

Das Du und die Wirklichkeit

Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie

Inhaltsübersicht

Historisch-kritischer Teil: Das Du-Problem In der Ontologie der Gegenwart

Kap. 1: Die idealistische Ontologie und ihre Auflösung

- 1. Der Grundgedanke der Platonischen Metaphysik*
Die Frage nach dem »wahren Wesen« der Wirklichkeit
Die beiden Welten--Das religiöse Gepräge der Metaphysik
- 2. Einwirkung des christlichen Gottesglaubens*
Der urchristliche Dualismus
Die Wendung zur Ontologie
- 3. Der metaphysische Subjektivismus*
Die Entdeckung des Ich (Von DESCARTES bis HEGEL)
Einfluß auf die Theologie (SCHLEIERMACHER)
- 4. Empiristische Reaktion im 19. Jahrhundert*
Naturalismus, Psychologismus, Historismus
Einfluß auf die Theologie; Ausschaltung der Realitätsfrage
- 5. Die radikale Kritik der Grundlage des Idealismus (des Ich-Begriffes)*
Das »reine Selbstbewußtsein« eine Abstraktion
Die Unabweisbarkeit der ontologischen Frage

Kap. 2: Ontologische Neuorientierung. Entdeckung der Du-Beziehung

- 1. Das Du-Problem im Rahmen des Idealismus*
Der Dialog bei PLATO
Die Fremd-Ichs bei FICHTE
DILTHEYS Realitätsabhandlung
Das »Fremdseelische« bei TROELTSCH
- 2. Ansätze zu einer Sprengung des Idealismus auf dem Wege über das Du-Problem im 19. Jahrhundert*
JACOBIs Formel
GEIJERs Persönlichkeitsprinzip
Der Du-Gedanke bei FEUERBACH
- 3. Auftakt zu der neuen Ontologie—Ebner und Buber*
EBNERs »pneumatologische Fragmente«
BUBERs »Ich und Du«

Kap. 3: Die dialektische Theologie und das Du-Problem

- 1. Barths Protest gegen den Idealismus—Die Distanz und das Paradox, das Wort und der Glaube*
Der Protest
Der Distanzgedanke im Römerbrief-Kommentar
Der mystische Zug
Die metaphysische Fragestellung
Das Fehlen der Gemeinschaftskategorie
Neue Problemlage in der Dogmatik
Das erkenntnistheoretische Grundproblem
Der Offenbarungsbegriff
Die zwei Götter

* Uppsala Universitetes Årsskrift, 1933

Konsequenzen für den Glaubensbegriff 59.

2. *Das Problem Offenbarung—Persönlichkeit-Geschichte bei Brunner*

Gegen die »moderne Religionsauffassung«
 Glaube und Offenbarung
 Persönlichkeit und Sünde; die Geschichte als »Maskerade«
 Auflösung des Persönlichkeitsgedankens
 Neuorientierung in »Gott und Mensch«

3. *Gogartens Geschichtsauffassung*

Hauptproblem: Glaube und Geschichte
 Der Dualismus Ich-Du
 Das Wort und die Liebe
 Schöpfungsglaube und Christusglaube
 Verhältnis zu BARTH und BRUNNER
 Einfluß von EBNER, BUBER und GRISEBACH

4. *Persönlichkeit und Geschichte in Tillichs Deutung der religiösen Wirklichkeit*

Die Religion als kritisches und gestaltendes Prinzip
 Gläubiger und historischer Realismus »Überwindung des Persönlichkeitsideals«
 Religion und Metaphysik in TILLICHs »theologischer Ontologie«

5. *Die ontologische Fragestellung in der dialektischen Theologie*

Ontologischer Hintergrund
 Vermengung von Ontologie und Theologie; der metaphysische Wirklichkeitsbegriff

Kap. 4: Das Du-Problem In der phänomenologischen Perspektive

1. *Phänomenologie und Ontologie*

Die phänomenologische Fragestellung (REINACH)
 Die »phänomenologische Reduktion« (HUSSLERL)
 Die drei Richtungen der Phänomenologie
 Die ontologische Tendenz

2. *Schellers Behandlung des Problems »vom fremden Ich«*

Analyse der Fragestellung
 Das Du-Problem unter eidologischem, transzendental-psychologischem und werttheoretischem Gesichtswinkel
 Die Vermengung empirischer und transzendental-psychologischer Fragestellungen

3. *Heideggers Deutung des Daseins als Mitsein. Die Geschichtlichkeit des Daseins*

Die phänomenologische Ontologie
 Ausgangspunkt im menschlichen Dasein
 Das Dasein als In-der-Welt-Sein und als Mitsein
 Das »Man«
 BULTMANNs Versuch einer Synthese HEIDEGGER-GOGARTEN: die Daseinsgrenze im Sein zum Tode und in der Begegnung mit dem Du

4. *Löwiths Strukturanalyse des Begriffes »Mitmensch«*

Ontologie und Anthropologie
 Das Miteinandersein
 Das Miteinandersprechen
 Gegenseitige Selbständigkeit von Ich und Du

5. *Die Reichweite der phänomenologischen Methode*

Durchbrechung des psychologischen und ontologischen Ichmonismus
 SCHELER und HEIDEGGER: Einschränkung der Analyse auf die »Du-Sphäre« bzw. die »Mitwelt«
 Ausschaltung der genuinen (existentiellen) Du-Beziehung
 LÖWITH: Einsicht in die Gegenseitigkeit der Ich-Du-Beziehung, aber keine prinzipielle Neuorientierung

Kap. 5: Das Problem der ethischen Wirklichkeit—Eberhard Grisebach

1. *Gegen den Intellektualismus*

- Der frühere idealistische Standpunkt
- Der Umschwung
- Gegen die Metaphysik in Wissenschaft und Mythos

2. *Die »reine« Methode und die Krisis der Erkenntnis*

- Die kritische Ethik als Propädeutik für die ethische Existenz (die Gegenwart)
- Der Widerspruch und die Krisis der Erkenntnis

3. *Der Begriff »Gegenwart«*

- Die Gegenwart als der gegenwärtige Augenblick
- Die Erfahrung
- »Die Gemeinschaft des Widerspruchs«
- Die Gemeinschaftsbeziehung zwischen Ich und Du

4. *Das ethische Grundproblem*

- Die wissenschaftliche und die konkrete Ethik
- Die kritische Ethik; die Kategorien gut und böse
- Die ethische Wirklichkeit

5. *Kritischer Rückblick*

- Stellung zur zeitgenössischen Ontologie und Theologie
- Der metaphysisch-ontologische Hintergrund des Gegenwartsbegriffes
- Theologische Voraussetzungen?
- Der ethische Nihilismus
- Skeptizismus oder metaphysischer Vorbehalt?

Kap. 6: Die Dimensionen der Wirklichkeit—Karl Heim

1. *Religion und Ontologie*

- Das Wahrheitsinteresse in der Religion
- HEIMs religionsphilosophische Entwicklung bis 1925
- Anknüpfung an die neue Ontologie; »die radikale Fragestellung«

2. *Die Wirklichkeit und die Erkenntnis—Der Dimensionsbegriff*

- Erleben und Erkennen; das »weiselose Sein« und der Gegenstand
- Die perspektivische Mitte
- Der Dimensionsbegriff
- Die Struktur des Dimensionsschemas

3. *Die Dimensionen des Weltbewußtseins (»Ich und Welt«)*

- Gleichsetzung der polaren Gegensätze Ich-Welt und Gegenwart-Vergangenheit
- Konsequenzen für das Zeitproblem

4. *Die Dimensionen der Du-Beziehung (»Ich und Du«)*

- Die dimensionale Art der Du-Beziehung: Paradox, dimensionale Spaltung, Polarität
- Der Sinn der Leiblichkeit
- Du-Beziehung und objektives Wirklichkeitsbewußtsein

5. *Die religiöse Dimension Gott*

- Die radikale Frage
- Die Disjunktion »Gott oder Verzweiflung«
- Religion und Sittlichkeit

6. *Kritischer Rückblick*

- Die apologetische Tendenz; prinzipielle Ausschaltung der religiös-metaphysischen Ontologie
- Der ontologische Ausgangspunkt und die beiden Grundschemata; das ästhetisch-mystische Wirklichkeitserlebnis
- Zusammenfallen des mystischen Urerlebnisses (vom weiselosen Sein) mit dem Du- bzw. Gottesbewußtsein
- Das Du als das Fremd-Ich (das fremde Aktzentrum); Ausschaltung des ethischen Charakters der Du-Beziehung

Systematischer Teil: Die Wirklichkeit und das Du

Kap. 7: Problembestimmung

1. Vorbemerkung

Das Verhältnis der systematischen Untersuchung zur historisch-kritischen
Die Stellung des Du-Problems innerhalb des ontologischen Problems

2. Abgrenzung des ontologischen Problems

Die Frage nach dem Sinn von Sein
Abgrenzung von der ontischen, teleologischen und metaphysischen Fragestellung
Die ontologische Frage als die Frage nach dem Sinn von Bewußtseinstranszendenz Abgrenzung von der Frage des criterium veri

3. Existentielle und wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung

Einheitliches Problem oder Problemkomplex?
Zweierlei Wirklichkeitsauffassung; Existential-Ontologie und Wissenschafts-Ontologie
Der Begriff »existentielle Wirklichkeitsauffassung«
Der Begriff »existentielles Denken«

Kap. 8: Das Problem der »Außenwelt«

1. Die existential-ontologische Außenweltfrage

Das Problem der Realitätsgegebenheit
Psychologische Prolegomena: Bedeutung der Sinnesempfindungen und der emotional-transzendierenden Akte
Die Bedeutung des Fremd-Psychischen
Die Aufdringlichkeit als Sinn der Realitätsgegebenheit
Die Realitätsgegebenheit und das existentielle Denken
Die Realitätsgegebenheit und der Mitmensch

2. Die wissenschafts-ontologische Außenweltfrage

Das Problem der objektiven Realität
Realitätsgegebenheit und objektive Realität
Die Gegebenheitstranszendenz als Voraussetzung der objektiven Realität
Die Beziehung des Aufgefaßten auf das Fremd-Subjekt
Neue Abgrenzung von der Frage des criterium veri
Der Sinn der wissenschaftlichen »Entwicklung«
Die Rolle des Mitmenschen im existentiellen und im wissenschaftlichen Denken
Die Außenweltfrage und das Du-Problem

Kap. 9: Das Problem des Du—Der Sinn der Frage

1. Das existential-ontologische Du-Problem

Die Struktur der Ich-Du-Beziehung; die Willensgemeinschaft
Das Du-Bewußtsein als Bewußtsein einer unbedingten Aufgabe; der Glaube an das Du
Das Ich der Ich-Du-Beziehung
Der Sinn der Du-Realität
Die Du-Beziehung und das existentielle Denken

2. Das wissenschafts-ontologische Du-Problem

Der Objektivitätsanspruch als criterium scientiae
Das Du grundsätzlich nicht-objektiv
Das Fremd-Ich und die objektive Realität
Das Fremd-Ich und das Du
Der Sinn der objektiven Realität der Du-Beziehung
Der Gedanke an reale Willensbeziehungen als Grundlage der Geisteswissenschaften
Die Du-Beziehung als Gegenstand einer existential-ontologischen und ethischen Analyse
Die Aufgabe und der Aufgeber

Kap. 10: Die Gottesfrage—Gesetzgeber oder Aufgeber?

1. Die existential-ontologische Gottesfrage

Ausgangspunkt im christlichen Gottesbewußtsein
 Die Gottbezogenheit des religiösen Aktes
 Gottesbewußtsein als Glaube
 Gottesglaube als Gottesgemeinschaft (Beziehung zum göttlichen Du)
 Die göttliche Selbstmitteilung (die Offenbarung)
 Das Zentrum des christlichen Offenbarungsglaubens
 Das Gottesbewußtsein: das Bewußtsein vom In-die-Gemeinschaft-Berufensein
 Berufensein und Aufgebersein
 Das Gottesbewußtsein der Sünde
 Deus revelatus und Deus absconditus
 Das Glaubensdenken als existentiell-religiöses Denken
 Dogma und Symbol
 Das soziale Moment des Glaubensdenkens: Religionsunterricht, Verkündigung, Kirche

2. Die wissenschafts-ontologische Gottesfrage

Die Fragestellung
 Abgrenzung von der Frage nach der Religion
 Abgrenzung von den metaphysischen »Gottesbeweisen«
 Der erkenntnistheoretische Sinn der Frage: Die Realität der Gottesbeziehung als Voraussetzung des wissenschaftlichen Objektivitätsgedankens
 Die wissenschafts-ontologische und die theologische Gottesfrage

3. Die theologische Gottesfrage

Theologie als eine »Lehre von Gott« (biblizistische, rationale und existentielle Theologie)
 Theologie als eine Wissenschaft vom Glauben (religionswissenschaftliche und glaubenswissenschaftliche Theologie)
 Gegenstand der Theologie: die kirchenbegründenden Glaubensgedanken (Dogmata)
 Die existential-theologische Aufgabe

Referenzen zu "Das Du und die Wirklichkeit"

John Cullberg: Glaube und Wirklichkeit

Zitation:

John Cullberg: Das Du und die Wirklichkeit – Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie, in: www.vordenker.de (Edition: Sommer 2010), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf > – Originalveröffentlichung: Uppsala Universitetes Årsskrift, 1933

Link: ">Gott ist tot!< und >Es lebe Gott!< – Anmerkungen zu John Cullbergs >Das Du und die Wirklichkeit<"

John Cullberg [*]

Das Du und die Wirklichkeit

Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie

VORWORT

In der philosophischen Behandlung des Wirklichkeitsproblems ist während des letzten Jahrzehnts eine Neuorientierung eingetreten, die KARL HEIM nicht ohne Grund mit dem kartesischen Neubeginn im 17. Jahrhundert und mit Kants »kopernikanischer Umwälzung« gegen Ende des 18. Jahrhunderts verglichen hat. Der Zusammenhang zwischen der allgemeinen Kulturlage und dem philosophischen Denken tritt hier deutlich zutage. Die moderne Kulturkrise mit ihrer tastenden Unsicherheit auf nahezu allen Gebieten hat die philosophischen Grundprobleme – in erster Linie das »Problem der Probleme«, die Wirklichkeitsfrage – in den Vordergrund geschoben und zugleich zu einer radikalen Überprüfung traditioneller Lösungsversuche gezwungen. Man ist indes nicht, bei einer sterilen Reaktion gegen die Gedankengänge stehengeblieben, welche die vergangene Epoche beherrscht haben. In der gegenwärtigen Prinzipdebatte beginnen gewisse positive Leitmotive von großem Interesse hervorzutreten.

Die »neue Ontologie« wendet sich kritisch sowohl gegen die ontologischen Spekulationen des 19. Jahrhunderts im Zeichen des Idealismus wie gegen die Unterschätzung des ontologischen Denkens überhaupt, die der Siegeszug der Spezialwissenschaften gegen Ende des Jahrhunderts im Gefolge hatte. Die letztgenannte Tendenz ist bereits dadurch gebrochen worden, daß sich die letzten Grundfragen nach dem Wesen des Daseins in den Spezialwissenschaften selbst deutlich fühlbar gemacht haben. Die moderne Physik hat sich bekanntlich in einer Richtung entwickelt, die sie der idealistischen Spekulation stark annähert hat. Auf philosophischer – wie auf theologischer – Seite scheint man indes wenig geneigt zu sein, eine Rückkehr zu einem idealistischen Wirklichkeitsbegriff hinzunehmen. Wenn der Idealismus hier vielen im Gegenteil als der Hauptgegner erscheint, so beruht dies unter anderem darauf, daß er früher so hochfliegende Hoffnungen auf eine Deutung des Daseins geweckt hat, die dessen Geistesseite zu ihrem Recht kommen läßt. Man meint, daß er diese Erwartungen durch Auflösung des »Geistes« in leere Abstraktionen enttäuscht habe. Als Ersatz sucht man nach einer Wirklichkeitsdeutung, die eng an die konkrete menschliche Existenz anknüpft. »Das Existentielle« ist eine Lösung und ein Schlagwort geworden. Die »Kierkegaard-Renaissance« war eines der ersten Symptome des philosophischen und theologischen Umschwungs.

Unter den Fragestellungen, die der modernen ontologischen Diskussion ihr Gepräge geben, dürfte es kaum eine von größerer prinzipieller Tragweite geben als die mit dem *Du-Problem* zusammenhängenden. Diese Fragestellungen werden in der vorliegenden Arbeit zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht, wobei ihrer religionsphilosophischen und theologischen Bedeutung besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Der historischkritische Teil hat in erster Linie orientierenden Zweck. Da die neuen Gedankengänge nicht von dem System eines überragenden Denkers umspannt werden – hierin unterscheidet sich die moderne Philosophie markant von früheren Epochen – sondern spontan auf verschiedenen Seiten zum Durchbruch gekommen sind, erwies es sich als nötig, eine einigermaßen ausführliche Darstellung dieser Gedankengänge in dem Zusammenhang, in dem sie hervorgetreten sind, zu geben. Hierbei war ich bestrebt, mich so weit wie möglich der Ausdrucksweise der betreffenden Autoren selbst anzuschließen. Durch strenge Abgrenzung der kriti-

* Uppsala Universitetes Årsskrift, 1933

schen Besprechung von den referierenden Partien habe ich versucht, den behandelten Verfassern völlig gerecht zu werden. Die kritische Analyse, die im wesentlichen immanenten Charakter hat, bereitet den zweiten Teil der Untersuchung, den systematischen, vor. In diesem nehme ich Gelegenheit, die ontologische Bedeutung des Gedankengangs weiter auszuführen, den ich in meiner früheren Arbeit *Religion och vetenskap* (Religion und Wissenschaft, 1930) dargestellt habe. Die sachliche Kritik, die dieses Buch erfahren hat, war mir hierbei von großem Nutzen.

Bei dieser Gelegenheit spreche ich meinen Freunden, den Herren Professor D. T. BOHLIN, teol. kand. ARVID SJÖSTRAND Sowie teol. und fit. kand. SVEN SILÉN, mit denen ich gewisse der hier vorgetragenen Gedankengänge durchsprechen konnte, meinen herzlichen Dank aus. Ferner danke ich Herrn Dr. KONRAD FLEX, welcher Kap. 1-5 übersetzt sowie meinen deutschen Text zu Kap. 6-10 sprachlich durchgesehen hat.

Upsala im Dezember 1932.

Der Verfasser.

Historisch-Kritischer Teil: DAS DU-PROBLEM IN DER ONTOLOGIE DER GEGENWART

KAP. 1: Die idealistische Ontologie und ihre Auflösung.

1. Der Grundgedanke der Platonischen Metaphysik.

Von seinen Anfängen an kreist das abendländische Denken – wie noch früher das indische – um die Frage nach dem »wahren Wesen« der Wirklichkeit. Der gemeinsame Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß die Wirklichkeit im tiefsten Grunde nicht mit der wechselnden Mannigfaltigkeit identisch sein kann, die unter dem Begriff »Sinnenwelt« zusammengefaßt wird. Erkenntnis der Wirklichkeit ist nur für den möglich, dem es gelingt, den Trug der Sinne zu durchschauen und zu dem »jenseitigen« Etwas durchzudringen, welches das letzte Prinzip alles Daseins und damit Ausdruck für dessen wahres Wesen ist. Unter diesem Gesichtspunkt hat man zu betrachten die Spekulationen der jonischen Naturphilosophen über das »Urelement«, die Lehre der Pythagoräer von der Zahl als Weltprinzip, das »Eine« der Eleaten, DEMOKRITS Atome und all die anderen Versuche in der Frühzeit der griechischen Philosophie, den prinzipiellen Sinn des Daseins festzustellen.

Bei PLATO ist der Ausgangspunkt grundsätzlich der gleiche, wenn auch die metaphysische Fragestellung unvergleichlich vertieft und die spekulative Technik sehr verfeinert ist. Der Begriff Idee (*ἰδέα, εἶδος*), der bei Plato früh in den Mittelpunkt tritt, erweist sich als eine weit geeignetere Grundlage ontologischer Spekulationen als die früheren Ausdrücke für das Urprinzip des Daseins. Idee (von *εἶδω, ἰδεῖν* = sehen, schauen, erkennen) bedeutet sprachlich u.a. teils Schauen, teils das Geschaute, die Gestalt, teils Begriff, Urbild, Wesen. Alle diese Bedeutungen werden in dem platonischen Ideebegriff zusammengehalten und wirken später in verschiedener Weise auf die idealistische Metaphysik, nicht zum mindesten in der Form, in der sie uns während ihrer letzten Glanzperiode zu Anfang des 19. Jahrhunderts entgegentritt. Das intellektualistische Erbe von Sokrates macht es wohl wahrscheinlich, daß Plato in erster Linie an die *Begriffseinheit* dachte, als er die Idee als Einheit im Mannigfaltigen (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*) bestimmte. Aber von der formallogischen Idee steigt er zu der metaphysischen auf. Die individuellen Wesen haben ihren letzten Grund in ewigen Urbildern, die auf diese Weise Gestalt in der Sinnenwelt annehmen. Diese Urbilder oder Ideen bilden ein im Verhältnis zur Sinnenwelt transzendentes Reich, die übersinnliche Welt der Ideen. Die Aufgabe des Philosophen ist es, diese Ideenwelt und ihren Zusammenhang mit der Sinnenwelt spekulativ zu erforschen. Dies ist ihm *möglich*, weil er durch seine Vernunft (*νοῦς*), die zugleich die Fähigkeit zu Begriffen und eine geheimnisvolle Anschauung ist, in unmittelbarer Berührung mit dem Übersinnlichen stellt.

Wir brauchen hier die Entwicklung dieses Gedankengangs bei Plato nicht näher zu verfolgen. Ebenso wenig, haben wir Anlaß, bei der relativen Umgestaltung zu verweilen, die derselbe bei ARISTOTELES und den späteren griechischen Philosophen erfährt. Es genügt, den Grundgedanken festzustellen, der damit in das abendländische Denken eingeführt ist, um es dann jahrtausendlang im wesentlichen zu beherrschen. Dieser Grundgedanke besteht in der Unterscheidung *zweier Welten*, einerseits der Welt der Sinne, der »Erscheinungswelt«, mehr oder minder ausdrücklich als eine Welt des Scheines und Truges aufgefaßt, andererseits der übersinnlichen Welt, der Vernunftwelt, der »wahren Wirklichkeit«. Zwischen diesen beiden Welten steht der Mensch, der an beiden teilhat. Als Vernunftwesen spürt er einen geheimnisvollen Zug nach der übersinnlichen Welt, die er als seine wahre Heimat erkennt.

Doch ist er fest eingeschmiedet in die Ketten der Sinnenwelt, so daß ihm in der Regel nur sehr beschränkte und verworrene Einblicke in das Reich der Ideen möglich sind. Vereinzelt ist es indes vergönnt, in begnadeten Augenblicken ein Stück weiter zu gelangen, in intellektuellem Anschauen der übersinnlichen Welt. Der Terminus (»intellektuelle Anschauung«) stammt von dem deutschen Idealismus; der sachliche Inhalt dieses Ausdrucks findet sich, wie wir sahen, von Anfang an, schon bei Plato, und wird im Neuplatonismus durch eine sorgfältige Methodik entwickelt. Dank diesem Hilfsmittel ist also rationale Erkenntnis der übersinnlichen Welt möglich. Diese Erkenntnis ist es, die in der Geschichte der Philosophie gewöhnlich als *Metaphysik* bezeichnet wird.

Das stark *religiöse* Gepräge der idealistischen Metaphysik fällt unmittelbar in die Augen. Es genügt, auf die Tatsache hinzuweisen, daß sie nahe Verwandtschaft mit der religiösen Spekulation Indiens aufweist und die Grundlage der abendländischen Mystik von PLOTINUS über AUGUSTINUS und Meister ECKEHART bis auf unsere Tage gebildet hat. Hiermit wäre indes die religiöse Bedeutung des Platonismus wahrscheinlich erschöpft gewesen, wenn er nicht bei der Begegnung mit dem Christentum auf Tendenzen gestoßen wäre, die von analoger Art zu sein schienen. Der christliche Gottesgedanke, der im Neuen Testament praktisch jeder philosophischen Ausgestaltung ermangelte, schien nur darauf zu warten, in die festen Formen der metaphysischen Spekulation gegossen zu werden. Dies geschah auch. Wir lassen einstweilen die Frage offen, ob dieser Prozeß ohne Preisgabe wesentlich christlicher Motive stattfinden konnte, und fragen statt dessen nach den Zügen der christlichen Gottesvorstellung, welche die Verschmelzung historisch ermöglicht haben.

2. Einwirkung des christlichen Gottesglaubens

Die Struktur des urchristlichen Gottesglaubens wurde in hohem Grade durch die eschatologische Hochspannung bestimmt, unter der die Gemeinde lebte. In größter Kürze war die Sachlage folgende: Gott hat sein Wesen und seinen Willen in Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Verherrlichten, offenbart, welcher bald auf die Erde zurückkehren wird, um die »Welt« zu richten und seinen Gläubigen sein himmlisches Reich zu erschließen. Es ist ohne weiteres klar, daß dieser Glaube zu einer dualistischen Lebensauffassung führen mußte, die mindestens ebenso scharf ausgeprägt war wie die platonische. Für den welcher in ständiger Erwartung der großen Gerichtskatastrophe lebt, kann diese Welt mit allem, was zu ihr gehört, unmöglich einen Eigenwert darstellen. Wenn man auch nicht – metaphysisch – zwischen der Welt des Scheins und dem wahren Sein unterscheidet, so zieht man die Grenze um so schärfer zwischen dem eitlen Weltleben und dem einen, das not tut, dem Leben in Gott durch Christus, dem Leben des »Geistes«. Auch hier nimmt der Mensch eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Als »Fleisch« (σάρξ) gehört er der Welt an, aber als Geist (πνεῦμα) gehört er zu Gott. Hieraus werden indes keine Schlußfolgerungen hinsichtlich eines mystischen, »pneumatischen« Schauens von Gott gezogen. Das Schauen steht für den Christen im Tempus perfectum – »wir haben seine Herrlichkeit geschaut« (Joh. 1: 14; beachte den griechischen Aorist: ἑθεασάμεθα) – und im Futurum – »dann [werden wir sehen] von Angesicht zu Angesicht« (1. Kor. 13: 12)¹ –, nicht aber im Präsens. Hier leben wir nicht im Schauen, sondern im Glauben. Durch die Kategorie des Glaubens nimmt das Urchristentum so bestimmt wie möglich Abstand von jeder metaphysischen Spekulation. Gegenstand des Glaubens ist nämlich nicht die übersinnliche Welt, sondern die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus. Durch den Christusglauben wird der Mensch in

¹ Hinsichtlich der Bibelzitate folgen wir der Übersetzung in LIETZMANN'S *Handbuch zum Neuen Testament*.

ein persönliches Gottesverhältnis gestellt. Hierauf kommt alles an. Jeder Versuch, diesen Glauben in spekulative Erkenntnis umzubiegen, muß als Verunreinigung oder Verfälschung empfunden werden. Der bereits im Kanon begonnene Kampf gegen den Gnostizismus ist u.a. ein Symptom gerade dieser antispekulativen Einstellung.

Solange die eschatologische Grundstimmung ihre Macht über die Menschen behielt, war auch jede spekulative Legitimierung der christlichen Glaubensgedanken vollständig überflüssig. Die geistige Welt machte sich allzu eindringlich fühlbar, als daß man auch nur die *Frage* nach ihrer Realität hätte aufwerfen können: Anders gestaltete sich die Sache, als sich die Kirche vor die Aufgabe gestellt sah, sich auf unabsehbare Zeit in der antiken Kulturwelt einzurichten. Nun galt es, eine *Lehre* auszubilden, die zugleich die Eigenart des Christentums zum Ausdruck brachte und auch den gebildeten Volksschichten nahegebracht werden konnte. Wenn die christliche Mission während ihrer ersten Periode an orientalisches-hellenistische Mysterienkulte anzuknüpfen vermochte, so stellte bei der eigentlichen Ausbildung der Lehre die überlegen entwickelte griechische Philosophie ihre formalen Hilfsmittel zur Verfügung. Das Ergebnis des langen und verwickelten Prozesses, durch den der christliche Gottesgedanke immer mehr mit platonischer und aristotelischer Metaphysik verwoben wurde, liegt in der mittelalterlichen *Scholastik* vor. Die oberste Ursache wie die höchste Wahrheit und Wirklichkeit ist für THOMAS Gott, der in aristotelischer Weise als reine Form und Aktualität gedacht wird. Hier verschmilzt der platonisch-aristotelische Dualismus Idee-Phänomen (bzw. Form-Stoff) mit dem urchristlichen Pneuma-Sarx, und es entsteht ein neuer Gegensatz, der auf vielerlei Weise ausgedrückt wird, am gewöhnlichsten vielleicht durch die Gegenüberstellung von *regnum gratiae* und *regnum naturae*. Dieser charakteristische Dualismus des Mittelalters ist indes kein absoluter. Wie besonders TROELTSCH² nachgewiesen hat, wird der Gegensatz ethisch-soziologisch erweicht, teils durch die Sakramentslehre, teils durch die Auffassung des natürlichen Weltlebens als eingliedert in ein gewaltiges, teleologisches System, in dem das Niedrigere einen relativen Wert als Mittel für etwas Höheres behält, in letzter Linie für den absoluten Zweck der mystisch-sakramentalen Sittlichkeit. Aber auch metaphysisch macht sich eine entsprechende Tendenz zur Überwindung des Dualismus bemerkbar. Die eigentlichen Offenbarungstatsachen, z.B. die Dreieinigkeit, kann zwar keine menschliche Vernunft fassen, aber seinem allgemeinen Wesen, seinem »esse« nach ist Gott rational bestimmbar. Damit sind die Pforten weit geöffnet für die ontologische Spekulation auf christlichem Boden.

Durch den *Nominalismus* wurde diese Entwicklung philosophisch, durch die *Reformation* religiös abgebrochen. Dies bedeutete indes keineswegs, daß das Abendland definitiv für die ontologische Spekulation verloren war. Aber eine Neuorientierung war offenbar erforderlich. Diese kam auch durch Cartesius, nachdem die *Renaissance* durch ihre neue Betrachtung des Menschen den Blick nach innen, auf das Individuum und das Ich gerichtet hatte.

3. Der metaphysische Subjektivismus

JAKOB BURCKHARDT charakterisiert eine der wichtigsten Leistungen der Renaissance mit den Worten »die Entdeckung des Menschen«. Der individuellen Eigenart wird in ganz anderer Weise Beachtung geschenkt als früher. Der schematische Charakter der mittelalterlichen Menschenschilderung wird durch einen überraschenden Klarblick für individuelle Nuancen und persönliche Eigenart ersetzt. Schon damals – Jahrhunderte, bevor die Psychologie als Wissenschaft auftrat – macht sich die psychologische Tendenz in der Kunst

² Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), 252 ff.

geltend. Ohne diesen nach innen gerichteten Blick hätten weder Petrarca oder Boccaccio noch die großen Maler im eigentlichen Sinne epochemachend werden können.

Indes ist es charakteristisch, daß der neue Subjektivismus wissenschaftlich in ganz anderer Richtung ausgemünzt wird, als man nach den Ausgangspunkten erwarten könnte. Die Entdeckung des Ich führt nicht zu einer empirischen Psychologie, sondern zu einer neuen *Erkenntnistheorie*, die von Anfang an wie die alte – ontologisch verankert ist. Nachdem RENÉ DESCARTES im denkenden Ich den festen Punkt der Erkenntnis und Wirklichkeit gefunden hatte, unzugänglich allen Angriffen des Skeptizismus, war der Anstoß zu der Hauptbewegung der philosophischen Spekulation der Neuere Zeit gegeben, jener Bewegung, die über SPINOZA und LEIBNIZ führt und in dem deutschen Idealismus mit seiner einzigdastehenden Gedankenkurve von KANT bis HEGEL gipfelt. Diese ganze Epoche, welche wir hier die des metaphysischen Subjektivismus nennen, wurde souverän vom Ich-Gedanken beherrscht. Das durch alle Veränderungen bestehende Grundprinzip ist dieses: Jedes denkbare Faktum ist als solches für das Bewußtsein oder das Denken, d.h. für das Subjekt-Ich, gegeben. Erkenntnis der Wirklichkeit bedeutet deshalb primär Kenntnis vom denkenden Ich und seinen Bestimmungen. Von hier ist der Schritt nicht weit bis zu der Schlußfolgerung, die von einigen Nachkantianern faktisch gezogen wird: Die wahre (»absolute«) Wirklichkeit ist nichts anderes als das Ich.

Um diesen Gedankengang (namentlich seine Ausbildung im deutschen Idealismus) verstehen zu können, muß man sich, in erster Linie darüber klar sein, daß das Ich, welches hier in den Mittelpunkt der ontologischen Erkenntnistheorie gestellt wird, nicht das individuelle, zufällige Ich ist, sondern das überindividuelle, allumfassende, absolute, an dem die einzelnen Ichs irgendwie teilhaben. Dieser metaphysische Hintergrund verleiht der Ich-Philosophie einen stark *pantheistischen* Zug. Das Ich als Erkenntnisprinzip ist die allumfassende, göttliche Vernunft. Damit aber ist auch die ontologische Bedeutung des Ich-Prinzips gegeben. Die Ich-Wirklichkeit ist das Gott-Ich. Die »wahre Wirklichkeit« ist Gott, gedacht als absolutes Bewußtsein, absolute Vernunft.

Der springende Punkt ist natürlich die Frage: Wie kann ich als endliche Vernunft oder endliches Ich etwas von der absoluten Vernunft wissen? Die Antwort auf diese Frage erfolgt in der Regel durch die Postulierung einer besonderen Erkenntnisart, die *ratio* (*intellectus*) und *intuitio* in sich vereinigt. Die Verwandtschaft dieses Gedankengangs mit dem Platonismus ist leicht erkennbar. KANT, der im übrigen ganz auf dem Boden der Ich-Philosophie steht, bestreitet das Vorhandensein einer solchen intellektuellen Anschauung in der endlichen Vernunft, der damit auch die Möglichkeit einer (theoretischen) metaphysischen Erkenntnis abgesprochen wird. Bei FICHTE und SCHELLING dagegen wird der Ich-Begriff in enge Beziehung zu der angedeuteten Vorstellung gesetzt und dem Ich die Fähigkeit zugeschrieben, seine Endlichkeit aufzuheben. Auf diese Weise erhält der Philosoph die Möglichkeit, das Bewußtsein überhaupt mit allen seinen Bestimmungen zu »konstruieren«. HEGEL geht teilweise einen anderen Weg, indem er unter wenigstens formeller Preisgabe der intellektuellen Anschauung (in der Fichte-Schellingschen Bedeutung) das reine Sein bzw. die Dialektik des Denkprozesses selbst in den Mittelpunkt des Systems stellt. Das Ergebnis ist indes analog: eine kühne Konstruktion des ganzen Daseins von einem rational-aprioristischen Ausgangspunkt. Der ontologische Grundgedanke wird hier in seinen äußersten Konsequenzen durchgeführt, indem das Wirkliche und das Vernünftige, das Ontische und das Logische radikal identifiziert werden.

In Hegels System, das durch Einbeziehung eines mannigfachen empirischen Stoffes das ganze Dasein umspannte, scheint die idealistische *Ontologie* ihre Leistungsmöglichkeiten

im wesentlichen erschöpft zu haben. Zuvor hat sie indes durch SCHLEIERMACHER auch das *theologische* Denken nachhaltig beeinflusst. In den Reden (1799) lehnt dieser allerdings sowohl die metaphysische als die moralistische Religionsdeutung ab und vertritt entschieden die Autonomie der Religion. Als es sich dann für ihn darum handelt, die Eigenart der Religion näher anzugeben, stellt er seine bekannte Formel »Anschauung und Gefühl«, nämlich gegenüber dem »Universum«, auf. Die Art, in welcher diese Religionsdeutung durchgeführt wird (besonders in der zweiten Auflage der Reden), stellt Schleiermacher unzweideutig in eine Linie mit der Einheitsmystik.^[3] Der enge Zusammenhang zwischen dieser Mystik und der ontologischen Spekulation ist bereits angedeutet worden.^[4] Vor allem auf diesem Wege sind Mystik und Ich-Philosophie in die Theologie des 19. Jahrhunderts gelangt und haben ihr in wichtigen Beziehungen das Gepräge gegeben.

4. Empiristische Reaktion im 19. Jahrhundert

Die rasche Auflösung des Hegelianismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts beruhte weit weniger auf der prinzipiellen Kritik, die an ihm geübt wurde, als auf einem allgemeinen Müdigkeitsgefühl gegenüber dem ontologischen Systembau. Die Hegemonie ging nun von der Philosophie auf die empirischen Wissenschaften über, was natürlich seinerseits die philosophischen Problemstellungen beeinflussen mußte. Abgesehen von den Ausläufern der alten Philosophie verteilt sich das Erbe der spekulativen Systeme in der Hauptsache auf drei empiristische Richtungen, die hier in Kürze berührt werden sollen.

1. Die erste, lange vorherrschende dieser Richtungen ist die *naturalistische*. Der Siegeszug des Naturalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hängt eng mit dem der Naturwissenschaft zusammen. Vor allem infolge des raschen Durchbruchs der Entwicklungslehre wurde er zu einer Modesache, und es galt kaum als ratsam, das Dasein unter einem anderen Gesichtspunkt als dem evolutionistisch-naturwissenschaftlichen zu betrachten. Die Naturwissenschaft, die an und für sich nichts anderes ist als ein methodischer Aspekt der Wirklichkeit, wird so zu einer allgemeinen Lebens- und Weltanschauung erweitert. Gegen Ende des Jahrhunderts wird dieser allgemeine Naturalismus Gegenstand einer eindringenden philosophischen (erkenntnistheoretischen) Kritik. Doch kann er nicht als wissenschaftlich überwunden gelten, bevor die großen Umwälzungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft selbst während der letzten Jahrzehnte die Problemstellung radikal verändert und zu methodischer Selbstkritik gezwungen hatten.

2. In engem Zusammenhang mit der naturalistischen Zeitrichtung stellt die *psychologistische*. Seitdem FECHNER die naturwissenschaftliche Methodik in die Sinnespsychologie eingeführt hatte, entwickelte sich die Seelenforschung rasch. Prinzipiell erschien es nun möglich, hier ebenso exakte Resultate zu gewinnen wie in der physikalischen und biologischen Naturwissenschaft. Aber andererseits hatte ja das Seelenproblem seit alters eine zentrale Stellung in der Philosophie eingenommen. Daher lag der Gedanke nahe, daß man nun endlich zu einer exakten und sicheren Lösung der alten philosophischen Kernprobleme gelangen werde – soweit dieselben nicht einfach als Scheinprobleme nachgewiesen und also unbedenklich ausgeschaltet werden könnten. Trotz starker Kritik (DILTHEY und andere) hat diese psychologistische Grundauffassung sehr starke Verbreitung gefunden.

³ Vgl. meine Arbeit *Religion och vetenskap* (Religion und Wissenschaft) (1930), 52 ff.

⁴ SCHLEIERMACHER hat selbst in § 8 der *Glaubenslehre* (1821) die Verwandtschaft seines Gefühlsbegriffes mit dem »reinen Selbstbewußtsein, der Transzendentalphilosophen direkt betont.

3. Die dritte Tendenz können wir die *historistische* nennen. Während HEGEL in der Geschichte eine apriorisch notwendige Selbstentwicklung des absoluten Geistes sah, ist der moderne Historismus relativistisch. Alle Lebensanschauungen und Werte sind historisch bedingt, sie besitzen Geltung bloß für die Menschen ihrer Zeit und haben darum nur als geschichtliche Tatsachen wissenschaftliches Interesse. Die philosophisch-spekulative Aufgabe ist deshalb zweckmäßig durch die philosophiegeschichtliche zu ersetzen. Anstatt sich auf den endlosen Streit verschiedener Schulen einzulassen, hat man objektiv den Inhalt der verschiedenen Gedankengänge und Problemstellungen festzustellen.

Offenbar ist das ontologische Problem in diesen drei Richtungen als aktuelle philosophische Problemstellung ganz und gar beiseite geschoben. Es ist, wie gesagt, wohl zu merken, daß diese Entwicklung nicht das Ergebnis einer prinzipiellen Kritik der idealistischen Ontologie ist, sondern im wesentlichen eine Reaktion gegen die unfruchtbare Systembauerei. Erkenntniskritik fehlt allerdings keineswegs. Der letzte Teil des 19. Jahrhunderts ist vielmehr philosophisch durch eine stark ausgesprochene erkenntniskritische Strömung gekennzeichnet. Aber diese Kritik schließt sich nahezu durchweg an den *Kantischen* Kritizismus an, und dieser steht, wie bereits bemerkt, prinzipiell in einer Linie mit der idealistischen Ich-Philosophie. Infolge der gänzlichen Ausschaltung des »Dinges an sich« ist der neukantische Idealismus sogar reingezüchteter als Kants eigener. Aus diesem Grunde war man weder imstande, die idealistische Ontologie einer radikalen Kritik zu unterziehen, noch einen neuen *philosophischen* Ausgangspunkt zu gewinnen. Die philosophisch-systematische Aufgabe wurde durch die psychologische, historische und erkenntniskritische *ersetzt*.

Auch hier können wir die starke Abhängigkeit der *Theologie* von der philosophischen Entwicklung konstatieren. Unter SCHLEIERMACHERS Einfluß hatte sich die Theologie des 19. Jahrhunderts auf das »fromme Bewußtsein« konzentriert und damit eine subjektivistische Einstellung erhalten. Wie wir sahen, stand indes dieser Begriff bei Schleiermacher in engem Zusammenhang mit dem »Selbstbewußtsein« des Idealismus und brachte deshalb die systematische Theologie eo ipso in Abhängigkeit von idealistisch-mystischer Ontologie. Als diese später in Mißkredit geriet, war indes eine Umstellung dank der Dehnbarkeit des Begriffes »frommes Bewußtsein« verhältnismäßig leicht möglich. Indem man denselben wesentlich psychologisch deutete, war eine Anknüpfung an den überhandnehmenden Empirismus unschwer zu erreichen. Die Entwicklung verlief im großen und ganzen analog der soeben skizzierten philosophischen. Der Naturalismus machte sich allerdings in der theologischen Debatte nicht nennenswert geltend; es war ja auch kaum zu erwarten, daß man auf theologischer Seite ernstlich auf FEUERBACHS Vorschlag hören würde, die Theologie durch Anthropologie zu ersetzen.

Um so größere Bedeutung muß dem Historismus und Psychologismus beigemessen werden. Der erstere hing auch mit dem erwachenden Interesse zusammen, die klassischen Urkunden des Christentums historisch zu erforschen. Nachdem die Exegetik es sich zur Aufgabe gemacht hatte, durch die Dogmen- und Legendenbildung zu dem »historischen Jesus« vorzudringen, beeilte sich die sog. liberale Theologie, die neugewonnenen historischen Erkenntnisse systematisch zu verwerten. Aber dieses systematische Interesse blieb notwendig in hohem Grade historisch gefärbt. Man wollte das »Wesen des Christentums« feststellen, wie es während einer bestimmten, historisch fixierbaren, »klassischen« Periode erscheint. Wie diese Aufgabe dann auch gelöst wird, so tritt jedenfalls die Realitätsfrage oder

– mit einem modernen Ausdruck – die »existentielle«^[5] Frage in den Hintergrund. Die systematische Theologie muß der Religions- bzw. Dogmengeschichte weichen. In entsprechender Weise wirkt der Psychologismus destruktiv auf die im traditionellen Sinne dogmatische Aufgabe. Die Psychologie richtet die Aufmerksamkeit auf die religiösen Vorgänge, die ausschließlich als Seelenprozesse betrachtet werden. Der christliche Glaube ist Ausdruck einer bestimmten charakteristischen »Einstellung« des menschlichen Seelenlebens. Diese Einstellung läßt sich psychologisch analysieren, ohne daß man zu der Frage Stellung zu nehmen braucht, inwieweit sie subjektiv willkürlich ist oder einer transsubjektiven Realität entspricht. Mag man sich hierbei einer kausalpsychologischen oder einer mehr »verstehenden«, teleologischen Methodik bedienen, so muß die Aufgabe jedenfalls auf die Feststellung des subjektiven Glaubensvorgangs begrenzt werden. Die Theologie wird »Bewußtseinstheologie« statt Offenbarungstheologie, d.h. die Glaubenssätze werden hinsichtlich ihrer Bedeutung für und ihres Zusammenhangs mit dem religiös-christlichen Bewußtsein erörtert, nicht als reale Aussagen über göttliche Offenbarungstatsachen.

Diese ganze Entwicklung; war in hohem Grade durch äußere Umstände bedingt: einerseits durch die philosophische Neuorientierung, andererseits durch den Aufschwung der allgemeinen Religionswissenschaft. Eine wirkliche prinzipielle Auseinandersetzung mit der idealistisch beeinflussten Theologie der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts fand kaum statt. Von theologischem Idealismus glitt man einfach in einen theologischen Positivismus über, der in Wirklichkeit unter der Oberfläche stark idealistisch infiziert war. Erst in Zusammenhang mit der modernen theologischen Krise, nachdem dieser Positivismus seine Rolle ausgespielt zu haben scheint und man sich nach neuen ontologischen Grundlagen umsieht, ist auch die Stunde für eine radikale Abrechnung mit dem alten Idealismus gekommen. Aber diese Abrechnung ist nicht auf das theologische oder religionsphilosophische Gebiet beschränkt. Die Perspektive muß daher von neuem so erweitert werden, daß sie die philosophische Problemdebatte überhaupt umfaßt.

5. Die radikale Kritik der Grundlage des Idealismus (des Ich-Begriffes)

Die Reaktion gegen die idealistische Ontologie sagt uns noch nichts über deren Wahrheit und philosophischen Wert. Um ein Urteil hierüber zu gewinnen, muß man sie einer kritischen Analyse unterziehen. Diese Kritik muß *radikal* sein, d.h. versuchen, bis zu der Wurzel der ganzen idealistischen Anschauung vorzudringen. Wie schon betont wurde, ist der monistische *Ich-Begriff* die Grundlage des Idealismus, mit der er steht oder fällt. Eine radikale Kritik des Idealismus muß sich deshalb, gegen den Ich-Gedanken selbst richten, wie er von DESCARTES bis zu HEGEL und seinen Nachfolgern im Mittelpunkt der idealistischen Spekulation steht.

Eine solche radikale Kritik ist auch sowohl in Deutschland als in Schweden^[6] geübt worden. Als Ergebnis dieser Kritik, an die wir in der folgenden Darstellung oft anknüpfen werden, läßt sich feststellen, daß das Ich (das Selbstbewußtsein) der Schlußpunkt eines

⁵ Das Modewort »existentiell« einst von KIERKEGAARD geprägt, ist leider vieldeutig. Wir verschieben eine nähere Analyse auf den systematischen Teil dieses Buches und begnügen uns hier mit einer provisorischen Abgrenzung. Unter »existentiellem Denken« wird in dieser Arbeit ein Denken *von* der konkreten menschlichen Existenz *aus* (nicht bloß *über* dieselbe) verstanden. Negativ bedeutet dies, daß das existentielle Denken sowohl die empiristische (Psychologie, Geschichte usw.) als die metaphysische Methodik ablehnt.

⁶ Die Leistungen der modernen Upsalienser Philosophie in diesem Punkte sind besonders beachtenswert. Sowohl HÄGERSTIRÖM als PHALÉN haben in ihrer Kritik des Subjektivismus wirksam dazu beigetragen, die logische Unhaltbarkeit des Begriffes reines Selbstbewußtsein nachzuweisen.

Abstraktionsprozesses ist, der das Bewußtsein Schritt für Schritt seines konkreten Inhalts beraubt hat. Unter solchen Umständen kann auch die »intellektuelle Anschauung« nicht als ein Erkenntnisorgan betrachtet werden. Vielmehr ist sie ein Ausdruck für das unbestimmte Ichgefühl, das nach Ansicht vieler die Grundsicht des Bewußtseins ausmacht. Mit dieser Erkenntnis ist die idealistische Ontologie definitiv erledigt.^[7]

Es erhebt sich nun die Frage, ob nicht die empiristische Reaktion tatsächlich den einzigen gangbaren Ausweg aus dem Dilemma gewiesen hat, in welches das philosophische Denken durch die idealistischen Abstraktionen geraten ist. Unter Beiseiteschiebung der ontologischen Konstruktionen geht der Empirismus gerade von der konkreten Wirklichkeit aus. Er erstrebt nichts anderes, als *Tatsachen* festzustellen und zu beschreiben. Ist damit nicht auch die *wissenschaftliche* Aufgabe erschöpft?

Viele Gesichtspunkte sprechen dafür, diese Frage zu bejahen. Der großartige wissenschaftliche Aufschwung unter der Herrschaft des Empirismus kann als ein Zeugnis für die Entbehrlichkeit der ontologischen Spekulation angeführt werden. Die wissenschaftliche Forderung nach Exaktheit ist wohl erfüllbar ohne irgendwelchen philosophischen Unterbau, und während sich die philosophischen Schulen in anscheinend endlosem Streit gegenüberstehen, hat man auf empirischer Grundlage große Möglichkeiten, einen gewissen Grad von Übereinstimmung zu erreichen.

Diese und andere Gründe scheinen für einen vollständigen Verzicht auf die ontologischen Problemstellungen zugunsten der ontischen, d.h. der empirisch-spezialwissenschaftlichen, zu sprechen. Hier soll auch stark unterstrichen werden, daß jede ontologische Grundlegung vollständig überflüssig ist, solange die wissenschaftliche Aufgabe rein positivistisch gefaßt wird, d.h. solange es nur darauf ankommt, empirische Fakta festzustellen und zu katalogisieren. Indes gelangt die wissenschaftliche Arbeit schließlich zu einem Punkt, wo es sich als nicht länger möglich erweist, der Frage nach der Gültigkeit und Reichweite der eigenen Methodik aus dem Wege zu gehen. Dies gilt vor allem für die wissenschaftlichen Grenzprobleme, z.B. die Fragen, die das Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und Geschichte berühren. Der Historiker betrachtet *faktisch* einen Ereignisverlauf unter einem anderen Gesichtswinkel als der Kausalpsychologe. Während der letztere nur mit mehr oder minder mechanisch bestimmten Prozessen rechnet, rechnet der erstere mit verantwortlichen und zielbewußten Willen. Wer hat recht, einer von ihnen oder vielleicht beide? Wie ist im letzteren Fall das Verhältnis zwischen den entgegengesetzten Verfahrensarten zu bestimmen? Beide erheben Anspruch darauf, durch ihre Methodik wirkliche Abläufe zu ermitteln. Müssen wir mit zwei »Wirklichkeiten« rechnen? Letzten Endes mündet diese ganze Problematik in die Frage aus, was wir überhaupt meinen, wenn wir in wissenschaftlichem Zusammenhang von Wirklichkeit sprechen. Damit aber stehen wir wieder vor der *Wirklichkeitsfrage* oder dem *ontologischen Problem*.

Gleichzeitig ist es indes offenbar, daß eine Rückkehr zu der alten, auf dem Ich-Monismus beruhenden idealistischen Ontologie nicht mehr möglich ist. Diese hat zweifellos während der vergangenen Epoche ungemein wertvolle Leistungen zu verzeichnen. Durch engen Anschluß an religiöse, ethische und ästhetische Gedankengänge gelang es ihr auch lange, eine Konkretion zu erreichen, die sie an sich selbst nicht besaß. Nachdem der Ich-Gedanke analytisch aus diesem Zusammenhang losgelöst ist, kann man sich aber nicht länger ver-

⁷ Vgl. ferner das Kapitel »Der Zusammenbruch des Subjektivismus« in HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie* (1929), 121 ff. sowie meine Arbeiten *Samuel Grubbe* (1920), 223 ff. und *Religion och vetenskap*, 178 ff., 220 f.

hehlen, daß er infolge seiner inhaltslosen Abstraktheit außerstande ist, als ontologisches Grundprinzip zu dienen. Fragt man sich dann, ob vielleicht der Empirismus selbst (Naturwissenschaft, Geschichte, Psychologie usw.) bei Aufsuchung eines neuen ontologischen Grundprinzips wegweisend sein kann, so zeigt sich die überraschende Tatsache, daß diese empirische Wissenschaft, die unter stärkster Reaktion gegen die idealistische Ontologie herangewachsen ist, in Wirklichkeit unreflektiert deren tragendes Prinzip, den Ich-Gedanken, vorauszusetzen scheint. Es ist ein *Ich*, welches die empirischen Feststellungen macht, es ist ein *Ich*, das dieselben in den Zusammenhang miteinander bringt, durch den die Beobachtung wissenschaftliche Dignität erhält. Wie sehr man auch durch sorgfältige Methodik die Gefahren der Subjektivität zu vermindern sucht – die Tatsache, daß jedes empirische Faktum primär für ein Ich oder ein Bewußtsein gegeben ist, scheint man nicht aus der Welt schaffen zu können.

Hiermit sind die negativen Voraussetzungen für die jetzt aktuelle Fragestellung gegeben.^[8] Empirismus und Positivismus können die Schwierigkeiten nur umgehen, die durch die Auflösung der idealistischen Ontologie entstanden sind. Ist man sich hierüber klar, so scheint es zwei Möglichkeiten zu geben, den Subjektivismus ontologisch zu überwinden. Entweder kann man, ausgehend von dem Subjekt-Objekt-Verhältnis, methodisch von der Subjektseite absehen (das Ich »einklammern«), um seine Aufmerksamkeit so auf die aprioristische Wesensnotwendigkeit der objektiven Wirklichkeit zu konzentrieren. Diesen Ausweg hat die *phänomenologische* Schule gewählt (»Wesensschau«). Oder man kann versuchen, den abstrakt monistischen Ich-Gedanken dadurch zu überwinden, daß man das Ich als a priori in einen konkreten Zusammenhang, das Gemeinschaftsleben, die Ich-Du-Beziehung, eingestellt betrachtet. Das Ich als Individuum ist eine Abstraktion, erst das Ich, das in Beziehung zu *einem Du* steht, besitzt konkreten Inhalt. Dieser Gedankengang, der die Entwicklung der *dialektischen Theologie* stark beeinflusst hat, liegt sowohl GRISEBACHS Gegenwart-Philosophie als HEIMS »dimensionaler« Wirklichkeitsdeutung zugrunde.

Das zuletzt Gesagte führt uns direkt in das Zentrum der aktuellen ontologischen Diskussion. Die folgende Untersuchung richtet sich auf die Stellung des Du-Problems in dieser Debatte. Damit ist bereits angedeutet, daß für uns hier der zweite der beiden genannten Versuche, den Subjektivismus zu überwinden, in den Vordergrund tritt. Die phänomenologische Ontologie interessiert uns nur soweit, als sie das Du-Problem berührt oder zu ihm Stellung nimmt. Um dieses Problem in seinen historischen Zusammenhang einsetzen zu können, müssen wir indes auf sein Hervortreten in der Philosophie des 19. Jahrhunderts – sowohl im Rahmen des Idealismus als in Opposition gegen ihn – zurückgehen sowie die Bedeutung seiner spontanen Aktualisierung Anfang der 20er Jahre unseres Jahrhunderts feststellen.

⁸ Wir haben hier ausschließlich die logischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der neuen Ontologie berücksichtigt. Damit wird natürlich keineswegs bestritten, daß die faktischen Voraussetzungen erheblich tiefer liegen. HEINEMANN'S Deutung der modernen philosophischen Krise als Widerspiegelung einer allgemeinen Kultur- und Existenzkrise (a. a. O., Einleitung) verdient alle Beachtung.

KAP. 2: Ontologische Neuorientierung – Entdeckung der Du-Beziehung

1. Das Du-Problem im Rahmen des Idealismus

Die Darstellung der Auflösung der idealistischen Ontologie hat ergeben, daß dieselbe letzten Endes mit der monistischen, abstrakten Fassung des im Zentrum stehenden Ich-Gedankens zusammenhängt. Der neue Ausgangspunkt wurde, von einer Seite betrachtet, dahin charakterisiert, daß das Ich von Anfang an (a priori) konkret gefaßt, d.h. in einen sozialen oder historischen Zusammenhang, das Gemeinschaftsleben, eingestellt wird, wo dem Ich ein Du gegenübersteht. Wenn wir daran gehen, in großen Zügen die moderne »Entdeckung der Du-Beziehung« darzustellen, so müssen wir zunächst etwas bei den Tendenzen in dieser Richtung verweilen, die bereits früher sowohl im Rahmen des Idealismus als unter bewußter kritischer Ablehnung desselben hervorgetreten sind.

Schon PLATO hat überraschend klare Ausdrücke für die philosophische Bedeutung der Gemeinschaft gefunden. Seine philosophische Darstellungsform, der *Dialog*, dürfte wenigstens in seiner früheren Periode durch diese Erkenntnis bedingt sein. Der Dialog ist für Plato keineswegs bloß ein ästhetisches und literarisches Ausdrucksmittel, sondern vielmehr eine Widerspiegelung der Dialektik des Denkens selbst, das sich in dem philosophischen Gespräch, entfaltet und bereichert – wenn auch nur unter sokratischer Leitung. Als Phaidros in dem gleichnamigen Dialog sein Erstaunen äußert, daß Sokrates Athens naturschöne Umgebung so wenig kennt, antwortet dieser: »Verzeih mir, mein Freund. Ich bin ein wißbegieriger Mann. Die Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, aber das wollen die Menschen in der Stadt.« Das Forschen nach Wahrheit braucht die Anregung der intellektuellen Gemeinschaft, um etwas zu erreichen. Die Philosophie ist ein Dialog, eine Kette von Fragen und Antworten, die aneinander anknüpfen. Der Dialog ist eine bloße Fiktion, wenn er nicht den Charakter eines *wirklichen* Gesprächs zwischen verschiedenen Personen hat. Dieses Gespräch wird durch die Verschiedenheit bzw. die Gemeinschaft eines Ich und eines Du ermöglicht.^[9]

Bei Plato ist indes die Du-Beziehung noch nicht philosophisch reflektiert, sie ist also noch nicht zu einem *Problem* geworden. Dagegen ist dies bei dem größten Propheten des Ich-Gedankens innerhalb des deutschen Idealismus, J.G. FICHTE, der Fall. Fichtes Wissenschaftslehre baut sich ganz und gar auf dem souveränen Ich auf, das selbst seine Grenze oder »Schranke«, das dem Ich gegenüberstehende Nicht-Ich, setzt. Jeder Dualismus scheint hier überwunden zu sein; der Gedanke einer äußeren Begrenzung des Ich durch ein Nicht-Ich, das nicht den Charakter einer selbstgesetzten Schranke des Ich hat, sondern dem Ich gegenübertritt und seine souveräne Selbstentwicklung beschränkt, ist der Wissenschaftslehre völlig fremd. Als Fichte 1796 auf der Grundlage des genannten Prinzips seine *Rechtslehre* darstellen will, tritt indes unser Problem nahezu sofort in den Vordergrund. Das endli-

⁹ EMIL BRUNNER (*Gott und Mensch* 1930, 7f.) bestreitet, daß der Dialog für Plato diese genuine Bedeutung hat. »Im Grund kann man, wie Plato in seinen späteren Dialogen beweist – dieselben Gedanken auch ohne das Dazwischentreten des anderen, also auch in der *Form* des Monologes denken. Gerade das, dieses es sich nicht sagen lassen müssen, sondern es sich selbst sagen können, *ist das Wesen der Vernunft*, mit der alle Philosophie arbeitet.« Es mag richtig sein, daß die dialogische *Form* für Plato nicht wesentlich ist. Dies hindert aber nicht, daß sein Denken *faktisch* einen dialogischen, nicht nur dialektischen Charakter hat. Schon der Umstand, daß er unreflektiert die Dialogform wählt, weist in diese Richtung. Sucht man Beispiele einer monologischen Dialektik, so hat man nicht zu Plato, sondern zu Hegel zu gehen. Vgl. hierzu A. Sannwald: *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie* (1931), 39 ff.

che Vernunftwesen, heißt es in § 3 der Grundlage des Naturrechts, kann sich selbst keine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben, ohne auch anderen diese Freiheit beizulegen, d.h. auch andere Vernunftwesen außer sich anzunehmen. Hieraus wird im folgenden Paragraphen das Rechtsverhältnis hergeleitet: »Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.«^[10] Offenbar hat Fichte jedoch die für das System revolutionierenden Konsequenzen einer solchen Annahme noch nicht erkannt. In der im folgenden Jahr erschienenen Schrift *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* kehrt die Frage wieder. Fichte tritt hier (W. III, 86 f.) dem Einwand entgegen, daß sich der Ich-Begriff doch in erster Linie auf das individuelle Ich, auf die Person beziehen müsse, die andere Personen neben sich hat. Hiergegen bemerkt er, daß die Vorstellung einer anderen Person, eines Du, nicht ursprünglich sei. Ursprünglichkeit besitzt nur der Ich-Gedanke und der Gedanke an das Ich begrenzende Objekt (»das Es«). Die Vorstellung von einem Du entsteht dadurch, daß ich meine eigene »Ichheit« auf ein gegebenes Objekt übertrage. »Der Begriff des Du entsteht durch Vereinigung des Es und des Ich.« Damit ist das Du wieder unter den primären Ich-Gedanken gestellt und das Problem eliminiert. Jedoch bloß gelegentlich. Während und nach dem Atheismustreit, der in vieler Beziehung einen Wendepunkt in Fichtes Entwicklung bedeutet, taucht es von neuem auf. Nach der Schrift *Die Bestimmung des Menschen* (1800) wird der Glaube an andere, mir gleichgestellte Wesen von der Stimme des Gewissens gefordert, die mir zuruft: »Was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen« (III, 355). Die praktische Vernunft zwingt mich also, die Existenz von neben mir existierenden Ichs anzuerkennen, obgleich eine solche Anerkennung, wie Fichte in diesem Zusammenhang offen zugibt, theoretisch gar keinen Sinn hat. Die Schwierigkeit wird durch den Hinweis auf den Primat der praktischen Vernunft gelöst: »Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft, (III, 359). Nicht zum mindesten die nächstfolgenden Jahre zeigen indes deutlich, daß das Problem ihm keine Ruhe läßt. Mit gesteigerter Intensität sucht er den Gedanken eines Zusammenhanges der geistigen Wesen in einer »Synthesis der Geisterwelt« durchzuführen.^[11] Das Resultat ist indes keine Durchbrechung des Rahmens der idealistischen Ich-Philosophie, sondern eine stark mystisch gefärbte Theologie, die der Wissenschaftslehre einen religiösen Abschluß gibt.^[12]

Gegen Ende des Jahrhunderts taucht das Problem wieder auf bei DILTHEY, teilweise unter direkter Anknüpfung an Fichte. In seiner sog. *Realitätsabhandlung* (1890)^[13] erklärt Dilthey zunächst seinen Anschluß an die gemeinsame Voraussetzung der Ich-Philosophie, den Satz der Phänomenalität; »nach diesem steht alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein« (977). Das Problem besteht darin, wie man von diesem Ausgangspunkt aus den Glauben an die Realität der Außenwelt erklären kann. Eine unmittelbare Gewißheit der Existenz der Außenwelt gibt es nicht

¹⁰ FICHTE: Werke (Medicus) II, 28, 45.

¹¹ Vgl. hierzu HIRSCH: *Die idealistische Philosophie und das Christentum* (1926), 246 ff.

¹² Das Du-Problem bei FICHTE verdient eine eigene Untersuchung. Das hier Gesagte soll nur eine Andeutung einer besonders tiefgreifenden Problematik in diesem Punkte geben.

¹³ Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1890. Ist auch in Band V von DILTHEYS gesammelten Werken enthalten.

(1014), vielmehr handelt es sich um einen Glauben. Aber dieser Glaube läßt sich nicht, wie die Naturwissenschaft naiv meint, aus gewissen Denkwahrscheinlichkeiten erklären, in denen wir auf äußere Objekte schließen, um eine Ursache der Sinneswahrnehmungen zu bekommen (980 ff.). Die Erklärung; liegt vielmehr in »einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Prozesse, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist« (982). Durch die für das Leben notwendige Anpassung an die Umgebung erleben wir die letztere als eine selbständige Realität. Primär liegt teils die Ich-Aktivität in Form eines Willensimpulses vor, teils ein diesem Impuls entgegertretender Widerstand. Das Realitätsbewußtsein beruht gerade auf der Wechselwirkung zwischen Willen und Widerstand (985 ff., 1017).

Eine ganz besondere Bedeutung hat in diesem Prozeß die Erfahrung der Existenz *anderer Personen*. Psychologisch entsteht diese Erfahrung zunächst aus einem gewöhnlichen Objektbewußtsein. Zu diesem treten indes gewisse psychische Prozesse des Auffassenden, welche die Realitätsüberzeugung in eigenartiger Weise verstärken. Durch Analogieschluß gewinne ich die Gewißheit, daß einer beobachteten körperlichen Ausdrucksbewegung des andern (z.B. Weinen) ein bestimmter innerer Gefühlszustand (Schmerz) oder ein gewisser Willensvorgang entspricht. In diesen Gefühls- und Willensprozessen wird das Du erlebt, wodurch auch das Ich vertieft wird. »Ein beständiger leiser Wechsel von Druck, Widerstand und Förderung läßt uns fühlen, daß wir niemals allein sind. Und die Erfahrung von der Existenz einer anderen Person ist eingeschlossen in jedes sociale Verhältnis, jedes Geltens einer anderen Person, jede aufopfernde Handlung.« Vor allem im *Mitgefühl* besitzen wir die Möglichkeit, auf diese Weise in einen fremden Gefühlszustand einzudringen. Aber ferner wird die fremde Lebenseinheit analog mir selbst als ein *Selbstzweck* aufgefaßt. Hieran knüpfen sich direkt gewisse *sittliche* Erfahrungen, nach denen ich mich verpflichtet fühle, den Rechtsanspruch des andern anzuerkennen. In diesem Zusammenhang verweist Dilthey auf Fichtes sog. moralischen Beweis für die Existenz der Außenwelt. Er lehnt zwar dessen Gedanken ab, daß die Pflicht zur Respektierung anderer Menschen als Selbstzwecke a priori durch das Gewissensgebot gegeben sei, und unterstreicht die Möglichkeit, daß diese Pflicht durch Erfahrungen und Schlußfolgerungen vermittelt wird. Das Wesentliche der Fichteschen Theorie steht für Dilthey indes fest. Die Auffassung des andern als einer selbständigen Lebenseinheit ist die eigentliche Grundlage unseres Glaubens an die Existenz der Außenwelt. »So ist uns das Außen zunächst in der anderen Person gegeben. Nach unserer inneren Erfahrung ist uns Hemmung oder Förderung überall Kraftäußerung. Und wie wir unser Selbst als wirkendes Ganze erfahren; tritt zu allererst für uns aus dem Spiel der Kraftäußerungen verständlich die Willenseinheit der anderen Person hervor« (996 ff.). »Der erste objektive Zusammenhang eines Ganzen, der uns aufgeht, ist der einer anderen Person« (1012).

Die grundlegende Bedeutung, die Dilthey hiernach der Du-Erfahrung für das Realitätsbewußtsein beimißt, veranlaßt ihn keineswegs, die Priorität des Ichbewußtseins in Zweifel zu ziehen. Das Primäre ist noch immer die Ich-Aktivität, der Willensimpuls, das Sekundäre die Erfahrung eines Widerstandes. Das Bewußtsein von der Existenz einer andern Person wird nur dadurch bedeutsam, daß die Widerstandserfahrung hier intensiver ist, weil sie auf eine der eigenen Ich-Aktivität gleichwertige Willenseinheit zurückgeführt wird. Vom Realitätsgesichtspunkt aus besteht also kein Qualitätsunterschied zwischen dem Du-Bewußtsein und dem Objektsbewußtsein überhaupt. Typisch genug heißt es in einer zusammenfassenden Formulierung: »Daß dem Ich *ein Du oder ein Es* gegenübersteht, das heißt nichts anderes, als daß so von meinem Willen ein ihm gegenüber Unabhängiges erfahren wird« (1021; hier kurs.). Die Souveränität des Ich-Prinzips hinsichtlich des Objektbewußtseins wird also auch

auf das Du-Bewußtsein ausgedehnt. Hierdurch wird die idealistische Grundauffassung unerschütterter festgehalten.

Bald genug sollte sich indes zeigen, daß die in der Du-Erfahrung steckende Problematik durch eine solche Lösung keineswegs zum Verschwinden gebracht werden konnte. Vielmehr tritt das Problem während der folgenden Jahrzehnte immer deutlicher in den Brennpunkt der philosophischen Erörterung, ohne daß allerdings anfangs seine revolutionierende Bedeutung erkannt wird. So schreibt SCHELER 1922, »daß das ... Problem vom 'fremden Ich', dem Sinne und Rechte seiner Realsetzung und seiner Verstehbarkeit (und ihren Grenzen) geradezu 'das' Grundproblem jeder Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften bildet«. Für diese seine Auffassung beruft er sich auf zahlreiche Forscher: LIPPE, ERDMANN, BECHER, KRONFELD, DRIESCH, TROELTSCH, VOLKELT, HUSSERL, SPRANGER.^[14] Von keinem der Genannten kann man indes sagen, daß er den Rahmen des Idealismus durchbrochen habe; eine solche Durchbrechung beginnt erst zu der Zeit, als Scheler die zitierte Behauptung aufstellt.

Die Problemstellung bei TROELTSCH verdient besonders Beachtung als typisch für den Versuch des ausgehenden Idealismus, mit dieser Frage fertig zu werden, ohne den Ausgangspunkt ganz aufzugeben. In einer Schrift von 1922 über Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes^[15] behandelt er den Gegenstand. Zunächst konstatiert er die Abhängigkeit der modernen Philosophie von der kartesischen Lehre vom Bewußtsein, die – wie ihre Ableger in der Transzendentalphilosophie (»Bewußtsein überhaupt«) und im Neukantianismus – zu unlösbaren Schwierigkeiten führt (280 ff.). Im Mittelpunkt der Erkenntnistheorie steht »die Frage nach der Erkenntnis des *Fremdseelischen*, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist, übrigens überhaupt ein Zentralkpunkt aller Philosophie ist, weil auf ihr die Möglichkeiten und Schwierigkeiten gemeinsamen Denkens und Philosophierens überhaupt beruhen«. Troeltsch betont die Eigentümlichkeit, daß dieses Problem so wenig, beachtet worden ist; die Dichter seien nahezu die einzigen, die ihm ernstlich Aufmerksamkeit geschenkt hätten (286). Unter Anknüpfung an Leibniz und Malebranche findet er für seine Person den Schlüssel zur Lösung des Problems im Gedanken an »die wesenhafte Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und eben damit, die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit« (284).

»Das Fremdseelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben, indem wir es doch zugleich als ein fremdes, einer eigenen Monade angehöriges empfinden« (289). Das Traditionsgebundene dieses Gedankenganges, der übrigens auch Troeltsch's anderweit aufgestellter Theorie von dem *religiösen Apriori* zugrunde liegen dürfte, fällt sogleich in die Augen. Außer an die beiden von ihm selbst genannten Philosophen des 17. Jahrhunderts muß man in erster Linie an FICHTE denken, dessen Streben, zu einer »Synthesis der Geisterwelt« zu gelangen, sich in ganz derselben Richtung bewegt. Troeltsch ist sich auch völlig klar darüber, daß diese Problemlösung mit »ungeheuren Schwierigkeiten« behaftet ist (292; vgl. 285). Die vielen Fragezeichen, die er, selbst seiner These hinzufügt – »wieso es zu jenen Konkretionen des Allbewußtseins kommen könne und wie weit sich diese oberhalb und unterhalb der Menschen erstrecken

¹⁴ SCHELER: *Wesen und Formen der Sympathie* (31931), XII (Vorwort zur zweiten Aufl. 1922; dritte Aufl. unverändert).

¹⁵ *Kant-Studien*, Bd. XXVII (1922), 265 ff.

mögen?» usw. (292) – zeigen, daß er diese Lösung kaum als endgültig betrachtet. Dagegen dürfte er den tiefsten Grund der »ungeheuren Schwierigkeiten« nicht erkannt haben, welcher darin liegt, daß eine wirkliche Problemlösung nicht möglich ist, ohne daß der traditionelle philosophische Rahmen völlig gesprengt wird. Das Du-Problem macht sich auf dem Boden der Ich-Philosophie ständig als ein peinlich störendes Moment geltend; am irritierendsten ist dabei, daß dieses Problem prinzipiell unlösbar ist, solange man an dem alten Ausgangspunkt festhält. In verschiedenen, voneinander unabhängigen Zusammenhängen war jedoch diese Erkenntnis schon im 19. Jahrhundert hier und da spontan zum Ausdruck gekommen.

2. Ansätze zu einer Sprengung des Idealismus auf dem Wege über das Du-Problem im 19. Jahrhundert

Die Formel, die, bis zu ihren äußersten Konsequenzen durchgedacht, den Ich-Monismus sprengt, dürfte erstmalig von JACOBI ausgesprochen worden sein: *Ohne Du kein Ich.*^[16] Die Tendenz dieses Schlagwortes ist zweifellos von Anfang an rein antiidealistisch. Aber andererseits hat der Du-Begriff bei Jacobi eine viel weitere Bedeutung als in der gegenwärtig aktuellen Debatte. Unter dem Du, welches die Voraussetzung des Ich ist, versteht Jacobi nämlich nicht bloß eine andere Person, sondern überhaupt eine äußere Objektswelt. Wogegen er sich letzten Endes wendet, ist die idealistische Tendenz, unter Ausschaltung des »Dinges an sich« alle Realität in das Subjekt-Ich zu verlegen. Das *genuine* Du-Problem kommt deshalb bei Jacobi kaum zu seinem Recht.

Das Jacobische Prinzip wird in Schweden von ERIK GUSTAF GEIJER aufgenommen^[17], der indes den Du-Gedanken sogleich in seiner genuinen Bedeutung erfaßt und seinen tiefsten Inhalt, seine ganze Tragweite, intuitiv durchschaut. Schon in einem Aufsatz von 1812 *Om historien och dess förhållande till religion, saga och mytologi* (Über die Geschichte und ihr Verhältnis zu Religion, Sage und Mythologie)^[18] schimmern Gedankengänge durch, die später von grundlegender Bedeutung für Geijers Persönlichkeitsphilosophie: werden sollten. Realitätsbewußtsein und Freiheitsbewußtsein sind Wechselbegriffe. Aber damit man zum Bewußtsein der Freiheit gelangt, ist nicht bloß erforderlich, daß man sich selbst von den Dingen unterscheidet, sondern man muß auch eine von einem selbst unabhängige Wirklichkeit annehmen, d.h. eine Wirklichkeit, die ihre eigene Ursache ist. Aber dies bedeutet, daß man das Dasein anderer selbstbewußter, autonomer Wesen annimmt. »Um also meiner eigenen Freiheit bewußt zu werden, ist es notwendig, daß ich eine Freiheit außer mir oder eine Freiheit anderer annehme. Ich kann mich selbst nicht denken außer als zu einem *Geschlecht* freier Wesen gehörend« (246). Der Einfluß von FICHTES Naturrechtstheorie springt sofort in die Augen. Noch ist sich Geijer auch in keiner Weise eines Gegensatzes zur Transzendentalphilosophie bewußt geworden. Dies geschieht erst später, am deutlichsten im Zusammenhang mit der Ausbildung des sog. *Persönlichkeitsprinzips* zu Anfang der 40er Jahre.

Die wichtigsten Quellen für die Kenntnis von Geijers Persönlichkeitsphilosophie sind ein 1842 geschriebener Tillägg (Zusatz) zu der Jugendschrift *Om falsk och sann up-*

¹⁶ Briefe über die Lehre des Spinoza (1785). Werke IV: 1, 211. Vgl. auch die Äußerung II, 40 (Vorwort von 1815 zu David Hume) sowie III, 34, 49 (An Fichte 1799).

¹⁷ Die historische Frage, ob GEIJER sein Prinzip »kein Du – kein Ich« unter Einfluß von Jacobi formuliert habe, mag hier dahingestellt bleiben. Vgl. hierzu J. LANDQUIST: Erik Gustav Geijer (1924), 298 f.

¹⁸ Ursprünglich, im zweiten Heft von der Zeitschrift Iduna. Wird hier nach *Samlade Skrifter* (Gesammelte Schriften) I (1923) angeführt.

plysning med avseende på religionen (Über falsche und wahre Aufklärung hinsichtlich der Religion)^[19] sowie die vierte Vorlesung im zweiten Teile von *Människans historia* (Geschichte des Menschen), gehalten am 4. April desselben Jahres.^[20] Mit erstaunlichem Klarblick erkennt Geijer die Hauptschwierigkeit in der All-Einheits-Lehre des deutschen Idealismus (SCHELLING-HEGEL). »Die All-Einheit ist eine Vernichtung, sofern sich nämlich die Intelligenz selbst dahin bringen kann (und das kann sie nicht). *Alles und Eines* ist in Wahrheit *Alles und Nichts*.« Dieser »Monismus des Gedankens« ist eine reine Abstraktion (I, 222 f.). Der Pantheismus mündet folgerichtig in Nihilismus aus. In improvisierten Wendungen gibt Geijer in *Människans historia* dem Dilemma des Hegelianismus drastischen Ausdruck. »Gerade in dem nihilistischen Charakter dieses Systems hat man die Erklärung für seinen *Hunger* nach der *Realität*; daher die Heftigkeit, mit der es die Wesen seiner Einbildung zu Realitäten hypostasiert und unaufhörlich nach 'der konkreten Idee' ruft, ungefähr wie der Schiffbrüchige um Hilfe ruft. So behauptet diese Theorie hoch und teuer, daß sie es mit dem 'Geist', 'dem konkreten Geist' zu tun habe, obgleich sie mit ihren abstrakten und unpersönlichen Kategorien niemals vom Fleck kommt, aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke keine Wirklichkeit schaffen kann« (X, 214). Und an einer anderen Stelle: »Dieses ganze Bestreben, mit dem Selbstbewußtsein in der Welt des Gedankens solo zu spielen, führt zu nichts; die Philosophie ist kein Solo, sondern eine Harmonie von Tönen, die nicht möglich ist ohne eine Harmonie von Intelligenzen« (X, 210 f.).

Aus der zuletzt angeführten Äußerung könnte man vielleicht schließen, daß Geijer noch immer in Übereinstimmung mit Fichte die Schwierigkeit durch die Idee einer »Synthesis der Geisterwelt« zu überwinden sucht, um an der idealistischen Grundauffassung festhalten zu können. Dies ist indes nicht der Fall. Er sucht den »Monismus des Gedankens« durch ein neues philosophisches Grundprinzip zu überwinden, das nicht Einheit in der Mannigfaltigkeit ist, sondern Einheit im Gegensatz, »eine ebenso wesentliche Dualität wie Identität«. Die Gegensätze Geist-Natur und Subjekt-Objekt haben sich nun als bloß scheinbar erwiesen. Ein *wirklicher* Gegensatz, der zugleich eine *wirkliche* Einheit ist, liegt bloß in dem Gegensatz *Subjet-Subjekt* vor; der wirkliche Gegensatz des Ich ist ein anderes Ich oder ein Du. Die Erfahrung; bestätigt, daß diese Dualität für das Ich- oder Persönlichkeitsbewußtsein grundlegend ist. »Man überlasse den bestbegabten Menschen sich selbst: er wird sich nicht über das Tier erheben. Eine isolierte Persönlichkeit ist deshalb unmöglich, die Persönlichkeit entwickelt sich nur durch Berührung mit einer anderen Persönlichkeit (X, 209 f.). Von diesen Ausgangspunkten aus kann Geijer sein *Persönlichkeitsprinzip* formulieren: »Keine Persönlichkeit, es sei denn in und durch eine andere. Kein Du – kein Ich. Deshalb ist auch der höchste Gegensatz keineswegs Ich und Nicht-Ich, sondern Ich. und ein anderes Ich – Ich und Du« (I, 226).

Geijer ist sich völlig bewußt, mit diesem Prinzip etwas gegenüber dem Hegelschen Idealismus absolut Neues und Umwälzendes ausgesprochen zu haben. Dessen schwacher Punkt war ja, daß er in seinem System überhaupt keinen Platz für ein Du hatte. »Die Schwierigkeit, an welcher er [der Hegelianismus] scheitert, ist, daß der Gedanke, soviel er auch sein Zweites produzieren mag, doch niemals ein *Du* produzieren kann; dies bedeutet das Zugeständnis der absoluten Ohnmacht des Gedankens, und damit bricht die ganze Hegelsche

¹⁹ Samlade Skrifter I, 214 ff.

²⁰ Samlade Skrifter X (1929), 209 ff. Zur Datierung siehe a. a. O., 407. Vgl. auch die 1847 auf deutsch und schwedisch erschienene Schrift *Ocksiett ord över tidens religiösa fråga* (Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit), Samlade Skr. XI (1930), apez. 316, 329, 343, 347.

Philosophie zusammen.» Es handelt sich um einen radikal neuen Ausgangspunkt: »Wenn man nicht von der Persönlichkeit ausgeht, gelangt man auch niemals zu ihr, ja nicht einmal zu *irgendeiner* Realität« (X, 214). Von *diesem* Ausgangspunkt aus tritt aber das ganze Realitätsproblem in ein neues Licht. Auch diese Konsequenzen des Persönlichkeitsprinzips hat Geijer, wenn auch nur skizzenartig, hervorgehoben. Ohne Selbstbewußtsein, sagt er, ist Erkenntnis nicht möglich, aber das Selbstbewußtsein beruht ganz und gar auf der Erfahrung; einer anderen Persönlichkeit. Diese Erfahrung wird zwar durch Sinneseindrücke vermittelt, muß aber gleichwohl, da sie die Intelligenz (den andern und mich selbst) zum Objekt hat, als eine übersinnliche Erfahrung bezeichnet werden. Auf diesem »übersinnlichen« Bewußtsein von anderen Intelligenzen neben mir beruht nun unser ganzes Realitätsbewußtsein, weshalb auch ein sinnlicher Eindruck, den, unter gleichen Bedingungen, jeder *andere* nicht ebenso haben würde wie ich, sogleich seine Objektivität verliert und für eine Sinnestäuschung erklärt wird (I, 227 f.) .

