit des Jetzt, was hier in der Zeitlichkeit aufeinanderfolgt, ist zuoberst in der Einheit Gottes. Alles ist in Gott in allem. Was von Jahrtausenden geschehen ist, ist in seiner Wahrheit in dem gegenwärtig, was heute geschieht, ja es ist das Geschehen dieser Stunde selbst, denn alles, was immer ist, ist aus der Einheit des Seins, die ganz bei sich selbst ist. Das ist das rechte Weltverständnis, das auch die Zeitlichkeit dieser Welt aus solcher Einheit versteht, das erkennt, daß es dasselbe Sein ist, aus dem die Welt durch die Jahrtausende ist, ohne etwas zu dieser Einheit hinzubringen zu können.

Wir haben es bei Eckhart nun mit einem Verständnis des philosophischen Glaubens zu tun, das sich eng an die Kategorien des christlichen Glaubens anschließt, namentlich an Inkarnation und Trinität. Der Mensch läuft von seiner Nichtigkeit her die Gefahr, jedes kreatürliche Ding als etwas Göttliches zu betrachten, und dann kommt diese Nichtigkeit in ihn hinein, das göttliche Bild weicht aber aus ihm zurück. Glaube ist, daß der Mensch, indem er die Nichtigkeit der Dinge durchschaut, im Augenblick dieser Inkarnation den dreimal heiligen Gott in sich aufnimmt. So ist diese Inkarnation die Offenbarung unserer eigenen Lage: was wir von uns selber sind, Nichtigkeit, und was wir sein können: Sein in Gott.

Ich erwähne zur Illustration dieses philosophischen Glaubens aus dem Mittelalter folgende Stelle aus den Predigten Eckhardts: [3]

Wo die Kreatur aufhört, da fängt Gott an. Nun begehrt Gott nichts so sehr von dir, als daß du aus dir selbst, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, ausgehst, und Gott in dir sein läßt. Das geringste kreatürliche Bild, das sich irgend in dir erbildet, ist so groß wie Gott. Warum? Es benimmt sich dir einen ganzen Gott! Denn in dem Augenblick, wo dieses Bild in dich eingeht, da muß Gott weichen mit aller seiner Göttlichkeit. Aber da

[2] J. Kopper, Die Metaphysik Meister Eckharts (1955), S. 51.

[3] Meister Eckhardts Schriften und Predigten, hrsg. von H. Büttner, 1 (1921), S. 127.

dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein. Gott begehrt das so dringend, daß du aus dir, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, heraustretest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Ei, lieber Mensch, was schadet es dir denn, wenn du Gott gönnest, in dir *Gott* zu sein? Geh du aus deinem Selbst gänzlich aus um Gotteswillen, so geht auch Gott gänzlich aus dem Seinen um deinetwillen. Wenn diese *beiden* ausgehen, was da bleibt, ist ein durchaus Einfaches. In diesem *Einen* gebiert der Vater seinen Sohn, in dem innersten Quellpunkte: da blüht der Heilige Geist aus, und da entspringt auch in Gott ein Wille, der gehört «der Seele» zu. Solange dieser Wille unberührt steht von allen Kraturen und aller Erschaffenheit, so lange ist er frei. Christus sagt: «Niemand kommt zum Himmel, als wer vom Himmel gekommen ist.» Alle *Dinge* sind aus Nichts geschaffen, darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts. Sobald sich dieser edle Wille den Kreaturen zuwendet, so verfließt er in das Nichts. Da fragt es sich, ob dieser Wille so ganz verfließe, daß er nimmer zurückkehren könne? Die meisten antworten übereinstimmend, er komme nicht zurück, soweit er bereits mit der Zeit dahingeflossen ist. Ich aber sage: wenn sich dieser Wille auch nur einen Augenblick von sich selber und allem Geschaffenen fort wieder in seinen Ursprung kehrt, so steht er in seiner rechten freien Art und ist frei, und in diesem Augenblick wird alle verlorene Zeit wiedergebracht!

Wir haben hier schon verschiedene Ansätze moderner Problematik, namentlich: die Entscheidung, die sich auf den Ursprung der Existenz hin in sich zurückbezieht, im Augenblick, im *nyn*, um, bei Transzendierung aller Nichtigkeit, sich mit der Transzendenz einig zu wissen. Für Eckhart vollzieht sich hier im Menschen die Inkarnation als Neuschöpfung mitten in der heillosen und götzendienerischen Nichtigkeit. Die vorhin erwähnte Predigt schließt folgendermaßen:

Die Leute sprechen oft zu mir: Bittet Gott für mich! Da denke ich denn bei mir: «Warum geht ihr nur aus? Warum bleibt ihr nicht bei euch selber und greifet in euern eigenen Schatz? Ihr tragt doch alle Wirklichkeit dem Wesen nach *in* Euch.» Daß wir so *in* uns bleiben müssen — in dem Wesen, und alle Wirklichkeit zu eigen besitzen, ohne Vermittlung und Unterschiedenheit, in rechter Seligkeit, dazu helf uns Gott! Amen.

2.

Es scheint nicht zu dreist, von hier aus die Linien zu unserer Zeit durchzuziehen. Wir stehen dann der tiefschürfenden Besinnung gegenüber, die *Kierkegaard* in seinem Hauptwerk, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift, namentlich in bezug auf das Phänomen der Religiosität A, angestellt hat, be-

kanntlich eine Art wissenschaftlicher Hypothese, um sich die Frage nach der Möglichkeit wahrhafter Existenz zu vergegenwärtigen. Nach zwei Seiten ging der Protest Kierkegaards: er richtete sich gegen die Kultur und gegen die Kirche. In der objektiv-spekulativen Versöhnungslehre eines Hegel droht die Sicht auf den einzelnen Menschen verlorenzugehen, genau so wie in der Kirche, wo sich niemand mehr um die Not des geängstigten Gewissens eines Sünders kümmert, weil alle Leute getauft und deshalb von vornherein schon brave Christen sind. Gegen diese doppelte Verfälschung richtete sich der Protest Kierkegaards. Dabei wurde die Frage laut: Was ist der Mensch? Wie kann er zur Erkenntnis seines Selbst gelangen, wie ist es überhaupt möglich, diese Frage als Frage an sich laut werden zu lassen?

In Konfrontation mit diesen Problemen entdeckte Kierkegaard, daß das Wesen des Menschen in erster Linie keine Sache der Reflexion sei; der Mensch ist vielmehr immer das, was er aus sich selbst macht, er ist so, wie er sich entscheidet. Befragt von der Situation, hat er zu antworten, sich zu entscheiden. Anders als die Gegenständlichkeit ist der Mensch niemals ohne weiteres, was er ist, sondern er steht der Aufgabe gegenüber, zu sein. Er existiert, und in dieser Existenz, in dieser Freiheit zur Entscheidung, befindet er sich zu gleicher Zeit in der Dialektik der geschichtlichen Gebundenheit in der Zeit und der übergeschichtlichen Forderung von der Ewigkeit. Der Mensch handelt in der Zeit, er steht jedoch absoluten Forderungen gegenüber; es wird nicht von ihm gefragt: tue, was du kannst, sondern tue es so gut wie nur möglich, gib dich der Sache ganz. So ist die existentielle Entscheidung eine Entscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit.

An dieser Stelle sieht Kierkegaard den Menschen in der *Verzweiflung* — nicht im Zweifel, denn diesen kennt auch der Mensch der Allgemeinheit, der, der es noch nicht mit dem Existieren zu tun hat: er zweifelt etwa, ob er sich an etwas richtig erinnert, und das ist kein letzter Ernst. Die Verzweiflung ist das, sich selbst wählen zu müssen in der ewigen, abgründigen Bedeutung seines Menschseins. Erst in der Verzweiflung entdeckt man die eigene Freiheit, als etwas Offenes, als ein Wagnis und eine Einsamkeit. Beide Möglichkeiten: ob man verzweifelt,

sich selbst sein zu wollen, oder ob man nicht verzweifelt, sich selbst sein zu wollen, führen in die Verzweiflung, in die Schuld hinein. Versuche ich wirklich, ich selbst zu sein, so ergreife ich mich als etwas Endgültiges und verleugne dabei die Ewigkeit, Gott; versuche ich nicht ich selbst im wahrhaften Sinne zu sein, dann fliehe ich von mir, wähle die Dinge, lebe hinter Masken, und der Mensch erkennt sich selbst nicht mehr. Das heißt auch Schuld. Aber gerade das sind wir *eigentlich:* diese Spannung von Freiheit und Schuld, diese Spannung von Angst vor dem Nichts und trotzdem etwas sein zu müssen. Hier stehen wir dem Nullpunkt unserer Existenz gegenüber als unseres eigentlichsten Sein-Könnens. Die Angst, die uns vor dem Nichts beseelt, wie ein Schwindel vor dem Abgrund, ist paradox zu gleicher Zeit eine befreiende Angst, denn hier haben wir es mit demjenigen zu tun, was der Mensch eigentlich ist: der Subjektivität.

Hier prägt Kierkegaard den berühmten Satz, die Subjektivität sei die Wahrheit. Der philosophische Glaube, die Innerlichkeit, wo wir es mit dem letzten dunklen Grund unserer Existenz zu tun haben, ist also gewissermaßen der Gegenpol von Gott selber. Das, was Luther den Deus absconditus nannte, der dunkle, verborgene Gott, der nur sagt: du sollst vollkommen sein, der nur absolutes Gebot ist, ist hier ganz nach innen, als verborgene Diesseitigkeit des menschlichen Herzens hineinprojiziert. Und da hat es der Mensch mit dieser paradoxen Erscheinung zu tun, daß er gewissermaßen sich selbst aus der schwindelnden Höhe des ethischen Gebotes durchschaut und seine Nichtigkeit, seine Ohnmacht entdeckt, wirklich sich selbst absolut zu verwirklichen. Das nennt Kierkegaard Humor. Es ist ein Wissen um die Nichtigkeit alles Zeitlichen und Irdischen gegen den Hintergrund des Ewigen und Absoluten. Nun gibt es drei Stufen des Humors: die Resignation, das Leiden und die Totalität des Schuldbewußtseins. Sie bezeichnen insgesamt, was *die Religiosität A* genannt wird, und die sich, wie wir noch sehen werden, praktisch vollständig mit der neueren Existenzphilosophie in ihrem Versuch, die Wahrheit zu deuten, deckt. Die Grundüberzeugung der Religion A ist in dieser Definition zusammenzufassen: zu gleicher Zeit sich absolut dem Absoluten und relativ dem Relativen gegenüber verhalten. Dieses unteilbare Geschehen vollzieht sich im Augenblick.

Weshalb ist die Subjektivität die Wahrheit? Die Antwort lautet: weil dort der Mensch seiner eigentlichsten Aufgabe gegenübersteht, völligen Ernst mit sich und dem Ewigen zu machen. Denn erst hier wird der Mensch wirklich konkret. Und dann entdeckt er erst, wie er in der Schuld steht. Wahrheit, Subjektivität und Schuld gehören zusammen. Schuld ist der konkreteste Ausdruck für die Existenz, sagt Kierkegaard. Je abstrakter das Individuum ist, desto indifferenter verhält es sich zu seiner ewigen Seligkeit, desto mehr entfernt es sich auch von der Schuld. Denn die Abstraktion macht die Existenz gleichgültig, während Schuld die stärkste Selbstbehauptung der Existenz ist.

Hier redet Kierkegaard vom *Leiden* des Menschen, das mit tiefer Notwendigkeit mit der Religion A verstrickt ist. Es ist das sogenannte Pathos des Leidens. Das hat nichts zu tun mit mächtigen Aufwallungen des Gefühls, mit Stürmen der unbändigen Emotionen, nein, das Leiden ist hier Entsagung, Opfer, Kreuztragen. Kierkegaard weiß in dieser Hinsicht die Klosterbewegung zu würdigen, die es mit dem Ewigen ernst gemeint hat und «nein» zu sagen wußte der Welt gegenüber; sie stellt eine «leidenschaftliche Entscheidung» dar, auch wenn sie darin irrt, daß es ihr dann wieder um einen Verdienst dem Himmel gegenüber ging. Damit war natürlich das echte, freie Wollen wieder erstickt. Aber der mittelalterliche Asket hat verstanden, daß einem dem höchsten Gut gegenüber eine entschiedene Haltung geziemt, und daß man um des Einen Notwendigen willen auf alles andere wird verzichten müssen. In dieser Hinsicht eignet dem Asketen eine «wohlgeborene Vornehmheit», die sich von der «landläufigen kümmerlichen Maklerweisheit» der protestantischen Predigt vorteilhaft abhebt. Aber die Gefahr war dabei, wie gesagt, eben diese, daß die Haltung der Askese nun selber sich wieder absolut setzt, daß man ein Verdienst damit erwarb und sich, um sich respektieren zu lassen, von der Welt absonderte. Und damit war die eigentliche Aufgabe nun doch verfehlt, denn es gilt in der Religion A um diese Dialektik, sich gleichzeitig zum absoluten Telos absolut und zum relativen relativ zu verhalten. Darum muß der Mensch eben in der Welt bleiben; er zieht nicht das mannigfaltig zusammengefaßte Gewand der Endlichkeit aus, um die abstrakte