Seine tiefste Bedeutung erlangt das Persönlichkeitsprinzip jedoch in moralischer und religiöser Perspektive. Erst durch die Gemeinschaft und Gegenseitigkeit dieser Ich-Du-Beziehung erhält die *moralische Wertung* einen Sinn. Während man außerhalb dieser Beziehung nur die utilitaristischen Wertungskategorien angenehm-unangenehm, nützlich-schädlich anwenden kann, die sich auf das isoliert gedachte Ich beziehen (Egozentrität), begründet die Du-Beziehung das Bewußtsein von gut und böse, d.h. das moralische Bewußtsein. Das Gute bedeutet, die Gegenseitigkeit wollen, den andern als einen Selbstzweck achten. Das Sittengesetz, das diese Achtung gebietet, ist also eine Bedingung für das Persönlichkeitsbewußtsein. Diese Gegenseitigkeit kommt bereits in dem Wort *samvete* (Gewissen) zum Ausdruck, welches Geijer hier wie schon oft früher als *samma vetande* (dasselbe Wissen) deutet (I, 229 f.). In entsprechender Weise ist das Böse »die Verleugnung des Gegenseitigkeitsverhältnisses, welches die Lebensluft aller Intelligenzen ist, weil ohne ein Du faktisch kein Ich existieren kann; deshalb ist auch das Böse, oder richtiger der Böse, ein Ich (und jedes Ich), das kein Du anerkennt und deshalb dazu verurteilt ist, sich selbst als unaufhörliche Selbstzerstörung zu erfahren« (I, 234; vgl. XI, 347). Durch diesen moralisch orientierten Persönlichkeitsgedanken schimmert indes ständig der *religiöse* durch. Die im Gemeinschaftsverhältnis vorausgesetzte uneigennützigste Liebe der Menschen untereinander ist letzten Endes nur als Gottes Liebe denkbar. Deshalb leitet die Analyse des menschlichen Persönlichkeitsbegriffes notwendig zu dem göttlichen über (I, 233). »Will man jemals zur Persönlichkeit gelangen, so muß man von ihr ausgehen, weshalb auch die einzige Voraussetzung des Persönlichkeitsprinzips – obgleich die Persönlichkeit sonst immer nur sich selbst voraussetzt – die absolute Intelligenz oder ein persönlicher Gott als Grund und Bedingung der endlichen Persönlichkeit ist, in dem Einheit und Vielheit gleich ewig sind.« Auch hier verwahrt sich Geijer indes dagegen, daß »die absolute Intelligenz« in idealistischer Weise als eine abstrakte Einheit aufgefaßt wird. Denn auch die göttliche Persönlichkeit ist, isoliert undenkbar: Gott kann als Person nur so befaßt werden, daß er von Ewigkeit sein Gegenbild als ebenso frei wie er selbst gesetzt hat, und hätte nicht auch Gott ein *Du*, so hätte es niemals ein menschliches Wesen gegeben. In dem *christologischen* Gedankengang erblickt er einen lebendigen Ausdruck dieser konkreten Auffassung der göttlichen Persönlichkeit (X, 215; vgl. auch I, 235 f.) .

In vielen Beziehungen hat Geijer hier intuitiv Gedankengänge vorweggenommen, die wir in der gegenwärtig aktuellen Erörterung über die Bedingungen des Realitäts- und Persönlichkeitsbewußtseins wiederfinden werden. Einen direkten Einfluß auf die philosophische Entwicklung hat er indes nicht ausgeübt. Auch in der schwedischen Philosophie ist sein genia-

les, aber oft methodisch wenig durchgeführtes Denken eine parenthetische Episode.^[21] Die sonstige schwedische sog. Persönlichkeitsphilosophie, die bald ihren dominierenden Vertreter in BOSTRÖM erhielt, führte – trotz relativer Eigenart und trotz ihrer Polemik gegen den hegelschen Pantheismus – das Denken in die Bahnen der traditionellen Ich-Philosophie zurück.

Ein Jahr, nachdem Geijer sein Persönlichkeitsprinzip formuliert hat, vernimmt man – natürlich ohne irgendwelche Abhängigkeit – gleichsam ein Echo desselben von einer Seite, von der man es am wenigsten erwarten sollte, nämlich bei LUDWIG FEUERBACH in *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).^[22] Ebenso wie Geijer geht Feuerbach von einer Kritik des Grundprinzips des Idealismus, der absoluten, göttlichen Vernunft aus, die nichts anderes ist als »das Ich an sich, d.h. das vom Individuum, vom empirischen Ich unterschiedene Ich«. Dieses ist eine reine Abstraktion (270 ff., 297). »Hegel ist Realist, aber pur idealistischer oder vielmehr abstracter Realist – Realist in der Abstraction von aller Realität« (318). Soll die Philosophie zur Wirklichkeit vordringen, so muß sie diese Abstraktion überwinden, indem sie von einem neuen Erkenntnisprinzip ausgeht, das nicht den abstrakten Gedanken in Reinkultur züchtet, sondern »das wirkliche und ganze Wesen des Menschen« zu seinem Rechte kommen läßt (339). Aber dies bedeutet u.a., daß das monistische Erkenntnisprinzip mit einem dualistischen vertauscht wird. Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du*« (345). »Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seienden Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mittheilung, nur aus der Conversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen – des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit«(330). An einer anderen Stelle heißt es: »Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt« (344).

Wie für Geijer ist also für Feuerbach das Du-Bewußtsein die Bedingung aller Erkenntnis, alles Realitätsbewußtseins. Diesen Gedankengang führt er nach mindestens drei verschiedenen Richtungen aus, die er jedoch selbst nicht auseinanderhält. *Erstens* macht er geltend, die Gewißheit einer Außenwelt setze voraus, daß diese Welt nicht nur für mich da ist, sondern auch für andere Menschen neben mir. »Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich, was der Andere auch sieht, das erst ist gewiß« (330). Anknüpfend an Kants Beispiel von den hundert Talern sagt er, daß das

²¹ Ein sehr beachtenswerter Versuch, wieder an die nach Geijer abgebrochene Entwicklungslinie anzuknüpfen, ist LANDQUISTS Buch *Människokunskap* (Kenntnis vom Menschen) (1920), eines der ersten Symptome der ontologischen Neuorientierung in unseren Tagen. Auch meine eigene Arbeit *Religion och vetenskap* (1930) geht ihrem Grundgedanken nach (183 ff.) wesentlich auf Geijersche Motive zurück, während sie durch die gleichzeitige deutsche Philosophie derselben Richtung nicht oder jedenfalls nur wenig beeinflusst ist.

²² Sämtliche Werke II (1846), 269 ff. KARL LÖWITZ hat in seiner unten berührten Arbeit *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. (1928) die Aufmerksamkeit der Gegenwart wieder auf diese Schrift gelenkt.

Wirkliche etwas anderes sei als das bloß Gedachte. »Denn die einen Thaler habe ich nur im Kopf, die andern aber in der Hand; jene sind nur für mich da, diese auch für Andere – sie können gefühlt, gesehen werden; aber nur das existiert, was für mich und den Andern zugleich ist, worin ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was *allgemein* ist« (308). *Zweitens* setzt er in einer Weise, die sowohl an FICHTE wie an DILTHEY in der oben erwähnten »Realitätsabhandlung« erinnert, auseinander, daß das Objektsbewußtsein primär auf eine Widerstandserfahrung zurückgeht, die ihre Wurzel in der Erfahrung der Aktivität eines andern Ich hat. »Ein Object, ein wirkliches Object, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbstthätigkeit – wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe – an der Thätigkeit eines anderen Wesens ihre Grenze – Widerstand findet. Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich – so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkürliche Wesen auf – daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich ...; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht die Vorstellung einer *außer mir seienden Activität*, d.i. Objectivität« (321 f.). Diesen beiden Gedankengängen liegt indes *drittens* eine rein *sensualistische* Erkenntnistheorie zugrunde. Es ist bezeichnend, daß die Forderung nach von mir – nämlich als denkend – verschiedenen »Zeugen« in gewissen Fällen durch den Hinweis auf das Zeugnis der »Sinne« erfüllt wird. »Diese von mir als Denkendem unterschiedenen Zeugen sind die Sinne. Sein ist etwas, wobei nicht ich allein, sondern auch die Andern, vor Allem auch der Gegenstand selbst beteiligt ist. Sein heißt Subject sein, heißt für sich sein ... Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas als Subject« (309). Die sinnliche Anschauung wird hier also als die kontrollierende Instanz hingestellt, die für die Gewißheit von der Realität der äußeren Objekte notwendig ist. Wenn die Erfahrung von der Existenz anderer Menschen hierbei nach wie vor ihre grundlegende Bedeutung behält, so beruht dies, wesentlich darauf, daß diese Erfahrung am deutlichsten durch sinnliche Anschauung, nicht durch abstraktes Denken vermittelt wird (vgl. 329). Aber auch in einer anderen Beziehung wird die sensualistische Grundauffassung durchgeführt. Die Wirklichkeit wird nicht bloß in sinnlicher Anschauung, sondern auch in sinnlicher Liebe empfunden. Die neue Philosophie stützt sich auf die Wahrheit der Liebe, die Wahrheit der Empfindung. »Was nicht Gegenstand der Liebe sein kann, *existiert* auch nicht. Die Liebe ist das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. »Wo keine Liebe, ist auch keine Wahrheit.« »So ist die Liebe der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopfe und es gibt keinen anderen Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen Sein Dir Freude, dessen Nichtsein Dir Schmerz bereitet, das nur ist« (323 ff.).

Es liegt nahe, diese Gedankengänge mit den *Geijerschen* zu vergleichen. Die formelle Ähnlichkeit fällt sogleich in die Augen. Die Polemik gegen die idealistischen Abstraktionen (den Hegelschen Ich-Gedanken) ist dieselbe. Ebenso der Versuch, das Gemeinschafts- oder Gegenseitigkeitsprinzip – ohne Du kein Ich dem Wirklichkeitsbewußtsein zugrunde zu legen. Die Analogie ließe sich noch weiter ausführen. Auch bei Feuerbach machen sich Tendenzen bemerkbar, den Gemeinschaftsgedanken religiös zu verankern: »Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du ist Gott« (344). Anspielungen auf die Trinitäts- und Logoslehre als Ausdruck für die Umabweisbarkeit des Gemeinschaftsgedankens auch hinsichtlich der göttlichen Persönlichkeit fehlen gleichfalls nicht (345). Jedoch tritt die sachliche Verschiedenheit noch mehr zutage. Sie besteht vor allem darin, daß der für Geijer entscheidende *ethische* Inhalt des Gemeinschaftsgedankens bei Feuerbach vollständig fehlt. Dies hängt wiederum mit seiner sensualistischen Grundauffassung zusammen. Während Geijer in der Du-Erfahrung theoretisch eine »übersinnliche« Erfahrung und praktisch einen Ausdruck von Gottes (uneigen-

nütziger) Liebe (Agape) erblickt, fällt Feuerbach letzten Endes auf die sinnliche Anschauung und die sinnliche, egoistische Liebe, Leidenschaft (Eros) zurück. Dieser Sensualismus stumpft die Bedeutung des *genuinen* Du-Gedankens wesentlich ab. Das Du ist ein Objekt, dessen Eigenart darin liegt, daß es in besonderem Sinne Gegenstand des Eros werden kann. Der Wertmaßstab ist also noch immer egozentrisch, ins Ich verlegt, welches der Eros-Leidenschaft fällig ist. Damit wird das Du wieder in die Sphäre des Ich einbezogen, was faktisch bedeutet, daß es als Du vernichtet wird. Die wirkliche Gegenseitigkeit wird aufgehoben, der Dialog wird durch Monolog ersetzt. Dies ist der tiefste Grund, weshalb es Feuerbach niemals gelungen ist, ganz mit der Ich-Philosophie zu brechen. Der sensualistische Ausweg erwies sich als eine Sackgasse.^[23]

3. Auftakt zu der neuen Ontologie. Ebner und Buber

Die Ansätze zu einer prinzipiellen Sprengung des Idealismus auf dem Wege über das Du-Problem, die man bei Geijer und Feuerbach bemerken kann, haben keine tieferen Spuren hinterlassen. Wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, taucht das Problem zwar in DILTHEYS Realitätsabhandlung auf; um dann, in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts auffallend an Aktualität zu gewinnen. Hierbei handelt es sich jedoch niemals um einen Bruch mit der idealistischen Grundanschauung, die nach der empiristischen Reaktion wieder begann, das im eigentlichen Sinne philosophische Denken zu beherrschen, und unreflektiert den Untergrund der gesamten wissenschaftlichen Arbeit bildete. Erst während der allgemeinen Kulturkrise, die der Weltkrieg im Gefolge hatte, ist – in Verbindung mit einer allgemeinen kritischen Auseinandersetzung mit den tragenden Ideen der Vergangenheit – auch der Idealismus des 19. Jahrhunderts auf die Anklagebank gesetzt worden^[24], und nun zeigt sich, daß wiederum das Du-Problem die Tendenz hat, in den Mittelpunkt der Problematik zu treten.

Der Auftakt war bescheiden. Er bestand in zwei Schriften, die anfänglich wenig oder gar keine Aufmerksamkeit im Kreise der Fachphilosophen weckten, aber nichtsdestoweniger genügend Sprengstoff enthielten und gleichzeitig in gewissen Beziehungen die Richtung der folgenden Entwicklung, sowohl der theologischen als der philosophischen, bestimmten. Die eine erschien 1921 unter dem Titel: *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Ihr Verfasser war ein im übrigen unbekannter österreichischer Philosoph, FERDINAND EBNER. Auch die andere Schrift stammt von einem philosophischen Outsider, dem Juden MARTIN BUBER, vorher als hervorragender Kenner jüdischer Mystik bekannt. Sein Buch *Ich und Du* wurde 1923 veröffentlicht. Wir wollen uns zunächst etwas mit diesen beiden Schriften beschäftigen.

EBNER sagt, er habe sein Buch im Winter 1918/19 geschrieben. In dieser Angabe liegt eine Hindeutung auf den psychischen Druck, unter dem die Schrift entstanden ist. Der Verfasser hat offenbar die Not des Weltkrieges und der Kulturkrise intensiv miterlebt; dies hat auch

²³ Wenn unsre Aufgabe wäre, die prinzipielle Opposition während des 19. Jahrhunderts gegen die idealistische Konstruktionsphilosophie darzustellen, müßte hier – neben GEIJER und FEUERBACH – ein dritter Denker in den Vordergrund gestellt werden: SOREN KIERKEGAARD, der eben in denselben 40er Jahren seinen »existentiellen« Kampf gegen die Hegelschen Abstraktionen führte. Es liegt ja auch klar vor Augen, daß Kierkegaards Denken gerade in der gegenwärtigen, antiidealistischen Ontologie stark nachwirkt. Da sein Weg folgerichtig in den Individualismus, den »Einzelnen«, ausmündet, tritt aber das Du-Problem, das uns in diesem Buche beschäftigt, bei ihm niemals aktuell hervor.

²⁴ Hinsichtlich der modernen Kritik des Idealismus unter dem Gesichtspunkt »Idealismus und Christentum« verweise ich auf die Darstellung bei H. GROOS: *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (1927), 457. ff.

seine geistige Persönlichkeit nachhaltig beeinflusst, die man als eine eigentümlich gebrochene Genialität charakterisieren kann. Er versteht die Kunst, Sätze und Schlagworte zu formulieren, die ein scharfes Licht auf verwickelte Zusammenhänge werfen. Aber gleichzeitig leidet seine Darstellung in hohem Grade unter dem Mangel an systematischem Denken, was sich u.a. in endlosen Wiederholungen äußert. Aus diesem Grunde läßt sich hier kein Referat des Buches geben. Wir müssen uns begnügen, seine wichtigsten Leitmotive hervorzuheben und zu versuchen, den inneren Zusammenhang festzustellen, den das Buch selbst leider allzu wenig hervortreten läßt.

Zunächst einige Worte über den allgemeinen Gesichtspunkt, unter dem Ebner das philosophische Grundproblem betrachtet. In einer Unterrubrik des Buches wird dieser Gesichtspunkt als der »*pneumatologische*« angegeben. Negativ will Ebner hiermit seine Ablehnung der traditionell wissenschaftlichen, objektiv»sachlichen« Betrachtung zum Ausdruck bringen, speziell wie sie in der kausalpsychologischen Menschenerforschung hervortritt (21, 97 ff.; vgl. 55 ff.). Im Gegensatz hierzu handelt es sich für ihn um eine geistige Selbstbesinnung, einen Versuch, »sich selbst in der Geistigkeit seines Lebens ganz zu verstehen« (55). Die Fragestellung ist deshalb folgende: Vorausgesetzt, daß die Existenz des Menschen eine real geistige Bedeutung hat, d.h. nicht bloß ein Glied des Naturprozesses ist – welches ist dann die innere Struktur dieser geistigen Existenzform? (vgl. 12).

Von diesem Ausgangspunkt aus wendet sich Ebner unmittelbar gegen jeden Versuch, das Geistesleben im Ich des Idealismus, dem Ich in seiner »Icheinsamkeit«, zu verankern. Dieses Ich ist leer und realitätslos, weil es durch einen Abstraktionsakt entstanden ist, nämlich durch die *Abstraktion vom Du*. »Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens« (15). Das konkrete Ich, die Persönlichkeit, ist also »immer das Existieren des Ichs im Verhältnis zum Du« (36). Erst unter dieser Voraussetzung erhält auch der Realitäts-gedanke überhaupt einen Sinn. »Darin aber, daß das Ich auf ein Verhältnis zum Du hin angelegt ist ... haben wir die Gewähr dafür, daß diese von uns erlebte Welt wirklich, nicht bloß geträumt und eine 'Projektion des Ichs' ist« (154). Auch die objektive Wissenschaft in ihrer »Icheinsamkeit« und »Dulosigkeit« setzt mit der objektiven Gültigkeit des Denkens ein Band zwischen Mensch und Mensch voraus; dieser Gedanke wiederum weist auf die konkrete Beziehung zwischen Menschen, die Ich-Du-Beziehung hin, die also »die Basis alles objektiven Erkennens« ist (vgl. 96).

Welches ist nun die Synthesis, die das Du und das Ich miteinander verknüpft? Ebner antwortet mit einer Doppelformel: *Das Wort und die Liebe*. Das Wort verleiht Erkenntnis des persönlich-geistigen Lebens, dessen Wesen Liebe ist. »Das Wort als das 'objektive' und die Liebe als das 'subjektive Vehikel' des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen« (51; vgl. auch. 26, 116, 167). Die Sache dürfte sich auch so ausdrücken lassen: Das Wort ohne Liebe ist leer, realitätslos; die Liebe ohne das Wort ist blind, ohne Erkenntnis. Deshalb gehören beide notwendig zusammen.

Das *Wort* – Logos – hängt mit der *Vernunft* zusammen. Wie JACOBI leitet Ebner Vernunft von vernehmen ab, sie ist der im Menschen angelegte »Sinn« für das Wort. »Die Vernunft ist als Organ des Wortaufnehmens das geistige Ohr des Menschen.« Es handelt sich hier nicht um die »toten Wörter«, sondern um das lebendige Wort, das den Menschen in seinem geistigen Leben als eine Botschaft, eine Mitteilung des Du ans Ich trifft. Vor allem durch die Fähigkeit solcher geistigen Mitteilung unterscheidet sich der Mensch von dem »vernunftlosen« Tier und vom Wahnsinnigen (78 ff.). Aber hinter dieser Bedeutung von Logos steht doch immer die mehr »wörtliche«: das *sprachliche* Wort. Die persönliche Ich-Du-Beziehung und die Sprache sind korrele Erscheinungen, die nicht ohne einander gedacht

worden können. »Das 'Du' ist die 'Ansprechbarkeit' im anderen und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit, 'sich' auszusprechen, in der eben das 'Ich' gegeben ist« (18; vgl. 16 f., 21). Dieser Gedanke, daß die Sprache eine direkte Widerspiegelung der geistigen Realitäten ist, führt Ebner zu einer mehr oder minder tiefsinnigen, »pneumatologischen« Sprachphilosophie und zahlreichen etymologischen Deutungen von mindestens zweifelhaftem Wert. Diese Seite seiner Untersuchung können wir hier jedoch ganz beiseite lassen.

Das »subjektive Vehikel« der Ich-Du-Beziehung ist die *Liebe*. Hiermit meint Ebner etwas ganz anderes als FEUERBACH mit seiner formell ähnlichen Behauptung. Während Feuerbach unter Liebe die auf einen anderen Menschen gerichtete selbstische Leidenschaft (Eros) versteht, hat Ebner die »christliche Liebe« (Agape) im Auge, die im tiefsten Grunde eine radikale Selbstaufopferung um des anderen willen ist. Die Liebe ist *Opfer*. »Das Heraustreten des Ichs aus seiner Icheinsamkeit, sein dem Du Sichauftun und Offensein hat den Sinn eines Opfers... Das Ich muß all das Seine, alles, was es in dem Mein-Mir-Mich ergriffen hat – und ergreifen will, preisgeben – und dann wird es leben« (180). Nur indem das Ich auf diese Weise in der Liebe aus sich selbst heraustritt und über sich selbst hinausgeht, wird es eine Persönlichkeit, eine »geistige Realität«.

Bisher haben wir von dem realen Hintergrund des Ebnerschen Gedankengangs abgesehen. Erst unter *religiösem* Gesichtswinkel erhält die Formel »das Wort und die Liebe« – und damit die geistige Realität, die Ich-Du-Beziehung – einen Sinn. Nur das Wort von Gott trifft den Menschen mit so autoritativer Kraft, daß er aus sich selbst herausgehoben und der Persönlichkeitsbeziehung des geistigen Lebens teilhaft wird: nur der von Gott »angesprochene« Mensch ist ein wirklicher Mensch. »Gott schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach.« »In der Geistigkeit seines Ursprungs in Gott war der Mensch nicht 'erste', sondern 'zweite Person' – die erste war und ist Gott« (26 f.). Die opfernde Liebe ist bloß ein anderer Ausdruck für die göttliche Liebe. Die Gottesoffenbarung in Jesus ist das Zeugnis des selbstaufopfernden Wirkens der göttlichen Liebe, um den Menschen von seiner Icheinsamkeit zu erlösen. Deshalb ist auch Gott der eigentliche Gegenstand der Liebe, auch wenn sie sich formell auf den »Nächsten« richtet. Der Mensch liebt seinen Nächsten, weil er Gott liebt, er »liebt Gott im Menschen«. Ebner führt diesen Gedankengang unter rigoroser Ablehnung jedes »humanitären« Charakters der Liebe durch. »Je objektiv sinn- und nutzloser das Opfer der Liebe ist; je weniger der Mensch, dem es gebracht wird, davon hat als eben nur ein Zeichen der Liebe – an das er vielleicht dazu nicht glaubt, weil in ihm selber keine Liebe ist – desto mehr ist das Opfer Gott dargebracht« (179 ff.).

Den Grundgedanken, den Ebner hiermit so scharf wie möglich auszusprechen sucht, drückt er folgendermaßen aus: Es gibt in Wirklichkeit nur ein einziges Du, nämlich Gott. Jede Ich-Du-Beziehung ist ein Moment des Gottesverhältnisses. »In den letzten Gründen unseres geistigen Lebens ist Gott das wahre Du des wahren Ichs im Menschen.« Ohne den »Dialog mit Gott« (im Gebet) – kein wirkliches »Gespräch« zwischen Menschen (17, 24, 37 und passim). Deshalb ist das Gottesverhältnis die letzte und unerläßliche Voraussetzung alles geistigen Lebens. Der Atheismus beruht auf einem »Mißverständnis«: er setzt Gottes Existenz in demselben Augenblick voraus, in dem er sie leugnet (27 ff., :188 f., 190 f.). —

Die bleibende Bedeutung von Ebners bisweilen mehr prophetisch als philosophisch durchgeführtem Gedankengang ist vor allem die, daß er die zentrale Stellung des Du-Problems energisch zur Geltung bringt und die Unfähigkeit des Idealismus erkennt, mit diesem Problem fertig zu werden. Deshalb verdient er – trotz aller systematischen und methodischen Mängel einen Platz als Portalfigur der »neuen Ontologie«. KARL HEIM hat kürzlich

die Vermutung ausgesprochen, man werde einmal Ebners Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung des Du für das Ich als eine »kopernikanische Tat« betrachten, die zum ersten Male wirklich in entscheidender Weise über den Zentralgedanken der ganzen idealistischen Philosophie, das kartesianische *cogito ergo sum* hinausgeführt habe.^[25] Sowohl seine Kritik von Idealismus, Metaphysik und Mystik wie die Art, in welcher er die persönlichkeitschaffende Bedeutung des *Wortes* verfißt, hat auch deutlichen Einfluß auf die meist beachtete theologische Richtung der Gegenwart, die sog. dialektische Theologie, gehabt. Besonders BRUNNER^[26] hat seine Dankesschuld gegenüber Ebners Buch anerkannt. Auch bezüglich des Problems Eros-Agape hat letzterer Gedanken geäußert, die – allem Anschein nach unabhängig von ihm – später die Erörterung über diesen Gegenstand beherrscht haben. In diesem Punkt tritt andererseits eine auffallende Schwäche seiner Argumentierung zutage. Wenn er behauptet, daß die Liebe zum Nächsten sich »eigentlich« nicht auf den Menschen, sondern auf »Gott im Menschen« beziehe und folglich gänzlich von dem Zweck absehen könne, dem anderen Menschen in seiner faktischen Lage wirklich zu dienen und zu helfen, mißversteht er nicht nur das evangelische Agapemotiv.^[27] Außerdem verrät sich hierin auch ein seltsamer Mangel an Konkretion seiner eigenen Auffassung der Ich-Du-Beziehung. Wenn das menschliche Du mir ein Durchgangspunkt für das göttliche ist, so verliert das erstere allen selbständigen Realitätsgehalt. Dies aber bedeutet, daß die Gottesgemeinschaft sozusagen das menschliche Gemeinschaftsleben mit seiner Forderung nach Verantwortung der Menschen *füreinander* verdrängt. Es ist auch charakteristisch, daß Ebner wenig mehr als FEUERBACH von der *ethischen* Struktur der Ich-Du-Beziehung weiß. Während bei dem letzteren die sensualistische Grundauffassung den Blick für die ethischen Bedingungen des Gemeinschaftslebens trübt, wird bei dem ersteren das Ethische von einer Religiosität verschlungen, die schließlich, allen Vorbehalten zum Trotz, die Tendenz hat, in eine asoziale Mystik auszumünden. Das Korrektiv hiergegen kommt erst durch GOGARTEN und GRISEBACH.

Ist Ebner ein philosophischer Prophet, so läßt sich BUBER am besten als ein philosophischer Dichter charakterisieren. Das Buch *Ich und Du*, das nach Angabe des Verfassers zwischen dem Herbst 1919 und dem Frühjahr 1922 geschrieben wurde (gedruckt 1923), besteht in einer Sammlung Aphorismen, teilweise in poetischer Form. Auch hier ist die systematische Methodik wenig spürbar; aber das zugrundeliegende philosophische Programm, das in vielen Beziehungen an Ebners erinnert, ist bei Buber klarer durchdacht und strenger durchgeführt als bei ersterem. Hier interessiert uns nur diese Ideengrundlage.

Bubers Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen den beiden »Grundworten«, welche die doppelte Einstellung des Menschen zum Dasein ausdrücken. Diese Grundworte treten als Wortpaare auf, die das kategoriale Verhältnis zwischen dem Ich einerseits und dem Du bzw. dem Objekt (dem »Es«) andererseits bezeichnen. Die Grundworte bestehen also in den Wortpaaren *Ich-Du* und *Ich-Es* (wobei »Es« mit »Er« oder »Sie« vertauscht werden kann). Auf diesem grundlegenden Unterschied beruht die für den Menschen charakteristische Teilhaftigkeit an zwei Welten: der Du-Welt (Welt der Beziehung) und der Objektwelt (Es-Welt, Welt als Erfahrung) (9 ff.).

Die *Erfahrungswelt* ist die in Raum und Zeit gegebene »objektive« Wirklichkeit. Hier herrscht unbeschränkt die Kausalität, physisch und psychisch (62). Während der Entwick-

²⁵ Ontologie und Theologie. ZThK 1930, 333.

²⁶ Die Mystik und das Wort (1924), 395.

²⁷ Vgl. NYGREN: Eros und Agape (1930), 80.

lung des Individuums und der Gattung erweitert sich diese Erfahrungswelt ständig, und zugleich wächst die Fähigkeit, sie zu erfahren und sich dienstbar zu machen (Zivilisation). Aber dabei nimmt die »Beziehungskraft« des Menschen ab (49 f.). »Kranke Zeiten« kommen, in denen die Erfahrungswelt nicht mehr von den lebendigen Strömen aus der Du-Welt durchpulst wird. Dann wird die Kausalität als ein lastendes Schicksal empfunden, unter dem das Menschliche erstickt wird (65). »Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch« (43).

Die eigentliche Welt des Menschen ist die *Gemeinschaftswelt*, »die Welt der Beziehung«, die durch das Grundwort Ich-Du konstituiert wird. Sowohl das Leben mit der Natur als mit den geistigen »Wesenheiten« trägt das Gepräge der Gemeinschaft. Am deutlichsten offenbart sich diese jedoch im Zusammenleben der Menschen. Diese Gemeinschaft hat den Charakter einer »Beziehung«, »Begegnung«, »Gegenwart«, aber sie stützt sich nicht auf Erfahrung. »Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du-Ferne« (12 f., 16). Trotz des Fehlens einer Erfahrungsgrundlage ist die Du-Realität unbestreitbar. Sieht man von der Begegnung mit dem Du ab, so gibt es kein Jetzt und kein Ich. »Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart.« »Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung« (18 f.). Eine Analyse der Welt des Primitiven und des Kindes zeigt auch, daß die neutrale Objektswelt sekundär ist; »im Anfang ist die Beziehung« (25 ff.). Die Gemeinschaftsbeziehung ist ein Apriori des Menschen – »das eingeborene Du« – das ihn zum Menschen, zum Ich macht: »Der Mensch wird am Du zum Ich«. Erst in der Gemeinschaft entsteht das Ich, auch das Ich, welches in die Objektswelt eintreten kann. So wird die Du-Beziehung zum Apriori der Erfahrungswelt, der objektiven Erkenntnis (35 ff.).

In verschiedener Weise sucht Buber die Eigenart der Du-Beziehung auszudrücken. Sie ist *Liebe*. Die Liebe ist kein Gefühl des Ich; sie ist ein metapsychisches und metaphysisches Faktum in der Sphäre der Gegenseitigkeit. »Sie ist zwischen Ich und Du Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du« (21 f.). Diese Gemeinschaft der Liebe kann auch eine Gemeinschaft des Geistes genannt werden. »Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du.« Als »Antwort« ist der Geist *Wort*. Wie für die Liebe gilt auch für den Geist: er ist nichts im Ich, er ist zwischen Ich und Du. »Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt. Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben« (49). Während die Kausalität die Erfahrungswelt beherrscht, herrscht *freie* Wechselwirkung im Verhältnis zwischen dem Ich und dem Du. Freiheit bedeutet Macht zur *Entscheidung*. »Gäbe es einen Teufel, so wäre es nicht, der sich gegen Gott, sondern der sich in der Ewigkeit nicht entschied« (62 f.; vgl. auch 71 f.).

Es ist indes das tragische Schicksal des Menschen, daß er niemals einem Du begegnen kann, ohne es sogleich in ein »Es«, ein Objekt zu verwandeln. Schon durch seine Antwort ans Du bindet er es in der Erfahrungswelt. Diese Objektivierung aber hebt die Gemeinschaft auf. Vergebens sucht der Mensch Rettung nach außen, in sozialen »Einrichtungen«, oder nach innen, im eigenen Gefühl – »Es-Revier und Ich-Revier« – das Resultat kann nur eines sein: das Du gleitet fort, wird von der Objektswelt verschlungen (24, 42, 50, 53 ff.).

Ist damit das Schicksal der Du-Beziehung besiegelt? Ja, wenn es nicht ein Du gäbe, das niemals objektiviert werden kann, »*das ewige Du*«. »Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an ... Das eingeborene Du verwirklicht

sich an jeder [Beziehung] und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann» (89). Die Religionsgeschichte bietet zwar viele Beispiele einer Objektivierung von Gott – als Glaubens- oder Kultobjekt; doch handelt es sich dabei immer um eine allegorische Betrachtungsweise. »Ob man Gott als Er oder als Es beredet, es ist immer Allegorie. Sprechen wir aber Du zu ihm, dann ist die ungebrochene Wahrheit der Welt von sterblichem Sinn gewortet« (115, 129 f.). Das Gottesverhältnis kann niemals außerhalb der Du-Beziehung treten. Mystik und Identitätsphilosophie, die von entgegengesetzten Ausgangspunkten her nach demselben Ziel, einer Gotteseinheit »jenseits von Ich und Du« streben, sind deshalb auch illusorisch (98 ff.).^[28]

Worin besteht nun das Gottesverhältnis (die Beziehung zum ewigen Du)? Man hat geantwortet: in einem Gefühl, dem Abhängigkeitsgefühl, dem »Kreaturgefühl« usw. Diese Antwort ist unrichtig. Solche Gefühle können wohl mit dem Gottesverhältnis verbunden sein, aber dieses kann nicht selbst in einem Gefühl bestehen; wie jede Du-Beziehung ist es ein metaphysisches und metapsychisches Faktum »zwischen Ich und Du« (95 f.). Die einzige Analogie, an die wir uns halten können, um uns den Inhalt des Gottesverhältnisses klar zu machen, ist die Beziehung zu einem menschlichen Du. Damit ist jedoch nicht alles gesagt. Es besteht ein entscheidender Unterschied. Während ein menschliches Du bloß sozusagen losgerissen von der Welt bestehen kann, ist die ganze Welt im ewigen Du eingeschlossen. Es gilt hier also, die Welt in Gott zu schauen, »all die Welt mit im Du begreifen, der Welt ihr Recht und ihre Wahrheit geben, nichts neben Gott, aber auch alles in ihm fassen, das ist vollkommene Beziehung«. »Gott umfaßt das All, und ist es nicht; so aber auch umfaßt Gott mein Selbst, und ist es nicht. Um dieses Unbesprechbaren willen kann ich in meiner Sprache, wie jegliches in seiner, Du sagen; um dieses willen gibt es Ich und Du, gibt es Zwiesprache, gibt es Sprache, gibt es den Geist, dessen Urakt sie ist, gibt es in Ewigkeit das Wort« (119, 92 f., 111). Dies ist es, was man Offenbarung nennt. In diesem »Moment der höchsten Begegnung« *geschieht* etwas. Wir empfangen etwas, was wir vorher nicht hatten, und wir empfangen es so, daß wir wissen: es ist uns gegeben worden. Dieses Etwas nennt Buber »eine Gegenwart als Kraft« und deutet es als die Fülle der Gemeinschaft und den Sinnzusammenhang über dem menschlichen Dasein (126 ff.). —

Werfen wir einen Blick auf Bubers Gedankengang zurück, so erscheint die Ich-Du-Beziehung als sein unbestreitbar zentrales Faktum, um das sich alles übrige gruppiert. Ebenso wie

²⁸ Die Frage liegt nahe, inwieweit BUBERS Auffassung der Religion als exklusiven Ich-Du-Beziehung mit seiner Verwurzelung in jüdischer Religiosität zusammenhängt. Ein Blick auf seine eigenen Untersuchungen über das Judentum bietet in diesem Zusammenhang manches Interessante. In seiner früheren Arbeit *Vom Geist des Judentums* (1916) finden wir keinerlei Andeutungen in dieser Richtung. »Der Akt der Entscheidung« wird hier in den Mittelpunkt der jüdischen Religiosität gestellt. »Die Grundanschauung des Judentums ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Tat als einer Entscheidung. (28). Dieser Akt ist »die Verwirklichung Gottes durch den Menschen. (56). Nirgends wird angedeutet, daß diese Entscheidung bzw. Verwirklichung Gottes etwas mit einer persönlichen Ich-Du-Beziehung zu tun hat. In BUBERS Geleitwort zu seiner Arbeit *Die chassidischen Bücher* (1928) tritt indes der Grundgedanke vom Ich und Du sogleich in den Vordergrund: »Die große Tat Israels ist nicht, daß es den einen wirklichen Gott lehrte, der Ursprung und Ziel alles Wesens ist, sondern daß es die Anredbarkeit dieses Gottes als Wirklichkeit zeigte, das Dusagen zu ihm, das Mit-ihm-Angesicht-in-Angesicht den Umgang mit ihm Gott in aller Konkretheit als Sprecher, die Schöpfung als Sprache: Anruf ins Nichts und Antwort der Dinge durch ihr Entstehen, die Schöpfungssprache dauernd im Leben aller Kreatur, das Leben jedes Geschöpfes als Zwiegespräch, die Welt als Wort – das kundzugeben, war Israel da. Es lehrte, es zeigte: der wirkliche Gott ist der Anredbare, weil anredende, Gott (XI f.).

Ebner hält sich Buber gerade an den Gedanken, den GEIJER das Persönlichkeitsprinzip nennt: Ohne Du kein Ich, »der Mensch wird am Du zum Ich«. Von FEUERBACHS sensualistischer Deutung dieser Gemeinschaft ist keine Spur zu bemerken. Es ist die geistig-persönliche Gegenseitigkeit, die sowohl der Liebe als dem Wort ihre charakteristische metapsychische und metaphysische Struktur verleiht. Klarer als Ebner hat Buber die Du-Beziehung kategorial verankert, indem er sie auf das eine der beiden »Grundworte« zurückführt, welche die Haltung des Ich zur Welt bestimmen. In der Unterscheidung Ich-Du und Ich-Es hat er einen fruchtbaren systematischen Hauptgesichtspunkt gefunden, der zugleich den Unterschied und den Zusammenhang zwischen der »Erfahrungswelt« und der Welt der Gemeinschaft angibt. HEIM hat später diesen Gedanken aufgenommen und in seinen philosophischen Konsequenzen entwickelt. Aber noch in einem anderen Punkte hat Buber die folgende Erörterung direkt oder indirekt befruchtet, nämlich durch seine starke Betonung des Zusammenhanges der Du-Beziehung mit der Möglichkeit von »Entscheidung« und »Gegenwart«. Hier sind vor allem GOGARTEN und GRISEBACH der gegebenen Anregung gefolgt. Weniger glücklich ist Buber bei Darstellung der Gefahren für das menschliche Gemeinschaftsleben. So enthält seine Fassung des Du-Gedankens eine Unklarheit, wenn er behauptet, das menschliche Du müsse – im Unterschied zum »ewigen Du« – ständig zu einem »Es« objektiviert werden. Der Sinn ist folgender: Ein Mensch, zu dem ich im Gemeinschaftsverhältnis stehe, ist stets zugleich ein Objekt meiner Erfahrung. Aber als solches Objekt ist dieser Mensch kein Du, sondern ein Es (bzw. »Er«, »Sie«). Hieraus muß nun der Schluß gezogen werden, daß ein menschliches Du, d.h. eine wirkliche Gemeinschaft mit einem anderen Menschen, nicht möglich ist. Buber scheint wirklich bereit zu sein, diesen Schluß zu ziehen – die angedeutete Unmöglichkeit sei Ausdruck für »die erhabene Schwermut unseres Loses«. Er sucht indes die Situation zu retten, indem er als Ersatz ein stabileres Verhältnis zum »ewigen Du« postuliert, zu dem jedes einzelne (menschliche) Du bloß ein »Durchblick« ist. Hierzu ist zweierlei zu bemerken. *Erstens* wird das menschliche Gemeinschaftsleben prinzipiell preisgegeben, wenn das göttliche Du das einzig Reale ist. Die Sache liegt im großen und ganzen ebenso wie bei Ebner: das Soziale wird vom Religiösen verschlungen. Auf diese Schwierigkeit kommen wir ausführlicher im Zusammenhang mit der Besprechung des Du-Begriffes bei Heim zurück, der auch hier Buber folgt. *Zweitens* ist auch das göttliche Du *faktisch* der Objektivierungsgefahr nicht entzogen. Wie Buber selbst hervorhebt, liegt religionsgeschichtlich eine ständige Objektivierung Gottes vor. Jede »Gotteserfahrung« scheint von seinen Ausgangspunkten aus eine solche Objektivierung vorauszusetzen, durch die »das ewige Du« aufgelöst wird und verschwindet. Dieser Konsequenz sucht Buber zu entgehen, indem er die ganze »Welt« in Gott verlegt. Wenn die Objektwelt in Gott eingeschlossen ist, kann sie ihn nicht mehr verschlingen. Damit gelangt Buber indes zu einem Gottesbegriff, der so stark pantheistisch klingt, daß man unwillkürlich an seine Rassengemeinschaft mit SPINOZA denken muß. Schon im Motto des Buches – »So hab ich endlich von dir erharrt: in allen Elementen Gottes Gegenwart« – kommt diese pantheistische Tendenz zum Ausdruck; im letzten Drittel des Buches droht sie ständig, die andere Tendenz zu besiegen, dieses von der Weltrealität erfüllte Du als Glied einer persönlichen Gemeinschaft zu fassen. Gegenüber SCHLEIERMACHER und OTTO kann Buber allerdings mit Grund behaupten, daß die Religion kein Gefühl ist, sondern eine »Beziehung zwischen Ich und Du«. Aber, wenn er diese Beziehung näher bestimmen will, vermag er nur auf die Analogie mit der menschlichen Gemeinschaft zu verweisen – was indes sinnlos ist, da nach Bubers eigenem Gedankengang jedes menschliche Du in ein Objekt verwandelt werden *muss*.

Es ist Ebners und Bubers Verdienst, daß sie das Du-Problem so energisch in den Blickpunkt des zeitgenössischen Denkens geschoben haben. Beide erkannten intuitiv die Sprengkraft

der neuen Fragestellung und brachten diese Einsicht literarisch wirkungsvoll zum Ausdruck. Keiner von beiden besaß aber hinreichende systematische Denkkraft, um die Konsequenzen dieser »Entdeckung« völlig durchschauen zu können. Namentlich das Verhältnis zwischen der ethischen und der religiösen Seile der Du-Beziehung blieb verschwommen; hinsichtlich der ontologischen wie der theologischen Bedeutung des Problems begnügten sie sich mit allgemeinen Andeutungen. Ein gründliches, systematisches Durcharbeiten des Du-Problems war deshalb vonnöten. In verschiedenen theologischen und philosophischen Zusammenhängen wurde diese Arbeit auch binnen kurzem in Angriff genommen. Zunächst richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die dialektische Theologie und die Phänomenologie, die an der Lösung der genannten Aufgabe einen hervorragenden Anteil genommen haben.

KAP. 3: Die dialektische Theologie und das Du-Problem

1. Barths Protest gegen den Idealismus – Die Distanz und das Paradox, das Wort und der Glaube

In demselben Jahr, in dem Ebner seine oben besprochene Schrift vollendete, wurde von theologischer Seite ein flammender Protest gegen die herrschende idealistische und subjektivistische Theologie veröffentlicht, nämlich KARL BARTHS *Der Römerbrief* (1919). Formell war diese Schrift eine exegetische Untersuchung; real war sie der Auftakt zu einer neuen Art von theologischem Denken, das unter Anknüpfung an gewisse reformatorische Motive einen Strich über die ganze auf SCHLEIERMACHER zurückgehende Theologie zieht und eine »existentielle« theologische Grundauffassung proklamiert. Philosophisch beruft sich diese sog. »dialektische« Theologie vor allem auf KIERKEGAARDS Paradoxlehre.^[29] Gegenüber aller Beschäftigung mit dem »frommen Bewußtsein« und der »religiösen Erfahrung« vom historischen und psychologischen Gesichtspunkt verfiht man mit größter Energie den Gedanken der *Offenbarung* als eines göttlichen Wortes, das mit Anspruch auf absolute Autorität »senkrecht von oben« in die Welt der Relativität und der Sünde dringt. Während der Idealismus auf der Vorstellung einer *Wesenseinheit* zwischen dem Ich und der Gottheit beruht, vertritt die dialektische Theologie den Gedanken der *Distanz* zwischen Gott und dem Menschen – »den qualitativen Unterschied« – als unabweisbaren Ausgangspunkt alles theologischen Denkens.

Damit ist das religiöse Realitätsproblem in eine ganz neue Lage getreten. Die Frage nach der Religion als einer menschlichen – historisch und psychologisch gegebenen – Lebensform wird in den Hintergrund gedrängt. Statt dessen wird die *Frage nach Gott* als dem »ganz Anderen« aktuell. Hier kommt nun alles darauf an, wie dieser Distanzgedanke, der zweifellos ein wichtiges und notwendiges Korrektiv gegen alle idealistische Einheitsmystik ist, von den Dialektikern näher durchgeführt wird. Bedeuten die Distanz und der Qualitätsunterschied, daß Gott ein unpersönliches »Numen« ist, zu dem der Mensch nicht in persönliche Gemeinschaft treten kann? Oder handelt es sich um die Distanz, welche die Beziehung zwischen einem Ich und einem Du kennzeichnet? Auf der Beantwortung dieser Fragen beruht sowohl die Art der konkreten Ausgestaltung der Gottesvorstellung wie die Möglichkeit, einen inneren Zusammenhang zwischen dem Gottesverhältnis und dem menschlichen Gemeinschaftsleben (Religion und Moral) zu sehen. Die Stellung zum Du-Problem wird also von entscheidender Bedeutung für die Problematik der dialektischen Theologie. Wir werden im folgenden finden, daß dieses Problem zwar anfänglich außerhalb des Gesichtsfeldes bleibt, daß es sich aber bald genug deutlich bemerkbar macht, um allmählich die ganze Fragestellung umzugestalten.

Zunächst führen wir einige charakteristische Wendungen aus Barths *Der Römerbrief*^[30] an, die den Distanzgedanken und seinen Zusammenhang mit dem dialektischen Glaubensbegriff beleuchten. Der Grundgedanke wird bereits deutlich bei der Auslegung der Formel »Gottes Evangelium« in Röm. 1:1 angeschlagen: »Die *'Heilsbotschaft Gottes'* hat Paulus auszurichten: zu Handen der Menschen die ganz und gar neue, die unerhört gute und frohe Wahrheit Gottes. Aber eben: *Gottes!* Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrich-

²⁹ Wir lassen hier die Frage offen, inwieweit die Dialektiker Kierkegaards Standpunkt richtig gedeutet haben. Vgl. hierzu T. BOHLIN: *Glaube und Offenbarung* (1928), 99 ff.

³⁰ Hier nach der vierten Auflage (1924) angeführt, die in allem Wesentlichen auf die Neubearbeitung 1921 zurückgeht.

ten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt» (4). Gottes Evangelium ist das Evangelium von Jesus als Christus, dem Herrn. Aber dies bedeutet nicht, daß Gott uns in Christus menschlich näher getreten, »bekannter« geworden ist. Jesus als Christus hat nämlich nichts mit menschlicher Geschichte zu tun; er repräsentiert keinen Zeitabschnitt der Geschichte, sondern einen Zeitpunkt, der menschlich gesehen keinen konkreten Inhalt hat, aber gleichwohl ein »Wendepunkt« ist: er ist »Mitternacht und Mittag« (44), er ist »die uns unbekannt Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet« (6).

Die Botschaft von Gott in Christus soll im *Glauben* empfangen werden. Es versteht sich von selbst, daß der Glaube hier nicht als eine »religiöse Erfahrung« oder ein »Erlebnis« gefaßt werden kann. Das wäre eine Wiederverwischung der Grenze zwischen Gott und Mensch – »der Verrat an Gott« (25). Die Distanz muß immer gewahrt bleiben. Was bedeutet unter solchen Umständen der christliche Glaube? Barth antwortet: er bedeutet, die Distanz akzeptieren, Gott Gott und den Menschen Mensch sein lassen – und dabei Gott die Ehre geben. Zur Beleuchtung dieses Satzes seien einige Formulierungen angeführt. »Das ist der Glaube: der Respekt vor dem göttlichen Inkognito, die Liebe zu Gott im Bewußtsein des qualitativen Unterschieds von Gott und Mensch, Gott und Welt, die Bejahung der Auferstehung als *Weltenwende*, also die Bejahung des göttlichen Nein! im Christus, das erschütterte Haltmachen vor Gott« (14). »Der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen läßt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation« (17). Wenn der Glaube mehr sein will als ein solcher »Hohlraum«, ist er Unglaube, Hybris (32). Aber – und dies ist die Bedeutung des *Glaubensparadoxes* – gerade als Hohlraum ist der Glaube das Gefäß des göttlichen Inhalts: »Glaube ist gerade in der vollen Paradoxie seines Begriffs als menschlicher Hohlraum, nein göttlicher Inhalt, als menschliches Verstummen, Nicht-Wissen und Warten, nein als göttliche Rede, Weisheit und Tat, als letzte menschliche, nein erste göttliche Möglichkeit die Wende, die Drehung, die Umkehr ...« (181). —

Mit diesen und zahlreichen anderen ähnlichen Äußerungen kommt Barth faktisch der Grundauffassung nahe, die RUDOLF OTTO in *Das Heilige* vertritt. Wohl ist es wahr, daß bei Barth das psychologische Interesse ganz fehlt – und abgewiesen wird –, welches für Otto das treibende Motiv ist. Der *Akzent* ist daher bei beiden Autoren ein gänzlich verschiedenartiger teilweise geradezu entgegengesetzter. Aber dies hindert nicht, daß der *Gottesbegriff* selbst letzten Endes der gleiche ist. Es ist der *Deus absconditus*, »das ganz Andere«, die Majestas, das Mysterium tremendum, das in beiden Fällen im Blickpunkt steht. Otto hat seinen Religionsbegriff wesentlich von außerchristlichen Religionen, vor allem primitiver Religion und Mystik abgezogen. Barth geht von Paulus aus und erklärt die Mystik in Bann. Dennoch ist er Kryptomystiker. Der Satz, daß der Glaube gerade als »Hohlraum« das Gefäß für den göttlichen Inhalt ist, könnte sehr wohl aus einem Mystiker zitiert sein.^[31]

Der mystische Zug in Barths Glaubensbegriff mag demjenigen überraschend erscheinen, der sich seine Polemik gerade gegen die Mystik vergegenwärtigt. Jedoch rührt diese Tendenz keineswegs von irgendeiner zufälligen Verschiebung im Gedankengange her, sondern ist in der Fassung des Distanzbegriffs tief verwurzelt. Gegenüber der idealistischen Erhebung des

³¹ Man vergleiche z.B. Meister ECKEHART: »Laß es dir gesagt sein: leer sein alles Erschaffenen, heißt Gottes voll sein«. *Schriften und Predigten*. Übers. und herausgeg. von H. Büttner I (1917), 14. — Vgl. hieran weiterhin OEPKE: *Karl Barth und die Mystik* (1928). Oepke meint, der Platz der »verchristlichten Mystik bei Karl Barth« sei »etwa zwischen Eckart und Sankara« (82).

menschlichen Ich in die göttliche Sphäre ist ja der Distanzgedanke Barths großes Pathos. Die Distanz zwischen Menschlichem und Göttlichen wird primär als der »qualitative Unterschied« zwischen *Zeit und Ewigkeit* bestimmt; diese sind die radikal verschiedenen Existenzformen oder »Qualitäten«, die einander wie These und Antithese gegenüberstehen. Für diesen offenbar metaphysisch-dialektischen Gegensatz gibt es nach Barth keine Synthese; der Widerspruch, das Paradox, ist das erste und letzte Wort. Auch der Glaube kann die Synthese nicht vollziehen, d.h. eine Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit schlagen; vielmehr bedeutet er gerade das Anerkennen der Distanz, des Widerspruchs. Damit scheint der Distanzgedanke bis zum äußersten festgehalten zu sein. Tatsächlich ist er aber schon durchbrochen. Denn was heißt es eigentlich, »im Glauben den Widerspruch anerkennen«? Zunächst könnte man meinen, der Glaube sei ein ständiges Oszillieren oder Schweben zwischen den Entgegengesetzten, etwa wie die »Einbildungskraft« in der nachkantischen Transzendentalphilosophie. Das ist aber nicht Barths Antwort auf die Frage. Die existentielle Haltung des Glaubens besteht statt dessen darin, daß das eine, das zeitlich-menschliche, Glied des Gegensatzes annulliert wird, wodurch das ewig-göttliche allein als das »eigentlich« Reale übrigbleibt. Eben als »menschlicher Hohlraum« ist der Glaube ein »göttlicher Inhalt«, Gottes Geist. Indem der Mensch als ein Nichts dasteht, wird Gott alles. Das eine Glied einer Relation vernichten bedeutet aber die ganze Relation aufheben. Mit der Aufhebung der Relation Zeit-Ewigkeit bzw. Mensch-Gott verliert auch der Distanzgedanke seine Grundlage. Zwischen dem All-wirklichen und dem Nicht-wirklichen besteht keine Distanz mehr. Wenn der Glaube überhaupt einen positiven Sinn hat – als »die *Bejahung* des göttlichen Nein« –, muß er demnach *ganz* in die göttliche Sphäre verlegt werden. Dadurch fällt aber der Glaube grundsätzlich mit der Gotteseinheit der Mystik zusammen.^[32]

Barths Dilemma hängt – worauf man oft hingewiesen hat – mit seiner im Grunde *metaphysischen* Fragestellung zusammen.^[33] Infolge dieser übersieht er auch die Eigenart des *religiösen* Distanzgedankens, der im Glauben hervortritt. Die Grundlage dieses Gedankens ist nicht der Gegensatz zwischen zwei metaphysischen »Qualitäten« oder Substanzen, der zeitlich-menschlichen und der ewig-göttlichen, die einander repellieren, sondern der Gegen-

³² E. REISNER hat kürzlich versucht, einer derartigen Kritik die Spitze abzubrechen, indem er sie auf eine Verkennung des eigentlichen Charakters der Barth'schen Theologie zurückführt. Man mißverstehet Barth, wenn man das Wesen seiner Dialektik in dem polaren Gegensatzverhältnis von Gott und Mensch, von Zeit und Ewigkeit sucht. Dialektisch ist nur das Reden von Gott, weil in dieser Rede Gott notwendig zum Objekt des Denkens wird und daher der logischen Dialektik, die aber auch die Form der Dialektik alles Endlichen und Gegenständlichen ist, verfällt« (Kennen, Erkennen, Anerkennen 1932, 60). Das könnte sich vielleicht sagen lassen, wenn Barth nicht eben den *Glauben* grundsätzlich als ein Anerkennen des Widerspruchs bestimmt hätte. Dadurch wird die Dialektik zweifellos in das Gottesverhältnis selbst hineingelegt. Reisner ist übrigens keineswegs blind für die verhängnisvollen Folgen dieser »Inkonsequenz« bei Barth. Vgl. a. a. O. 68 ff. In der Tat ist sein Buch ein Symptom der Umorientierung in der späteren Phase der dialektischen Theologie, die unten besprochen werden soll. Von diesem Standpunkt aus sucht er die frühere Phase harmonisierend zu deuten.

³³ Vgl. z.B. BOHLIN, a.a.O., 67 ff., und SANNWALD, a.a.O., 7 ff. – Mit dem mehrdeutigen Ausdruck »*Metaphysik*« ist in diesem Buche jede Art von Denken gemeint, das sich letzten Endes auf den absoluten Substanzbegriff gründet (die wahre Wirklichkeit, das absolute Ich, das Ding an sich, Gott an sich usw.). Der Erkenntnisweg zu dieser an-sich-seienden Substanz kann verschieden angegeben werden: ratio, intellektuelle Anschauung, unmittelbares Wirklichkeitserlebnis usw. Auch der Glaubensbegriff kann in demselben Sinne umgedeutet werden. Bisweilen wird allerdings die Möglichkeit einer Erkenntnis der »wahren Wirklichkeit« bestritten, wobei sich jedoch in der Regel herausstellt, daß einer der genannten Wege (oder ein damit verwandter) unbewußt vorausgesetzt ist. Die ontologischen Konsequenzen der Metaphysik sollen später dargestellt werden.

satz zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du, die zueinander in persönlicher Beziehung stehen. Das Distanzbewußtsein ist überhaupt der Ich-Du-Beziehung wesentlich. Es handelt sich hier nicht um eine Einheit, sondern um eine Beziehung zwischen Zweien, die einander gegenüberstehen. Im Begriff der *Gemeinschaft* kommt diese persönliche Beziehung zum Ausdruck. Bloß in der Form der Gemeinschaft liegt zugleich reale Verknüpfung und realer Gegensatz vor. Das ist auch die charakteristische Form des christlichen Gottesglaubens. *Glaube ist Gottesgemeinschaft*. Wie wir später (im systematischen Teil) nachzuweisen versuchen werden, ist auch das existentielle *Sündenbewußtsein*, in dem sich eben das Distanzbewußtsein Gott gegenüber zuspitzt, nur unter dem Gesichtswinkel der Gottesgemeinschaft verständlich. Dem Glauben als »Hohlraum« entspricht aber nicht das göttliche Du, sondern die All-Wirklichkeit des ewig in sich bleibenden Deus absconditus; ihm gegenüber ist die persönliche Gemeinschaft prinzipiell *ausgeschlossen*. Es ist bezeichnend, daß das Wort »Gottesgemeinschaft« praktisch bei Barth fehlt. Statt dessen wird von der absoluten Gottesherrschaft gesprochen, was mehr oder minder deutlich mit dem Faktum der Prädestination motiviert wird.^[34] Der souveräne orientalische Herrscher hat den Platz eingenommen, der nach christlichem Glauben dem Vater Jesu Christi zukommt. Der existentielle »Respekt vor dem göttlichen Inkognito«, dem unnahbaren Deus absconditus, mündet in die metaphysische Annihilierung der Welt und des Menschen aus.

Das Fehlen der Gemeinschaftskategorie in Barths ursprünglicher Auffassung des Christentums hat auch direkte Konsequenzen für die Anschauung über die *ethischen* Bedingungen des menschlichen Lebens. Gott ernst nehmen, heißt nach Barth, das Gericht über alles Menschliche fällen. Gott gegenüber ist es sinnlos, im Menschenleben zwischen gut und böse zu unterscheiden; in seinen Augen ist das Menschliche *als solches* sündhaft. »Das Problem der Ethik ist der gefährliche, der tödliche *Angriff* auf den Menschen« (Das Wort Gottes, 135 f.; vgl. auch Der Röm., 410 ff.). Durch diese Aufhebung der Kategorien gut-böse wird das ethische Problem faktisch von der Tagesordnung abgesetzt. Ist man einmal zu der Überzeugung gelangt, daß die Menschheit als solche eine *massa perditionis* ist, so tritt an die Stelle des Ernstes und der Verantwortung gegenüber den sittlichen Lebensaufgaben »die dankbare, lächelnde, verstehende Geduld gegenüber der Welt, den Menschen und uns selbst« (Das W. G., 53). Indes ist wohl zu merken, daß diese negative Einstellung zur Ethik nur scheinbar religiös begründet wird. Wie der Satz »Alle Menschen sind vor Gott Sünder« ausgelegt wird, ist er tatsächlich bloß ein Korrolarium des Satzes: »Gott ist alles, der Mensch nichts«. Wir haben bereits gesehen, daß dies keine religiöse, sondern eine metaphysische Behauptung ist, die, wenn man sie bis in ihre Konsequenzen durchdenkt, den angenommenen »qualitativen Gegensatz« Gott-Mensch aufhebt. Wie die Folge hiervon, religiös gesehen, ist, daß der Gedanke der Gottesgemeinschaft hinfällig wird, so verliert vom ethischen Gesichtspunkt aus die Frage nach den Forderungen und Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens ihre Schärfe. Das Beiseiteschieben des Gemeinschaftsgedankens in einer theologischen Darstellung ist ein sicheres Zeichen dafür, daß man auf dem Wege ist, in Mystik oder Naturalismus abzugleiten. In keinem dieser beiden Fälle kommt *das Persönliche* zu seinem Recht, denn das persönliche Lehen existiert nur in der Gemeinschaft zwischen einem Ich und einem Du.

Der Versuch, den Gemeinschaftsgedanken von der dialektischen Theologie fernzuhalten, war allzu krampfhaft, um sich auf die Dauer durchführen zu lassen. Dieser Tendenz lag wohl auch von vornherein ein Mißverständnis zugrunde. In seinem Eifer, von der idealistischen Identifizierung des Göttlichen und Menschlichen loszukommen, schritt Barth zu einer

³⁴ Vgl. auch BARTH: Das Wort Gottes und die Theologie (1924), 74 ff., 155.

Annihilierung des Menschlichen, ohne zu erkennen, daß gerade auf diesem Wege Idealisten und Mystiker aller Zeiten zu ihrem Identitätsprinzip gelangt sind. Das Ergebnis war eine eigentlich abstrakte theologische Lehre, die sich wesentlich infolge von vier Umständen halten und ausbreiten konnte. Diese waren: erstens die Forderung nach theologischer »Objektivität«, die wie ein Notruf dem Relativismus der Zeit entsprang, der aber die herrschende Theologie wegen ihrer subjektivistischen Grundeinstellung nicht zu genügen vermochte; zweitens das mächtige, »existentielle« Prophetenpathos, welches sowohl Barth als die übrigen Vertreter der dialektischen Theologie kennzeichnet; drittens die Anknüpfung an Paulus und die Reformatoren, wodurch den abstrakten Formeln ein wuchtiger Inhalt von außen zugeführt wurde; viertens eine nicht unbedeutende Gabe, bestechende Paradoxa aufzustellen, die den Gedankengang in ein tiefsinniges Dunkel hüllten. Um 1925 trat diese Richtung indes in eine neue: Periode ein. Es erwies sich als notwendig, den Versuch zu machen, von der Kritik zu etwas Positivem zu gelangen. Die Fragestellung wird nun von verschiedenen Ausgangspunkten durchdacht und gleichzeitig in größeren systematischen Zusammenhängen entwickelt. Es ist kein Zufall, daß nun das Du-Problem auftaucht. Besonders bei GOGARTEN nimmt es, wie weiter unten gezeigt werden wird, eine zentrale Stellung ein, aber auch bei Barth macht es sich, wenngleich in geringerem Grade, geltend. Wir gewinnen einen guten Einblick in die neue Problemlage, wenn wir unter diesem Gesichtspunkt die Prolegomena der Barthschen Dogmatik, *Die Lehre vom Worte Gottes* (1927), studieren.

Gottes Wort tritt, sagt Barth (§ 4), in drei Gestalten auf: als Predigt, Kanon und Offenbarung. Gottes Wort zu *predigen*, ist eigentlich eine ganz unmögliche Aufgabe: der Prediger »verfügt« ja bloß über Menschenworte. Gleichwohl ist dieses unmögliche Unterfangen notwendig; es gründet sich nämlich auf einen göttlichen *Auftrag* an den Menschen, dem sich dieser nicht entziehen darf (59 f.). Als solcher »Auftrag an den Menschen als Prediger« hat Gottes Wort drei Bestimmungen: 1. Es ist *Wort*, Sprache, Anrede, Beziehung zwischen Zweien, »durch die diese Zwei unzweideutig als Ich und Du, als zwei Personen gekennzeichnet werden«. 2. Gott ist in seinem Wort, dessen menschliches Korrelat die Predigt ist, selbst *handelndes Subjekt*. »Gottes Wort ist Gottes sprechende Person.« Nicht einmal in der Bibel findet sich ein »objektives« Gotteswort, das von Gott selbst als Sprechendem und handelndem Subjekt abgesondert werden könnte. 3. Gott *ist* und *bleibt* Subjekt seines Wortes. Gott kann nicht Objekt für einen anderen sein als sich selbst (62 ff.). Damit ist das *erkenntnistheoretische* Grundproblem der Dogmatik bereits angedeutet: Wie kann Gott Erkenntnisobjekt werden, wenn er seinem Wesen nach – auch in seinem Wort – *bloß* Subjekt und niemals Objekt ist?

Barths Behandlung, dieser erkenntnistheoretischen Frage ist bezeichnend. Das Prinzip der Dogmatik ist, sagt er, nicht der Glaube, sondern Gottes Wort. Aber das Wort bedeutet hier weder Predigt noch Schriftwort. Es handelt sich um das Wort als *ursprüngliche Gottesoffenbarung*. Nun wird die Frage nach dem *Erkenntnisweg* zu diesem Wort gestellt: »Welcher Erkenntnisweg führt uns zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes und gibt uns das Recht zu tun, was wir hier zu tun beabsichtigen«, d.h. eine »Lehre vom Worte Gottes« darzustellen? (91 f.). Nach wie vor wird daran festgehalten, daß Gottes Wort wirklich ist bloß »im Bewußtsein Gottes, nicht anderswo«. Als solches soll es auch im Glauben empfangen werden – »gerade als das dem Menschen Nicht-Gegebene, als das *Gott* Eigene und zu eigen *Bleibende* glaubt sie [scil. die Wirklichkeit des Wortes Gottes] der Glaube« (95). Also: Bloß Gott selbst, nicht der Mensch, kann sich des Gotteswortes bewußt sein, das der Glaube empfangen soll. Wenn man gleichwohl von einer »Erkenntnis« des Wortes Gottes spricht, so wird hier das Wort »Erkenntnis«, sagt Barth selbst, in einem ganz anderen

Sinne gebraucht als in allen anderen Zusammenhängen. Es bedeutet nämlich nicht »Inhalt meines Bewußtseins,; es bedeutet prinzipiell »An-Erkenntnis«, »von Gott erkannt« sein. »Wir erkennen das Wort Gottes nicht durch uns selbst und in uns selbst, sondern wir erkennen es durch Gott und in Gott. Oder anders gewendet: wir *erkennen* es nicht, sondern wir *werden* in ihm erkannt, Gegenstand unseres Erkennens ist unser In-ihm-erkannt-sein« (101 f.).

Die logische Ungereimtheit dieses Gedankengangs liegt klar zutage. Die Frage war ja, wie Erkenntnis von Gottes Wort möglich ist, obgleich Gott niemals als Objekt auftritt. Die Antwort lautet, daß diese Erkenntnis nur in Gott selbst vorliegt – und in uns, soweit wir »von Gott erkannt« sind. Hier erhebt sich ja sofort die Frage, wie wir uns bewußt sein können, von Gott erkannt zu sein, ohne im selben Augenblick auch ein Bewußtsein von Gott selbst zu haben. Barth sucht indes die Kritik zu entwerfen, indem er offen zugibt, daß diese Erkenntnistheorie eigentlich eine »Ablehnung aller Erkenntnistheorie« ist. Logisch ist der Ausgangspunkt der Theologie eine *petitio principii* (105 ff.). Dieses Zugeständnis bricht aber kaum der Tatsache die Spitze ab, daß die Möglichkeit einer Dogmatik, bestimmt als Erkenntnis des Wortes Gottes, *bestritten* worden ist – falls nicht die Lösung in der Richtung einer spiritualistisch-mystischen Gotteserkenntnis zu suchen ist, so daß der Mensch als »von Gott erkannt« auch irgendwie an dem göttlichen Selbstbewußtsein teilhat. Dieser Gedankengang liegt hier tatsächlich – wie im Kommentar zum Römerbrief – greifbar nahe.

In dem Glauben, daß die Anerkennung des Ausgangspunktes als einer *petitio principii* den erkenntnistheoretischen Knoten, zwar nicht gelöst, aber doch durchhauen habe, geht Barth indes zu einer näheren Bestimmung des Offenbarungsbegriffes über. Wir müssen ihm hier noch ein Stück folgen, um die eigentliche Schwierigkeit seines Gedankenganges klarlegen zu können. Der Übergang wird durch den Satz vermittelt, daß Gottes Wort »nicht nur Rede, sondern *An-Rede*« ist. Durch diese göttliche Anrede wird das existentielle Gemeinschaftsverhältnis zwischen einem Ich und einem Du konstituiert. »Man redet nicht vom Worte Gottes, wenn man nicht eben damit von seinem Vernommenwerden durch den Menschen redet, oder noch konkreter: von dem es vernehmenden Menschen, von dem menschlichen Ich, das hier endlich und endgültig auf das Du stößt, das sein Ursprung ist und in Gemeinschaft mit dem es als Ich allein existieren kann.« Nur einem »existentiellen Denken« ist darum der Begriff des Wortes Gottes überhaupt zugänglich (111). Hier wird also der Gedanke klar und deutlich ausgesprochen, den wir im Römerbriefkommentar vergeblich gesucht haben: der Gedanke des Gottesverhältnisses als eines Gemeinschaftsverhältnisses, einer existentiellen *Beziehung zwischen einem Ich und einem Du*. Die Frage ist nun, wie dieser Gedankengang sich mit dem oben angegebenen Ausgangspunkt der Barthschen Theologie zusammenreimt, nach dem das Wort Gottes bloß »im Bewußtsein Gottes, nicht anderswo«, wirklich ist.

Der Angelpunkt des Offenbarungsbegriffes ist nach Barth die *Trinitätslehre*. Sobald die Fragen nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Satzes »Deus dixit« auftauchen, ist die Ebene des Trinitätsgedankens schon betreten (127 ff.). Zunächst heben wir hervor, daß Gott in der Trinität hiernach in sich selber bleibt; es handelt sich um ein »Übergeschichtliches«, ewiges Geschehen in Gott selbst, »zwischen Gott Vater, Sohn und heiligem Geist«. »Gott selbst ist das Objekt wie das Subjekt des Sätzleins 'Gott redet'. Er redet sich selber« (139; vgl. 231, 255 und *passim*). In dieser seiner Selbstoffenbarung erscheint indes Gott nicht als eine neutrale Kraft, sondern als *Person*. Unter Deus revelatus wird immer der persönliche Gott verstanden, »das Du, das hier dem Menschen als in jeder Beziehung unauflösliches Du Gottes entgegentritt« (163 f.). Der dreieinige Gott ist eben »das *göttliche Du*, von dem das menschliche Ich angeredet ist als von seinem Herrn. Eben so und eben darin ist Gott unser

Gott, daß er uns in keiner Hinsicht anders denn als solches Du entgegentritt. *Gerade* in seiner Offenbarung!» (170 f.).

Der schroffe Widerspruch, der damit in den Offenbarungsgedanken eingeführt wird, ist deutlich eine Konsequenz der »petitio principii«, die zum wissenschaftlichen Prinzip der Dogmatik erhoben wurde. Die Fragestellung ist aber jetzt eine andere: Während es sich früher um die Möglichkeit handelte, das Wort Gottes zu erkennen, muß Barth nun nach der *Möglichkeit der Offenbarung selbst* fragen. In dem merkwürdigen § 14, der eben den Titel »Die objektive Möglichkeit der Offenbarung« trägt, geht Barth zu einer Erörterung dieser Frage über. Der Gedankengang ist folgender: Die »Wirklichkeit der Offenbarung« bedeutet, daß Gott dem Menschen als ein Du entgegentritt. Andererseits deutet aber die Trinitätslehre auf »ein dreifach ewiges majestätisches *Insichselbstbleiben Gottes*« hin. Wie kann dieses ewig in sich selbst geschlossene Ich Gottes für uns zu einem Du werden? Ist die »Offenbarung« prinzipiell Nicht-Offenbarung? Ist der Deus absconditus nicht bloß das erste, sondern auch das letzte Wort der »Offenbarung«? Barth meint nun, die Antwort auf diese Frage liege im Faktum der *Inkarnation*. Die einzige Möglichkeit des göttlichen Ich, ein Du zu werden, besteht »unter der Bedingung, daß Gott ein freier Herr wäre, nicht nur über den Satz des Widerspruchs [petitio principii], sondern auch über seine eigene Gottheit«. Um ein Du zu werden, das dem menschlichen Ich begegnen kann, muß Gott *Mensch werden*. Weshalb gerade Mensch? Weil die Ich-Du-Beziehung nur im Verhältnis zwischen Menschen vorhanden ist; nur ein Mensch kann wirklich einem Menschen »begegnen«, »ihm in jener Undurchdringlichkeit unauflösliches Du objektiv, anschaulich, begreiflich werden als seinesgleichen« (215 ff.). Deshalb ist die Inkarnation, das »urgeschichtliche« Offenbarungsereignis, das senkrecht von oben in die zeitliche Geschichte eingreift, der Höhepunkt der Offenbarung, etwas über »jenes ewige Geschehen in Gott« hinaus, von dem die Trinitätslehre zeugt. »Daß er uns anspricht als Du, also als menschliches Du (und ein anderes kennen wir nicht), daß es ihm also gefallen hat, die Gestalt eines menschlichen Du anzunehmen ..., dieser Akt des göttlichen Wohlgefallens setzt jenes 'Mehr als Ewigkeit'« (230 ff.). —

Es ist überflüssig, Barths Gedankengang hier weiter zu verfolgen. Der kritische Punkt liegt klar vor uns. Die Frage war, wie sich Gott, der ein in sich geschlossenes Ich (ewiges Subjekt) ist, als ein Du offenbaren kann. Die Antwort lautete: dadurch, daß er Herr auch über seine eigene Gottheit ist. Da es sich hier eben um »die Denkmöglichkeit der Offenbarung« handeln soll (226), müssen wir fragen, wie das *gedacht* werden kann. Offenbar nur so, daß Gott, um als ein Du hervorzutreten, seine eigene Gottheit *aufgibt*; der »menschgewordene Gott« ist nicht mehr Gott, sondern Mensch – wir kennen ja kein anderes Du als das menschliche! – Wir wenden uns hier keineswegs gegen die zentrale Bedeutung der Christologie für den Offenbarungsbegriff, noch weniger gegen den Gedanken, daß Deus revelatus dem Glauben auch Deus absconditus ist. Unsere Kritik gilt vielmehr der Tatsache, daß der Gott des Glaubens (der Gottesgemeinschaft, der Du-Beziehung) bei Barth ein *anderer* wird als der verborgene »Gott an sich«, von dem die ganze Darstellung ausging. Andererseits muß zugegeben werden, daß Barths Gedankengang gerade in diesem Punkt seine Folgerichtigkeit zeigt. Die Sache läßt sich auch so ausdrücken: *Der Gott des christlichen Glaubens ist wirklich ein anderer als der der Metaphysik*. Die Spaltung in Barths theologischem Denken kommt daher, daß er den alten metaphysischen Gottesbegriff mitschleppt, auch nachdem der Gemeinschaftsgedanke begonnen hat, seinem Glaubensbegriff das Gepräge zu geben. Am Ende handelt es sich deshalb bei ihm nicht um zwei einander entgegengesetzte, aber im Glauben zusammengehaltene Motive; dem Glaubensmotiv, nach dem Gott ein Du ist, steht ein anderes gegenüber, das dem Glauben fremd ist, weil es nichts vom göttlichen Du weiß. Barths Paradoxlehre ist der krampfhafteste Versuch, beide zu einer Einheit

zu verbinden. Das Resultat kann nur eines sein: eine unüberbrückbare Kluft zwischen den unvereinbaren Grundmotiven, dem metaphysischen und dem religiösen. Keine Paradoxtheorie der Welt kann den Widerstreit der *zwei Götter* schlichten, die um die Herrschaft kämpfen. *Entweder* ist Gott eine unpersönliche Qualität, das ganz Andere, das Mysterium tremendum, das allem, was Mensch heißt, ewig unzugänglich ist. *Oder* er ist seinem innersten Wesen nach Persönlichkeit, ein Du, das dem menschlichen Ich in Gericht und Vergeltung entgegentritt. Hier gilt GEIJERS Wort: Wenn man nicht von der Persönlichkeit *ausgeht*, kommt man auch nicht zu ihr. —

Zum Schluß deuten wir die Konsequenzen der angegebenen Spaltung in Barths Gottesbegriff für seinen *Glaubensbegriff* an. Glaube heißt nach Barth »Erkenntnis und Anerkenntnis, mein Ja zu Gottes zu mir gesprochenem Worte«. Darin liegt, daß Glaube auch Gottesgemeinschaft bedeutet: »Indem ich glaube, weiß ich um Gott, d.h. darum, daß Gott mein Gott ist und daß ich Gottes bin« (329 f.). In derartigen Formulierungen kommt die reformatorische Glaubensauffassung deutlich zum Ausdruck. Nun legt aber Barth auch großes Gewicht darauf, den Glaubensbegriff streng vom *Religionsbegriff* abzugrenzen. Es war ja »die große Verwechslung« SCHLEIERMACHERS, daß er den Glauben auf dieselbe Linie mit der Religion als einer »menschlichen Möglichkeit« stellte (306 ff.). Dagegen hebt Barth hervor, daß es überhaupt kein menschliches Organ für die Offenbarung gibt. Wie der sich offenbarende Gott zugleich der verborgene Gott ist, ist der Mensch, dem sich Gott offenbart, eben der Mensch, dem Gott nicht offenbar werden kann. »Gemeinschaft mit Gott, wie sie dadurch gesetzt wäre, daß Gott ihm offenbar würde, ist ein Prädikat, das das Subjekt Mensch nur sprengen kann.« »Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung« ist demnach nicht etwa eine menschliche Empfänglichkeit für das Wort Gottes, sondern Gott selbst *als der heilige Geist*. »Er ist der Inbegriff der Aufmerksamkeit, Aufgeschlossenheit, Aufnahmefähigkeit des Menschen für die Offenbarung.« »Als Beziehung zwischen Ihm und dem Wort sind der Glaube und der Gehorsam des Menschen qualifiziert als seine wirkliche Gemeinschaft mit Gott.« Das ist der Zustand der »Gnade« (284 ff.).

Bei der kritischen Erörterung dieses Gedankenganges müssen wir von vornherein einräumen, daß Barth Schleiermacher gegenüber zweifellos auf der Seite der reformatorischen Glaubensdeutung steht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Wirklichkeit des Glaubens keineswegs dasselbe wie die Wirklichkeit der Religion. Die Religion ist eine menschliche, vielleicht allgemeinmenschliche, Erscheinung, die neben Wissenschaft und Kunst gestellt werden kann. Der Glaube ist die persönliche Bejahung der Offenbarung, in der die »göttliche Initiative« immer anerkannt wird. Die Wirklichkeit der Religion ist demnach die Wirklichkeit des menschlichen Strebens nach oben; die Wirklichkeit des Glaubens ist die Wirklichkeit der Beziehung des Menschen *zu Gott*. Barth begnügt sich aber nicht damit, die göttliche Initiative – die Souveränität Gottes – im Glauben zu wahren. Um jede »menschliche Möglichkeit« streng auszuschließen, verlegt er den Glauben ganz und gar in *Gott selbst*. Gott ist nicht nur das Offenbarungswort, das den Menschen anspricht; er ist auch – als heiliger Geist – der Hörer und Bejager der Ansprache. »Wenn Gott sich offenbart, so heißt das, daß Gott selbst erkannt *und* erkennend, gewußt *und* wissend, redend *und* hörend auf den Plan tritt, und das ist ein Geschehen, mit dem, ob man es als Offenbarung oder als Glaube versteht, das, was der Mensch in seiner Sphäre bei diesem Anlaß tut, wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität stehen kann« (139). Offenbarung und Glaube sind demnach verschiedene Namen für dieselbe Sache, das Handeln Gottes. Der Mensch ist – insofern er überhaupt glaubt – an diesem Handeln beteiligt; er ist »bei Gott und in Gott« (294). Letztere Formulierung *könnte* zwar bedeuten, daß der glaubende Mensch in Beziehung zu, in Gemeinschaft mit Gott steht. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nach Barth Gott selbst

sowohl das Subjekt als auch das Objekt des Glaubens – sowie der Offenbarung – ist, erweist sich aber diese Deutung als hinfällig. Der Glaube ist nicht eine Begegnung zwischen dem göttlichen Du und dem geschichtlich-menschlichen Ich, sondern ein ewiges, »urgeschichtliches« Geschehnis in dem an-sich-seienden Gott, dem gegenüber alles Menschliche als solches in einer unwirklichen Schattenwelt lebt. Unter diesem Gesichtswinkel *kann* der »Zustand der Gnade« nichts anderes bedeuten als eine Loslösung vom Mensch-Sein und ein Aufgehen in das Gott-Sein. Hier zeigt sich wieder der spiritualistisch-mystische Zug, welcher der Barthschen Glaubenstheologie so verhängnisvoll ist.

Barth sagt einmal: »Das Sola fide Luthers ist wahr, aber nur insofern ihm das Soli Deo glorial *übergeordnet* bleibt« (3271). Der Satz könnte umgekehrt werden: Das Soli Deo gloria ist wahr, aber nur insofern es das Sola fide einschließt. Nur innerhalb der Gottesbeziehung als einer Beziehung zwischen Gott in seiner Gottheit und dem Menschen in seiner Menschheit hat »die Ehre Gottes« ihren Platz; nicht außerhalb derselben – mag es nun in der Selbstvernichtung oder in der Selbstvergöttlichung des Menschen sein. —

Der Hauptmangel in Barths dogmatischem Denken ist nicht die logische Ungereimtheit, der Versuch, eine Erkenntnistheorie unter »Ablehnung aller Erkenntnistheorie« zu entwickeln; diese »petitio principii« ist jedenfalls bewußt. Der Hauptmangel ist die religiöse Unklarheit, die sich in der ständigen Vermengung von Religion und Metaphysik äußert; eben weil die metaphysische Tendenz unbewußt ist und sich hinter dem religiös wesentlichen Distanzgedanken verbirgt, kann sie so verwirrend, wirken. Der Grund dieses Mangels liegt u.a. darin, daß der Gemeinschaftsbegriff – Gottesgemeinschaft und menschliche Gemeinschaft – von Barth nicht ontologisch durchgedacht worden ist. Wäre dies geschehen, so hätte sich zweifellos gezeigt, daß eben die Ich-Du-Beziehung die Form der geistigen Wirklichkeit ist, um welche es sich in der Offenbarung wie im Glauben handelt.

2. Das Problem Offenbarung–Persönlichkeit–Geschichte bei Brunner.

EMIL BRUNNERS Ausgangspunkt ist im großen und ganzen derselbe wie bei Barth: der Gedanke der Distanz, des »absoluten, qualitativen Unterschiedes« zwischen Gott und Mensch, ein energisches *Nein* gegenüber jedem Versuch, den christlichen Glauben in ein »religiöses Erlebnis« von mehr oder minder gefühlsbetonter Art zu verwandeln. Mit diesem Nein ist zugleich das Urteil über die moderne subjektivistische, idealistische und humanisierende Religionsdeutung gefällt. Der Glaube ist kein Erlebnis, sondern ein spannungserfülltes Zusammenhalten von Gegensätzen. Die logische Form des Glaubens ist das Paradox. Deshalb wird auch die Theologie, die dem Glaubensinhalt in Begriffen auszudrücken hat, mit Notwendigkeit dialektisch, »ein Denken im Widerspruch«. – Wenn Brunner mit diesen Gedankengängen kaum über Barths Position hinausgekommen ist, so hat er dieselbe doch in mehreren Beziehungen vertieft und die Problematik von der metaphysischen Peripherie mehr in das zentrale Gebiet des Glaubens selbst verlegt.

Brunners *Abrechnung mit dem Idealismus* erfolgt in seiner umfassenden Schleiermacher-Untersuchung: *Die Mystik und das Wort* (1924, ²1928; hier nach der ursprünglichen Fassung zitiert). SCHLEIERMACHER wird hier mit Recht als der bedeutendste Vertreter der Tendenz der »modernen Religionsauffassung« hingestellt, den christlichen Glauben mit idealistischer Mystik zu verschmelzen; gerade gegen diese Tendenz richtet Brunner auch seinen scharfen Angriff. Die Mystik will Einheit, Unmittelbarkeit, Erlebnis – für denn echten Glauben ist nichts gewisser, als daß die Einheit mit Gott ein für allemal durch die Sünde gebrochen ist; deshalb kann nichts anderes in Frage kommen als »Mittler-tum, indirekte, gebrochene Beziehung zu Gott«, was »Gemeinschaft mit ihm durch das Wort« bedeutet (121). Ein Kompromiß zwischen diesen beiden Richtungen ist nicht mög-

lich, es handelt sich um ein unabweisbares Entweder-Oder: »Entweder die Mystik oder das Wort« (5).

Wir haben hier keinen Anlaß, Brunner in seiner Kritik Schleiermachers und der »modernen Religionsauffassung« näher zu folgen. Wichtiger ist es in unserem Zusammenhang, festzustellen, welche Bedeutung er vom Standpunkt des christlichen Glaubens der Offenbarung und dem Gottesverhältnis beilegt. Wir haben uns also an seine Bestimmung des letzteren als einer vermittelten, indirekten, »gebrochenen« Beziehung zu Gott, einer »Gemeinschaft mit ihm durch das Wort« zu halten. Schon diese Formulierung zeigt, daß der Distanzgedanke von vornherein in dem Gemeinschaftsgedanken verankert ist. Das Primäre ist die Gottesgemeinschaft, die durch die Sünde »gebrochen« ist und in der Erlösung oder Rechtfertigung durch den Glauben wiederhergestellt wird, wenn auch in vermittelter, indirekter Form. Die Frage, die uns hier interessiert, ist, ob Brunners Offenbarungsbegriff konsequent von der persönlichen Gemeinschaftsbeziehung (Ich-Du-Beziehung) aus entwickelt wird und inwieweit sein religiöser Persönlichkeitsbegriff seiner Auffassung des menschlichen Persönlichkeitslebens, wie es in der Geschichte des Menschengeschlechts hervortritt, das Gepräge gibt. Eine Zusammenstellung der drei Begriffe *Offenbarung, Persönlichkeit und Geschichte* gibt uns also die für unsere Absicht zweckmäßige Blickeinstellung gegenüber Brunners Theologie. Abgesehen von der Schrift *Die Mystik und das Wort* (zit. My.), haben wir uns an Brunners zwei systematische Hauptschriften zu halten: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (1926; zit. Rph.) und *Der Mittler* (1927; zit. Mi.), sowie an die Sammlung *Vorträge von 1929 und 1930*, die im letztgenannten Jahr unter dem Titel *Gott und Mensch* (zit. G. M.) erschienen sind.

Den Mittelpunkt von Brunners Theologie bildet das reformatorische Prinzip des unauflösllichen *Zusammenhanges zwischen Glauben und Offenbarung*. Dieses Prinzip enthält bei Brunner drei wichtige Momente. Erstens *werden alle metaphysischen Spekulationen* von einem »Gott an sich«, einem *Deus absconditus abgelehnt*. Der Gedanke des »verborgenen Gottes« ist zwar christlich wesentlich – wir werden sogleich näher sehen, in welchem Sinne – aber bloß als Hintergrund für den *Deus revelatus*. »Der 'verborgene Gott' ist im christlichen Denken nur der dunkle Hintergrund der Offenbarung, und das Nichterkennen ist nur der unbestimmte Saum um den leuchtenden Kern der Glaubenserkenntnis« (My., 370). Zweitens ist der Gott des Glaubens, *Deus revelatus*, der *persönliche Gott*. Die Offenbarung bedeutet »das Zeitlichwerden des Ewigen, das Endlichwerden des Unendlichen, das Persönlichwerden des Absoluten« (ML, 297). Aber dies schließt zugleich in sich, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein persönliches Verhältnis ist, gegründet auf Gottes »Anrede« und »Anspruch«, auf die der Mensch durch »Antwort« und »Entscheidung« reagiert. Dem Ich des Menschen steht Gottes Du gegenüber. Dieser persönliche Gottesbegriff ist indes keine »Denkmöglichkeit«; vielmehr hebt er die Gedankenkontinuität auf, in der Gott nur als ein unpersönliches Prinzip gefaßt werden kann. Jedoch ist die menschliche Persönlichkeit bis zu gewissem Grade ein Analogon. Aber bloß für den, der sich in der »Entscheidung« des Glaubens und Gehorsams unter den göttlichen Anspruch stellt, wird dieser ein an ihn gerichtetes, persönliches Wort Gottes (Mly., 163, 375; Rph., 35 ff.; G. M., 21, 55). Drittens ist die vollkommene Offenbarung zugleich in doppelter Beziehung *vollkommene »Verhüllung«*. Sieht man vom Glauben ab, besteht keinerlei Anlaß, dem Offenbarungswort irgendeine andere Bedeutung beizumessen als die eines menschlichen, relativen, zufälligen Faktums der Geschichte. Aber auch für den Glauben kann es sich nicht um eine »direkte« Anrede handeln. Das Wort trifft den Menschen in seiner menschlichen Erniedrigungsgestalt; nur wenn sich der Mensch *trotz* dieser Tatsache dem Wort in der Glaubensentscheidung beugt, wird es mehr als Menschenwort (Rph., 12; Mi., 298 f.).

Der Glaube ist also menschlich gesehen etwas Ungereimtes, ein Wagestück, ein Sprung ins Ungewisse. Weshalb wagt der Glaube dennoch diesen Sprung? Brunner antwortet: weil der Mensch nur dadurch aus der »Existenznot« gerettet werden kann und ein wirklicher Mensch wird. Die menschliche Existenznot hat, sagt Brunner mit einem Ausdruck von EBNER, ihren Grund in der »Icheinsamkeit«. Dieser wird sich der Mensch bewußt, jedesmal wenn er in seinem Gewissen einen sittlichen Imperativ vernimmt: ein Anspruch wird an ihn gestellt, den er nicht »beantworten« kann, weil er ganz in seinem eigenen Ich gefangen ist. Die Wurzel dieser Isolierung liegt indes in einer viel tieferen Schicht als der ethischen; die Vereinsamung des Menschen hängt eng zusammen mit dem Urfaktum der menschlichen Persönlichkeit, der Absperrung von Gott in der Sünde. Die Sünde ist ihrem Wesen nach Widerstand gegen Gottes Willen, das menschliche Nein auf Gottes Anrede. Deshalb ist auch die Erlösung aus der Existenznot bloß auf einem Wege möglich: durch einen unbedingten »Anspruch«, ein Wort, das mir entgegentritt und ein wirkliches »Gespräch« eröffnet. »Erst das wirkliche Verhältnis zum wirklichen Du könnte diese Einsamkeit durchbrechen.« Aber dieses wirkliche Du kann kein menschliches sein. Die menschliche Existenznot ist so radikal, daß sie bloß durch Gottes eigenes Eingreifen überwunden werden kann, indem er sich als der verzeihende Gott offenbart. Nimmt der Glaube diese göttliche Verzeihung entgegen, so wird der Mensch in eine neue, existentielle Gemeinschaft gestellt. Erst damit gewinnt der Mensch ein konkretes Ich. »Erst jetzt ist ein geistiges Ich da. Es wird, buchstäblich, ins Dasein *gerufen*.« »Glaube ist ... die Form der persönlichen Existenzempfängnis« (My., 379; Rph., 34, 36 ff., 55 f.; Mi., 182 f.; G. M., 55, 83).

Durch diese Gedankengänge scheint der Grund gelegt für ein *christliches* Ethos und damit auch für eine positive Betrachtung der menschlichen *Persönlichkeit* und ihres eigentlichen Kampfplatzes, der *Geschichte*. Wirklich deutet auch Brunner eine solche Konsequenz seines Glaubensbegriffes an: »Konkret-ethisch kann nur da gehandelt werden, wo der wirkliche Gott den wirklichen Menschen bestimmt anspricht ... Die Welt, den Menschen, das Leben ansehen als die von Gott gesehenen, und in und trotz ihrer sündigen Zufälligkeit 'gerechtfertigten', die gerade so wie, sie sind ihm Gehörigen: das ist die neue Ethik, das *Ethos der 'Liebe'*« (Rph., 46) . Wie wir weiter unten sehen werden, setzt Brunner in G. M. diese Gedankenlinie fort, wobei sich neue Gesichtspunkte von größter Wichtigkeit geltend machen. In seinen früheren Arbeiten findet sich dagegen kaum Raum für die ethische Fragestellung. Nicht nur deshalb, weil ein »Ethos der Liebe« von der angedeuteten Art das Sollen ausschließt und folglich als eine »Aufhebung aller Ethik« betrachtet werden kann (ibid.) – an diesem Gesichtspunkt hält er auch später fest (vgl. G. M., 35) –, sondern auch und vor allem, weil sein religiös begründeter Persönlichkeitsgedanke noch nicht Gelegenheit gehabt hat, seine Anschauung von der konkreten menschlichen Persönlichkeit zu bestimmen. Dies gibt lange auch seiner Menschen- und Geschichtsauffassung ein eigentümlich abstraktes Gepräge, was unvermeidlich schädlich auch auf seine Deutung von Glaube und Offenbarung einwirken muß. Wir müssen auch hierauf etwas eingehen.

Das innerste Wesen der Persönlichkeit ist, wie wir sahen, nach Brunner in und mit der Relation Anspruch-Antwort gegeben, die letzten Endes gleichbedeutend ist mit dem »Entscheidungswort« des Menschen gegenüber Gottes Anspruch (Anrede). Dieser Persönlichkeitsbegriff ist indes nur Ausdruck für »die Idee oder Wahrheit unseres Lebens«. *Faktisch* ist die menschliche Persönlichkeit – infolge der Sünde – »nur quasi Persönlichkeit«. Statt durch die »Antwort« auf Gottes »Spruch und Anspruch« ist unsere Lage durch den »Widerspruch« gekennzeichnet (My., 382 f.). Die Folge hiervon ist, daß diese eigentliche Persönlichkeitsqualität dem geschichtlichen Menschen fremd ist. Daß das »Persönliche« die innerste Linie der Geschichte darstellt, bedeutet folglich nicht, daß die Geschichte irgendwie

Trägerin der Offenbarung, »Heilsgeschichte« sein kann; denn in der Tiefe der geschichtlichen, faktischen Persönlichkeit wohnt nicht Gott, sondern die Sünde (Mi., 234). Die »Urentscheidung«, der Sündenfall, der unsere tiefste Wirklichkeit ist, geht aller Geschichte vorher und ist deshalb selbst einer historischen Menschenbetrachtung unzugänglich. Aber diese Urentscheidung hat zu der Icheinsamkeit des Menschen geführt, die zugleich »Unwahrheit« ist. Die Menschen sind einander in ihrer Isolierung ewig fremd – und sie verbergen sich gegenseitig ihr wirkliches Angesicht. »*Persona*« bedeutet eigentlich »Maske«. Dies ist auch die tiefste Bedeutung der Persönlichkeit des historischen Menschen. »Wir tragen alle eine Maske. Wir wissen es, aber wir wissen nicht mehr, was eigentlich hinter der Maske wäre. Die Geschichte in dem uns bekannten Sinn ist die Maskerade, wo jeder seine *Rolle* spielt. Keiner, der ohne Maske über die Weltbühne schreitet – auch nicht der Ehrlichste...! Keiner, der sich diese Maske abnehmen könnte.« Dieser Charakter der Geschichte als »Maskerade« macht jeden Versuch, einen Sinnzusammenhang in dem geschichtlichen Geschehen zu erblicken, von vornherein undurchführbar. Der Sinn der Geschichte liegt nicht in ihr selbst, sondern in der »Urgeschichte«, dem göttlichen Schöpferwort, und der »Endgeschichte«, der schließlichen Erlösung von der Geschichte. Daß die Geschichte für uns überhaupt ein Interesse besitzt, beruht darauf, daß diese »Ur-End-Geschichte« an einem einzigen Punkt der Geschichte aufblitzt: in der Gottesoffenbarung in Christus. Aber auch hier handelt es sich nicht um eine »Offenbarungsgeschichte«. Der »historische Jesus« ist nicht Gottesoffenbarer, sondern das Inkognito der göttlichen Offenbarung. Deshalb bedeutet er nicht ein Stück menschliche Geschichte, sondern den Einbruch der Ur-End-Geschichte in die Geschichte (Rph., 59 ff., 75; vgl. auch Mi., 283 f.; 310). —

Das Angeführte mag genügen, um eine zentrale Gedankenlinie in Brunners theologischer Grundauffassung zu beleuchten. Ihr tragendes Motiv ist – wie bei BARTH – negativ die Ablehnung der idealistischen Vermengung von Göttlichem und Menschlichem, positiv die Hervorhebung des Prinzips der Reformation von der göttlichen Souveränität im Gottesverhältnis, dem *Deus solus*. Der Nachdruck liegt jedoch faktisch ebenso stark auf dem lutherischen *Sola fide* wie auf dem reformierten *Soli Deo gloria!* Hierin zeigt Brunner, obgleich seine theologische Grundanschauung unzweideutig reformiert ist, eine gewisse Hinneigung zum Luthertum. Damit hängt zusammen, daß sowohl der Distanz- als der Offenbarungsbegriff ihrer Anlage nach persönlich sind: die Distanz hat ihren Grund – nicht in einem metaphysischen Qualitätsunterschied, sondern – in der *Sünde*, die primär bestimmt wird als das Nein des Menschen auf Gottes Anrede und als die daraus entspringende Absperrung von Gott und dem Nächsten in der Icheinsamkeit; die Offenbarung ist Gottes Hervortreten als eines persönlichen Du, das den Menschen in das persönlich-existentielle Gemeinschaftsverhältnis beruft, wodurch sein Ich Gestalt gewinnt. Doch spürt man gerade hinsichtlich des Distanzbegriffes auch bei Brunner lange einen starken Zug zu dem unterpersönlich – oder überpersönlich – Metaphysischen. Dies zeigt sich deutlich, wenn das Faktum der Sünde als Entscheidung gegen Gott tatsächlich *ganz* in eine »*vorgeschichtliche*« oder »*urgeschichtliche*« »Urentscheidung« verlegt wird, die universal das historische Leben bestimmt. Der wirkliche Hintergrund dieses Gedankenganges ist nicht die Lehre der Bibel vom Sündenfall bzw. der Erbsünde, sondern teils die reformierte Prädestinationslehre (worüber sogleich mehr), teils KANTS Theorie von dem Grund des »radikalen Bösen« in einer »intelligibelen That vor aller Erfahrung«, wodurch die sinnlichen Triebe auf Kosten des guten Willens zur Macht gekommen sind. Diese »intelligible Tat kann nun bei Kant kaum als eine individuell-persönliche Entscheidung gedacht werden, da die sittlichen Entscheidungen dem mundus sensibilis angehören, nicht dem mundus intelligibilis. Im Verhältnis zu den übrigen Motiven in Kants Moralphilosophie nimmt die Lehre vom radikalen Bösen übrigens eine allzu

isolierte Stellung ein, um hemmend auf seinen ethischen Optimismus wirken zu können («Du kannst, denn du sollst»). Anders bei Brunner. Hier steht die Vorstellung von der Sünde im Mittelpunkt. Aber die Sünde wird als persönliche Entscheidung, als ein Nein auf Gottes Anrede bestimmt. Dies setzt wenigstens die Möglichkeit einer *anderen* Entscheidung voraus, allerdings nicht im moralischen, aber im religiösen Sinne, das *Ja* des Glaubens, wodurch die menschliche Persönlichkeit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes auf den Schauplatz der Geschichte tritt. Diese Konsequenz ist Brunner gewiß nicht fremd. Vielmehr bildet sie faktisch die Voraussetzung seines Glaubensbegriffes. Prinzipiell ist der Glaube die »Entscheidungsantwort« des Menschen auf Gottes Anrede. Aber wenn der Glaube als eine »menschliche Möglichkeit« bestimmt wird, erscheint der Gedanke der göttlichen Souveränität bedroht. *Sola fide* gerät in Konflikt mit *Soli Deo gloria!* In dieser Situation wird der Gedanke der historischen Persönlichkeit als des Subjekts des Glaubens (der Entscheidung) geopfert. Da die Entscheidung ein für allemal durch die Urentscheidung (den Sündenfall) getroffen ist, kann der Mensch nicht vor neue, reale Möglichkeiten zu persönlicher Entscheidung gestellt werden. Er hat ein für allemal unrecht geantwortet und kann deshalb nicht mehr recht antworten. Als historisches Individuum ist er keine »verantwortliche« Persönlichkeit. Aber der Glaube? Schließt dieser nicht trotz allem die neue, geschichtliche Entscheidungsmöglichkeit in sich? Nein, denn ebenso wie die Sünde ganz in die »Urgeschichte« verlegt ist, geht auch der Glaube denselben Weg; er wird ein Mirakel, das der »Ur-End-Geschichte« angehört und folglich nicht unter die Persönlichkeitskategorie gebracht werden kann. Dies bedeutet, daß die reformierte *Prädestinationslehre* in metaphysischer Zuspitzung schließlich den Sieg davonträgt. Aber wo der religiöse Auserwählungs Glaube im Begriffsnetz der Prädestinationslehre erstarrt ist, bleibt von dem Entscheidungsgedanken nur der Ausdruck übrig. Damit hat sich auch der Persönlichkeitsgedanke faktisch aufgelöst.

Gegen diesen Hintergrund wird Brunners Geschichtsdeutung völlig begreiflich. Die Persönlichkeitsidee, die prinzipiell mit der Relation göttliches Du–menschliches Ich, Anrede–Antwort gegeben ist, ist bloß eine *abstrakte* Idee. Sie ermangelt jeder konkreten Unterlage. Die »wahre« Persönlichkeit tritt niemals in der Arena der Geschichte auf, da sie ausschließlich der Urgeschichte und der Endgeschichte angehört. Die Folge hiervon ist, daß die Geschichte nicht als eine ernsthafte Auseinandersetzung zwischen verantwortungsbewußten Willen aufgefaßt werden kann; in der Geschichte spielen sich keine wirklichen, persönlichen Konflikte ab, sie ist kein Drama, sondern – eine »Maskerade«. Dieser Gedankengang beraubt die Geschichte ihres Ernstes und ihrer Verantwortung; die Maskerade dispensiert nahezu prinzipiell vom Ernste. Aber mit dem Ernst der Geschichte fällt auch der Ernst der Offenbarung, nämlich soweit diese als ein »Entscheidungsanspruch« an die geschichtliche Persönlichkeit gefaßt wird. Auch dieser Anspruch wird von der wirklichen Geschichte losgelöst und ausschließlich mit der Ur-End-Geschichte, Schöpfung und Gericht, verknüpft. So kann Brunner behaupten, daß auch Christus als historische Persönlichkeit »um unserer sündigen Verlogenheit willen« eine Maske, sein Inkognito angelegt habe (Mi., 310). Man mag Brunners Kritik des Versuchs der liberalen Theologie, den »historischen Jesus« (im biographischen Sinne) zum Zentrum des Glaubens zu machen, noch so sehr beipflichten – irgendwie muß doch auch der Christus des Glaubens der menschlichen Geschichte angehören, wenn sich nicht seine Menschwerdung, sein Tod und seine Auferstehung in einen leeren Schein, ein Schattenspiel oder – eine Maskerade verwandeln soll.

Wenn die Offenbarung von der Geschichte losgelöst wird, bleibt nur *ein* Erlösungsweg, der der Mystik, übrig. Diesen will Brunner um jeden Preis vermeiden. Aber das die Geschichte und das zeitliche Leben fliehende Einheitserlebnis der Mystik verneinen, heißt, den Gedan-

ken einer persönlichen Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft im Rahmen der Geschichte bejahen. Brunners Alternative: »Entweder die Mystik oder das Wort« könnte ebenso gut formuliert werden: »Entweder die Mystik oder die Geschichte«. Hier will indes Brunner einstweilen nicht mitgehen, wohl aus Furcht, daß die Vorstellung einer »Heilsgeschichte« zu einer »Religion innerhalb der Grenzen der Humanität« führen müsse. Statt dessen sticht er dadurch eine Lösung, daß er die Perspektive über die Geschichte radikal verkürzt, indem er die zeitliche Geschichte als eine Parenthese zwischen Urgeschichte und Endgeschichte betrachtet. Innerhalb der Parenthese steht die zeitliche Geschichte, das Jetzt und der historische Mensch – außerhalb derselben die Offenbarung und der Glaube. Dies zeigt, daß Brunner die *faktische* Spannung des christlichen Glaubens nicht gesehen hat: die Spannung zwischen der wirklichen Geschichte einerseits und dem wirklichen Jetzt andererseits. Nur von diesem Standpunkt aus kann der Offenbarungsgedanke ganz zu seinem Recht kommen; die Offenbarung gehört der Geschichte – der Vergangenheit – an, ist aber gleichwohl in jedem neuen Augenblick absolut aktuell. Der Glaube kann diesen Gegensatz zusammenhalten, weil er selbst aus einer Gemeinschaft geboren ist, welche zugleich die Form der Geschichte hat und deren Grenzen sprengt. —

Indes ist es von größtem Interesse, zu sehen, daß Brunner nicht bei der Position stehen bleiben konnte, die wir hier analysiert haben. In seiner Arbeit *Gott und Mensch* führt er seine Gedanken in einer Weise weiter, die eine Neuorientierung in wichtigen Beziehungen verrät. Der prinzipielle Ausgangspunkt ist allerdings derselbe wie vorher: die Offenbarung als eine göttliche Selbstmitteilung, die den Menschen in die persönliche Existenzform ruft. »In seinem personhaften Ansprechen, in ‚seinem Wort haben wir selbst unsere personhafte Existenz« (55). Das persönliche Leben ist nämlich einbeschlossen in der »Begegnung zwischen dem göttlichen Du und dem menschlichen Ich, die sich vollzieht als Anrede der Offenbarung und Antwort des Glaubens« (21). Vor allem in zwei Beziehungen wird nun dieser Gedanke anders weitergesponnen als bisher. Erstens wird die *Gottesoffenbarung* viel stärker *an die Geschichte geknüpft*. Nicht so, daß Gottes »geschichtliche Selbstoffenbarung« bedeuten würde, daß die Geschichte als solche Gott offenbart; gegen diese Deutung verwahrt sich Brunner entschieden (12 f.). Die einmalige Gottesoffenbarung in Christus ist aber ein Stück menschlicher Geschichte. Während Brunner früher behauptete, der historische Jesus sei nicht Gottesoffenbarer, sondern »das Inkognito der göttlichen Offenbarung«, heißt es nun: »Der persönliche Gott ist nur da zu erkennen, wo er sich ganz persönlich offenbart, und er offenbart sich ganz persönlich da, wo er in einem wirklichen, geschichtlichen Du, in einer Person, die mir wirklich und das heißt: in der geschichtlichen Wirklichkeit begegnet, mich anspricht, so anspricht, daß er zugleich meine Sünde richtet und mir vergibt, daß er mich für sich fordert und sich mir hingibt. Der persönliche Gott ist erkennbar in seiner personhaften Offenbarung in Jesus Christus. Die Einmaligkeit dieses Geschichtsfaktums ist identisch mit der Personhaftigkeit dieser Offenbarung« (21). Und in einem anderen Zusammenhang: »Entweder hat tatsächlich das Kreuz auf Golgatha gestanden – 'das wir gesehen haben und mit unseren Händen betastet haben' – oder aber unser Christenglaube ist eine schöne Phantasie« (61).

Die Konsequenzen davon, daß die Offenbarung in dieser Weise in die Geschichte einbezogen wird, liegen offen zutage. Erstens kann die menschliche – zeitliche – Geschichte nicht mehr als eine Parenthese zwischen der Urgeschichte und der Endgeschichte aufgefaßt und folglich auch nicht in Eschatologie aufgelöst werden. Die Offenbarung tritt mir mitten in der Geschichte entgegen – das bedeutet: Die Geschichte – nicht die Ur-End-Geschichte – ist der Schauplatz der Entscheidung für oder gegen das Offenbarungswort. Die Geschichte ist m.a.W. keine Maskerade, sondern ein Drama. Hiermit hängt zweitens zusammen, daß *eine*

positive Einstellung zur Ethik möglich wird. Das ethische Verhältnis ist seinem Wesen nach ein *persönliches* Verhältnis, d.h. ein *Gemeinschaftsverhältnis* (Ich-Du-Beziehung). Solange die Sünde als Wesenskern der geschichtlichen Persönlichkeit bezeichnet wird, ist eine Gemeinschaft im Rahmen der Geschichte selbstverständlich ausgeschlossen. Die Aufgabe des »Ethikers« wird darauf beschränkt, diese Tatsache zu konstatieren. Oder, um mit BARTH zu reden: »Das Problem der Ethik ist der tödliche *Angriff* auf den Menschen«. Wie wir sahen, teilt Brunner während seiner früheren Periode diese Auffassung. Die historische Persönlichkeit ist als Sünder unfähig zu einer wahren menschlichen Gemeinschaft. Scheinbar behauptet Brunner in G.M. dasselbe, wenn er sagt, daß durch die Sünde »das wahre persönliche Sein uns abhanden gekommen und durch eine falsche Personhaftigkeit ersetzt ist« (57).^[35] Gleichzeitig betont er indes, daß diese Verkehrung unserer Personexistenz (der *Imago Dei*) nicht ihre Zerstörung bedeutet; durch den Glauben wird sie wiederhergestellt. Das Bedeutsame hierbei ist, daß der Glaube – wie vorher die Offenbarung – in die Sphäre der menschlichen Geschichte gezogen wird. Damit werden Persönlichkeit und Gemeinschaft für das geschichtliche Leben gerettet, und die Grundlinien eines »Ethos der Liebe« lassen sich ziehen. »Der Mensch, der im Glauben das Leben *hat*, kennt nicht mehr den Drang, sich selbst zu realisieren. Gott *hat* ihn realisiert ... Darum ist er frei für den Dienst an anderen. Seine Lebensbewegung ist jetzt umgekehrt. Sie hat jetzt dieselbe Richtung wie Gottes Bewegung: es ist eine Bewegung zur Welt hin, nicht von der Welt weg« (34). In dieser Lage erfüllt der Mensch »freiwillig« Gottes Gebot, welches besagt, daß er sich Gott – und das bedeutet auch: dem Mitmenschen, dem »Nächsten« – zur Verfügung stellen soll, so daß er die Ansprüche erfüllt, die für den Augenblick an ihn gestellt werden (37). »Ist Gottes Wille wirklich Gemeinschaftswille, so bedeutet das Jasagen zu diesem Willen, das Hineingekommenwerden und sich Hineinstellenlassen in diesen Willen nichts anderes als eben diese Hinwendung zum Nächsten ... Und zwar nicht einmal 'um Gottes willen', von Gott aus, sollen wir den Nächsten lieben; sondern schlechtweg: um seinetwillen, gerade das ist der Gotteswille, wie er in seiner Offenbarung kund wird« (59 f.).^[36]

Welche Erkenntnis ist es, die Brunner diese Neuorientierung ermöglicht hat? Zweifellos die Einsicht in den unauflöselichen *Zusammenhang zwischen persönlicher Gottesgemeinschaft und persönlicher Menschengemeinschaft*. Schon früher hatte er behauptet, daß der Mensch persönliche Existenz (als Ich) erst erhält, wenn er dem göttlichen Du gegenübergestellt wird, also in der Gottesgemeinschaft. Nun erweitert sich der Gesichtskreis: in Gottesgemeinschaft stehen, bedeutet, in Gemeinschaft an den Nächsten »gebunden« sein. Persönlichkeit und Gemeinschaft sind Korrelate. »Wie wir es zunächst vom *göttlichen* Du sagten, so müssen wir es jetzt auch vom *menschlichen* sagen: Der Mensch bekommt sein wirkliches Ich nur vom Du her. Er ist kein Ich ohne das Du« (88). Sicher greifen wir nicht fehl, wenn wir hinter dieser Neuorientierung Einfluß von GOGARTEN sehen, der bereits einige Jahre

³⁵ BRUNNERS schwankende Haltung in diesem Punkte mag durch einige Zitate illustriert werden. Die »Möglichkeit der Sünde« liegt »in der Freiheit des Geistes, in der Selbstbestimmung, nämlich darin, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht und sich, um seine Unabhängigkeit von Gott zu beweisen und genießen, gegen die göttliche Bestimmung bestimmt, also sich von Gott emanzipiert«(84). Und andererseits: »Der Sünder ist ein Mensch, der nicht mehr nicht sündigen kann. Die Freiheit ist also wohl das Prius jeder Sünde, aber von keiner einzelnen Sünde kann gesagt werden, daß sie in Freiheit geschehe, sondern daß sie unter dem Zwang der Sünde geschehe« (85).

³⁶ In G. M. deutet BRUNNER die Grundlinien des christlichen Ethos nur skizzenartig an. In seiner kürzlich erschienenen Ethik, *Das Gebot und die Ordnungen* (1932), ist die gestellte Aufgabe großzügig durchgeführt worden.

früher diese Gedankengänge in das Zentrum der dialektischen Theologie gerückt und ihr damit eine wesentlich neue Richtung gegeben hat.

3. Gogartens Geschichtsauffassung

Auch FRIEDRICH GOGARTENS Ausgangspunkt ist derselbe wie der von Barth: Jeder Versuch, den Gottesgedanken wirklich zu denken, führt zu der Einsicht, daß alles Menschliche unter dem Gericht, der »absoluten Krisis« steht. Dieses Urteil trifft auch die menschliche Religion in allen ihren Formen. »Wollen wir das Christentum, dann gibt es nur das, was menschlich eine Unmöglichkeit, aber göttlich eine Notwendigkeit ist: das Greifen nach der Ewigkeit, nach der Gottestat selbst« (Die religiöse Entscheidung 1921, 3, 11) . Der Gottesgedanke, der Gedanke eines wirklichen *Verhältnisses* zwischen Gott und Mensch ist das große, ständig gleich unfaßbare *Paradox*.

Die Frontstellung gegen den Idealismus ist ebenfalls von Anfang an dieselbe. In einer besonderen Schrift, *Illusionen* (1926), richtet Gogarten einen scharfen Angriff gegen den Versuch des modernen »Kulturidealismus«, auf der Ideologie des 19. Jahrhunderts eine neue Religiosität aufzubauen, welche die Grenze zwischen dem Ich und Gott verwischt. Diese Frontstellung bildet auch in seinen übrigen Schriften den Hintergrund.

Seine charakteristische Fragestellung fand Gogarten erst 1926 bei der Aktualisierung des Problems *Glaube und Geschichte*. Wie wir schon bei BRUNNER beobachten konnten, hängt dieses Problem eng mit der Hauptfrage der dialektischen Theologie zusammen: Wie ist der Gedanke der Distanz, des »qualitativen Unterschieds« zwischen Gott und Mensch, mit dem anderen christlich wesentlichen Gedanken einer Offenbarung Gottes in der Geschichte des Menschengeschlechtes vereinbar? Wie wir im Vorhergehenden ausgeführt haben, sucht BARTH in der Dogmatik diese Frage dadurch zu beantworten, daß er auf das Mysterium der Inkarnation verweist. Wir sahen indes auch, daß diese Antwort an der Vermengung metaphysischer und religiöser Motive scheitert. Den Grund dieser Vermengung fanden wir darin, daß Barth das Gemeinschaftsproblem nicht genügend durchdacht hat. Aber das Gemeinschaftsproblem ist, von einer Seite gesehen, dasselbe wie das Problem der *Geschichte*. Indem sich Gogarten direkt dieser Frage zuwendet, gewinnt er einen neuen Ausgangspunkt, der es ihm ermöglicht, in ganz anderer Weise als Barth den rein religiösen und ethischen Motiven gerecht zu werden. Gleichzeitig sucht er dabei konsequent einen Gedankengang durchzuführen, der im Unterschied zu dem Brunnerschen der *Geschichte* volle Realität zuerkennt. Dieser neue Gedankengang ist vor allem in zwei Schriften ausgearbeitet: *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926; zit. D.G.) und *Glaube und Wirklichkeit* (1928; zit. Gl.).

In beiden Schriften wendet sich Gogarten von verschiedenen Ausgangspunkten kritisch gegen die moderne monistische Weltanschauung und Wirklichkeitsauffassung, die sich ganz auf die »Ichhaftigkeit« des Idealismus gründet. Die Schrift D.G., die den Untertitel trägt »Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte«, richtet den Angriff gegen die »Ichbezogenheit« der modernen *Wissenschaft*, speziell der *Geschichtswissenschaft*. Der moderne Geschichtsbegriff geht wie alles moderne Denken auf eine Analyse des Bewußtseins zurück, ist eine Ausspinnung des Ichgedankens. Die Geschichte ist »Entwicklung des reinen, zeitlosen Ich aus der unendlichen Fülle und Bedingtheit seiner zeitlichen Erscheinungen«. Man kennt in Wahrheit nur ein einziges handelndes Subjekt, welches die Geschichte »trägt«. Aber dies bedeutet eine gewaltsame Abstraktion von dem *wirklichen*, historischen Geschehen, das immer eine Relation zwischen verschiedenen und voneinander getrennten Subjekten in sich schließt (34 ff.). Bei der Deutung der »christlichen« Geschichte kommt diese abstrakte, monistische Tendenz darin zum Ausdruck, daß man das historische Geschehen als

ein Durchschimmern gewisser übergeschichtlicher Ideen oder allgemeiner Wahrheiten betrachtet. Die Folge ist, daß das zeitlich-räumliche Leben seines Eigenwertes und Wirklichkeitsgehalts beraubt wird; und doch ist das zeitliche Leben das einzige wirkliche Leben, welches wir kennen. Von diesem Standpunkt aus stellt Gogarten fest, »daß jedes Denken, das sich den Wesensnotwendigkeiten überläßt, die ganz und gar unwesentliche Welt, und das heißt gerade die Welt, in der wir tatsächlich leben, unwirklich macht« (7 ff., 15). – In Gl. sucht Gogarten die *praktischen* Konsequenzen der abstrakten Wirklichkeitsauffassung des Idealismus nachzuweisen. Das moderne Kulturleben hat sich so weit von der konkreten, unmittelbaren Wirklichkeit entfernt, daß es den großen Lebensproblemen, vor allem denen, die das Verhältnis Individuum-Gesellschaft betreffen, völlig ratlos gegenübersteht. Die Kenntnis der Objektwelt und die Fähigkeit, sie sich dienstbar zu machen, hat zwar zugekommen, aber dafür ist das Verhältnis der Menschen zueinander vor anscheinend. unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt worden. Der Idealismus kennt nämlich nur das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Objekt (Ich- Es), während ihm das Verhältnis zwischen Subjekt und Subjekt (Ich-Du) verborgen ist (2 ff., 65 ff.; vgl. D.G., 77 f.).^[37]

Es gilt nun, zu einer Betrachtung der geschichtlichen Wirklichkeit vorzudringen, die das zeitliche Leben und seine konkreten Aufgaben nicht in Unwirklichkeit und Schein auflöst. Zu diesem Zweck muß man sich in erster Linie klarmachen, daß das Prinzip für die »Wirklichkeit des Menschen« nicht monistisch ist, sondern *dualistisch*: der radikale und unauflösbare *Gegensatz zwischen einem Ich und einem Du*. »Es ist nur dann möglich, die Wirklichkeit des Menschen und damit die Geschichte zu erfassen, wenn man anerkennt, daß der Mensch niemals aus einem Prinzip, dem Ich, der ichhaften Vernunft, heraus zu verstehen ist, sondern daß seine Wirklichkeit die widerspruchsvolle, die gegensätzliche von Du und Ich ist.« Dies darf indes nicht bedeuten, daß das absolute Ich durch ein absolutes Du ersetzt wird, wodurch der Dualismus wieder aufgehoben werden würde. Vielmehr handelt es sich um »das ganz und gar zufällige, aus der reinen Gesetzlichkeit der ichhaften, auf sich selbst bezogenen Vernunft niemals zu verstehende oder gar zu erdenkende Du dieser vergänglichen, zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit«. Erst hierdurch wird das Ich definitiv aus seiner Isolierung gehoben und die Sphäre der Geschichte erreicht (D.G., 36 ff.; vgl. auch Gl., 31 f.).

Mit dieser Einsicht ist der neue Ausgangspunkt gegeben. Gogarten betont indes sehr nachdrücklich, daß dies keine neue Geschichtsphilosophie oder »Philosophie der Wirklichkeit« bedeute. Die Aufgabe ist nicht, eine Art philosophische Grundlegung eines »christlichen Denkens« zu geben, »sondern gerade alle philosophische Grundlegung zu beseitigen und durch alle philosophische Deutung der menschlichen Existenz zu ihr selbst, dieser Existenz hinzufügen« (D.G., 38). Der Mensch muß jenseits von oder durch jede Form von »Geschichtsdeutung« hindurch die geschichtliche Wirklichkeit selbst sehen und erkennen. Was bedeutet in concreto diese Wirklichkeit? In Übereinstimmung mit EBNER antwortet Gogarten mit einer doppelten Formel: *das Wort und die Liebe*. Das *Wort* in seiner prägnanten Bedeutung ist gerade die Verbindung zwischen einem Du und einem Ich. Das Wort ist einerseits der »Anspruch«, den das Du an mich stellt, andererseits meine »Antwort« auf diesen Anspruch. Diese »verantwortliche« Gegenseitigkeit konstituiert die Wirklichkeit des Menschen, macht den Menschen zum Menschen. »Wir sind Menschen nur dadurch, daß wir in Beziehung stehen zu anderen, und zwar in dieser 'wort'lichen, deutlicher und genauer: in dieser verant'wort'lichen Beziehung zu anderen Menschen.« Hierin liegt auch, daß das Du das Primäre ist: »Das Du ist immer eher als das Ich. Oder richtiger gesagt: ich bin durch

³⁷ Vgl. hierzu BUBERS Gedankengang, oben, 24 f.

dich» (D.G., 114 f.; Gl., 56 ff.). Die *Liebe* ist bloß ein anderer Ausdruck für dieses Grundverhältnis. Hierbei ist nicht Eros gemeint, der im Kreise des Ich bleibt, sondern *Agape*, die »nicht das ihre sucht«, sondern für den anderen, für das Du, in selbstlosem Dienen lebt. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet die Apriorität des Du, daß der Mensch nur dadurch als Ich wirklich wird, daß er Gegenstand selbstloser Liebe wird. Hier zeigt sich indes am deutlichsten die eigentümliche, »dialektische« Problematik der Ich-Du-Beziehung. Einerseits ist Gegenstand der Liebe immer das menschliche, endliche Du, das in einer bestimmten Situation einen bestimmten »Anspruch« an mich stellt. Nur dieses endliche Du kann mir auch in concreto mit Liebe begegnen. »Es gibt darum auch nur eine einzige Möglichkeit, geliebt zu werden. Das ist die, daß ein Mensch uns liebt.« Aber andererseits muß anerkannt werden, daß kein Mensch – weder ich noch »der andere« – über selbstlose Liebe verfügt. *Das Subjekt der Liebe ist Gott*. Diese Erkenntnis hat Konsequenzen nach zwei Richtungen: In dem Menschen, der mich mit selbstloser Liebe liebt und mich damit zum Menschen macht, begegnet mir »das göttliche Du«, und durch meine eigene Unfähigkeit, diese Liebe in derselben Weise zu beantworten, werde ich mir meiner selbst als eines Sünders bewußt (Gl., 32 ff., vgl. auch 126 ff.).

Dies bedeutet – darüber ist sich Gogarten völlig klar – keine theoretische Problemlösung. Der Widerspruch ist vielmehr weiterhin markiert worden: Ich kann nur einem menschlichen Du begegnen – aber das einzige *wirkliche* Du (d.h. das Subjekt der Liebe) ist das *göttliche*. Statt zu versuchen, diesen Widerspruch zu verdecken oder auszugleichen, hat man ihn – dialektisch – zu erfassen. Erst damit ist der Ausgangspunkt für eine Einsicht in die wirkliche Bedeutung des *Glaubens* gegeben. Der protestantische Glaubensbegriff schließt durchgehend den Gedanken an eine »Bindung durch die endliche Wirklichkeit« ein – die »christliche Freiheit« ist durch die Verantwortung für den Nächsten gebunden (Gl., 38 ff.). Der Glaube ist ganz in die Du-Ich-Beziehung eingestellt (D.G., 60). Hierbei ist es jedoch Gott, der bindet; der Gegenstand des Glaubens ist primär nicht der Nächste, sondern Gott.

Gogarten betont in diesem Zusammenhang stark die Bedeutung des *Schöpfungsglaubens*. Erstens zuerkennt der Schöpfungsglaube gerade der sichtbaren, *zeitlich-räumlichen Welt entscheidende Wirklichkeit*. Jenseits derselben eine andere, »wirklichere Welt« suchen, bedeutet, dem Anspruch auf Entscheidung, ausweichen wollen, den die zeitliche Welt stellt (D.G., 49 ff.). Zweitens liegt im Schöpfungsglauben der Gedanke, daß mein Nächster *gerade als ein Geschöpf Gottes* mir als ein Du begegnen kann. Der Schöpfungsgedanke ist nämlich kein Bestandteil einer Naturtheorie oder einer Weltanschauung, sondern ein Ausdruck für das Bewußtsein des Menschen, *selbst* ein Geschöpf Gottes zu sein. Aber dieses »Selbst« wird erst in der Begegnung mit einem Du gewonnen. »Daß diese Ichheit unausweislich ist, daß ich Gottes Geschöpf bin, daß Gott der Schöpfer ist, das erkenne ich an, indem ich Du sage und indem ich meine unlösbare Gebundenheit an das Du anerkenne, indem ich an meine unbedingte Verantwortlichkeit dem Du gegenüber glaube. Es gibt darum kein Ichsein und keinen Glauben an Gott den Schöpfer als in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das Du.« Der Glaube an Gott den Schöpfer wird folglich zugleich ein Glaube an den anderen Menschen, den Nächsten, das Du, als ein Geschöpf Gottes, »durch das eigentlich Gott mit uns spricht und an das wir darum unlösbar gebunden sind«. Jede Entscheidung, vor die der Mensch gestellt wird, betrifft also im letzten Grunde immer dasselbe: ich oder du, mein eigenes Interesse und damit Selbstisolierung – oder eine Antwort auf den »Anspruch« des anderen und damit Teilhaftigkeit an der geschichtlichen Wirklichkeit. Es ist also Gottes Schöpfung, welche die Geschichte zur Geschichte macht (D.G., 57 ff.).

Ein so gefaßter Schöpfungsglaube ist indes nur möglich in unauflöslicher Verbindung mit dem *Christusglauben*. Letzten Endes handelt es sich um die Frage, wie der Mensch in Kontakt mit der Wirklichkeit kommen, d.h., wie er in Dienerstellung zum Nächsten treten kann. Dies geschieht nur in und durch den Christusglauben. Dessen Objekt ist Christus, aber er ist zugleich sein *Subjekt*, d.h. im Glauben ist Christus ganz Herr und der Mensch ganz Diener: »an ihm bricht sich der ungeheure Wille zum Herrschen, der die Menschen bewegt« (Gl., 80 ff.). Wie geschieht das? Nicht durch eine historische Deutung von »Jesu Religion«, sondern durch ein konkret-historisches Christusverhältnis. Der Glaube an Christus ist ein Bekenntnis zu Christus als dem Wort, welches den Menschen vor die grundlegende Entscheidung stellt: »ich oder du« (D.G., 130 ff.). Das Geheimnis des Christuswortes ist gerade, daß es diese Alternative unabweisbar macht. Deshalb ist es in eminentem Sinne geschichtsschöpferisch, und zwar in doppelter Beziehung: Nur wenn der »Anspruch« des Du zugleich ein Bekenntnis zu Christus ist, kann er ein wirklich »geschichtliches Wort« werden, d.h. ein Wort von Mensch zu Mensch. Bloß indem ich auf Christi Wort höre, kann ich wirklich auf den Anspruch des Nächsten hören, also fähig zu einem wirklichen, geschichtlichen Handeln werden (D.G., 163 f.). —

Stellen wir diesen Gedankengang dem von BARTH gegenüber, so liegt der Fortschritt offen zutage. Vor allem in drei Punkten ist Gogartens Theologie ein wohltätiges Korrektiv gegenüber Barth: 1. *Der metaphysische Ausgangspunkt ist ganz und gar aufgegeben*. Gottes eigentliches »Wesen« ist nicht der ewig in seine Gottheit eingeschlossene »Gott an sich«, sondern das Du, das in Schöpfung, Erlösung und Heiligung dem Menschen entgegentritt und ihm geschichtliches Leben schenkt. Damit sind der Dualismus und der Distanzgedanke nicht im geringsten abgeschwächt, aber sie sind unter persönliche Kategorien gebracht: den unauflöselichen Gegensatz zwischen einem Du und einem Ich. 2. *Die negative Einstellung zum zeitlichen Leben ist durch eine positive ersetzt*. Barth ging von dem metaphysisch-dialektischen Gegensatz Mensch-Gott, Zeit-Ewigkeit aus. Der Versuch, diesen Gegensatz in der Form des Paradoxes zu greifen; führte zu der Annihilation des zeitlichen Lebens: Gott wird alles, der Mensch und seine Welt nichts. Die Geschichte als die eigentlich menschliche Existenzform verliert damit alles Interesse. Für Gogarten ist das Problem gerade, die Bedingungen des geschichtlichen Lebens zu verstehen. Die zeitlich-räumliche Welt ist die wirkliche Welt; auch die Behauptung von Gottes Ewigkeit dient dazu, die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen – dialektisch – zu bezeichnen (D.G., 51). Gottes Offenbarung ist ein historisches Geschehen; allerdings nicht so zu verstehen, daß die Geschichte der Offenbarung übergeordnet wäre, sondern so, daß die Offenbarung die Geschichte hervorbringt, indem sie die Ich-Du-Beziehung schafft. 3. Hiermit hängt zusammen, daß *auch das ethische Problem positive Bedeutung erhält*. Für Barth verschwinden mit dem Gedanken der universalen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes die ethischen Kategorien gut-böse. Die Ursache hiervon war, daß der Sündenbegriff nicht religiös (und damit ethisch) gefaßt wurde, sondern metaphysisch als direkt zusammenhängend mit der Kreatürlichkeit. Gogartens Ausgangspunkt in der Ich-Du-Beziehung der Gemeinschaft stellt ihn eo ipso auf die ethische Ebene. »Der Anspruch« meines Nächsten an mich ist eine sittliche Forderung. Auch das Gottesverhältnis ist ein sittliches Verhältnis. Bloß die Welt und das Leben sind nämlich wirklich, welche sittlich bestimmt sind. Die Wirklichkeit des Menschen ist die sittliche Wirklichkeit (Gl., 29 f.). Hierbei kann es sich allerdings nicht um eine vom Glauben losgelöste, »autonome« Sittlichkeit handeln. Aber daß sittliche Verhältnis liegt im Wesen des Glaubens eingeschlossen. In beiden Fällen handelt es sich nämlich um die Verwirklichung der Gemeinschaft. Die Sünde bedeutet kein Gericht über die Menschheit in größter Allgemeinheit, sondern die ständig gleich beunruhigende Tatsache, daß ich jetzt, in diesem Augenblick, nein sage zu dem Anspruch des Nächsten, mich von ihm abwende und

mich dadurch selbst isoliere. Wie der Glaube Gemeinschaft bedeutet, bedeutet der Unglaube Sünde-Isolierung (D. G., 150 f.) .

Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß Gogarten in sehr wesentlichen Punkten von BRUNNERS früherer Geschichtsauffassung abweicht. Es handelt sich für ihn ständig um das wirkliche, zeitlich-historische Geschehen. Dieses ist seinem Wesen nach dadurch bestimmt, daß es sich durch die gegenseitigen Entscheidungen der menschlichen Persönlichkeiten vollzieht. Unter solchen Umständen kann keine Rede davon sein, die Geschichte als eine »Maskerade« und die Persönlichkeit als eine abstrakte Idee, eventuell als die maskierte Sündhaftigkeit zu betrachten. Der Persönlichkeitsgedanke *schließt* den Gedanken der »Offenheit« gegen den Nächsten in *sich*; die Sünde ist folglich der Gegensatz des Persönlichen, der Glaube ein anderer Ausdruck für die persönliche Gemeinschaft. Dies bedeutet, daß da, wo Glaube ist, auch Persönlichkeit ist. Das Faktum des Glaubens rettet das Persönlichkeitsleben für die Geschichte, macht m.a.W. eine wirkliche Geschichte möglich. Es zeigt sich hier, wie so oft sonst, daß der Persönlichkeitsgedanke auf lutherischem Gebiet einen weit günstigeren Boden hat als auf reformiertem. Wie oben gezeigt, hat indes Gogartens Persönlichkeitsprinzip die spätere Entwicklung von Brunner wahrscheinlich beeinflußt.

In allen diesen Beziehungen ist es das Du-Problem, welches das zentrale Motiv in Gogartens Denken bildet. Es besteht kein Zweifel, daß er in diesem Punkt Anregungen von EBNER und BUBER empfangen hat.³⁸ Aber auch gegenüber diesen hat er bedeutsame Korrekturen vorgenommen. Wie wir oben sahen, führt bei diesen beiden Autoren die religiöse Begründung des Gemeinschaftsgedankens zu einer Auslöschung seiner ethischen und sozialen Bedeutung. Die Liebe ist eigentlich ein Gott gebrachtes Opfer; ihr Gegenstand ist »Gott im Menschen« (Ebner). Der Du-Gedanke läßt sich nur aufrechterhalten, wenn das menschliche Du als ein »Durchblick« nach dem göttlichen, ewigen betrachtet wird (Buber). Gegenüber solchen Tendenzen betont Gogarten mit Nachdruck, daß gerade das menschliche, endliche Du das Objekt der Liebe ist. Das »eigentliche Du«, in die Sphäre der Ewigkeit verlegen, bedeutet, dem konkreten Anspruch ausweichen, den der Nächste in einer bestimmten Situation an mich stellt. Die religiöse Begründung gewinnt er statt dessen, indem er das Subjekt der Liebe in Gott erblickt, wobei er an die dem Ich *begegnende* Liebe denkt. Auf der Seite des Du steht also die (göttliche) Liebe, auf der Seite des Ich die Forderung, der Glaube und die Lieblosigkeit (Sünde). Damit sind die Begriffe Gemeinschaft, Liebe und Glaube zu einer unauflöselichen Einheit verknüpft.

Noch ein weiterer Name ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Von 1925 an, als Gogarten seine Lehrtätigkeit an der Universität Jena begann, stand er einige Zeit in enger persönlicher Berührung mit dem dortigen Professor der Philosophie EBERHARD GRISEBACH. Im folgenden haben wir Anlaß, uns näher mit dessen Wirklichkeitstheorie zu beschäftigen. Hier sei nur bemerkt, daß verschiedene Gedankengänge Gogartens, vor allem die Auffassung, daß die Wirklichkeit bloß in der konkreten, zeitlichen Begegnung zwischen einem Ich und einem Du gegeben ist, direkt auf Grisebach zurückgehen. Wir können deshalb die kritische Besprechung dieser Motive zweckmäßig aufsparen, bis wir ihnen wieder in ihrem philosophischen Zusammenhang begegnen.

³⁸ Im Vorwort zu GI. erkennt GOGARTEN seine Dankesschuld gegenüber Bubers Schrift an.

4. *Persönlichkeit und Geschichte in Tillichs Deutung der religiösen Wirklichkeit*

Formell gehört PAUL TILlich nicht der dialektischen Theologie an. Sein Denken zeigt indes in gewisser Hinsicht nahe Verwandtschaft mit dieser Richtung, mit der er nach einer Äußerung von BARTH »in unterirdischer Arbeitsgemeinschaft« gestanden hat. Tillich, welcher selbst gelegentlich diese Äußerung zitiert, sagt, daß ihn die supranaturalistischen Tendenzen in Barths Dogmatik nun veranlaßt hätten, alle Verbindungen mit diesem abzubauen. Die Gemeinsamkeit von Ausgangspunkt und Problemstellung ist jedoch noch immer so auffallend, daß eine Darstellung seiner Religionstheorie in diesem Zusammenhang wohlbegründet erscheint.

Wir können uns hier auf Tillichs Schrift *Religiöse Verwirklichung* (1930) beschränken, die ein ziemlich allseitiges Bild seines jetzigen Standpunkts gibt. Ohne auf die mannigfachen verschiedenartigen Motive einzugehen, die sich bei dem Verf. finden, fassen wir direkt seinen Hauptgesichtspunkt, den Begriff »*religiöse Verwirklichung*«, ins Auge und suchen dessen Zusammenhang mit Tillichs *Geschichtsdeutung* und *Persönlichkeitsidee* festzustellen.

Für Tillich ist das Wirklichkeitsproblem in erster Linie ein religiöses Problem. Er hat sein Buch »*Religiöse Verwirklichung*« genannt, aber er sagt, er habe es ebensogut schlechthin »*Verwirklichung*« nennen können, denn er meint, »daß *Verwirklichung* nicht anders als religiöse *Verwirklichung* sein dürfe« (23). Man beachte hier von vornherein, daß Tillich durchweg den Ausdruck »*Verwirklichung*« und nicht »*Wirklichkeit*« gebraucht. Dies hängt eng mit seinem Streben zusammen, den *dynamischen* Wahrheitsgedanken anzuwenden, der seiner Ansicht nach für den Protestantismus kennzeichnend ist (vgl. 18). Die *Wirklichkeit* ist nichts Ruhendes, sondern ein Prozeß, der sich in dem geschichtlichen Geschehen abspielt. »*Verwirklichung*« bedeutet im tiefsten, daß das absolut Transzendente, das Unbedingte in den Strom der Zeit und der Geschichte einbricht, dem an und für sich sinnlosen Geschehen Sinn und Ziel gibt, das Irrationale rational macht. Die Aufgabe ist, von verschiedenen Ausgangspunkten und auf verschiedenen Gebieten diesen Realisierungsprozeß zu verfolgen und seine Art zu bestimmen.

In doppelter Beziehung ist nun die *Religion* (im protestantischen Sinne) nach Tillich als das Prinzip dieses Realisierungsprozesses zu betrachten. Sie ist erstens kritisches Prinzip. Die *Religion* (d.h. der protestantische Glaube) raubt dem Menschen seine autonomen Hilfsmittel – ohne ihn deshalb von der Forderung freier Entscheidung zu entlasten. Der Mensch wird so in die ständig unsichere und bedrohte »*Grenzsituation*« versetzt, wo die menschlichen Möglichkeiten radikal erschöpft sind und die ganze menschliche Existenz unter ein absolutes Gericht gestellt ist (29 ff.). Aber zugleich ist die *Religion* zweitens ein *gestaltendes* Prinzip. In ihrem Nein zum Menschlichen – aber auch nur darin – liegt ein Ja, nämlich ein Ja zu der bloß durch das Wagstück des Glaubens zugänglichen »*Gestalt der Gnade*«, die dem menschlichen Leben eine neue Realität gibt. Ohne dieses Wagstück des Glaubens ist Realitätsbewußtsein überhaupt unmöglich. Das Reale ist nämlich das, was mich begrenzt, und nur an zwei Punkten kann – ich eine absolute Grenze erfahren: gegenüber dem Unbedingten und gegenüber »dem anderen« (dem Du). In beiden Fällen handelt es sich um einen unbeweisbaren Glauben. »*Gläubiger Realismus*« ist deshalb Tillichs Formel für die protestantische Gestaltung (43 ff., 55 f.).

Was bedeutet dieser »*gläubige Realismus*«? Die kürzeste Antwort wird in zwei Worten formuliert: »*theonome Gegenwärtigkeit*« (81). Die *Wirklichkeit* ist nichts außerhalb Raum und Zeit, sondern sie ist unmittelbar gegenwärtig »im Jetzt und Hier«. Aber das, was den geschichtlichen Augenblick mit Realität speist, ist das unbedingt Transzendente, das in die

Zeit einbricht, sich in ihr »offenbart«. Der religiöse Glaube ist das Ergriffen sein von dieser Realität in der Spannung zwischen »Gegenwärtigkeit« und »Unbedingtheit« (72 ff., 79 ff.).

Indem der gläubige Realismus in dieser Weise den Sinnzusammenhang im historischen Geschehen selbst sucht, knüpft er direkt an den *historischen Realismus* an. Die enge Verknüpfung von Glauben und Geschichte gibt notwendig dem *Problem der Geschichte* eine sehr zentrale Stellung in Tillichs Denken. Im Unterschied zum Naturgeschehen kann das geschichtliche Geschehen, sagt er, nicht durch die in sich selbst zurücklaufende Kreislinie symbolisiert werden; es hat nämlich prinzipiell eine *Richtung*, in der etwas Neues verwirklicht gedacht wird. Aber mit dem Gedanken an eine bestimmte Richtung ist bereits der Gedanke alt eine *Bedeutung* oder einen *Sinn* eingeführt. Eine Geschichte ohne Sinn ist keine wirkliche Geschichte. Aber andererseits garantiert die Geschichte nicht selbst ihre Sinnerfülltheit. Jede Geschichtsdeutung *fordert* den Sinn, findet ihn aber nicht in dem »objektiven«, historischen Geschehen, das ja weder Anfang noch Ende hat und darum nicht überblickt werden kann.^[39] Soll eine geschichtliche Betrachtung überhaupt möglich sein, so muß es indes »ein konkret-sinngehendes Prinzip« geben. Dieses ist in der »*Kategorie der Mitte*« gegeben; erst hierdurch wird die Geschichte in ihrer Eigenart konstituiert. Wenn dieser Gedanke von der »Mitte der Geschichte« Bedeutung als sinngebendes Prinzip für die Geschichte als Ganzes erlangen soll, muß indes das ganze geschichtliche Geschehen unter dieser Perspektive: betrachtet werden. Dies bedeutet, daß die Geschichte als *Heilsgeschichte* aufgefaßt wird, aber damit ist auch das Problem der Geschichte deutlich in das *christologische* Problem ausgemündet. Die Mitte der Geschichte ist der »Ort des Heils«. Diese abstrakte philosophische Fassung des christologischen Gedankens ist mir Ausdruck der allgemeinen Forderung einer Mitte der Geschichte. Die Frage, inwieweit dieser Forderung auch ein konkret-historisches Faktum entspricht, kann nur von der christlichen Theologie beantwortet werden, die in der Mitte der Geschichte ein persönliches Leben sieht, das vollständig durch die Beziehung zum Transzendenten bestimmt ist. Dieser »Ort des Heils« wird nur in der Ergriffenheit des Glaubens ergriffen. »Die christologische Frage ist die Frage nach Christus als Mitte der uns ergreifenden Geschichte« (110 ff.).

Dem christologischen Aspekt der Geschichte korrespondiert direkt der *eschatologische*. Dieser bedeutet nämlich, daß das geschichtliche Geschehen durchweg unter dem Ziel- und Sinngesichtspunkt aufgefaßt wird, der im christologischen Prinzip seine konkrete Grundlage erhalten hat. Damit wird das Historisch-Zeitliche sub specie aeternitatis, d.h. in Relation zu dem Letzten, betrachtet. »Jedes Seiende, sofern es im Geschehen steht, ist bezogen auf das Eschaton«, auf »eine unbedingte Geschehenstranszendenz«. In Übereinstimmung mit ALTHAUS^[40] lehnt Tillich die endgeschichtliche Eschatologie ab, welche »die letzten Dinge« in ein Endstadium der Geschichte verlegt. *Jeder* Moment des Geschehens hat teil an dem »Letzten«; dies ist es, was der Zeit Sinn verleiht und sie zugleich unter das Gericht stellt (133 ff.).

Diese Behandlung des Realitätsproblems bildet nun den Hintergrund von Tillichs auf den ersten Blick überraschender Lösung: »*Überwindung des Persönlichkeitsideals*«. Persönlichkeit und Freiheit sind, sagt er, Wechselbegriffe. Mit diesen beiden Ausdrücken meint man »dasjenige Seiende, das seiner selbstmächtig ist«. Aber »Selbstmächtigkeit« ist gerade der tiefste Sinn des Realitätsbegriffs. Eine Konsequenz hiervon ist, daß die Wirklichkeit in

³⁹ GOGARTEN, der sich in D. G. (25 ff.) mit demselben Problem beschäftigt, meint umgekehrt, daß der Geschichtsbegriff einen begrenzten Zeitraum mit Anfang und Ende (Schöpfung-Gericht) voraussetzt.

⁴⁰ Die letzten Dinge (1922), 65 f.

Gestalt der Persönlichkeit auftritt. Diese Persönlichkeitsidee ist unabweislich, wenn sich der Wirklichkeitsbegriff nicht in Abstraktionen auflösen soll. Das Persönlichkeitsideal ist dagegen eine individualistische Überspannung der Persönlichkeitsidee, wodurch die Realität (die Selbstmächtigkeit) auf das autonome Ich konzentriert und die Außenwelt annihiliert, »entmächtigt« wird (168 ff.). Offenbar denkt Tillich dabei an den Persönlichkeitsbegriff des Idealismus. Dieser muß überwunden werden, weil eine solche Vergewaltigung der Realität der Außenwelt unfehlbar zu einer Auflösung auch der Persönlichkeitsidee selbst führt. Hier bringt nun Tillich einen Gedankengang vor, der uns aus dem Vorhergehenden wohlbekannt ist. *Persönlichkeit setzt Gemeinschaft voraus*. »Nur an der fremden Persönlichkeit geht der Persönlichkeit ihr eigenes Wesen auf. Nur in Gemeinschaft von Ich und Du kann Persönlichkeit werden.« Wie Persönlichkeit aus der Gesellschaft lösen, bedeutet, sie ihrer tragenden Grundlage berauben (178 ff.). Aber hinter den sozialen Voraussetzungen der Persönlichkeitsidee stehen ihre *religiösen*: »Das Seiner-selbst-mächtig-Werden ist nur Wirklichkeit als Bemächtigtsein von der göttlichen Tiefe« (188). —

Mit dem hier wiedergegebenen Gedankengang will Tillich ausdrücklich eine »*theologische Ontologie*« schaffen: die Auffassung des Unbedingt-Transzendenten als des ersten, dessen, »was dem Seienden Sein gibt« (vgl. 130 ff.), bildet die Grundlage jeder theologischen Behauptung.^[41] Hierin unterscheidet sich Tillich keineswegs von den Dialektikern, die – trotz ihrer energischen Proteste gegen jeden philosophischen Unterbau der Theologie – tatsächlich alle eifrig gerade mit diesem Problem beschäftigt sind. Durch die prinzipielle Verlegung der menschlichen Existenz in die »Grenzsituation« mit ihrem radikalen Fehlen aller menschlichen »Sicherungen« hat Tillich den dialektischen Ausgangspunkt akzeptiert. Die Auffassung der Religion, d.h. des protestantischen Glaubens, als eines paradoxen Ineinander von »Protest« und »Gestalt« ist gleichfalls ein typisch dialektischer Zug. GOGARTENS Exempel zeigt auch, daß die positive Stellungnahme zur Geschichte und zum zeitlichen Leben überhaupt mit der dialektischen Fragestellung nicht unvereinbar ist.

Von dialektischer Seite hat man gegen Tillich eingewandt, daß er die Theologie mit Metaphysik verwechsle. Gott ist nach ihm nicht Person, sondern ein Neutrum – »das Unbedingte«, der »Grund und Abgrund« der Dinge; an die Stelle des Sündenbegriffes tritt der Begriff »Sinnwidrigkeit«; das Unbedingte ist nicht das autoritative *Deus dixit*, sondern »der unbedingte Sinn«, der in die Zeit einbricht und ihr Realität verleiht usw.^[42] Die Richtigkeit dieses Einwandes läßt sich kaum bestreiten. Unsere vorhergehende Besprechung der Problemstellung bei BARTH hat indes ergeben, daß auch bei ihm eine ganz gleichartige Verwechslung von Religion und Metaphysik vorliegt; auch der Sündenbegriff geht auf einen metaphysisch gefaßten Distanzgedanken zurück. Die fragliche Kritik trifft deshalb Barth mindestens ebenso sehr wie Tillich. Jedoch kann der letztere nicht von einer gewissen prinzipiellen Unklarheit gerade in diesem Punkte freigesprochen werden. Ein Vergleich mit BRUNNERS früherem Schrifttum ist hier lehrreich. Dieser ging von der existentiellen Gottesgemeinschaft aus und fand in ihr den Grund der Persönlichkeit: ohne göttliches Du kein menschliches Ich. Daß diese Relation Gott-Mensch ihr Korrelat in der geschichtlich-ethischen Persönlichkeitsbeziehung (der Gemeinschaft der Menschen miteinander) hat, war ihm dagegen lange verborgen. Auch Tillich erkennt diesen Zusammenhang nicht, aber

⁴¹ Schon in einem Aufsatz von 1922 formuliert er die Alternative so: »Entweder Aufhebung der Religion durch die Kultur, oder Durchbrechen des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes oder der Realität aller Kultur in all ihren Funktionen«. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, Kantstudien 1922, 465.

⁴² ERICA KÜPPERS: Zur Religionsphilosophie Paul Tillichs. ZwZ 1931, 133 f., 138 ff., 147.

die Unklarheit liegt in einer anderen Richtung, der religiösen. Die Sache läßt sich so formulieren: Tillich hat nicht vermocht, die existentielle Persönlichkeitsidee, durch die er den idealistischen Ich-Gedanken (das »Persönlichkeitsideal«) zu überwinden sucht, ganz auch auf den religiösen Gottesbegriff auszudehnen. Ein deutlicher Ansatz in dieser Richtung liegt allerdings in der christologisch begründeten Geschichtsdeutung vor. Aber, recht besehen, wird Christus darin bleibt Tillich den Anregungen in SCHLEIERMACHERS Glaubenslehre treu – kaum mehr als das große Paradigma für den Einbruch des Transzendenten in das zeitliche Leben. Die »Offenbarung« wird als ein Realisierungsprozeß (»Verwirklichung«) in dem historisch gegebenen Augenblick gefaßt, nicht als eine existentielle Begegnung zwischen einem menschlichen Ich und einem göttlichen Du. Die Deutung der Geschichte als »Heilsgeschichte« schließt folglich nicht den Gedanken an eine solche persönliche Begegnung im Rahmen der Geschichte ein; sie bedeutet nur, daß die Geschichte »ein sinngebendes Prinzip« erhalten hat, das eine rationale Betrachtung ermöglicht. Sofern das persönliche Gottesverhältnis für die Religion grundlegend ist, kann man hierbei nicht von »religiöser Verwirklichung« sprechen; dagegen kann man Tillichs Gedankengang sehr wohl als Zeugnis eines *metaphysischen* Wirklichkeitsaspektes betrachten. Tatsächlich steht sein »gläubiger Realismus« der Natur- und Geschichtsauffassung der Romantik sehr nahe. In diese Richtung deutet u.a. seine Sakramentslehre mit ihrer starken Betonung der »Naturmächtigkeit« der Dinge (142 ff.).

5. Die ontologische Fragestellung in der dialektischen Theologie.

Die *ontologische Fragestellung* bildet zweifellos den Hintergrund des ganzen dialektisch-theologischen Denkens. Es gilt eben, die »Wirklichkeit Gottes« bzw. die »religiöse Verwirklichung« auf eine Formel zu bringen, die der theologischen Analyse zugrunde gelegt werden kann, damit diese von jeder subjektivistischen Analyse des »religiösen Bewußtseins« scharf abgegrenzt wird. Der Distanzgedanke, die Paradoxlehre, die Auffassung des Offenbarungswortes als Anrede und des Glaubens als »Entscheidungsantwort« usw. – alles dient letzten Endes diesem Zweck. In dieser Hinsicht haben die Dialektiker auch das theologische Denken der Gegenwart tiefgreifend beeinflußt. Sie haben nachdrücklich gezeigt, daß sich die Theologie, wenn sie nicht ihrer eigensten Frage, der *Gottesfrage*, aus dem Wege gehen soll, darüber klar werden muß, was sie eigentlich unter der »Wirklichkeit Gottes« versteht. Dadurch ist das theologische Denken zu einer Selbstbesinnung getrieben worden, die es immer wieder nötigt, neue Klarheit über seine wissenschaftliche Eigenart zu suchen.

Zwei Umstände haben indes dazu beigetragen, die ontologische Fragestellung der Dialektiker zu verwirren. Erstens lehnen sie die Frage nach einer »ontologischen Grundlegung der Theologie« formell ab. Das hat nur zur Folge, daß die ontologische Fragestellung, die sich nun einmal unvermeidlich aufdrängt, *in die Theologie selbst verlegt wird*. TILlich hat die Konsequenzen hieraus gezogen, wenn er ausdrücklich eine »theologische Ontologie« darzustellen sucht. Aber auch die eigentlichen Dialektiker haben übersehen, daß die ontologische und die theologische Aufgabe klar auseinandergehalten werden müssen. Es handelt sich hier nämlich um zwei verschiedene Forschungsaufgaben, die zwar aufeinander hinweisen, aber nicht vermengt werden dürfen, wenn nicht die Problemstellung nach beiden Seiten hin verwirrt werden soll. Die Theologie als Wissenschaft fordert – ebenso wie alle anderen Wissenschaften – einen ontologischen Unterbau, d.h. ein philosophisches Durchdenken der Wirklichkeitskategorie, die faktisch von ihr verwertet wird. Selbst ist sie aber nicht *Ontologie*, sondern eben *Theologie*, die an keinem Punkte ihren Erkenntnisgrund außerhalb der sich im Glaubenszeugnis widerspiegelnden Gottesoffenbarung suchen darf. Besonders

BARTHS Dogmatik enthält zahlreiche Beispiele einer derartigen Vermengung von Theologie und Ontologie. Zweitens ist die Ontologie der Dialektiker von vornherein eng mit einem *metaphysischen* Wirklichkeitsbegriff verquickt. Barth geht von der Voraussetzung aus, daß »Wirklichkeit« etwas in sich Seiendes bedeuten muß. Die Wirklichkeit Gottes ist demnach sein ewig in sich geschlossenes Ich. Eben dieses ewige In-sich-selbst-Bleiben Gottes – nicht die durch die Sünde verursachte Icheinsamkeit des Menschen – gibt der »Wirklichkeit der Offenbarung« ihren paradoxen Charakter! In BRUNNERS theologischer Entwicklung tritt die Tendenz zur Überwindung der Metaphysik deutlich zutage. Die entscheidenden Leistungen in dieser Richtung stammen indes von GOGARTEN. Erst durch ihn gelangt die dialektische Theologie endgültig zu der Erkenntnis, daß die ontologische Gottesfrage nicht vom göttlichen Ich, sondern vom göttlichen Du auszugehen hat. Damit wird die Fragestellung aus dem metaphysischen Bannkreis gelöst und die ontologische Grundlegung der Theologie vor neue Möglichkeiten gestellt.

KAP. 4: Das Du-Problem in der phänomenologischen Perspektive

1. Phänomenologie und Ontologie

Die Wege, auf denen die »phänomenologische« Richtung innerhalb der modernen Philosophie aus der subjektivistischen Metaphysik herauszukommen sucht, sind bis zu gewissem Grade dem existentiellen Denken der Dialektiker gerade entgegengesetzt. Es handelt sich nicht um eine Durchbrechung des »Wissenschaftsmonismus«, um in der dialektischen Spannung zwischen Gegensätzen die Urwirklichkeit der menschlichen Existenz zu suchen; vielmehr will die Phänomenologie die wissenschaftliche Betrachtung reinzuchten, bis dem Bewußtsein das »transzendente Wesen« der Wirklichkeit aufgeht. Dies ist es, was man phänomenologische »Wesensschau« nennt. Offenbar kann hierbei nicht von einem stärkeren, prinzipiellen Gegensatz zu dem Ausgangspunkt des traditionellen Idealismus die Rede sein. Historisch gesehen, setzt der Begründer der phänomenologischen Schule, EDMUND HUSSERL, »die große 'idealistische' Linie von Leibniz und Kant und – trotz der persönlichen Abneigung gegen die romantische Philosophie – auch des deutschen Idealismus fort«.^[43] In dem einen wie im andern Falle handelt es sich um eine »Philosophie des Bewußtseins«. Trotz dieser Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes sucht indes die Phänomenologie durch eine eigenartige Methodik die subjektivistischen Konsequenzen des transzendentalen Idealismus zu überwinden.

Die phänomenologische Fragestellung wird in klarer Weise dargestellt in dem Vortrag des Husserl-Schülers A. REINACH von 1914 Über Phänomenologie.^[44] Die Phänomenologie ist, sagt er (379), kein System von philosophischen Sätzen und Wahrheiten, »sondern es handelt sich um eine Methode des Philosophierens, die gefordert ist durch die Probleme der Philosophie, und die sehr abweicht von der Art, wie wir uns im Leben umschaun und zurechtfinden, und die noch mehr abweicht von der Art, wie wir in den meisten Wissenschaften arbeiten und arbeiten müssen.« Alles kommt hierbei an auf den »phänomenologischen Blick und die phänomenologische *Einstellung*«. Was bedeutet diese Einstellung? Reinach antwortet: Sie bedeutet, daß wir methodisch lernen, die Wesensart der Wirklichkeit zu »sehen«, sowohl in bezug auf die äußeren Dinge als auf die psychischen Prozesse und die mehr abstrakten »Wesenheiten« wie Zeit, Raum, Zahlen, Begriffe, Sätze usw. »Von den Wesenheiten gelten Gesetze, Gesetze von einer Eigenart und Dignität, die sie durchaus von allen empirischen Zusammenhängen und empirischen Gesetzmäßigkeiten unterscheiden. Die reine Wesensschauung ist das Mittel, zur Einsicht und adäquaten Erfassung dieser Gesetze zu gelangen« (384). Mag man hierbei von einer Analyse von Worten und Begriffen ausgehen oder eine Wesensanalyse ohne solche Anknüpfung betreiben, so wird dabei immer nach demselben Ziel gestrebt: »Zu den Sachen selbst, die es aufzuklären gilt! Die philosophische Aufgabe ist also, durch alle Zeichen und Definitionen zu den apriorischen Gesetzen der Wesenheiten durchzudringen, durch die das Dasein sein »notwendiges So-Sein-Müssen und dem Wesen nach Nicht-Anders-Sein-Können« besitzt (389, 393 ff.).

Diese Apriori-Betrachtung unterscheidet sich, betont Reinach weiter, in zwei Beziehungen von der traditionellen. Erstens *wird das Apriori nicht in die Erkenntnis, sondern in die Dinge selbst verlegt*. Die Notwendigkeit des Apriori ist »keine Notwendigkeit des Denkens, sondern des Seins«. Apriorisch sind die Sachverhalte, soweit darin eine Notwendigkeit zum Ausdruck kommt. Sachverhalte aber bestehen, gleichgültig, welches Bewußtsein sie erfaßt

⁴³ O. BECKER: Die Philosophie Edmund Husserls. Kantstudien 1930 (Bd. 35), 144.

⁴⁴ Gedruckt in REINACHS Gesammelten Schriften (1921), 379 ff.

und ob ein Bewußtsein sie erfaßt. Die sog. Naturgesetze bezeichnen also nicht einen Zusammenhang unserer Gedanken über die Dinge – weshalb sollte sich die Natur nach den Gesetzen unseres Denkens richten? – sondern einen Zusammenhang im Wesensverhalten der Dinge selbst. Dieser apriorisch-*sachliche* Zusammenhang soll durch phänomenologische Wesensschau erkannt werden. »Was im Wesen von Objekten gründet, kann in der Wesenserschauung zur letzten Gegebenheit gebracht werden« (395 ff.). Zweitens wird die traditionelle »Verarmung des Apriori« abgelehnt, wodurch seine Reichweite auf gewisse Ideen oder Ideenverknüpfungen beschränkt wird. *Das Apriorische ist universal*, es gilt ebenso sehr für die materiellen wie für die formalen Verhältnisse. »In Wahrheit ist das Gebiet des Apriori unübersehbar groß; was immer an Objekten wir kennen, sie alle haben ihr 'was', ihr 'Wesen', und von allen Wesenheiten gelten Wesensgesetze« (400).

Reinachs Darstellung der phänomenologischen Wesenserschauung zeigt, daß das treibende, »sachliche« Interesse nicht das ontische, sondern das *ontologische* ist. Die Aufgabe ist nicht, das Dasein in seinem zufälligen So-Sein zu »sehen«, sondern in seinem wesensnotwendigen So-Sein-Müssen. Der transzendente Apriorismus ist damit zwar umgeformt, aber keineswegs aufgegeben. Die ontologischen Wesenheiten können von der transzendentalen Erschauung nicht ausgeschieden werden. Dies dürfte auch ein adäquater Ausdruck für Husserls eigenen Standpunkt sein. In seiner Hauptarbeit, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913)^[45], legt dieser die Prinzipien für die Grundmethode der Phänomenologie, die sog. »phänomenologische Reduktion«, dar (48 ff.). Der Ausgangspunkt ist die »natürliche Einstellung«, (»Generalthesis«); von hier nimmt die Analyse ihren Fortgang unter Ausschaltung (»Einklammerung«) der zufälligen, raumzeitlichen Bestimmtheit des Dinges oder der Vorstellung, der psychischen und logischen Struktur des Erkenntnisaktes, seines Zusammenhangs mit dem auffassenden Ich usw. Dies bedeutet nicht, daß die »Welt«, wie sie für das natürliche Bewußtsein gegeben ist, negiert wird; sie wird nur methodisch ausgeschaltet. Was nach dieser Reduktion übrigbleibt (»das Residuum«), ist indes nicht der abstrakte Begriff, sondern – von ontologischen Gesichtspunkt – das reine »Wesen« (Eidos) des Dinges, transzendental ausgedrückt: das Wesen des »reinen« Bewußtseins, speziell die apriorisch notwendige Intentionalität des Bewußtseins als »Bewußtsein von Etwas«. Die speziellen Analysen haben die Aufgabe, die Bedeutung dieser Wesensschau auf verschiedenen Gebieten zu beschreiben. Durch dieses Verfahren soll die Philosophie zu einer reinen Wesenswissenschaft erhoben werden.

Wie namentlich von PRZYWARA (a.a.O.) nachgewiesen worden ist, hat diese phänomenologische Methode bei den drei Hauptvertretern der Richtung, Husserl, Scheler und Heidegger, einen etwas verschiedenen Charakter. Dies hängt mit einer Verschiebung der zentralen Problemstellung zusammen. Bei Husserl steht das *Wahrheitsproblem* im Mittelpunkt; die »Wahrheit« ist dasselbe wie phänomenologische »Sachlichkeit«, gewonnen durch »Einklammerung der realen Existenz des Existentiell-Faktischen«. Schelers Grundproblem ist das Wertproblem (das Problem des Guten). Das reine Hinschauen ist hier in ganz anderer Weise als bei Husserl auf das konkrete Leben (Geschichte, Gemeinwesen) gerichtet. Für Heidegger endlich ist das Grundproblem das Problem des *Leben-Seins*; das Sein wird unter

⁴⁵ Da eine Auseinandersetzung mit Husserl in diesem Zusammenhang nicht am Platze ist, können wir uns hier damit begnügen, die Hauptzüge seines Standpunkts kurz anzudeuten. Vgl. hierzu besonders BECKER, a.a.O., E. PRZYWARA: *Drei Richtungen der Phänomenologie*. Stimmen der Zeit 1928 (58. Jahrg.), 252 ff. UEBERWEGS *Grundriß der Gesch. der Phil.* IV¹² (1923), 503 ff. sowie HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, 327 ff.

dem Aspekt menschliches Dasein geschaut. Die Phänomenologie geht hier direkt in Ontologie über, aber nicht in eine Ontologie von Sein, sondern von Mensch-Bewußtsein. Die Phänomenologie ist »das redende Sichselbstbekunden des Seins«. Damit sind zwei Momente von größter Wichtigkeit angedeutet. Erstens ergibt sich, daß die *ontologische* Tendenz, die von Anfang an in dem phänomenologischen Gedankengang lag, allmählich zunimmt, um bei Heidegger klar zum Durchbruch zu gelangen. Die Analyse will zum »Wesen« als dem realen Hintergrund der Bewußtseinswelt vordringen. Zweitens werden nicht nur die theoretischen, sondern auch die Gefühls- und Willensakte in das phänomenologische Blickfeld gerückt, wodurch die ontologische Daseinsanalyse in einer früher ungeahnten Art an *Konkretion* und *Lebensnähe* gewinnt. Schelers Untersuchungen sind in dieser Beziehung bahnbrechend gewesen, aber erst durch Heidegger ist das ganze Gebiet unter einen einheitlichen, ontologischen Aspekt gebracht worden.

Unbestreitbar hat diese phänomenologisch-ontologische Analyse die Erörterung über das Wirklichkeitsproblem in vielen Beziehungen angeregt und befruchtet. Von den vielen Fragen, die in diesem Zusammenhang in den Vordergrund treten, befassen wir uns hier bloß mit einer einzigen, nämlich der, welche die ontologische Bedeutung des Du-Bewußtseins betrifft. Husserl selbst ist in seinen bisher veröffentlichten Schriften nicht näher auf dieses Problem eingegangen.^[46] Bei Scheler und Heidegger ist es dagegen während des letzten Jahrzehnts in markanter Weise in den Mittelpunkt getreten – offenbar nicht ohne Zusammenhang mit dem allgemeinen Aktuellwerden des Du-Problems zu dieser Zeit – und von einem Schüler des Letztgenannten, Karl Löwith, zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht worden. Unsere Aufgabe ist nun, festzustellen, welche Bedeutung das Du-Problem unter diesem phänomenologischen Aspekt erhält.