Bekleidung des Klosters anzulegen. Er muß wie andere Menschen an diesem und jenem teilnehmen, sich in einem Beruf betätigen und also, in der Endlichkeit lebend, doch nicht ihr Leben in ihr haben. Diese Doppelbewegung ist nun ein Ergebnis der ungeheuren Spannungen, die tiefstes, existentielles Leid verursachen. Es ist nämlich das Wissen darum, daß die größte Anstrengung nichtig ist und daß sie trotzdem gefordert wird. Der, der darum weiß, erleidet die bittere Qual der durch das Gottesverhältnis geforderten Selbstvernichtung. Immer ist Gott dabei, und immer ist man doch nur ein armer Tölpel. Immer hat man Gott gegenüber unrecht. Man hat es mit einer Art königlicher Bekanntschaft zu tun; das ist schon in der Welt sehr unbequem, denn man muß sich auch irgendwie so vornehm halten und kann es doch nicht durchhalten, und so ist es im Geistigen auch. Am angenehmsten ist es, durch die Welt unbekannt zu gehen. Aber man hat nun einmal eben die Bekanntschaft: man ist Mensch und wird befragt. Und da steht der Mensch der Schuld gegenüber, denn die vom Einen geforderte Aufgabe wird ja nie völlig gelöst. Die absolute Aufgabe erklärt einen für schuldig. Man ist, wie gesagt, als Existenz schuldig. Ja, könnte man einwenden, wird man nicht dadurch freigesprochen, daß man sich sagt: Die Schuld liegt dort vor, wo wir Menschen unter die Verantwortung gestellt worden sind? Man versucht also, Schuld auf das Absolute selbst abzuwälzen. Da ist jedoch zu sagen: eben damit, daß wir die Last von uns wegschieben, geben wir sie zu und nehmen sie grundsätzlich an, zugebend, daß wir mit ihr zu tun haben. Wäre der Mensch wirklich ein Unschuldiger, so würde er niemals versuchen, sich zu entschuldigen, denn ein Unschuldiger hat mit der Bestimmung überhaupt nichts zu tun.

Der Mensch versucht nun mit allen möglichen Mitteln, die Schuld zu veräußern. Auf jede denkbare Weise verrichtet man Pönitenz, wie es im Mittelalter sehr stark der Fall war (die Selbstgeißelung z. B.): «eine rührende und begeisterte Unwahrheit». Oder man macht die Genugtuung zu einer sonntäglichen Rührung und vergißt alles wieder am Montag. Es ist alles eine Flucht. Der Mensch versucht nur vermittelnd mit dem Göttlichen umzugehen. Und dabei sucht er eine Art Beruhigung.

Das ist im engeren Sinne, was Kierkegaard unter der Reli-

gion A versteht: mag auch im Schuldbewußtsein die Gestörtheit der Beziehung zum höchsten Gut sich fortwährend melden, mag auch das Verhältnis in Wahrheit sich als Mißverhältnis darbieten, dieses Mißverhältnis wird doch immer von einem Verhältnis getragen. Im Individuum ist das Ewige verborgen, dem Ewigen begegnet der Einzelne, indem er sich auf sich selbst besinnt. Sein Seinsverhältnis ist ein Gottesverhältnis. Seine Selbsterkenntnis ist eine Gotteserkenntnis.

Die große Lebensaufgabe heißt: werde, was du bist. Was hier gemeint ist, verstehen wir am besten, wenn wir uns an Ibsens Brand erinnern. Das Absolute ist grausam, weil es alles verlangt. Der Mensch geht daran zugrunde oder versucht, mystisch in sich die Ruhe des Unendlichen zu finden, und findet sie doch nicht.

Von dieser Religion der Immanenz, der humanistischen Religiosität, unterscheidet Kierkegaard nun scharf, was er *die Religion B* oder die des Paradoxons nennt. Es handelt sich um das Ewige und Göttliche, das auf einmal, an einem Punkt in der Geschichte: in Jesus Christus, erschienen ist und als einzelner Mensch, der gelitten hat und gestorben ist, das Ewige ausgedrückt hat. Es ist hier das Ewige, das sich selber in die Zeit hineinversenkt hat. Die Liebe Gottes hat sich in Menschengestalt erniedrigt, um dem Menschen den vollen Ernst seiner Liebe offenbar zu machen. Ein Bild von einem König und einem armen Mädchen veranschaulicht das. Wenn der König sich in all seiner Herrlichkeit zeigt, wird sie ihre Armut und ihr Elend nur noch mehr zu spüren bekommen. Er wird dann nur seine eigene Herrlichkeit offenbaren, während er mit seiner Liebe gerade die Herrlichkeit des Mädchens an den Tag bringen möchte. Das einzige, was er dabei tun kann, ist, seine Herrlichkeit abzulegen und ihr gleich zu werden. Nicht mehr König, sondern nur noch Bettler zu sein, dazu mahnt ihn seine Liebe. So muß sich Gott in Knechtsgestalt zeigen, und erst dann wird der Mensch in dem Ewigen Gottes wahrhaftige Liebe entdecken; erst dann wird er sich auch als Sünder kennenlernen, während er sich bisher nur schuldig fühlte; und erst durch diese Liebestat Gottes wird er von Erlösung wissen. Hier handelt Kierkegaard also von einem anderen Glauben: der Religiosität des Paradoxons: denn das Absurde wird hier ge-

glaubt, daß Gott wirklich Mensch geworden ist um des Menschen willen.