2. Schelers Behandlung des Problems "vom fremden Ich"

MAX SCHELER wandte früh seine Aufmerksamkeit dem Problem zu, das in dem Anspruch liegt, Bewußtsein von einem »anderen Ich« zu besitzen. Sowohl in der 1913 erschienenen Untersuchung *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* wie in dem ethischen Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik* (1913-1916) wird diese Frage, wenn auch nur nebenbei, berührt, wesentlich vom psychologischen und werttheoretischen Gesichtspunkt aus. Erst 1923 hat er jedoch der Frage eine besondere Untersuchung gewidmet. Dies geschah in Verbindung mit der Neuherausgabe der erstgenannten Schrift, die nun *Wesen und Formen der Sympathie* benannt wurde und einen in der Hauptsache neuen Abschnitt »*Vom fremden Ich*« erhielt. Wir beschränken uns hier auf diese Darstellung.^[47]

Die Frage betrifft, sagt Scheler, »die Wesens-, Daseins- und Erkenntnisgründe der Verknüpfung von Menschenichen und Menschenseelen«. Diese Frage ist von fundamentaler erkenntnistheoretischer Bedeutung sowohl für die Soziologie wie für die Geisteswissenschaften überhaupt. Aber auch abgesehen hiervon hat sie ihre selbständige Bedeutung für die *Kenntnis vom Menschen* als solchem. Hier hängt nämlich alles an der Möglichkeit und Existenz gewisser, bestimmter »Seinsverkettungen« zwischen Mensch und Mensch (244 ff.).

⁴⁶ Vgl. die kurzem Andeutungen in *Ideen*, § 29: »Die 'anderen' Ich-Subjekte und die intersubjektive natürliche Umwelt« (51 f.). – BECKER (a.a.O., 146) gibt an, daß der bisher nur in Vorlesungen mitgeteilte zweite Teil von den *Ideen* u.a. enthalte: »den Entwurf einer Analyse der 'Intersubjektivität', der 'Einfühlung' – von da aus fortgehend zu dem Problem der Person, der Sozialität und anderem«.

⁴⁷ Hier angeführt nach dem Neudruck (1931) der dritten (unveränderten) Auflage (1926).

Um den Inhalt des Problems näher klarzulegen, analysiert Scheler die Fragestellung selbst und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sechs verschiedene Fragen auseinandergehalten werden müssen: 1. Die *eidologische* Frage: Ist das Verhältnis zwischen dem Ich und der Gemeinschaft überhaupt ein Wesensverhältnis evidenter Zusammengehörigkeit, oder handelt es sich bloß um faktische, mehr oder minder zufällige Verknüpfungen? 2. Die *erkenntnistheoretisch-logische* Frage: Mit welchem Recht fälle ich Realurteile teils über die Existenz einer bestimmten Gemeinschaft überhaupt, teils über ein bestimmtes anderes Ich? 3. Die *transzendental-psychologische* Frage: Welches ist der Ursprung des Gemeinschafts- und Fremdbewußtseins überhaupt? Dieses Problem hat nichts mit der empirischen Entstehungsfrage zu tun, sondern betrifft die »Ordnung« innerhalb des psychologischen Strukturzusammenhanges. 4. Die *empirisch-psychologische* Frage: Wie entsteht und entwickelt sich – individuell und sozial – das Wissen konkreter Menschen von konkreten, psychischen Mit- und Umwelten? Die philosophische Frage nach der Möglichkeit solchen Wissens wird hier als in positivem Sinne beantwortet vorausgesetzt. 5. Die *metaphysische* Frage: Welches ist der reale Wesenskern des Ich (der Seele), und welches sind die Wirkverhältnisse von Seele auf Seele? 6. Das *Wertproblem*: Wird das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Menschen durch gewisse ethische Akte (Verantwortung, Pflichtbewußtsein, Liebe usw.) konstituiert? In welchem Verhältnis steht alsdann dieses Wertbewußtsein zu dem rein ontischen Fremdbewußtsein? (248 ff.).

Von diesen Fragen sind in unserm Zusammenhang die erste, dritte und sechste von besonderem Interesse. Das grundlegend, »*eidologische*« Problem behandelt Scheler näher unter der Überschrift »Die Du-Evidenz überhaupt« (269 ff.). Würde, fragt er, »der erkenntnistheoretische Robinson« – d.h. ein Mensch, »der nie Wesen seinesgleichen oder Zeichen und Spuren von ihnen irgendwelcher Art wahrgenommen oder sonstwie von der Existenz solcher Wesen Erfahrungen gemacht hätte« – überhaupt Bewußtsein von sich selbst als sozialem Wesen besitzen? Scheler beantwortet diese Frage mit einem unbedingten Ja. Denn obgleich ein solcher Mensch keines der übrigen Individuen der Gattung kennen würde, so würde er doch »Wesenswissen« von Gemeinschaft und von Du-Existenz überhaupt besitzen. Dieses Wesenswissen als »Gewißheit vom Du« hat nämlich apriorische Evidenz und ist streng zu unterscheiden von dem Bewußtsein von den Individuen, die zu der Gemeinschaft gehören. Als Anschauungsgrundlage dieser Evidenz nennt Scheler »das bestimmte und wohlumgrenzte *Leer-Bewußtsein* resp. *Nichtdaseinsbewußtsein* ... für emotionale Akte«. Das positive Komplement hierzu sei die Idee von etwas, »was als Sphäre des Du da ist und wovon er nur kein Exemplar kennt«.

Die *transzendental-psychologische* Frage betrifft den Ursprung und Platz des Du-Bewußtseins in dem psychischen Strukturzusammenhang. Scheler macht geltend, daß das Du-Bewußtsein 1. ein durch Vermittlung des eigenen Ich gewonnenes Ichbewußtsein voraussetzt (dagegen nicht ein ursprüngliches Selbstbewußtsein); 2. in der Ursprungsordnung dem Gottesbewußtsein (im formalen Sinne) folgt; 3. (als Bewußtsein von einem anderen geistigen, persönlichen Ich) dem Bewußtsein von einer realen Außenwelt vorhergeht; 4. (als Bewußtsein von fremden »vitalpsychischen« Subjekten) mit unserem ersten Bewußtsein von der Natur zusammenfällt, die primär als beseelt aufgefaßt wird, d.h. als gegeben in psychischen Ausdrucksakten; 5. dem Bewußtsein von einer »toten« Körperwelt vorhergeht; 6. ebenso ursprünglich ist wie das Bewußtsein vom organisch-menschlichen Leibe (249f.). Die Ordnungsstruktur des menschlichen Bewußtseins würde also folgende sein: 1. und 2. das Ich- resp. Gottesbewußtsein (Reihenfolge nicht angegeben), 3. das persönlich-geistige Du-Bewußtsein, bzw. das Bewußtsein vom Leibe des anderen, 4. das Bewußtsein von einer

realen Außenwelt, a) als »beseelter Natur« bzw. vitalpsychischem Subjekt, b) als »toter« Körperwelt.

In gewissen Punkten wird diese schematische Strukturanalyse in dem Abschnitt »Die Fremd-Wahrnehmung« (273 ff.) durchgeführt. Scheler wendet sich hier gegen die beiden Theorien, nach denen die Wahrnehmung eines anderen Ich entweder auf einem Analogieschluß von der Selbstbeobachtung her beruht oder ein durch einen »Einfühlungsprozeß in die fremde Körpererscheinung« gewonnener »Glaube« an fremde psychische Existenzen ist. Der doppelte Ausgangspunkt dieser beiden Theorien ist die angeblich »selbstverständliche« Behauptung, erstens, daß uns das eigene Ich »zunächst gegeben« ist, und zweitens, daß wir bei anderen Menschen »zunächst« die körperlichen Phänomene beobachten, von denen wir dann irgendwie auf die psychischen schließen. Die Selbstverständlichkeit ist hier indes nur scheinbar. Wenn ich die Mimik oder die sonstigen Ausdrucksbewegungen einer anderen Person beobachte, beobachte ich nicht bloß die körperlichen Erscheinungen, sondern – direkt – auch die Gemütsbewegungen, die dadurch ausgedrückt werden (302 ff.).⁴⁸ Wir denken faktisch auch die Gedanken anderer und fühlen (im »Mitgefühl«) auch die Gefühle anderer. Phänomenologisch liegt »zunächst« ein indifferenter Erlebnisstrom vor, in dem eigener und fremder Inhalt gemischt ist. Den Wesenszusammenhang in diesem Prozeß drückt Scheler in drei Sätzen aus: 1. Jedes Erlebnis gehört einem Ich überhaupt an. 2. Dieses Ich ist wesensnotwendig ein Ich-Individuum, das selbst in jedem Erlebnis gegenwärtig ist. 3. Es gibt »Ichheit und Duheit überhaupt«, und »zunächst lebt der Mensch mehr in den Anderen als in sich selbst, mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum« (281 ff.).

Die Beobachtung eines fremden Seelenlebens wird nun dadurch ermöglicht, daß die »innere Anschauung« (im Unterschied zu dem »inneren Sinne«) nicht bloß die eigenen Seelenprozesse umfaßt, sondern »dem Rechte und der Möglichkeit nach das gesamte existierende Reich der Seelen – zunächst als einen noch ungegliederten Strom von Erlebnissen«. Das Ichbewußtsein ist also immer auf der Grundlage eines allumfassenden Bewußtseins gegeben, in dem auch alle anderen Ichs prinzipiell »mitgehalten« sind. Diese ursprüngliche Gemeinsamkeit ermöglicht es dem Menschen, in das »Innere« des anderen hineinzublicken. Das einzige, was hierbei prinzipiell nicht wahrgenommen werden kann, ist ein erlebter Leibzustand, d.h. vor allem die Organempfindungen und die mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle. Hier kann nur ein Analogieschluß in Frage kommen. In dem Masse, wie sich das Leben auf die rein leibliche Sphäre beschränkt, nähert man sich auch einem Momentan-Solipsismus (287 ff.).

Was endlich das *Wertproblem* betrifft, so wendet sich Scheler gegen die Art, wie namentlich Fichte (siehe oben, 20 f.) und Münsterberg das Du-Bewußtsein exklusiv auf ein ethisches oder juristisches Pflichtbewußtsein zu gründen gesucht haben. Das Wert-Sein der Person folgt in der ontischen Ordnung auf ihr Dasein, welches ebenso ursprünglich wie ihr individuelles So-Sein ist. Es kann also nicht von der ontischen Priorität des Wert-Seins die Rede sein. Das Wahrheitsmoment dieser Theorie liegt indes darin, daß die Wertgegebenheit der Person für uns ihrer individuellen Soseinsgegebenheit in der Ordnung vorhergeht. Wir können kein theoretisches Bewußtsein von einem anderen menschlichen Individuum besitzen, ohne uns damit zugleich seiner als Wertpersönlichkeit bewußt zu sein. Dieses Wertbewußtsein ist außerdem autonom und stützt sich also nicht auf ein vorhergehendes, wertfreies Objektsbewußtsein. Die Möglichkeit einer solchen rein praktischen Du-Evidenz zeigt, daß

⁴⁸ Vgl. DILTHEYs entgegengesetzte Deutung,, oben S. 14.

das sittliche Bewußtsein eine indirekte (aber nicht direkte) »Gewähr« für das Wertsein anderer Personen und damit auch für ihr Dasein enthält. Dies hängt mit dem konstitutiv sozialen Charakter des Menschen zusammen. Der Mensch ist nicht bloß ein Teil der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist auch ein wesentlicher Teil des Menschen. Die letzte Voraussetzung dieser Gemeinschaftsstruktur ist die *Gemeinschaft mit Gott* als der »Person der Personen«; die sozial-ethischen Akte haben ihren Grund in den religiösen –Gottesliebe, Gottesfurcht, Verantwortlichkeit und Dankbarkeit gegen Gott usw. (262 ff.). —

Die prinzipielle Frage nach der Reichweite der phänomenologischen Betrachtung bei einer Behandlung des Du-Problems lassen wir hier einstweilen beiseite, um ihr am Ende dieses Kapitels eine zusammenhängende Behandlung zu widmen. Was Schelers Leistung in diesem Punkte betrifft, so liegt ihr Wert vor allem in der Analyse der Problemstellung selbst und in der Forderung, daß die Probleme, die nicht direkt zusammengehören, auseinandergehalten werden. Eine andere Frage ist, ob er selbst in allen Beziehungen den hier gegebenen Direktiven gefolgt ist. Es läßt sich kaum bestreiten, daß seine Realanalyse in dieser Hinsicht an einer gewissen Konfusion leidet.

Das »eidologisch« gemeinte Beispiel des »erkenntnistheoretischen Robinsons« hat den Fehler, daß es einerseits notwendig rein konstruktiv ist, aber andererseits gleichwohl – im Gedankenexperiment – empirisch angewandt wird, als handle es sich um eine beobachtete oder wenigstens beobachtbare Erscheinung. Der gegebene Ausgangspunkt – die Apriorität der Du-Evidenz – gestattet keine anderen Schlüsse, als daß »Robinson« bei einem eventuellen Antreffen eines anderen Menschen sich dieses als möglichen Gliedes einer Gemeinschaftsrelation bewußt werden würde, natürlich unter der Voraussetzung, daß sich die beiden einander irgendwie verständlich machen könnten. Dagegen läßt sich weder negativ noch positiv etwas hinsichtlich der Situation aussagen, die entstehen würde, wenn das apriorische Du-Bewußtsein infolge äußerer Umstände (d.h. weil keine Begegnung mit einem anderen Menschen stattfindet, niemals Gelegenheit bekommen würde, in Aktualität überzugehen. Ebensogut könnte man bei einem »musikalischen« Menschen, der niemals ein Musikinstrument gesehen hätte, ein »Leerbewußtsein« und eine Idee von etwas konstruieren, das der »Sphäre der Musikinstrumente« angehört, obgleich der Betreffende diese Idee nicht verwirklicht angetroffen hätte. Solche Spekulationen entstammen einer Quasi-Empirie, die im Bereich der eidologischen Problemstellung nicht anwendbar ist. Wenn es auch ganz richtig ist, daß das Du-Bewußtsein als solches von dem Bewußtsein von den faktischen Individuen unterschieden werden muß, die der Gemeinschaft angehören, so hat man doch kein Recht, dieses Du-Bewußtsein als irgendwie psychologisch realisiert vorauszusetzen, falls *jedes* konkrete Du-Individuum fehlt.

Die Erklärung für diese eigentümliche Konstruktion erhalten wir erst, wenn wir uns Schelers *transzendental-psychologischer* Strukturanalyse zuwenden. Nach dieser setzt das Du-Bewußtsein ein auf dem Wege über das eigene Ich bereits gewonnenes Ich-Bewußtsein voraus. Um zu Schelers Beispiel zurückzukehren: »Robinson« kann prinzipiell Bewußtsein von sich selbst als einem Ich besitzen, ohne ein »anderes Ich« kennen gelernt zu haben, aber nicht umgekehrt. Aber andererseits ist das Ich-Bewußtsein als solches sozial verankert. Die einzige Möglichkeit ist dann, in das Ich-Bewußtsein die Intention auf ein ganz und gar unbestimmtes, jeder konkreten Erfahrung eines faktischen Du vorhergehendes, »ideelles Du« zu legen. Aber damit landet man wieder im Bereich der quasiempiristischen Spekulationen. Das ganze Gedankenexperiment ist von unserer sozial aufgebauten Erfahrungswelt aus konstruiert und wird dann auf eine gedachte Erfahrungswelt angewandt, die nicht sozial aufgebaut ist.

Die Vermengung empirischer und transzendental-psychologischer Fragestellungen macht sich auch in der ausgeführten Analyse der »Fremd-Wahrnehmung« bemerkbar. Vielleicht hängt dies teilweise damit zusammen, daß dieser Teil der Darstellung auf Schelers ursprüngliche Untersuchung von 1913 zurückgeht, als ihm der prinzipielle Unterschied in diesem Punkte noch nicht aufgegangen war. Die Theorie vom »Wesenszusammenhang« in dem indifferenten Erlebnisstrom wo eigener und fremder Inhalt vereint dahinfließt, hat offenbar transzendente Bedeutung. Das Gleiche gilt für die an einen früher berührten Gedankengang bei TROELTSCH (oben, S. 15) erinnernde Vorstellung von einem »allumfassenden Bewußtsein«, an dem die individuellen Ichs teilhaben. Hier ist jede empirische Grundlage ausgeschlossen. Dies ist dagegen nicht der Fall mit Schelers Behauptung, daß es möglich sei, die rein psychischen Akte anderer Menschen direkt zu »beobachten«. Diese Behauptung ist empirisch diskutabel. Daß wir die Gedanken anderer denken und die Gefühle anderer empfinden, braucht nicht notwendig zu bedeuten, daß wir diese Akte bei den anderen »wahrgenommen« haben; die Möglichkeit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß wir entsprechende Akte im Anschluß an gewisse äußere Sinneseindrücke produzieren. Besonders läßt sich über die Behauptung streiten, daß wir auf dem Wege über die mimischen Ausdrucksbewegungen auch die Gemütsbewegungen direkt beobachten können. Wie verhält es sich in Fällen nicht durchschaubarer Simulation? Ich sehe einen Menschen weinen und glaube dabei, seine Traurigkeit »wahrzunehmen«, erfahre aber vielleicht später, daß er sich nur so angestellt hat, um mein Mitleid zu wecken. Wie dem auch sei, so handelt es sich hier um rein empirisch kontrollierbare Prozesse. Gleichwohl behandelt Scheler diese Fragen in engem Zusammenhang mit dem Problem der Möglichkeit von »Fremd-Wahrnehmung« überhaupt.

Hiermit wird nicht bestritten, daß Schelers Analysen von bedeutendem Wert für ein phänomenologisches Verständnis des Du-Bewußtseins sind. Vor allem hat man auf seinen Nachweis Gewicht zu legen, daß die menschlichen Bewußtseinsakte als solche sozial verankert sind. Damit ist der idealistische Subjektivismus und Solipsismus prinzipiell auch vom phänomenologischen Ausgangspunkt aus durchbrochen.

3. Heideggers Deutung des Daseins als Mitsein—Die Geschichtlichkeit des Daseins

MARTIN HEIDEGGER, der 1928 Husserl als Professor in Freiburg folgte, erhielt seine ganze philosophische Ausbildung unter dessen persönlicher Leitung. Später hat er kongenial mit dem Meister seine eigene Richtung innerhalb des phänomenologischen Gedankenkreises ausgebildet. Diese Richtung ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie die phänomenologische Methode für eine universal orientierte *Ontologie* in Anspruch nimmt, die in Heideggers Werk *Sein und Zeit* entwickelt wird (erster und bisher einziger Teil 1927). In unserem Zusammenhang ist diese Ontologie von Interesse wegen der Art, in der Heidegger, ausgehend von der Analyse der Struktur des Mensch-Seins (des »Daseins«) die intersubjektive Wesensart dieses Daseins (»das Mitsein«) behauptet. Ohne hier auf die sorgfältigen Analysen eingehen zu können, die Heideggers ontologischer Gesamtanschauung zugrunde liegen⁴⁹, fassen wir seine allgemeine Bestimmung der phänomenologischen Methodik und der ontologischen Problemstellung ins Auge, um uns dann auf seine Darstellung des Daseins als Mitseins zu konzentrieren.

In enger Übereinstimmung mit den oben wiedergegebenen. Gedankengängen von REINACH sagt Heidegger, daß der Ausdruck »Phänomenologie« primär ein *Methodenbegriff* ist, welcher angibt, wie die Philosophie – wenn sie freie Konstruktionen und Scheinprobleme

⁴⁹ Vgl. hierzu besonders HEINEMANN'S Darstellung, a.a.O., 372ff.

vermeiden will – die Erscheinungen zu behandeln hat, die ihre Objekte bilden. Die Phänomenologie ist nämlich ein Ausdruck für die typisch wissenschaftliche Maxime: »zu den Sachen selbst!« Treibe die Analyse so weit, daß die Erscheinungen (die »Phänomene«) ihr eigentliches Wesen entschleiern! Zu diesem Zweck ist es notwendig, hinter das zu dringen, was sich dem natürlichen Bewußtsein als »die Sache« darstellt. Es ist die Aufgabe der Phänomenologie, das sehen zu lassen, »was sich zunächst und zumeist *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht« (27 ff., 35).

Die zuletzt angeführte Formulierung zeigt deutlich den Zusammenhang der phänomenologischen Methodik mit der *transzendentalen*. Heidegger selbst betont dies mit aller Schärfe: in dem Satz: »Phänomenologische Wahrheit ... ist veritas transcendentalis« (38). In Übereinstimmung mit dem nachkantischen transzendentalen Idealismus wie mit Husserl erkennt er indes gleichzeitig, daß eine solche Transzendentalphilosophie direkt in *Ontologie* ausmündet. Was den Sinn und Grund des Seins ausmacht, ist gerade »das Sein des Seienden«. Die Phänomenologie ist also die Wissenschaft vom Sein des Seienden, d.h. Ontologie. Es handelt sich hierbei um ein und dieselbe Forschungsaufgabe, die ihrer methodologischen Seite nach Phänomenologie, ihrer Realseite nach Ontologie genannt wird. Die Phänomenologie ist die Methode der Ontologie (37).

Das ontologische Grundproblem betrifft also den »Sinn von Sein«. Die Frage ist nun zunächst, welchen Ausgangspunkt man zu wählen hat, um mit diesem Problem fertig zu werden: »An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden?« (7). Der einzige Punkt, an dem das Ontische und das Logische zusammentreffen, ist das menschliche Dasein. Dieses Dasein ist nämlich sowohl dadurch charakterisiert, daß es als *Existenz* (ontisch) bestimmt ist, als dadurch, daß es sich seiner selbst als existierend *bewußt* ist, d.h. »Seinsverständnis« einschließt. Unter solchen Umständen hat die von Heidegger angestrebte Fundamentalontologie ihre eigentliche Aufgabe in einer »Analytik des Daseins« zu erblicken (12 f.).

Eine der Hauptthesen, die Heidegger im Fortgang der Analyse aufstellt, ist nun die, daß zum Dasein notwendig gehört, in eine Welt hineingestellt zu sein. Dasein ist – als solches *In-der-Welt-Sein*. Dies bedeutet zunächst die ständige Relation zur *Umwelt*. Das menschliche Dasein ist an jedem Punkt nach der direkten oder indirekten »Zuhandenheit« der Umwelt orientiert (52 ff.). Auf diesem Wege gelangt Heidegger zu einer anderen Hauptthese: Das innerste Wesen des menschlichen Daseins (das Sein des Daseins) ist »die Sorge« (vgl. besonders 180 ff.). Aber das In-der-Welt-Sein bedeutet auch – und damit sind wir bei der Frage, die uns in diesem Zusammenhang am meisten interessiert – *Mit-Sein*, d.h. ein Dasein neben und in Beziehung zu anderen Wesen von derselben Daseinsart wie wir selbst. Unter Hinweis auf Schellers oben besprochene Untersuchung sagt Heidegger, daß das »Subjekt« des Daseins zwar das Ich ist – »Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines« –, daß aber dieses »Ich« ebensowenig ohne »die anderen« gegeben ist, wie es ohne eine Welt gegeben ist (113 ff.). So ergibt z.B. eine phänomenologische Analyse der »Werkwelt« des Handwerkers, daß seine Arbeit stets eine stille Hindeutung auf die anderen in sich schließt, für welche die Arbeit bestimmt ist. Dasselbe gilt für alle Kulturercheinungen, die zusammen das menschliche Dasein aufbauen. »Auf dem Grunde dieses *mithaft*en In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*« (117 f.).

Der so gewonnene phänomenologische Satz: »Dasein ist wesentlich Mitsein« ist nicht bloß Ausdruck für ein faktisches (ontisches) Verhältnis, sondern er hat *existential-ontologische* Bedeutung. Hieraus folgt, daß die Relation zu den anderen besteht, auch wenn sie einer konkret-faktischen Grundlage ermangeln sollte. »Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein.« Wenn aber das Mitsein hiernach zum Wesen des Daseins gehört, so muß es nach demselben Prinzip interpretiert werden, welches für das Sein des Daseins überhaupt gilt, d.h. nach dem der Sorge. Doch kann es sich hierbei nicht um eine Sorge handeln, die in einem Besorgen zum Ausdruck kommt. Das Mit-Seiende ist nämlich selbst ein direkter Exponent menschlichen Daseins. »Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in *Fürsorge*.« Dies bedeutet, daß das Dasein als Mitsein wesentlich um der anderen willen »ist«. »Im Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen.« Das zum Wesen des Daseins gehörende Selbstbewußtsein schließt Bewußtsein von den anderen ein. Dieses Bewußtsein ist »eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht.« Die Sache ließe sich auch so ausdrücken: das Bewußtsein von anderen Daseinssubjekten ist transzendental apriori (120 ff.).

Indes müssen wir Heideggers Analyse noch einen Schritt weiter verfolgen. Wenn das »Ich« des Daseins nur als mit anderen Ichs zusammenbestehend verstanden werden kann – worin besteht dann der *Zusammenhang* zwischen diesen Ichs? In welcher Weise können die verschiedenen Ichs Anteil aneinander haben? Wir erinnern uns, daß SCHELER diese Frage durch einen Hinweis auf ein »allumfassendes Bewußtsein« zu beantworten sucht, in dem die individuellen Ichs »mitenthalten« sind. Stellen wir diesen Gedankengang mit Schelers Satz zusammen, daß die Gemeinschaft zwischen den Ichs die Gemeinschaft mit Gott als der »Person der Personen« voraussetzt, so wird deutlich, daß die phänomenologische Analyse hier eine metaphysisch-personalistische Zuspitzung erhalten hat. Heideggers Antwort geht in ganz anderer Richtung. Der Gedanke an das »allumfassende Bewußtsein« ist ihm zwar nicht ganz fremd, aber er legt in dieses nichts anderes als etwas Unbestimmtes, Neutrales, »*das Man*«. »*Man*« denkt oder handelt so oder so, und alle haben an diesem konventionellen »*Man*« teil, welches die Gedanken und Handlungen dirigiert. »Das *Man*, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor ... Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.« Der phänomenologischen Analyse entschleierte sich dieses »*Man*« als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Hierbei darf man jedoch nicht an ein »allgemeines Subjekt« denken, das über den anderen schwebt. Vielmehr handelt es sich um ein »Existenzial«, ein apriorisches Phänomen, welches das menschliche Dasein in seiner Eigenart konstituiert (126 ff.). —

Das Originelle und Fruchtbare in Heideggers Behandlung des ontologischen Problems liegt darin, daß er nicht – wie die alte idealistische Ontologie – von einem abstrakten Sein ausgeht, sondern von dem konkreten, inhalts gesättigten Mensch-Sein. Es handelt sich hierbei nicht darum, die Bewußtseinswelt aus einem apriorisch gegebenen Prinzip (Ich, Selbstbewußtsein) zu konstruieren; vielmehr besteht die Aufgabe darin, das Dasein zu beschreiben und zu interpretieren, wie es sich der phänomenologischen Analyse zu erkennen gibt, um so seine transzendente und ontologische Struktur angeben zu können. Es ist klar, daß dieser Ausgangspunkt ganz andere Möglichkeiten bieten muß als der des Idealismus, wenn es gilt, die konkrete Relation zwischen den individuellen Ichs ins Auge zu fassen. Heideggers

Untersuchungen haben die Ansicht Schelers bestätigt, daß der idealistische Ichmonismus und der damit zusammenhängende Subjektivismus phänomenologisch unhaltbar sind. Hierbei geht er viel konsequenter zuwege als Scheler, da er von der Phänomenologie jeden metaphysisch-personalistischen Gemeinschaftsgedanken ausschließt und in der Analyse bei dem unpersönlichen, neutralen »Man« Halt macht. Wie später gezeigt werden soll, tritt zugleich bei ihm die Begrenzung der phänomenologischen Methodik deutlicher zutage als bei Scheler.

Trotz der prinzipiell untheologischen Einstellung von Heideggers Ontologie ist dieselbe in den letzten Jahren ebenso sehr in theologischen wie in philosophischen Kreisen erörtert worden. In erster Linie hängt dies mit den Ansätzen voll RUDOLF BULTMANN zusammen, Barth (bzw. Gogarten) mit Heidegger zu verschmelzen.^[50] Theologie und Philosophie (d.h. die existentielle Daseinsanalyse, wie sie von Heidegger getrieben wird) haben, sagt Bultmann, letzten Endes denselben Gegenstand: das Dasein, den Menschen. Dieser gemeinsame Gegenstand wird indes in verschiedener Weise zum Thema gemacht. Während sich die Philosophie dem *natürlichen* Dasein zuwendet, ist das *gläubige* Dasein Thema der Theologie. Der Unterschied wird auch folgendermaßen ausgedrückt: Die Philosophie macht das Sein des Daseins zum Thema, d.h. sie untersucht ontologisch die formalen Strukturen des Daseins. Die Theologie dagegen redet vom konkreten Dasein, sofern es glaubt (bzw. nicht glaubt); da es sich hier immer um ein bestimmtes Geschehen im Dasein handelt, ist die Theologie grundsätzlich historische Wissenschaft. Damit ist schon angedeutet, daß die Theologie als Wissenschaft insofern von der Philosophie abhängig wird, als das gläubige Dasein jedenfalls Dasein ist und folglich hinsichtlich seiner formal-ontologischen Struktur auf derselben Linie mit dem »natürlichen« Dasein steht. *Jede* Theologie greift für die Explikation ihrer Begriffe auf ein vortheologisches Daseinsverständnis zurück. Wichtig ist nur dabei, daß die Theologie »nach den Begriffen fragt, die das Sein des Daseins möglichst sachgemäß und 'neutral' zum Ausdruck bringen. Wenn sie dabei die Philosophie *nicht* befragt, so ist das ein Scheinmanöver. Denn entweder ist sie dann von einer alten philosophischen Tradition unkritisch abhängig oder sie treibt eben selbst Philosophie, und die ist dann gewöhnlich danach!« (a. a. O., 339 ff.).

Indem Bultmann diese allgemeinen Grundsätze auf das Problem »*Geschichtlichkeit des Daseins und Glaube*« anwendet, rührt er gerade an die Fragen, die uns in diesem Zusammenhang beschäftigen. Heidegger und GOGARTEN werden hier als Vertreter der sachgemäßen philosophischen bzw. theologischen Daseinsanalyse einander gegenübergestellt. Beide suchen ein ursprüngliches Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit zu gewinnen; beide bleiben dabei vor der *Begrenztheit des Daseins* stehen. Nun scheint sich aber ein Gegensatz aufzutun. Für Heidegger ist das Dasein durch den *Tod* begrenzt, für Gogarten durch das *Du*. Wie verhalten sich diese beiden Interpretationen zueinander? Liegt hier eine doppelte Möglichkeit vor, die Geschichtlichkeit des Daseins zu verstehen – einerseits als »Entschlossenheit« in dem »Sein zum Tode«, andererseits als Entscheidung gegenüber dem Anspruch des Du, d.h. – da das Du erst in der Anerkennung des Anspruchs des Anderen an mich eigentlich sichtbar wird – als *Liebe*? Oder kann der eine Entwurf in den anderen »eingebaut« werden? Bultmann ist sich völlig darüber klar, daß Heideggers Begriff »der Andere« (Mit-Sein) nicht als Verbindungsglied verwertet werden kann. Die einzige Möglichkeit wäre, daß sich die (glaubende, »christliche«) Liebe ontologisch als Entschlossen-

⁵⁰ Vgl. G. KUHLMANN: Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann. ZThK X (1929), 28 ff. R. BULTMANN: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an G. Kuhlmann. Ibid. XI (1930), 339 ff.

senheit im Heideggerschen Sinn interpretieren ließe. Tatsächlich sucht Bultmann die Lösung des Problems in dieser Richtung. Die Entschlossenheit in dem Sein zum Tode ist ein »Existential« (Seinscharakter) des Daseins, das den Sinn der Geschichtlichkeit überhaupt *formal-ontologisch* bestimmt. Der Ontologe hat aber weder Anlaß noch Recht, von den *ontischen* Bedingungen der Geschichte zu reden. Das ist dagegen gerade das Anliegen des Theologen, wenn er behauptet, daß es *faktisch* nur da Geschichte (d.h. Entschlossenheit) gibt, wo das Ich sich in Liebe für das Du, seinen Anspruch anerkennend, entscheidet. Der Unterschied zwischen der ontologischen und der theologischen Daseinsanalyse beruht also auf einer Arbeitsteilung, nicht aber auf einem prinzipiellen Gegensatz. Einerseits setzt nämlich der theologische Geschichtsbegriff (der Begriff von der »eigentlichen« Geschichte, die nur in der Liebe existiert) die formal-ontologische Klärung des Begriffes »Geschichtlichkeit überhaupt« voraus; die Theologie vermag »auf dem Grunde der existentialen Analyse Glauben und Liebe in ihrem formal ontologischen Wesen als Entschlossenheit zu interpretieren«. Andererseits kann von der ontologischen Existentialanalyse her kein Einwand gegen den theologischen Satz erhoben werden, daß sich »echte Geschichte« nur im Glauben und in der Liebe vollzieht; die Ontologie hat ja überhaupt nichts mit dem Faktisch-Ontischen zu tun. Nur dann müßte sie Einspruch erheben, wenn der theologische. (d.h. pseudotheologische) Versuch gemacht werden sollte, Christlichkeit als ein *Existential* des Daseins (d.h. ontologisch) zu interpretieren. Aber ist der Tod nicht ebenso wie die Liebe und das Du ein ontisches Phänomen, das willkürlich als der daseinsbegrenzende Faktor überhaupt aufgefaßt wird, dessen ontologische Bedeutung folglich auch von einem anderen ontische Phänomen (z.B. dem Du) übernommen werden kann? Damit wäre eine theologische Korrektur an der ontologischen Daseinsanalyse vollzogen. Bultmann verneint bestimmt diese Möglichkeit. In der existentialen Analyse handelt es sich um die Grenze des Daseins als *Daseinsganzheit*. Auch das gläubige Dasein erfährt im Tode seine Begrenzung. Indem die Theologie sieht, daß der Tod für das Dasein ein Entweder-Oder im Sinne von Gericht und Gnade bedeutet, erkennt sie die Zusammengehörigkeit von Tod und Offenbarung Gottes. Die Bestimmtheit, die das Dasein als liebendes durch das Du gewinnt, ist genau analog der Bestimmtheit des Daseins durch den Tod, welche die existentielle Analyse sichtbar macht (354 ff.). —

Bezüglich der hier referierten Gedankengänge müssen wir in drei Hinsichten Bultmann beipflichten. Erstens: Wenn die Theologie nicht nur Predigt, sondern Wissenschaft sein will, ist ein ontologisches Durchdenken der theologischen Grundbegriffe unbedingt notwendig. Wie man die Heideggersche Daseinsanalyse auch beurteilen mag – darin behält sie jedenfalls ihre Bedeutung für die Theologie, daß sie jene Forderung in einer netten Weise aktualisiert. Zweitens: Wenn die Theologie im »gläubigen Dasein« ihr Thema erblickt und der Glaube eine persönliche Gemeinschaftsbeziehung zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du bedeutet, kann Theologie nicht ohne ontologische Klärung des Du-Begriffes getrieben werden. Durch Gogartens Untersuchungen über das Verhältnis von Glauben und Geschichte ist dies Problem für die Theologie besonders brennend geworden. Drittens: Die Theologie als eine ontische Wissenschaft ist außerstande, selbst eine Ontologie in Konkurrenz mit der philosophischen – etwa als eine Korrektur derselben – zu entwerfen. Das ontologische Durchdenken der theologischen Grundbegriffe ist eine rein philosophische Aufgabe. In dieser Hinsicht ist also die Theologie auf die Philosophie angewiesen.

Anders stellt sich freilich die Sache, wenn wir fragen, ob es Bultmann gelungen ist, gerade die *Heideggersche* Daseinsanalyse als die sachgemäße ontologische Grundlage der Theologie (Gogarten) zu erweisen. Der Gedankengang war folgender: Heidegger als Ontologe fragt nach den formalen Strukturen des Daseins; dabei findet er, daß die Entschlossenheit (in dem Sein zum Tode) als solche die Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert. Die Frage, wie

diese Entschlossenheit faktisch-ontisch realisiert wird, muß er dagegen offen lassen. In diesem Punkte greift Gogarten ein, indem er als Theologe zeigt, daß die Entschlossenheit nur in der Liebe faktisch ist. Hier wird nicht mehr ontologisch (über ein Existential des Daseins) geredet, sondern ontisch – über Faktisches. Zunächst müssen wir fragen, ob das richtig ist. Ist die Aussage, daß das geschichtliche Dasein *nur* in der Liebe (d.h. in der Anerkennung des Anspruchs des Du) realisiert wird, lediglich als etwas Faktisches gemeint? In der Tat nicht! Daß es »echte Geschichte« nur im liebenden Dasein gibt, bedeutet, daß die Liebe *notwendig* zum geschichtlichen Dasein gehört. Damit ist aber schon gesagt, daß die Liebe als ein Existential des geschichtlichen Daseins interpretiert werden muß. Gogarten redet mit diesem »nur« und »notwendig« nicht als Theologe, sondern als Ontologe, und zwar gerät er dabei insofern in Konflikt mit Heidegger, als er andere Möglichkeiten des geschichtlichen Daseins sich selbst zu verwirklichen, ausschließt. Das bedeutet aber, daß der Begriff »Entschlossenheit« nach dem Ontologen Gogarten sinnlos ist, wenn er nicht von der Begegnung mit dem Du aus interpretiert wird – wobei allerdings beachtet werden muß, daß das Dasein sich auch (in der Sünde) *gegen* das Du entschließen kann und sich dadurch als geschichtliches Dasein vernichtet.

Es soll nicht bestritten werden, daß die Vermengung von theologischen und (unbewußt?) ontologischen Gesichtspunkten die Fragestellung bei Gogarten undurchsichtig macht. Wie Bultmann selbst hervorhebt, kreuzt sich bei ihm »das ontologische Anliegen, den Begriff der Geschichtlichkeit zu klären, mit dem theologischen Anliegen, zu zeigen, daß es Geschichte nur gibt, wo Glaube in der Liebe wirksam ist« (358). Wir möchten hinzufügen: das »theologische Anliegen« ist durch das »nur« schon ontologisch gefärbt. Die Klarheit ist aber nicht dadurch zu gewinnen, daß die glaubende Liebe als eine ontische Möglichkeit des zum Tode entschlossenen Daseins erwiesen wird. Eben weil das ontische Phänomen des Todes in der existentialen Analyse Heideggers die Bedeutung hat, als Grenze des Daseins die Frage nach der *Daseinsganzheit* zu beantworten, erweist es sich unmöglich, die »Begrenztheit durch das Du« und die »Begrenztheit durch den Tod« zu analogisieren. Dies wird in Bultmanns Darstellung in zweierlei Hinsicht verdeckt. Erstens dadurch, daß das Wort »Begrenztheit« in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Einerseits handelt es sich um das »Sein zum Ende des Daseins« (im Tode), andererseits um die Einschränkung der selbstischen Machtentfaltung (in der Begegnung mit dem Du). Einmal ist die Grenze lediglich der Endpunkt des Daseins »in seinem Seinkönnen«, das andere Mal ist sie eine »von außen« kommende Tatsache, vor der ich mich zu entscheiden habe. Zweitens durch die Behauptung, daß auch der Tod »gleichsam voll außen das Dasein begrenzt«. Das bedeutet aber eine Mythologisierung des Todes oder – um HEIMs Terminologie zu gebrauchen – eine Deutung des Todes als »eines duartigen Gegenüber«. Offenbar ist dabei der rein ontische Charakter des Todes verdunkelt worden.

Die Unmöglichkeit, Heideggers Daseinsanalyse als ontologische Grundlage der Theologie zu verwenden, hängt damit zusammen, daß diese Analyse eben nicht ontisch neutral ist, sondern vielmehr von einer ganz bestimmten Daseins- oder Lebensanschauung ausgeht, nach der das Dasein als solches In-der-Welt-Sein (inkl. Mit-Sein) ist und deshalb in seiner Ganzheit als Sein zum Tode interpretiert werden muß.^[51] Eine philosophische Korrektur

⁵¹ Gerade aus diesem Grunde ist die Tendenz, die phänomenologische Ontologie theologisch auszumünzen, auf starken Widerspruch sowohl von phänomenologischer als von dialektischer Seite gestoßen. So macht z.B. Heideggers Schüler, K. LÖWITH, geltend, daß der notwendige Zusammenhang der ontischen und ontologischen Bestimmungen des Daseins jeden Versuch unmöglich macht, die philosophischen (phänomenologischen) Begriffe in eine andere Ebene (die theologische) zu transponieren. Die phänomenologisch-ontologische Analyse setze nämlich keine ursprüngliche »ontische Neutralität« voraus, die also

dieser Analyse muß in einer Erweiterung des Gesichtsfeldes bestehen. Vielleicht umfaßt die »Daseins Ganzheit« mehr als das In-der-Welt-Sein, vielleicht ist »der Mensch als Mensch« nicht nur all der Entschlossenheit im Sein zum Tode beteiligt, vielleicht wird er auch vor den Anspruch des Du gestellt. Erst mit dem Nachweis, daß das Vor-das-Du-gestellt-Sein neben dem In-der-Welt-Sein ein selbständiges Existential des Daseins bildet, wären die Bedingungen für eine ontologische Grundlegung der Theologie gegeben. Wie unten gezeigt werden soll, kann indes eine derartige Korrektur nicht innerhalb des Rahmens der *phänomenologischen* Daseinsanalyse vollzogen werden.

4. Löwiths Strukturanalyse des Begriffes "Mitmensch"

Sowohl bei Scheler wie bei Heidegger ergab die phänomenologische Analyse, daß das menschliche Bewußtsein als solches Sozial verankert ist. Die Klarheit, mit der sich namentlich bei dem letzteren »das Dasein« als »Mitsein« oder »Mitdasein« enthüllt, läßt nichts zu wünschen übrig. Dagegen kann man mit Recht einwenden, daß die Strukturanalyse bei Heidegger in diesem Punkte allzu knapp ist, als daß die vielen hiermit zusammenhängenden Fragen hinreichend beleuchtet werden könnten. Einer von Heideggers Schülern, KARL LÖWITH, hat sich deshalb direkt diesem Problem zugewandt und ihm eine Spezialuntersuchung gewidmet in der Studie *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* mit dem Untertitel »Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme« (1928). Hier soll in erster Linie über die wichtigsten Resultate berichtet werden, zu denen Löwith in dieser Schrift kommt.

Löwith erklärt eingangs seinen Anschluß an Heideggers phänomenologische Methode und verweist auf dessen Sein und Zeit als Hintergrund der Untersuchung. Im Unterschied zum Meister, der sich als letztes Ziel setzte, »den Sinn von Sein« universalontologisch zu ermitteln, verzichtet Löwith indes auf ontologische Ansprüche in anderem Sinne, als daß er in einem bestimmten Punkt »ein ursprüngliches oder grundlegendes Verständnis für den 'Sinn' des menschlichen Daseins überhaupt« zu gewinnen sucht. Er nennt seine Untersuchung deshalb lieber *anthropologisch* als ontologisch. Da ihn die Untersuchung direkt auf die Frage nach der Struktur des Verhältnisses der Menschen *zueinander*, d.h. des »*ethischen*« Verhältnisses führt, kann er gleichzeitig Anspruch darauf erheben, eine »anthropologische Grundlegung der ethischen Probleme« zu geben (XIII ff.).

Nach einem Hinweis auf Feuerbach als den einzigen, der im 19. Jahrhundert die fundamentale Bedeutung des Du-Problems erkannt habe (3 ff.)^[52], geht Löwith an seine erste Aufgabe: die Strukturanalyse des »*Miteinanderseins*«. Die Frage ist: »Wie begegnet einem ein 'Du' unter den Andern?« (13). Im Anschluß an Heidegger betont Löwith, daß uns die Mitmenschen ursprünglich nicht als isolierte, individuelle Objekte begegnen, sondern als einge-

zum Gegenstand auch einer anderen sachlichen Deutung gemacht werden könnte; die Analyse »versachlicht nur in der Art der Neutralisierung ihren notwendigerweise voraussetzungsvollen Ausgang durch Formalisierung« (*Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*. ZThK XI 1930, 381; vgl. auch 385 f.). In derselben Richtung äußert sich BRUNNER: Heideggers Ontologie ist so konkret inhalts gesättigt, daß das methodische Verfahren nicht von eben diesem Inhalt losgelöst werden kann. Die Theologie kann folglich nicht »formal« die phänomenologischen Analysen ausnutzen, ohne zugleich deren Inhaltsbestimmungen zu akzeptieren. Gleichwohl sind Heideggers Analysen nicht ohne Bedeutung für die Theologie. Sie helfen dieser nämlich, das Sein und Seinsverständnis des »natürlichen Menschen« schärfer ins Auge zu fassen. Indirekt haben sie außerdem die Bedeutung, daß sie die Forderung nach einer selbständigen *theologischen* Anthropologie aktualisieren. (*Theologie und Ontologie – oder die Theologie am Scheideweg* ZThK XII 1931, 113, 121 f.).

52

Siehe oben, 30 ff. LÖWITH kennt aus begrifflichen Gründen Geijers frühere Leistung in derselben Richtung nicht.

stellt in einen innerweltlichen Zusammenhang – »die Mitwelt«. Faktisch haben die Begriffe »Welt« und »Leben« wesentlich eine solche »humane« oder anthropologische Bedeutung (14 ff.). Auch erkenntnistheoretisch ist diese Tatsache von Bedeutung, sofern das Realitätsbewußtsein primär nach der Mitwelt, nicht nach der Umwelt orientiert ist (41 ff.).

Welches ist nun die Struktur des Miteinanderseins, das die Mitwelt konstituiert? – »Die Anderen«, mit denen ich zusammen bin, sind 1. »Meinesgleichen«, von derselben Daseinsart wie ich selbst. 2. *unterscheide* ich sie *untereinander*; jeder von ihnen wird in seiner individuellen Eigenart oder Lebensstellung aufgefaßt. Dieses Unterschiedensein bedeutet indes 3. einen *gegenseitigen Zusammenhang*; die Mitmenschen stehen in einem konstitutiven Verhältnis zueinander als »personae«, welche verschiedene Rollen auf einer gemeinsamen Szene spielen: Mann-Ehefrau, Vater-Kind, Verfasser-Leser usw. 4. sind die Anderen als *meine* Mitmenschen *von mir unterschieden*; auf der einen Seite der Grenze steht das unterscheidende singuläre Ich, auf der anderen in selbstverständlichem Pluralis »alle die Anderen«. 5. teile ich meine Mitmenschen in verschiedene *Gruppen* nach ihrer Bedeutung für mich selbst: Unbekannte-Bekannte, Zugehörige-Angehörige (»die Meinigen«) sowie – in Sonderstellung zu allen anderen, auch im Verhältnis zu »den Meinigen« – Du, »der Meinige«. Die letztgenannte Situation, wo von allen in der dritten Person stehenden Mitmenschen einer herausgenommen und in die zweite Person (Du) gesetzt wird, bedeutet eine qualitative Steigerung des Miteinanderseins, weil erst hier eine wirkliche Gemeinschaft (»Kommunikation«) möglich ist. »Erst Du, aber nicht jeder Andere bist eigentlich 'Meinesgleichen'. Am ursprünglichsten 'mit' einem andern ist einer dort, wo das bloß Mithafte des einen für den andern in einem ebenbürtig-einheitlichen Einander als einem ausschließlichen Verhältnis von mir zu Dir, von bin und bist, verschwindet« (47 ff.).

Die Analyse richtet sich nun auf die Art des *Verhältnisses* zwischen zwei »Mitmenschen« (der eine – der andere, Ich-Du). *Formal* wird dieses Verhältnis durch die beiden Begriffe Begegnung und Entsprechung ausgedrückt. Die »*Begegnung*« markiert eo ipso Gegenseitigkeit; nur Personen, nicht Sachen oder Person und Sache, können einander begegnen. Der Begriff »*Entsprechung*« wiederum hängt mit »*Sprache*« zusammen. Man sagt, daß sachliche Erkenntnis vorliegt, wenn die Erkenntnis der Sache entspricht. Tatsächlich kann jedoch bloß eine Person, nicht eine Sache, zum Sprechen und damit auch zum Entsprechen gebracht werden. Deshalb ist das Personenverhältnis eine notwendige Voraussetzung sachlicher Erkenntnis. »Um erfahren zu können, ob seine Antwort der Sache entspricht, bedarf der eine eines andern. Nur ein anderer hat die Möglichkeit ihm zu zeigen, was sachgemäß dagegen spricht. In der Auseinandersetzung des einen mit dem andern und nur darin kann die 'Sache selbst' ihre sachentsprechende Auseinandersetzung erfahren« (61 ff.). ,

Charakteristisch für das hiermit formal bestimmte Verhältnis ist, daß es beiden Seiten seinen Stempel aufdrückt: der Sohn ist als Sohn bestimmt durch das Verhältnis zum Vater und umgekehrt. Die Einsicht in diese notwendige *Reziprozität* in jedem Verhältnis ist von besonderer Bedeutung für das Verständnis der in der Egoismus- bzw. Altruismushaltung liegenden Problematik. Ein reingezüchteter Egoismus ist ebensowenig denkbar wie ein reingezüchteter Altruismus. In *beiden* Fällen handelt es sich nämlich um ein Verhältnis sowohl zum »ego« als zum »alter ego«. Phänomenologisch ist deshalb jedes Verhältnis »zweideutig«: wenn ich von mir selbst rede, meine ich den anderen und umgekehrt. »Die prinzipielle Struktur der Verhältnisse besteht also immer darin, daß das Sich-verhalten des einen mitbestimmt ist durch den *anderen*; es ist reflexiv in Korreflexivität.« Mein Verhältnis zu einem anderen ist apriori bestimmt durch dessen mögliches Verhältnis zu mir (70 ff.).

Eine besondere Analyse widmet Löwith dem Miteinander-Sein als »*Miteinander-Sprechen*«. Das menschliche Zusammen-Sein hat in der Regel den Charakter des »Zusammen-Sprechens«. Die *Sprache* schlägt die Brücke von Mensch zu Mensch. Jedes Gespräch setzt zwei Rollen (*personae*) voraus, den Sprecher und den Hörer. Diese beiden werden durch das Gesprächsthema, die Mitteilung verbunden. Außerhalb der Ich-Du-Beziehung kann von einem Gespräch im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. »Sich im Sinne des Einander etwas mitteilend spricht der eine stets mit einem unter den andern.« Ich spreche zu anderen, aber mit einem andern. Im letztgenannten Fall mache ich auch Anspruch auf eine *Antwort* des anderen. Das Gespräch setzt nämlich Gegenseitigkeit voraus, ist ein Wechseltgespräch. Dieser Anspruch auf Antwort deutet die formale Struktur des Begriffes »Verantwortlichkeit« an. In einem wirklichen Gespräch sind die Teilnehmer verantwortlich für das, was gesagt wird, d.h. der eine ist bereit, die Antwort des andern zum Thema seiner eigenen zu machen. Auch Schweigen kann in diesem Sinne verantwortlich sein, nämlich bei aufmerksamem Anhören der Rede des anderen (103 ff.).

Nachdem Löwith so die Struktur des Miteinanderseins dargelegt hat, welches das menschliche Dasein überhaupt konstituiert, geht er zu der Frage über, ob »der andere« nichts anderes ist als »das Du eines Ich«; ist er nicht auch *etwas für sich selbst*? Die Frage wird bejaht; nur selbständige Individuen können sich als verantwortliche Teilnehmer eines Gesprächs »begegnen«. Aber andererseits ist diese ursprüngliche Selbständigkeit nur in einem persönlichen Verhältnis (Ich-Du) gegeben. Die Selbständigkeit muß deshalb als *gegenseitige* Selbständigkeit interpretiert werden. Der andere ist also nicht selbständig in dem Sinne, daß er sich in ein relationsloses In-sich-Sein zurückziehen kann, sondern so, daß er als zweite Person – Du – zugleich erste Person ist, ebenso wie ich meinerseits als erste Person zugleich zweite – dem Mitmensch bin. »Zumeist bist du für mich zwar 'zweite Person' – Du eines Ich – aber indem wir zueinander im Verhältnis stehen, entdeckt sich *in* dieser zweiten Person eine selbständige 'erste Person', zeigst du dich mir als 'Du selbst'.« In dem kantischen Autonomiegedanken findet Löwith diese Synthese von Selbständigkeit und Gegenseitigkeit durchgeführt (127 f., 139 ff.).^[53]

Die letzte Frage betrifft die Möglichkeit der relationsfreien Selbständigkeit des *Ich*. Im Persönlichkeitsverhältnis tritt das Ich als »Ich eines Du« hervor, nicht als etwas an und für sich. Bin »ich« dann nichts für »mich selbst«? Der Gedanke der »Individualität« scheint ein exklusives Verhältnis des Ich zu sich selbst vorauszusetzen. Der phänomenologischen Analyse erweist sich indes dieser Gedanke eines in seiner Isolierung selbständigen Ich als eine leere Konstruktion. Auch in seiner »Einsamkeit« steht der Mensch in ständiger und unaustilgbarer Relation zur Mitwelt. Eine absolute Isolierung bedeutet nicht Selbständigkeit, sondern – Selbstmord. Löwith findet diese These indirekt bestätigt durch eine Untersuchung des Individualismus bei Kierkegaard und Stirner, Der »Einzelne« des ersteren ist

⁵³ LÖWITHS Kritik von Scheler, Ebner und Gogarten ist in diesem Zusammenhang von großem Interesse (129 ff.). Scheler geht von einer Mannigfaltigkeit faktisch vorhandener »Ichs« aus, die eventuell Gegenstand der Erkenntnis werden können. Hierbei übersieht er indes die ursprüngliche und wesentliche Gegenseitigkeit in der Ich-Du-Beziehung. Ebner wiederum geht zwar von der existentiellen Ich-Du-Beziehung aus und behauptet die Priorität des Du gegenüber dem Ich. Dieser Gedanke ist jedoch durchweg theologisch deduziert und nicht anthropologisch begründet. Deshalb hängt er in der Luft. Ähnliches gilt für Gogarten, der den Primat des Du verstärkt, indem er den »Nächsten« als ein Geschöpf Gottes betrachtet. Dies bedeutet ein Übersehen der faktischen »Zweideutigkeit« jedes Verhältnisses. Gogartens Alternative: Ich oder Du ist anthropologisch ein Sowohl-Als-auch. Wenn die christliche Liebe zum Nächsten faktisch ist, muß sie irgendwie mit dem Amor sui in Zusammenhang stehen. Bei Dilthey findet Löwith dagegen einen Versuch zu anthropologischer Begründung des Selbständigkeitsgedanken.

nicht im eigentlichen Sinne einsam, der »Anderer« ist hier Gott. Der »Einzig« des letzteren aber ist nichts anderes als eine – Phrase (169 ff.). —

Eine kritische Besprechung von Löwiths Analysen im einzelnen ist hier nicht erforderlich. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Haupttendenz von Interesse: der Versuch, über SCHELER und HEIDEGGER hinauszugehen, indem das Miteinandersein zuletzt als eine exklusive Beziehung zwischen einem Ich und einem Du aufgefaßt wird. Damit ist der letzte Sinn des Du-Problems innerhalb der phänomenologischen Fragestellung aktualisiert worden. Eine andere Frage ist, ob die phänomenologische Methodik überhaupt imstande ist, an die innerste Problematik in diesem Punkte heranzukommen. Als Abschluß dieses Kapitels stellen wir die Frage nach der prinzipiellen Reichweite der Phänomenologie bei Behandlung des Du-Problems.

5. Die Reichweite der phänomenologischen Methode

Die bleibende Bedeutung der phänomenologischen Analysen, über die im Vorhergehenden berichtet wurde, ist, negativ ausgedrückt, die, daß sowohl der psychologische als der ontologische Ich-Monismus jede Grundlage verloren hat. Als sich die *empirische Psychologie* wissenschaftlich durchsetzte, war die introspektive Methode selbstverständliche Voraussetzung für psychologische Erkenntnis. Die Folge hiervon war, daß das individuelle Seelenleben als ein Totum aufgefaßt wurde, das prinzipiell ohne Rücksicht auf die Beziehung zu anderem Seelenleben beschrieben und analysiert werden könne. Psychologische Kenntnis von »den anderen« wird durch Analogieschluß von der Introspektion gewonnen. Die phänomenologische Analyse ergibt nun, daß diese isolierte Ich-Psyche eine leere Konstruktion ist. Faktisch wird meine Psyche wesentlich durch die Relation zu den anderen konstituiert. In entsprechender Weise ging die *idealistische Ontologie* seit alters von dem individuellen, in sich geschlossenen Ich aus, das metaphysisch zu einem überindividuellen, nach wie vor in sich geschlossenen, absoluten Ich gesteigert wird. Damit glaubte man zu dem absoluten Wesensgrund des Ich bzw. der Wirklichkeit gelangt zu sein. Die Phänomenologie aber zeigt, daß es überhaupt keinen Sinn hat, von einem »Ich an sich« zu reden. Das ontologische »Wesen« des Ich ist seine soziale Struktur (»Mit-Sein«, »Mit-einander-Sein«).

So weit ist die Sache klar, wie auch die Übereinstimmung zwischen den hier besprochenen Vertretern der phänomenologischen Methodik auffallend ist. Der Mensch »existiert« nur in der Gemeinschaft; mit dem einen Ich ist das andere gegeben. Wir gehen indes einen Schritt weiter und fragen nach dem Sinn der Beziehung zwischen verschiedenen Ichs, die hier als apriorisch angenommen wird. Erst dadurch können wir über die prinzipielle *Reichweite* der phänomenologischen Analyse auf diesem Gebiet Klarheit gewinnen.

SCHELERS Interesse für das Du-Problem ist von vornherein ein *psychologisches*. »Das Du« ist eines – jedes beliebige – der vielen Fremd-Ichs, die ich um mich wahrnehme. In diesem Fremd-Ich erblicke ich nun eine psycho-physische Erscheinung, d.h. einen menschlichen Leib, hinter dessen Bewegungen gewisse vital- und person-psychische Akte stecken. Das Hauptproblem ist, wie »Wahrnehmung« dieser »fremd-psychischen« Akte möglich ist. Die Schwierigkeit dieses Problems liegt von Schelers Standpunkt aus darin, daß die fremd-psychischen Akte im Unterschied zu anderen Vorgängen nicht einer sinnlichen Anschauung zugänglich sind. Erst durch die »innere Anschauung«, die im Prinzip die ganze Ich-Welt, also nicht nur mein eigenes Ich, sondern auch »die Sphäre des Du«, umspannt, werden jene Akte gegenständlich wahrnehmbar. – Wir brauchen hier nicht die Frage zu erörtern, inwieweit es Scheler gelungen ist, die Sphäre der gegenständlichen Wahrnehmung auf die fremdpsychischen Akte auszudehnen. Das in unserem Zusammenhang Wichtige ist, festzustellen, daß er unter »Fremd-Ich-Bewußtsein« (bzw. »Du-Bewußtsein«) nichts anderes

versteht als eine derartige Wahrnehmung fremd-psychischer Akte. Die Frage nach der Struktur der genuinen Ich-Du-Beziehung, wobei »das Du« nicht ein beliebiges Moment in einer »Sphäre des Du«, d.h. ein fremdpsychisches Zentrum überhaupt, ist, sondern der bestimmte Mensch, zu dem ich gerade jetzt, im Augenblick der Auffassung, in einer persönlichen Gemeinschaftsbeziehung stehe – wir könnten auch sagen: wobei »das Du« grundsätzlich in zweiter und nicht in dritter »Person« steht – diese Frage fällt ganz außerhalb des Bereichs der Schelerschen Analyse. Das ist kein Zufall, sondern hängt mit der Art der phänomenologischen Methode zusammen. Diese schaltet das auffassende Ich aus, damit das aufgefaßte Verhältnis in seiner »Wesensnotwendigkeit« dargestellt werde. Das auffassende Ich der Ich-Du-Beziehung ist aber nicht das Ich, das von außen her die betreffende Beziehung neutral »wahrnimmt«, sondern das Ich, das selbst in dieser Beziehung steht. Was hinsichtlich der Erkenntnis der Du-Beziehung »von außen her« geschehen kann, ist lediglich, dem »Dialog« zwischen dem Du und dem Ich zu lauschen, um seine Bedingungen festzustellen. Dieses Ich ausschalten, heißt aber die Beziehung und damit auch das Du – auflösen. Darin zeigt sich eben die prinzipielle Begrenzung der phänomenologischen Methode: sie gelangt bis zu der »Du-Sphäre«, aber nicht zur Du-Beziehung.

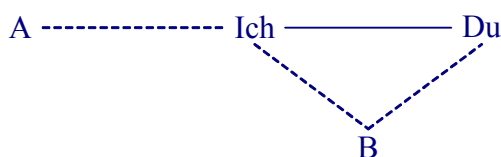
Das Gesagte muß auch im Auge behalten werden gegenüber der Behauptung Schelers, das religiöse *Gottesverhältnis* sei der phänomenologische Hintergrund des sozialen Gemeinschaftslebens. Auch Gott als »Person der Personen« ist nämlich, phänomenologisch gesehen, kein Glied einer persönlichen Gemeinschaftsbeziehung, also auch kein persönliches Du. Was Scheler hier vorschwebt, dürfte wohl in erster Linie eine metaphysische Zuspitzung der Idee des für alte Ichs gemeinsamen Erlebnisstromes sein – ein Gedankengang, der folgerichtig zu pantheistischen Konsequenzen führt. Schelers pantheistische Tendenzen während seiner letzten Periode kommen also auch in diesem Zusammenhang zum Ausdruck; der Pantheismus bedeutet aber eben die Auflösung des persönlichen Gottesbegriffes. Wenn der Versuch, das phänomenologische Fremd-Ich-Bewußtsein irgendwie in der religiösen Gottesgemeinschaft zu verankern, demnach als irreführend bezeichnet werden muß, ist es dagegen völlig konsequent, wenn Scheler die Tendenzen ablehnt, ersteres auf *ethischem* Wege zu begründen. Das ethische Du-Bewußtsein gehört nämlich eben zu der genuinen Ich-Du-Beziehung, die in der phänomenologischen Analyse ausgeschaltet wird. Die »Wertgegebenheit der Person« bedeutet für Scheler, daß das Fremd-Ich als ein Zentrum nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Akte, »Wertungen«, aufgefaßt wird. Obgleich diese Wertgegebenheit des Menschen »für uns« seiner individuellen Soseinsgegebenheit »in der Ordnung vorhergeht«, ist letztere von der ersteren ganz unabhängig. Das ist zweifellos ganz richtig, solange man nur nach der psychischen Gegebenheit des Fremd-Ich fragt und das Problem der persönlichen Du-Beziehung beiseite läßt.

Bei HEIDEGGER ist die Sachlage prinzipiell dieselbe wie bei Scheler. Der Satz: »Dasein ist Mit-Sein« besagt, daß das »Subjekt« des Daseins nicht ein einziges ist, sondern viele, die nebeneinander bestehen. Die »Mitwelt« ist von vornherein pluralistisch gedacht. Ebenso wenig wie Scheler glaubt Heidegger zu der genuinen Ich-Du-Beziehung gehen zu müssen, um den sozialen Wesensgrund des Bewußtseins anzugeben. Wie bei Scheler das individuelle »Du«, d.h. das fremdpsychische Aktzentrum, ein beliebiges Moment in der apriorischen »Sphäre des Du« ist, so ist bei Heidegger der »Mitmensch« ein Moment in der apriorischen Mitwelt. Wie bereits früher bemerkt, verfährt indes Heidegger konsequenter als Scheler bei Ausformung des Synthesebegriffes, durch den die Mitwelt zusammengehalten wird. Ohne sich auch nur den Anschein zu geben, das Mitsein personalistisch zu deuten, bleibt er bei dem phänomenologisch zugänglichen Prinzip, dem neutralen, unpersönlichen »Man« stehen. In diesem Neutrum ist jede ethische Persönlichkeitsbeziehung aufgehoben.

Die Eigenart der Heideggerschen Analyse auch Scheler gegenüber liegt in ihrer entschiedenen Wendung zur *Ontologie*. Die Daseinsanalyse zielt darauf ab, den »Sinn von Sein« zu entschleiern. Es handelt sich weiter um eine »Existential-Ontologie«; das Dasein, das analysiert und interpretiert wird, ist die Existenz des Menschen in seiner Umwelt. Das In-der-Welt-Sein ist die »Grundverfassung des Daseins«; unter dieses oberste Prinzip wird auch das Mitsein eingeordnet. Heidegger hat niemals die Frage aufgeworfen – und von seinem Ausgangspunkt aus niemals aufwerfen können –, ob nicht die Du-Beziehung, die das neutrale »Man« durchbricht, ein selbständiges Existential des Menschendaseins bedeutet, von dem aus zwar nicht das Mitsein als solches, wohl aber die *Gemeinschaft* interpretiert werden muß.

Erst bei LÖWITH scheint eine prinzipielle Neuorientierung in dieser Hinsicht vorzuliegen. Er hat klar gesehen, daß das Fremd-Ich an und für sich noch keineswegs ein Du bedeutet; erst das *angesprochene* Fremd-Ich ist ein Du. Die exklusive Ich-Du-Beziehung, wo das Du grundsätzlich in »zweiter Person« steht, weist auf eine »qualitative Steigerung« des Miteinanderseins hin. Diese Beziehung ist durch die *Gegenseitigkeit* – vor allem in dem »Mit-einander-Sprechen« – charakterisiert. Letzten Endes zielt auch die ganze Untersuchung auf eine Grundlegung der *Ethik* ab. Die primäre Form des Zusammenhanges zwischen den Menschen wird deshalb nicht in dem neutralen »Man« erblickt, sondern in dem Verhältnis zwischen Ich und Du, die in »gegenseitiger Selbständigkeit« gegeben sind. Von hier führt die Gedankenlinie zu dem ethischen Autonomiegedanken in kantischem Sinne. Damit hängt das Prinzip der Achtung vor der fremden Persönlichkeit zusammen. Die persönliche Beziehung setzt voraus, daß die Glieder einander nicht als Sachen (»etwas«) behandeln, sondern als Selbstzwecke (vgl. besonders a.a.O., 70). Es scheint wirklich, als ob Löwith – trotz seiner phänomenologischen Methode – die existentiell-ethische Du-Beziehung ins Auge gefaßt hätte, um sie existential-ontologisch zu analysieren. Die oben dargelegte Beschränkung der phänomenologischen Methode wäre demnach nicht prinzipieller Art.

Hier müssen wir aber den Gesichtswinkel feststellen, unter welchem Löwith die Struktur der Ich-Du-Beziehung zu bestimmen sucht. Wird diese Beziehung vom Gesichtspunkt des an ihr beteiligten Ich aus geschaut, oder wird dieses Ich als *schauendes* Subjekt ausgeschaltet? Anders ausgedrückt: Sucht der »anthropologische« Analytiker das Wesen des In-Beziehungsgestellt-Seins dem Du-bezogenen Ich abzulauschen (von dem Punkte A aus),



um so seinen primären Sinn feststellen zu können, oder wird die »gegenseitige Beziehung« von einem neutralen Punkt (B) her betrachtet? Die Art der phänomenologischen Methode spricht entschieden für eine Bejahung des zweiten Gliedes der Alternative. Es erweist sich auch, daß Löwiths Anthropologie in dieser Hinsicht die Grenzen der Phänomenologie nicht überschritten hat. Er hat zwar die phänomenologische Analyse des Mitseins bis zum äußersten gesteigert, indem er sie auf das Miteinandersein eines Ich und eines Du eingestellt hat. Keinen Augenblick gibt er aber dem persönlichen Gemeinschaftsleben gegenüber, dessen Struktur er klarzulegen sucht, die neutrale Haltung auf. Deshalb trifft er auch nicht die eigentliche Problematik der existentiell-*ethischen* Du-Beziehung. Am deutlichsten zeigt sich dies vielleicht an dem Punkte, wo die Gegenseitigkeit der Gemeinschaftsbeziehung als »Zweideutigkeit« des Egoismus-Altruismus-Verhältnisses expliziert wird. Für den neutralen

Beobachter – nicht aber für den in aktueller Gemeinschaftsbeziehung stehenden Menschen – verwandelt sich hier allerdings das Entweder-Oder in ein Sowohl-Als-auch, und zwar, aus dem einfachen Grunde, weil die neutrale Beobachtung erst in dem Moment einsetzt, wo die Entscheidung schon getroffen ist. Die ethische Situation ist aber gerade das Vor-der-Entscheidung-Stehen; der tiefste Sinn des »Ich und Du« erschließt sich erst in der Entscheidung vor der Alternative: »Ich oder Du«, selbstische Machtentfaltung – oder Wille zum Dienen.

Löwith hat die phänomenologische Analyse des menschlichen Daseins bis zu ihrer Grenze geführt. *Jenseits* dieser Grenze taucht aber eine neue existential-ontologische Aufgabe auf: die Explikation der persönlich-ethischen Du-Beziehung, die in gegenseitigen Entscheidungen zum Ausdruck kommt. Das Problem, das wir damit gestreift haben, bildet das Hauptthema in Eberhard Grisebachs »kritischer Ethik«.

KAP. 5: Das Problem der ethischen Wirklichkeit—Eberhard Grisebach

1. Gegen den Intellektualismus

EBERHARD GRISEBACHS 1919 erschienene Arbeit *Wahrheit und Wirklichkeiten* enthält noch keine Spuren des Protestes gegen Idealismus und Intellektualismus überhaupt, der ein halbes Jahrzehnt später die Aufmerksamkeit der philosophischen Welt auf diesen originellen und extremen Denker richten sollte. Vielmehr sucht er bewußt die idealistische Gedankenrichtung fortzusetzen; als seine Lehrer nennt er in erster Linie Aristoteles, Leibniz und Hegel, und er erklärt sich völlig einig mit dem deutschen Idealismus in dessen Streben, »die Wahrheit im reinen schöpferischen Inbegriff der Welt zu gewinnen und die Welt mit allen ihren Wirklichkeiten aus diesem Wahrheitsgrunde als wirkliche Gegenstände der Einzelwissenschaften abzuleiten (6). Ausgehend von dem produktiven Ich, sucht er eine universale Lebens- und Kulturmetaphysik aufzubauen. »Die Notwendigkeit einer Lebensklärung durch Philosophie« ist die charakteristische Überschrift des ersten Teils seines Buches.

Der Umschwung erfolgte über die Pädagogik. Die Schrift *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung* (1924) wendet sich energisch gegen die übliche Überschätzung des intellektuellen Momentes in Erziehung und Bildung. Der Pädagoge, der seine Hauptaufgabe in der Vermittlung von Kenntnissen sieht, schließt sich damit selbst von der konkreten Wirklichkeit aus. Dies aber hängt damit zusammen, daß sich die »Wirklichkeit« überhaupt nicht in theoretische Begriffe und Formeln einfangen läßt. Jede Theorie gründet sich auf den Identitätssatz, aber die konkrete, menschliche Wirklichkeit ist mit dem unabweislichen Widerspruch gegeben, »wo man an dem Widerspruch des anderen leidet«; sozial nimmt dieser »Wider-Spruch« Gestalt an in dem Gegensatz zwischen Ich und Du im konkreten Gemeinschaftsleben. Die Verbindung zwischen dem Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff ist also radikal gelöst. Diese Gedankengänge, die in eigenartiger Weise gegen Grisebachs eigenen früheren Standpunkt polemisieren, sind näher ausgeführt in dem umfassenden Werk, welches er *Gegenwart—Eine kritische Ethik* (1928) betitelt. Im folgenden beschränken wir uns auf diese Schrift.

Grisebach betont, daß seine Opposition gegen die Aufklärungsideale nichts mit der Romantik zu tun hat. Diese reagierte zwar gegen den wirklichkeitsfremden Intellektualismus, wurde aber gleichzeitig immer tiefer in die Traumwelt des »Inneren« getrieben. Die romantische »Innerlichkeit«, auf der tatsächlich die ganze moderne Kultur ruht, wird um den Preis der wirklichen Gemeinschaft erkaufte. Nur im Traum ist der Mensch »bei sich selbst«; in der konkreten, gegenwärtigen Wirklichkeit trifft ihn ein Anspruch von außen, von anderen Menschen. Will man Verständnis für diesen Anspruch schaffen, der allein imstande ist, dem Menschen eine reale Existenz zu verleihen, so muß man die Gegenwart aus dem Traum von der Realität des Inneren wecken. Die unabweisbare Alternative wird formuliert: »*Entweder Innen oder Außen, Traum oder Wirklichkeit!*« Dies bedeutet nicht, daß die Welt der Innerlichkeit zertrümmert werden muß, aber sie muß auf ihren rechten Wert reduziert werden, wenn man das ethische Wirklichkeitsproblem nicht schon im Ausgangspunkt verwirren will (10 ff.).

Die Kritik richtet sich nun gegen jede Form von *Metaphysik*. Diese gründet sich nämlich ständig auf die abstrakte Vorstellung vom Ich als Wesensidentität und schließt dadurch den Menschen und die Welt in den künstlich konstruierten Zirkel des Selbst ein. Aber das metaphysische Denken ist keineswegs auf die Spekulationen der Philosophen beschränkt; es ist aller wissenschaftlichen Systematik ins Blut gegangen. Die *Wissenschaft* »spricht ein rück-

sichtsloses, das Gegenüber beherrschendes Wort. Alle ihre Sätze gründen sich auf die denkbaren Beziehungen im allgemeinen Selbst und seinem System. Dieses Wort spricht mit monarchischer Tendenz monologisch aus sich selbst und für sich selbst» (94). Außerstande, über den Zirkel hinaus zu dem Wirklichen – dem »Äußerem«, »Transzendenten« – zu gelangen, setzt die Wissenschaft ihr souveränes Scheinleben in der Welt der Erinnerung, der »humanistisch-technischen Welt«, dem »ewigen Gestern« fort. Das Gleiche gilt für die andere der beiden Bildungsmächte der Zeit, den »Mythos« (das künstlerisch-symbolische Denken). Dieser nimmt zwar von der begrifflichen Allgemeingültigkeit Abstand, spiegelt aber gleichwohl die monarchisch-monologische Grundtendenz des Selbstlebens wieder. Auch der Mythos bringt uns nicht in Kontakt mit der endlichen Existenz, weil ihm die Vorstellung von etwas Äußerem fehlt, das uns begrenzt und dem gegenüber wir unbedingt verantwortlich sind. Das Hauptproblem ist nun, wie man von der humanistisch-technischen Bildungswelt zu der praktisch-ethischen Wirklichkeit gelangen kann. Wie kann der Zirkel der Erkenntnis durchbrochen werden? Wie läßt sich der wissenschaftlich-mythische Monolog in einen Dialog verwandeln? (17 ff., 88 ff.).

Grisebachs Hauptterminus bei Behandlung dieses Problems ist »die Gegenwart« als Ausdruck der gesuchten, konkreten Wirklichkeit. Wir wollen im folgenden versuchen, den Sinn dieses Begriffes zu bestimmen. Zuvor haben wir indes die Prinzipien von Grisebachs methodischem Verfahren bei dem Versuch, den Intellektualismus zu überwinden, anzugeben.

2. Die "reine" Methode und die Krisis der Erkenntnis

Als Aufgabe der »kritischen Ethik wird es bezeichnet, schonungslos alle Systeme und alle Aufklärungsideale zu entlarven, die im Zirkel der Erinnerung leben, um so eine voraussetzungslose Betrachtung der konkreten Wirklichkeit, der Gegenwart zu ermöglichen (36 ff.). Zu diesem Zweck soll die humanistische Welt in ihrer Totalität einer rein formalen Analyse unterzogen werden, deren nächster Zweck ist, die Reichweite der wissenschaftlichen Begriffsbildung klarzustellen. Diese sog. »reine« Methode hat drei Stadien: 1. *Selbstbesinnung*: Das Selbst wird als ein Schema von Prinzipien erkannt, die das »Wesen« ausmachen. Die verschiedenen Erkenntnisformen werden von diesem Ausgangspunkt »als formale Voraussetzungen besonderer Erinnerungsweisen, aber nicht als mehr« beurteilt. 2. *Selbstkritik*, soweit einem System von Erkenntnissen mehr als formale Bedeutung beigemessen wird. Der Angriff richtet sich prinzipiell gegen das eigene Selbst, auch wenn die fragliche Überschätzung bei andern beobachtet werden sollte. 3. *Abwehr* aller vermessenen Grenzüberschreitung. Durch diese Methode soll nun gezeigt werden, daß die ethische Wirklichkeit jeder Form von theoretischer Erkenntnis unzugänglich ist. Hieraus folgt, daß auch die kritische (»reine«) Methode nicht zu dieser Wirklichkeit führt. Auch sie bleibt nämlich in der Welt der Erinnerung stehen. Deshalb kann nur eine *indirekte* Beweisführung in Betracht kommen. »Die indirekte Rede dient der Vorbereitung der Erkenntnis auf eine neue Problemlage, die nicht methodisch entwickelt werden kann, sondern nur von der Erfahrung zu erwarten ist.« Die kritische Ethik hat also bloß propädeutische Funktion. Sie prägt Zurückhaltung und »Bescheidenheit« ein und dient so als Vorbereitung für die ethische Existenz, die Gegenwart (56 ff.).

Grisebach zieht also eine scharfe Grenze zwischen Wahrheit und Wirklichkeit^[54], zwischen der humanistischen Erkenntniswelt, die sich auf die Wesensidentität des Ich gründet – auch auf die Identität zwischen den an der wissenschaftlichen Arbeit Beteiligten – und der ethischen Existenz, die außerhalb des Zirkels liegt, die Identität bestreitet und sich statt dessen auf »das Auseinanderstehen von Spruch und Widerspruch« gründet. Aber andererseits liegt ja die kritische Ethik selbst innerhalb des Zirkels der Erkenntnis. Sie kann deshalb ihre Aufgabe nur so erfüllen, daß sie innerhalb der humanistischen Welt einen Widerspruch nachweist, eine »Krisis der Erkenntnis«, die ihren Grund hat in einem unlösbaren *Konflikt* zwischen der bloß erfahrbaren Gegenwartswirklichkeit und den systematisch-wissenschaftlichen Versuchen, dieselbe zu bemeistern und zu beherrschen. Etwa die Hälfte von Grisebachs Darstellung geht auch darauf aus, »Konfliktstoffe der Gegenwart« durch eine kritische Analyse der ethischen Grundprobleme von Schule, Staat (Recht) und Kultur nachzuweisen. Wir haben keinen Anlaß, hier auf diese Einzelanalysen einzugehen; auf die ethische Prinzipfrage kommen wir später zurück. Die ganze Untersuchung verfolgt den Zweck, das Widerspruchsvolle der Theorie nachzuweisen, sobald sie Anspruch darauf macht, *mehr* als Theorie zu sein, d.h. den Übergang zur praktischen Wirklichkeit zu vermitteln. Dieser Widerspruch bedeutet nun nach Grisebach keinen Fehler der Theorie; er ist bloß ein Zeichen dafür, daß die Theorie ihre eigenen Grenzen überschritten hat, indem sie den eben erwähnten Anspruch erhebt. Man kann die Erkenntnis auch nicht dadurch retten, daß man – wie die dialektische Erkenntnistheorie – den Widerspruch prinzipiell macht und statt der Wesenseinheit die Antinomie oder das Paradox als höchstes Erkenntnisprinzip proklamiert. Dies ist nämlich nur ein neuer Ausfluß der Tendenz, mit der Erkenntnis die Wirklichkeit zu beherrschen. *Hinter* der Antinomie setzt man doch die Identität voraus! Der Grund des Widerspruchs liegt nicht innerhalb der Erkenntnis, sondern außerhalb ihrer und kann daher niemals erkenntnistheoretisch bemeistert werden. Der einzige Ausweg ist, resolut auf alle Herrschaftsansprüche der Erkenntnis zu verzichten, im klaren Bewußtsein, daß die Erkenntnis kein Mittel ist, die Wirklichkeit zu beherrschen, sondern nur einsondierendes Werkzeug. »Es bleibt nichts anderes übrig, als in der Krisis zu verharren, die Verlegenheit auszukosten, den Widerspruch anzunehmen, und zwar für sich selbst.« Damit hat die kritische Ethik zwar das Gegenwartproblem nicht gelöst – dieses ist unlöslich – aber indem sie dem Intellekt jedes Motiv zur Selbstüberschätzung nimmt, befreit sie den Menschen von den stärksten Hindernissen, sich praktisch in die ethische Wirklichkeit einzuleben und sie zu erfahren (127 ff., 150 ff.; vgl. auch 462 ff.).

3. Der Begriff "Gegenwart"

Der Sinn, welchen Grisebach mit seinem Hauptterminus, »*die Gegenwart*«, verbindet, ist offenbar von entscheidender Bedeutung für seinen ganzen Gedankengang. Hier begegnet man nun von vornherein einer eigentümlichen Schwierigkeit. Einerseits ist die Gegenwart überhaupt nicht theoretisch bestimmbar, weil sie außerhalb des Zirkels der Erinnerung und der Erkenntnis liegt. Andererseits handelt es sich doch um eine »*konkrete*« Wirklichkeit, die sich durch gewisse Bestimmungen von der humanistischen Erkenntniswelt *abgrenzen* lassen soll. Zunächst haben wir diese Bestimmungen festzustellen, um so den Sinn des Gegenwartproblems erfassen zu können.

⁵⁴ Vgl. S. 65: »Die Identifizierung von Wahrheit und Wirklichkeit ist mit Wahrhaftigkeit nicht zu vereinbaren ... Es läßt sich somit von der Wahrheit behaupten, daß sie das Bild der Wirklichkeit verkehrt zeigt.« Auch S. 13, 41.