Auch wenn es zu den schwersten Problemen der Theologie Kierkegaards gehört, Religion A und B zu unterscheiden, so hat Kierkegaard zweifellos einen beträchtlichen Unterschied zwischen beiden sehen wollen. Gerade um die christliche Kirche wieder ihrer Verantwortung mit aller Macht gegenüberzustellen (und was anderes hätte er wohl bezweckt?) hat er, um das Paradoxon des Glaubens scharf herauszustellen, erst den Weg auf den Glauben hin, den echt lutherischen Weg der Gewissensverzweiflung, des Deus absconditus, der Verzweiflung am Gesetz, zeigen wollen. Einer Christenheit, die bloß noch Sonntagsgottesdienste, aber keine wahrhaftige Nachfolge Christi mehr kannte, sollte die Bedeutung des Augenblicks der echten Entscheidung, der wir in der Freiheit gegenübergestellt sind, wieder deutlichgemacht werden. So konstruiert Kierkegaard gewissermaßen, um den Weg zum echten christlichen Glauben frei zu machen, auf apologetische Weise einen vorchristlichen Glauben: einen philosophischen Glauben, in dessen Umklammerung es der Mensch nur mit einem absolut-gesetzlichen Gottesbegriff, als Symbol der eigenen Immanenz, des eigenen Gewissens, zu tun hat. Diese Religion der Immanenz ist immer wieder als das Hauptanliegen Kierkegaards dargestellt worden, eine Art philosophischer Religion, der er nur aus kirchlicher Tradition die Religion des Paradoxons angehängt hätte. Nichts scheint uns fraglicher zu sein als das: gerade sein Ringen um den lebendigen Glauben und die Kirche in der Nachfolge beweist uns, daß die echte Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus, dem einmal erschienenen und heute noch unser Leben für Gott fordernden Herrn, das Leitmotiv des Kierkegaardschen Denkens war. Sowohl einer zum Sterben erkrankten Kirche als einer vom Hochmut der Vernunft erstarrten Philosophie sollte erst einmal gezeigt werden, was überhaupt Existieren des Menschen, was verantwortliche Existenz eigentlich zu bedeuten hat. So wurde die Religion A als Konstruktion, als philosophischer Glaube, dem christlichen Glauben erst vorangestellt.

3.

Es ist vor allem die moderne existentialistische Philosophie, die, namentlich bei *Karl Jaspers*, diesen philosophischen Glauben von seiner Beziehung auf den christlichen Glauben hin gelöst hat. Das, worauf es Kierkegaard endgültig ankam: die Belebung des christlichen Glaubens und die Besinnung auf das christliche Paradoxon, wird als religiös-mythologische Absurdität zur Seite gestellt. Was übrigbleibt, ist eben die «Religion A», die sich mit eigenem Leben innerhalb der Philosophie zu bewähren scheint.

Jaspers übernimmt den Begriff der *Existenz*, wie wir diesen vorhin kennengelernt haben. Existenz steht an der Grenze des Scheiterns alles objektivierenden Wissens. Wir können versuchen, auf den verschiedenen Wissensgebieten, in Biologie, Physik, Psychologie usw., zu bestimmten festumrissenen Kenntnissen zu kommen. Jedoch beobachten wir dort bloß richtig-wahre Beziehungen, insgesamt aber führen uns alle diese objektivierenden Welterkenntnisse auf eine letzte Frage hin: Wer ist der Mensch? Wer sind wir selbst? Am Rande des Zusammenstoßens mit den letzten Problemen der Wissenschaft steht der fragende Mensch und will weiter wissen. Hier gibt ihm aber die Wissenschaft keine Antwort mehr, sondern nur die Philosophie. «Grenzenloses Erkennen, Wissenschaft, ist Grundelement des Philosophierens», lesen wir bei Jaspers.[4] Der philosophische Glaube ist von vorneherein vom intellektuellen Ansatz des Wissens oder Nicht-Wissens bedingt. Er findet seinen tiefen Anhaltspunkt in der Theologia negativa eines Pseudo-Dionysius: wir können Gott nicht benennen, er ist die Transzendenz, die wir nur in Chiffren, in bloßen Symbolen, Analogien und Gleichnissen andeuten können. Alles sind nur endliche Versuche, den Unendlichen zu qualifizieren. Was Transzendenz ist, kann man nicht prädizieren, insofern eine Erkenntnis von ihr verlangt wird. Die Antwort erfolgt indirekt im Erhellen der Ungeschlossenheit der Welt, der Unvollendbarkeit des Menschen, der Unmöglichkeit einer dauernden richtigen Welteinrichtung des universalen Scheiterns. Jede zwingende Erkenntnis über Gott versagt, Philosophie zerstört alle

[4] Jaspers (Anm. 1), S. 13.

Bilder, die man sich von Gott macht in der Meinung, sie seien endgültig. Die Verborgenheit der Transzendenz ist ihr «Draußensein», ihre völlige Unerkennbarkeit. Ihr Drinnensein ist die Chiffreschrift, und diese gestaltet sich in allem Seienden, weil überall in diesem Seienden der Grund und der Ursprung fühlbar zu machen sind; überall ist gleichsam der Lichtfaden zu spüren, der das Seiende mit der Transzendenz verbindet. Ist also die Transzendenz immanent, so ist sie doch in grenzenloser Vieldeutigkeit und in keiner Endgültigkeit faßlich.

Von dieser Sicht der philosophischen Theologia negativa aus gestaltet sich der philosophische Glaube. Was ist nun dieser Glaube? Definition: Glaube heißt das Bewußtsein der Existenz in bezug auf Transzendenz. Im Existieren ist das Vorfinden der jeweiligen Freiheit, in der ich mich befinde in der konkreten geschichtlichen Situation, im Augenblick meiner Bewußtwerdung in bezug auf die Welt. Ich finde mich in einer Lage vor, kann diese nie ganz zwingend objektivieren, denn sie ist eine Situation, die mich ruft, die mich zur Rechenschaft zieht, die ich zu verwirklichen habe. In der Welt, in der ich mich finde, aber in meiner Unendlichkeit, in der Freiheit, habe ich mich zu verwirklichen. Existenz ist nie unterbrochene Entscheidung. So gibt es neben dem ersten Glaubenssatz: Gott oder Transzendenz ist, den zweiten: Es gibt eine unbedingte Forderung. Das Unbedingte bedingt mich: das ist Sache des Glaubens. So ist das Bewußtsein von Freiheit der Weg, der über die Welt durch Tun, durch Handeln, durch unendliche Kommunikation mit den anderen Menschen auf die Transzendenz hinführt. Der Glaube findet sich auf dem Wege der Freiheit, die nicht absolute und nicht leere Freiheit ist, sondern sich erfährt als Möglichkeit des Sichausbleibens und Sichgeschenktwerdens. Kehre ich zu mir selber ein, so bin ich schon nicht mehr bei mir, sondern beim Nicht-Ich, bei der Transzendenz.