Die primäre Bedeutung des Begriffes Gegenwart hängt mit seiner Stellung zum *Zeitschema* zusammen. Hier steht die Gegenwart als der aktuell *gegenwärtige Augenblick* in erster Linie im Gegensatz zu der ganzen verflochtenen Zeit, der »Welt der Erinnerung«. Natur und Geschichte sind die »Zeitmöglichkeiten des Gestern«; hier sucht auch die Wissenschaft mit Recht ihr eigentliches Objekt, denn der Mittelpunkt im Zirkel der Erinnerung ist das erkenntnissuchende Selbst. »Das Gestern ist als humanistisch-technische Welt dem Wesen des Selbst absolut immanent« (514 ff.). Aber auch gegen die Zukunft, das »Morgen«, wird die Gegenwart abgegrenzt. Richtiger ausgedrückt: Die Zukunft als das allen Berechnungen der Erkenntnis absolut unzugängliche »Äußere« gibt der an sich selbst unendlichen Zeit eine Grenze und konstituiert dadurch die endliche Existenz. In jedem neuen Augenblick wird die ethische Wirklichkeit durch diese Grenzsetzung von außen geschaffen. »Der Morgen vermag uns mit aller Erkenntnis und allen unseren Zeitsystemen in die Problemlage der ethischen Wirklichkeit und ihre Konflikte zu versetzen« (575 ff.).

Zwischen »Gestern« und »Morgen« steht also das »Heute«, die Gegenwart. Während das Gestern als die Welt der Erinnerung und das Morgen als die der Erwartung bezeichnet wird, wird die Gegenwart in der individuellen, konkreten *Erfahrung* erlebt. Die Erfahrung, um die es sich hier handelt, ermangelt jeder Norm (218). Sie ist die absolut unerwartete und unberechenbare Begegnung mit dem begrenzenden Äußeren. Scheinbar sind der Tod, der Mitmensch und das Absolute Gegenstand einer solchen begrenzenden Erfahrung. Tatsächlich ist indes der Tod für mich bloß im Gedanken gegenwärtig (»gedachte Begegnung«). Auch das Bewußtsein vom Mitmenschen ist ein Denkprodukt, entstanden durch eine Projektion des eigenen Ich in ein anderes Wesen von gleicher Art. Der Zirkel des Selbst wird durch eine solche »Begegnung« nicht durchbrochen. Es ist deshalb Selbstbetrug, wenn man meint, durch die Erfahrung des Du als Mitmenschen dem Ich endliche Existenz garantieren zu können. Statt dessen wird durch den Expansionstrieb des Ich auch das Du in den Zirkel eingefangen. »Das Du wird zum Eigentum gemacht und jeder Widerspruch damit beseitigt.« Was endlich die »Erfahrung« des Absoluten betrifft, so handelt es sich auch hier nicht um eine wirkliche Begrenzung von außen. Vielmehr ist das Absolute Ausdruck für »das grenzenlose Ichwesen«. Das »autonome« Gewissen bedeutet bloß eine Selbstbegrenzung des Ich.⁵⁵ Auch das Absolute gehört der Welt des Gestern an. Die Gegenwart-Erfahrung läßt sich überhaupt nicht in den systematischen Zusammenhang der Erkenntnis eingliedern. Die einzige Aufgabe der Erkenntnis hinsichtlich des Erfahrungsproblems ist, »daß sie alle Lösungsversuche fernhält, ihre Unzulänglichkeit einsieht und die Verfehlungen zugibt, die in den Grenzüberschreitungen der systematischen Erkenntnis begangen wurden. Alle weiteren Reflexionen über die Erfahrung in der problematischen realen Zeit erübrigen sich« (552 ff.).

Trotz dieses prinzipiellen Agnostizismus glaubt Grisebach den formalen Sinn der Gegenwart-Erfahrung angeben zu können. Das Prinzip der Wesensidentität, auf dem alle Erkenntnisarbeit beruht, ist zwar gesprengt. Aber gleichzeitig taucht die Frage nach der Möglichkeit einer Gemeinschaft auf, die nicht von der Identität, sondern vom Widerspruch ausgeht: einer »*Gemeinschaft des Widerspruchs*«. Von diesem neuen Ausgangspunkt aus wird der Ort des Gegenwartproblems in der aktuellen, unberechenbaren *Begegnung zwischen zwei Menschen* erblickt. »Der Lebensraum der Gegenwart ist ... der enge Abstand zweier Menschen, die sich in Spruch und Widerspruch gegenseitig begrenzen« (148 ff.). Als Beispiel einer solchen gegenseitigen Begrenzung »von außen« nennt Grisebach den aktuellen

⁵⁵ Hiermit hängt zusammen, daß GRISEBACH den ethischen Autonomieanspruch radikal aufgibt. Vgl. S. 62 f.

Rechtskonflikt zwischen zwei Personen, welche die beiderseitige Machtentwicklung hemmen, sowie das Verhältnis zwischen den Ehegatten. Im ersteren Fall können allgemeine juristische Normen zwar das Problem beiseite schieben und einen Modus vivendi schaffen, aber sie sind doch außerstande zu einer wirklichen Problemlösung. Das eigentliche Rechtsproblem liegt nämlich »auf dem Felde der konfliktreichen Gegenwart« (302 ff.). Im letzteren Fall zeigt sich, daß eine Regelung durch allgemeine Normen direkt auflösend auf die für die Ehe als ethische Existenzform charakteristische Gemeinschaft wirkt. »Die ethische Existenz dieser natürlich geschiedenen Menschen hängt von dem Verantwortungsgehör leider all, die durch das Vernehmen des Anspruchs und Widerspruchs in der Bindung gegenseitiger Begrenzung leben ... Die Gemeinschaft besteht in Gegenwart nur solange, als die subjektiven Ansprüche des Ich begrenzt werden durch die Ansprüche des Du« (313 ff.).

Das Resultat ist also, daß die Welt der Erfahrung (die ethische Wirklichkeit, die Gegenwart) in der *aktuellen Gemeinschaftsbeziehung zwischen einem Ich und einem Du zu suchen ist, die einander gegenseitig begrenzen*. Diese Beziehung kann nicht durch normierende Erkenntnis geregelt werden. »Völlig beziehungslos, ohne Voraussetzung der Gleichheit und Selbigkeit, begrenzt hier ein anderer als Mensch den Erkennenden deutlich vernehmbar von außen gegen alle und jede Berechnung, so daß diese 'Erfahrung' als dringlich und unausweichlich bezeichnet werden muß.« Die Begrenzung geschieht durch das *Wort*, das uns von außen zugleich als »Widerspruch« und »Anspruch« trifft und dem gegenüber wir »verantwortlich« sind. Damit ist der Zirkel des Ich durchbrochen. »Das Transzendente begegnet uns, wir erfahren es als das ewig fremdklingende Wort des Nächsten. Es grenzt unsere endliche ethische Wirklichkeit ab.« Durch diese Begegnung wird der Zugang zur Gegenwart eröffnet. Die Frage, ob der Mensch dadurch auch einer wirklichen Gemeinschaft teilhaft wird, kann nicht beantwortet werden. Das einzige, was sich in dieser Beziehung sagen läßt, ist, daß wirkliche Gemeinschaft eine gegenseitige Abstandnahme von dem Anspruch auf Absolutheit des Urteils (ein »anspruchsloses« Lauschen auf den »Widerspruch« des andern) voraussetzt. Hinsichtlich der ethischen Existenz muß auch die Erkenntnis jeden Anspruch auf »wahre« Urteile fallen lassen (479 ff.; vgl. auch 507).

Wie gestaltet sich unter solchen Umständen das ethische Grundproblem?

4. Das ethische Grundproblem

Die Frage nach der Möglichkeit der Ethik hat nach Grisebach eine doppelte Bedeutung. Erstens kann man nach den Hilfsmitteln fragen, eine *wissenschaftliche Ethik* zu begründen. Das Problem betrifft hier den allgemeinen Begriff des Sittlichen. Diese Frage ist eigentlich fingiert, d.h. die Antwort liegt bereits in der Frage selbst. Von dem gegebenen Ausgangspunkt aus – dem Prinzip der »Selbigkeit des Wesens« – ist eine solche Ethik natürlich möglich als eine dogmatisch-autoritative Auslegung des Normsystems des eigenen Selbst. Da man sich hierbei gänzlich innerhalb des Ich-Zirkels bewegt, fehlt es dieser Ethik an jedem Kontakt mit dem im Jetzt (der Gegenwart) gegebenen Existenzproblem. Zweitens kann man aber auch nach der Möglichkeit der *konkreten Ethik* fragen. Was soll ich gerade jetzt tun? Dies ist eine echte Frage, ein Notschrei der Verzweiflung, der jede Norm und jede Methodik in Frage stellt. Deshalb besteht auch keine Möglichkeit, sie allgemeingültig zu beantworten. Es gibt keine konkrete Ethik, welche direkt von der ethischen Existenz des Menschen spricht. Höchstens erhält der Fragende eine Stütze dadurch, daß er in eine soziale Organisation eingegliedert wird, aber dies ist nicht gleichbedeutend mit einer Beantwortung der Frage. In diesem Zusammenhang nimmt Grisebach auch Stellung zu den modernen Versuchen, den Zirkel dialektisch zu durchbrechen, indem man den ethischen Ausgangspunkt nicht im Ich, sondern in dem das Ich »anredenden« Du wählt. Wenn dieses Du zu einem

neuen Erkenntnisprinzip für ein ethisches System gemacht wird, ergibt sich indes, daß es sich in Wahrheit um nichts anderes als um eine Verdoppelung des Ich-Gedankens handelt. »Dieses Du ist dann auch in der Beziehung zum Absoluten mit dem Ich völlig wesensgleich gesetzt, und diese Du-Ich-Beziehung wäre nur ein neues Deutungsprinzip oder ein Vorbehalt.« Durch diese Systematisierung des Widerspruchs hat man insgeheim dafür gesorgt, daß jeder *wirkliche* »Widerspruch« von vornherein ausgeschlossen ist. Aber damit ist das Spiel verloren (173 ff.).^[56]

Unter solchen Umständen bleibt für die Ethik keine andere Aufgabe übrig als die kritische: die Spannung zwischen der humanistischen Welt und der Gegenwart durch den Nachweis faktischer Konfliktpunkte zu untersuchen. Gleichzeitig ist sich die kritische Ethik völlig klar darüber, daß die Gegenwart selbst ein unlösbares Problem darstellt (204 ff.). Durch die scharfe Unterscheidung zwischen den beiden Welten oder Dimensionen (Erinnerung-Erfahrung, Vergangenheit-Gegenwart) fällt indes neues Licht auf die traditionellen moralischen Grundkategorien. Das Böse (»die Satanie«) kann nicht mehr als ein geheimnisvolles Etwas aufgefaßt werden, das sich von außen an den Menschen herandrängt. »Denn es gehört nur Selbstbesinnung dazu, um das menschliche Selbst als den Ursprung alles Bösen, als den wahren Satan zu erkennen.« Menschlichkeit ist Egoität. Diese enthält notwendig ein Erweiterungsbedürfnis, welches rücksichtslos das Recht anderer bestreitet. Daß die menschliche Natur böse ist, ist deshalb strenggenommen kein ethisches Urteil, sondern ein logisches: es gehört zum Wesen des Ich, sich unbegrenzt zu erweitern. »Das satanische Selbst hat sein Sein in der Wahrheit.« Aber gerade als logische Struktur ermangelt das Böse ethisch gesehen der Wirklichkeit. Das Gute, die »Humanität« ist der logische Gegensatz des Bösen (des Satanischen) und hat folglich nicht mehr Wirklichkeitsgehalt als dieses. Auch die Humanität ist individualistisch, eine fiktive Welt außerhalb der Gegenwart. Satan ist hier zwar kultiviert worden, aber der Rahmen des Selbst ist nicht durchbrochen. Ein *wirklicher* Gegensatz zwischen Böse und Gut liegt nicht vor, weil beide der Scheinwelt der Erinnerung angehören (468 ff.).

Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn der Mensch in die von der Zukunft, dem »Morgen« begrenzte *ethische Wirklichkeit* eingesetzt wird. »Der Morgen bleibt die radikale Verneinung aller Wünsche und Eigensucht durch das ansprechende Wort.« Hier verliert die Frage: »Was sollen wir tun?« jeden Sinn, denn die ethische Wirklichkeit ist »ein ernster Arbeitsraum«, wo die Arbeit schon in Gang ist und die Aufgaben einem jeden gestellt werden, der »Bereitschaft zur Begegnung« besitzt. Während die Erosleidenschaft im Zentrum der humanistischen Welt steht, wird die Gegenwart von der sich selbst vergessenden Liebe getragen: »Liebe ist die Tragbarkeit des Leides in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft« (581 ff.).

5. Kritischer Rückblick

a. Bei dem Versuch, den hier wiedergegebenen Gedankengang einer kritischen Prinzipprüfung zu unterziehen, betrachten wir ihn zunächst gegen den Hintergrund der *zeitgenössischen Ontologie*. Es kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß Grisebachs Philosophie

⁵⁶ Der Einwand richtet sich in erster Linie gegen die *dialektische Theologie*, der GRISEBACH mehrfach ihren heimlichen oder offenbaren »Vorbehalt« vorwirft. Vgl. z.B. S. 100 f., wo jedoch Gogarten angenommen wird. Auf S. 201 wird indes behauptet, daß auch dieser schließlich der dialektischen Versuchung zu einer »Metaphysik des Vorbehalts« erliege, da er seine Erkenntnis der Differenz zwischen Wahrheit und Wirklichkeit nicht nur zu Kritik verwerte, sondern auch zu einer neuen, systematischen Darstellung des christlichen Dogmas.

in sehr wesentlichen Punkten in einer Linie mit den Gedankenrichtungen steht, die wir oben in Kap. 2 und 3 charakterisiert haben. Sicher ist es auch kein Zufall, daß sein philosophischer Standpunktwechsel zeitlich mit der ontologischen Neuorientierung in der ersten Hälfte des letzten Jahrzehnts zusammenfällt. Mit in der Hauptsache derselben Begründung, die wir bereits bei EBNER (oben, 22) gefunden haben – um nicht von GEIJER und FEUERBACH zu reden – richtet er seine Kritik gegen das ganze *idealistische* (ich-monistische) Kulturdenken einschließlich des darauf aufgebauten modernen Wissenschaftsbegriffes. Der Ich-Gedanke, der im Mittelpunkt des Idealismus – und aller Wissenschaft – steht, ist eine Abstraktion, die keinerlei Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit hat. Auch für Grisebach wird das Du-Problem der springende Punkt bei Behandlung der Wirklichkeitsfrage, wenn er auch glaubt, hier radikaler und konsequenter zuwege zu gehen als seine Vorgänger. Der extreme Anti-Idealismus stellt ihn auch in Gegensatz zur *Phänomenologie* (Heidegger), wo im Grunde »alles beim alten bleibt. »Das Selbst steht im Mittelpunkt seiner Welt, die es auf sich bezieht und nach seinem Wesen gestaltet« (51; vgl. auch die Fußnote 511 f.). Die Polemik gegen die Vorstellung, daß das Du als »Mitmensch« zu einem neuen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt gemacht werden könnte (559 ff.), dürfte auch in diesem Zusammenhang zu betrachten sein (vgl. oben bei der Behandlung von SCHELER, HEIDEGGER und LÖWITH).

Von besonderem Interesse ist Grisebachs Stellung zu den neueren Tendenzen in der Theologie. Daß er sich ablehnend gegen die idealistische *Theologie* verhalten muß, ist bei seinem Ausgangspunkt selbstverständlich. Diese ablehnende Haltung erstreckt sich indes auf die systematische Theologie überhaupt. Diese lebt im Zirkel des Ich und ermangelt deshalb notwendigerweise des Kontaktes mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. Die Forderung an die Theologie ist deshalb nicht nur, resolut auf jeden philosophischen Unterbau zu verzichten, sondern auch, den Anspruch aufzugeben, Glaubensfakta in systematische »Zusammenhänge eingliedern zu können. Der Theologe soll Kirchenmann und Verkünder sein, nichts weiter (vgl. besonders 33 ff. und 482 ff.).

In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Grisebach vor allem mit der *dialektischen* Theologie, der einzigen theologischen Richtung der Gegenwart, der seiner Ansicht nach der Blick für den Ernst der Wirklichkeitsfrage aufgegangen ist. Doch verhält er sich wie oben bemerkt – gänzlich ablehnend gegenüber den Versuchen von dieser Seite, durch eine dialektische Erkenntnistheorie die Schwierigkeiten zu überwinden. Diese hängen nämlich mit der Wirklichkeit selbst zusammen und sollen deshalb überhaupt nicht von der Erkenntnis »überwunden«, sondern nur anerkannt werden. Der Dialektiker, der in diesem Punkte Grisebach am nächsten steht, ist GOGARTEN. Wie früher bemerkt, hat dieser in persönlicher Arbeitsgemeinschaft mit dem Jenenser Philosophen gestanden und dabei starke Anregungen von diesem empfangen.

Ebenso wie Grisebach lehnt Gogarten die traditionelle Wissenschaft, speziell die Geschichtswissenschaft, wegen ihrer »Ichbezogenheit« ab. Dem Terminus »Gegenwart« entspricht bei Gogarten direkt der Ausdruck »die Wirklichkeit des Menschen« oder »die wirkliche Geschichte«, die durch aktuelle Begegnung zwischen einem Ich und einem Du konstituiert wird. Auch Gogarten wendet sich gegen die Vorstellung, daß die Ich-Du-Beziehung als Prinzip für eine neue »Philosophie der Wirklichkeit«, eventuell als Grundlage eines »christlichen Denkens« verwertet werden könnte. Wenn das Du zum ontologischen Prinzip gemacht wird, wird es aus seiner eigentlichen Sphäre, von dem mir in »Widerspruch« und »Anspruch« begegnenden »Nächsten«, losgerissen. In diesen Punkten herrscht volle Übereinstimmung zwischen dem Theologen und dem Philosophen. Aber andererseits ist für Gogarten *Gott* das eigentliche Subjekt in der Ich-Du-Beziehung; hinter

dem »Anspruch« des Du steht das autoritative göttliche Wort (das Christus-Wort). Die »Wirklichkeit des Menschen« bzw. die wirkliche Geschichte ruht deshalb ganz und gar auf dem Gottesglauben. Von diesem Ausgangspunkt aus kann Gogarten eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens geben (Ich glaube an den dreieinigen Gott). Grisebach erklärt diesen systematischen Anlauf für einen »dialektischen Vorbehalt«, die typische Theologenversuchung. »Erst wenn die Theologie wirklich darauf verzichtet, systematische Interpretationen ihrer Erkenntnisse zu geben, wird sie ein wirkliches Wort vom Theos sagen können, das nur in der Gemeinde und niemals in der humanistischen Welt der Wissenschaft verkündet werden darf, wenn es rein bleiben soll« (201, Fußnote).

Diese Andeutungen mögen genügen, um Grisebachs Stellung zu den neueren Versuchen einer Lösung der Wirklichkeitsfrage zu beleuchten. Um zu einem abschließenden Urteil über seinen Standpunkt zu gelangen, haben wir denselben vor allen von drei Gesichtspunkten aus zu prüfen: denn ontologischen, dem theologischen und dem ethischen. Erst dann können wir Grisebachs Theorie unter dem für ihn selbst entscheidenden Gesichtspunkt, dem erkenntniskritischen, betrachten und würdigen.

b. Grisebach bestreitet (ebenso wie Gogarten) energisch, daß der Begriff »Gegenwart« (bzw. »Wirklichkeit des Menschen«) ontologische Bedeutung; habe. Es handele sich nicht um eine neue, eventuell anti-idealistische Ontologie, sondern um die Ablehnung jeder ontologischen Spekulation, jeder Theorie über die Wirklichkeit. Unsere Frage ist nun: *Ist es Grisebach wirklich gelungen, die ontologische Problemstellung von seiner Darstellung der »Gegenwart« fernzuhalten?*

Die Voraussetzung jeder Ontologie ist, daß ein Zusammenhang zwischen dem Logischen und dem Ontischen, zwischen Wahrheit und Wirklichkeit herrscht. Grisebach glaubt nun, die ontologische Fragestellung zu vermeiden, indem er jeden solchen Zusammenhang bestreitet. Wahrheit und Wirklichkeit haben nichts miteinander zu tun, weil sie verschiedenen Welten angehören, der »humanistischen« Welt bzw. der Gegenwart. Was bedeutet dies? Offenbar, daß wahre Urteile (Erkenntnis) bezüglich der humanistischen Welt möglich sind, während die Gegenwart unwißbar ist. Damit ist indes von der Gegenwart wenigstens so viel ausgesagt, daß sie der Erkenntnis unzugänglich ist. Ist dies ein wahres Urteil? Zweifellos muß Grisebach behaupten, daß dies der Fall ist. Aber unter solchen Umständen kann er sich nicht von jedem Anspruch freisprechen, über die Wirklichkeit »die Wahrheit zu sagen«. Auch wenn er mit Hilfe der »reinen« Methode die »Konfliktstoffe« in der humanistischen Welt aufdeckt und sie auf den Einbruch der Gegenwart-Wirklichkeit in den Zirkel der Erkenntnis zurückführt, hat er offenbar eine gewisse Struktur dieser Wirklichkeit vorausgesetzt. Dies ist noch deutlicher der Fall, wenn er die Gegenwart als »die ethische Wirklichkeit«, »Begegnung«, »wirkliche Gemeinschaft« usw. bestimmt; und wenn er behauptet, daß der Zirkel der Erkenntnis eine Scheinwelt ohne Wirklichkeitsgehalt enthält, ist es bloß terminologische Zurückhaltung, wenn er es unterläßt, die Gegenwart bei ihrem rechten Namen: *die wahre Wirklichkeit* zu nennen!

Das Gesagte zeigt, daß Grisebachs Gedankengang nicht bloß ontologisch orientiert ist; in Wahrheit ist er eine Variante der *metaphysischen Ontologie*, deren wesentliches Kennzeichen gerade die scharfe Unterscheidung *der beiden Welten*, der Scheinwelt und der wahren Wirklichkeit, ist. Der Unterschied ist strenggenommen nur der, daß diese Welten bei Grisebach ihren Platz vertauscht haben; die platonisch-humanistische Ideenwelt ist zu Schein degradiert worden, während die zufällige, unberechenbare, »irrationale« Gegenwart zum Rang wahrer Wirklichkeit erhoben ist. Diese Rollenvertauschung hat indes den metaphysischen Dualismus nicht sinnvoller machen können. Dagegen hat sie – wie stets, wenn

Metaphysik in antimetaphysische Gedankengänge eingeschmuggelt wird – den ganzen Standpunkt undurchsichtiger gemacht.

Bei Gogarten, der Grisebach in der strengen Ablehnung jeder Ontologie folgt, liegt die Sache prinzipiell ebenso. Auch er macht Anspruch darauf, die Wahrheit über die »Wirklichkeit des Menschen« zu sagen. Die ontologische Problemstellung ist unvermeidlich. Wenn er dagegen trotzdem nicht (anti-idealistischer) Metaphysik anheimfällt, so hat dies seinen Grund darin, daß er in selten klarer Weise den Zusammenhang zwischen einerseits dem Wirklichkeitsbegriff, andererseits dem Persönlichkeits- und Gottesbegriff, wie diese im ethischen bzw. religiösen Du-Bewußtsein hervortreten, erkannt hat. Deshalb erhält seine Ontologie (*sit venia verbo*) mit vollem Recht, wenn auch unter Grisebachs Protest, ihren Überbau in einem unmetaphysischen, theologischen Systemzusammenhang. Wir haben Anlaß zu der Frage, warum Grisebach sich so entschieden weigert, denselben Weg zu gehen.

c. *Stützt sich Grisebach insgeheim auf theologische Voraussetzungen?* EMIL BRUNNER hat behauptet, daß dies der Fall ist.^[57] Nach Grisebach ist, sagt er, »der andere«, der von außen das Ich begrenzt, bloß als ein faktisch-empirischer Mensch gedacht, der einen Widerspruch erhebt. Aber weshalb hin ich »verantwortlich« gegenüber einem solchen, bloß faktischen Anspruch eines anderen? Auf diese Frage hat Grisebach keine Antwort. Das autoritative Gewicht des fraglichen Anspruchs erscheint als etwas völlig Willkürliches. Brunner erblickt indes die Lösung darin, daß Grisebach unbewußt von einer rein lutherischen Menschenauffassung ausgeht, nach welcher der eine Mensch für den anderen nicht bloß ethischer Partner, sondern auch autoritative Instanz ist – weil in der Ich-Du-Beziehung (dem Verhältnis zum Nächsten) Gott der Dritte ist! Diesen für die ganze Argumentierung grundlegenden Gedanken hat Grisebach jedoch aus seinem religiösen Zusammenhang losgerissen, weshalb er bei ihm völlig sinnlos erscheint. – Es soll nicht bestritten werden, daß diese Deutung in großem Umfang richtig sein kann. Verschiedenes deutet darauf hin, daß Grisebach in seiner Auffassung von den Bedingungen des Gemeinschaftslebens persönlich stark durch christliche Gedankengänge beeinflusst ist. Seine Ausführungen über das transzendente *Wort*, das den Zirkel des Ich durchbricht (480), und über die sich selbst ausgebende *Liebe* als wesentlichste »Leidenschaft in der wirklichen Zeit« (594) stimmen allzu sehr mit entsprechenden Motiven bei Ebner, Gogarten und anderen christlichen Denkern überein, als daß man nicht berechtigt wäre, ihnen einen christlichen Ursprungstempel aufzudrücken. Wenn diese religiösen Motive hiernach die ganze Zeit über im Hintergrund stehen, hat man indes nur um so mehr Anlaß zu fragen, weshalb sie bei der Ausgestaltung des Gedankengangs nicht die ihnen zukommende zentrale Bedeutung erlangt haben, sondern im Gegenteil als nicht hergehörig abgewiesen werden. Der eigentliche Grund hierfür dürfte die soeben hervorgehobene metaphysische Grundstruktur sein, die allzu stark – weil nicht durchschaut – war, als daß die religiösen Motive zu ihren Recht hätten kommen können. Nachdem die Gegenwart einmal im Prinzip, wenn auch nicht terminologisch, als die wahre Wirklichkeit betrachtet und diese weiterhin von dem Du abhängig gemacht worden ist, das mir »von außen« mit seinem »Widerspruch« und »Anspruch« begegnet, bedarf der fragliche Anspruch keiner weiteren Begründung. Es genügt vollkommen, daß er mir ethische Existenz verleiht, indem er mich in die Gegenwart, die wahre Wirklichkeit, versetzt. Diese metaphy-

⁵⁷ BRUNNER: Grisebachs Angriff auf die Theologie. *ZwZ* VI (1928), 219 ff. Vgl. auch OTTO FRICKE: Gegenwart. Eine Auseinandersetzung mit Grisebach. *ZThK* IX (1928), 452 ff. (spez., 480.).

sische Qualifizierung der Gegenwart ist es, welche die Aktualisierung der religiösen Bedingungen des Gemeinschaftsgedankens hindert.

d. Das Gegenwartproblem ist für Grisebach wesentlich ein ethisches Problem. Unsere nächste Frage ist deshalb, *ob die metaphysische Struktur des Gedankenganges auch in ethischer Beziehung die Darstellung beeinflusst.*

Es ist zweifellos eine Stärke, daß die ethische Existenzform prinzipiell auf das *Gemeinschaftsleben* beschränkt wird. Auch kann man kaum einen ernstlichen Einwand dagegen erheben, wie Grisebach die Reichweite der sog. wissenschaftlichen Ethik abgrenzt. Hat man einmal den idealistischen Autonomiegedanken aufgegeben, so ist der Weg zu den allgemeingültigen, sittlichen Normen gesperrt. Mit einem gewissen Recht kann deshalb die philosophische Ethik bei dem gegebenen Ausgangspunkt ihre Aufgabe auf die *kritische* Analyse beschränken. Alles kommt darauf an, wie diese Aufgabe durchgeführt wird. Grisebach begnügt sich damit, die humanistische Kultur einer Formalanalyse zu unterziehen, um vorhandene »Konfliktstoffen nachzuweisen. Dagegen lehnt er jede Tendenz ab, positiv die Struktur der ethischen Wirklichkeit anzugeben; dies würde ja bedeuten, daß die fragliche Wirklichkeit in den Zirkel des Ich verlegt und damit ihres Gegenwartgehaltes beraubt würde. Wie oben angedeutet, hat indes Grisebach positive Bestimmungen der ethischen Wirklichkeit nicht ganz vermeiden können. Diese ist ja u.a. Gemeinschaft, Verantwortung gegenüber den Nächsten, Liebe. Es scheint, daß die kritische Ethik ihre Zuständigkeit nicht überschreiten würde, wenn sie diese Bestimmungen näher analysierte – wenn sie auch natürlich gänzlich darauf verzichten muß, Anweisungen zu geben, wie sie in concreto zu realisieren sind. Weshalb glaubt sich Grisebach außerstande zu einer direkten Analyse der ethischen Kategorien? Die Antwort auf diese Frage erhalten wir in dem Kapitel seiner Darstellung, in dem er die traditionell ethischen Grundbegriffe gut und böse behandelt. Das Böse wird als »Satanie« bestimmt, das Gute als »Humanität. Insofern ist jedoch die Grenze zwischen Gut und Böse aufgehoben, als beide im Zirkel des Selbst liegen und folglich logischen, nicht aber realen Sinn haben. Dieser Gedankengang hat in Wahrheit nichts mit der »kritischen« Ethik zu tun. Er ist ein charakteristisches Mischprodukt christlicher und metaphysischer Wirklichkeitsbetrachtung. Der konkrete Ausgangspunkt dürfte der christliche Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit sein; vor Gott sind alle Sünder, auch die, welche ihre selbstische Sündhaftigkeit in der Humanität kultiviert haben. Die religiöse Motivierung wird indes unterdrückt und durch eine metaphysische ersetzt: Auch unsere Humanität liegt im Zirkel des Ich und hat deshalb keinen Anteil an der wahren Wirklichkeit, der Gegenwart. Das Resultat ist ungefähr dasselbe wie bei BARTH (vgl. oben, 52 f.): Wenn der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit aus seinem religiösen Zusammenhang gerissen und metaphysisch zugespitzt wird, mündet er in ethischen Nihilismus ans, d.h. auch die *Kategorien* gut und böse verlieren ethische Bedeutung. Auch die Willensbestimmung, das Sollen, wird preisgegeben (vgl. 582) . Dies ist der eigentliche Grund, weshalb Grisebach darauf verzichten muß, eine positive Analyse der ethischen Wirklichkeit vorzunehmen; diese ist in Konsequenz der metaphysischen Orientierung de facto aufgelöst worden. An Stelle des Du und des Sollen tritt die *Zukunft* als »ethisch« begrenzender Faktor. »Die Welt, die sich uns mit dem Morgen aufdrängt, ist die ethische Wirklichkeit als ein ernster Arbeitsraum« (581). Aber die »Zukunft« zur entscheidenden Instanz für die »ethische Wirklichkeit« machen, bedeutet, dieser Wirklichkeit alle qualitative Bedeutung nehmen.

e. Schließlich haben wir Grisebachs Gedankengang vom *erkenntnistheoretischen* Gesichtspunkt aus zu betrachten. Hier können wir uns kurz fassen. Die entscheidende Frage ist, ob es ihm bei Durchführung seines »Kritizismus« gelungen ist, die metaphysische Voraussetzung (den »Vorbehalt«) zu vermeiden, die er bei allen philosophischen und theologischen

Systematikern, auch bei den Dialektikern, konstatiert. Aus dem Vorhergehenden dürfte sich nun ergeben, daß dies keineswegs der Fall ist. Grisebachs Kritik der humanistischen Welt und sein hierauf gegründeter Wissenschaftsbegriff, sein Abschneiden des Zusammenhangs zwischen »Wahrheit« und »Wirklichkeit« usw. setzen jeden Augenblick den Gedanken an die Gegenwart als die wahre Wirklichkeit voraus. Dies ist Grisebachs »Vorbehalt«. Läßt man diese Voraussetzung fort, so landet er notwendig im reinen Skeptizismus.

In Wahrheit dürfte kein Wirklichkeits- oder Wissenschaftsbegriff »voraussetzungslos« sein. Damit wird nicht behauptet, daß die »Voraussetzung« notwendig in der metaphysischen Richtung zu suchen ist, nach der hin Grisebachs Gegenwartsethik, ihm selbst unbewußt, durchgehend orientiert ist. Die erkenntnistheoretische und ontologische »Reinigung« des Wirklichkeitsbegriffes kann jedenfalls nicht darin bestehen, seine Voraussetzungen zu entfernen, sondern darin, sie zu aufzuhellen.

KAP. 6: Die Dimensionen der Wirklichkeit—Karl Heim

1. Religion und Ontologie

Hat es einen Sinn, die religiöse Glaubensgewißheit auf eine Erkenntnistheorie zu stützen? Wird nicht dadurch erstere von einem bestimmten philosophischen Standpunkte abhängig? Bedeutet nicht das ganze Unternehmen eine Vermischung von Religion und Weltanschauung? In einem Aufsatz von 1924^[58] wirft KARL HEIM diese Fragen auf, zunächst als Erwiderung an G. Wehrung, der von diesem Ausgangspunkt seinen Versuch einer religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik kritisch beurteilt hatte. In seiner Antwort hebt er hervor, daß es unmöglich ist, eine scharfe Grenze zwischen Religion und Weltanschauung zu ziehen, und zwar aus dem Grunde, weil das Wahrheitsinteresse für die Religion wesentlich ist. »Das leidenschaftliche Verlangen nach Wahrheit gehört zum Wesen der Religion.« Jede Religion schließt gewisse »Urannahmen« ein über das Verhältnis von Ich, Du und gegenständlicher Welt; von jeher war es indes die Aufgabe der Philosophie, gerade derartige Urannahmen durchzudenken. Religion und Philosophie sind also »zwei Seiten derselben Sache«. Die religionsphilosophische Untersuchung soll nun unter anderem feststellen, inwiefern die philosophischen Urannahmen mit der christlichen Glaubensgewißheit vereinbar sind. Wo das nicht der Fall ist – wie hinsichtlich des naiven Realismus und des konsequenten Idealismus – müssen jene philosophischen Urannahmen einer erkenntniskritischen Prüfung unterzogen werden.

Das angedeutete Programm bildet die Grundlage für Heims ganzes religionsphilosophisches und theologisches Denken. Seine Hauptfrage war von Anfang an diese: Wie kann die nur dem Glauben gegebene »Christuswirklichkeit« eine absolute und universale Bedeutung beanspruchen? Bei dem Versuche, diese Frage zu beantworten, hat er erkenntnistheoretisch nach und nach an verschiedene philosophische Theorien angeknüpft. In einem Rückblick auf seine Entwicklung bis 1925 (*Glaube und Leben*, 26 ff.) unterscheidet er vier Hauptstadien. Lange suchte er unter dem Einfluß von Avenarius, Mach und Fechner die Lösung in der Priorität des Bewußtseins vor dem Sein. Das ganze Weltgeschehen löste sich ihm »in lauter lebendige Verhältnisse einer Bewußtseinswirklichkeit« auf, die sich in ideellen *Entscheidungsakten* vollzieht. Das Christentum bedeutet eine solche tatsächliche – wenn auch unerklärliche – Entscheidung. Die Schwäche dieses Standpunktes war indes sein Relativismus: warum gerade Christus? Die 2. Auflage der *Glaubensgewißheit* (1920) zeigt eine Verschiebung des Standpunktes: An die Stelle der »Entscheidung«, trat unter dem Einfluß von Spengler die Kategorie des »Schicksals«. »Christus ist unser ethisches Schicksal.« Die Schwierigkeit blieb indes bestehen: Ist es nur ein Zufall, daß Christus als der Schicksalspunkt der Geschichte dasteht – oder haben wir darin eine »höhere Notwendigkeit« zu sehen? Diese Frage führt zum dritten Stadium hinüber, in dem Heim – besonders unter dem Einfluß von Einsteins Relativitätstheorie – das sog. »*perspektivische Weltbild*« entwirft (3. Auflage der *Glaubensgewißheit* 1923; vgl. hierzu auch *Glaube und Leben*, 476 ff.). Die objektive, im Verhältnis zum Menschenleben neutrale Wirklichkeitsauffassung, welche die Wissenschaft kennzeichnet, ist in der Tat die Frucht einer Abstraktion. Man sieht hier von etwas ab, was zur Wirklichkeit gehört, obschon es nicht objektiv ist, nämlich »vom sehenden Punkt und seiner bestimmten Lage«. Wenn man die Konsequenzen aus dieser Tatsache zieht, tritt neben dem neutralen, relativistischen, wissenschaftlichen Weltbild ein anderes, die perspektivische Wirklichkeitsbetrachtung, hervor, das einen

⁵⁸ Zu meinem Versuch einer neuen religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik (ZThK 1823-24). *Glaube und Leben* (1925, dritte Aufl. 19213), 488 ff.

absoluten Mittelpunkt hat, »ein in der Tiefe liegendes Wertzentrum, auf das alles bezogen, von dem aus alles in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht wird« (178). Diese perspektivische Figur wird nun der philosophische Rahmen des Christusglaubens. Christus ist »die Mitte innerhalb der perspektivischen Mannigfaltigkeit möglicher Lebensrichtungen« (28). Aber auch bei diesem Standpunkt konnte Heim nicht stehen bleiben. Das Vaterland, die Heimat, das Ich können ebenso wie Christus beanspruchen, als perspektivische Mitte betrachtet zu werden. Wenn die Gebundenheit an Christus uns wirklich in die Sphäre der Ewigkeit erhebt, muß sie zugleich eine Aufhebung aller irdischen Perspektiven bedeuten. Dieser besonders von den Dialektikern vertretene Distanzgedanke leitet zum vierten Standpunkt, dem »*transperspektivischen*«, über. »In Gott sind alle Perspektiven aufgehoben.« Als Korrelat dieses Gedankens steht aber der andere: »Es entsteht eine neue, allen irdischen Mannigfaltigkeiten diametral entgegengesetzte Perspektive höherer Ordnung, deren Mitte Christus ist.« Dadurch wird zwar der religiöse Relativismus überwunden. Statt dessen erheben sich aber neue Schwierigkeiten auf ethischem Gebiet. Der dialektische Distanzgedanke schließt faktisch den Gedanken an verantwortliche Entscheidungen seitens des Menschen aus, was sich auch darin zeigt, daß die Dialektiker die ethischen Fragestellungen ausschalten. Der religiöse Absolutheitsgedanke wird zu teuer bezahlt, wenn er um den Preis des ethischen Relativismus erkaufte wird.

Auf diesem Punkte steht Heim 1925. Man muß ihm darin recht geben, daß seine Fragestellung die ganze Zeit hindurch dieselbe gewesen ist, während die Problemlösungen mit den verschiedenen philosophischen Standpunkten gewechselt haben, an welche er jedesmal angeknüpft hat. Zur Zeit des Rückblicks befindet er sich noch in der Sackgasse der dialektischen Theologie, im Unterschiede von Barth sieht er aber die Unhaltbarkeit der Lage völlig ein. Zunächst ist eine vertiefte und erweiterte erkenntnistheoretische Orientierung vonnöten. Eine solche tritt auch in dem Buche hervor, mit dem wir uns im folgenden beschäftigen werden: Glaube und Denken (1931). Heim liefert hier eine neue Probe der intellektuellen Beweglichkeit, mit welcher er stets von neuem sein Hauptproblem in Angriff nimmt. Ohne einen Augenblick seine eigene Linie aus dem Gesichte zu verlieren, tritt er jetzt in nahe Beziehung zu dem *ontologischen* Denken, welches vor allem in HEIDEGGERS Daseinsanalyse, in GRISEBACHS radikaler Kritik des Intellektualismus sowie in EBNER-BUBER-GOGARTENS Du-Philosophie zutage getreten ist. Der Scharfsinn, mit dem Heim fast alle im vorigen behandelten Motive durchdenkt und sie in eine einheitliche Gesamtanschauung einordnet, gibt uns Veranlassung, seiner Darstellung besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Heim hebt hervor, daß die ontologische Spekulation, die nach dem Zusammenbruch der philosophischen Systeme (der »Bewußtseinsphilosophie«) hervorgetreten ist, eine Neuorientierung bedeutet, die der kartesischen und der kantischen an die Seite gestellt werden kann. Die neuzeitliche Philosophie hat in ihrem Streben, dem Wirklichkeitsproblem auf den Grund zu gehen, ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Objektbewußtsein (das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das gegenständliche Denken) gerichtet; jetzt dagegen sucht man zu dem *esse* vorzudringen, das noch hinter dem *cogitare* steht. Das gegenständliche Bewußtsein (das *cogitare*) ist vielleicht nur *ein* Aspekt der Wirklichkeit. Unter solchen Umständen muß aber das kartesianische *cogito, ergo sum* umgedreht werden: *sum, ergo cogito*. Die ontologische Hauptfrage gilt gegenwärtig dem Sinn dieses primären *esse*. »Die neue Ontologie [Heim denkt zunächst an Heidegger] geht hinter die gegenständliche Bewußtseinswelt zurück auf das Dasein des Ich in seiner besonderen Struktur im Gegensatz zum Vorhandensein, als ein Dasein, das immer schon gegeben sein muß, wenn gegenständliche Erkenntnis zustande kommen soll« (27).

Gegen die Heideggersche Ontologie erhebt sich indes ein kritischer Einwand. Bedeutet sie nicht einen Rückfall in die Bewußtseinsphilosophie? Besteht der Anspruch dieser Daseinsanalyse zu Recht, nicht ontische, sondern ontologische Aussagen zu leisten, d.h. ist sie wirklich imstande, die apriorische Wesensstruktur des Daseins unabhängig von irgendeinem konkreten, zufällig gegebenen Erfahrungsinhalt anzugeben? Ist es überhaupt eine mögliche Aufgabe, das »Wesen der Wirklichkeit« zu bestimmen, ohne entweder in versteckte Empirie oder in dogmatische Metaphysik zu verfallen? Grisebach, der alle diese Fragen mit einem kategorischen Nein beantwortet, hat damit die Wirklichkeitsfrage auf die Spitze getrieben. Gleichzeitig hat er »die radikale Fragestellung« erzwungen, die Frage nach dem Letzten, »die Frage, die vor nichts haltmacht, die rücksichtslos die letzten Voraussetzungen des Denkens in Frage stellt« (28 ff.).

Welche Bedeutung hat nun diese aktuelle Problemlage für die *religionsphilosophische* Hauptfrage? Heim meint, einen sehr tiefgebenden Zusammenhang feststellen zu können: *Die radikale Frage nach dem Letzten ist in der Tat dieselbe wie die religiöse Frage nach Gott.* Radikal zu fragen bedeutet nämlich vor ein letztes Entweder-Oder gestellt zu werden: »Entweder unser Fragen und Denken ist ein Sturz in eine bodenlose Leere. Es ist also latente Verzweiflung. Oder es ist etwas da, das uns bei dieser ruhelosen Fallbewegung gleichsam auffängt und zur Ruhe bringt. Das, was uns aus aller Verzweiflung des unendlichen Warumfragens erlöst, die Macht, die uns davor schützt, wahnsinnig zu werden, nennen wir Gott.« Aus diesem Grunde bezeichnet die radikale Fragestellung den Punkt, wo die Gottesfrage unvermeidlich einsetzt (32 f.).

Dennoch – hebt Heim hervor – scheint wirklich eine Möglichkeit zu bleiben, dieser Konsequenz zu entgehen. Wenn der Gegenstand vom subjektiven Erkenntnisakt ganz gesondert werden könnte, so würde die radikale Frage an der religiösen vorbeigleiten und im gesonderten, »neutralen« Gegenstand Ruhe finden. Dies ist die typisch wissenschaftliche Einstellung. Unter diesem Gesichtswinkel wird die Gottesfrage eine Frage der theoretischen Beweisführung. Der theoretische Gottesbeweis entbehrt aber religiös gesehen jeden Sinn. In dieser Lage muß man sich indes fragen, ob die neutral-gegenständliche Wirklichkeitsbetrachtung tatsächlich der radikalen Frage entspricht, oder ob sie nicht vielmehr einen Versuch bedeutet, derselben auszuweichen (vgl. 87 ff.). Diese Frage kann nur durch eine erkenntnistheoretische Untersuchung beantwortet werden, welche das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und dem Erkenntnisakt klarlegt. Die Art, in der Heim eine derartige erkenntnistheoretische Analyse vorzunehmen versucht, wird offenbar von entscheidender Bedeutung für seine ganze Darstellung.

2. Die Wirklichkeit und die Erkenntnis—Der Dimensionsbegriff

Es gibt, sagt Heim, zwei verschiedene Arten von Wirklichkeitsauffassung, das Erleben und das wissenschaftliche Erkennen. Das *Erleben* ist ein unmittelbares Innewerden der Wirklichkeit, das nicht näher beschrieben werden kann. Das Wesen des *wissenschaftlichen Erkennens* dagegen ist genau bestimmbar. Es besteht in einem Unterscheiden, Sortieren, Zerlegen, wodurch die chaotischen Eindrücke in feste Zusammenhänge eingeordnet werden. Alle wissenschaftliche Erkenntnis hat in dieser Unterscheidungsfunktion ihre Grundlage. Selbst ist indes diese Funktion ein Letztes, das nicht mehr begründet werden kann. Auch der Eindruck, daß zwei Elemente verschieden sind, ist eine unerklärbare Urimpression. Was ist aber unter solchen Umständen das x, dessen wir uns in dieser doppelten Weise zu bemächtigen suchen? Der Wortausdruck für dieses x muß diesseits aller Unterscheidungen liegen, die überhaupt gemacht werden können – diesseits der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Gegebenem und Nicht-Gegebenem, auch diesseits

des Gegensatzes von Ich, Du und Es. Als Formel für diese Urimpression der Wirklichkeit führt Heim, an das indische *sat* und das mittelalterliche *ens* anknüpfend, den Ausdruck »*das weiselose Sein*« ein. Es ist dies *ens* oder weiselose Sein, das erlebt wird, und innerhalb desselben vollzieht die Erkenntnis ihre Unterscheidungen (39 ff.).

Die erkenntnistheoretische Hauptfrage wird nun diese: »Kann ein Unterschiedenes [der Gegenstand] als Unterschiedenes da sein, ohne daß immer auch die Unterscheidungsfunktion (der Erkenntnisakt) mit da ist?« So viel muß ohne weiteres zugegeben werden, daß der Gegenstand, der mir jetzt als Unterschiedenes gegeben ist, nicht durch die Unterscheidungsfunktion *erzeugt* wird, wie es bei Fichte erscheint. Er wird *vorgefunden*. Dies zugegeben, bleibt aber die Frage: Hat es einen Sinn, von einem Gegenstand als etwas vor dem Erkenntnisakt gegenständlich Seiendem zu reden? Auch dieser Gegenstand »vor dem Erkenntnisakt« ist doch als ein möglicher *Erkenntnisgegenstand* gedacht worden. Gerade in der Frage nach dem Gegenstand ist also der Gedanke an den Erkenntnisakt mitgesetzt. Wenn man sich nur darüber klar ist, daß das Subjekt der Unterscheidungsfunktion nicht das psychophysische, sondern das erkenntnistheoretische Subjekt ist, wird es offenbar, daß wir nicht aus dem Bann dieser Funktion herauskommen können (78 ff.).

Damit ist auch die oben angegebene Frage beantwortet, ob die »radikale Frage« an der Gottesfrage vorübergleiten kann. Das wäre nur möglich, wenn sie in einem vom Subjekt gesonderten, neutralen Gegenstand Ruhe finden könnte. Wenn aber der Gegenstand nicht unabhängig von der Erkenntnisfunktion gegeben ist, kann man nur durch einen *Abstraktionsakt* eine derartige Neutralität erreichen. Dies Abstraktionsverfahren ist für die wissenschaftliche Haltung bezeichnend. Die wissenschaftliche Einstellung auf neutrale Gegenständlichkeit ist ganz legitim; dabei muß man sich aber genau vergegenwärtigen, daß die Neutralität das Ergebnis einer Abstraktion ist, und keineswegs eine Beantwortung der radikalen Wirklichkeitsfrage bedeutet. Wenn dagegen die Abstraktion mit einer konkreten Isolierung verwechselt wird, wird sie zu einer Gefahr, einem Fliehen vor der Wirklichkeit. Diese Gefahr kann nur durch die Einsicht überwunden werden, daß die Gegenstandswelt, die sich uns darbietet, immer auf eine *perspektivische Mitte* bezogen ist, die wir mit dem Wort Ich bezeichnen, wenn wir sagen: es ist meine Welt, meine Erinnerung, meine Umwelt, meine Umgebung. Hinsichtlich des Raumverhältnisses wird dieser Mittelpunkt *Hier* genannt, hinsichtlich der Zeit *Jetzt*. Wie besonders Heidegger hervorgehoben hat, ist diese perspektivische Mitte das Zentrum jeder konkreten Wirklichkeitsauffassung. Die perspektivische Mitte ist indes nicht nur ein »sehender Punkt« im Raume; als Raumpunkt nimmt sie immer zugleich am Fortschreiten der Zeit teil und ist deshalb ein bestimmtes, konkretes Geschehen, d.h. sie hat eine Geschichte. Eine reine, neutrale Zuschauerhaltung ist nicht möglich; der Zuschauer ist selbst an dem Geschehen beteiligt, in dessen Mitte er steht. »Die bewegte Mitte« wird der Ausdruck für dieses Verhältnis. Nur eine Gegenstandswelt, bei der diese bewegte Mitte mit da ist, besteht wirklich« (91 ff.). —

Mit den hier in aller Kürze dargestellten Gedankengängen hat Heim seine Erkenntnistheorie begründet. Das Denken (das gegenständliche Bewußtsein) hat seine letzte Voraussetzung in der Funktion, durch welche die Erkenntnis, von der bewegten Mitte ausgehend, innerhalb des weiselosen Seins gewisse Unterscheidungen vornimmt, mittelst deren die Eindrücke (die Erlebnisse) zerlegt und geordnet werden. Der radikalen Fragestellung nachzugehen, bedeutet demnach, den Sinn und Gehalt dieser Unterscheidungsfunktion bis ins letzte zu analysieren.

Zunächst bedeutet die Unterscheidungsfunktion, daß etwas als gerade dieses im Unterschiede von etwas anderem bestimmt wird. Das Buch ist etwas anderes als der Tisch, auf

dem es liegt. In diesem Falle ist die räumliche Bestimmtheit entscheidend. Entsprechend wird der Ton c, den ich jetzt auf dem Klavier anschlage, von dem c-Tone unterschieden, den ich einen Moment vorher angeschlagen habe. Hier ist es die Zeitbestimmtheit, die die Unterscheidung begründet. In beiden Fällen wird die Unterscheidung dadurch möglich, daß die betreffenden Erscheinungen auf einen gemeinsamen Nenner, den Raum bzw. die Zeit, zurückgeführt werden können. Wie kann man aber den Raum von der Zeit unterscheiden? Es wäre sinnlos zu sagen, daß das Buch dem Tisch in der Zeit vorangeht, oder daß der eine Ton im Raum an den anderen grenzt. Wir haben hier eine »Unterscheidung zweiten Grades« vor uns, eine Unterscheidung zwischen Unterscheidungssphären, innerhalb deren das elementare Unterscheiden erst möglich wird. Das ist der Sinn der Rede von Raum und Zeit als verschiedenen *Dimensionen* (50 ff., 77).

Dieser Dimensionsbegriff wird nun von Heim ins Zentrum der Untersuchung gestellt; gleichzeitig wird seine Bedeutung wesentlich erweitert. Die Dimensionen sind die letzten Unterscheidungssphären innerhalb des weiselosen Seins. Für die Dimension ist bezeichnend, daß sie sich immer in Form einer disjunktiven Frage ausdrücken läßt, in einem Entweder-Oder zwischen zwei Möglichkeiten, die nach dem logischen Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten miteinander unvereinbar sind. Das »Wo?« der Raumfrage kann so ausgedrückt werden: an diesem Punkt oder anderswo? Das »Wann?« der Zeitfrage kann so umschrieben werden: vor oder nach diesem Zeitpunkt? Das Einbrechen einer neuen Dimension zeigt sich darin, daß die Disjunktion gesprengt wird. Von der Raumdimension aus gesehen wird daher z.B. die Zeitfrage sinnlos (55 ff.). Es ist indes kein Grund vorhanden, den Dimensionsbegriff auf die raum-zeitlichen Verhältnisse zu beschränken. Grundsätzlich können der Dimensionen unendlich viele sein – auch unanschauliche. Zusammenfassend definiert Heim den Dimensionsbegriff folgendermaßen: »Eine Dimension ist eine Hinsicht, nach der jedes ens bestimmt werden muß, wenn die Frage, was es ist, vollständig beantwortet werden soll« (61).

Der Dimensionsbegriff vermittelt also die Einsicht in die Tatsache, daß das Seiende nicht bloß in Elemente zerlegbar ist, die koordinabel sind; es »steht« in Dimensionen; die nicht miteinander koordinabel sind. Der primäre Ausgangspunkt unserer Erfassung der Wirklichkeit ist also das Dasein eines Schemas oder Gerüstes von Dimensionen. Dies Schema »bestimmt die Art, wie wir sehen und das Gesehene in unser Weltbild einordnen«, und bildet folglich die Grundlage unseres ganzen Weltverständnisses (63 ff.). Ehe Heim dazu übergeht, die Struktur dieses Dimensionsschemas anzugeben, sucht er das logische Verhältnis zwischen den Dimensionen näher klarzulegen. Das Einbrechen einer neuen Dimension nennt er die »*dimensionale Spaltung*«. Sie besteht darin, daß ein und derselbe Inhalt, der vorher nur in einer Dimension stand, plötzlich in zwei Dimensionen steht. Der gegebene Vorstellungsinhalt erscheint dadurch in einem neuen und überraschenden Licht. Infolge der Sprengung des Disjunktionsschemas, das die vorher bekannte Unterscheidungssphäre konstituiert, erhält die Aussage zunächst eine *paradoxe* Form. Erst wenn man einsieht, daß sie zu einer anderen Sphäre gehört, tritt ihr eigentlicher Sinn hervor.^[59] Die Dimensionen, die unser Schema bilden, *gehören* weiterhin so eng *zusammen*, daß sie nicht ohne einander gedacht werden können. Sie bedingen sich gegenseitig (*»polares Verhältnis«*). Es besteht

⁵⁹ Dies kann durch die bekannte Aufgabe, aus sechs Streichhölzchen vier gleichseitige Dreiecke zu bilden, veranschaulicht werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß man bei dem Versuch, diese Aufgabe zu lösen, gewöhnlich nur mit der Flächendimension rechnet. Von diesem Ausgangspunkt aus erweist sich das Problem bald als unlösbar. Dagegen ergibt sich die Lösung von selbst, sobald der Gedanke an die dritte Dimension auftaucht. Läßt man die Streichhölzchen eine Pyramidenfigur bilden, so erhält man die verlangten Dreiecke.

zwar die Möglichkeit, daß ich für eine Dimension »blind« bin. Sobald aber die Blindheit geheilt ist, kann man sich nur in der Weise von der betreffenden Dimension losmachen, daß man von ihr durch einen Abstraktionsakt »absieht« (die Dimension »einklammert«). Schließlich werden die Dimensionen weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch reines Denken *entdeckt*. »In Dimensionen kann man nur existierend hineintreten und existierend darin stehen und daraus heraus wahrnehmen und denken.« Die Dimensionen stehen diesseits aller logischen Beweisführung, weil sie alle logischen Argumentationen erst möglich machen (67 ff.).

Welches ist nun die *Struktur* des Dimensionsschemas, das den primären Ausgangspunkt unserer ganzen Wirklichkeitsauffassung bildet? Handelt es sich um eine Reihe von Dimensionen, die alle in paradoxem Verhältnis zueinander stehen? Oder kann man »Dimensionskomplexe« oder zusammengesetzte Dimensionen entdecken? Um diese Fragen beantworten zu können, muß man von der »perspektivischen Mitte« der Erfahrungswelt ausgehen. Wie früher gezeigt wurde, ist diese in meiner eigenen Existenz – hier – jetzt gegeben. Die Grunddimensionen der Wirklichkeit enthüllen sich mir also dadurch, daß ich über die Hauptrichtungen, in welche ich als existierendes Wesen tatsächlich gestellt hin, reflektiere. Heim meint, er könne zunächst drei solche Hauptrichtungen feststellen, die mit den polaren Gegensätzen der perspektivischen Mitte zusammenhängen: 1. Gegenüber meinem »hier« steht alles, was ich »Dort« nennen kann, d.h. die Welt ringsum. 2. Gegenüber meinem »Jetzt« steht das »Damals« der Vergangenheit. 3. Gegenüber meiner Welt steht die Welt des anderen bzw. der anderen; daraus entsteht der Gegensatz Ich-Du (108). Da die beiden ersten Gegensätze bei einer näheren Analyse sich als verschiedene Ausdrücke derselben Sache erweisen, und da die radikale Fragestellung eine neue Dimension eröffnet, die des Gottesverhältnisses, bleiben schließlich drei Dimensionskomplexe übrig: 1. Ich und Welt, 2. Ich und Du, 3. Gott. Im folgenden werden wir die Hauptzüge der Heimschen Darstellung dieser Dimensionskomplexe wiedergeben.

3. Die Dimensionen des Welt-Bewußtseins ("Ich und Welt")

Bei der Bestimmung des Welt-Bewußtseins nimmt Heim seinen Ausgangspunkt in Heideggers Analyse des Daseins als In-der-Welt-Sein. Die Erkenntnis Heideggers, daß das Setzen des Ich eo ipso das Setzen einer Welt als der Um-Welt des Ich bedeutet, hat endgültig den alten Mythos vom Ich als immaterieller Seelensubstanz zerstört (113 ff.). Das Ich und die Welt sind nicht zwei koordinable Erscheinungen oder Wirklichkeitsgebiete, sondern zwei Unterscheidungssphären oder Dimensionen, in denen die Wirklichkeit steht, und welche nur in der Abstraktion auseinandergehalten werden können (125 f.). Neben diesem polaren Gegensatz scheint ein anderer zu stehen: der zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Das ist indes nur scheinbar der Fall; tatsächlich handelt es sich um eine einzige Polarität, die nur von verschiedenen Seiten gesehen wird und deshalb verschiedene Bezeichnungen erhalten hat. »Was als Welt gegenübertritt, ist immer das, was sich bereits als Vergangenheit niedergeschlagen und auf diese Weise objektiviert hat. Mit dem Wort Ich meinen wir das, was noch unentschiedene Gegenwart ist« (129). Die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Ich hängt damit zusammen, daß das Ich niemals in die gegenständliche Welt eingeordnet werden kann, weil das Ich in der Gegenwart und nicht in der Vergangenheit lebt. »Die Gegenwart ist die Krisis der ganzen gegenständlichen Erkenntnisfunktion« (133 ff.).

Von hier aus fällt neues Licht auf das *Problem der Zeit*. Heim knüpft an den Satz Grisebachs an, daß die Gegenwart kein Punkt auf der Zeitlinie ist, der Vergangenheit und Zukunft scheidet. Die Einsicht, daß Ich-Welt und Gegenwart-Vergangenheit denselben pola-

ren Gegensatz darstellen, gibt an die Hand, daß die Gegenwart eine selbständige Dimension ist, die durch ihr Polaritätsverhältnis zur Leitstrecke diese allererst möglich macht. Das zeitlose Jetzt ist die perspektivische Mitte, von der aus die »vorhandene« Zeitstrecke sich nach vorwärts und rückwärts ausbreitet (142 f.). Der »Übergang« von der Gegenwart in die Vergangenheit bedeutet nichts anderes als eine dimensionale Spaltung, wobei eine und dieselbe Wirklichkeit einerseits in der Dimension der Gegenwart (bzw. des Ich), andererseits in der Dimension der Vergangenheit (bzw. der objektiven Welt) steht (148). Da die kausale Deutung das Zeitkontinuum voraussetzt, kann sie offenbar nur auf die Vergangenheit, nicht aber auf dem Felde der Gegenwart angewandt werden (152 f.; vgl. auch 179 ff.).—

Wir haben hier keine Veranlassung, Heims Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ich und Welt näher zu verfolgen. In diesem Zusammenhang merken wir uns schließlich noch seine ausdrückliche Behauptung, daß die Stellung des Ich zur Welt keine Schlüsse zulasse, wenn es gilt, andere Beziehungen zu beurteilen, in denen das Ich möglicherweise auch stehen kann. Er wirft die Frage auf, »ob nicht schon das Gegenüber von Ich und Du und vollends das Gegenüber von Ich und Gott einer ganz anderen Dimension angehören könnte als das Gegenüber von Ich und Es, ob wir uns nicht das Verständnis der letzten Seinszusammenhänge gerade verschließen, wenn wir alle diese Beziehungen von vornherein auf eine Linie stellen« (196; vgl. auch 130). Wie das zu verstehen ist, kann erst durch eine Analyse dieser Beziehungen festgestellt werden.

4. Die Dimensionen der Du-Beziehung ("Ich und Du")

Es war, sagt Heim, das Verdienst des deutschen Idealismus, daß er, von der kartesischen Bewußtseinsphilosophie ausgehend, die dominierende Rolle des Ich beim gegenständlichen Bewußtseinsakt zutreffend feststellen konnte. Sein Hauptmangel war die Einseitigkeit, infolge deren es ihm verborgen blieb, daß das Ich auch in anderen Beziehungen als der gegenständlichen (dem Ich-Es-Verhältnis) stehen kann. Angesichts der ungeheuren geschichtlichen Bedeutung der idealistischen Anschauung muß die moderne *Entdeckung der Ich-Du-Beziehung* eine Revolution des abendländischen Denkens bedeuten. Diese Entdeckung besagt, »daß die Du-Beziehung, das 'Mitsein', nicht ein gegenständliches Verhältnis zwischen Wesen ist, die nebeneinander vorhanden sind, sondern eine eigene Dimension, die eine völlig andere Struktur hat als das Ich-Es-Verhältnis und zu diesem im polaren Verhältnis steht« (405 f.; vgl. 200 ff.). An Feuerbach, Buber, Ebner, Gogarten, Grisebach und Löwith anknüpfend, nimmt Heim diesen Gedanken auf, um ihn systematisch durchzudenken.

Nach dem Vorstehenden gehört zum Wesen des Ich, daß es zur ganzen gegenständlichen Erinnerungswelt im polaren Verhältnis steht. Wenn es ein zweites Ich gibt, so hat auch dieses dasselbe eigentümliche, von der Gegenstandswelt abgehobene Dasein wie das erste. Das Anerkennen eines zweiten Ich bedeutet also das Anerkennen eines zweiten, vom ersten geschiedenen Ich-Welt-Verhältnisses, einer zweiten perspektivischen Mitte des raumzeitlichen Kontinuums. Da es sich in beiden Fällen um dieselbe Welt handelt, liegt der Widerspruch auf der Hand. Er besteht darin, »daß im Gegensatz zu der Grundregel, die in der Ich-Es-Welt gilt, ein gesehener Punkt [etwa der andere Mensch] zu einem sehenden Punkt [einem Ich, einer perspektivischen Mitte], ein Objekt zu einem Subjekt gemacht wird«. Die Wirklichkeit des Du (d.h. des zweiten Ich) zu behaupten, bedeutet demnach, etwas zu behaupten, was innerhalb der Ich-Es-Dimension widersinnig, *paradox* ist. Dies paradoxe Verhältnis ist aber gerade das Zeichen, daß eine *neue Dimension* eingebrochen ist. »An

jedem Punkt der raumzeitlichen Welt ist jetzt das Du auf unsichtbare Weise anwesend. Denn jeder Punkt meiner Welt ist ja auch ein Punkt seiner Welt» (206 ff.).

Die Frage ist nun zunächst die, wie die *dimensionale Spaltung* zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und der Ich-Du-Beziehung entsteht. In einer Weise, die an FEUERBACH und DILTHEY erinnert (vgl. oben, 22, 32), leitet Heim das Du-Bewußtsein primär von der immerwährenden *Spannung zwischen Tun und Leiden, Aktion und Passion*, her. Jedes Geschehen schließt sowohl ein aktives als auch ein passives Moment ein. Es gibt kein Tun, das nicht immer auch ein Leiden ist, und es gibt kein Leiden, das nicht mit einem wenn auch noch so schwachen Handeln verbunden ist. Diese Unterscheidung zwischen Leiden und Tun ist aber etwas ganz anderes als die Unterscheidungen zwischen verschiedenen Gegenständen in der Welt; sie ist eine Urunterscheidung, die eben dem Augenblick angehört, in dem die Gegenstandswelt aus der Gegenwart hervorgeht. Das Aufeinandertreffen einer aktiven und einer passiven Beziehung innerhalb eines und desselben Geschehens, in dem ich begriffen bin, ist indes auch die Form, in der ich der *Wirklichkeit des Du* innewerde. »In der Widerstandserfahrung, die ich beim Handeln mache, begegnet mir das Nicht-Ich, der andere. Das Du-Erlebnis ist also von vornherein ein Leiden.« Ist denn jedes Nicht-Ich ein Du? Ist denn jede Widerstandserfahrung als solche schon ein Du-Erlebnis? Heim antwortet: Ja, denn unter einem Gegenstand kann ich nicht im eigentlichen Sinne leiden. Wenn ich unter etwas, leide, nimmt das Leiden den Charakter einer Du-Beziehung an. »Alles, was mir eine Passion bereitet, wird für mich zu einem Du, das mich bedrängt.« Erst hinterher, wenn ich nicht unmittelbar darunter leide, erstarrt es zu einem Es. Im nichtgegenständlichen (animistischen) Lebensstadium tritt uns daher das Ganze der Welt als eine Du-artige Willensmacht gegenüber. Eine »unmittelbare Begegnung mit der Wirklichkeit« geht der gegenständlichen Erkenntnis vorher (214 ff.).

Die beiden Dimensionen Ich-Es und Ich-Du zeigen ihre dimensionale Struktur auch darin, daß sie im *polaren* Verhältnis zueinander stehen, und also ohne einander nicht denkbar sind. Heim führt die Sätze Bubers an: »Ich werde am Du; ich werdend spreche ich Du.« »Ich bin nur durch Dich.« Wenn kein Du da ist, ist auch kein Ich da. »Es ist also unmöglich, vom isolierten Ich auszugehen und von da etwa durch einen Schluß zum Du zu gelangen. Wir müssen vielmehr immer mit dem Ich-Du-Verhältnis einsetzen, in dem von vornherein beide zusammen da sind als zwei Dimensionen, die sich gegenseitig bedingen« (224; vgl. auch 275 ff.).^[60]

Die Spannung Aktion-Passion ist von entscheidender Bedeutung auch für das Verständnis des Sinnes der *Leiblichkeit*. Von der bewegten Mitte – dem Hier-Jetzt – aus erscheint das Weltall als eine stetige Neuschöpfung, eine »*creatio continua ex nihilo*«, indem die gegenständlichen Gebilde immer wieder aus der nichtobjektiven Gegenwart hervorquellen. Diese Weltschöpfung erfahre ich jeden Augenblick einerseits als etwas, das über mich ergeht, als einen unüberwindlichen Widerstand, dem ich passiv gegenüberstehe. Andererseits erlebe ich immer zugleich meinen aktiven Kampf gegen diesen Widerstand. Damit ist schon der Gedanke an die Leiblichkeit gegeben. Denn die perspektivische Mitte »ist ja nun nicht mehr bloß der sehende Punkt, vor dem Bilder aufsteigen, sondern die Empfangsstelle einer Passion und zugleich der Einsatzpunkt einer Aktion, die dagegen gesetzt wird«. Diese Aktion wird mit Hilfe gewisser Organe vollzogen, die dem Willen gehorchen, und die ich daher als meinen Leib von der übrigen Welt als der Umwelt dieses Leibes unterscheide. »Das gegen-

⁶⁰ Heims Darstellung ist in diesem Punkt formell unklar. Bei seiner Analyse des Polaritätsverhältnisses handelt es sich tatsächlich nicht um die Polarität zwischen den beiden Dimensionskomplexen Ich-Du und Ich-Es, sondern um die Polarität zwischen den Dimensionen der Du-Beziehung (Ich und Du).

ständliche Dasein des Leibes inmitten einer Umwelt ist somit die Inkarnation eines Urvorganges, der selbst keiner Erklärung mehr zugänglich ist.» Die Leiblichkeit gehört zur Existenzform des Ich (230 ff.). Daraus folgt, daß auch jedes *andere Ich* (jedes Du) in gegenständlich-körperlicher Gestalt aufgefaßt werden muß. Das Du steht im Verhältnis zu einer Umwelt, also in der Spannung Aktion-Passion, hat also einen Leib, der zu meiner Gegenstandswelt gehört, die restlos der kausalen Betrachtung unterliegt. Das bedeutet, daß das Du in ein Es (Er, Sie) verwandelt wird. Dieser Vorgang – der »Sturz« von der zweiten Person zur dritten – ist unvermeidlich. Andererseits erhebt das Du den Anspruch, als die perspektivische Mitte seiner Umwelt betrachtet zu werden, wobei es außerhalb der kausalbestimmten Gegenstandswelt fallen würde. Wenn ich diesen Anspruch anerkenne, so ist damit das ganze gegenständliche Weltbild nur ein einseitiger Aspekt der Wirklichkeit, der nur durch Abstraktion von der Du-Dimension möglich wird. Die ganze Frage läuft also schließlich darauf hinaus, ob der Anspruch des Du berechtigt ist (243 ff.).

Um diese Frage zu beantworten, muß man die Bedingungen der Du-Erfahrung sowie ihre Bedeutung für das Wirklichkeitsbewußtsein überhaupt untersuchen. Die erste Bedingung des Du-Bewußtseins ist eine Erfahrung der Spannung zwischen Aktivität und Passivität in dem Augenblick, da die Gegenstandswelt aus der Gegenwart geboren wird. »Im Akt des Geschehens, des Nochnichtgeschehenseins, begegnet mir der andere.« Dies ist indes nur die eine Seite der dimensionalen Spaltung. Ihre andere Seite besteht darin, daß »auf der Ebene der Gegenwart« ein Element der Es-Welt für mich zum Wort wird, durch das mich ein Du anspricht. Das Wort, das als solches ein Gebilde der Es-Welt ist, unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß es als »Angesprochenensein von einem Du« in den Dienst der Du-Beziehung tritt. Dazu kommt noch etwas anderes, was für das Wirklichkeitsbewußtsein von entscheidender Bedeutung ist. Erst durch die Du-Beziehung wird es möglich, zwischen der objektiven Wirklichkeit und dem subjektiven Eindruck – zwischen *Realität* und *Bewußtsein* – zu unterscheiden. »Der Unterschied zwischen der Welt, wie sie an sich ist, und dem subjektiven Weltbild, das ich von ihr habe, entsteht erst, wenn die Welt des andern meiner Welt als etwas Neues und Fremdes entgegentritt, das den Frieden des Ich-Es-Kontinuums stört.« Durch eine Abstraktion kann ich somit von den beiden Aspekten, die ich und der andere von der Wirklichkeit haben, die Wirklichkeit selbst unterscheiden. »Das, was wir 'Die Welt' nennen, die Wirklichkeit, in der wir handeln müssen, ist die unvorstellbare Einheit der Weltaspekte von vielleicht unzähligen bekannten und unbekanntem Subjekten, deren jedes uns als Du begegnen kann« (256 ff.).

5. Die religiöse Dimension ("Gott")

Durch die bisher referierten Gedankengänge hat Heim zu erweisen gesucht, daß die Wirklichkeit in zwei radikal verschiedenen Dimensionen steht, dem Ich-Es-Verhältnis und der Ich-Du-Beziehung. Das erste tritt im gegenständlichen Bewußtsein hervor, die letztere ist mit dem unmittelbaren Gegenwart-Erlebnis (in der Spannung Tun-Leiden) gegeben. Hier liegen nach Heim zwei Möglichkeiten vor: Entweder kann man bei diesem doppelten Grundschema naiv stehenbleiben als bei einer letzten Feststellung, hinter die wir nicht mehr zurückgehen oder man kann nach dem letzten Grunde des »Überganges« von der einen Dimension in die andere fragen. Diese Frage – die »radikale« – hat einen Sinn nur für diejenigen, bei denen sie spontan hervorbricht. Diese weigern sich, vor dem Gedanken an die unendliche Relativität des Daseins, »dem Abenteuer unserer Existenz«, zu resignieren. Sie fragen nach dem Sinn ihres Daseins. Sind die letzten Grundlagen unseres Daseins zufällige und willkürliche Setzungen, die im Nichts stehen – oder ruhen sie in einer »höheren Notwendigkeit«? Theoretisch bedeutet diese Frage: Weshalb ist das Dasein gerade so, wie es

ist, und nicht anders? Praktisch: Nach welchen Grundsätzen soll ich mein Handeln regeln? Die Möglichkeiten scheinen ja unendlich zahlreich und prinzipiell gleichberechtigt zu sein (282 ff.).

Mit dieser Frage – sie mag dann in der einen oder der anderen Weise beantwortet werden – ist eine *neue Dimension* schon geahnt. Die große Scheidelinie geht nämlich unter diesem Gesichtswinkel nicht zwischen Zweiflern und Gläubigen, sondern zwischen denjenigen, für die der Relativismus die natürliche und selbstverständliche Lebensform ist, und den andern, »die an dieser Daseinsform verzweifelt sind, mögen sie noch an ihrem Leiden krank liegen oder schon auf dem Weg der Genesung sein«.

Die beiden letzteren Gruppen stehen in einer neuen Dimension, »der ganz andern«, die nur paradox ausdrückbar ist. Dieses Paradox, daß das Entweder-Oder der vorher genannten Dimensionen sprengt, hängt mit einer andern Disjunktion zusammen: »Gott oder Verzweiflung«! Wenn der Relativismus nicht in theoretischen Skeptizismus und in praktische Verzweiflung ausmünden soll, muß eine positive Antwort auf die radikale Frage möglich sein. »Wenn die Verzweiflung heilbar ist, so gibt es etwas, zu dem wir in einem Verhältnis stehen können, wie wir zum Es und zum Du in einem Verhältnis stehen.« Wie dies Etwas etwas »ganz anderes« sein muß als das Es und das Du, muß auch das Verhältnis zu ihm eine andere Struktur haben. Es muß jenseits des Übergangs der Gegenwart in die Vergangenheit liegen als ein *nunc aeternum*, ein immer Gegenwärtiges, das einzig Mögliche, das Unbedingte. Zum Unterschiede von der Ich-Du-Beziehung bedeutet das Verhältnis zum ganz andern eine Beziehung zu einem Du, das nie zu einem Er objektiviert werden kann. Ein solches Du wird unter dem Wort »Gott« verstanden. »Gott ist also der einzige, zu dem wir im Grunde genommen nur in der zweiten Person sprechen können ... Wir können also nur von ihm reden, indem wir zu ihm reden, also zu ihm beten.« Gott ist »das wahre Du jedes Ich«, »das ewige und allgegenwärtige Du« (307 ff.).

Das Einbrechen der dritten Dimension bedeutet, daß das ganze Ich-Du-Es-Schema unter einen neuen zusammenfassenden und abschließenden Aspekt gebracht wird. Die Alternative »Verzweiflung oder Gott?« schließt die Frage ein, ob das menschliche Dasein *ein negatives oder ein positives Vorzeichen* hat. Im ersten Falle wird auf die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Kausalkette hingewiesen, um der verzweifelt Gewißheit Ausdruck zu geben: Ich bin immer und überall gleich heimatlos. Im letzteren Falle wird sowohl mein Leiden als auch mein Tun in einer höheren Notwendigkeit verankert, die meinem Dasein einen festen Punkt verleiht. Die Beziehung zum ewigen Du, in der das Ganze und damit auch alles einzelne steht, erhebt meine Situation auf eine höhere Ebene. »Der ewige Sinn eines Schicksals, das innerweltlich gesehen ganz und gar sinnlos ist, geht uns nur auf, wenn das Verhältnis zu Gott das einzige und unendlich wichtige Anliegen unseres Lebens geworden ist.« Dementsprechend wird mein Handeln in einen festen, Zusammenhang eingeordnet, in dem ich den Willen Gottes sehe. Ich bin mir bewußt, unter einem Ruf oder Auftrag zu stehen. »Nur unter einem lastenden Auftrag wird mir Gott Wirklichkeit« (332 ff.). Erst damit treten die *ethischen* Kategorien (Gewissen, Sittlichkeit, Verantwortung, Pflicht, Schuld, Vergebung) in Kraft. Die Sittlichkeit ist nämlich mit dem Bewußtsein einer unbedingten Verantwortung notwendig verknüpft. Innerhalb des Es-Kontinuums und der Du-Beziehung begegne ich aber nur dem Bedingten, dem Relativen. Die Sittlichkeit setzt also ein Verhältnis zum ewigen Du, zum göttlichen Willen, voraus. »Verantwortung gibt es nur gegenüber einem Du, das ich mir nicht selbst gesetzt oder selbst erwählt habe, sondern das seinerseits mit mir in Verbindung getreten ist und das mich nun verantwortlich gemacht hat« (340 ff.). Die christliche Botschaft eröffnet dem Menschen den Zugang zu diesem

göttlichen Du, das niemals objektiviert werden kann, indem sie von der unerschöpflichen Persönlichkeit Christi Zeugnis ablegt (363 ff.).

Die religiöse Dimension ist für die menschliche Existenz ebenso wesentlich wie die beiden übrigen. Nur durch Abstraktion können wir von ihr absehen (:372 f.). Es erweist sich nämlich, daß das Ich des Ich-Es-Verhältnisses und der Ich-Du-Beziehung erst im Gottesverhältnis sein wahres Wesen entfaltet. »Erst im Stehen vor Gott finde ich mein tiefstes Selbst« (389). Mit der Darstellung der dritten Dimension ist daher die »philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung« geleistet. Sache der Dogmatik ist es, das gezeichnete Schema mit dem Inhalt zu füllen, der uns im Neuen Testament entgegentritt (391).

6. Kritischer Rückblick

Die Tatsache, daß fast der ganze Problemkomplex, mit dem wir uns in diesem Buche beschäftigen, in *Glaube und Denken* systematisch bearbeitet wird, hat uns genötigt, ziemlich ausführlich über die philosophische Grundanschauung zu berichten, die Heim seinem theologischen Denken zugrunde legt. Es dürfte unbestreitbar sein, daß Heims Ausführungen zu den bedeutendsten Beiträgen der jetzigen Diskussion über die ontologische Stellung des Du-Begriffs gezählt werden müssen. Schon durch die Einführung des Dimensionsschemas, das allerdings sachlich gesehen auf BUBERS »Grundworte« zurückgeht, hat er einen sehr fruchtbaren Hauptgesichtspunkt gefunden, welcher einerseits der idealistischen Ontologie gerecht wird, andererseits zu ihrer Überwindung führt, indem ihre grundsätzliche Beschränkung hervortritt. Auch im einzelnen haben Heims Analysen viele wertvolle Ergebnisse gezeitigt, auf die hier nicht eingegangen werden soll. Wichtiger ist es, zu untersuchen, ob die aktuelle ontologische Diskussion in Heims Systematik zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, oder ob darin neue Fragezeichen auftauchen, welche auf die Notwendigkeit einer Weiterführung der philosophischen Erörterung hindeuten. Dem Hauptzweck unserer Untersuchung gemäß beschränken wir uns dabei wesentlich auf die für das Du-Problem entscheidenden Gedankengänge.^[61] Zunächst fragen wir, inwiefern die Darstellung in *Glaube und Denken* im Verhältnis zu Heims früherer Entwicklung eine Verschiebung bedeutet. Danach suchen wir die Tragweite seiner ontologischen Hauptgedanken festzustellen, um schließlich die Haltbarkeit des erkenntnistheoretischen und religiösen Du Begriffs zu prüfen, der die Grundstruktur des Dimensionsschemas bestimmt.

a. Die *apologetische* Tendenz in Heims früheren Arbeiten ist oft – auch von ihm selbst – festgestellt worden. Das Primäre ist ein Erlebnis der »Christuswirklichkeit«; die Gedankenarbeit bezweckt nicht nur, den Sinn dieses Erlebnisses klarzulegen, sondern auch die Eroberungen der Glaubensgewißheit erkenntnistheoretisch zu sichern. Denjenigen gegenüber, welche von einem subjektivistischen Religionsbegriff aus die ganze Frage nach der Wahrheit der Religion abweisen, ist Heim zweifellos in seinem guten Recht, wenn er auf das Wahrheits- und Wirklichkeitsinteresse hinweist, das in der Religion eingeschlossen liegt. Die religionsphilosophische Wahrheitsfrage als irrelevant zu betrachten, bedeutet in der Tat eine Verstümmelung der Religion selbst. Eine andere Frage ist, ob Religion und Philosophie so nahe verwandt sind, daß sie als »zwei Seiten derselben Sache« betrachtet werden können (*Glaube und Denken*, vgl. oben, 139). Hier liegt offenbar die Gefahr einer Vermengung der beiden Erscheinungen vor. Im folgenden haben wir zu untersuchen, ob Heim in *Glaube und Denken* dieser Gefahr entgeht.

⁶¹ TH. STEINMANN läßt in seiner beachtenswerten Kritik (Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophischer Grundlegung, ZThK XIII 1932, 27 ff.) diese für Heim entscheidende Frage fast ganz unberücksichtigt.