So ist der philosophische Glaube der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit, in ihr atmet seine Freiheit. Wir finden an einer bestimmten Stelle die Momente der philosophischen Wahrheit als des philosophischen Glaubens folgendermaßen zusammengestellt: Der Gedanke des einen Gottes — das Bewußtsein der Unbedingtheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse im endlichen Menschen — die Liebe als Grundwirk-

lichkeit des Ewigen im Menschen — die Tat (inneren und äußeren Handelns) als Bewährung des Menschen — die Ordnungsideen der Welt als zwar jeweils geschichtlich unbedingte, aber ohne Absolutheit und Alleingültigkeit ihrer Erscheinung — die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt, ihr Unbestand aus sich, das Versagen aller Ordnungen an Grenzen, die Erfahrung des Äußersten — die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

Das ist das Glaubensbekenntnis — insofern wir von einem Bekenntnis sprechen können, denn jeder bekenntnismäßige Charakter wird als eine zu direkte Aussage grundsätzlich abgelehnt. Mit einer solchen käme man nämlich in die Religion; und es wird einerseits zugegeben, daß der philosophische Glaube die Religion braucht als das, was sie wesentlich angeht und in stetiger Unruhe hält; anderseits sei die Religion identisch mit Bestand, Mythus, Kult, Dogma, Ausschließlichkeit, Intoleranz, Abbruch der unendlichen Kommunikation, Dämonie und Götzendienst.

Der philosophische Glaube, so wie ihn Jaspers prägt, soll auf die philosophischen Gehalte zurückgehen («wir philosophieren aus der biblischen Religion») in dem Maße, als diese zwar in allen Religionen vorkommen, in der biblischen aber am ausgeprägtesten offenbar werden. Es handelt sich um den Gedanken des einen Gottes, als des Schöpfergottes, bei dem die Welt bodenlos wird und nicht aus sich zu erklären ist, sowie um die Begegnung des Menschen mit Gott; denn es gibt eine Sehnsucht, auf Gott zu hören und zu ihm zu beten, es gibt weiter Gebote Gottes als die Direktive für Gut und Böse, es gibt das Bewußtsein der Geschichtlichkeit, und die Gegenwärtigkeit, als von Gott getragen, bekommt Gewicht; das Leiden erhält eine eigene Würde, wird Weg zur Gottheit; schließlich gibt es in der biblischen Religion eine Offenheit für die Unlösbarkeiten: die Leidenschaft des Kampfes um Gott gegen Gott, Hiob, die Verzweiflung des Nichts. Das alles kann jedoch dogmatisch-ausschließlich entgleisen und zu Fixierungen Anlaß geben, die aufs nachdrücklichste abzulehnen sind. Es sind da besonders die Moralisierung der Religion in der jüdischen Gesetzlichkeit und Mythisierung in der Christusreligion zu erwähnen. Kein Mensch kann Gott sein, auch Jesus nicht. Gott spricht durch viele Men-

schen, nicht bloß durch einen absolut. Der Christusgeist ist Sache eines jeden Menschen, er ist das Pneuma, der Geist eines Enthusiasmus im Aufschwung zum Übersinnlichen. Der Christus-in-mir ist aber keineswegs an jenen einmaligen Jesus-Christus ausschließlich gebunden, und Jesus als Gottmensch ist ein Mythus, bei dem die Entmythisierung keinen Halt machen darf.

Obwohl also die typisch religiösen Momente des Kultischen, der Verkündigung, des Dogmatischen und der Offenbarung grundsätzlich abgelehnt werden, um den philosophischen Glauben rein zu halten, wird dennoch zugegeben: 1. Philosophie setzt sich ein für die biblische Religion, denn sie kann nicht leisten, was die Religion leistet; daher läßt sie zum mindesten den Raum für die Religion frei, bloß zwingt sie sich nicht als alleinige und ganze Wahrheit für jedermann auf. 2. Philosophie kann sich auf die Dauer schwerlich in der Welt halten, wenn die menschliche Gemeinschaft nichtreligiös lebt, denn die philosophischen Gehalte leben im Volke durch religiösen Glauben. Aber es gilt auch: die Philosophie soll die biblische Religion überschreiten, insofern sie sich universal für die anderen großen Zeugnisse der religiösen Führer, wie die Indiens oder Chinas, erschließt. Dieser Weite der Schau entspricht dann aber wieder dialektisch die Enge des einzelnen Schauenden: denn der philosophische Glaube kann nur jeweils das einsame Wagnis des einsamen Philosophen sein, der aus seinem Ursprung lebt und denkt.

4.

Überblicken wir nun das Bild des philosophischen Glaubens, das sich vor unseren Augen entrollt hat, dann zeigt sich eine *Linie*, die vom frühern griechischen Denken her über den Neuplatonismus, Pseudo-Dionysius, Eckhart, Kierkegaard auf Jaspers hinläuft. Diese stützt sich auf folgende Grundmomente: die Vernünftigkeit; das Wissen-Wollen und das An-einer-Grenzen-Stehen. Hier gilt überall Eckhardts These, Vernünftigkeit sei der Tempel Gottes. «Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel Vernünftigkeit», sagte Eckhardt. Diese Vernünftigkeit ist ebenso die Größe des Menschen wie der Tempel

Gottes. Aber der Tempel Gottes ist die verborgene Stelle, die gesucht werden muß, in der Welt und in der Tiefe der Seele. So sehnt sich die Seele auf mystische Weise nach einer letzten Einheit mit dem Unaussprechlichen, der Ich und Du zugleich ist. Die Vernünftigkeit ist also zugleich höchste Aktivität, Entscheidung, Freiheit, Existenz. An der Begegnung mit der Welt entfaltet sich diese Freiheit; sie stößt in ihr auf eine Grenze, die Welt ist ihr Widerstand, der ihr entgegensteht und dem sie entfliehen will, und zugleich kann sie sich nur in und durch die Welt vollenden. Sie sucht die Welt und gestaltet ihre Welt. Weltfremd und weltoffen ist der philosophische Glaube; es gibt dialektische Spannung wie Ebbe und Flut des Ozeans, es geht in die eigenen Tiefen hinein und aus den Tiefen aufwärts in die Transzendenz, in die Offenheit. Aber dieser Weg läßt sich doch wieder nur finden durch die Einkehr in die eigene Tiefe. Eine Kreisbewegung ist das Ganze, wie die Atmung die mystische Bewegung des einen Organismus ist. Jaspers spricht von einem «Umkreisen» der Transzendenz durch den Menschen in seiner philosophischen Besinnung, aber dieses Umkreisen ist zugleich ein Insichkreisen, denn die Transzendenz ist doch eigentlich nur die äußerste Grenze der Existenz selber: erst dort vollendet sich die Existenz; in der Transzendenz erst kommt sie zu sich selbst, dort weiten sich ihre eigenen Horizonte und innigsten Möglichkeiten.

So haben wir es in diesem philosophischen Glauben mit einer Hypostasierung der subjektiv-existentiellen Eigentlichkeit des Ichs zu tun. Ganz nahe rückt Jaspers an den deutschen Idealismus heran, und dieser wieder ist ursprünglich in dieser geistigen Entscheidung begründet, wobei in der Seele des Menschen sich die Weite des Alls erkennen läßt. Wohl wird das nicht ohne nachdrücklichen Hinweis auf die Nichtigkeit des Menschen, auf seine Gefährdung, auf sein Scheitern und sein Sterbenmüssen getan (und in dieser Hinsicht stehen wir bei Jaspers der Existenz ein Stück näher als im deutschen Idealismus), aber die Tiefe der immanenten Transzendenz scheint dennoch fähig, die erwünschte Ruhe, die herbeigesehnte Erlösung zu bringen, Anfechtung, Leiden und Tod gegenüber. Es scheint so — denn wir finden zahllose Stellen, an denen uns dann doch wieder gesagt wird, daß es ohne Religion nicht geht. Jaspers

hat gegen Bultmann den Mythos verteidigt; es wird uns gesagt, daß die Philosophie nicht sichert, «sie muß täglich errungen werden und läßt immer wieder im Stich». [5] Es sieht oft so aus, als ob das Scheitern am Rande der Weltorientierung sich mit unwiderstehlicher Gewalt auch im philosophischen Glauben spürbar macht, insofern dieses Scheitern sich bis in die Transzendenz selbst gelten läßt und promiscue die Sätze gelten: «Das Scheitern ist das Letzte», und: «Wenn alles versinkt, Gott bleibt». Beide Sätze scheinen sich auszuschließen, bei Jaspers jedoch gilt nach der Seite der Religion als Gott, was nach der Seite der Freiheit das Scheitern ist. Was in der Philosophie Spinozas als Monismus aus der Substanz her gedacht wurde, gilt hier in starker paralleler Verwandtschaft als Philosophie aus dem Scheitern der existentiellen Freiheit. Kants Prinzip der praktischen Vernunft wird hier über die Brücke der Religiosität Kierkegaards zum metaphysischen Prinzip des Seins. Um nicht in eine akosmistische Mystik der Immanenz und der Unio mystica zu verfallen, erweitert Jaspers die Kategorie der Existenz zum metaphysischen Erklärungsgrund, wobei die Welt, ihre Geschichte, ihre Sitten und Kultur, ihre Religion mithineingerechnet werden können, jedoch alle unter dem umfassenden Prinzip des Scheiterns. Deshalb bleiben die Grenzen fließend, erhält das Ganze bewußt den Charakter des Schwebenden und Verschwindenden, deshalb kann nur in der Religion von Chiffre gesprochen werden, weil der Glaubensbestand, auf die Verkündigung oder die Offenbarung, auf das Buch oder die Kirche ausgerichtet, jeweils nur geschichtlich ist und deshalb verschwindend vor der Transzendenz, nur Chiffre dieser.

Wir stehen also dem Tatbestand gegenüber, daß einerseits Religion als etwas Unentbehrliches für die Existenz gewertet wird und andrerseits die Vernunft, der Geist, sich besinnend auf Existenz und Scheitern, jedes konkrete Aufkommen und jede Gestaltwerdung der Religion als Dogmatismus, Fanatismus, als Dämonie ablehnen muß. Das ist kein Konflikt, sondern die innere Dialektik dieser Existenzphilosophie, die, indem sie alle Formen der Wirklichkeit anerkennt, diese zugleich in die Unverfügbarkeit der Vernunft verschwinden läßt, sie im

[5] Jaspers (Anm. 1), S. 120.

Nichts des Scheiterns aufgelöst sieht. Wir stehen einer ausgesprochenen Dialektik der Vernunft, des Geistes (beide sind hier identisch) gegenüber, für welche alle religiösen Formen ihren relativen Wert besitzen, wobei es nicht möglich ist, eine bestimmte Religion inhaltlich über andere zu bevorzugen. Sie liegen alle in einer Fläche, und die Charakterzüge, die wir vorhin als die Grundzüge des philosophischen Glaubens erwähnt fanden, sind die allgemeinen Züge, wie sie schon die Aufklärung vom Phänomen des Religiösen in strenger Reduktion von allem Inhaltlichen abgelesen hat. Sie haben konkret noch die meiste Verwandtschaft mit der jüdischen Religion und mit dem Islam, wenn der Gedanke des einen Gottes, die Unbedingtheit der moralischen Entscheidung, die Tat als Bewährung des Menschen und die Ordnungsideen der Welt als die grundlegenden Elemente der Religion gewertet werden. Jaspers wünscht dennoch dabei «von der Bibel aus zu philosophieren», wie wir gehört haben. Gemeint ist damit, daß die biblische Religion das Gebot der Liebe, der Mitmenschlichkeit, auch den Zwist mit Gott im Leiden in den Mittelpunkt gerückt hat. Hier scheinen also *Verbindungslinien* möglich zu werden zwischen der Existenzphilosophie, die die Existenz als Kommunikation im Scheitern vor der Transzendenz sieht (in der Schuld), und dem biblischen Glauben, wo es um das Gebot der Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber geht, zugleich immerwährend bedroht von der Sünde.

Die Frage jedoch ist: Sind sie tatsächlich und wirklich, diese Verbindungslinien? Oder liegen sie nur scheinbar vor? Könnte es wohl an der großen dialektischen Verführungskunst Kierkegaards liegen, daß er uns die Konstruktion einer Religiosität vorzaubert, die in ihren wesentlichen Zügen Analogien mit dem christlichen Glauben hat, und daß ein moderner Denker daran nun seine Systematik anknüpft, während Kierkegaard selbst das alles nur unter Pseudonymen, als ein großes Gedankenprojekt entworfen hat, wohl wissend, daß er wieder einmal ein «Dichter» war? Müssen wir nicht sagen: die biblischen Voraussetzungen des Glaubens sind dem ganzen von der Existenzphilosophie geprägten Vorzeichen des Nicht-Wissens und der Ungegenständlichkeit im erkennenden Scheitern eher fremd?

Wenn wir die Voraussetzungen des philosophischen Glau-

bens der Reihe nach entlang gehen, wird uns klar werden, daß dem in der Tat so ist.