Wie oben angedeutet wurde, markieren die verschiedenen Auflagen des Buches *Glaubensgewißheit* gewisse Verschiebungen in Heims Vorgehen bei dem Versuche, die apologetisch-erkenntnistheoretische Aufgabe zu lösen. Von dem Gedanken an den Christusglauben als faktische Entscheidung geht er weiter zur Vorstellung von Christus als unserem ethischen Schicksal, um ihn dann, von dem »perspektivischen Weltbild« ausgehend, als »die Mitte innerhalb der perspektivischen Mannigfaltigkeit möglicher Lebensrichtungen« zu betrachten. Diesen perspektivischen Gesichtspunkt wendet er auch an, wenn er unter dem Einfluß des Distanzgedankens der Dialektiker die Christus-Perspektive über alle irdische und historische Relativität zu erheben sucht (*Glaube und Leben*). Gehen wir dann zu *Glaube und Denken*, so zeigt sich sofort, daß der Gedanke der perspektivischen Mitte noch immer einen dominierenden Platz einnimmt. Gleichzeitig können wir indes feststellen, daß dieser Begriff einen Sinn erhält, der allerdings schon früher hervorgetreten ist, dem aber erst jetzt entscheidende Bedeutung zuerkannt wird. Der Zweck der philosophischen Apologetik ist nicht mehr zu zeigen, daß Christus die perspektivische Mitte des Daseins bildet; eine so fixierte Aufgabe würde zu einer Überanstrengung des menschlichen Denkens führen, das nach Heim grundsätzlich nur imstande ist, Unterscheidungen innerhalb der Wirklichkeit vorzunehmen. »Die perspektivische Mitte« ist eben ein Ausdruck für das Ich-Hier-Jetzt, von dem heraus diese Unterscheidungen vollzogen werden. Diese Beschränkung, die zweifellos gegen den Hintergrund des extremen Anti-Intellektualismus GRISEBACHs gesehen werden muß, bedeutet indes keineswegs, daß die apologetische Aufgabe eliminiert worden ist. Sie hat aber ihre Gestalt gewechselt. Die erkenntnistheoretische Feststellung der Tatsache, daß jede menschliche Erfahrung an den Ich-Aspekt gebunden ist, durchbricht die sichere, neutrale Haltung des naiven Realismus. Diese grundsätzliche »Entsicherung des Menschen« ist negative Bedingung der Empfänglichkeit für das Christus-Zeugnis (432 ff.). Für den entscherten Menschen ist die Alternative der »radikalen Fragestellung«: »Gott oder Verzweiflung?« (d.h. die religiöse Dimension) unvermeidlich.

Die Neuorientierung in *Glaube und Denken* besteht also keineswegs in einer Ausschaltung der apologetischen Tendenz. Dagegen ist etwas anderes *prinzipiell* ausgeschieden worden, nämlich die Vorstellung, daß die apologetische Aufgabe vermittels einer *religiös-metaphysischen Ontologie*, die am Ende die »wahre Wirklichkeit« mit Gott identifiziert, lösbar sei. Wenn die Religion eine rein existentielle Beziehung des entscherten Menschen zur Wirklichkeit bedeutet, hat sie offenbar nichts mit den metaphysischen »Uranahmen« von der wahren Wirklichkeit zu tun. Weiterhin: Wenn die Tragweite des Denkens – auch des ontologischen – auf analytische Unterscheidungen und Sortierungen beschränkt wird⁶², muß es auf metaphysische Fragestellungen überhaupt verzichten. Es ist nicht die Aufgabe der Ontologie als der »Wissenschaft vom Letzten« (19), den Weg zur »wahren Wirklichkeit« zu zeigen – mag er ein Erkenntnis- oder ein Erlebnisweg sein – sondern die Unterscheidungsfunktion radikal zu vollziehen, bis der Punkt erreicht ist, wo diese Tätigkeit nicht weiter fortgesetzt werden kann. Hier kann sie nur noch auf eine andere, eine existentielle, Beziehung zur Wirklichkeit hindeuten. Die ganze Frage nach einer »Wirklichkeit an sich« wird dadurch nicht berührt. – In dieser Richtung verläuft die prinzipielle Linie in *Glaube und Denken*. Wir wollen nun untersuchen, ob es Heim auch gelungen ist, diese Linie einzuhalten.

Wir erinnern uns an die zwei Merkmale, durch welche eine ontologische Theorie ihren metaphysischen Charakter verrät. Teils betrachtet sie die Wirklichkeit, deren Sinn sie zu

⁶² STEINMANN bemerkt (a.a.O., 37 f.), daß diese Erkenntnisdefinition einseitig sei; Heim übersehe das synthetische Moment der Erkenntnis. Diese Frage können wir hier beiseite lassen.

bestimmen sucht, selbst als etwas Wirkliches, das irgendwie jenseits der Erscheinungswelt sein Dasein hat. Teils setzt sie ein Vermögen voraus, diese »wahre Wirklichkeit« zu ergreifen – die »intellektuelle Anschauung«, das »Erlebnis«, die »unmittelbare Erfahrung« usw. Für eine kritische Prüfung der Heimischen Ontologie sind diese beiden Gesichtspunkte, die unzertrennlich miteinander zusammenhängen, von entscheidender Bedeutung.

b. Heims *ontologischer Ausgangspunkt* fällt insofern mit dem des Idealismus zusammen, als auch bei ihm das Ich ins Zentrum gestellt wird, indem er es als die perspektivische Mitte der ganzen Erfahrungswelt betrachtet. Weiterhin stimmt er darin den Idealisten bei, daß das Zentral-Ich nicht psychophysisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen ist. Die Gefahr eines Rückfalls in idealistische Bewußtseinsphilosophie scheint damit für Heim ebenso groß zu sein wie für die Phänomenologen. Dieser Gefahr sucht er auf wesentlich zwei Wegen zu entgehen. Erstens weist er, wie HEIDEGGER, jede Absolutifizierung des Ich zurück. Das erkenntnistheoretische Ich, das die perspektivische Mitte der Welt bildet, ist nicht das über Raum, Zeit und Individualität erhabene Ich, sondern das *Ich-Hier-Jetzt*. Die idealistische Identifizierung von Ich und Gott ist daher ausgeschlossen. Zweitens – und damit geht er auch über Heidegger hinaus – wird das Subjekt-Objekt-Verhältnis (das In-der-Welt-Sein) als nur eine Seite der Existenz, eine von den vielleicht unendlich vielen Dimensionen des Daseins, bestimmt. Der Mensch wird sich nur dadurch dieser Dimensionen bewußt, daß er mit seiner ganzen Existenz in ihnen »steht«. Die theoretische Bestimmung der Dimensionen ist allerdings der Unterscheidungsfunktion unterworfen, in der sich das Denken überhaupt erschöpft; am Ende setzt jedoch jede derartige Bestimmung das existentielle Stehen in der betreffenden Dimension voraus.

Bis dahin ist der ontologische Gedankengang folgerichtig durchgeführt. Fassen wir zunächst die erste Dimension des Schemas, das *Ich-Es-Verhältnis*, ins Auge, so tritt indes sofort eine eigentümliche Verschiebung zutage. Einerseits ist das Es-Verhältnis ebenso wie die übrigen Dimensionen der Ausdruck einer existentiellen Beziehung, in die das Ich gestellt ist. Andererseits bedeutet aber das Es-Bewußtsein eine Situation, wo der Gegenstand vom Subjekt schon *unterschieden* ist, indem das Es zur ich- und gegenwartfremden Vergangenheit gehört. Unter diesem Gesichtswinkel steht das Es-Bewußtsein schon jenseits des existentiellen Verhältnisses und wird als eine Schöpfung der Unterscheidungsfunktion der abstrahierenden Erkenntnis gedeutet. Deshalb ist Heim auch genötigt, die existentielle Haltung des (handelnden und leidenden) Ich dem Es gegenüber in eine andere Dimension, die der Du-Beziehung, zu verlegen: In der Spannung von Tun und Leiden, d.h. in der wirklich existentiellen Haltung, wird das Es als ein »Du-artiges Gegenüber« aufgefaßt. Dadurch erhalten wir faktisch zwei verschiedene Schemata, die einander unablässig durchkreuzen: einerseits das existentiell begründete, dreigliederte Dimensionsschema Ich-Es, Ich-Du, Gott (das ewige Du), andererseits das zweigliederte Schema, das auf der Unterscheidung zwischen dem gegenständlichen Es-Verhältnis der Erkenntnis und der existentiellen Beziehung zum Du (bzw. zu Gott) beruht. Letzteres Schema kann auch durch den Gegensatz Vergangenheit-Gegenwart ausgedrückt werden.

Wenn das erste Schema auf BUBER zurückgeht, können wir in dem zweiten einen deutlichen Einfluß von GRISEBACH erblicken. Wie oben gezeigt wurde, steckt hinter dem Gegenwertsbegriff Grisebachs ein – ... allerdings nicht durchschauter – metaphysischer Gedankengang, indem die Gegenwart als die wahre Wirklichkeit der Scheinwelt der gegenständlichen Vergangenheit gegenübergestellt wird. Durch die unmittelbare »Erfahrung« kann der Mensch jener Gegenwartswirklichkeit innwerden. Unsere Frage ist zunächst, ob sich diese metaphysische Tendenz auch in Heims Ontologie irgendwie geltend macht.

Insofern ist Heims Ontologie zweifellos unmetaphysisch, als sowohl die idealistische wie die realistische Metaphysik bestimmt abgelehnt werden. Das Ich ist nicht die wahre Wirklichkeit, weil es als die perspektivische Dritte der Erfahrungswelt das Gepräge der Relativität trägt und außerdem andere Ichs neben sich anerkennen muß. Ebenso wird das realistische »Ding an sich« ausgeschaltet, weil der Gedanke an ein Ding, das in keiner Beziehung zu einer perspektivischen Mitte steht, nach Heim sinnlos ist. Die Metaphysik hat aber auch andere Auswege als den idealistischen und den realistischen. Nicht selten wird die wahre Wirklichkeit als die Identität oder die Indifferenz von Subjekt und, Objekt (von Ich und Gegenstand) aufgefaßt. Der Erkenntnisweg zu dieser Identität gelte gewöhnlich durch das ästhetische »Erlebnis«. Wir müssen daher weiterhin fragen, ob Heim auch diese Einfallsforte der Metaphysik gesperrt hat.

Sogleich können wir feststellen, daß Heim das Bedürfnis fühlt, das Sein *auszudrücken*, das diesseits – oder jenseits – von allen Unterscheidungen der Erkenntnis liegt. Es fällt auf, daß er dabei an einen Begriff anknüpft, der von jeher im Zentrum der metaphysischen Mystik gestanden hat: das indische *sat* und das mittelalterliche *ens*, auf deutsch: »*das weiselose Sein*«. Daß das *ens* »weiselos« ist, bedeutet, daß es noch nicht gegenständliche Gestalt angenommen hat, und deshalb nicht von etwas anderem Seienden unterschieden werden kann. Jedoch ist es etwas Seiendes: »Das, womit wir uns sowohl denkend und forschend wie erlebend fortwährend befassen, ist das Seiende im Sinn des mittelalterlichen Wortes« (49). Es steht außer allem Zweifel, daß der Begriff »das weiselose Sein«, der hier eingeführt wird, sachlich den metaphysischen Gedanken an das an sich Seiende, d.h. an die wahre Wirklichkeit, ausdrückt.

Ehe wir die Konsequenzen dieses Gedankens näher erörtern, untersuchen wir, ob es nach Heim irgendwie möglich ist, sich des weiselosen Seins zu *bemächtigen*. Durch wissenschaftliche Erkenntnis ist dies offenbar nicht möglich; sie kann nur innerhalb dieses Seins Unterscheidungen vollziehen, aber die Unterscheidungen entfernen uns eben von dem weiselosen Sein. Daneben gibt es indes auch eine andere Art von Wirklichkeitsauffassung, das unmittelbare *Erlebnis*, das zunächst *ästhetisch* gedeutet wird: »Die Dichter sind ja Meister darin, uns jene andere Seite der Wirklichkeit zu erschließen, die der wissenschaftlichen Erkenntnis verschlossen ist« (42). Es ist wichtig, daß das Erlebnis als primär im Verhältnis zum Erkennen bestimmt wird. Die Erkenntnisfunktion vollzieht sich innerhalb der erlebten Wirklichkeit. Nachdem der Erkenntnisprozeß sein Ziel erreicht hat, bleiben gewisse letzte Elemente übrig, die nur erlebt werden können (43). Bedeutet dies Erlebnis ein Innewerden des weiselosen Seins, oder liegt das Sein noch außerhalb des Bereichs? So gestellt, kann die Frage nicht ohne weiteres beantwortet werden. In gewissen Fällen ist die erlebte Wirklichkeit offenbar nicht weiselos. Ich kann eine bestimmte Tatsache ästhetisch erleben, z.B. einen Wassertropfen oder einen Sonnenuntergang. Jedoch steht fest, daß das Erlebnis im Gegensatz zur Erkenntnis eine unmittelbare Berührung mit der Wirklichkeit bedeutet. Die Erkenntnis ist nämlich eigentlich ein Ausdruck der Ich-Aktivität (der Unterscheidungs*funktion*), durch welche die Gegenstände, die »Dinge«, entstehen. Im Erlebnis dagegen ist das Ich passiv, empfangend; etwas »offenbart sich« uns. Da dies Etwas nicht ein Gegenstand sein kann, muß es die Realität sein, das weiselose Sein, das sich uns so offenbart, ehe es noch gegenständliche Gestalt angenommen hat. Heim ist sich völlig bewußt (vgl. 233), daß sein Gedankengang mit SCHLEIERMACHERS Darstellung des »ersten geheimnisvollen Augenblicks«, »wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind« (Reden, 1. Aufl., 74 f.), übereinstimmt. Jeder gegenständlichen Wahrnehmung geht ein Moment vorher, wo ich von dem totalen, noch undifferenzierten »Universum« berührt werde. »Was ihr [scil. der Objektivierung] vorangeht, was

schon da ist, ehe sie eintritt, ist also nicht eine gegenständliche Gestalt, sondern die Wirklichkeit in der unobjektivierten Form der unentschiedenen Gegenwart. In dieser ist sie allerdings schon da, ehe sie objektiviert wird» (233). Es ist noch zu früh, zu fragen, ob Heim auch darin Schleiermacher folgt, daß er jenes »geheimnisvolle« Moment mit dem *religiösen* Akte identifiziert. So viel ist jedenfalls klar, daß das weiselose Sein dem »Universum« Schleiermachers, d.h. der aktiven und produktiven Ur-Realität, entspricht; diese hat in der Passivität des Ich (»Anschauung und Gefühl«) ihr Korrelat, welches seinerseits dem passiv-rezeptiven »Erlebnis« Heims analog ist.

Es ergibt sich also, daß das Begriffspaar: das weiselose Sein – das Erlebnis zunächst eine ästhetisch-metaphysische Zuspitzung des ontologischen Gedankengangs bedeutet: *Das weiselose Sein als die Indifferenz von Subjekt und Objekt wird vom Menschen im vorgegenständlichen, ästhetischen Erlebnis ergriffen*. Für Heims Totalanschauung scheint dies verhängnisvoll zu sein. Er hat allerdings sowohl die extrem idealistische wie die realistische Metaphysik vermieden; die »radikale Frage« (als die Frage nach dem Letzten) läuft keine Gefahr, auf ein absolutes Ich oder auf ein absolutes Ding zu stoßen, weil die Relation zwischen Subjekt und Objekt schon mit dem Erkenntnisakt gegeben ist. Nach der Feststellung, daß das ästhetische Erlebnis einen unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit ermöglicht, wie sie vor der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt hervortritt, erscheint es aber sinnlos, weiterzufragen. *Die radikale Frage findet eine endgültige Antwort im ästhetisch-mystischen Wirklichkeitserlebnis*. Trotz des Radikalismus der Fragestellung wird hier die Alternative: »Gott oder Verzweiflung?« gar nicht aktuell.

Dies scheint indes keineswegs Heims Lösung des Problems zu sein. Das existentielle Verhältnis, mittelst dessen die Antwort, auf die radikale Frage gegeben wird, soll nicht ästhetischer, sondern religiöser Art sein: das persönliche Gottesverhältnis. Der Weg zur religiösen Dimension geht aber über die Dimension der Du-Beziehung. Offenbar macht es sich notwendig, zu untersuchen, inwieweit die Du-Dimensionen vom ästhetischen Erlebnis grundsätzlich abgegrenzt werden.

c. Das Einbrechen der *Du-Dimension* hängt nach Heim mit der Entdeckung einer anderen perspektivischen Mitte als das Hier-Jetzt zusammen, von dem aus ich das Dasein betrachte und die Unterscheidungen vollziehe. Diese andere perspektivische Mitte nenne ich ein anderes Ich oder ein Du. Wie werde ich mir jenes Du bewußt? Heim antwortet: Infolge der *Passivitäts-* oder *Widerstandsempfindung*, die mein Handeln begleitet, erfahre ich eine von mir unabhängige, auf mich gerichtete Aktivität; darin steckt das Du-Bewußtsein. »In der Widerstandserfahrung, die ich beim Handeln mache, begegnet mir das Nicht-Ich, der andere. Das Du-Erlebnis ist also von vornherein ein Leiden.« Der Gedanke wird weiterhin so entwickelt, daß mich das Leiden eo ipso vor ein »Du-artiges Gegenüber« stellt. Erst nach dem Aufhören des Leidens tritt dies Gegenüber gegenständlich (als ein neutrales Es) hervor.

Diesen Gedankengang konfrontieren wir jetzt mit der vorstehenden Erörterung über den Sinn des ästhetischen Wirklichkeitserlebnisses. Zunächst können wir eine Stelle anführen, wo Heim selbst den innigen Zusammenhang zwischen dem ursprünglichen Welterlebnis und der Du-Erfahrung betont: »Da wir aber nicht bloß in der Es-Erfahrung, sondern immer zugleich in der Ich-Du-Beziehung stehen, tritt die *dynamische* Deutung der Natur, die wir unwillkürlich, anwenden, in ein anderes Licht. Denn nun kennen wir die Welt nicht bloß als Erfahrungsbild das uns gegenübersteht. Ehe sie uns gegenständlich gegenübertritt, haben wir eine unmittelbare Begegnung mit der Wirklichkeit. Wir erleben sie als widerstrebende Macht, mit der wir uns wollend auseinandersetzen müssen usw. (223; vgl. auch 256). In beiden Fällen wird das betreffende Erlebnis durch das Widerstandsgefühl, das der gegen-

ständlichen Auffassung vorangeht, konstituiert.^[63] Es erweist sich nun, daß es sich hier um genau dasselbe Erlebnis handelt. Das »Du-Bewußtsein« ist nur ein anderer Ausdruck für das ästhetisch-mystische Erlebnis des weiselosen Seins. Deshalb kann das Du als Seinsbestimmung metaphysisch verwertet werden: Das Du und das weiselose Sein bestimmen einander gegenseitig. Hiernach können wir das Ergebnis folgendermaßen formulieren: *Das weiselose Sein ist eine Du-artige Willensmacht.* Und umgekehrt: *Unter einem Du wird ein ens (jedes ens) verstanden, das noch nicht objektiviert worden ist, d.h. noch nicht als ein gegenständliches Es-Ding hervortritt.* Das Du-Erlebnis hat primär denselben ästhetischen Sinn wie jedes andere Erlebnis in der prägnanten Bedeutung des Wortes.^[64]

Durch diese Analyse des Du-Begriffs tritt auch die dritte Dimension in ein neues Licht. Heim begründet diese Dimension mit der Alternative der radikalen Frage: Gott oder Verzweiflung? Weshalb muß das Verbleiben innerhalb der ästhetischen Du-Beziehung in Verzweiflung ausmünden, sobald der Ernst der Situation erkannt wird? Weshalb kann das Fragen nicht im Du-Erlebnis Ruhe finden, das uns immerhin mit der Ur-Realität des Daseins, dem weiselosen Sein, in Berührung bringt? Sogleich soll festgestellt werden, daß die Schwierigkeiten nicht auf der ethischen Ebene liegen, so daß etwa die Du-Beziehung aus sittlichen Gründen im nur-ästhetischen Erlebnis gefährdet wäre. Die Du-Beziehung ist nämlich nach Heim an sich keineswegs sittlich qualifiziert; sie kann sehr gut bestehen, auch wenn die Forderungen der sittlichen Gemeinschaft verletzt werden, denn das Du-Erlebnis ist vom Gehorsam gegen derartige Forderungen ganz unabhängig. Die Du-Beziehung selbst ist sogar »im Licht des Unbedingten betrachtet etwas, was in dieser Gestalt unrein ist und nicht sein soll« (371 f.; vgl. auch 328, 340 ff.). Der Konflikt liegt vielmehr auf der ontologischen Ebene, und kann so formuliert werden: Das Du ist nicht nur eine andere perspektivische Mitte, ein fremdes Aktivitätszentrum, das in mir ein Leiden hervorruft, sondern auch ein innerhalb meiner Gegenstandswelt gegebener Körper. Wenn ich das erkenntnistheoretische Du, d.h. das fremde Subjekt, suche, finde ich einen psychophysischen Gegenstand. Das Du, das grundsätzlich in zweiter Person steht, wird daher notwendig als in der dritten stehend aufgefaßt: Er-Sie-Es. Dadurch wird die Du-Beziehung vom Es-Verhältnis verschlungen und folglich die ganze existentielle Lebenshaltung gefährdet. Das ist die verzweifelte Situation, aus der der Mensch nur dadurch gerettet werden kann, daß er in Beziehung zu einem »ewigen Du« tritt, zu einem Subjekt, das niemals vergegenständlicht werden kann, d.h. *zu Gott.*

Im Lichte der vorstehenden Analyse ist der Sinn dieses Gedankengangs, der übrigens von BUBER stammt (vgl. oben, 42 ff.), folgender: Das ästhetische Erlebnis, das sich in die Form des Du-Erlebnisses kleidet, vermittelt zwar ein Innwerden des weiselosen Seins, indem es den Menschen vor das vor-gegenständliche Dasein stellt. Im Augenblick des ästhetischen Erlebnisses selbst nimmt aber die Ur-Realität anschauliche Gestalt an, und damit ist schon

⁶³ TRAUBS Bemerkung: »Ein Widerstandserlebnis mache ich aber auch am Gegenstand, nicht bloß am Du« (Erkenntniskritische Fragen zu Heims 'Glaube und Denken', ZsystTh X 1932, 84), übersieht, daß die beiden Begriffe »Du-Erlebnis« und »Widerstandserlebnis« nach Heim grundsätzlich korrelat sind, weil das Leiden uns eo ipso vor ein »Duartiges Gegenüber« stellt. »Das Du« braucht also keineswegs ein anderer Mensch zu sein; auch die Natur wird als ein Du aufgefaßt, wenn sie uns »bedrängt«. Dann ist sie freilich kein (neutraler) Gegenstand. Dem naturalisierten Du-Begriff korrespondiert bei Heim eine romantisch-mystische Naturauffassung.

⁶⁴ Als eine Instanz gegen die obige Deutung könnte angeführt werden, daß HEIM auch auf das Wort als Medium der Du-Erfahrung verweist. Es ist aber wohl zu merken, daß das Wort mich Innerhalb der Gegenstandswelt trifft und erst infolge des primären Du-Erlebnisses (des Leidens) als »Ansprache« aufgefaßt wird (vgl. 259 ff.).

der Objektivierungsprozeß in vollem Gange. Demnach ist das ästhetische Erlebnis der vor-gegenständlichen Gegenwart (des weiselosen Seins) nur momentan: das Du verschwindet im Augenblick des Du-Erlebnisses. Um die Du-Dimension (die, existentielle Lebenshaltung) zu retten, postuliert Heim jetzt ein Du-Erlebnis, das nicht verschwinden kann, weil sein Gegenüber ewig ist, ein *nunc aeternum*, »die reine Weltform«, die unsere unreine Weltform (das Ich-Du-Es-Verhältnis) umschließt (vgl. 388), das Subjekt, das *niemals* objektiviert werden kann. Hier taucht offenbar wieder das weiselose Sein auf, diesmal in der Gestalt des ewigen Du. Das religiöse Gotteserlebnis trägt genau dieselben Züge wie das ästhetische Welt-(bzw. Du-)Erlebnis: der Mensch wird vor das vor-gegenständliche Sein gestellt. Der einzige Unterschied liegt darin, daß das vorher nur momentane Erlebnis jetzt in die Sphäre der Ewigkeit erhoben wird. Damit schließt sich der ontologische Kreis, und zugleich enthüllt sich endgültig der metaphysische Sinn des ganzen Gedankenganges: Das Letzte der Ontologie – das weiselose Sein – ist mit dem Letzten der Religion – Gott – identisch. Religion und Ontologie sind »zwei Seiten derselben Sache«.

Wenn die Konsequenzen aus diesem Gedankengang gezogen werden, tritt seine *pantheistische* Struktur deutlich zutage: das Gottesbewußtsein ist der mystische Ur- und Hintergrund des Welt-Bewußtseins, die Realität Gottes ist die Ur-Realität der Welt. Diese pantheistische Tendenz, die den *persönlichen* Gottesbegriff beiseite schiebt, hängt bei Heim mit einer Unklarheit in der Bestimmung des *Du-Begriffs* zusammen, auf die wir unten zurückkommen werden. Die Du-Beziehung der dritten Dimension wird folgerichtig in ein mystisches Indifferenz- oder Einheitserlebnis aufgelöst, wenn die Du-Beziehung der *zweiten* Dimension nicht klar vom ästhetischen Welterlebnis unterschieden wird.^[65]

d. Zum Schluß fassen wir den kritischen Punkt, den *Du-Begriff*, unmittelbar ins Auge. Es ist die Stärke der Heimschen Ontologie, daß sie die Ich-Du-Beziehung als eine selbständige Dimension dem Es-Verhältnis gegenüberstellt. Erst die radikale Unterscheidung zwischen dem Du als dem in Gemeinschaft stehenden Menschen und der erlebten oder erkannten Welt – dem Es – ermöglicht das Verständnis für die ontologische Eigenart des Menschendaseins. Die eigentliche Bedeutung dieser »Entdeckung« wird aber bei Heim in mehreren Hinsichten verdunkelt. Zunächst verliert das Es-Verhältnis nach und nach seinen existentiellen Sinn und gleitet in die gegenständliche Haltung des wissenschaftlichen Erkennens über. Infolgedessen nimmt die ausgesprochen existentielle Du-Beziehung den frei gewordenen Platz des existentiellen Es-Verhältnisses ein – und wird ihrer Eigenart beraubt. Es ist nicht die menschliche Gemeinschaftsbeziehung, sondern die ästhetisch-dynamische Naturauffassung, die schließlich die Struktur des Du-Bewußtseins bestimmt. Der Du-Begriff umfaßt alle Erscheinungen, die im Ich eine Widerstandserfahrung, ein »Leiden«, hervorrufen und deshalb als fremde Aktzentra aufgefaßt werden. Infolgedessen ist der dimensionale Unterschied zwischen der Du-Beziehung und dem Es-Verhältnis von vornherein völlig verschwommen.

Heim scheint indes diese Klippe zu vermeiden, indem er das Du nicht nur als ein fremdes Aktzentrum, sondern auch als eine *andere perspektivische Mitte* betrachtet. Unter diesem Gesichtswinkel ist das Du »ein zweites Ich« und hat als solches »dasselbe eigentümliche von der ganzen Erinnerungswelt abgehobene Dasein wie das erste Ich« (206). Hier wird das Du-Bewußtsein offenbar als ein Bewußtsein von einem andern menschlichen Subjekt

⁶⁵ E. SCHOTT betont, teilweise im Anschluß an F. K. Schumann, daß eine spiritualistisch-mystische Tendenz in Heims Glaubensgewißheit den christlich-offenbarungsgläubigen Grundzug durchkreuzt. Vgl. *Das Problem der Glaubensgewißheit in Auseinandersetzung mit Karl Heim* erörtert (1931), 20, 42, 51 ff. Obige Analyse ergibt, daß Heim in Glaube und Denken in diesem Punkt keineswegs die Kontinuität mit seiner Vergangenheit gebrochen hat.

bestimmt. Das Du wird mit dem Mitmenschen, dem »*Fremd-Ich*«, identisch gesetzt. Auch hier wirkt aber die primäre Bestimmung des Du-Begriffs verhängnisvoll ein. Wie oben gezeigt wurde, ist uns nach Heim (ebenso wie nach BUBER) der Mitmensch (das Fremd-Ich) körperlich gegeben; daher wird er notwendig zu einem Er-Es objektiviert. Eine wirkliche *Beziehung* zum Fremd-Ich als solchem ist demnach nicht möglich; das Gegenüber der Beziehung wird ja sofort als ein Es aufgefaßt. Wenn nun das Fremd-Ich mit dem Du identifiziert wird, fällt offenbar auch die Du-Beziehung als ein existentielles Verhältnis weg, wodurch sich die ganze zweite Dimension auflöst.

Der Fehler liegt eben darin, daß die Begriffe »Fremd-Ich« und »Du« ohne weiteres gleichgesetzt werden. Das Fremd-Ich ist an und für sich keineswegs ein Du. Erst im Angesprochen-Sein, d.h. in der *persönlichen Beziehung*, wird mir das Fremd-Ich ein Du. Für ein Verständnis der Eigenart des Du-Bewußtseins ist es daher notwendig, von der persönlichen Du-Beziehung *auszugehen*. Die entscheidende Frage ist demnach nicht: Wie werde ich mir eines andern Subjekts bewußt? sondern: Wie werde ich mir der *Gemeinschaftsbeziehung* bewußt, durch die mir ein Fremd-Ich als ein Du entgegentritt? So gestellt, entschleiern die Frage sofort ihren *ethischen* Sinn. Das Fremd-Ich kann als »Mitmensch« ästhetisch erlebt werden; darin unterscheidet es sich durchaus nicht von den übrigen Aktzentra der Es-Welt. Das Du-Bewußtsein dagegen wird erst innerhalb der ethischen Gemeinschaft geboren; dadurch tritt das Du aus der Es-Welt heraus.

Im systematischen Teil werden wir versuchen, diese Gedanken näher auszuführen.

Systematischer Teil: DIE WIRKLICHKEIT UND DAS DU

KAP. 7: Problembestimmung.

1. Vorbemerkung.

Im vorigen Teil sind die wichtigsten Versuche, das Problem des Fremd-Ich bzw. des Du zu lösen, dargestellt und kritisch erläutert worden. Durchweg erwies es sich dabei notwendig, die betreffenden Gedankengänge gegen den ontologischen Hintergrund zu sehen, wo sie zweifellos zu Hause sind, sie mögen in theologischen oder in philosophischen Zusammenhängen hervortreten. Auch wo man die Möglichkeit der Ontologie energisch bestreitet – gewöhnlich mit der Motivierung, daß jede Ontologie am Ende in Metaphysik ausmündet – ist die Grundfrage unabänderlich dieselbe: Wie ist die Wirklichkeit des Du zu verstehen? Welches ist das Verhältnis zwischen der Gegenstandswirklichkeit und der Du-Wirklichkeit, zwischen dem Ich-Es-Verhältnis und der Ich-Du-Beziehung? Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, bedeutet, von einem gewissen Gesichtspunkt das ontologische Problem zu stellen.

Der folgende Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion über diese Frage ist nicht als ein »Ergebnis« der hier vollzogenen kritischen Analysen zu betrachten. Wir müssen indes den ontologischen Grundgedanken, der bisher nur angedeutet worden ist, obschon er tatsächlich die positive Grundlage der Kritik gebildet hat, in seinem systematischen Zusammenhang entwickeln. Erst dadurch erhalten wir auch Gelegenheit, zu der Frage Stellung zu nehmen, ob die traditionell metaphysische Zuspitzung der Ontologie im Problem selbst begründet ist, oder ob sie nicht vielmehr geeignet ist, den eigentlichen Sinn desselben aufzuheben oder wenigstens zu verdunkeln.

Unter solchen Umständen ist eine möglichst klare *Problembestimmung* offenbar von der größten Bedeutung. Obgleich *das Du-Problem* dabei im Zentrum steht, können wir nicht von diesem Problem *ausgehen*. Da die Frage zuletzt der *Realität* des Du gilt, müssen wir mit einer Analyse des *Wirklichkeitsbegriffs* beginnen. Nur wenn das Du-Bewußtsein in notwendigem Zusammenhang mit dem Wirklichkeitsbewußtsein überhaupt steht, haben wir Anlaß, die ontologische Analyse nicht nur die Welt-Realität, sondern auch die – noch problematische – Du-Realität umspannen zu lassen. Während der Titel dieses Buches den begrenzten Gesichtswinkel angibt, unter dem die moderne ontologische Debatte besprochen worden ist, soll die Überschrift dieses Teils die Aufgabe und den Gang der systematischen Untersuchung andeuten.^[66]

Wenn die folgende Analyse demnach grundsätzlich ontologischer Art sein wird, muß zunächst eine Abgrenzung der ontologischen Fragestellung vollzogen werden.

⁶⁶ Die unten dargestellten Gedankengänge bilden die Grundlage auch für meine Abhandlung *Religion och vetenskap* (1930). In der vorliegenden Arbeit nehme ich Gelegenheit, den ontologischen Unterbau fester zu gestatten, während die religionsphilosophischen Probleme, die in dem genannten Buche im Zentrum stehen, hier kürzer und nur soweit behandelt werden, als sie auf gleicher Linie mit der ontologischen Analyse liegen.

2. Abgrenzung des ontologischen Problems

Als allgemeinste Bestimmung des ontologischen Problems können wir die Definition HEIDEGGERS verwenden: *die Frage nach dem Sinn von Sein.*⁶⁷ Diese Definition muß indes näher erläutert werden. In welcher Hinsicht hat die Ontologie nach dem Sinn von Sein zu fragen?

Zunächst deuten wir die Seiten der Seinsfrage an, die nicht innerhalb der ontologischen Fragestellung liegen. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß dies für die *ontischen* Probleme gilt. Die Frage nach der Beschaffenheit der wirklichen Erscheinungen, die irgendwie unserer Erfahrungswelt angehören, muß ganz und gar den empirischen Wissenschaften (Naturwissenschaft, Geschichte usw.) überlassen werden. Ebenso verfehlt wäre es, dem Sinn von Sein in diesem Zusammenhang eine teleologische Bedeutung beizulegen. Wir können es dahingestellt sein lassen, inwieweit die Frage nach dem Telos (Zweck oder Wert) tatsächlich mit der Seinsfrage verknüpft ist. Unter allen Umständen müssen diese Fragen im Ausgangspunkt scharf auseinandergehalten werden. »Der Sinn« bedeutet in diesem Fall offenbar etwas ganz anderes als Telos.

Die ontologische Seinsfrage muß demnach die ontischen sowie die teleologischen Probleme beiseite lassen, um die Frage nach dem Sinn des Seins *als solchen* zu stellen. Es scheint nahezuliegen, in diesem »Sein als solchem« eine »Ur-Realität« zu sehen, die aller empirischen Wirklichkeit zugrunde liegt. Die *metaphysische* Ontologie hat von jeher die Frage gerade so gestellt, sie mag dann in der Ur-Realität oder der »wahren Wirklichkeit« eine Funktion des Ich oder des Bewußtseins sehen (der Idealismus), oder sie als eine vom Bewußtsein unabhängige Substanz, ein »Ding an sich« betrachten (der Realismus), oder sie schließlich als die reine Identität bzw. Indifferenz des Idealen und Realen deuten (der Ideal-Realismus, der »Pantheismus«). Gemeinsames Kennzeichen aller derartiger Metaphysik ist, daß sie in den Gedanken an den Sinn von Sein die Vorstellung von *etwas bestimmtem Wirklichen* hineinlegt, das den Sinn- und Sein-Grund alles Seienden bildet. Hierin liegt auch die logische Verkehrtheit der metaphysischen Ontologie. Wenn der Sinn von Sein als etwas Seiendes (Wirkliches) bestimmt wird, muß man wieder nach dem Sinn dieses Sinn-Seins fragen usw. in infinitum. Die Schwierigkeit kann auch so ausgedrückt werden: Wenn das Sein, nach dessen Sinn man fragt, als etwas Seiendes bestimmt wird, liegt zunächst eine ontische, aber nicht ontologische Fragestellung vor. Soll dieses Umbiegen der ontologischen Frage ins Ontische vermieden werden, muß zuerst nach dem *Sein* dieses Seienden gefragt werden. Wenn dieses Sein wieder als etwas Seiendes bestimmt wird, kommt man überhaupt nicht zur Frage nach dem Sinn von Sein, d.h. zur ontologischen Frage. Es stellt sich also heraus, daß die Metaphysik entweder im Ontischen stehenbleibt oder zu einem Regressus in infinitum führt.

Aus dem zuletzt Gesagten folgt, daß die ontologische Fragestellung genau abgegrenzt werden muß nicht nur von dem empirischen und teleologischen Seinsverständnis, sondern auch von den metaphysischen Tendenzen, in dem Sein etwas Seiendes zu sehen. Was bedeutet unter solchen Umständen die Frage nach dem Sinn von Sein? Bis auf weiteres können wir antworten: *Hier wird nach der Grundstruktur des Bewußtseinsaktes gefragt, in welchen etwas als »wirklich« gesetzt wird.* Zergliedern wir diesen Satz, so können wir zwei Momente unterscheiden, durch welche der Sinn der ontologischen Frage näher bestimmt wird. 1. Die Voraussetzung der Frage ist, daß *Bewußtsein von Wirklichkeit tatsächlich vorliegt*, d.h. daß das Subjekt die Fähigkeit besitzt, »reale« Erfahrungen von Traum oder

⁶⁷ Sein und Zeit, 5 ff. und passim.

Phantasie unterscheiden zu können. Diese Voraussetzung ist insofern dogmatisch, als sie durch keinen Nachweis gestützt werden kann; der Beweis würde ja auf derselben Voraussetzung ruhen. Sie kann aber auch nicht bestritten werden, weil sie die Grundlage auch für die Argumentation des Skeptikers bildet. 2. Wenn demnach die angegebene Voraussetzung der ontologischen Frage feststeht, gilt es, den *Ausgangspunkt* des Fragens zu fixieren. Dieser Ausgangspunkt kann nicht in dem Sein selbst gesucht werden, sondern ist – gemäß der gegebenen Voraussetzung – in dem Bewußtsein von Sein zu suchen. Die Frage gilt also nicht etwa der Beschaffenheit des (bewußtseins-)transzendenten Seins – das wäre wieder eine metaphysische Fragestellung – sondern dem Akt, durch welchen das Bewußtsein Realität behauptet, indem es *sich selbst transzendiert*. »Der Sinn von Sein« bedeutet also zunächst: der Sinn von *Bewußtseinstranszendenz*. Die ontologische Frage kann demnach so formuliert werden: Was meinen wir überhaupt, wenn wir behaupten, daß das Bewußtsein »sich selbst transzendiert« und ein trans-subjektiv Wirkliches bestimmt?

Bei der Frage, was wir »meinen«, wenn wir Bewußtseinstranszendenz behaupten, handelt es sich natürlich nicht darum, den Menschen ihre tatsächlichen »Meinungen« in dieser Hinsicht abzuhören. Vielmehr gilt es, durch eine Analyse klarzustellen, was man unter diesem Begriff sinnvoll verstehen kann. Die ontologische Analyse muß dementsprechend (im kantischen Sinne) *kritisch* vorgehen. Die Aufgabe ist, das Wirklichkeitsbewußtsein zu analysieren, bis sich herausstellt, ob der Gedanke an »Wirklichkeit« unmittelbar im Bewußtsein von dem Seienden in seinem Sosein eingeschlossen liegt, oder ob er auf gewissen empirischen oder apriorischen Voraussetzungen beruht, durch die der Gegenstand des Bewußtseins auch als *etwas anderes* denn als Inhalt meines Bewußtseins betrachtet wird. Im letzten Falle müssen diese Voraussetzungen aufgesucht werden. Dies bedeutet freilich nicht, daß die Gültigkeit des Wirklichkeits-Bewußtseins irgendwie »bewiesen« wird; es bedeutet nur ein Klarmachen seines logischen Strukturzusammenhangs.

Ehe wir zu dieser Analyse übergehen, müssen wir, um Mißverständnisse abzuwehren, noch eine Abgrenzung vollziehen. Die ontologische Frage hat nichts mit der Frage des *criterium veri* zu tun. Man sucht ein Wirklichkeitskriterium, um festzustellen, ob ein gewisser Erfahrungsinhalt reale Bedeutung hat oder nicht. Eine Gesichtsempfindung kann z.B. durch Betastung des gesehenen Gegenstandes bestätigt werden. In anderen Fällen kann ein Kollationieren mit den Sinneseindrücken einer anderen Person den entsprechenden Dienst tun. Bei einer wissenschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung ist es oft die Möglichkeit, eine Erscheinung unter ein als gültig betrachtetes höchstes Prinzip, z.B. den Kausalzusammenhang, einzuordnen, die das *criterium veri* bildet. In allen solchen Fällen ist die Fähigkeit, zwischen Wirklichem und Nicht-Wirklichem zu unterscheiden, schon vorausgesetzt. Und zwar setzt man bei der Verwertung des *criterium veri* nicht nur das Sein des Seienden voraus, sondern auch, daß dieses Sein einen Sinn oder eine Bedeutung hat. Es ergibt sich also, daß die ontologische Frage (nach dem Sinn von Sein) hinter der Frage nach dem *criterium veri* steckt.

3. Existentielle und wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung

Zunächst untersuchen wir, ob die Frage nach dem Sinn von Sein ein einziges, einheitliches und eindeutiges Problem ausmacht, oder ob sie nicht vielmehr einen Problemkomplex bildet. Letzteres kann unter zwei Voraussetzungen der Fall sein. Einerseits könnte man geltend machen, daß das Sein (die Wirklichkeit) nicht ein einziges sei, sondern daß man mit zwei oder mehreren »Wirklichkeiten« rechnen müsse. Auf einer derartigen Vorstellung ruht z.B. die idealistische Unterscheidung zwischen der Sinnenwelt und der übersinnlichen Wirklichkeit. Diese Deutung ist aber mit unserer obigen Bestimmung des ontologischen

Problems unvereinbar. Das Sein oder die Wirklichkeit, nach dessen Sinn gefragt wird, ist überhaupt nichts Seiendes. Dadurch ist die Lehre von der »doppelten Wirklichkeit« schon im Ausgangspunkt ausgeschlossen. Die ontologische Seinsfrage betrifft nur den Sinn des Wortes »ist« (»bin«, »bist«). – Andererseits kann man fragen, ob nicht gerade dieser *Sinn* in verschiedenen Zusammenhängen verschieden bestimmt werden muß. Ist die Struktur des Bewußtseinsaktes, in dem das Bewußtsein »sich selbst transzendiert«, immer dieselbe? Um den Sinn der Frage zu verdeutlichen, ziehen wir einige beliebige Sätze heran, in denen Wirklichkeit behauptet wird – mit welchem Rechte, lassen wir dahingestellt. »Das Haus ist rot.« »A. ist ein guter Mensch.« »Der Schlag verursachte mir Schmerzen.« »Wasser siedet bei 100 Grad C.« »Gott ist die Liebe.« Wenn wir diese bunte Sammlung von Sätzen näher betrachten, zeigen sich sofort die ontischen sowie die logischen Unterschiede: ontisch betreffen die Aussagen weit verschiedene Erscheinungen, logisch sind beschreibende Urteile, Kausalurteile, sog. Werturteile usw. durcheinander gemischt. Von diesen Unterschieden können wir indes hier absehen, um nach dem ontologischen Sinn der Aussagen zu fragen. In der Hinsicht ist Ähnlichkeit zweifellos vorhanden, daß Realität (Sein) behauptet wird; der Redende ist der Realität der Güte des A. oder der göttlichen Liebe ebenso gewiß wie der der Rotheit des Hauses oder des Siedepunkts des Wassers bei 100 Grad. Ebenso deutlich ist, daß er dabei unter »Realität« nicht jedesmal dasselbe versteht; »der Sinn von Sein« ist nicht derselbe in der Aussage vom Sein der roten Farbe wie in der vom Sein der Güte bzw. der göttlichen Liebe. Zunächst können wir den Unterschied so ausdrücken, daß in der ersten Aussage das Sein als irgendwie objektiv konstatierbar gedacht wird, während diese Möglichkeit in den beiden letzten Aussagen grundsätzlich ausgeschlossen bleibt. Nur unter der Bedingung der objektiven Konstatierbarkeit kann die Seinsbestimmung *wissenschaftlich* herausgearbeitet werden. Zweifellos kann indes das Wirklichkeitsbewußtsein ebenso stark – vielleicht noch stärker – ausgebildet sein, auch wenn eine solche Möglichkeit zu wissenschaftlicher Objektivierung und Bestätigung nicht vorhanden ist. Schon hieraus ergibt sich, daß der Wirklichkeitsbegriff einen größeren Umfang hat als der Wissenschaftsbegriff. Dazu kommt noch ein wichtiger Umstand. Eine unmittelbare, »subjektive« Gewißheit geht oft dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsbewußtsein *vorher*. Ich *kann* allerdings objektiv kontrollieren, daß meine Gesichtsempfindung vom roten Hause transsubjektiv reale Bedeutung hat. Dies hindert aber nicht, daß ich vor jeder Kontrolle der Rotheit des Hauses gewiß hin. Ebenso bin ich auch vor der ärztlichen Untersuchung fest davon überzeugt, daß meine Kopfschmerzen wirklich von dem Schlag herrühren, der mich getroffen hat.

Unter Berücksichtigung des Gesagten müssen wir primär *zwei* Wirklichkeitsauffassung unterscheiden: Erstens die unmittelbare, subjektiv bedingte Gewißheit von Realität; wir nennen diese eine »*existentielle*« Wirklichkeitsauffassung, weil sie eng mit den unmittelbaren Eindrücken und Erfahrungen zusammenhängt, die die eigene Existenz konstituieren. Zweitens die *wissenschaftliche*, objektive Wirklichkeitsauffassung, die unabhängig von allen subjektiven, an die individuelle Existenz geknüpften Erlebnissen allgemeine Geltung beansprucht. Die Frage nach dem Sinn von Sein hat verschiedene Bedeutung, je nachdem sie vom *existential-ontologischen* oder vom *wissenschafts-ontologischen* Gesichtspunkt aus gestellt wird.

Ehe wir weiter gehen, ist es nötig, den Begriff »*existentielle Wirklichkeitsauffassung*« näher zu erläutern. Von den Akten, die die eigene Existenz konstituieren, handelt es sich hier nur um diejenigen, durch welche das Bewußtsein sich selbst transzendiert. Gewissermaßen ist das bei allen Bewußtseinsakten der Fall, insofern sie ein »Bewußtsein von« etwas einschließen. In dem Augenblick, da der Bewußtseinsinhalt (bzw. -gegenstand) vom Bewußtseinsakt abgetrennt wird, hat dieser sich selbst transzendiert. Wir brauchen hier nicht die

umstrittene Frage zu erörtern, ob schon das »Bewußtsein von« einem Zustandsgefühl (z.B. Trauer) in diesem Sinne bewußtseinstranszendierend ist. Unter allen Umständen ist das der Fall bei der Phantasievorstellung (z.B. dem Bewußtsein von einem geflügelten Pferde), die ihrer psychologischen und logischen Struktur nach auf keinerlei Weise vom Realitätsbewußtsein verschieden zu sein braucht. Unter ontologischen Gesichtswinkel ist indes der Unterschied unverkennbar, insofern die Phantasievorstellung überhaupt nicht die transsubjektive Realität des vorgestellten Gegenstandes annimmt. (Wir sehen hier von dem Umstände als, daß die Phantasievorstellung als *Symbol* transsubjektive Realitätsbedeutung bekommen kann; das geflügelte Pferd, »der Pegasus, kann die poetische Inspiration symbolisieren.) Ontologisch gehört demnach die Phantasievorstellung zu derselben Gruppe wie das Traumgesicht, d.h. ihr Inhalt kann nur als etwas subjektiv (d.h. in der Vorstellung) Reales gedacht werden. Dies gilt natürlich nur, wenn es sich um eine bewußte Phantasieschöpfung handelt, nicht dagegen, wenn die Phantasie unbewußt in Anspruch genommen wird zur Ergänzung oder Umgestaltung realer Erfahrungen. Um das existentielle Wirklichkeitsbewußtsein von der ebenso existentiellen Phantasievorstellung; ontologisch zu scheiden, müssen wir demnach jenes als einen Bewußtseinsakt bestimmen, in welchem das Aufgefaßte als etwas *transsubjektiv* Reales (vorläufig könnten wir auch sagen: als etwas dem Bewußtsein »Gegebenes«, d.h. von dem Bewußtsein nicht Geschaffenes) erkannt wird.

Damit sind wir auch imstande, den Sinn des Begriffes »*existentielles Denken*« näher zu bestimmen. Wie schon oben (S. 9, Fußnote 5) gesagt wurde, hat man darunter ein Denken zu verstehen, das nicht nur die eigene Existenz zum Gegenstand hat, sondern auch von dieser Existenz ausgeht. Jetzt fügen wir hinzu: Existentielles Denken ist ein Denken, das ganz und gar auf der existentiellen Wirklichkeitsauffassung ruht und also nach keinen mehr oder weniger »objektiven« Stützen fragt. Seine einzige Stütze ist die unmittelbare Gewißheit des transsubjektiv Realen. Selbstverständlich hat das nichts mit wissenschaftlicher Wirklichkeitsbestimmung zu tun. Die Bedeutung des existentiellen Denkens liegt nicht auf der wissenschaftlichen, sondern auf der ästhetisch-ethisch-religiösen Ebene. Wenn es seine höchste Intensität erreicht, nimmt es leicht einen »prophetischen« Charakter (im weiten Sinne des Wortes) an.

Im folgenden schreiten wir zu einer Analyse des Wirklichkeits-Bewußtseins unter existential-ontologischem sowie unter wissenschafts-ontologischem Gesichtswinkel. Als Ausgangspunkt wählen wir die Frage, die von alters her im Zentrum der ontologischen Debatte gestanden hat – das Problem der »Außenwelt«. Erst im Gang der Analyse können wir uns darüber klar werden, ob die Frage nach dem Sinn von Sein durch eine Bestimmung des Sinns von Welt-Sein erschöpfend beantwortet werden kann, oder ob vielmehr das Welt-Bewußtsein nur eine Seite des Wirklichkeits-Bewußtseins bildet.

KAP. 8: Das Problem der "Außenwelt"

Unter »Außenwelt« verstehen wir hier den ganzen raumzeitlichen (bzw. nur zeitlichen) Zusammenhang von physischen und psychischen Erscheinungen, deren Realität der Mensch als unabhängig von den eigenen Bewußtseinsakten auffaßt. Die ontologische Frage betrifft den Sinn vom Sein dieser Außenwelt, d.h. die Struktur des Bewußtseinsaktes, worin der Außenwelt Realität zugeschrieben wird. Zunächst analysieren wir diese Frage existential-ontologisch.

1. Die existential-ontologische Außenweltfrage

Die *existential-ontologische* Außenweltfrage können wir auch das *Problem der Realitätsgegebenheit* (genauer: der Welt-Realitätsgegebenheit) nennen. Die betreffende Frage kann nämlich so formuliert werden: Wie ist die Realität der Außenwelt dem Menschen unmittelbar »gegeben«?

Die ontologische Analyse dieser Frage muß *psychologisch vorbereitet* werden. Zunächst fragen wir also nach den psychischen Akten, in welchen das Weltbewußtsein sich selbst transzendiert. Selbstverständlich spielen die *Sinnesempfindungen* hier eine höchst bedeutende Rolle. Durch Sehen, Hören, Tasten usw. werden wir vom Sein einer Außenwelt unmittelbar überzeugt. In der letzten Zeit hat man aber – vor allem innerhalb der phänomenologischen Richtung (SCHELER, HEIDEGGER, HARTMANN) die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, daß diese Realitätsempfindungen tief im *Gefühlsleben* eingebettet sind. Wir können hier an eine kürzlich erschienene Darstellung von N. HARTMANN anknüpfen (Zum Problem der Realitätsgegebenheit 1931).⁶⁸ Hartmann weist auf eine »primäre, sehr drastische Realitätsgegebenheit« hin, die noch weit diesseits des Erkenntnisverhältnisses steht und eine ganz andere Unabweisbarkeit zeigt als das Zeugnis der Wahrnehmung und des Erkenntnisprogresses. »Mit ihr aber rücken andere Akte ins Zentrum des Interesses: Akte, mit denen wir als Beteiligte im Leben stehen, in denen also alles dasjenige uns gegeben ist, was uns betrifft und angeht, womit wir uns stellen, auseinandersetzen und irgendwie fertig werden müssen. Diese Akte teilen mit dem Erkenntnisakt die Transzendenz, unterscheiden sich aber von ihm durch ihren emotionalen Charakter. Transzendent sind sie, insofern sie erst recht am optisch selbständigen Gegengliede hängen; emotional sind sie, insofern der Gefühlston in ihnen wesentlicher und eigentlicher Träger des Realitätszeugnisses ist« (15). Hartmann unterscheidet nun drei Gruppen voll solchen »*emotional-transzendenten*« (besser: emotional-transzendierenden) Akten. 1. Wesentlich rezeptive Akte, in welchen etwas dem Subjekt »widerfährt«: die Akte des Erfahrens, Erlebens, Erleidens, Ertragens, Erliegens. Bei diesen Akten stellt das Subjekt nicht im Modus des Erfassens oder Betrachtens, sondern im Modus des »*Betroffenseins*«. Diese Art von Realitätsgegebenheit ist nicht nur eine andere als die »Erkenntnis«, sondern bestellt im Leben auch unabhängig von ihr. Unabhängig von dem besonderen Inhalt des Erfahrenen, vernehmen wir »die Härte des Realen«. »Sie ist in den Nichtigkeiten des Alltags, die wir vielleicht als ärgerlich empfinden, dieselbe wie in den großen geschichtlichen Völkerschicksalen; sie ist auch dieselbe in der Sphäre der Dinglichkeit wie in der seelischen Hintergründigkeit. Ich erfahre die Gesinnungen der Menschen gegen mich genau so unabweisbar, wie der Gefangene die Mauer, der Lastträger die Traglast empfindet. Und beides ist unabhängig vom Erkennen des Empfundenen« (15 ff.). 2. Rezeptive Akte, die dem Erfahren und Erleben vorgreifen: Erwarten, Vor-

⁶⁸ Vortrag, gehalten in der Generalversammlung der Kant-Gesellschaft 1931 als Einleitung zur Diskussion über »Die Wendung der Philosophie der Gegenwart zur Ontologie und zum Realismus«.

gefühl, Bereitschaft, Gefäßtsein, Befürchtung, Besorgnis, Hoffnung usw. Das Subjekt steht hier im Modus des »Vorbetroffenseins«. Wenn auch diese Akte einen ausgesprochen illusionären Charakter haben (z.B. das Vorgefühl), so bleibt doch die Gewißheit zurück, »daß überhaupt etwas kommt«. Darin zeigt sich auch bei diesen Akten der Bewußtseinstranszendente Zug (19 ff.). 3. Prospektiv-aktive (teleologische) Akte, durch welche der Mensch der Zukunft spontan vorgreift: Begehren, Wollen, Tun, Handeln usw. In drei Hinsichten sucht Hartmann die Realitätsgegebenheit in diesen Akten nachzuweisen. Erstens im Widerstand des Realen gegen die Aktivität. Hier wird dieselbe »Härte des Realen« erfahren wie im rezeptiven Erleben und Erleiden. Der Unterschied liegt nur im voraufgehenden Einsatz von Aktivität und Spontaneität, als deren Beschränkung die Realresistenz empfunden wird. Zweitens wenn die Aktivität dieser Akte nicht bei »Sachen« Halt macht, sondern sich auf Personen erstreckt. In diesen Akten ist zwar der Andere der »Betroffene«. Im selben Moment aber, wo meine Aktivität die fremde Person trifft, erfahre ich, wie von ihr Handlung und Wille zurückstrahlt; ich werde »rückbetroffen«, und »dasjenige, wovon wir im Wollen und Handeln rückbetroffen sind, wird im Rückbetroffensein selbst als ein eminent Reales erfahren«. Dadurch wird das Seinsgewicht von Personen für Personen ein aktuelleres und unmittelbarer empfindbares als das von Sachen. Das bedeutet zwar nicht, daß Personen eine »höhere Realität« als Dinge haben; sie haben nur für uns »die gewichtigere Realitäts-Gegebenheit«, weil die emotionale Verbundenheit zwischen Person und Person unvergleichlich reicher ist als die zwischen Person und Sache. Schließlich ist das Realitätsbewußtsein durch die konkrete »Situation« bedingt, in der und an der das Wollen oder das Handeln agiert. Diese Situation zwingt uns zum Handeln, zur Entscheidung, und in diesem Zwang steckt schon die Realitätsgegebenheit. Der Mensch »erfährt« die Situation, in die er gerät, »als eminent reale Macht« (21 ff.). —

Wir haben diese Gedankengänge aus der Hartmann'schen Darstellung herausgegriffen, um an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie man in der letzten Zeit den in DILTHEYS »Realitätsabhandlung« gegebenen Anregungen (oben, 13 ff.)[*] gefolgt ist. Vorläufig können wir die Frage dahingestellt sein lassen, wie sich diese emotionale Realitätsgegebenheit zur »objektiven« (wissenschaftlichen) Erkenntnis verhält. Jedenfalls dürfte es unbestreitbar sein, daß sie für die alltägliche Wirklichkeitsauffassung eine sehr bedeutende Rolle spielt. Die Entdeckung der »Intentionalität« im Gefühlsleben ist tatsächlich nicht nur von psychologischer, sondern auch – wie später ausgeführt werden wird – von großer ontologischer Bedeutung. In unserm Zusammenhang ist es besonders wichtig, die Rolle der »fremd-psychischen« Realitätsgegebenheit festzustellen. Wie wir früher gesehen haben, betont nicht nur Hartmann, sondern auch SCHELER, HEIDEGGER und HEIM – viele moderne Psychologen, z.B. E. SPRANGER, könnten, hier auch erwähnt werden – in einer Weise, die stark an Diltheys Gedankengänge erinnert, daß das Realitätsbewußtsein in dem Bewußtsein von anderen Personen kulminiert. Es muß indes hervorgehoben werden, daß dieses Person-Bewußtsein nicht grundsätzlich von dem Ding-Bewußtsein verschieden ist. Das erstgenannte hat nur eine höhere Realitätsintensität, ist aber in das Außenwelt-Bewußtsein eingeordnet. Das »Rückbetroffen-sein«, das nach Hartmann für die Erfahrung der Realität anderer Personen entscheidend ist, ist jedenfalls nicht auf diese Erfahrungen beschränkt. Offenbar gilt dasselbe für das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren. Und weiter: Der Bauer steht zum Acker, der Gärtner zu den Pflanzen, der Handwerker zu seinem Material in einem ziemlich ähnlichen Verhältnis, auch wenn hier die psychisch bedingte Aktions- oder Reaktionsfähigkeit in das Objekt »hineingedacht« wird. Die volkstümlichen mythologischen

* Kursive Seitenangaben beziehen sich auf den vorliegenden (digitalen) Text.

Vorstellungen zeigen, wie leicht und unmittelbar dieser Eindenkungsprozeß vollzogen werden kann. Wenn man in solchen Fällen mit Heim von Erfahrungen eines »du-artigen Gegenüber« redet, muß man sich wenigstens klar machen, daß hier unter dem »Du« nur eine fremde Aktivität verstanden ist, die gegen die eigene Aktivität irgendwie Widerstand leistet. Und wenn im Widerstandsgefühl (im »Leiden«) gerade »die Härte des Realen« erlebt wird, wird es deutlich, daß der Du-Begriff in diesem Zusammenhange den Begriff der Außenweltrealität überhaupt expressiv vertritt. Selbstverständlich lassen sich aus diesem allgemeinen und verschwommenen »Du-Erlebnis« keine Folgerungen rücksichtlich des spezifischen Personenverhältnisses (der Ich-Du-Beziehung) ziehen. Der Begriff des Fremdpsychischen ist viel weiter als der des Fremd-Ich; das Fremd-Ich wiederum ist – wie später gezeigt werden soll – an und für sich noch keineswegs ein Du.

Zusammenfassend können wir sagen, daß neben den Sinnesempfindungen die emotional-transzendierenden Akte durch ihre Intentionalität das alltägliche Bewußtsein von der Realität der Außenwelt begründen. Die realitätsbegründende Bedeutung dieser Akte ist um so größer, je mehr in ihnen das Erlebnis einer von »außen« her kommenden, auf das Ich gerichteten Aktivität hervortritt. Da dies vor allem in den Erlebnissen der fremdpsychischen Erscheinungen der Fall ist, muß diesen Erlebnissen eine Sonderstellung innerhalb des Außenwelt-Bewußtseins zuerkannt werden. Dabei bleibt es dahingestellt, ob die fremdpsychische Aktivität als eine bewußte (menschliche) oder unbewußte (tierische) aufgefaßt oder vielleicht in die rein physischen Naturerscheinungen analogisch-mythologisch hineingedacht wird (»Naturmächte«). —

Wir gehen jetzt vom psychologischen zum *ontologischen* Gesichtspunkt über. Gemäß der früheren Probleminbestimmung fragen wir also nach der Sinn-Struktur des Bewußtseinsaktes, in dem die Realität der Außenwelt existentiell erfahren wird. Was verstehen wir ontologisch unter »*Realitätsgegebenheit*«? Es ist kaum nötig, wieder hervorzuheben, daß diese Gegebenheit nichts mit wissenschaftlicher »Bestimmbarkeit« zu tun hat. Die alltägliche Realitätserfahrung liegt noch diesseits aller Gedanken an objektive Bestimmungen. Aber worin unterscheidet sich denn die existentielle Auffassung von einem »wirklichen« Hause von dem »Luftschloß« der Phantasie? Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die letztere Vorstellung an Klarheit und Deutlichkeit die erstgenannte weit hinter sich läßt. Wenn jedoch nur der Gegenstand *dieser* Vorstellung als »gegeben« aufgefaßt wird, bedeutet das zunächst, daß meine Auffassung des Gegenstandes nicht willkürlich verändert werden kann, weil sie irgendwie in »der Sache selbst« begründet ist. Unsere Frage betrifft indessen nicht den Sinn der »Sache selbst«, sondern der *Gegebenheit* dieser Sache. Was bedeutet es also existential-ontologisch, daß ich die Sache als gegeben auffasse? Wir können antworten: Es bedeutet, daß jeder Versuch, sie anders aufzufassen, auf einen *Widerstand* stößt. Das Phantasiegebäude kann ich im einen Augenblick als rot, im anderen als weiß auffassen. Dagegen ist auch die Farbe des gegebenen Hauses in ihrem So-Sein gegeben, d.h. ich bin einem *Zwange* unterworfen, sie gerade so aufzufassen. In dieser tatsächlichen Widerstand- oder Zwangsempfindung steckt der Sinn der Realitätsgegebenheit. *Daß eine Suche für mich gegeben ist, bedeutet, daß sie sich mir in ihrem So-Sein aufdrängt.*

Offenbar liegt diese ontologische Bestimmung der Realitätsgegebenheit ganz auf derselben Linie mit der vorstehenden psychologischen Analyse. Es ist wohlbekannt, daß keine unter den Sinnesempfindungen größere Realitätsbedeutung hat als die Tastempfindung; hier wird nämlich »die Härte des Realen« buchstäblich als ein Widerstand gegen die manuelle Berührung empfunden. Von hier aus sind auch die Hartmannschen Ausführungen über die Realitätsbedeutung der emotional-transzendenten Akte zu verstehen. Was bedeuten die Modi des »Betroffenseins«, des »Vorbetroffenseins« und des »Rückbetroffenseins«, wenn nicht ver-

schiedene Formen der rein psychischen Widerstandserfahrung, in welcher uns die Realität der Außenwelt unmittelbar gegeben ist. Es ist die Aufgabe der existential-ontologischen Analyse des Außenwelt-Bewußtseins, den Sinn dieser *Aufdringlichkeit* im einzelnen aufzudecken.

Eine solche Analyse fällt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Als typisches Beispiel einer derartigen Existential-Ontologie mag indessen auf HEIDEGGERS *Sein und Zeit* verwiesen werden. Nach Heidegger »muß die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden« (13). Dasein ist aber In-der-Welt-Sein; die Welt, um die es sich hier handelt, ist nicht das philosophische »Universum«, sondern die alltägliche Umwelt. »Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden.« Das alltägliche In-der-Welt-Sein wird auch der »*Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden*« genannt (66 f.). Von diesem Ausgangspunkt aus wird die Daseinsanalyse vollzogen, wie wir sie schon oben (59 ff.) in aller Kürze kennengelernt haben. Offenbar ist eine so gestellte Aufgabe existential-ontologisch gerade in dem vorher angegebenen Sinne.

Die Energie, mit welcher Heidegger das ontologische Problem in der existential-ontologischen Frage nach dem Sinn der Umwelt (oder der Realitätsgegebenheit) aufgehen läßt, bedeutet zugleich eine Einseitigkeit und eine Stärke. Die ontologische Fragestellung ist einseitig verengt, insofern nicht nur das wissenschaftsontologische Problem, sondern auch die genuine Du-Frage grundsätzlich ausgeschaltet wird. Wie wir früher betont haben, ist es charakteristisch, daß das »Mit-Sein« als ein Modus des In-der-Welt-Seins gedeutet wird. Erst in einem späteren Zusammenhang werden wir nachzuweisen versuchen, wie diese Einseitigkeit überwunden werden kann. Andererseits hat Heidegger gerade durch diese Fragestellung neue Wirklichkeitsgebiete der ontologischen Analyse zugänglich gemacht und dieser Analyse überhaupt eine bisher ungeahnte Konkretion und Lebensnähe verliehen. —

Die Realitätsgegebenheit, die Hartmann und Heidegger unter verschiedenen Gesichtswinkeln betrachten und analysieren, ist die Gegebenheit der Außenwelt, wie sie dem fühlenden-wollenden-erkennenden Menschen in seiner totalen Existenz begegnet. Dennoch wäre es ganz verfehlt, derartige Analysen als Beispiele eines »*existentiellen Denkens*« im eigentlichen Verstande zu bezeichnen.^[69] Die phänomenologisch-ontologische Daseinsanalyse stellt den Sinn des existentiellen Welterlebnisses dar. Sie fällt also nicht mit dem existentiellen Weltbewußtsein zusammen, sondern dieses Weltbewußtsein ist vielmehr ihr Gegenstand. Oben haben wir indessen den Begriff existentielles Denken als ein Denken bestimmt,

⁶⁹ HEINEMANN behauptet für Heidegger das Gegenteil: »In Heidegger regen sich die Fragen, die alle wahrhaft Lebendigen unserer Zeit bewegen, alle die, die den Verlust eines Lebens in der Wahrheit, eines Lebens aus dem verborgenen Zentrum des Daseins beklagen und in seiner Erhaltung die eigentliche Not des Augenblicks erblicken. Um diese Probleme schwingt unsere Zeit. Die Antworten, die hier gegeben werden, brechen aus tiefstem Grunde der eigenen Existenz hervor. Dagegen ließe sich nur eine andere existentielle Entscheidung setzen« (a. a. O., 388). Hierzu sei bemerkt, daß eine Daseinsanalyse nicht im engeren Sinn existentiell ist, weil sie lebensnah und lebenswahr ist. Auch der Umstand, daß sie an brennende Lebensprobleme anknüpft und sie deutet, kann eine solche Bezeichnung nicht motivieren; in diesen Sinne dürften nahezu alle großen Philosopheme »existentiell« sein. Das Entscheidende ist, ob der Betreffende bewußt letzten Endes sein Denken weder auf eine apriorische Notwendigkeit noch auf empirische Analyse stützt, sondern auf persönliche Erdscheidung. Heinemanns Bemerkung schließt aber zweifellos ein Wahrheitsmoment ein. Faktisch dürfte die Daseinsdeutung Heideggers in großem Umfang weltanschaulich (d. h. existentiell) begründet sein. Das stimmt allerdings schlecht mit dem Lösungswort der Phänomenologie: »Zu den Sachen selbst!« überein.

das ganz und gar auf dem existentiellen Wirklichkeitsbewußtsein ruht und also nach keinen mehr oder weniger »objektiven« Stützen fragt. Verwerten wir diese Bestimmung für die Außenweltfrage, so stellt sich heraus, daß das existentielle Denken hier ein Denken bedeutet, das nicht nur von dem unmittelbaren, subjektiven Welterlebnis ausgeht, sondern auch innerhalb dieses Erlebnisses bleibt, um von da aus die Welt denkend zu deuten. Der Denker sieht sich in das »Bedrängtsein«, »Betroffensein«, »Vorbetroffensein«, »Rückbetroffensein« usw. hineinversetzt; er vernimmt die Welt als sein Schicksal, und nun ist er bestrebt, diese ganze Situation sich selbst und anderen persönlich klarzumachen.

Fragen wir, wo dieses Denken vorliegt, so dürfte es zweckmäßig sein, drei verschiedene Stufen auseinanderzuhalten. Erstens können wir an die einfache Lebensreflexion denken, die das normale Thema des *alltäglichen Gesprächs* zwischen Menschen bildet. Zwanglos und subjektiv stellt man seine Erlebnisse dar. Alle die Kleinigkeiten, die das Alltagsleben erfüllen, werden vorgenommen, zusammengestellt und als Ausdrücke für die Stellung der Welt dem betreffenden Menschen gegenüber (oder für die Stellung des Menschen der Welt gegenüber) verstanden. Gewöhnlich werden solche Reflexionen nach dem Schema Aktion-Widerstand-Leiden bzw. Reaktion angestellt. Zweitens kann die *dichterische Lebensschilderung und -deutung* in Betracht kommen. Der Dichter geht von gleichartigen Erlebnissen wie der Alltagsmensch aus, erhebt sie aber in die Sphäre allgemeiner Gültigkeit. Er betrachtet also sein eigenes Schicksal als irgendwie symptomatisch für das Menschenschicksal überhaupt; daher kann er auch für seine Erlebnisse auf allgemeines Interesse Anspruch erheben. Er ist davon überzeugt, daß er seinen Mitmenschen »etwas zu sagen« hat, was ihr Welt- und Lebensverständnis bereichert. Das hier von dem Dichter Gesagte gilt natürlich auch für Künstler anderer Art. Schließlich hat die *spekulative Weltanschauung* gerade in diesem Zusammenhang ihre bleibende Bedeutung. Vom Dichter unterscheidet sich der Schöpfer einer Weltanschauung wesentlich durch seine Darstellungsmittel. Diese sind nämlich nicht der schöpferischen Phantasie, sondern dem abstrakten Denken entlehnt. Dadurch bekommt die Weltanschauung einen »wissenschaftlichen« Anstrich. Das ist jedoch nur ein Schein. Die Weltanschauung ist ganz und gar existentiell fundiert. Ihr Grund ist ein bestimmtes, subjektives Welterlebnis; die Aufgabe des Denkens ist nur, dieses Erlebnis zu deuten und seinen Zusammenhang mit anderen erlebten Weltvorgängen aufzudecken. Die »Richtigkeit« einer Weltanschauung nachweisen zu wollen, hat nicht mehr Sinn als ein Versuch, die Richtigkeit der Sixtinischen Madonna zu beweisen. Damit wird natürlich nicht bestritten, daß eine Weltanschauung hinsichtlich ihrer inneren Folgerichtigkeit logisch untersucht werden kann. Erst nachdem die Weltanschauung ganz von ihren pseudowissenschaftlichen Ansprüchen befreit worden ist, kann sie indes positiv gewürdigt werden. Dann hängt alles zuletzt davon ab, wie tiefgreifend und gemeingültig das Erlebnis ist, das hinter dem Gedankengebäude steht, inwieweit es also als irgendwie repräsentativ für die Stellung des Menschen in der Welt betrachtet werden kann. Die Realitätsbedeutung der Weltanschauung ist demnach derselben Art wie die des Kunstwerks. —

In den vorstehenden Erörterungen haben wir von der Möglichkeit eines *spezifischen Du-Erlebnisses* (bzw. einer Du-Gegebenheit) absehen können. Das hängt damit zusammen, daß wir uns bisher auf die Außenweltfrage beschränkt haben; auch der »Mitmensch« ist nur insofern in den Gesichtskreis getreten, als er als ein Moment der Außenwelt (bzw. der Realitätsgegebenheit) aufgefaßt wird. Wie wir schon oben gesehen haben, unterscheidet sich der Mitmensch unter diesem Gesichtspunkt nicht grundsätzlich von den Welt dingen; höchstens kann dem »Fremdpsychischen« eine stärkere Realitätsintensität zuerkannt werden. Zum Schluß müssen wir indes fragen, ob nicht in der existentiellen Welterfahrung wenigstens eine Andeutung auch einer anderen Menschenbetrachtung gegeben ist. Rücksichtlich des

zugrunde liegenden, emotional-transzendenten Erlebnisses dürfte eine solche Andeutung kaum entdeckt werden können. Mit dem zuletzt behandelten *existentiellen* Denken steht es dagegen anders. Dieses Denken geht freilich ganz und gar auf ein subjektives Erlebnis zurück. Wenn sich der Mensch aber als spekulativer Denker oder als Dichter an die Öffentlichkeit wendet oder sich im alltäglichen Gespräch mit einem anderen auseinandersetzt, setzt er dabei zweifellos voraus, daß der andere nicht nur ein Moment der aufgefaßten Außenwelt ist, sondern auch *als erlebend und deutend eine analoge Stellung zur Außenwelt hat wie er selbst*. Da er keine Ansprüche erheben kann, die Richtigkeit seiner Anschauung nachweisen zu können, versucht er statt dessen den anderen zu *überzeugen*. Das bedeutet, daß er sein eigenes Grunderlebnis auf den anderen zu übertragen sucht. Alle seine Darstellungsmittel, sie mögen philosophischer, dichterischer oder ganz alltäglicher Art sein, haben in letzter Linie gerade diesen Zweck. Wenn ich aber einen anderen als mögliches Subjekt meiner eigenen Welterlebnisse betrachte, habe ich ihn offenbar aus der Welt der physischen und psychischen Dinge herausgehoben, die mir als meine Außenwelt gegeben ist. Die Bedeutung dieser Tatsache können wir erst später würdigen.

2. Die wissenschafts-ontologische Außenweltfrage.

Nachdem wir im vorigen das Problem der Außenwelt existential-ontologisch analysiert haben, gehen wir jetzt zur *wissenschafts-ontologischen* Analyse über. Während bisher die Frage dem Sinn der subjektiven (existentiellen) Realitätsgegebenheit gegolten hat, fragen wir nunmehr nach dem Sinn der *objektiven Realität*, die im wissenschaftlichen Urteil bestimmt wird. Gemäß der oben gegebenen Bestimmung der Problemstellung können wir die Frage so formulieren: *Was meinen wir, wenn wir in wissenschaftlichen Zusammenhängen etwas als »objektiv wirklich« bestimmen?*

Von vornherein mag hervorgehoben werden, daß es dieselbe Wirklichkeit ist, die existentiell erlebt und die wissenschaftlich erkannt und bestimmt wird. Zweifellos ist HARTMANN – wenigstens von diesem Gesichtspunkte aus – ganz im Recht, wenn er sagt: »Es gibt nur *eine* Realität, nämlich die der einen realen Welt, in der wir leben und sterben, in der wir handeln, hoffen, fürchten, leiden, erfahren, ertragen – *und* [wissenschaftlich] erkennen. Sie ist es, von deren Zusammenhängen wir so vielfach betroffen, bedrängt, bewegt, gezwungen sind; sie aber ist es auch, deren Zusammenhänge Objekt möglicher Erkenntnis sind« (a.a.O., 27). Es ist derselbe Erdrutsch, der mich im Gebirge überwältigt – und der von dem Geologen untersucht wird. Es ist dasselbe Wasser, das die Sonnenstrahlen farbig reflektiert oder meinen Durst löscht – und das chemisch als H₂O bestimmt wird.

Wenn nach dem Sinn der objektiven Realität gefragt wird, könnte es demnach zunächst scheinen, als ob es sich um keinen grundsätzlichen Unterschied gegenüber dem Sinn der Realitätsgegebenheit handeln könne. Das existentiell Erlebte wird nur »in die Objektivität erhoben«! (Vgl. HARTMANN, 29). Gewissermaßen mag dies auch richtig sein. Wenn die Welt nicht in ihrer Realitätsgegebenheit erfahren oder erlebt wäre, hätten wir überhaupt keine Veranlassung, sie wissenschaftlich zu bestimmen. Es ist also gerade die schon existentiell erlebte Wirklichkeit, die nachher wissenschaftlich bestimmt wird.⁷⁰

⁷⁰ Im Weltbild der modernen Physik ist die Realitätsgegebenheit allerdings ganz ausgemerzt. Die Atome, Elektronen, Quanta usw. sind nicht erlebbar, weil sie überhaupt nicht gegeben sind. Die Vertreter dieses Weltbildes sind aber auch mit dem Gedanken einverstanden, daß ihre Welt nicht als »real« betrachtet werden kann. »The frank realisation that physical science is concerned with a world of shadows is one of the most significant of recent advances« (EDDINGTON: The Nature of the Physical World 1928, xvii). Die Frage nach dem existential-ontologischen Hintergrund des Objektivitätsbegriffes, der in diesem

Damit ist indes die Frage nach dem Sinn der objektiven Realität nicht entschieden. Was heißt es, das existentiell Erlebte »in die Objektivität zu erheben«? Hier könnte man wieder versuchen, das vom Sinn der Realitätsgegebenheit Gesagte zu verwerten. Handelt es sich nicht hier wie dort um denselben Zwang, eine Sache in ihrem Sosein aufzufassen, weil sie sich uns gerade so – und nicht anders – »aufdrängt«? Der Unterschied würde demnach darin bestehen, daß der Wissenschaftler dank besserer methodischer Schulung und weiteren Perspektiven die Wirklichkeit genauer und »sachlicher« bestimmen kann, als es dem unwissenschaftlichen Menschen, der sich nur auf das unmittelbare Erlebnis stützt, möglich ist. In letzter Linie verstünde man unter Realität jedenfalls dasselbe: die in den bewußtseinstranzendierenden Akten gegebene Aufdringlichkeit der Außenwelt.

Aus verschiedenen Gründen erweist sich indes eine solche Deutung des wissenschaftlichen Realitäts- und Objektivitätsbegriffes als undurchführbar. Wir leben die wichtigsten Gesichtspunkte hervor. Erstens ist es unmöglich, den Unterschied zwischen existentieller und wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung auf die Verschiedenheit zwischen dem »unwissenschaftlichen« und dem »wissenschaftlichen« Menschen zurückzuführen. Auch der geschulteste Chemiker empfindet die durstlöschende Eigenschaft des Wassers in einer Weise, die keiner wissenschaftlichen Begründung bedarf. Die beiden Auffassungsweisen können also im selben Subjekt nebeneinander vorhanden sein. Dies ist übrigens nicht selten auch der Fall, wenn sich etwas real Gegebenes (z.B. die Bewegung der Sonne am Himmel) wissenschaftlich als eine Illusion herausgestellt hat. Zweitens bedeutet eine Steigerung der existentiellen Realitätsintensität (durch Steigerung oder Erweiterung des Transzendenzmomentes im Bewußtseinsakte) keineswegs eine Verstärkung der Gewißheit objektiver Realität. Vielmehr dürfte meistens das Gegenteil der Fall sein, wenn es richtig ist, daß das bewußtseinstranzendierende Moment am stärksten in den emotionalen Akten hervortritt. Die emotionale Lebendigkeit, die für die Realitätsgegebenheit eine so große Rolle spielt, erzeugt keine Bedingungen für das nüchtern objektiv-sachliche Seinsverständnis. Es ist überhaupt schwierig, irgendwelche Momente zu entdecken, in denen die subjektive Akt-Transzendenz geradlinig in die objektive Ding-Transzendenz übergeht. Das hängt drittens damit zusammen, daß die existentielle Welterfahrung – auch wenn sie spekulativ gedeutet wird – stets an das subjektive Erlebnis gebunden bleibt, während die objektive Wirklichkeitsbestimmung gerade ein Freimachen von dieser Gebundenheit voraussetzt.

Noch eine weitere Möglichkeit müssen wir in diesem Zusammenhang in Betracht ziehen. Wenn es feststeht, daß (existentielle) Realitätsgegebenheit und (objektive) Realität ontologisch etwas grundsätzlich Verschiedenes bedeuten, könnte man sich die Sache so vorstellen, daß die Wissenschaft durch gewisse Kontrollvorkehrungen die Realitätsgegebenheit »in die Objektivität erhebt«. Objektive Realität würde also etwa »wissenschaftlich kontrollierte Realitätsgegebenheit« bedeuten. In dem Kontrolliertsein läge demnach das für die objektive Realität charakteristische Kennzeichen, das über die Nur-Gegebenheit hinausführt. Das mag gewissermaßen richtig sein, bedeutet aber nur eine Verschiebung des Problems. Denn was hat man eigentlich in den Begriff »Kontrolliertsein« hineingelegt? Offenbar den Gedanken an eine mögliche Relationssetzung zwischen der bisher nur gegebenen Erscheinung und anderen Erscheinungen, die als objektiv real anerkannt sind. Hier liegt wieder dieselbe Realitätsfrage vor wie früher, und zwar in doppelter Hinsicht. Was verstehe ich unter der Realität der »anderen« Erscheinungen, die zur Kontrolle herangezogen werden? Und wie

»irrealen« Weltbilde sowie in der Mathematik verwertet wird, wird in der vorliegenden Untersuchung beiseite gelassen.

soll ich die Relationssetzung als real verstehen? Auf diesem Umwege ist offenbar nichts zu gewinnen.

Als Ergebnis der bisherigen Erörterungen können wir feststellen, *daß die objektive Realität zwar die existentielle Realitätsgegebenheit voraussetzt, von ihr aber weder direkt noch indirekt hergeleitet werden kann, weil sie vor allem noch etwas anderes voraussetzt: die Gegebenheitstranszendenz*. Die Frage nach dem Sinn der objektiven Realität kann demnach nunmehr so formuliert werden: Wie sollen wir den Bewußtseinsakt verstehen, in dem wir das Gegebene von der Gebundenheit an das subjektiv-individuelle Erlebnis freimachen, ohne dadurch seinen Gegebenheitscharakter zu verwischen? Erst mit dieser Frage nach dem Sinn von *Gegebenheitstranszendenz* haben wir die wissenschaftsontologische Frage näher bestimmt.