1. «Keiner der Glaubenssätze ist beweisbar wie endliches Wissen.» «Sie bleiben in der Schwebe des Nichtgewußtseins», lesen wir bei Jaspers.[6] Es ist klar, daß der eigentliche Ausgangspunkt im rationalen Wissen, im Beweisen genommen wird. Die Vorentscheidung, die sowohl vor als nach allem Wißbaren liegt, ist diese, daß innerhalb der Endlichkeit gewisse rationelle Wahrheiten möglich sind. Diese befinden sich allerdings in schwebender Lage innerhalb einer Unendlichkeit, worüber wir nichts wissen, sondern wofür wir uns nur in persönlicher Wahl selber entscheiden können. Aber die Rationalität, das Denken und das Denkbare als Gewißheit des mathematisch Beweisbaren bleibt hier das endgültige Kriterium. Zwar wird festgestellt: «Wahre absolute Einheit ist nur der eine Gott, und sie findet ihren Ort in der Raumlosigkeit der Transzendenz», aber zugleich hören wir: «Der eine Gott entzieht sich der Denkbarkeit, gedacht würde er nur ein Endliches unter anderem Endlichen. Er entzieht sich der Vorstellung und Anschauung, durch sie würde er ein Sinnliches. Er ist der für Gedanke und Anschauung leer werdende Punkt der Transzendenz, der Bezugspunkt von allem, der Träger, das Ziel, der Ursprung. So ist er fern und ungreifbar, so fern, daß er unerreichbar scheint, so ungreifbar, daß er zu nichts verschwindet. Sprechen wir von ihm, so sagen wir, was er nicht ist, aber in diesem Negativsein ist er das Positivste als das Ergreifendste, an das allein wir uns hinzugeben ohne Einschränkung bereit sind.»[7]

2. Diese terminologische Begründung der Wahrheit innerhalb der Rationalität führt zur tieferen Sicht: Die Wahrheit als höchste Stufe ist hier von der jeweiligen Immanenz der menschlichen Entscheidung abhängig, in die sie eigentlich schicksalhaft eingeht. Denn was ich gerade als Chiffre zur geschichtlichen Objektivierung der Transzendenz ergreife, ist jeweils von meiner geschichtlichen Situation, ob ich als Christ oder als Chinese oder als Buddhist geboren werde, abhängig. Nur die innere Sicherheit, in der ich meine, das «Eigentliche» für mein

[6] Jaspers (Anm. 1), S. 33.

[7] K. Jaspers, Von der Wahrheit (1947), S. 691.

Leben gefunden zu haben, die innere Ruhe, die mir diese Sicherheit verschafft, und die Freiheit von der Angst in dieser Sicherheit, sind also die Kriterien der Wahrheit. All das sind aber subjektive Kriterien. Die Wahrheit soll ja die Überzeugung sein, welche meine Sache ist. Also kann ich und soll ich darüber nur schweigen. Sofort, wenn ich darüber etwas aussage und es als Wahrheit darstellen will, werde ich für einen Fanatiker gehalten. «Fanatiker überhören die Vieldeutigkeit in allen Erfahrungen von Gottes Stimme. Wer gewiß weiß, was Gott sagt und will, macht Gott zu einem Wesen in der Welt, über das er verfügt, und ist damit auf dem Wege zum Aberglauben.» Sobald ich versuche, meinen Glauben in ein bestimmtes Credo festzulegen, verwandle ich es in eine Gegenständlichkeit, in ein Wissen. Hier stehen wir vor der eigentümlichen Tatsache, daß die Wahrheit, vollständig als Überzeugung verstanden, ihr objektives Korrelat vermißt. Ich bin nicht überzeugt hinsichtlich einer Wahrheit, die von sich aus gilt, sondern meine Überzeugung selber ist die Wahrheit. Gerne bezieht sich Jaspers auf den grundlegenden Satz Kierkegaards: die Subjektivität ist die Wahrheit, die Innerlichkeit. Nur scheinbar mit Recht kann er das machen. Wenn wir nämlich so mit Kierkegaard die Innerlichkeit zur Wahrheit erheben, dürfen wir nicht vergessen, daß es für Kierkegaard in dieser Innerlichkeit ein Gegenstück der Unwahrheit gibt, wodurch dank der Sünde diese Innerlichkeit relativiert wird und der Mensch auf das Objekt der Wahrheit: die Gnade Gottes, angewiesen ist. Zwar wird gesagt: Gott ist; aber die Wahrheit ist er nicht, denn die Wahrheit ist nur mein Erleben der Chiffre, mit der ich ihn deute. Gott ist nur die unendliche Perspektive, durch die ich in dieser Welt immer scheiternd nach meinem Glauben leben kann.

3. Die in sich intellektualistische Verhaftung und Umklammerung der Wahrheit als Nicht-Wissen macht es unmöglich, die Existenz des Menschen in einer wahrhaft kritischen Weise der Wahrheit begegnen zu lassen. Wenn Gott nur das Nichts der negativen Theologie ist, wird auch die Beziehung des Menschen zu ihm nur im Sinne des rationalen Scheiterns gesehen, und so wird die Möglichkeit verpaßt, *die Wahrheit als kritische Instanz Gottes zu vernehmen.* Wie können wir ihm gegen-

über in der Schuld stehen, wenn es weder Gericht noch Gnade gibt? Es kann sich dabei nur um eine unvermeidliche Existenzschuld handeln, die bloß im uneigentlichen Sinne eine Schuld ist, denn sie ist vielmehr ein Schicksal. Biblisches Verständnis von Schuld ist jedoch grundsätzlich personenhaft gedacht, in einer Ich-Du-Beziehung zu Gott, wo die Möglichkeit der Vergebung der Entscheidung Gottes anheimgestellt wird. Auf eine diesbezügliche Kritik von Paul Ricœur in dem eben erschienenen Sammelband Karl Jaspers hat dieser geantwortet: [8] «Wenn ich gemäß der gesamten philosophischen Überlieferung die Schuld auch mit der Endlichkeit des Menschen zusammenbringe, habe ich doch gar keine Neigung, sie dadurch als unvermeidlich, also als unschuldige Notwendigkeit zu verschleiern. Die Differenz beginnt erst, wo eine Vergebung der Schuld im religiösen Verhältnis zum Du der Gottheit gesucht und gefunden wird. Ich leugne nicht die Möglichkeit dieser Chiffre, würde von ihr reden können, aber so, daß sie zu mir selbst nicht wesentlich spricht.» Natürlich bleibt es Jaspers unbenommen, zu erkennen, daß dieser Begriff der Schuld ihm nichts sagt, aber in theologischer Sicht wird es dann fraglich, daß sein Philosophieren aus den biblischen Gründen entsprungen sei. Denn gerade dieser Begriff der Schuld liegt hier doch offenbar vor.

4. In seinem Buch Vernunft und Existenz schreibt Jaspers: [9] «Ich glaube nur dadurch, daß ich zweifle, ob ich glaube.» Mit diesen Worten ist der Glaube unter die skeptische, in sich notwendig scheiternde Sicht des Denkens gebracht, wo alles auf eine geheimnisvolle, dialektische Mitte ausgerichtet ist: ob ich mir geschenkt werde oder ob ich mir verlustig gehe. Es ist das cor inquietum, das auf sich selbst gerichtet, nur in das ewige Nichts verschwinden kann, die Nullpunktexistenz, die von den deutschen Mystikern als die Weiselosigkeit des Menschen bezeichnet worden ist, die Unruhe, die wie der Zyklon in sich wohl einen Ruhepunkt besitzt, aber dessen nie habhaft werden kann, ohne in die eigene Unruhe auseinanderzufallen. Es ist fraglich, ob die Formulierung «ich glaube nur dadurch, daß ich zweifle» den legitimen Gedanken des Glaubens noch

[8] C. A. Schilpp, Karl Jaspers (1957), S. 778.

[9] K. Jaspers, Vernunft und Existenz (1935), S. 105.

aufrechterhält: Glaube als pistis, als Zutrauen, als Hingabe, als Überzeugung, als gemeinsames Bekenntnis. Nur die Gläubigkeit kann sagen, in introspektiver Betrachtung: ich zweifle, ob ich glaube. Aber der Glaube qua talis kann nie die Skepsis qualitate qua in sich tragen, ohne aufzuhören, Glaube zu sein. Jaspers beruft sich beim philosophischen Glauben immer wieder auf die großen Philosophen, die auch Theologen waren: auf Pseudo-Dionysius Areopagita, auf Augustin, Cusanus, Thomas. Es läßt sich jedoch fragen, ob das, was für sie Glaube war, nicht immer ihre philosophische Frage überschritt. Ihre Philosophie wurde auf ein theologisches Bekenntnis hin transzendiert. Eigentlich kann man bei diesen Denkern nur indirekt von einem philosophischen Glauben sprechen, weil ihre Philosophie sich immer transzendiert in der Religion, im christlichen Bekenntnis. Für Jaspers jedoch ist die Philosophie zugleich philosophischer Glaube, sie enthält als metaphysische Schau zugleich den Charakter einer Religion. Die Philosophie ist Religion, auch die Existenz ist Chiffre, sowie das Scheitern, die Transzendenz. Es sind alles schwebende und verschwindende Kategorien, die zusammen zwar ein Bekenntnis ausmachen: das Bekenntnis des Menschen zu sich selbst in der abgründigen Fraglichkeit seines Wesens.

Fassen wir zusammen, dann ist zu sagen, daß es uns in erster Linie darauf ankam, die große Verwandtschaft zwischen der Religiosität A Kierkegaards und dem philosophischen Glauben bei Jaspers zu zeigen. Freilich ist der Unterschied ebenfalls beträchtlich. Bei Kierkegaard handelt es sich um eine Gedankenkonstruktion unter pseudonymer Verfassung, es ist ein «Spiel», ein Projekt mit dem Versuch, den Menschen auf das Problem der existentiellen Verantwortung stoßen zu lassen. Schließlich ging es Kierkegaard nicht um diese Konstruktion, nicht um eine Philosophie, sondern um den christlichen Glauben und dessen Wahrheitsgehalt. Alles, was drum und dran ist: die ganze Romantik der Ausführung, das idealistische Gepräge, die Metaphysik des scheiternden, pathetischen Menschen, ist die ästhetische Einkleidung für eine Apologetik, die aufs Christentum zielt. Bei Jaspers ist der dichterische Entwurf ernst geworden. Die Philosophie hat sich vom Problem des

nach sich fragenden Menschen (in Kultur oder Kirche) in die Weite einer kosmischen, metaphysischen Deutung hineinbegeben und ist zum System einer philosophischen Form der Theologie geworden. Nur aus kultur- und zeitgeschichtlichen Gründen (wir sind eben Europäer, haben noch ein entferntes Verhältnis zur Kirche) wurde die biblische Religion herangezogen, und nur dadurch schien es möglich, eine Reihe Kategorien aus der Bibel in die philosophische Systematik aufzunehmen. Es schien das alles desto eher gerechtfertigt, als man in Kierkegaard ein vortreffliches Beispiel zu haben meinte. So entfaltete sich der philosophische Glaube mit dem unausgesprochenen Anspruch, dem modernen Menschen zu sagen, was noch biblische Religion sein könne.

Was wir an diesem in so glänzend methodologischer und stilistischer Weise durchgeführten Versuch besonders zu schätzen wissen, das ist der Wille zum dialogischen Verkehr zwischen Philosophie und Theologie. Darin steht dieses Wagnis mit demjenigen des französischen Denkers Gabriel Marcel zusammen einzigartig in der Existenzphilosophie da.

Was wir aber von der Theologie her dazu zu fragen hatten, war dieses, ob solch ein System der Philosophie, das sich a priori so vom totalen Scheitern bis in die Transzendenz hinein hat bestimmen lassen, noch eine genügende Aufgeschlossenheit behalten kann für das, was Glaube heißt als Hingabe, Zutrauen, Bekenntnis, gemeinsames Erkennen. Wir stehen mit der Jaspers'schen Philosophie eigentlich wieder dem alten Problem zwischen Philosophie und Religion gegenüber: sowohl die Religion wie die Philosophie sind Herrschernaturen, keine will der anderen Dienerin sein. Jaspers hat seinen Ausgangspunkt in der Philosophie genommen und möchte auf den Glauben hin fortschreiten. Indem aber dieser so zum Diener der Philosophie erniedrigt wird, verzaubert er die Philosophie dermaßen, daß diese, während sie glaubt, das Bild der Religion zu schauen, doch nur bloß ihr eigenes verzerrtes Bild zu sehen bekommt. Denn wer würde sich wohl das als seinen religiösen Glauben aneignen wollen, was uns hier, im totalen Verschwinden aller Seinsbezüge und Werte einschließlich Gottes, geboten wird? Die Verzweiflung kann nie Glaube sein. Sie kann vielleicht zur Philosophie werden. Aber erst,

wenn sie wirklich zum Glauben würde, wäre das letzte Wort gesprochen. Man müßte dann nur schweigen und nicht mehr denken, nicht mehr philosophieren, nicht mehr fragen. Doch der Glaube kann eben nie zum Schweigen werden. Er muß sprechen, bekennen, daraus leben und leben lassen. Deshalb ist wohl ein philosophischer Glaube ein Widerspruch in sich selbst.

Basel. *Hendrik van Oyen.*