Die Realitätsgegebenheit bedeutet, daß etwas als real aufgefaßt wird, weil es sich uns in seinem Sosein aufdrängt. Dabei ist die Aufdringlichkeit der Sache von vornherein an das subjektive Erlebnis gebunden. Eine Enthebung von dieser Gebundenheit bedeutet zunächst, daß das Sosein der Sache als vom erlebenden Subjekt unabhängig aufgefaßt wird, d.h. daß es sich nicht nur um ein tatsächliches So-aufgefaßt-Werden handelt, sondern um ein So-aufgefaßt-Werden-Müssen. Wann immer die Sache (unter nötigen äußeren und inneren Bedingungen) aufgefaßt wird, muß sie gerade so aufgefaßt werden. Die Bedeutung dieses Müssen ist indessen nicht ohne weiteres klar. Offenbar setzt man nicht nur den Gedanken an eine logische Notwendigkeit (etwa die der Denkgesetze) voraus; damit wäre das Band zwischen Realität und Realitätsgegebenheit ganz zerrissen. In das Müssen ist auch ein psychologischer Zwang hineingedacht. Dieser Zwang muß aber über die nur tatsächliche Aufdringlichkeit des Gegebenen hinaus erweitert werden. In dem Gedanken an das Müssen liegt demnach nicht nur, daß *ich* genötigt bin, die Sache jedesmal so aufzufassen; dann wäre es jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß ihr Sosein von meiner subjektiven Erlebnisfähigkeit abhängig wäre. In dem Müssen denke ich vielmehr in erster Linie an alle *die anderen Subjekte*, die ganz unabhängig von mir und meinen Erlebnissen die Sache *auch* auffassen können. Von diesen anderen Subjekten *weiß* ich freilich von vornherein vielleicht gar nichts; die Art, in der sie die Sache auffassen, die mir in ihrem Sosein gegeben ist, ist mir empirisch unbekannt. Es ist sogar möglich, daß ich eine »epochemachende« Entdeckung gemacht habe, und daß daher überhaupt kein anderer Mensch das gesehen hat, was ich jetzt sehe. Dennoch – wenn ich eine Sache als objektiv real bestimme, setze ich dabei eo ipso voraus, daß sie in ihrem Sosein nicht nur mir, sondern auch allen anderen zugänglich ist oder werden kann, bei denen die nötige Auffassungsfähigkeit (Beobachtungsgabe, Denkkraft, Scharfsinn, technische Ausstattung usw.) vorhanden ist. Gerade in diesem Gedanken an die anderen Subjekte steckt der Sinn von Gegebenheitstranszendenz: *die Welt, die mir in ihrem Sosein gegeben ist, ist in demselben Sosein grundsätzlich auch allen anderen menschlichen Subjekten gegeben, oder kann es wenigstens werden*. Daß ich meiner Erfahrung objektive Realität zuschreibe, bedeutet also, daß ich sie in die *gemeinsame Erfahrung verschiedener Subjekte* einordne. Erst durch diese Einordnung wird die Realitätsgegebenheit aus der subjektiven Willkür herausgehoben und in eine Sphäre hineingestellt, innerhalb welcher wissenschaftliche Objektsbestimmung möglich wird.

Vielleicht ist es nötig, hier einem Mißverständnis des dargestellten Gedankenganges vorzubeugen. Wie schon früher (oben, 101) hervorgehoben worden ist, hat die ontologische Frage nichts mit der Frage des *criterium veri* zu tun. Der Gedanke an die Gegebenheitstranszendenz durch die Beziehung des Gegebenen auf andere Subjekte darf daher unter keinen Umständen so gedeutet werden, als ob es sich um eine »Kontrollierung« der eigenen Auffassung handele. Für die Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffs ist es überhaupt ganz gleich-

gültig, ob ein gewisses Urteil, in dem Wirklichkeit gedacht wird, tatsächlich wahr oder falsch ist. Die Frage ist nur, was wir meinen, wenn wir etwas – mit Recht oder Unrecht – als objektiv wirklich bestimmen. Durch ein Beispiel suchen wir das zu erläutern. Wenn ein Mensch mit Anlage zu Gehörshalluzination sagt: »Eine Uhr tickt hier im Zimmer«, kann dies falsch sein, obgleich er deutlich das Ticken vernimmt. Beim Fällen des genannten Urteils denkt er indes offenbar nicht nur die Wirklichkeit der Schallempfindung, sondern die der tickenden Uhr. Sonst würde er etwa gesagt haben: »Die Ohren klingen mir«. Wenn er statt dessen sagt: »Eine Uhr tickt«, meint er zweifellos, daß die Schallempfindung nicht etwas ihm Eigentümliches sei, sondern auch von anderen aufgefaßt werden müsse, die sich gegebenenfalls im Zimmer befinden. Wie die Richtigkeit der Auffassung am zweckmäßigsten zu kontrollieren ist, bleibt dabei dahingestellt.

Etwas Ähnliches gilt für die *wissenschaftliche »Entwicklung«*, in welcher frühere Ansichten für falsch erklärt werden. Die Falscherklärung eines Urteils – z.B. des vor-kopernikanischen: »Die Sonne bewegt sich um die Erde« – bedeutet nicht, daß dieses Urteil für an sich unwissenschaftlich-subjektiv (etwa existentiell) erklärt wird, sondern daß die Sache – das Verhältnis zwischen Erde und Sonne – infolge neuer Entdeckungen und erweiterter Erfahrung wissenschaftlich *anders* aufgefaßt werden muß. Im Mittelalter hatte das genannte Urteil wissenschaftlich-objektiven Charakter, und es behielt diesen Charakter seiner Intention nach, so lange der so Urteilende voraussetzen konnte, daß ein jeder Sachverständige die Sache so auffassen müßte. Jetzt dagegen ist diese Voraussetzung nicht mehr vorhanden. Nicht weil Kopernikus und seine Nachfolger eine von der traditionellen abweichende Meinung deklariert hätten – das könnte jeder Tor tun – sondern weil sie auf gewisse Tatsachen hingewiesen haben, die für den Sachverständigen das geozentrische Weltbild unmöglich machen. Daß dem Urteil: »Die Erde bewegt sich um die Sonne« jetzt objektive Realität zugeschrieben wird, bedeutet dementsprechend, daß der Urteilende seine Gültigkeit für alle Sachverständigen voraussetzt. Prinzipiell ist es indes nicht ausgeschlossen, daß auch letzteres Urteil von der künftigen Wissenschaft korrigiert wird; durch das relativistische Weltbild ist das übrigens gewissermaßen schon geschehen. Der Forscher muß immer bescheiden einräumen, daß sein Urteilen tatsächlich die Möglichkeit des Irrtums einschließt. Die Sache ist ihm ja niemals in ihrer objektiven Realität gegeben, sondern nur in ihrer – Realitätsgegebenheit. Die objektive Realität ist überhaupt nicht gegeben, sondern *aufgegeben*; sie ist eine unendliche *Aufgabe*, die der Forscher in immerwährender Auseinandersetzung mit seinen Mitarbeitern zu lösen strebt. Dieses wissenschaftliche Zusammenarbeiten ist nichts Willkürliches, das etwa erst auf wissenschaftlichen Konferenzen oder in Rezensionsblättern zustande gebracht würde. Jedes Experiment im Laboratorium, jeder Satz einer Abhandlung ist von vornherein in den großen Zusammenhang eingestellt, wo jeder an seinem Platze das gemeinsame Rätsel der Wirklichkeit zu durchdringen versucht. Das *Zusammenarbeiten* gehört zur innersten Struktur des wissenschaftlichen Denkens.

Es ergibt sich also, daß das wissenschaftliche Denken ebenso wie das existentielle immer eine Beziehung des Gedachten auf andere Subjekte einschließt. Diese Beziehung liegt im eigentlichen Wesen des Denkakts, der vor allem dadurch die Nur-Gegebenheit transzendiert. Gerade in diesem Punkt können wir indes auch den grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden genannten Arten von Denken feststellen. In dem *existentiellen* Denken strebt der Denker, den anderen zu überzeugen, indem er seine eigenen Welterlebnisse auf den andern zu übertragen sucht. Sein wirksamstes Mittel findet er daher in der *Suggestion*. Die hauptsächliche Voraussetzung seines Bestrebens ist der Gedanke an die Suggestibilität, d.h. die emotionale Lebendigkeit, des anderen, die das Hervorrufen gleichartiger Erlebnisse möglich macht. Der *wissenschaftliche* Denker dagegen hat kein Interesse an den subjektiven Erleb-

nissen des anderen. Er weiß zwar, daß das emotionale Moment auch aus der wissenschaftlichen Auffassung nicht ganz eliminiert werden kann, aber nicht darum handelt es sich. Seine Voraussetzung ist die Möglichkeit des anderen, *die Sache* überhaupt aufzufassen, von deren entscheidender Bedeutung für das wissenschaftliche Urteil er selbst überzeugt ist. Statt den anderen suggestiv zu beeinflussen, sucht er daher, ihm diese Sache *nachzuweisen*. Sollte er indes meinen, daß die Sache einem anderen überhaupt nicht nachgewiesen werden kann, so würde dies zweifellos bedeuten, daß er von dem subjektiv-individuellen Charakter der betreffenden Erfahrung überzeugt ist, d.h. daß er ihr objektive Realität abspricht. —

Im vorigen haben wir gesehen, daß die Außenweltfrage ontologisch von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus erörtert werden muß: von dem der existentiellen Realitätsgegebenheit und dem der objektiven Realität. Nach dem Sinn der *einen* Realität, die hinter diesen beiden Perspektiven steht, können wir indes nicht fragen, ohne zugleich in metaphysische Gedankengänge überzugleiten. Wenn die ontologische Fragestellung ihren *kritischen* Charakter behalten soll, darf sie niemals die Anknüpfung an die tatsächlichen Auffassungsweisen aufgeben. Es fehlt uns überhaupt das »Organ«, die »Wirklichkeit an sich« aufzufassen. Letzterer Begriff kann nur als heuristischer Grenzhegriff verwendet werden, der uns vor der verhängnisvollen Verwechslung zwischen »Wirklichkeitsauffassungen« und »Wirklichkeiten« warnt.

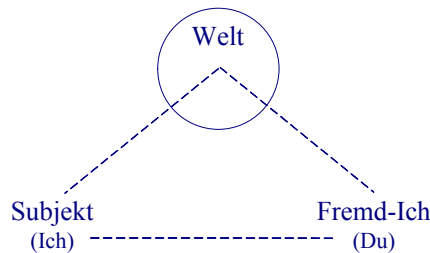
Eine andere Frage tritt indes jetzt in den Vordergrund. Wie sich ergeben hat, schließt das existentielle wie das wissenschaftliche Denken eine *Beziehung des Gedachten auf andere Subjekte* ein. Diese Beziehung setzt offenbar voraus, daß die anderen Subjekte nicht als der Außenwelt zugehörig aufgefaßt werden, welche auf sie bezogen wird. Auf der anderen Seite wird aber vorausgesetzt, daß diese anderen Subjekte transsubjektiv real sind; nur so bekommt der Gedanke an die Relationssetzung einen Sinn. Es zeigt sich also, daß die Außenwelt-Ontologie eine Voraussetzung einschließt, die auf eine ganz andere Art von Wirklichkeitsauffassung als die beiden bisher erörterten hindeutet: *die Auffassung der Wirklichkeit als Fremd-Subjekt*. Zum Unterschiede von der Dingwelt nennt man bisweilen das Fremd-Subjekt eine *Person*. Dieser Person-Begriff ist indes mehrdeutig. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet »Person« oft dasselbe wie »Mensch«. Wie schon oben (105 f.) nachgewiesen wurde, gehören jedoch die anderen Menschen als physische sowie als »fremdpsychische« Erscheinungen zur selben Außenwelt wie die Dinge. Wenn wir die Personen *anders* als die Außenwelt auffassen, kann es sich also nicht um die fremden, psychophysischen Aktzentra handeln, insofern sie in der Realitätsgegebenheit enthalten sind und evtl. als objektiv real nachgewiesen werden können. Das für die Auffassung des Fremd-Subjekts Entscheidende ist vielmehr, daß das dem Ich gegenüberstehende Wirkliche (die »Person«) nicht als ein Moment der Außenwelt, sondern als *ein anderes Ich, dem die Welt in derselben Weise wie mir gegeben ist*, aufgefaßt wird.

Die Außenwelt-Ontologie gewinnt durch die Feststellung der genannten Voraussetzung ihren Abschluß. Das bedeutet aber nicht, daß die ontologische Untersuchung überhaupt beendet ist. Mit der Realsetzung des Fremd-Ich haben wir schon die Möglichkeit anerkannt, zu ihm in Beziehung zu treten. Das Ich, zu dem ich in Beziehung stehe, nennen wir *ein Du*. Die ontologische Fragestellung muß demnach so erweitert werden, daß sie auch die Frage nach dem *Sinn der Du-Realität* umfaßt.

Wir gehen jetzt zu dieser neuen Seite des ontologischen Problems über.

KAP. 9: Das Problem des Du

Zunächst haben wir den *Sinn der Frage* näher zu bestimmen. Wie wir gesehen haben, wird das Du-Problem innerhalb der Außenwelt-Ontologie durch den Nachweis aktualisiert, daß der Bewußtseinsakt, in dem die Realität der Außenwelt gedacht wird, nicht nur das Bewußtsein bzw. die Realitätsgegebenheit, sondern auch die Außenwelt selbst transzendiert, indem er außerhalb der Welt seiende Fremdsubjekte (Fremd-Ichs) voraussetzt. Am Ende war es nicht möglich, den Sinn der Realität der Außenwelt in der einfachen Relation Ich-Welt auszudrücken; erst in der Formel *Ich-Welt-Fremd-Ich* kommt der Gedanke der Weltrealität zum Ausdruck. Das bedeutet allerdings nicht, daß das Weltbewußtsein das Bewußtsein von individuellen Fremd-Ichs einschließt; dann wäre in der Tat letzteres in das Weltbewußtsein eingeordnet und damit seines eigentümlichen Charakters beraubt. Es handelt sich vielmehr gerade um eine *Voraussetzung*, die nicht in die Weltrealität eingeordnet werden kann, weil sie erst den Welt-Gedanken möglich macht. Weiterhin bedeutet diese Voraussetzung noch nicht, daß eine *unmittelbare Beziehung* zwischen den verschiedenen Ichs besteht, wodurch der eine dem anderen als ein Du begegnet. Die vorausgesetzte Beziehung ist eine durch die gemeinsame Welt vermittelte; wie schon hervorgehoben worden ist (oben, III), ist es ja sehr wohl möglich, daß der eine vom andern gar nichts weiter weiß, als gerade, daß er zur selben Umwelt in Beziehung steht.



Wenn Realität a priori als mit Welt-Realität identisch zu setzen wäre, hätten wir keine Veranlassung, hier ontologisch weiter zu fragen. Die Frage nach dem Sinn der Realität wäre dann mit der Feststellung der angegebenen Voraussetzung endgültig beantwortet. Eine derartige Identifizierung hat sich indessen als ganz willkürlich erwiesen, da die Fremd-Ichs als irgendwie *real* gedacht werden müssen. Die Realsetzung des Fremd-Ich bedeutet aber, daß es – obschon es nicht zur Außenwelt gehört dem eigenen Ich gegenüberstehen *kann*. Unter diesen Umständen muß es auch eine Beziehung zwischen Ich und Fremd-Ich geben, die nicht durch die Welt vermittelt ist, in der also die Welt gleichsam ausgeschaltet wird. Wir nennen diese Beziehung *die Ich-Du-Beziehung*. Die ontologische Frage nach dem Sinn der Du-Realität kann demnach so formuliert werden: *Was meinen wir, wenn wir dem Du der Ich-Du-Beziehung Realität zuschreiben?*

Bei der Erörterung dieser Frage gehen wir einen ähnlichen Weg wie bei der Analyse des Außenwelt-Problems. Zuerst fragen wir existential-ontologisch nach dem Sinn der Du-Realität, die in der unmittelbaren Ich-Du-Beziehung hervortritt, um nachher wissenschafts-ontologisch die Folgerungen daraus zu ziehen.

1. Das existential-ontologische Du-Problem

Das *existential-ontologische* Du-Problem betrifft offenbar vor allem *die Struktur und den Sinn der Ich-Du-Beziehung*. Drei Teilfragen liegen in diesem Problem eingeschlossen: 1. Was meinen wir überhaupt mit der Beziehung eines Ich zu einem Du? 2. Wie werde ich mir des Du bewußt, zu dem ich in Beziehung stehe? 3. Welche Bedeutung hat das

Du-Bewußtsein für das Ich-Bewußtsein überhaupt? Die Beantwortung dieser Fragen gibt uns die Möglichkeit, den Sinn der Du-Realität zu bestimmen.

1. Zunächst fragen wir also nach der *Struktur der Ich-Du-Beziehung*. Wir erörtern diese Frage am besten gegen den Hintergrund der Realitätsgegebenheit, in der das existentielle Ich-Es-Verhältnis hervortritt. Wie wir gesehen haben (oben, 103ff.), geht diese teils auf die Sinnesempfindungen, teils auf die Intentionalität des Gefühlslebens zurück, wodurch die Außenwelt sich dem Ich in dessen Existenz »aufdrängt«. Die subjektive Reaktion gegen diese »Aufdringlichkeit der Außenwelt« zeigt sich im »Betroffensein«, »Vorbetreffensein« und »Rückbetreffensein« des Ich. Im Erlebnis fremd-psychischer Realitätsgegebenheit wird »die Härte des Realen« besonders stark vernommen. Durch derartige Akte wird sich das Ich bewußt, zu einer realen Welt außer sich selbst (einem »Es«) im Verhältnis zu stehen. Das alles bildet indes tatsächlich nur die eine Seite des existentiellen Ich-Es-Verhältnisses. Das Ich steht der Welt nicht nur als *erlebend*, sondern auch als *handelnd* gegenüber, d.h. es sucht die erlebte Welt für seine Zwecke zu *benutzen*. Darin liegt, daß es den vorhandenen Widerstand zu brechen strebt, um die Sphäre seiner Ich-Aktivität möglichst zu erweitern. Das gilt offenbar auch, wenn das erlebte »Realobjekt« fremdpsychischer Art, etwa eine »Person«, ist; Personen (andere Menschen) können selbstverständlich ebenso wie Dinge benutzt und ausgenutzt werden. Erleben und Benutzen – das sind die beiden Modi, welche die Struktur des existentiellen Ich-Es-Verhältnisses bestimmen. Durch jenes wird sich das Ich des Es bewußt, durch dieses sucht das Ich das Es zu verschlingen, indem es dasselbe in seine eigene Machtsphäre zu reißen strebt.

Kehren wir von da zur Ich-Du-Beziehung zurück, so haben wir zuerst zu fragen, inwiefern das Du im selben Sinn wie das Es erlebt werden kann. Das Du ist zunächst ein fremdes Ich, also ein theoretisches und praktisches Aktzentrum derselben Art wie ich selbst. Von dieser Du-Aktivität kann ich nun »betroffen« werden. In diesem Betroffensein liegt aber etwas anderes als im Erlebnis der Aufdringlichkeit der Welt. Während diese als eine dunkle, widerstehende Härte aufgefaßt wird, spüre ich hinter der Du-Aktivität einen bewußten Zweck, einen *Willen*, der meinen eigenen irgendwie kreuzt. Diese fremde Aktivität kann ich zwar als einen Widerstand erleben; dadurch habe ich sie aber gerade nicht als zielbewußten und -bestimmten *Willen* erlebt. Daß die fremde Aktivität von mir als ein Widerstand empfunden wird, bedeutet keine Bestimmung des fremden Willens, sondern drückt lediglich meine subjektive und zufällige Reaktion gegen die Tatsache aus, daß mein Machtgebiet (in der Welt) durch den anderen irgendwie eingeschränkt oder bedroht worden ist. Was ich von der fremden Aktivität erleben kann, ist also nur ihr Niederschlag in den psychischen und physischen Weltvorgängen, d.h. ihre Weltseite. In der Ich-Du-Beziehung sollte es sich aber um eine Beziehung zwischen Ich und Fremd-Ich handeln, »die nicht durch die Welt vermittelt ist, in der also die Welt gleichsam ausgeschaltet wird«. Das bedeutet, daß der fremde Wille (als Du-Aktivität), der meinen eigenen Willen kreuzt, überhaupt nicht in der Welt »gegeben« ist und deshalb auch nicht erlebt werden kann.^[71] Vorläufig können wir sagen: Der Fremd-Wille trifft mich als eine (vom Welterlebnis aus durchaus rätselhafte) *Forderung* des Du, als ein Anspruch, dem gegenüber ich mich zu *entscheiden* habe.

⁷¹ Erst durch diese Einsicht wird die gewöhnliche Verwechslung des Du mit dem »Mitmenschen« verhindert. Diese Verwechslung, infolge deren die eigentliche Problematik des Du-Bewußtseins verkannt wird, liegt auch E. REISNERS Erörterung des Du-Problems zugrunde, wenn er z.B. deklariert, daß »das Du tatsächlich in der Welt, in der ich lebe, als greifbare Realität vorkommt« (a.a.O., 93). Vgl. auch S. 82: »Unsere Blindheit für das Du, für den Nebenmenschen, ist nun gewiß keine gleich prinzipielle [wie unsere Blindheit für Gott. Wir sehen ja den anderen Menschen, wir wissen um ihn, er gehört mit seiner Wirklichkeit hinein in unser wirkliches sinnliches Leben ...]«

Wenn der Wille als Du-Aktivität nicht erlebt werden kann, kann er auch nicht *benutzt* werden. Den weltlichen Niederschlag des Willensprozesses kann ich zwar benutzen, also auch die andere »Person« als psychophysische Erscheinung. Werde ich vor das Du in seiner Aktivität gestellt, gibt es aber nur zwei Möglichkeiten: Entweder verneine ich das Du, d.h. ich suche, die mir begegnende Aktivität nur als einen Weltvorgang zu betrachten, der benutzt werden kann. Das ist natürlich eine *tatsächliche* Möglichkeit, die zugleich ein Heraustreten aus der Ich-Du-Beziehung bedeutet. Oder ich erkenne das Du an, d.h. ich lausche auf seine Forderung und suche, seinen Anspruch an mich zu vernehmen, um ihm dadurch in seiner Duheit dienen zu können. Erst so kann die Ich-Du-Beziehung realisiert werden; ihr tragender Grund ist *der Wille zum Dienen, der persönliche Gemeinshaftswille*.

Es ergibt sich demnach, daß die Ich-Du-Beziehung ein ausgesprochenes *Willensverhältnis*, d.h. ein *ethisches* Verhältnis ist. Der Begriff »Verhältnis« ist hier also als »eine Art, sich zu verhalten« zu verstehen. Ich trete in das ethische Verhältnis (die Gemeinschaft, die Ich-Du-Beziehung) ein, wenn ich mich dem Du-Willen gegenüber anerkennend verhalte. Hier müssen wir indes genauer bestimmen, was unter dem Du-Willen (der Forderung, dem Anspruch des Du) verstanden wird. Offenbar kann nicht jede Aktivität der fremden Person als Du-Wille aufgefaßt werden. Wie wir schon gesehen haben, können wir die Aktivität des Fremdpsychischen als Realitätsgegebenheit, also als Nicht-Du, erleben. Das Anerkennen des Du kann demnach nicht bedeuten, den Erweiterungstendenzen der fremden Person widerstandslos nachzugeben. Als Du-Wille kann vielmehr nur *die* Aktivität der fremden Person aufgefaßt werden, die selbst auf die Ich-Du-Beziehung (das ethische Verhältnis, die Gemeinschaft) abzielt. Der Wille zum Dienen, durch den ich in die Du-Beziehung eintrete, bedeutet also den Willen, den Gemeinshaftswillen des Du zu fördern. Das gerade ist der Anspruch, den das Du »in seiner Duheit« gegen mich hat: es in die ethische Gemeinschaft zu führen. Die Ich-Du-Beziehung ist grundsätzlich ein *gegenseitiges* Verhältnis, wo der eine des anderen bedarf. Es ist Sache der Ethik, dies im einzelnen auszuführen. Hier können wir uns damit begnügen, die Ich-Du-Beziehung als eine *Willensgemeinschaft* festzustellen, die auf dem gegenseitigen Willen zum Dienen beruht. Nur das mag hinzugefügt werden, daß diese Gegenseitigkeit keineswegs Exklusivität bedeutet. Wenn ich den Dienstwillen des anderen wahrnehme, um ihn für mich selbst zu verwerten, suche ich tatsächlich den anderen zu benutzen, wodurch ich aus der Du-Beziehung zu ihm heraustrete. Der Gemeinshaftswille ist vielmehr grundsätzlich universal gerichtet. Die Du-Beziehung, in die ich gestellt bin, ist selbst ein Moment im menschlichen Gemeinshaftleben überhaupt.

2. Wir gehen jetzt zur zweiten Frage über: *Wie werde ich mir des Du* (d.h. nunmehr: der Forderung oder des Anspruchs des auf die Gemeinschaft abzielenden Du-Willens) *bewußt*? Wie wir gesehen haben, ist das Du »in seiner Duheit« nicht gegeben und kann deshalb auch nicht erlebt werden. Die Du-Erfahrung muß also etwas anderes bedeuten als das Erlebnis der Realitätsgegebenheit. In der Tatsache, daß das Du mir gerade in seiner Forderung oder seinem Anspruch gegenübertritt, liegt nun schon eine Andeutung, daß das Du, wenn nicht gegeben, immerhin *aufgegeben* ist. Das Bewußtsein vom Du bedeutet primär das Bewußtsein einer *Aufgabe*, die mir gestellt wird.

In dieser *Aufgegebenheit* stimmt das Du mit der objektiven Realität (vgl. oben, 112) überein. Der grundsätzliche Unterschied besteht darin, daß die objektive Realität eine wissenschaftliche, die Du-Realität dagegen eine individuell-persönliche oder existentielle Aufgabe bedeutet. Wir müssen daher weiter fragen, wie wir uns einer derartigen existentiellen Aufgabe bewußt werden. Eine Voraussetzung ist offenbar, daß das Du sich in seinem Anspruch irgendwie *mitteilt*. Diese *Selbstmitteilung des Du* kann verschieden geformt sein. Sie kann in einer auf mich gerichteten *Handlung* Gestalt annehmen, gewöhnlich aber wird sie wohl in

Worten ausgedrückt. Die Handlungen und die Worte gehören aber zur Welt; darum können sie zwar als gegeben erlebt werden, aber nicht als aufgegeben zum Bewußtsein kommen. Um in den genannten Ausdrucksvorgängen eine Aufgabe sehen zu können, muß ich daher hinter ihnen den Gemeinschaftswillen des Du spüren. Von dem Welterlebnis aus gesehen, ist das etwas ganz Willkürliches; »nichts in der Welt« kann mich davon überzeugen, daß die auf mich gerichtete Aktivität des anderen etwas anderes als sein »natürliches« Erhaltungs- und Erweiterungsstreben ausdrückt. Wird die fremde Aktivität von der Ich-Du-Beziehung aus betrachtet, bedeutet aber eine solche Deutung, daß ich mich der gestellten Aufgabe entziehe. Ich *soll* den anderen »ernst nehmen«, ich *soll* seine Aktivität als eine duhafte auffassen, um ihm im tiefsten Sinne dienen zu können. Das kann ich nur, wenn ich an das Du der fremden Person *glaube*. *Der Glaube* erweist sich also als die eigentliche Form des Du-Bewußtseins. Im Glauben erkenne ich das Du an, indem ich *ja* sage zu seinem Anspruch, daß ihm von mir in seiner Duheit gedient werde. Unter Glauben verstehen wir hier also schlechthin das Ja-Sagen zu dem persönlichen Anspruch des Du. Glaube und *Gehorsam* sind Wechselbegriffe.

Durch das zuletzt Gesagte scheinen wir mit einem früher dargestellten Gedankengange in Widerspruch zu geraten. Oben sagten wir, daß nicht jede Aktivität der fremden Person als Du-Wille aufgefaßt werden kann, sondern nur *die* Aktivität, die auf die Gemeinschaft abzielt. Jetzt aber heißt es, daß ich die fremde Aktivität als eine Du-hafte auffassen *soll*, indem ich an das Du (den Gemeinschaftswillen) des anderen *glaube*. Der Widerspruch erweist sich als nur scheinbar, wenn wir bedenken, daß das Du-Bewußtsein in *beiden* Zusammenhängen nicht als ein Erlebnis des Gegebenen, sondern als ein Bewußtsein des Aufgegebenen betrachtet wird. Der erste Gedankengang bedeutet also, daß das aufgegebenen Du nicht mit der Fremd-Aktivität überhaupt, sondern mit dem Du-Willen identisch ist, der zweite, daß das Du-bezogene Ich gerade an *diesen* Du-Willen hinter der gegebenen Fremd-Aktivität zu glauben hat.

Es bedarf kaum hervorgehoben zu werden, daß das Welt-Bewußtsein und das Du-Bewußtsein (bzw. das Gegebene und das Aufgegebenen) nicht als tatsächlich voneinander gesonderte Momente aufgefaßt werden können. Vielmehr handelt es sich um zwei verschiedene Gesichtspunkte, von denen aus der Mensch das Dasein existentiell betrachtet. Sieht er es als Welt, wird das Du ausgeschaltet, sieht er es als Du, wird die Welt ausgeschaltet oder – besser – in das Du als dessen »Organ« hineingelegt. Diese beiden Gesichtspunkte sind in jedem Augenblick miteinander verwoben. Hier war es indessen nötig, sie isoliert voneinander darzustellen, um die charakteristische Struktur auf beiden Seiten sichtbar zu machen.

3. Bisher haben wir die Ich-Du-Beziehung von dem auffassenden Ich aus betrachtet. Scheinbar setzten wir dabei voraus, daß das Ich – gerade wie im Ich-Es-Verhältnis – als auffassend schon da ist, wenn das Du ihm gegenübertritt. Tatsächlich aber haben wir im Vorigen die Frage nach dem *Sinn des Ich der Ich-Du-Beziehung* offengelassen. Für das Verständnis der Struktur dieser Beziehung ist es nötig, auch auf die Ich-Frage in Kürze einzugehen.

Das Ich des Ich-Es-Verhältnisses wird als erlebendes, denkendes und handelndes Subjekt gedacht. Diesem Subjekt ist die Wirklichkeit »gegeben«; durch die Beziehung auf Fremd-Subjekte wird das Gegebene von demselben Subjekt »in die Objektivität erhoben«. Wie wir gesehen haben, unterscheidet sich die Ich-Du-Beziehung vom Ich-Es-Verhältnis darin, daß das Du nicht gegeben ist; deshalb kann es weder erlebt und benutzt, noch (wissenschaftlich) objektiviert werden. Erst in der Willensgemeinschaft tritt das Du dem Ich

gegenüber. Die Gemeinschaft ist indes notwendig gegenseitig. Das bedeutet, daß alles, was wir bisher vom Du gesagt haben, auch für das Ich der Ich-Du-Beziehung gilt. Mit anderen Worten: *Das Ich muß ein Du sein, um als Subjekt der Ich-Du-Beziehung auftreten zu können.* Ein Du ist das Ich nur in der Willensgemeinschaft mit einem anderen Ich. Aus dieser Gemeinschaft wird also das Ich geboren. »Ohne Du kein Ich.« »Ich werde am Du.«

Wieder sind wir scheinbar in einen Widerspruch geraten. Einerseits heißt es: Ich soll dem anderen in die Gemeinschaft hineinhelpen. Dabei wird offenbar vorausgesetzt, daß ich schon in dieser Gemeinschaft stehe. Andererseits: Erst durch den anderen – das Du – werde ich in die Gemeinschaft erhoben. Der Widerspruch löst sich indessen auf, wenn wir bedenken, daß das Du in den verschiedenen Sätzen nicht dieselbe Person ist. Meine Ichheit ist aus der Gemeinschaft mit einem Du geboren; dadurch wird es mir möglich, das Du eines anderen ins Leben zu rufen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die ganze Geschichte eine zusammenhängende Kette von Beziehungen, wo die heilige Flamme der Gemeinschaft von Mensch zu Mensch, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen wird. —

Jetzt sind wir imstande, die Frage nach dem Sinn *der existentiellen Du-Realität* zusammenfassend zu beantworten. Wenn ich das Du, zu dem ich in Beziehung stehe, als real »setze«, bedeutet das, daß *ich die Willensaktivität, die mir im Anspruch des anderen begegnet, nicht als einen Widerstand auffasse, den ich zu überwinden habe, sondern als eine unbedingte Aufgabe anerkenne, dem anderen in die ethische Gemeinschaft hineinzuhelfen.* Der andere ist das Du meines Ich, wenn ich ihn als Glied der Gemeinschaftsbeziehung erblicke, in die ich selbst hineingestellt bin. Das In-der-Gemeinschaft-Stehen können wir mit einem Worte *Persönlichkeit-Sein* nennen. Die Ich-Du-Beziehung ist die Existenzform der Persönlichkeit. Am kürzesten kann demnach der Sinn der Du-Realität so formuliert werden: *Die Persönlichkeit im Menschen.*

Wie die Realitätsgegebenheit der Außenwelt nicht nur existentiell *erlebt*, sondern auch existentiell *gedacht* werden kann, so kann auch das in der ethischen Gemeinschaft aufgegebene Du Gegenstand eines *existentiellen Denkens* werden. Existentiell kann dieses Denken genannt werden, sofern es nach keinen objektiven Stützen fragt, sondern ganz und gar auf dem persönlich-individuellen Bewußtsein vom Du ruht. Von dem existentiellen Welt-Denken unterscheidet es sich dadurch, daß sein Gegenstand nicht gegeben, sondern gerade aufgegeben ist; wenn ersteres die Wirklichkeit als Schicksal zu deuten strebt, sucht letzteres die Wirklichkeit als *persönliche Aufgabe* zu durchdenken ... Existentielles Du-Denken kann demnach so definiert werden: *Besinnung über die Aufgaben, die mir als Glied einer Gemeinschaftsbeziehung (d.h. als Persönlichkeit) gestellt sind.*

Da die Gemeinschaftsbeziehung ethischer Art ist, gestaltet sich das existentielle Du-Denken notwendig als *ethische Besinnung*. Diese Besinnung hat indes nichts mit einer sog. »wissenschaftlichen Ethik« zu tun, die etwa die allgemeinen »Moralgesetze« festzustellen hätte. Vielmehr gilt die Besinnung nur der Frage, wie ich *hier* und *jetzt* die Aufgabe lösen soll, die der Anspruch des anderen mir gestellt hat. Die ethische Besinnung ist demnach zwar *Selbstbesinnung*; das »Selbst« ist aber immer Du-bezogen – es hat ja seine Ichheit vom Du her.

Existential-ontologisch können wir hier nicht weiter kommen. Wir fragten nach dem Sinn der Du-Realität, und wir fanden diesen Sinn in der ethischen Persönlichkeit, die mir in der Gemeinschaftsbeziehung aufgegeben ist. Die Aufgegebenheit des Du entspricht der Aufdringlichkeit der Außenwelt. Mit dem Konstatieren dieser Aufgegebenheit, haben wir allerdings keineswegs die existential-ontologische Du-Frage endgültig beantwortet. Die Tatsache, daß ich überhaupt auf das Du höre und mit ihm in Gemeinschaft trete, scheint etwas ganz Willkürliches zu sein. Ebensogut, wie ich die Aufgabe auf mich nehme, kann ich sie

zurückweisen, d.h. zu dem Anspruch des Du nein sagen und die Aktivität des anderen als einen Weltvorgang betrachten und behandeln. Warum *soll* ich die Du-Realität anerkennen? Offenbar sprengt diese Frage den Rahmen der bisherigen Darstellung. Wir müssen daher ihre Behandlung verschieben, bis wir die wissenschafts-ontologischen Konsequenzen der vorstehenden Erörterungen gezogen haben.

2. Das wissenschafts-ontologische Du-Problem

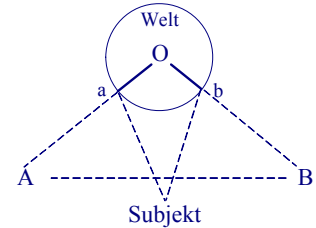
Als Ergebnis der vorstehenden Analyse können wir feststellen, daß das existentielle Wirklichkeitsbewußtsein nicht nur im Erlebnis der gegebenen Welt (in der Aufdringlichkeit der Realitätsgegebenheit) vorliegt, sondern auch im Glauben an das aufgegebenes Du. Hinsichtlich der Realitätsgegebenheit haben wir gefunden, daß diese durch die Beziehung auf das Fremd-Ich »in die Objektivität erhoben« wird. Daß die Sache als objektiv real hingestellt wird, bedeutet, daß sie in ihrem Sosein als nicht nur mir, sondern auch allen anderen Subjekten gegeben gedacht wird, bei denen die nötige Auffassungsfähigkeit vorhanden ist. Durch diese Einordnung der aufgefaßten Sache in die gemeinsame Erfahrung verschiedener Subjekte »wird die Realitätsgegebenheit aus der subjektiven Willkür herausgehoben und in eine Sphäre hineingestellt, innerhalb welcher wissenschaftliche Objektsbestimmung möglich wird« (vgl. oben, 110 f.).

Jetzt stellen wir die Frage, *inwieweit auch die Du-Realität in entsprechender Weise in die Objektivität »erhoben« werden kann*. Damit geht die Analyse des Du-Problems vom existential-ontologischen zum *wissenschafts-ontologischen* Gesichtspunkt über. Offenbar müssen wir dabei den eben angegebenen Sinn des wissenschaftlichen Objektivitätsbegriffs streng festhalten. Mit dem Objektivitätsanspruch steht und fällt die Wissenschaft; er ist das *criterium scientiae*. Wenn er als solches verwertet werden soll, muß er in allen wissenschaftlichen Zusammenhängen dieselbe Bedeutung haben. Die wissenschafts-ontologische Du-Frage kann demnach folgendermaßen näher bestimmt werden: Inwieweit hat es einen Sinn, das in der Ich-Du-Beziehung aufgegebenes Du als etwas Gegebenes zu betrachten, das in die gemeinsame Erfahrung verschiedener Subjekte eingeordnet werden kann?

Von vornherein soll hervorgehoben werden, daß die objektive Bedeutung der Du-Realität durchaus nicht selbstverständlich ist. Es wäre an und für sich sehr wohl möglich, daß es nur innerhalb der existentiell-ethischen Sphäre sinnvoll wäre, von der Realität des Du zu reden, und daß deshalb die Du-Frage überhaupt in keinen wissenschafts-ontologischen Zusammenhang hineingezogen werden dürfte. Hinsichtlich der vorstehenden existential-ontologischen Erörterung des Du-Problems scheint sich eine derartige Vermutung sogar zu bestätigen. Wie wir gesehen haben, ist das Du nicht erlebbar, weil es nicht gegeben ist. Aus demselben Grunde kann das Du »in seiner Duheit« auch nicht wissenschaftlich objektiviert werden; eine »Objektivierung des Du« würde bedeuten, den fremden Willen lediglich als einen Weltvorgang zu betrachten, d.h. seine »Duheit« auszulöschen. Nur in der gegenseitigen Willensgemeinschaft tritt das Du dem Ich gegenüber. Wenn wir diesen nur-existentiellen Charakter des Du-Bewußtseins streng festhalten, wird es offenbar, daß das Du der Ich-Du-Beziehung niemals in dem Sinne wissenschaftlich objektiviert werden kann, daß es von der existentiellen Beziehung zum Ich losgelöst wird – etwa so, daß ich das Du, das mir als eine Aufgabe begegnet, nicht nur auf mich, sondern auch auf alle anderen Ichs beziehe. Es ist nämlich möglich, daß die betreffende Aufgabe nur *mir* gestellt ist; eine Beziehung der aufgegebenen Du-Realität auf die anderen Ichs würde dann bedeuten, daß ich mich der Aufgabe zu entziehen versuchte.

Indes besteht eine andere Möglichkeit für ein wissenschafts-ontologisches Verständnis des Du-Problems. Wenn auch das Du nicht von der existentiellen Beziehung zum Ich losgelöst

werden kann, so könnte andererseits *die existentielle Ich-Du-Beziehung selbst* in dem Sinne als eine objektive Tatsache anerkannt werden, daß die Wissenschaft das Vorhandensein einer derartigen Beziehung *überhaupt* voraussetzen muß. Das wissenschaftlich objektivierende Subjekt ist in diesem Falle nicht mit dem Ich der Ich-Du-Beziehung identisch; vielmehr denkt es »von außen herüber die Beziehungen zwischen Personen, die ihm in seiner Erfahrung oder in der Geschichte: entgegnetreten. Hinsichtlich der Beziehung zwischen zwei Personen A und B ist – schematisch gesprochen – das dem wissenschaftlichen Subjekt *Gegebene* zunächst nur ein aus A-Aktivität und B-Aktivität zusammengesetzter Weltvorgang physischer bzw. fremdpsychischer Art (auf der Fig. a-O-b, bzw. b-O-a). Als Weltvorgang gehört diese Beziehung zur Realitätsgegebenheit und kann deshalb ohne weiteres objektiviert werden. Das bedeutet u.a., daß der Vorgang kausalwissenschaftlich betrachtet wird. Unter diesem Gesichtswinkel können zum Verständnis der Beziehung keine anderen Umstände als die, welche innerhalb der Weltsphäre vorliegen, in Erwägung gezogen werden. Nun kommt aber ein eigentümliches Moment hinzu. Wenn ich die Person-Aktivität (etwa a-O-b) als eine *Willensaktivität* betrachte, kann ich mich nicht mehr damit begnügen, nach den physischen und kausalpsychologischen Bedingungen des Vorgangs zu fragen. Die Frage, was denn eigentlich in diesem Vorgang oder Ereignis *gewollt* und *beabsichtigt* wurde, kann nicht von dem Punkte a aus beantwortet werden; dieser wird vielmehr als der Einsatzpunkt oder Niederschlag einer Aktivität aufgefaßt, die von dem Person-Zentrum A (dem A-Ich) ausgeht. Das A-Ich ist allerdings nicht in der Welt gegeben; sein Dasein kann deshalb auch nicht irgendwie psychologisch konstatiert werden. Für das Verständnis des Weltvorgangs a-O-b als Ausdruck eines zielbewußten, verantwortlichen Willens ist es aber notwendig, das Dasein von A *vorauszusetzen*. Dasselbe gilt natürlich auch für B hinsichtlich des Vorgangs b-O-a.



Ehe wir weitergehen, müssen wir fragen, ob nicht eine Betrachtung, die auf derartigen Voraussetzungen beruht, objektiv-wissenschaftlich gesehen etwas ganz Willkürliches bedeutet. Ist nicht die Wissenschaft grundsätzlich genötigt, die Linien A-a und B-b zu eliminieren und das Ereignis nur als einen Weltvorgang zu betrachten? Dies wäre zweifellos der Fall, wenn nicht der wissenschaftliche Objektivitätsbegriff selbst auf etwas Wirkliches jenseits der Weltrealität hinüberwiese. Das tut er aber, indem er die objektive Weltrealität in Beziehung zum *Fremd-Ich* setzt. In der wissenschafts-ontologischen Analyse des Weltbewußtseins mußten wir dabei stehenbleiben, die Notwendigkeit einer Realsetzung des (außerweltlichen) Ich überhaupt festzustellen. Hier sind wir in zwei Hinsichten weiter gegangen. Teils haben wir das Fremd-Ich als in einer bestimmten Person (A bzw. B) individualisiert betrachtet. Dagegen kann indes kein Einwand erhoben werden; die Realität des »Fremd-Ich überhaupt« anzuerkennen, bedeutet jedenfalls auch ein Anerkennen der *Möglichkeit*, daß individuelle Ichs existieren. Teils haben wir das existierende Fremd-Ich nicht nur als theoretisches Wesen (Fremdbewußtsein), sondern auch als praktisches Wesen (Fremdwille) gedeutet. Nun dürfte es unbestreitbar sein, daß theoretisches und praktisches Verhalten, Bewußtsein und Wille, bloß *in abstracto* auseinandergehalten werden können. Daraus folgt, daß das Fremd-Ich, wenn es als ein konkreter Mensch hervortritt, nicht nur als ein bewußtes, sondern auch als ein wollendes Subjekt aufgefaßt werden muß. In dieser Einsicht zeigt sich die Unabweisbarkeit der angegebenen Voraussetzung.

Bei alledem ist indes die Frage nach der objektiven Realität der Ich-Du-Beziehung noch nicht berührt worden. Die Realsetzung des Fremd-Ich, die für die Außenwelt-Ontologie entscheidende Bedeutung hat, ist noch keineswegs dasselbe wie die Realsetzung des Du. Das Fremd-Ich steht in Beziehung zur Welt – und nur in dieser Hinsicht wurde ihm Realität

zugesprochen –, das Du aber in Beziehung zum Ich. Oder – um zu unserer Figur zurückzukehren: Die Realität der Linien A-a und B-b (und damit die Existenz von A und B) ist zwar als möglich anerkannt worden, nicht aber die Realität der Linie A-B. Hier müssen wir indes den Sinn der vorausgesetzten Ich-Existenz näher bestimmen. Der Gedanke, daß ein Ich (A) außerhalb der Welt existiert, ist in der Tat vom Standpunkt der Außenweltontologie unvollziehbar. Sobald ich das betreffende Ich denke, ziehe ich es in die Welt hinein, d.h. A fällt mit a zusammen. Das beruht offenbar darauf, daß A überhaupt nicht gegeben ist; das Gegebene ist sein Niederschlag in der Sphäre der Welt (a-O-b). Wenn trotzdem die Existenz von A anerkannt werden muß, muß er als ein Nicht-Gegebenes aufgefaßt werden können. Wie oben gezeigt wurde, ist das nur so möglich, daß er als *aufgegeben*, d.h. als *ein Du* betrachtet wird. Das bedeutet, daß A als existierend in die existentielle Ich-Du-Beziehung überhaupt eingestellt wird. Wie oben (119) gesagt wurde, ist aber das Ich dieser Beziehung nicht mit dem wissenschaftlich objektivierenden Subjekt identisch; es muß vielmehr als ein anderes Fremd-Ich (etwa B) gedacht werden, von dessen Existenz ganz dasselbe gilt, was hinsichtlich A ausgeführt worden ist. Als Ergebnis können wir feststellen, daß das wissenschaftliche Subjekt, um die Existenz von A und B verstehen zu können, die Möglichkeit einer existentiellen Beziehung zwischen A und B, d.h. die Realität der Ich-Du-Beziehung, voraussetzen muß. Dadurch *wird die wissenschaftliche Wirklichkeitsbestimmung in der Hinsicht erweitert, daß sie das menschliche Dasein nicht nur als ein In-der-Welt-Sein, sondern auch als ein verantwortliches Vor-das-Du-gestellt-Sein betrachtet.*

Zur Ergänzung heben wir noch einen Gesichtspunkt hervor. Wissenschafts-ontologisch handelt es sich lediglich um die objektive Realität der Ich-Du-Beziehung *überhaupt*. Das wissenschaftliche Subjekt kann nur sagen: Es gehört zum Wesen des Ich als existierend, daß es nicht nur zur Welt in Beziehung steht, sondern auch vor ein Du gestellt wird. (Mit HEIDEGGERS Terminologie: das Vor-das-Du-gestellt-Sein ist ein *Existential* des Daseins.) Als existierend hat das Ich sich vor einem Du zu *entscheiden*. Dagegen kann die Frage, ob ein bestimmtes Ich (A) sich vor einem anderen bestimmten Ich (etwa B) tatsächlich in dem Sinne entscheidet, daß B dem A als ein Du gegenübersteht, wissenschaftlich nicht beantwortet werden. Es wäre sehr wohl möglich, daß A die B-Aktivität nur als einen Weltvorgang (b-O-a) deutet und so das Du des anderen verneint (vgl. oben, 115). Wie es sich damit verhält, kann nur existentiell, d.h. vom Punkte A aus, nicht aber wissenschaftlich beurteilt werden. Das einzige, was objektiv feststeht, ist das Vorhandensein einer Ich-Du-Beziehung überhaupt. Hinsichtlich A bedeutet das, daß er den anderen nicht nur als b, sondern auch als B auffassen kann, und zwar insofern er sich vor ihm als einem Du entscheidet. Diese Möglichkeit verneinen, bedeutet die Realität des (außerweltlichen) Fremd-Ich überhaupt verneinen, was gegen das Ergebnis der außenwelt-ontologischen Analyse streitet. —

Um das Gesagte näher zu beleuchten, ziehen wir einige Beispiele an, welche zeigen, wie die angegebene Wirklichkeitsbetrachtung tatsächlich in den sog. *Geisteswissenschaften* verwertet wird. Es gehört zur Aufgabe der *Sprachwissenschaft*, unter verschiedenen Gesichtswinkeln (dem geschichtlichen, dem grammatikalischen usw.) die menschlichen Ausdruckszeichen zu untersuchen, die in der Schrift vorliegen. Das Gegebene sind hier gewisse Zeichen, die Buchstaben, die zu Komplexen, den Wörtern, vereinigt sind. Die Wörter bilden ihrerseits zusammen größere Komplexe, die Sätze, welche gegebenenfalls ein Ganzes bilden, etwa ein »Dokument«. Der Sprachwissenschaftler, der dieses Dokument zu untersuchen hat, kann sich nicht damit begnügen, die tatsächliche Komplexität der Buchstaben usw. festzustellen. Ebenso wenig kann er seine Aufgabe so auffassen, die Häufigkeit der Buchstaben oder der Wörter statistisch zu registrieren, um dadurch evtl. eine »Gesetzmäßigkeit« in dem Dokument konstatieren zu können. Sein Streben zielt vielmehr darauf ab, den Sinn der

Sprachzeichen und -komplexe zu bestimmen. Jedes Buchstaben-»zeichen«, jedes Wort, jeder Satz »bezeichnet« etwas, d.h. hat einen Sinn; nur wenn dieser Sinn verstanden worden ist, ist es auch möglich, den Sinn des Dokuments zu verstehen. Was bedeutet es aber, daß dem Dokument wie den einzelnen Sätzen und Worten ein Sinn beigelegt wird? Offenbar, daß man hinter den Ausdruckszeichen eine *Absicht*, einen *Willen* durchschimmern sieht. Der Verfasser des Dokuments wollte ein Erlebnis erzählen, einen Befehl geben, den Beistand jemandes anrufen. Erst wenn die Absicht im Hintergrunde, durchblickt, kann man von einem Sinn der Sprache reden. Diese Absicht mag nun jede beliebige sein – zweifellos schließt sie normal die Tendenz ein, zu anderen Menschen in Beziehung zu treten. Die Sprache ist eine soziale Erscheinung. Es erweist sich also, daß der Sprachforscher immer das Vorhandensein eines Gemeinschaftslebens voraussetzt, das auf Willensbeziehungen zwischen Menschen aufgebaut ist.

Etwas Ähnliches gilt von der *Geschichtswissenschaft*. Gegeben sind hier gewisse Dokumente, Bauwerke oder andere Kulturdenkmäler. Das ist aber nur das »Material« des Historikers; es ist seine Aufgabe, dies Material so zu deuten, daß ein zusammenhängendes Bild des geschichtlichen Vorgangs möglich wird. Daß er dabei an etwas ganz anderes als an den Weltvorgang denkt, zeigt sich darin, daß er – ebenso wie der Sprachforscher – letzten Endes nicht nach dem (Natur-)Gesetz-Zusammenhang, sondern nach dem *Sinnzusammenhang* des Geschehens fragt. Dabei benutzt er unter anderem die philologischen Untersuchungen über den sprachlichen Sinn der betreffenden Dokumente; er selbst muß indes in seiner Sinn-Frage noch ein Stück weitergehen. Der Philologe sagt: So oder so muß dieses Dokument sprachlich gedeutet werden. Der Historiker fragt: Ist dieses Schreiben wirklich ein adäquater Ausdruck für die Absichten des Verfassers in der betreffenden Situation? Sagt es alles darüber? Durch vergleichende Untersuchungen strebt er so, die wirklichen Absichten der geschichtlichen Persönlichkeiten festzustellen. Um ein Beispiel zu nehmen: Ein Historiker, der die Geschichte Gustav Adolfs zu schreiben hat, wird unvermeidlich vor die Frage gestellt: Was beabsichtigte eigentlich der König mit seiner Teilnahme am dreißigjährigen Kriege? War seine Absicht nur, den bedrückten Glaubensgenossen zu helfen, oder erstrebte er außerdem die europäische Hegemonie? Die Frage ist nicht willkürlich. Ihre Beantwortung ist von grundwesentlicher Bedeutung für das Verständnis der ganzen schwedischen Politik in diesen Jahren. Es mag hier dahingestellt bleiben, wie die Frage zu beantworten ist. Das in unserem Zusammenhang Entscheidende ist die Tatsache, daß der Historiker der Frage nach den wirklichen Absichten der geschichtlichen Persönlichkeiten nicht aus dem Wege gehen kann. Die Absichten sind indes keineswegs lediglich Weltvorgänge. Selbstverständlich können sie – ebenso wie Empfindungen, Gefühle, Gedanken usw. – *auch* als Weltvorgänge, d.h. als etwas psychisch Gegebenes, beurteilt werden. In diesem Falle wird aber nicht Geschichtswissenschaft, sondern Anthropologie getrieben. Wenn ich aber als Historiker frage, was eigentlich die betreffende Person in der vorliegenden Situation *wollte* und *beabsichtigte*, interessieren mich nicht – wenigstens nicht unmittelbar – die physischen und psychischen Bedingungen ihrer Handlungen, sondern der *Zweck*, welcher ihrer Willensaktivität Richtung gab. Die historischen Persönlichkeiten werden m.a.W. nicht als Naturkomplexe, sondern als zielbewußte und verantwortliche Ichs beurteilt. Wie wir gesehen haben, wird dabei immer der Gedanke an existentielle Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Menschen vorausgesetzt.

Es ergibt sich also, daß die Sprach- und die Geschichtswissenschaft – sowie alle anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen – die Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Menschen als reale Vorgänge betrachten. Ausdrücklich muß indes hervorgehoben werden, daß der Gemeinschaftsgedanke in diesen Wissenschaften als eine stillschweigende Voraussetzung

im Hintergrunde bleibt. Sie beschäftigen sich nur mit den Worten und Handlungen, durch die ein Mensch sich einem anderen »mitteilt« (vgl. oben, 116), und sie suchen den Sinn derselben festzustellen. Dagegen lassen sie die Frage ganz offen, inwiefern in den einzelnen Fällen die Mitteilung tatsächlich auf ein existentielles Gemeinschaftsverhältnis hinausläuft.

In den bisher besprochenen Geisteswissenschaften bildet die Ich-Du-Beziehung zwar die Voraussetzung und den Rahmen der Wirklichkeitsbetrachtung, ist aber nicht ihr Gegenstand. Zuletzt stellen wir die Frage ob nicht diese Beziehung auch Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung werden kann. Wie wir früher gesehen haben, ist die Du-Beziehung als ein existentiell-persönliches Gemeinschaftsverhältnis zu verstehen, wo die Realität des Du als eine unbedingte Aufgabe gesetzt wird. Schon eine derartige *existential-ontologische* Analyse des Du-Problems eröffnet der Wissenschaft einen Zugang zur Struktur der Ich-Du-Beziehung. Jene existential-ontologische Forschungsaufgabe schwebt fast allen den in Kap. 2-6 erwähnten Behandlungen des Du-Problems vor, um besonders bei den Phänomenologen und HEIM zu bewußtem Durchbruch zu kommen. Der Hauptmangel der meisten bisherigen Lösungsversuche ist indes, daß man nicht den *ethischen* Grundcharakter der Du-Beziehung erkannt hat.^[72] Diese Einsicht weist auf eine andere wissenschaftliche Aufgabe hin – auf die der *philosophischen Ethik*.

Wie ist die Aufgabe der philosophischen Ethik zu bestimmen? Zunächst können wir antworten: Sie soll die Bedeutung der ethischen »Situation« feststellen. Die ethische Situation ist aber gerade die konkrete Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, die als Gegenstand der existential-ontologischen Strukturanalyse dargestellt worden ist. Wie unterscheidet sich nun die philosophisch-ethische Aufgabe von der existential-ontologischen? Der Unterschied kann als eine Arbeitsteilung charakterisiert werden. Nachdem der Ontologe den formalen Sinn der (existentiellen) Du-Realität in der Aufgegebenheit des Du gefunden hat, fragt der Ethiker nach den Konsequenzen dieses Aufgabe-Bewußtseins für die praktische Haltung des Menschen. Die letztgenannte philosophisch-ethische Frage muß streng von der des existentiellethischen Denkens unterschieden werden. Diese lautet: Was soll ich tun? Jene: Was bedeutet es, daß das Ich bei der Begegnung mit einem Du überhaupt etwas tun soll? Unter welchen Kategorien betrachtet es das Du und seine Aktivität, wenn es sich desselben als einer sich gestellten Aufgabe bewußt wird? Eine kritische Analyse des Aufgabe-Bewußtseins (des »sittlichen Bewußtseins«) setzt den Ethiker in den Stand, diese Fragen zu beantworten. Dagegen kann er nicht den »Grund« der Aufgabe oder des Sollens angeben. Die Aufgabe entspringt aus der existentiellen Beziehung und kann deshalb nicht wissenschaftlich deduziert werden. Das Verfahren der philosophischen Ethik ist kritisch-analytisch, nicht normativ-deduktiv.

Das bedeutet aber nicht, daß der Ethiker der Frage nach dem Grunde des Sollens aus dem Wege gehen kann. Es liegt ja im Wesen einer Aufgabe, daß sie von jemandem aufgegeben ist. Wer stellt die sittliche Aufgabe? Wenn der Ethiker mit dieser Frage an die existentielle Gemeinschaftsbeziehung herantritt, stößt er sogleich auf eigentümliche Schwierigkeiten. Zunächst scheinen zwei Möglichkeiten offenzustehen. Entweder stelle ich mir selbst die Aufgabe, oder sie kommt vom Du her. Im ersten Falle wäre die Aufgabe autonom, im zweiten heteronom. Der (idealistische) Autonomiegedanke ist indes nicht mit der Einsicht vereinbar, daß das Ich seine Realität vom Du her hat. Wenn das Ich nur in der Gemeinschaft existiert, kann es nicht im strengen Sinne autonom sein. Die Aufgabe ist demnach insofern

⁷² Das hängt zum Teil damit zusammen, daß die existential-ontologische Analyse der Ich-Du-Beziehung vom Punkte B der obigen Figur (S. 70) nicht vom Punkte A aus vollzogen wird.

heteronom, als sie von einem anderen, einem Du, gestellt wird. Hier müssen wir indes weiter fragen: *Welches* Du stellt die Aufgabe? Es kann nicht das Du des anderen Menschen sein, da dieses die Aufgabe ist, also nicht der »Aufgebende« sein kann.⁷³ Wenn das aufgebene Du mit dem aufgebenden identisch wäre, wäre sein Anspruch gegen mich eigenmächtig und darum willkürlich. Ich hätte dann keine Veranlassung, ihm *unbedingt* zu gehorchen. Das aufgebende Du kann auch nicht ein dritter Mensch sein; wenn er mir wirklich als *Du* entgegentritt, begegne ich ihm in »zweiter Person«, nicht in dritter. Die Ich-Du-Beziehung ist immer eine Beziehung zwischen zweien. Aus denselben Grunde kann auch ein Kollektivum, etwa »die Gesellschaft«, nicht Aufgeber sein. Die Gesellschaft ist nicht ein Du, zu dem ich in persönlicher Beziehung stehen kann.

In der Tat ist der Gedanke an das aufgebende Du nur *religiös* verständlich. Die unbedingte Autorität des Anspruchs, der mir in der existentiellen Du-Beziehung entgegentritt, kommt daher, daß ich ihn als eine mir *von Gott* gesetzte Aufgabe betrachte. Der Gott des Glaubens ist nämlich ein Du – aber nicht ein Du neben, sondern *hinter* dem menschlichen. Die Frage nach dem Aufgeber bedeutet deshalb *die Frage nach Gott*. Diese Einsicht stellt die ontologische Untersuchung vor neue Aufgaben, zu welchen wir jetzt übergehen.

⁷³ Es ist der Hauptmangel GRISEBACHS, daß er das nicht eingesehen hat.

KAP. 10: Die Gottesfrage

Im Vorstehenden haben wir gesehen, wie die Analyse des ontologischen Problems Schritt für Schritt die Fragestellung erweitert. Zuerst bezog sie sich auf den Sinn vom Sein der Außenwelt. Nachdem sich herausgestellt hatte, daß der Weltgedanke existential-ontologisch sowie wissenschafts-ontologisch den Gedanken an das Fremd-Ich voraussetzt, richteten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem Sinn vom Sein des Fremd-Ich. Da das Ich nur in Beziehung zu einem Du existiert, tritt das Du-Problem ins Zentrum der ontologischen Untersuchung. Unter dem »Du« konnten wir existential-ontologisch nur eine dem Ich der Ich-Du-Beziehung gestellte, ethische Aufgabe verstehen. Der Gedanke an die Aufgabe (den Auftrag) ist aber sinnlos, wenn dahinter nicht auch der Gedanke an den »Aufgeber« (Auftraggeber) steckt. Zum Schluß haben wir gefunden, daß die Frage nach dem Aufgeber dem religiösen Gesichtskreis angehört und also mit der Gottesfrage zusammenfällt.

Ehe wir den Sinn von Aufgeber-Sein ontologisch festzustellen versuchen, müssen wir den Begriff »Aufgeber« von dem scheinbar verwandten Begriff »Gesetzgeber« abgrenzen. Wenn z.B. KANT die Religion als »die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote« definiert, scheint er dasselbe zu sagen, was wir hier hervorgehoben haben. In Wirklichkeit ist aber der Kantische Gedankengang ein ganz, anderer als der unsrige. Für Kant bildet das allgemeingültige *Sittengesetz*, der kategorische Imperativ, den festen Ausgangspunkt. Dies Gesetz ist im Wesen der Vernunft begründet; Vernünftigkeit ist Gesetzmäßigkeit, die »praktische« Vernunft also Gesetzmäßigkeit des Willens. Daß ein Zuendedenken dieses Gesetzgedankens zum Satz der »Theonomie« führt, bedeutet schließlich nur, daß die Begriffe »Vernunft« und »Gott« im Grunde identisch sind. Kants Religionsphilosophie – ebenso wie seine Ethik und Erkenntnistheorie – ruht auf dieser typisch idealistischen Grundlage. Deshalb ist die »Theonomie« nur eine verkappte Autonomie, die von Anfang bis zu Ende vom monistischen Ich-Gedanken beherrscht wird. Wer die Tatsache erkannt hat, daß das Ich nur in der Beziehung zum Du existiert, kann an diesem Auto- bzw. Theonomiebegriff nicht mehr festhalten. An die Stelle des Gedankens eines allgemeingültigen, rationalen Gesetzes tritt dann das Bewußtsein von der unbedingten Aufgabe, die aus der existentiellen Begegnung mit dem Du entspringt. Halten wir diesen nur-existentiellen Sinn der sittlichen Aufgabe fest, so ergibt sich, daß die Frage nach dem Aufgeber keineswegs die Möglichkeit einer rationalen »Deduktion« der Aufgabe voraussetzt. Ein solches deduktives Verfahren würde höchstens zu einer abstrakten Gesetzesformel führen, die vielleicht deifiziert werden könnte, jedenfalls aber vom existentiellen Aufgabe-Bewußtsein endgültig losgelöst wäre. Unser Vorgehen ist dagegen hier – wie im Vorigen – bewußtseinsanalytisch. Die Frage nach dem Aufgeber kann demnach folgendermaßen formuliert werden: Wenn das Ich der Ich-Du-Beziehung sich des Du als einer ihm gestellten Aufgabe bewußt wird – was versteht es dann unter dem Aufgeber der hinter der Aufgabe steckt? Wie wird es sich der Realität dieses Aufgebers bewußt?

1. Die existential-ontologische Gottesfrage

Zunächst lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf die *existential-ontologische* Seite der angegebenen Frage. Welches ist die Struktur des Bewußtseinsaktes, in dem sich der Mensch nicht nur der Aufgabe, sondern auch des Aufgebers existentiell bewußt wird? Was versteht er unter der Realität des Aufgebers?

Oben stellten wir fest, daß die Frage nach dem Aufgeber nur innerhalb des *religiösen* Gesichtskreises einen Sinn hat. Der Aufgeber ist *Gott*. *Das religiöse Gottesbewußtsein* wird demnach der Gegenstand der fraglichen existential-ontologischen Analyse. Um den eigent-

lichen Sinn des Aufgeber-Bewußtseins verstehen zu können, müssen wir von Anfang an gegen diesen Hintergrund einstellen. Dabei heben wir indes sogleich hervor, daß die Analyse nicht auf eine allseitige Darstellung der Struktur des Gottesbewußtseins abzielt.^[74] Nur eine einzige – allerdings wesentliche – Seite dieses Bewußtseins soll hier behandelt werden: diejenige, in welcher Gott gerade als der Aufgeber aufgefaßt wird. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen wir am besten einen Einblick in den Sinn von Gott-Sein überhaupt. Da es sich hier nicht um eine Inhalts-, sondern um eine Strukturanalyse handelt, können wir auf einen religionsgeschichtlichen Vergleich verzichten und unmittelbar von der Religionsform ausgehen, in der das Aufgeber-Bewußtsein am deutlichsten ausgebildet ist: dem *Christentum*.

Unser Ausgangspunkt ist mit der Tatsache gegeben, daß der religiöse Akt zweifellos insofern ein existentielles Wirklichkeitsbewußtsein einschließt, als er »sich selbst transzendiert«, d.h. sich nicht auf sich selbst, sondern auf etwas außer sich bezieht.

Der »Gegenstand« des religiösen Aktes ist Gott. *Der religiöse Akt ist Gott-bezogen*. Was heißt das? Erstens (negativ), daß der betreffende Akt nicht mit einem gewissen subjektiven Zustand (etwa dem »religiösen Gefühl«) identisch ist. Gewisse typische Zustandsgefühle (Friede, Geborgenheit, Beben usw.; vgl. auch OTTOS »tremendum-fascinatum«!) können zwar zu dem Akt gehören, erschöpfen ihn aber nicht. Zweitens (positiv), daß im religiösen Akte selbst ein Hinweis oder eine »Intention« auf etwas transsubjektiv Wirkliches, das Gott genannt wird, vorliegt. Dieser Hinweis kann nun nicht so verstanden werden, als ob Gott die Ursache des Aktes (etwa des Gefühlszustandes) sei. Eine derartige Kausalbetrachtung würde eine Art psychologischer *Deutung* des Aktes sein, ergibt aber nicht, was der Akt und die in ihm enthaltene Intention an sich selbst ist. Vielmehr bedeutet die Gottbezogenheit des religiösen Aktes, daß Gott in ihm irgendwie *aufgefaßt* wird. Der religiöse Akt schließt das *Gottesbewußtsein* ein. Nur in dieser Hinsicht wird er uns im Folgenden beschäftigen.

Suchen wir dann den Sinn des Gottesbewußtseins unter christlichen Kategorien näher zu bestimmen, so tritt der *Glaubensbegriff* ins Zentrum. *Christliches Gottesbewußtsein ist Gottesglaube*. Gegen zwei Seiten grenzt der Glaubensbegriff das Gottesbewußtsein ab. – Erstens: das Gottesbewußtsein hat nichts mit *Weltbewußtsein* zu tun. Die Welt wird in ihrer Realitätsgegebenheit sinnlich-emotional empfunden; diese Realitätsgegebenheit kann »in die Objektivität erhoben« und dadurch Gegenstand eines wissenschaftlichen Nachweises werden. Der Glaube steht indes jenseits der Empfindung, des Gefühls und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die genannten Arten der Wirklichkeitsauffassung stellen das Subjekt einem Es gegenüber, das erlebt und benutzt bzw. objektiviert werden kann, weil es gegeben ist. Der Gott des Glaubens ist nicht als ein Es gegeben; deshalb kann er weder erlebt und benutzt noch objektiv nachgewiesen werden. Ein Es zu deifizieren ist dem Glauben mythologisches Götzentum – der Götze mag ein Ding, ein Mensch oder das ganze Universum sein. – Zweitens: das Gottesbewußtsein kann nicht unter die Kategorie des »Selbstbewußtseins« gebracht werden. Unter Selbstbewußtsein wird hier ein »Schauen des eigenen Ich« in seiner Ichheit«, d.h. als reines Subjekt, verstanden. In zwei Zusammenhängen, die tatsächlich miteinander nahe verwandt sind, wird der Gedanke an dieses Schauen verwertet. Erstens im philosophischen Idealismus, der auf der »intellektuellen Anschauung« des Ich aufgebaut ist; zweitens in der religiösen Mystik, in deren Zentrum die »Innenschau«, der intuitus mysticus, steht. In beiden Fällen ist das Ich der Gegenstand des Schauens, aber es handelt sich

⁷⁴ Vgl. hierzu meine Untersuchung *Religion och vetenskap*, 72-113, wo die religiöse Wirklichkeitsauffassung kategorial zergliedert wird.

nicht um das individuell-empirische, sondern um das über-individuell-absolute-göttliche Ich. Im Akte des Schauens setzt sich das empirische Ich identisch mit dem göttlichen (Einheitsschau, unio mystica). Wir können hier von der erkenntnistheoretischen Kritik des idealistisch-mystischen Schauens absehen, nach der sich das »erschaute Ich« als das Erzeugnis eines Abstraktionsprozesses erweist (vgl. oben, 9 f.). In unserm jetzigen Zusammenhang haben wir nur festzustellen, daß der Glaube als *Gottbezogenheit* etwas anderes als das Schauen als *Gotteseinheit* bedeutet. Die Glaubensbeziehung ist ein Verhältnis zwischen zweien. In der Einheit, wo der eine im anderen »aufgeht«, verschwindet deshalb die Beziehung. Der *intuitus mysticus* bzw. die *unio mystica* ist nicht die Vollendung des Glaubens, sondern seine Aufhebung.

Bei der positiven Bestimmung des religiösen Glaubensbegriffes können wir an einen früher dargestellten Gedankengang anknüpfen. Oben (116 f.) haben wir gesehen, daß der Glaube sich als die eigentliche Form des *Du-Bewußtseins* erweist. Der Glaube wurde als »das Ja-Sagen zum persönlichen Anspruch des Du« bestimmt. Diese Bestimmung muß jetzt auch auf den religiösen Glaubensbegriff angewandt werden. Wenn wir den Gegenstand des Glaubens als Gott bezeichnen, so bedeutet das, daß *Gott als ein Du aufgefaßt wird, zu dessen persönlichem Anspruch der Glaubende Ja sagt*. Darin liegt weiterhin, daß das religiöse Glaubensbewußtsein nur in einer Ich-Du-Beziehung, wo Gott das Du ist, vorliegt. Die Struktur des Gottesglaubens ist die der Du-Beziehung, d.h. der Gemeinschaft: *Gottesglaube ist Gottesgemeinschaft*.

Da wir in Kap. 9 den *Gemeinschaftsbegriff* (bzw. den Du-Begriff) genügend analysiert haben, können wir uns hier wesentlich auf die Momente beschränken, die für den existential-ontologischen Sinn der Gottesgemeinschaft entscheidend sind. Wie wird sich der Mensch des *göttlichen Du* bewußt? Zunächst antworten wir: in derselben Weise, wie er sich eines Du überhaupt bewußt wird, d.h. durch die *Selbstmitteilung* des Du. Wie oben (116) gezeigt wurde, kann diese Selbstmitteilung in *Handlungen* oder in *Worten* Gestalt annehmen, durch die das Du in Gemeinschaftsbeziehung zum Ich tritt. In Handlung und Wort »offenbart sich« das Du – aber nur demjenigen, der dem Du »in seiner Duheit« begegnet, d.h. der an das Du glaubt und dadurch hinter seinem Anspruch den Gemeinschaftswillen erkennt. Die Selbstmitteilung des Du und der Glaube an das Du sind Korrelate.

Schon hier, hinsichtlich der ethischen Ich-Du-Beziehung, konnten wir statt »Selbstmitteilung« »*Offenbarung*« sagen. Das menschliche Du offenbart sich, indem es in seinem rätselvollen Anspruch aus der Realitätsgegebenheit heraustritt. Die Gottesoffenbarung hat ihrer Struktur nach denselben Charakter. Daß Gott sich dem Glaubenden offenbart, bedeutet, daß gewisse Handlungen und Worte den Menschen vor ein göttliches Du stellen, das einen bestimmten Anspruch an ihn erbebt. Die Handlungen sowie die Worte sind zwar an und für sich Weltvorgänge, die folglich auch als solche gedeutet werden können – und von dem Nichtglaubenden lediglich als solche aufgefaßt werden *müssen*. Sie als »Offenbarungstat-sachen« zu vernehmen, ist ausschließlich Sache des existentiellen Glaubens. —

Wenn sich also ergibt, daß die religiöse Ich-Du-Beziehung bis zu gewissem Grade dieselbe Struktur wie die ethische hat wie *unterscheidet* sich dann die eine von der anderen? Was ist das für das göttliche Du – die Gottesoffenbarung – Charakteristische? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst – an die theologische Inhaltsanalyse anknüpfend – die zentrale Tatsache feststellen, durch welche der christliche Glaube des göttlichen Du (der Gottesoffenbarung) gewiß wird. Zweifellos ist diese Tatsache keine andere als die *Person Jesu Christi*. Wenn der Glaube diese Person als die Gottesoffenbarung κατ' ἐξοχήν betrachtet, sieht er in ihr augenscheinlich etwas mehr als einen ungewöhnlich frommen und

edlen Menschen mit einem erhabenen Schicksal. Daß Christus Gott offenbart – das bedeutet dem Glauben, daß Gott in ihm dem Menschen gegenübertritt, wie das Du einem Ich begegnet. Die Worte und die Handlungen, die in seiner Person eine untrennbare Einheit bilden, sind die Worte und die Handlungen Gottes, die das göttliche »Wesen« offenbaren. Christus ist selbst »das Wort«, der persönliche Logos. »Und (zwar) ist der Logos Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut – eine Herrlichkeit, wie eines Einzigerzeugten vom Vater – voller Gnade und Wahrheit« (Joh. 1: 14).

Was »sagt« uns nun die Christus-Offenbarung vom »Wesen« Gottes? Alles kann in dem Johanneischen Wort zusammengefaßt werden: *Gott ist die Liebe* (ἀγάπη) (1. Joh., 4: 8). Das bedeutet zunächst: Gott ist der reine *Gemeinschaftswille*. Wir können auch sagen: Die göttliche Aktivität ist reine Du-Aktivität; sie zielt nur auf ein Einziges ab in Beziehung zu einem Ich zu treten, das sie dadurch in die Gemeinschaft »ruft«. Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Menschen besteht von diesem Gesichtspunkt aus eben darin, daß die menschliche Aktivität niemals als reine Du-Aktivität aufgefaßt werden kann; auch wer an das Du des anderen Menschen »glaubt«, muß mit dem Umstand rechnen, daß dessen Du-Wille nur gebrochen und getrübt in seinen Worten und Handlungen Gestalt annimmt. Gerade deshalb wird das Du des anderen eine dem Ich gestellte *Aufgabe*. Nur wenn der Mensch vor Gott steht, wird er des reinen Du gewahr. Damit hängt weiterhin zusammen, daß der menschliche Gemeinschaftswille nur insofern vorhanden ist, als der Mensch an der göttlichen Agape Anteil hat, d.h. zu Gott in Gemeinschaftsbeziehung steht. Die Agape (der Gemeinschaftswille) ist keine menschliche Eigenschaft, die irgendwie psychologisch festgestellt und analysiert werden kann. Der Satz »Gott ist Agape« kann umgekehrt werden: Die Agape ist Gott – und nichts anderes als Gott. Wo wirkliche Gemeinschaft vorhanden ist, da ist auch Gott. »Denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott« (1. Joh., 4: 7). —

Es gilt nun, diese kurzen Andeutungen bezüglich der zentralen Tatsache des christlichen Offenbarungsglaubens existential-ontologisch zu vertiefen. Wir haben festgestellt, daß der Gott des Glaubens sich als die Liebe, den reinen Gemeinschaftswillen, das reine Du, offenbart. Nunmehr fragen wir: *Was ist der Sinn dieser göttlichen Du-Realität?* Was versteht der Glaube unter der Wirklichkeit des sich offenbarenden Gottes? Es genügt nicht, auf den Sinn der Du-Realität überhaupt zu verweisen, denn das Du kann ebensogut ein menschliches wie ein göttliches sein; in beiden Fällen wird seine Realität nur im Glauben anerkannt, indem der an das Du glaubende Mensch dessen Anspruch persönlich bejaht. Wie unterscheidet sich aber ontologisch das göttliche Du vom menschlichen? Oben (117 f.) haben wir den Sinn der (menschlich-ethischen) Du-Realität folgendermaßen bestimmt: Die Realsetzung des Du bedeutet, daß ich die Willensaktivität, die mir im Anspruch des anderen begegnet, als eine unbedingte *Aufgabe* anerkenne, dem anderen in die ethische Gemeinschaft hineinzuhelfen. Diese Bestimmung trifft offenbar nicht auf die göttliche Du-Realität zu. Was sollte es heißen, dem reinen Gemeinschaftswillen in die Gemeinschaft hineinzuhelfen? Die Gemeinschaft ist die *Existenzform* Gottes; folglich hat es keinen Sinn, das göttliche Du als eine *Aufgabe* zu betrachten – dies würde bedeuten, sich mit einer von vornherein schon gelösten Aufgabe zu beschäftigen! – Die Sache kann auch so ausgedrückt werden: *Gott ist dem Glauben immer das Subjekt, das Ich der Ich-Du-Beziehung*, d.h. die Initiative zur Gemeinschaft geht von Gott und nicht vom Menschen aus. Auch wenn er in der Offenbarung als ein Du hervortritt – und gerade dann! – behält er die Initiative, bewährt er seine Ichheit. Unter diesem Gesichtswinkel besagt die Gottesoffenbarung, daß Gott, der als Agape ewig in Gemeinschaft steht, den Menschen in die Gemeinschaft *ruft*, indem er ihm sagt: du bist mein, du bist das Du meines Ich. Demgemäß bedeutet das Offenbarungs-Bewußtsein das

Bewußtsein, *von Gott berufen* zu sein. In der *Gewißheit des Berufenseins* steckt das Geheimnis des Glaubens.

Durch die Offenbarung wird der Mensch in die Gemeinschaft berufen. In welche Gemeinschaft? Zunächst können wir antworten: in die Gottesgemeinschaft. Der Gottesglaube ist ja primär Gottesgemeinschaft. Das Ja des Glaubens ist ein Ja zum göttlichen Gemeinschaftswillen. Wer glaubt, steht eo ipso in der Ich-Du-Beziehung. Wie oben gezeigt wurde, schließt weiterhin das Bewußtsein der Du-Beziehung notwendig das Aufgabe-Bewußtsein ein. Das göttliche Du ist aber keine Aufgabe, sondern eine – *Gabe*. Nicht in dem Sinne, daß Gott etwas »Gegebenes« (etwa die »Realitätsgegebenheit«) sei. Die göttliche Gabe ist dem Glauben niemals etwas Gegebenes, aber sie wird in der göttlichen Selbstmitteilung jeden Augenblick aktuell gegeben. Gott *gibt* sich dem Menschen, wenn er sich ihm als reiner Du-Wille offenbart. Die Agape ist »schenkende Liebe«. Wenn sich demnach das Aufgabe-Bewußtsein, das zur Gemeinschaft gehört, nicht auf das göttliche Du richten kann, muß es andere Realisierungswege aufsuchen. Nun ist das menschliche Du das einzige, das dem Ich als eine Aufgabe gegenübertritt. Das bedeutet, daß die Gemeinschaftsbeziehung, in die der Mensch von Gott gerufen wird, ihm ein menschliches Du aufgibt. Mit der Gabe des göttlichen Du hängt die Aufgabe des menschlichen Du unzertrennlich zusammen. Dieser Gedanke kann auch so ausgedrückt werden: Indem Gott sich dem Menschen gibt, stellt er ihm die ethische Aufgabe. *Gott ist der Aufgeber*.

Die existential-ontologische Analyse des christlichen Gottesbewußtseins hat uns damit zu dem Punkt geführt, *wo das dem Glauben sich gebende Gott-Sein sich als Aufgeber-Sein entschleiern*. Durch diesen religiösen Aufgeber-Gedanken erhält der oben dargestellte Gedanke der ethischen Aufgabe seinen letzten Sinn. Der ontologische Sinn von Aufgeber-Sein geht wiederum aus der vorstehenden Analyse unmittelbar hervor. Unter der Wirklichkeit des Aufgebers versteht der Glaube *die Wirklichkeit der Berufung, durch die der Mensch in das Gemeinschaftsleben hineingestellt wird*. Aufgebersein und Berufensein sind korrelierte Begriffe. —

Im Glauben wird sich der Mensch des göttlichen Aufgebers bewußt. Der Glaube ist das Ja zur Berufung in die Gemeinschaft. Das besagt aber nicht, daß der Mensch außerhalb des Ja des Glaubens sich Gottes überhaupt nicht bewußt ist. Auch das Nein des Unglaubens (der »Sünde«) schließt eine Art von Gottesbewußtsein in sich. Gott ist in seiner Berufung schon da, wenn der Mensch die göttliche Gabe (und Aufgabe) zurückweist. Der existentielle Sinn des Sündenbewußtseins ist das Bewußtsein des Von-Gott-geschieden-Seins. Eben des *Von-Gott-geschieden-Seins*! Das Gottesbewußtsein der Sünde ist demnach ein *Bewußtsein von dem vom Ich geschiedenen Gott*. Das »Wesen« Gottes haben wir aber in seiner Duheit gefunden, die sich nur dem Glauben (in der Gottesgemeinschaft) offenbart. Die Sünde als das Nein zur Gottesgemeinschaft stellt also den Menschen zwar vor Gott, aber nicht vor das geoffenbarte »Wesen« Gottes, d.h. vor seinen Du-Willen (Agape), sondern vor den »fremden Gott« (LUTHER: *Deus alienus*). Das Gottesbewußtsein schlägt dadurch in das Bewußtsein des Von-Gott-entfremdet-Seins, des Von-Gott-isoliert-Seins um. Da die Menschengemeinschaft unzertrennlich mit der Gottesgemeinschaft zusammenhängt, bedeutet das Von-Gott-isoliert-Sein notwendig Isoliert-Sein überhaupt. Durch die Sünde wird der Mensch »incurvatus in se« (LUTHER), das Sündenbewußtsein ist das Bewußtsein vom eigenen Ich in seiner »Icheinsamkeit« (EBNER). Da das Ich nur in der Beziehung zum Du existiert, bedeutet aber die Icheinsamkeit zugleich die Krisis des Ich; das Ich wird in seiner Isolierung *gerichtet*. In dem Bewußtsein des Gerichtet-Seins spiegelt sich der letzte Sinn des Gottesbewußtseins der Sünde wieder: das Bewußtsein von Gott als *dem Richter*.

Die vorstehende Analyse betrifft nur das Sündenbewußtsein als Bewußtsein der aktuellen Entscheidung gegen die göttliche Berufung. Nachdem die Entscheidung *vollzogen* ist, verschwindet sowohl das Sündenbewußtsein als auch das darin enthaltene Gottesbewußtsein, um erst dann wiederzukehren, wenn der Mensch vor eine neue Entscheidung gestellt wird. Der »entschiedene Sünder« vernimmt weder seine Icheinsamkeit noch sein Gerichtet-Sein. Er erlebt und benutzt die Welt einschließlich der Mitmenschen in ihrer Realitätsgegebenheit. Nur von der Ich-Du-Beziehung ist er ausgeschlossen. Da er nicht in der Gemeinschaft steht, kann er sich des Du als einer Aufgabe überhaupt nicht bewußt werden. Die Grundsätze, durch die er sein »soziales« Leben regelt, haben als »Imperative der Klugheit« (KANT) keinen ethischen Gehalt. Sie können insgesamt auf das »wohlverstandene Interesse« zurückgeführt werden, das den Einzelnen zu einer gewissen Zurückhaltung zwingt, damit seine Machtentfaltung nicht auf einen übermächtigen Widerstand stößt, der ihren Erfolg aufs Spiel setzt. Er kennt keine Wirklichkeit außerhalb der Realitätsgegebenheit der erlebten Welt, bzw. der objektiven Realität der Wissenschaft. Das ist die typische Wirklichkeitsauffassung der »säkularisierten« Zivilisation, d.h. des »modernen Menschen«. —

Das zuletzt Gesagte beleuchtet und bestätigt negativ unsere existential-ontologische Analyse des Gottesbewußtseins. Ehe wir diese Analyse beendigen, muß indes noch eine Frage kurz erörtert werden. Oben (S. 127) stellten wir fest, daß der geoffenbarte Gott immer das Subjekt, das Ich der Ich-Du-Beziehung bleibt. Gerade wenn er in der Offenbarung als ein Du hervortritt, bewährt er seine Ichheit. Wir haben die Sache auch so ausgedrückt: In der Gottesgemeinschaft behält Gott die Initiative. Diese Formulierung deutet auf eine offenbare Schwierigkeit im Glaubensverständnis hin. Jedes Gemeinschaftsverhältnis, von dem wir uns sonst eine Vorstellung machen können, ist durch Gegenseitigkeit gekennzeichnet. Die Gegenseitigkeit bedeutet, daß die Initiative wechselt. Du wirst mein Du, wenn ich zu Dir in Beziehung trete. Ich kann aber nicht zu Dir in Beziehung treten, wenn ich nicht Dein Du werde. Das besagt, daß ich Deine Aufgabe bin, wie Du die meinige bist. Im gegenseitigen Aufgabe-Bewußtsein steckt der immer währende Wechsel der Initiative. Weiterhin: Du kannst nicht mein Du werden, ohne daß ich Deinetwillen meine Ichheit aufgebe, indem ich Dir meine Willensaktivität zur Verfügung stelle. Aus demselben Grunde gibst Du für mich Deine Ichheit auf, wenn ich Dein Du werde. Nur im gegenseitigen Aufgehen der Ichheit kann die beiderseitige Aufgabe des Du gelöst werden. Die Gottesgemeinschaft zeigt aber hier eine ganz andere Struktur. Gott offenbart sich als ein Du er gibt sich in der Agape dem Menschen –, ohne seine Ichheit aufzugeben. Er ruft den Menschen in die Gemeinschaft – ohne ihm sich gegenüber jemals die Initiative zu überlassen; er ist ja ein Du, ohne eine Aufgabe zu sein. Diese Aussagen sind zweifellos widersprechend; der Widerspruch darf aber nicht irgendwie »dialektisch« aufgehoben werden, denn er gehört zum Wesen des Gottesglaubens und gibt ihm eine unerforschliche Tiefe. Gott »wohnt in unzugänglichem Lichte, den kein Mensch gesehen hat noch zu sehen vermag« (1. Tim. 8: 16).

Von alters her ist diese verborgene göttliche Tiefe mit der Formel *Deus absconditus* ausgedrückt worden. Es ist von größter Wichtigkeit, festzuhalten, daß *Deus absconditus* *kein anderer* als *Deus revelatus* ist. Auch der *Deus absconditus* ist *der Gott des Glaubens*. Wenn man das vergißt, ist ein völliges Mißverständnis unvermeidlich. Dies Mißverständnis tritt bisweilen in *psychologischen* Deutungen des »Gotteserlebnisses« hervor. Das ist z.B. in OTTOS Religionstheorie der Fall, wenn die dunkle, überpersönliche Gottheit, »das Numinose«, als nur im Gefühl erlebbar dargestellt wird. Das Numen tritt überhaupt nicht in persönliche Beziehung zum Menschen, ist also etwas »ganz anderes« als der Gott des Glaubens. Gewöhnlich wird indes der fragliche Gedanke Gegenstand einer *metaphysischen* Umdeutung. Dabei geht man hauptsächlich zwei Wege. Einerseits nimmt man seinen Aus-

gangspunkt in der Tatsache, daß Gott immer seine Ichheit bewahrt, deutet dies aber als ein in sich geschlossenes Selbstbewußtsein Gottes. Gott ist »der ewig In-sich-selbst-Bleibende«, der »Gott an sich«, ein vom menschlichen »qualitativ unterschiedenes« esse. Dieser Gedanke eliminiert das göttliche Du; eben darin entschleiert sich sein metaphysischer Charakter. (Vgl. hierzu unsere Kritik des BARTHSchen Gottesbegriffes, oben, 30 ff.) Andererseits kann man vom Gedanken an die göttliche Initiative ausgehen, ihn aber metaphysisch erstarren lassen. Dies geschieht z.B. in der Prädestinationslehre, wo Gott als der dunkle, willkürliche Auserwählungswille aufgefaßt wird, der den einen zur Seligkeit, den andern zur Verdammnis bestimmt. Die Prädestinationslehre, die ihre schroffste Ausprägung im mittelalterlichen Nominalismus (OCCAM) erhalten hat, ist der Ausdruck einer bestimmten Welt- und Lebensanschauung, hat aber in dieser Form nichts mit dem christlichen Gottesglauben zu tun. Sie eliminiert nämlich den Gedanken an die persönliche Glaubensentscheidung gegenüber der göttlichen Berufung und beraubt dadurch den Glauben seines eigentlichen Charakters. Der despotisch-willkürlich prädestinierende Gott ist überhaupt kein Du.

Religiös-existentiell, d.h. aus dem Glauben heraus verstanden, hat der Gedanke des Deus absconditus eine dreifache Bedeutung:

– Erstens werden alle Gedanken an menschliche Leistungen irgendwelcher Art – kultischer oder moralischer – Gott gegenüber radikal abgewiesen. Das göttliche Du ist keine Aufgabe; Gott »braucht« daher die menschlichen Leistungen nicht. Als das immerwährende Ich der Gemeinschaftsbeziehung braucht er nicht in die Gemeinschaft gerufen zu werden. Das positive Komplement dieses Gedankens liegt im *Schöpferglauben*. Die Welt und die Menschen als Geschöpfe Gottes zu betrachten, das bedeutet dem Glauben, die göttliche Initiative universal anzuerkennen. Wie sollte der Mensch, der sich selbst und seine ganze Umwelt als das Geschöpf Gottes ansieht, den Anspruch erheben können, ihm gegenüber etwas zu prästieren? Wer vor den verborgenen Schöpfer-Gott gestellt wird, muß auf eigene Leistungsfähigkeit verzichten.

– Zweitens wird hervorgehoben, daß der Mensch, wenn er in die Gemeinschaft gerufen wird, überhaupt keine Gemeinschaft kennt. Gott schafft die Du-Bezogenheit des Menschen, indem er ihn anredet. Vor der göttlichen Anrede ist der Mensch in seiner »Icheinsamkeit« isoliert. Durch die Anrede wird er von der Icheinsamkeit erlöst. Im *Erlöserglauben* kommt dieser Gedanke zum Ausdruck. Auch der Erlöser-Gott ist dem Glauben der Verborgene, gleichzeitig damit, daß er der Geoffenbarte ist. Am schroffsten wird das Paradox des Erlöserglaubens in der paulinisch-lutherischen Formel ausgedrückt: Gott rechtfertigt den Sünder. Eben den Sünder in seiner »Dulosigkeit«! Wie das möglich ist – das ist dem Glauben das undurchdringliche Geheimnis des göttlichen Ich, das hinter dem göttlichen Du verborgen bleibt.

– Drittens: Das ganze »christliche Leben« ist von der göttlichen Initiative abhängig. Es liegt nahe zu meinen, daß die Gottesgemeinschaft, das »religiöse Erlebnis«, nur die Anregung zum menschlichen Gemeinschaftsleben gebe. Nachdem die Aufgabe gestellt ist, wird sie vom Menschen vermöge seiner »sittlichen Kraft« gelöst! Der Glaube kennt aber keine »sittliche Kraft« im Menschen. Er kennt nur die göttliche Agape, die dem Menschen ständig gegeben werden muß, wenn er seine Aufgabe lösen soll. Das ist der *Heiligungsglaube*, in dem der Gedanke ein die immerwährende göttliche Initiative lebensumspannend hervortritt.

Der Gott des Glaubens ist zugleich der ganz Geoffenbarte und der ganz Verborgene. Jede Aussage über die Offenbarung des göttlichen Du ist zugleich eine Hindeutung auf die verborgene Tiefe im göttlichen Ich. Wer den existentiellen Sinn des Glaubensbewußtseins verstehen will, muß deshalb diese beiden Seiten zusammenhalten. Existential-ontologisch ist

aber der Deus absconditus nur als der dunkle Hintergrund des Deus revelatus zu verstehen. *Das Aufgeber-Sein ist der Sinn vom Sein des verborgen-geoffenbarten Gottes.* Eben in diesem Sein erblickt der Mensch die Wirklichkeit seiner Berufung in die Gemeinschaft. —

Im Vorstehenden haben wir wiederholt von den *Gedanken* gesprochen, in denen der Glaube sein Bewußtsein von der Offenbarung ausdrückt. Da das Glaubensbewußtsein existentieller Art ist, handelt es sich hier durchgehend um ein *existentielles Denken*. Das Glaubensdenken denkt aus dem Glauben heraus. Vom existentiellen Welt-Denken unterscheidet es sich dadurch, daß sein Gegenstand nicht ein gegebenes Es (die Realitätsgegebenheit) ist, sondern ein persönliches Du. Sein Unterschied vom existentiell-ethischen Du-Denken (der ethischen Besinnung) liegt darin, daß das Du nicht als eine Aufgabe, sondern als eine Gabe bzw. als der Aufgeber aufgefaßt wird. Das existentiell-religiöse Denken (das Glaubensdenken) kann demnach so definiert werden: *Besinnung über die Gabe, die mir in der persönlichen Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott gegeben wird, als eine Berufung in das Gemeinschaftsleben, wo mir die persönlich-ethischen Aufgaben gestellt werden.*

Der formulierte Glaubensgedanke kann ein *Dogma* genannt werden. Gewöhnlich versteht man zwar unter Dogma einen von einer religiösen Gemeinschaft autorisierten Glaubenssatz. Hierauf kommen wir später zurück, zunächst können wir aber von dieser Einschränkung des Begriffes Dogma absehen. In unserem jetzigen Zusammenhang heben wir hervor, daß das Dogma seiner Struktur nach kein wissenschaftlich-objektives Urteil, sondern eine existentielle Aussage ist. Es ist weiterhin eine *religiös-existentielle* Aussage, d.h. eine Aussage über das sich als Gabe und Aufgeber offenbarende göttliche Du. Das besagt, daß das Dogma als ein persönliches *Zeugnis* von oder – besser – ein persönliches Bekenntnis zu dem sich offenbarenden Gott betrachtet werden muß. Das eigentliche Gegenüber des Dogmas ist weder ein Es noch ein Er oder Sie – auch nicht der metaphysisch verstandene »Gott an sich« oder die mystisch erlebte »Gottheit« – sondern das göttliche Du. — Bisweilen spricht man vom »symbolischen« Charakter des Dogmas. Darunter wird insgemein verstanden, daß das Dogma das »Wesen« Gottes nicht adäquat wiedergibt, sondern ein Zeichen ist, das auf den »irrationalen« Glaubensinhalt hindeutet – etwa wie das Notenzeichen den Ton bezeichnet. Dieser Symbolgedanke dürfte irreführend sein. Dahinter steckt eine Glaubensdeutung, die im Glauben wesentlich ein Gefühl sieht. Das »Glaubenssymbol« ist da, um den entsprechenden religiösen »Gefühlston« anzuschlagen. Wer eingesehen hat, daß sich der religiöse Akt nicht in einem Gefühl erschöpft, sondern ein Bewußtsein vom sich offenbarenden Gott einschließt, kann einen derartigen Symbolgedanken nicht mehr festhalten. Insofern stimmt er ihm allerdings zu, als das Dogma auch ihm kein wissenschaftliches (»metaphysisches«) Urteil über das Wesen Gottes bedeutet; damit ist aber keineswegs gesagt, daß Gott nur im Gefühl »erlebbar« wäre, und daß das Dogma folglich jedes Erkenntnisgehaltes ermangele. Der wirkliche Gegensatz gegen wissenschaftliche Erkenntnis ist nämlich hier nicht (irrationales) Gefühl, sondern existentielle Erkenntnis. Der Glaubensgedanke beansprucht, wahre Erkenntnis vom *wirklichen* Gotte zu bieten, und zwar von dem Gotte, der sich dem Glauben als ein Du existentiell offenbart. Auf dieser seiner eigenen Ebene ist das Dogma ebenso »adäquat« wie das wissenschaftliche Urteil auf der seinigen. So bedeutet z.B. die dogmatische Aussage »Gott ist Agape« eben, daß Gott seinem »Wesen« nach Agape *ist* – und nicht, daß die betreffende Aussage ein »Agape-Gefühl« im Menschen hervorruft, in dem sich irgendwie das unbekannte göttliche Wesen widerspiegelt. Gott ist zwar dem Glauben nicht nur der Geoffenbarte, sondern auch der Verborgene. Die Verborgeneheit Gottes (seine Ichheit) liegt aber im Wesen der Offenbarung (als Hintergrund der göttlichen Duheit) und nicht in der Beschränkung der Glaubensauffassung. Wenn unter dem symbolischen Charakter des Dogmas nur das verstanden wird, daß die Gotteserkenntnis erst im *Bekenntnis* zu

dem sich offenbarenden Gott – nicht etwa in einem objektiven Wissen von Gott, das ihm die Initiative raubt – enthalten ist, besteht der Symbolgedanke allerdings zu Recht. Eben in diesem Sinn heißt Dogma-Bekenntnis *Symbolum*. —

Zum Schluß fassen wir das *soziale* Moment des existentiellen Glaubensdenkens ins Auge. In der Überzeugung, daß das Dogma Erkenntnis darbietet, liegt das Motiv zur religiösen *Lehrtätigkeit* und *Propaganda*. Der religiöse Unterricht zielt darauf ab, dem Schüler das existentielle Seinsverständnis des Glaubens mitzuteilen. Der Lehrer hat dabei nicht nur die Glaubenssätze einzuprägen; er muß auch die Eigenart der Glaubenseinstellung klarmachen, welche den Aussagen ihren existentiellen Sinn gibt. Nur dadurch wird es dem Schüler möglich, zu einem wirklichen Verständnis des religiösen Aktes (des Glaubensvorgangs) zu gelangen. Eine noch größere soziale Rolle als der Unterricht spielt aber die religiöse Propaganda, die »Verkündigung«. Diese bezweckt, die Menschen von der Wahrheit des Glaubens zu überzeugen. Die Verkündigung (die Predigt) hat ihre »Beweismittel« keineswegs in einem wissenschaftlichen Nachweise. Sie ist ihrem Wesen nach *existentielle Rede*. Der Prediger steht in existentieller Glaubensbeziehung zur Offenbarung; aus dieser Beziehung heraus zeugt er von dem sich offenbarenden Gotte. Der Zuhörer wird »überzeugt«, wenn er durch das Zeugnis in dieselbe existentielle Beziehung eingestellt wird und folglich selbst das bezeugte Du Gottes gewahr wird. Psychologisch ist der Vorgang als eine gelungene Suggestion zu betrachten, religiös-existentiell als Bekehrung.

Im Religionsunterricht sowie in der Verkündigung tritt das soziale Moment des Glaubensdenkens hervor. Der Glaube ist nicht nur eine Sache des Einzelnen; auch ein anderer kann die Glaubenssätze verstehen lernen, bzw. von ihrer Wahrheit überzeugt werden. Tatsächlich stellt sich heraus, daß der Glaubende oft einen inneren *Zwang* empfindet, anderen den Reichtum der Offenbarung zuteil werden zu lassen. »Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündigte!« (1. Kor., 9: 16.) Dieser soziale Zug des Glaubens hängt offenbar damit zusammen, daß er existential-ontologisch ein In-die-Geineinschaft-Berufensein bedeutet. Diese Gemeinschaft ist indes nicht nur eine ethische, sondern immer auch eine religiöse: Gott ist das Subjekt, das Ich, jeder wirklichen Gemeinschaft, d.h. jeder Gemeinschaft, wo der Mitmensch als das aufgegebenen Du aufgefaßt wird. Unter diesem religiösen Gesichtswinkel wird die Gemeinschaft die Kirche genannt. Die Kirche ist überall da, wo wirkliche Gemeinschaft besteht, d.h. wo Menschen die göttliche Berufung hören. Die Sache kann auch so ausgedrückt werden: Die Kirche ist überall da, wo der sich offenbarende Gott verkündigt und empfangen wird.

Von dieser idealen Kirche (*ecclesia invisibilis*) ist die *Kirchenorganisation* (*ecclesia visibilis*) zu unterscheiden. Die organisierte Kirche zielt darauf ab, durch ihre Organe das göttliche Offenbarungswort möglichst weit hören zu lassen. Diese Bestimmung sucht sie wesentlich dadurch zu erfüllen, daß ihre Organe – die Geistlichen – von dem sich offenbarenden Gotte zeugen. Das Zeugnis von der Gottesoffenbarung haben wir oben als das Dogma erkannt. Daraus folgt, daß die Kirche notwendig dogmatisch organisiert wird. Die Kirchenleitung hat dafür zu sorgen, daß die kirchliche Verkündigung ihre Inspiration wirklich von der existentiellen Glaubensbeziehung holt, die die Kirchengemeinschaft konstituiert. Das kann nur dadurch geschehen, daß sie den existentiellen Gehalt des Glaubens irgendwie feststellt. Erst durch eine derartige Feststellung wird die Kirchengemeinschaft zu einer wirklichen Glaubensgemeinschaft, wo der Glaubensgedanke des einen dem anderen verständlich werden kann; als *Symbolum* ist das Dogma-Bekenntnis gerade ein »Erkennungszeichen«

der Glaubenden.^[75] Diese Glaubensgemeinschaft begründet in der Tat sowohl den Religionsunterricht (im oben angegebenen Sinn) als auch die Verkündigung. Offenbar liegt hier die Gefahr einer dogmatischen Erstarrung der Kirche nahe. Dieselbe kann nur durch das lebendige Bewußtsein überwunden werden, daß die dogmatischen Aussagen erst in der existentiellen Glaubensbeziehung ihren eigentlichen Sinn entschleiern. Die Kirche ist der zusammenhaltende Rahmen des existentiellen Glaubensdenkens; der Rahmen erhält indes erst durch das eingeschlossene Bildnis seinen Sinn.

2. Die wissenschafts-ontologische Gottesfrage

Im Vorstehenden ist das religiöse Gottesbewußtsein existential-ontologisch erörtert worden. Wir gingen vom Gottesglauben aus und fragten nach dem Sinn der Behauptung, daß Gott sich dem Glauben existentiell als eine Wirklichkeit offenbart. Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, war es unser Bestreben, dem Glauben seine eigene Gewißheit über die Wirklichkeit Gottes lediglich abzulauschen. Es ergab sich, daß diese Gewißheit von vornherein im Bewußtsein des Berufenseins hervortritt; dem entspricht das Bewußtsein von Gott als dem Aufgeber (dem Berufer). Zuletzt haben wir gesehen, wie dies Bewußtsein im »dogmatischen« Glaubensdenken gestaltet und in der Kirchengemeinschaft organisiert wird. Jetzt gehen wir zur zweiten Hauptfrage über: Hat die Gottesfrage auch *wissenschafts-ontologisch* einen Sinn?

Die wissenschafts-ontologische Gottesfrage wird hier zunächst hypothetisch gestellt. Ist es überhaupt sinnvoll, die Realität Gottes (das Aufgeber-Sein) wissenschaftlich »in die Objektivität zu erheben« zu suchen? Wie oben gezeigt wurde, schließt der wissenschaftliche Objektivitätsbegriff den Gedanken ein, daß das Sosein der Sache auch unabhängig vom existentiellen Verhältnis zu ihr von allen »Sachverständigen«, anerkannt werden muß. Demnach erhält unser Problem folgenden Sinn: Ist auch derjenige Denker, der selbst nicht in der existentiellen Glaubensbeziehung steht, aus objektiven (intellektuellen) Gründen genötigt, die Gottesfrage als eine Wirklichkeitsfrage anzuerkennen? Anders ausgedrückt: Ist die Frage nach der Wirklichkeit Gottes nicht nur eine Frage nach der Struktur des existentiellen Glaubensverständnisses (eine existential-ontologische Frage), sondern auch eine Frage nach dem ontologischen Seinsverständnis überhaupt?

Um das Problem näher zu bestimmen, grenzen wir zunächst die Gottesfrage von der *Frage nach der Religion* (als einer menschlichen Lebensäußerung) ab. Die Religion ist eine existentielle Haltung, die wissenschaftlich unter verschiedenen Gesichtswinkeln – dem historischen, dem psychologischen usw. – betrachtet werden kann. Da die Religion als Gottesglaube einen bestimmten Vorstellungsinhalt vertritt, wird es eine wissenschaftliche Aufgabe, die Art dieser Vorstellungen festzustellen. Da sich weiterhin ergab, daß die Glaubensvorstellungen sich intentional auf ein transsubjektives Gegenüber – Gott – beziehen, konnten wir nach dem existential-ontologischen Sinn des Gottesglaubens fragen. Mit alledem sind wir aus der Sphäre der sog. *Religionswissenschaft* nicht herausgetreten, welche ihrerseits wissenschaftstypologisch als ein Zweig der Geisteswissenschaften zu verstehen ist. Wissenschafts-ontologisch sind die Geisteswissenschaften dadurch gekennzeichnet, daß sie die Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Menschen als reale Vorgänge betrachten (vgl. oben, 121 ff.). Das Reale, mit dem sich die Religionswissenschaft beschäftigt, sind, demnach die religiösen Akte (Handlungen, Vorstellungen, Worte usw.), durch welche die Menschen zueinander in Beziehung treten. Die Frage, ob dahinter eine reale Beziehung zwischen

⁷⁵ Bei der altchristlichen Verwendung des Wortes *σύμβολον* (für das Taufbekenntnis) dürfte diese Bedeutung im Vordergrund gestanden haben. Vgl. MULERT in RGG² V, Sp. 940.

den Menschen *und* Gott steckt, muß die Religionswissenschaft grundsätzlich beiseite lassen. Sie kann zwar feststellen, daß der religiöse Akt *intentional* die Gottesbeziehung einschließt. Damit ist aber nichts über die Frage gesagt, ob diese Intention zufällig und willkürlich ist, etwa wie eine Phantasievorstellung unter starkem Gefühlsdruck mit einer Wirklichkeitsauffassung verwechselt werden kann, oder ob sie in der Sache selbst – der Realität Gottes – begründet ist. Unter diesem Gesichtswinkel kann also die wissenschafts-ontologische *Gottesfrage* überhaupt nicht gestellt werden.

Was sollte es dann heißen, die Realität Gottes »in die Objektivität zu erheben«? Offenbar wäre es sinnlos, die Realität Gottes aus der existentiellen Glaubensbeziehung herausnehmen zu wollen, um sie dann irgendwie gegenständlich »nachzuweisen«. Die sog. »*metaphysischen Gottesbeweise*«, die diesen Weg eingeschlagen haben, sind insgesamt nicht nur wissenschaftlich, sondern auch religiös unsinnig, und zwar, weil der vermeintlich nachgewiesene Gott ein ganz anderer ist als der Gott des Glaubens, um den es sich doch immer handeln muß. Das hängt nicht bloß damit zusammen, daß der Gott des Glaubens *Deus absconditus* ist, der als solcher dem Menschengedanken ein undurchdringliches Geheimnis bleibt. Vor allen haben die Metaphysiker übersehen, daß der Gott des Glaubens als *Deus revelatus* ein Du ist; deshalb kann seine Wirklichkeit weder im mystisch überspannten Ichbewußtsein noch im gegenständlichen Erkennen (etwa als die »*causa prima*«) ergriffen werden. Da die Du-Beziehung (als Glaubensbeziehung) weiterhin die Distanz zwischen den Ich und dem Du voraussetzt, kann die göttliche Wirklichkeit auch nicht als die Identität oder Indifferenz von Subjekt und Objekt »erlebt« werden. Alles, was in dieser Richtung von philosophischen oder theologischen Metaphysikern gesagt worden ist, um den Gottesgedanken ontologisch zu begründen, gleitet daher an dem religiösen Gottesglauben vorbei. —

Die wissenschafts-ontologische Gottesfrage kann demnach nur der objektiven Realität der *Gottesbeziehung* gelten. Unter welcher Bedingung wäre die Wissenschaft genötigt, die existentielle Glaubenshaltung als eine reale Beziehung zu ihrem göttlichen Gegenüber anzuerkennen? Nachdem die metaphysischen Sackgassen und Irrwege gesperrt worden sind, bleibt nur ein Ausweg übrig, auf dem die Gottesfrage, d.h. die Frage nach der Realität der Gottesbeziehung, wissenschafts-ontologisch bestimmt werden kann. *Die Wissenschaft kann die Gottesfrage nicht umgehen, wenn sich erweist, daß ein kritisches Zuendenken des wissenschaftlichen Objektivitätsgedankens selbst in diese Frage ausmündet.*

Unser Versuch, diesen Zusammenhang klarzulegen, muß auf die ganze vorstellende Analyse des Wirklichkeitsbegriffs zurückgreifen. Als Ergebnis unsrer wissenschafts-ontologischen Analyse der Außenwelt-Frage stellten wir fest, daß objektive Realität primär Gegebenheitstranszendenz bedeutet. Den Sinn von Gegebenheitstranszendenz formulierten wir folgendermaßen: »Die Welt, die mir in ihrem Sosein gegeben ist, ist in demselben Sosein grundsätzlich auch allen anderen menschlichen Subjekten gegeben, oder kann es wenigstens werden« (oben, 194 f.). In der Formel Ich-Welt-Fremd-Ich kommt demnach der Gedanke der objektiven Weltrealität zum Ausdruck. Da der Gedanke an das Fremd-Ich hier ganz unbestimmt bleibt – es handelt sich ja nicht um einen tatsächlich daseienden Menschen, der meine Wirklichkeitsbestimmung irgendwie kontrolliert, sondern um einen gedachten Vertreter der wissenschaftlichen »Mitwelt«, der sie kontrollieren *kann* – braucht diese Voraussetzung eines Fremd-Ich bei der Forschungsarbeit gar nicht in Erscheinung zu treten. Unmittelbar beschäftigt sich der Wissenschaftler nur mit der »Sache« und nicht mit den anderen Subjekten, die sich *auch* mit derselben Sache beschäftigen können. Besonders in den Naturwissenschaften, die mit empirischen Wahrnehmungen und Experimenten anfangen, kommt die soziale Voraussetzung nur gelegentlich zum Vorschein, trotzdem sie immer im Hintergrund steht. Die Spezialwissenschaften brauchen hier auch nicht weiterzufragen.

Sie können naiv von der angegebenen Voraussetzung ausgehen, ohne über ihren Sinn nachzudenken und ihre Berechtigung zu prüfen. Erst im Lichte der erkenntnistheoretischen Kritik wird jene Voraussetzung zu einem Problem. Dem Fremd-Ich wird ja – ebenso wie den Weltdingen (bzw. den Weltvorgängen) – transsubjektive Realität zugesprochen, indem die Weltrealität auf es bezogen wird. Was heißt es aber, dem Fremd-Ich Realität zuzuschreiben, obgleich es nicht zur Welt gehört?

Offenbar ist die Realsetzung des Fremd-Ich sinnlos, wenn es sich nicht irgendwie dem Ich existentiell *manifestieren kann*. Das bedeutet, daß das Fremd-Ich – eben in seiner »Außerweltlichkeit« – dem Ich gegenübersteht. Wir sahen uns demnach genötigt, die Möglichkeit einer *Beziehung* zwischen dem Ich und dem Fremd-Ich vorauszusetzen, die ganz anderer Art ist als das Verhältnis des Ich zur Welt (einschließlich der fremdpsychischen Vorgänge). In dieser – durch die Welt nicht vermittelten – Beziehung tritt das Fremd-Ich als *ein Du* hervor. Dadurch wurde die Fragestellung auf eine neue Ebene verlegt. Da die Du-Beziehung sich nicht nur als eine intellektuelle, sondern auch als eine ethische Beziehung herausstellte, handelte es sich jetzt um den Sinn der Realsetzung dieses ethischen Du, das in der Willensgemeinschaft dem Ich begegnet. Zunächst konnten wir feststellen, daß das Bewußtsein von der Du-Realität auf das existentielle Bewußtsein von einer dem Ich gestellten *Aufgabe* zurückgeht. Infolge des grundsätzlich existentiellen Sinnes der Du-Realität, kann das Du zwar niemals wissenschaftlich objektiviert werden. Andererseits steht aber fest, daß die Wissenschaft, wenn sie nicht ihre eigene Voraussetzung (die Realität des Fremd-Ich) aufheben will, genötigt ist, auch die Willensbeziehungen als reale Vorgänge anzuerkennen, obschon sie nicht in der Welt gegeben sind. Die intellektuelle Gemeinschaft, die eine gegenständliche Wirklichkeitsbestimmung ermöglicht, setzt m.a.W. den Gedanken an eine existentielle Willensgemeinschaft voraus, innerhalb welcher die sittlichen Aufgaben gestellt werden. Diese Willensgemeinschaft ist eben die Du-Beziehung.

Tatsächlich bildet diese Beziehung den Rahmen aller Geisteswissenschaften. Wie die Naturwissenschaften die Realität des Fremd-Ich naiv voraussetzen, gehen die Geisteswissenschaften von der Realität der Du-Beziehung aus, ohne nach dem Sinn und den Konsequenzen dieser Realsetzung zu fragen. Für die Lösung ihrer Forschungsaufgaben genügt es auch, daß sie tatsächlich innerhalb des angegebenen Rahmens arbeiten; Unklarheit in diesem Punkte führt allerdings unfehlbar dazu, daß das gegebene Material unter falschem Gesichtswinkel betrachtet wird, indem z.B. ein geschichtliches Ereignis mit einem Naturvorgang verwechselt wird. Sobald die naive Annahme der Geisteswissenschaften, daß die Du-Beziehung objektiv besteht, analysiert wird, tauchen indes neue Fragen auf. Es erwies sich, daß in der Du-Beziehung das Du dem Ich existentiell aufgegeben wird. Wie wir gefunden haben, zieht aber der Gedanke an die Aufgabe die Frage nach dem *Aufgeber* unvermeidlich nach sich. Erst unter dem religiösen Gesichtswinkel erhält diese Frage einen Sinn: die Frage nach dem Aufgeber ist die Frage nach Gott, der den Menschen in die Gemeinschaft (die Du-Beziehung) »ruft«. Die existentielle Du-Beziehung setzt die ebenfalls existentielle Beziehung zu Gott voraus. Infolge dieses unauflöselichen Zusammenhangs zwischen der ethischen Du-Beziehung und der religiösen Gottesbeziehung kann die wissenschafts-ontologische Fragestellung unmöglich bei der ersteren Halt machen, um die letztere als unerheblich beiseite zu schieben. *Die existentielle Gottesbeziehung muß auch unter objektivem Gesichtswinkel als ein realer Vorgang betrachtet werden, weil eine kritische Analyse des wissenschaftlichen Objektivitätsbegriffs eben in die Gottesfrage ausmündet, deren Sinn sich erst innerhalb der existentiell-religiösen Beziehung enthüllt.*

Zur Ergänzung heben wir noch einen Gesichtspunkt hervor. Mit der Darlegung der objektiven Realität der Gottesbeziehung ist gar nichts gesagt über die Wahrheit der einzelnen

Glaubensaussagen. Das einzige, was hinsichtlich der Glaubensaussagen gezeigt worden ist, ist der Umstand, daß es sich im Glauben – ebenso wie im gegenständlichen Erkennen und im sittlichen Bewußtsein – überhaupt um etwas transsubjektiv Wirkliches handelt. Wo der Glaube wirklich oder echt ist, da bedeutet er eine Begegnung mit dem wirklichen Gott. Wenn die Wissenschaft auf eine möglichst allseitige Bestimmung der Wirklichkeit abzielt, kann sie folglich die Gottesfrage nicht übergehen. Die wissenschaftliche (theologische) Gottesfrage, ist damit noch nicht gestellt worden. In zwei Hinsichten haben wir aber diese Fragestellung vorbereitet. Erstens (existential-ontologisch), indem wir den Sinn des im Glauben eingeschlossenen Wirklichkeitsbewußtseins erläutert haben, zweitens (wissenschafts-ontologisch) durch die Darlegung des Zusammenhanges zwischen der Gottesfrage und der Seinsfrage überhaupt.

3. Die theologische Gottesfrage

Zum Schluß suchen wir festzustellen, in welchem Sinn die Gottesfrage *wissenschaftlich* erörtert werden kann. Von jeher ist diese Aufgabe der systematischen Theologie übertragen worden. Unsere Frage gilt demnach *dem wissenschaftlichen Sinn der systematischen Theologie*.

Die Struktur einer Wissenschaft hängt einerseits von der Art des Gegenstandes ab, den sie zu bestimmen hat, andererseits von der Methode, mit welcher die Bestimmung vollzogen wird. Da indes die Methode sich nach dem Gegenstand richten muß, ist die Gegenstandsfrage offenbar die primäre. Welches ist der Gegenstand der systematischen Theologie? Die Annahme könnte nahe liegen, Gott sei der Gegenstand der Theologie^[76], die Theologie sei die »Lehre von Gott« etwa in demselben Sinn, wie z.B. die Psychologie die Lehre von der Seele ist. So, wie die »Lehre von Gott« gewöhnlich gefaßt wird, müssen wir diesen Theologiebegriff ablehnen. In drei Hauptformen kommt die angegebene Tendenz zum Ausdruck. 1. Die *biblizistische* Theologie meint, das Wesen Gottes wissenschaftlich bestimmen zu können, indem sie die biblische »Gotteslehre« einfach reproduziert. Sie übersieht dabei, daß die biblische »Gotteslehre« keineswegs eine Lehre im wissenschaftlichen (gegenständlichen) Sinne ist, sondern vielmehr eine existentielle Haltung Gott gegenüber ausdrückt. Auch wenn es möglich wäre, diese »Lehre« systematisch zu reproduzieren, kann dies also niemals eine wissenschaftliche Theologie ergeben. 2. Die *rationale* (idealistische) Theologie identifiziert letzten Endes Gott mit der »wahren Wirklichkeit«, der »Ur-Realität«, deren Wesen von der Menschenvernunft erfaßt werden kann, weil die Vernunft von vornherein an ihr beteiligt ist. Oft wird zwar die »übernatürliche« Offenbarung als Erkenntnisquelle neben die Vernunft gestellt. Auch die »geoffenbarten Wahrheiten« sollen aber grundsätzlich rational erklärt und ausgelegt werden können. Aus unsrer vorstehenden Auseinandersetzung mit der idealistischen Metaphysik, die hier theologisch verwertet wird, dürfte hervorgehen, daß der rationale Gott – er mag wissenschaftlich bestimmbar sein oder nicht – ein anderer ist als der Gott des Glaubens.^[77]

⁷⁶ Unter »Theologie« verstehen wir in diesem Abschnitt durchweg die systematische Theologie. Die Frage nach dem Gegenstand und den Methoden der historischen und »praktischen« Theologie wird durch das Nachstehende nicht berührt.

⁷⁷ Die *katholische* Theologie, die eine »Lehre von Gott« sein will, nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen der biblizistischen und der rationalen Theologie ein. Einerseits umfaßt sie die übernatürliche Offenbarung als objektive Selbstmitteilung Gottes durch sein Wort. Andererseits wird der Vernunft die Fähigkeit zugesprochen, sowohl die Tatsächlichkeit der Offenbarung nachzuweisen (»Fundamental-ontologie«) als auch – allerdings unter der »Erleuchtung des Glaubens« – das Verständnis der Offenbarungswahrheiten zu erschließen. Ihr höchstes Prinzip hat die katholische Theologie aber in der von Gott

3. Auch in der »*existentiellen*« Theologie ist Gott der Gegenstand. Es handelt sich aber eben um den Gott, zu dem der Mensch (der Theologe) in existentieller Beziehung steht, d.h. um den Gott des Glaubens. Theologie ist existentielles Glaubensdenken; ihrer Struktur nach steht sie auf derselben Linie wie die Verkündigung. Die kirchliche Verkündigung ist »Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik« (BARTH). Wie oben gezeigt wurde, ist es indes nicht möglich, das existentielle und das wissenschaftliche Denken miteinander zu verschmelzen. Wenn das Denken existentiell ist, ist es eben nicht wissenschaftlich und vice versa. Eine »*existentielle Wissenschaft*« ist eine *Contradictio in adjecto*. Der doppelte Ausgang des Barthschen Versuches in der Dogmatik, die existentielle Theologie wissenschaftlich zu legitimieren, ist lehrreich. Einerseits erstrebt er eine erkenntnistheoretische Begründung – und gleitet in Metaphysik über. Andererseits erklärt er offen den »*erkenntnistheoretischen*« Ausgangspunkt der Theologie für eine *Petitio principii*, d.h. er gibt den wissenschaftlichen Anspruch auf – und landet in Biblizismus. —

Die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die mit allen derartigen Bestimmungen des Theologiebegriffs verknüpft sind, haben dazu geführt, daß die moderne Theologie, den Anregungen SCHLEIERMACHERS folgend, gemeinhin ihren Gegenstand nicht in Gott, sondern im Glauben sieht. Die Theologie ist demnach nicht eine Lehre oder *Wissenschaft vom Gott*, sondern eine Wissenschaft vom Gottesglauben, eine »*Glaubenslehre*«. Zweifellos bedeutet dies eine sehr folgenreiche Klärung der theologischen Fragestellung. Vieles hängt aber davon ab, was eigentlich unter dem gegenständlichen »*Glauben*« verstanden wird. Zwei Haupttypen können hier unterschieden werden. 1. Die *religionswissenschaftliche* Theologie sieht im Glauben lediglich den zusammenfassenden Ausdruck für die religiösen Gefühle, Akte und Vorstellungen, die in einer bestimmten Religion, etwa dem Christentum, hervortreten. Die theologische Aufgabe wird darin erblickt, mit allen zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Mitteln – den psychologischen, soziologischen, historischen usw. – die Art und Entwicklung der religiösen Glaubensweise festzustellen. Die Theologie wird i.a.W. in die allgemeine Religionswissenschaft eingeordnet. Daß damit eine wichtige wissenschaftliche Aufgabe angegeben ist, kann nicht bestritten werden. Eine andere Frage ist es, ob die spezifisch *theologische* Fragestellung dabei zur Geltung kommt. Wie schon oben gezeigt wurde, ist die Religionswissenschaft grundsätzlich genötigt, die *Gottesfrage*, die für die Theologie entscheidend ist, beiseite zu lassen. Die Theologie kann demnach nicht in der Religionswissenschaft aufgehen, ohne zugleich ihre Eigenart preiszugeben. 2. Um diesen verhängnisvollen Konsequenzen zu entgehen, sucht die im engeren Sinne *glaubenswissenschaftliche* Theologie die Offenbarungsbezogenheit des Glaubens – und damit der Theologie – zu wahren. Von diesem Ausgangspunkt aus kann man wieder zwei verschiedene Wege gehen. Erstens wird die Theologie als die methodische »*Selbstbesinnung des (gottbezogenen) Glaubens*« bestimmt (so z.B. HORST STEPHAN). Das theologische Denken ist demnach mit der Besinnung identisch, die wir oben (131 f.) das *Glaubensdenken* genannt haben. Das Glaubensdenken ist aber ausgesprochen existentieller Art, ein Umstand, der sich keineswegs mit der mehr oder weniger entwickelten »*Methodik*« des Denkens ändert. Es ist daher kaum einzusehen, wie eine derartige »*Glaubenswissenschaft*« den prinzipiellen Schwierigkeiten der existentiellen Theologie entgegen kann. Zweitens wird indes der Glaube als »*eine objektiv gegebene Tatsache*« aufgefaßt, die von der Theologie analytisch-kritisch untersucht wird. Das Ziel ist dabei, den Glauben in seiner überkonfessionellen Allgemeinheit und Eigenart, in seiner »*Echtchristlichkeit*«, zu

verliehenen Autorität der Kirche, die den Sinn der Glaubenssätze unfehlbar dekretiert. Vgl. I. Koch in RGG² V, Sp. 1124 ff. Da die Kirchenautorität eine *Glaubensstatsache* ist, kann sie offenbar die Theologie nicht *wissenschaftlich* begründen.

verstehen und klarzulegen. Der wissenschaftliche Gehalt der Theologie liegt also teils darin, daß ihr Gegenstand, der Glaube, objektiv gegeben ist, teils in der dementsprechenden Objektivität und Sachlichkeit der theologischen Methode (so AULÉN). Zunächst könnte es scheinen, als ob das nur eine Variante des religionswissenschaftlichen Theologiebegriffs sei. Wenn die allgemeine Religionswissenschaft »das Wesen der Religion« beschreibt, stellt die Theologie »das Wesen des Christentums« fest. Dadurch wäre die Gottesfrage grundsätzlich beiseite geschoben. Das ist indes nicht die Meinung. Es wird nämlich hervorgehoben, daß die Gottbezogenheit, die »Theozentrität«, gerade zum Wesen des christlichen Glaubens gehört; deshalb wird die Glaubensanalyse eo ipso eine Erörterung der Gottesfrage. Die intentionale Gottbezogenheit des Glaubens liegt auch unsrer existential-ontologischen Analyse des Glaubensbewußtseins zugrunde. Dort handelte es sich aber nur um eine Strukturanalyse, die wesentlich von der Inhaltsfrage absehen (bzw. von einem theologisch schon festgestellten Inhalt ausgehen) konnte. Anders hinsichtlich der theologischen Analyse, die gerade den Inhalt des Glaubens festzustellen und zu »verstehen« hat. Hier liegt die Frage nahe: Wo ist denn der gottbezogene Glaube in dem Sinne »objektiv gegeben«, daß sein Inhalt sich der Analyse entschleierte? Zunächst liegt den Theologen ein buntes Material von Glaubensvorstellungen vor, die insgesamt den Anspruch erheben, die »echtchristliche« Gottesbeziehung auszudrücken. Die Aufgabe des »systematischen« Theologen ist nun nicht nur, diese Vorstellungen geschichtlich zu verstehen; die ideen- oder dogmengeschichtliche Untersuchung ist ja nur eine Vorbereitung für seine eigentliche Aufgabe: zum Wesen des Glaubens »in seiner Eigenart« vorzudringen. Welches ist der Maßstab, der es uns ermöglicht, das »Sonderchristliche« vom »Echtchristlichen« zu scheiden, um letzteres in seiner Eigenart darzustellen? Da der Maßstab keineswegs autoritativ gegeben ist (in der Bibel, in den Bekenntnisschriften usw.), sieht sich der Theologe schließlich auf die Tiefe und Schärfe seines eigenen Glaubensverständnisses hingewiesen. Der »echtchristliche Glaube« liegt nämlich als solcher *nicht* gegenständlich vor. Nicht einmal »das Grundfaktum des Glaubens«, »die Gottestat in Christus« (AULÉN), ist in diesem Sinne »objektiv gegeben«; es ist kein Zufall, daß gerade dieses Faktum in den verschiedenen Konfessionen sehr verschieden aufgefaßt wird. Tatsächlich *entscheidet der Theologe*, der das ungeheure, bunte Material von Glaubensvorstellungen überblickt, was darin als echtchristlich betrachtet werden soll. Die persönlichen – religiösen und wissenschaftlichen – Voraussetzungen des Theologen mögen noch so hervorragend sein, objektiv-wissenschaftlich gesehen bleibt seine Entscheidung immerhin Willkür. —

Durch vorstehende kritische Erörterung ist die Bestimmung des wissenschaftlichen Theologiebegriffs negativ vorbereitet worden. Ehe wir zur positiven Darstellung übergehen, soll unterstrichen werden, daß es sich hier primär nicht etwa um eine »wissenschaftliche Legitimierung der Theologie« handelt, sondern um den wissenschaftlichen Sinn der Gottesfrage. Insofern die Gottesfrage eine Wirklichkeitsfrage ist, stellt sie der Wissenschaft eine Aufgabe – auch wenn die »Theologie« diese Frage beiseite schieben sollte. Andererseits haben wir aber gefunden, daß die Gottesfrage nicht in einer »Lehre von Gott« wissenschaftlich erörtert werden kann. Gott ist das Gegenüber des existentiellen Glaubens; eben darum kann er nicht der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie sein. Die Errungenschaft der »glaubenswissenschaftlichen« Theologie, die ihren Gegenstand in der Glaubensbeziehung zu Gott sieht, darf nicht aufs Spiel gesetzt werden. Das Problem ist demnach, *wie die Gottesfrage glaubenswissenschaftlich zur Geltung kommen kann*.

In der wissenschafts-ontologischen Untersuchung konnten wir feststellen, daß die existentielle Gottesbeziehung (d.h. der Glaube) auch unter objektivem Gesichtswinkel als ein realer Vorgang betrachtet werden muß. Das bedeutet aber noch nicht, daß der Glaube in seiner

Gottbezogenheit irgendwie gegenständlich vorliegt und aus diesem Grunde Gegenstand einer inhaltlichen Wesensanalyse werden kann. Die dargelegte Objektivität der Gottesbeziehung besagt nur, daß es sich im Glauben um etwas transsubjektiv Reales handelt. Wo der Glaube wirklich oder echt ist, da ist der sich offenbarende Gott vorhanden. Die theologische Inhaltsanalyse kann indes nicht vollzogen werden, wenn nicht der Glaube auch in dem Sinne objektiv vorliegt, daß sein Sosein von allen Sachverständigen umgrenzt und bestimmt werden kann.

Inwiefern gestattet der Glaube eine derartige Analyse? Zunächst können wir antworten: Indem das Glaubensdenken selbst seinen Inhalt expliziert und formuliert. Ohne formulierte Glaubensgedanken – »Dogmata« – gibt es keine Theologie. Unter Dogma verstanden wir oben (131 f.) eine religiös-existentielle Aussage, ein persönliches Zeugnis von dem sich offenbarenden Gott oder ein Bekenntnis zu ihm. Das Dogma ist also nicht ein Erzeugnis der Theologie, etwa der »Dogmatik«, sondern des existentiellen Glaubensdenkens; eben als solches wird es von der Theologie vorgefunden, untersucht und analysiert. Solange die Dogmata lediglich als *individuell*-persönliche Niederschläge des Glaubensdenkens aufgefaßt werden, bleibt es immerhin der subjektiven Willkür des Theologen überlassen, gerade diejenigen Glaubensgedanken auszuwählen und seiner systematischen Darstellung des Glaubens zugrunde zu legen, die ihm als »echtchristliche Dokumente« erscheinen. Jene individualistische Deutung der Dogmata ist aber eine leere Abstraktion. Wie wir gesehen haben, gehört es zum Wesen des existentiellen Denkens überhaupt, daß es sich sozial auswirkt; der Denker sucht sich mit anderen über seine Gedanken zu verständigen. Im religiösen Glaubensdenken tritt dieser soziale Zug besonders stark hervor, indem die Glaubensbegegnung mit der Gottesoffenbarung eine eigenartige Gemeinschaftsbildung, die *Kirche*, erzeugt. Existential-ontologisch bedeutet der Glaube ein In-die-Gemeinschaft-Berufensein; der Glaubende steht als solcher in der Gemeinschaft, die Kirche bildet den Rahmen seines Glaubensdenkens. Das gilt aber nicht nur von der »unsichtbaren« Kirche, sondern tatsächlich auch von der »irdischen« Kirchengemeinschaft, innerhalb welcher der Glaubende dem göttlichen Du begegnet, das ihm den »Nächsten« als ein Du aufgibt. Auf die Frage nach einer objektiven Gewähr für die Echtheit oder Wirklichkeit des Glaubens gibt es demnach keine andere Antwort als den Hinweis auf seine tatsächlich gemeinschafts- oder kirchenbildende Kraft. Aus diesen Grunde sind nur *die* Glaubensgedanken theologisch bedeutsam, welche irgendwie zu einer faktischen Kirchengemeinschaft in wesentlicher Beziehung stehen, d.h. die, welche das Grundfaktum ausdrücken, das zur Bildung der Kirchengemeinschaft geführt hat. Erst innerhalb dieses Rahmens erhält auch das Glaubensdenken inhaltliche Bestimmtheit und Festigkeit. Die Kirchengemeinschaft ist ja eine Glaubensgemeinschaft, wo der Glaubensgedanke des einen dem anderen verständlich werden kann. Die Frage nach dem Gegenstand der Theologie kann also folgendermaßen beantwortet werden: *Das dem Theologen »objektiv Gegebene« sind die Glaubensgedanken (die Dogmata), welche tatsächlich die christliche Gemeinschaft, d.h. die Kirche, begründen.*

Durch die Anknüpfung an das objektiv gegebene Glaubensdenken der Kirche wird der theologische Subjektivismus überwunden. Das darf allerdings nicht so verstanden werden, daß der Theologe sich irgendwie der Autorität der Kirche unterwerfen soll.. Der Theologe ist in keiner anderen Hinsicht durch die Kirche gebunden, als daß sein Gegenstand, das Glaubensdenken, innerhalb des Rahmens der Kirche – und nur da – vorliegt. Eben diese gegenständliche Gebundenheit an die Kirche führt eine konfessionelle Differenzierung der Theologie herbei. Die unvermeidliche Tatsache, daß die Theologie in einer katholischen, einer evangelischen usw. Form auftritt, hängt einfach damit zusammen, daß ihr Gegenstand, das kirchliche Glaubensdenken, in den entsprechenden Formen schon organisiert ist. —

Zuletzt suchen wir wenigstens anzudeuten, wie sich die konkrete *Aufgabe der evangelischen Theologie* unter dem angegebenen Gesichtswinkel gestaltet. Der gegenständliche Ausgangspunkt ist mit dem Glaubensdenken gegeben, das der evangelischen Kirchengemeinschaft ihre eigenartige Struktur verleiht. Von vornherein knüpft dieses Glaubensdenken an das neutestamentliche Christuszeugnis an und sucht darin sein normierendes Prinzip. Die evangelische Verkündigung – in Wort und Sakramenten – von der Gottesoffenbarung in Christus ist das Zentrum der kirchlichen Gemeinschaft. Die reformatorischen »Bekennnisschriften« – sowie die ganze Gedankenarbeit LUTHERS – laufen darauf hinaus, die Konsequenzen dieses Prinzips erbaulich oder polemisch in verschiedenen Richtungen zu verfolgen. Wo immer eine evangelische Kirche lebt, lebt dieses Glaubensdenken sein existentielles Leben. Es wird nun die Aufgabe der systematischen Theologie, die gegebenen Glaubensgedanken um ihr eigenes Zentrum, das neutestamentliche Christuszeugnis, zu ordnen und ihren Sinn festzustellen. Der »Sinn« der Glaubensgedanken ist aber kein anderer als ihre Fähigkeit, die existentielle Gottesbeziehung auszudrücken. Der Theologe kann sich demnach niemals damit begnügen, die überlieferten Formulierungen einfach zu reproduzieren und zu systematisieren; er muß sie gleichsam über ihren existentiellen Sinn *befragen*: Was besagt der betreffende Glaubensgedanke hinsichtlich des Wesens der christlichen Gottesbeziehung? In welcher Richtung wird dadurch die Beziehung zum göttlichen Du inhaltlich bestimmt? Wenn wir diese Aufgabe die *existential-theologische* nennen, muß sofort hervorgehoben werden, daß Existential-Theologie nicht mit »existentieller Theologie« verwechselt werden darf. Letztere sucht die Theologie mit dem existentiellen Glaubensdenken zu verschmelzen; erstere dagegen sieht im Glaubensdenken ihren Gegenstand, sucht aber dessen existentiellen Sinn zu entschleiern.

In der Existential-Theologie kommt nun die Gottesfrage wissenschaftlich zur Geltung. Die Frage nach dem Wesen der christlichen Gottesbeziehung ist in der Tat eine Frage nach dem Wesen des göttlichen Du, das in Beziehung zu den Menschen tritt und dadurch die Gemeinschaft erzeugt. Wie oben gezeigt wurde, ist die von Gott geschaffene existentielle Gemeinschaft zugleich religiöse Gottesbeziehung und ethische Beziehung zwischen den Menschen. Gott stellt den Menschen die sittlichen Aufgaben, indem er sich ihnen gibt. Die übliche Einteilung der systematischen Theologie in einen dogmatischen und einen ethischen Teil ist deshalb in der Sache selbst begründet. In beiden Fällen steht aber die Gottesfrage im Zentrum: die Frage nach dem Gott, der sich selbst als ein Du offenbart und dadurch den Menschen lehrt, in seinem »Nächsten« ein Du zu erkennen.

Zitation:

John Cullberg: Das Du und die Wirklichkeit – Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie, in: www.vordenker.de (Edition: Sommer 2010), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf > – Originalveröffentlichung: Uppsala Universitetes Årsskrift, 1933

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by E. von Goldammer

Copyright 2010 © vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited

vordenker

ISSN 1619-9324

Literatur.

- ALTHAUS, P.: Die letzten Dinge². Gütersloh 1922.
- AULÉN, G.: Den allmänneliga kristna tron³. Sthlm 1931.
- BARTH, K.: Der Römerbrief². Münch. 1924.
- : Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge. Münch. 1925.
- : Die Christliche Dogmatik im Entwurf I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. Münch. 1927.
- BECKER, O.: Die Philosophie Edmund Husserls. Kantstudien XXXV 1930.
- BOHLIN, T.: Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. Berl. 1928.
- BRUNNER, E.: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tüb. 1924.
- : Religionsphilosophie evangelischer Theologie. In Handbuch der Philosophie II. Münch. u. Berl. 1927.
- : Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. Tüb. 1927.
- : Grisebachs Angriff auf die Theologie. ZwZ VI 1928.
- : Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. Tüb. 1930.
- : Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege. ZThK XII 1931.
- : Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tüb. 1932.
- BUBER, M.: Vom Geist des Judentums. Lpz. 1916.
- : Ich und Du. Lpz. 1923.
- : Die chassidischen Bücher. Hellerau 1928.
- BULTMANN, R.: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an G. Kuhlmann. ZThK XI 1930.
- CULLBERG, J.: Samuel Grubbe. En studie i transcendental religionsfilosofi. Ups. 1926.
- : Religion och vetenskap. Till frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning. Ups. 1930.
- DILTHEY, W.: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Sitzungsber. der Kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. 1890.
- EBNER, F.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatische Fragmente. Innsbr. 1921.
- Meister ECKEHART: Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. herausgeg. von Herman Büttner I. Jena 1917.

Das Du und die Wirklichkeit

- EDDINGTON, A. S.: *The Nature of the Physical World*. Cambr. 1928.
- FEUERBACH, L.: *Sämmtliche Werke II*. Lpz. 1846.
- FICHTE, J. G.: *Werke*. Auswahl in sechs Bänden (Medicus) II, III. Lpz.
- FRICKE, O.: *Gegenwart*. Eine Auseinandersetzung mit Grisebach. ZThK IX 1928.
- GEIJER, E. G.: *Samlade Skrifter*, utg. av J. Landquist I, X, XI. Sthlm 1923 ff.
- GOGARTEN, FR.: *Die religiöse Entscheidung*. Jena 1921.
- : *Illusionen*. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. Jena 1926.
- : *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Jena 1926.
- : *Glaube und Wirklichkeit*. Jena 1928.
- GRISEBACH, E.: *Wahrheit und Wirklichkeiten*. Entwurf zu einem metaphysischen System. Halle a. S. 1919.
- : *Gegenwart*. Eine kritische Ethik. Halle a. S. 1928.
- GROOS, H.: *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. Münch. 1927.
- HARTMANN, N.: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*. (Phil. Vorträge, veröff. von der Kant-Ges. N:o 32) Nördl. 1931.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit I³*. Halle a. S. 1931.
- HEIM, K.: *Glaube und Leben*. Ges. Aufsätze und Vorträge³. Berl. 1928.
- : *Ontologie und Theologie*. ZThK XI 1930.
- : *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart I*. Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung. Berl. 1931.
- HEINEMANN, FR.: *Neue Wege der Philosophie*. Geist—Leben—Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Lpz. 1929.
- HIRSCH, E.: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Ges. Aufsätze. Gütersloh 1926.
- HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Allg. Einleitung in die reine Phänomenologie. Halle a. S. 1913.
- JACOBI, FR. H.: *Werke II—IV*. Lpz. 1815 ff.
- KOCH, I.: *Katholische Theologie*. RGG² V, Sp. 1124 ff.
- KÜPPERS, ERICA: *Zur Religionsphilosophie Paul Tillichs*. ZwZ IX 1931.
- KUHLMANN, G.: *Zum theologischen Problem der Existenz*. Fragen an Rudolf Bultmann. ZThK X 1929.
- LANDQUIST, J.: *Människokunskap*. En studie över den historiska och konstnärliga kunskapen. Sthlm 1920.
- : *Erik Gustav Geijer*. Hans levnad och hans verk. Sthlm 1924.
- LÖWITH, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme. Münch. 1928.
- : *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*. ZThK XI 1930.

John Cullberg

- MULERT, H.: Symbole III. Kirchliche Bekenntnisse. RGG² V, Sp. 940 f.
NYGREN, A.: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe
I. Gütersloh 1930.
- OEPKE, A.: Karl Barth und die Mystik. Lpz. 1928.
- OTTO, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen
und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917 ff.
- PRZYWARA, E.: Drei Richtungen der Phänomenologie. Stimmen der Zeit
1928.
- REINACH, A.: Gesammelte Schriften. Halle a. S. 1921.
- REISNER, E.: Kennen, Erkennen, Anerkennen. Eine Untersuchung über
die Bedeutung von Intuition und Symbol in der dialektischen Theo-
logie. Münch. 1932.
- SANNWALD, A.: Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie. Eine
Untersuchung über das Ich-Verständnis in der Philosophie des
deutschen Idealismus und seiner Antipoden. Münch. 1931.
- SCHELER, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn (1923) 1931.
- SCHOTT, E.: Das Problem der Glaubensgewissheit in Auseinandersetzung
mit Karl Heim erörtert. Greifsw. 1931.
- SCHLEIERMACHER, FR.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter
ihren Verächtern. Berl. 1799, ²1806.
——: Der christliche Glaube. Berl. 1821.
- STEINMANN, TH.: Zur Auseinandersetzung mit Karl Heims philosophi-
scher Grundlegung. ZThK XIII 1932.
- STEPHAN, H.: Evangelische Theologie. RGG² V, Sp. 1116 ff.
- TILlich, P.: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religions-
philosophie. Kantstudien XXVII 1922.
——: Religiöse Verwirklichung. Berlin (Kassel) 1930.
- TRAUB, FR.: Erkenntniskritische Fragen zu Heims »Glaube und Denken«
ZsystTh X 1932.
- TROELTSCH, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.
Ges. Schr. I. Tüb. 1912.
——: Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes. Kantstudien
XXVII 1922.
- UEBERWEGs Grundriss der Geschichte der Philosophie IV¹² (OESTERREICH).
Berl. 1923.

Abkürzungen.

- RGG² = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Aufl.
ZsystTh = Zeitschrift für systematische Theologie.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, neue Folge.
ZwZ = Zwischen den Zeiten.
-

John Cullberg [*]

Glaube und Wirklichkeit

Eine Studie zum existentiellen Glaubensverständnis

Die Religion kann als Kraft persönlich erlebt,
sie kann aber auch auf der Waagschale
des Nachdenkens gewogen werden.
Sie kommt mit Licht auf der Stein,
und Frieden unter den Flügeln zu dem,
der sie als Kraft besucht.
Legt man sie auf die Waagschale,
so wird alles andre leicht befunden.

Vitalis Norström

Alles ist eitel,
außer der Begegnung
zwischen Geist und Geist.
Hugo von Hofmannsthal

VORWORT

Kap. 1: DIE RELIGIÖSE WAHRHEITSFRAGE

1. Was heißt Religion?
2. Religiöse Haupttypen
 - a) Ausgangspunkt in der religiösen Beziehung
 - b) Die drei Haupttypen
 - c) Die religiösen Typen und die Religionsgeschichte
 - d) Begrenzung auf die Religion der zweiten Person
3. Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens
 - a) Die Gewißheit des Glaubens
 - b) Der Zweifel
 - c) Der Gottesbeweis
4. Der Glaube und die Wirklichkeitsfrage

Kap. 2: DAS PROBLEM DER WIRKLICHKEIT

1. Der Sinn der Wirklichkeitsfrage
 - a) Was heißt "Wirklichkeit"?
 - b) Idealismus und Realismus
2. Die Wirklichkeit der Außenwelt
 - a) Die unmittelbare Wirklichkeitsauffassung
 - b) Der wissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff
3. Die Wirklichkeit, das Ich und die Ichs
 - a) Ist das Subjekt (das Ich) wirklich?
 - b) Die Wirklichkeit und die anderen Ichs
 - c) Der Forscher und die Forscher
 - d) Folgerungen
4. Der Mitmensch und die Wirklichkeit
 - a) Der Mitmensch als objektiv wirklich
 - b) Das Dilemma des Naturalismus

* aus dem Schwedischen übersetzt von Ernst Detert.
Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik – Vertrieb in Westdeutschland und Westberlin nicht gestattet.
Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1958.

- c) Das andere Ich und das Du
- d) Die Wirklichkeit des Du

5. Zusammenfassung

Kap. 3: DIE WIRKLICHKEIT GOTTES

1. Die Wirklichkeitsfrage und die Frage nach der Wirklichkeit Gottes
 - a) Wiederanknüpfung an die religiöse Wirklichkeitsfrage
 - b) Die Du-Beziehung und die Gottesbeziehung (Der Glaube)
 - c) Das menschliche und das göttliche Du
 - d) Philosophie und Offenbarung
2. Die Offenbarung Gottes
 - a) Der Grund der Offenbarung: Die Inkarnation
 - b) Die Fortsetzung der Offenbarung: Die Kirche
3. Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff der Lehre (der Dogmen)
 - a) Das Dogma und die Glaubensbeziehung
 - b) Das Dogma und das Substanzendenken
 - c) Der Glaube als Vertrauen und Fürwahrhalten
 - d) Der Wirklichkeitsgehalt der Dogmen
4. Konsequenzen für die Auffassung des Kultus
 - a) Der Gottesdienst des Wortes
 - b) Das heilige Abendmahl
5. Der offenbare und der verborgene Gott
 - a) Der Gott der Geschichte und der Ewigkeit
 - b) Der ganz Andere
 - c) Die Ewigkeitsperspektive hinter der geschichtlichen Offenbarung

Kap. 4: DIE WIRKLICHKEIT DES BÖSEN

1. Ist das Böse wirklich?
2. Das Wesen des Bösen. Die Sünde
3. Die Sünde als Realität
4. Das Dämonische
5. Der Tod

RÜCKBLICK

VORWORT

Im Februar dieses Jahres habe ich auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald eine vierstündige Gastvorlesung über das Thema "Glaube und Wirklichkeit" gehalten. Meiner Darstellung lag eine Schrift zugrunde, die im vergangenen Jahr unter dem gleichen Titel in schwedischer Sprache erschienen ist. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist im wesentlichen eine Übersetzung des genannten Buches. In dankbarer Erinnerung an die Ehre, die mir von der Greifswalder Theologischen Fakultät erwiesen wurde, wird sie nun dem deutschen Leser zugänglich gemacht.

Vielleicht darf ich erwähnen, daß meine frühere Wirksamkeit als Universitätslehrer zum größten Teil der religiösen Wirklichkeitsfrage galt. Das Ergebnis habe ich vor allem in dem Buch "Das Du und die Wirklichkeit" (1933) und in der Studie "Das Problem der religiösen Erkenntnis" (1934) vorgelegt. Mit derselben Fragestellung hatte ich mich schon früher in dem in schwedischer Sprache erschienenen Buch "Religion och vetenskap" (Religion und Wissenschaft) (1930) beschäftigt. Die vorliegende Untersuchung führt diese Darlegungen in gewissem Umfang weiter.

Als schweren Mangel empfinde ich es, daß ich infolge meiner umfangreichen praktischen Tätigkeit nur sporadisch Gelegenheit hatte, in den letzten 20 Jahren der wachsenden Literatur zu dieser Frage zu folgen, insbesondere hätte es gründlicherer Studien des Neuthomismus und des amerikanischen Neorealismus bedurft. Hätte ich jedoch nach der Richtung hin Ambitionen gehabt, so hätte dies Buch sicherlich nicht geschrieben werden können.

In den letzten Jahrzehnten ist die "existentialistische" Grundanschauung, an die ich von jeher anknüpfte, eine Art Modesache geworden. Persönlich bekenne ich gern, daß ich einigen Vätern des Existentialismus Dank schulde wie Ferd. Ebner, Martin Buber, Emil Brunner, Karl Heim und Martin Heidegger, um nur einige Namen zu nennen. Den stärksten Anstoß habe ich jedoch nicht von den Genannten aus, sondern von der Persönlichkeitsphilosophie des schwedischen Denkers Erik Gustaf Geijer (gest. 1847).

Ein vielleicht übertriebener pädagogischer Eifer hat gewisse Wiederholungen verursacht, für die ich den Sachkundigen um Nachsicht bitte. Dasselbe gilt von den Diagrammschemata, die ich zur Verdeutlichung gewisser Phasen im Gedankengang angewandt habe. Wer solche Versuche naiv findet, der mag sie weglassen; vielleicht sind sie für den einen oder andern eine Hilfe, wie sie es auch für mich waren.

Schließlich möchte ich meinem Freund, Superintendent Detert, Oranienburg, meinen herzlichsten Dank dafür aussprechen, daß er dies Werk ins Deutsche übersetzt hat.

Västerås (Schweden)

John Cullberg

Kap. 1: DIE RELIGIÖSE WAHRHEITSFRAGE

1. Was heißt Religion?

In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts stand die Frage nach dem Wesen der Religion im Zentrum der Religionsforschung. Ein vielfältiges buntes Material hatten die religionsgeschichtlichen Untersuchungen aus verschiedenen Weltteilen zusammengetragen. Durch die vergleichende Religionswissenschaft versuchte man Ordnung in diesen Stoff zu bringen. Parallelen wurden aufgezeigt, die analog den Prinzipien der biologischen Entwicklung auf eine historische Einwirkung oder möglicherweise auf gewisse religiöse Entwicklungsgesetze hätten deuten können. Andererseits beschäftigte sich die Religionspsychologie mit den Seelenprozessen, von denen man meinte, daß sie für die religiösen Erlebnisse und Erfahrungen charakteristisch seien, und suchte ihren Inhalt festzustellen. Es versteht sich von selbst; daß hierbei nicht vermieden werden konnte, nach dem Gemeinsamen in all diesen historisch und psychologisch gegebenen Erscheinungen zu fragen, nach dem, was ihre Zusammenfassung unter dem Begriff "Religion" überhaupt erst veranlaßte.

Es ist in diesem Zusammenhang überflüssig, die verschiedenen Definitionen der Religion Revue passieren zu lassen und sie kritisch zu beleuchten, zumal einige heute nur noch historisches Interesse beanspruchen können, nachdem die ihnen zugrunde liegenden Theorien überholt sind. Wenn ich eine von ihnen als Ausgangspunkt benutze, so geschieht das teils, weil sie ziemlich allgemein anerkannt sein dürfte, teils weil sie uns direkt in die Hauptfrage hineinführt, die uns hier beschäftigen soll, die Frage nach Glaube und Wirklichkeit. *Tiele-Söderbloms* beinahe klassisch gewordenes *Kompendium der Religionsgeschichte* wird mit folgendem Satz eingeleitet: "Religion nennt man im allgemeinen Sinne die Beziehung zwischen dem Menschen und der übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt."¹ Wenn wir bis auf weiteres das Wort "Glaube" im weitesten Sinne anwenden und die verschiedenen Arten von Empfindungen und Vorstellungen – sowohl die theoretischen wie die praktischen – zusammenfassen lassen, dann können wir also folgende allgemeine Bestimmung des Wesens der Religion treffen: *Religion ist die von Glaube und Abhängigkeitsgefühl bestimmte Beziehung des Menschen zu der übersinnlichen Macht im Dasein.*

Wenden wir uns nun einer näheren Analyse dieses Religionsbegriffes zu, so sehen wir gleich, daß er drei Momente enthält:

1. Das *subjektive* Moment: Der Mensch, der die Religion "hat", d.h. gerade auf diese Weise reagiert.
2. Das *objektive* Moment: Die Macht, die Gegenstand der religiösen Beziehung ist.
3. Die *Beziehung* zwischen dem Menschen und der Macht, vorläufig als Glaube und Abhängigkeitsgefühl (Religiosität, Frömmigkeit) gekennzeichnet.

Schon in diesem Stadium unserer Darstellung kann zu der Frage Anlaß bestehen, in welchem Sinne sich auf religiösem Gebiet die *Wahrheitsfrage* geltend machen kann. Vielleicht könnte

¹ 6. Auflage 1931, S.3

jemand meinen, daß hier Wahrheit nichts anderes als persönliche Echtheit bedeuten könne. Das religiöse Verhalten sei in dem Maße wahr, in dem es Ausdruck einer lebendigen persönlichen Anteilnahme sei. Andererseits sei jemand religiös unwahr, wenn er aus irgendeinem Grunde eine religiöse Überzeugung vortäusche, die er nicht besitze.

Wie bedeutungsvoll die Echtheitsfrage auf religiösem Gebiet auch sei, so wäre es doch verfehlt, sie mit der Wahrheitsfrage zu identifizieren. Diese ist vielmehr vollkommen mit *der Frage nach der Wirklichkeit des religiösen Gegenstandes* verknüpft. Wenn Religion "Glaube" an eine übersinnliche Macht im Dasein bedeutet, so ist die Religion nur insoweit wahr, als diese Macht wirklich existiert. Die Wahrheitsfrage kann also nicht ohne Berücksichtigung der Wirklichkeitsfrage beantwortet werden.

Will man bei der Problemstellung nicht fehlgehen, dann muß man allerdings notwendigerweise darauf achten, wie der religiöse Mensch selber die Wirklichkeit des religiösen Gegenstandes auffaßt und deutet. Dies geschieht nicht eindeutig. Man findet hier vielmehr eine Fülle von Varianten, die sich teilweise stark voneinander unterscheiden. Es wird daher unsere nächste Aufgabe sein, zu untersuchen, ob diese Varianten in eine kleinere Anzahl typischer Ausgestaltungen zusammengefaßt werden können.

2. Religiöse Haupttypen

a) Ausgangspunkt in der religiösen Beziehung

Wie wir gesehen haben, ist die Religion die Beziehung des Menschen zur übersinnlichen Macht im Dasein. Die Art dieser Beziehung ist selbstverständlich von entscheidender Bedeutung für die subjektiven Reaktionen des Menschen: Furcht, Liebe, Geborgenheit, Vertrauen ("Die Religiosität"). Aber sie wird auch seine Auffassung vom Wesen des religiösen Gegenstandes ("das Gottesbild") charakteristisch beeinflussen. Den klassischen Ausdruck für den letztgenannten Umstand finden wir bei keinem Geringeren als bei *Luther* in seinem berühmten Satz im *Großen Katechismus*: "... allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott."²

Um für die verschiedenen religiösen Hauptfragen einen Blick zu bekommen, muß man also in erster Linie auf die Art der *religiösen Beziehung* achten. Wenn wir uns zu Anfang daran erinnern, daß die objektive Seite dieses Verhältnisses eine Macht ist, die wir uns auf die eine oder andere Weise wirkend vorstellen, so kann es uns eine gute Hilfe sein, wenn wir über die sprachlichen Ausdrucksmittel für eine solche Funktion reflektieren. Diese wird sprachlich-grammatikalisch durch die "Personen" des Verbes gebildet. Solange der Gegenstand nur genannt wird, steht er in der *dritten Person* (er, sie, es; plur. sie). Die Beziehung äußert sich dann in mehr oder weniger gefühlsbetonten Aussagen über den in Frage, stehenden Gegenstand wie auch eventuell in praktischen Maßnahmen, um seine Funktionen zu begünstigen oder ihnen entgegenzuarbeiten, je nachdem diese als nützlich oder schädlich aufgefaßt werden. Wenn der Gegenstand in die *zweite Person* (du) gesetzt wird, hat offensichtlich eine Verschiebung stattgefunden. Sie wird nun als eine derartige direkte und persönliche

² Die Bekenntnisschriften der evang. luth. Kirche. Jubiläumsausgabe 1830 Bd. 2, S. 560.

Gemeinschaft zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufgefaßt, daß das letztere Gegenstand einer Anrede werden kann. Wenn schließlich der Gegenstand in *erster Person* (ich) steht, so bedeutet dies, daß das menschliche Subjekt in irgendeiner Weise sein eigenes Ich mit dem in der Ich-Form verstandenen Gegenstand identifiziert.

Auf diesem allgemeinen Hintergrund treten nun die verschiedenen Haupttypen *religiöser* Beziehung hervor, d.h. also in einem Zusammenhang, bei dem der Gegenstand eine übersinnliche Macht ist. In groben Zügen kann man drei solcher Typen voneinander unterscheiden. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß die Macht im Wesentlichen als in dritter, zweiter oder erster Person stehend aufgefaßt wird.

b) Die drei Haupttypen

1. Die *Religion der dritten Person* ist am leichtesten faßbar. Sie liegt überall da vor, wo die Beziehung zwischen dem Menschen und der übersinnlichen Macht wesentlich in (emotional gefärbter) Erfahrung, bzw. Einwirkung besteht. Die Macht wird in einem primären Erlebnis wahrgenommen, das verschiedene Formen annehmen und dessen äußeres Objekt wechseln kann: Steine, Bäume, Landschaft, Himmelskörper, Tiere, Menschen usw. Das für das Erlebnis Charakteristische ist die daran geknüpfte Vorstellung, daß in oder hinter den äußeren Ereignissen eine Macht vorhanden ist, welche in ihnen auf irgendeine Weise ihr Wesen offenbart. Gewöhnlich ist das Erlebnis in hohem Grade gefühlsbetont: die Vorstellung von der Macht ist eingebettet in ein "numinoses" Empfinden von Schreck, Ehrfurcht, Freude usw. In gleichem Maße wie die Vorstellung deutlicher ausgebaut werden kann, kann man innerhalb dieses Religionstyps zwei Teiltypen unterscheiden: entweder wird die Macht neutral, unpersönlich aufgefaßt als ein geheimnisvolles Etwas, ein "Es" oder analog mit menschlichen Wesen als Wille, Person, ein Gott; oder eine Göttin (er, sie). Hierbei kann die Macht – besonders wo sie in persönlicher Gestalt hervortritt – Gegenstand *mythologischer* Beschreibung werden.

Das mehr theoretische Interesse an der Macht ist indessen keineswegs grundlegend. Das primäre Erlebnis erkennt die Macht als entweder wertvoll oder gefährlich, vielleicht als beides. Unter solchen Umständen richtet sich das Interesse an der Macht vor allem darauf, ihre Gefährlichkeit zu neutralisieren und ihren Wert auszunutzen. Das geschieht durch die Maßnahmen, die auf die in Frage kommende Macht einwirken sollen: *den Ritus*. Innerhalb dieses Religionstyps bekommt der Ritus somit prinzipiell ein utilitaristisches Gepräge: er erhält die Aufgabe, das Menschenleben gegen Schaden zu schützen und Vorteile zu erwerben.

Wegen der grundlegenden Bedeutung, die Ritus und Mythos für die Religion der dritten Person haben, können wir sie als *ritualmythischen* Religionstyp charakterisieren.

2. In der *Religion der zweiten Person* tritt eine ganz andere Struktur zutage. Die Macht, die Gottheit, ist hier nicht länger ein (mythisch) erwähnbares und (ritual) beeinflussbares Wesen, sondern eine ansprechbare Person, ein *DU* – ansprechbar deshalb, weil sie zuerst den Menschen angesprochen und deshalb ein Gespräch mit ihm eröffnet hat. Das ganze religiöse Interesse konzentriert sich um dieses "Gespräch" zwischen Gott und dem Menschen. Gott spricht in seinem "Wort" –, und der Mensch antwortet, indem er ja sagt zu Gottes im Wort offenbartem souveränen Willen. Der Mensch spricht – im Gebet –, und Gott antwortet dadurch, daß er die persönliche Gemeinschaft fester knüpft und dadurch, daß er dem

Menschen einen Auftrag in seinem Dienste gibt (Berufung). Wenn man in einem solchen Zusammenhang von einem "persönlichen" Gott spricht, bedeutet dies gerade, daß Gott das Du der persönlichen Gemeinschaft ist.

In *Wort* und *Gebet* kommt somit das Wesen der Religion der zweiten Person am deutlichsten zum Ausdruck. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Vorhandensein von Gotteswort und Gebet ohne weiteres als Beweis dafür gewertet werden kann, daß eine Religion vom Typ der zweiten Person vorliegt. Ein Gotteswort kann sehr wohl die Form einer auf übernatürliche Inspiration gegründeten Aussage (z.B. eines Orakels) haben, ohne daß weder das persönliche Gottesverhältnis noch das Gewissensleben davon in irgendeiner Weise berührt werden. Und das Gebet kann als eine rituelle Methode gebraucht werden, um die Gottheit in utilitaristischer Weise zu beeinflussen, ohne einen stärkeren Halt in einem persönlichen Gottesverhältnis zu haben. In beiden Fällen ist der Typ der Religion der dritten Person trotz der Du-Form bewahrt. Nur eine nähere Untersuchung des wirklichen Inhalts des Gotteswortes und des Gebetes kann also entscheiden, inwieweit die Religion der dritten oder zweiten Person vorhanden ist. Das Kriterium ist hierbei folgendes: Das Wort zielt darauf hin, den Menschen in die Gottesgemeinschaft hineinzuberufen, und dazu, ihn vor eine Willensentscheidung zu stellen, das Gebet soll letztlich darauf ausgehen, den eigenen Willen zu einem brauchbaren Werkzeug für den Willen Gottes zu machen; es ist deshalb immer – auch wo es ein Bittgebet ist – mit dem Vorzeichen versehen: Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!

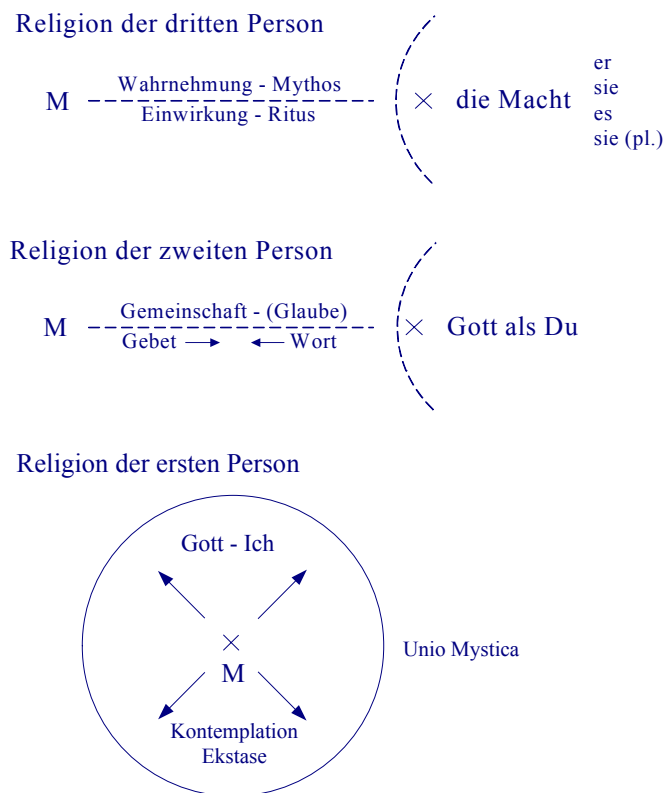
Weil die Religion der zweiten Person oder die Du-Religion ihren Richtpunkt und ihr Ziel in einer persönlichen Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott hat, charakterisieren wir diesen Typ als die Religion der *persönlichen Gottesgemeinschaft*. Der erkenntnismäßige Ausdruck für diese Gottesgemeinschaft wird in des Wortes eigentlicher Bedeutung *Glaube* genannt.

3. Was schließlich die *Religion der ersten Person* betrifft, so wird diese dadurch gekennzeichnet, daß die Beziehung zwischen dem Menschen und der übersinnlichen Macht auf *Identität, Wesenseinheit* zielt. Die Vorstellung von einem grundsätzlichen Abstand zwischen dem Menschen und der Gottheit, die die übrigen Religionstypen kennzeichnet, ist hier entweder ganz aufgelöst oder auf dem Wege der Auflösung. Das hängt damit zusammen, daß die Macht in der Ich-Form aufgefaßt wird; das religiöse Verhältnis enthält somit seiner Struktur nach eine Beziehung zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Ich, die nicht in die dritte oder zweite Person "übergeht". Dadurch entsteht die Neigung, daß die subjektive und die objektive Seite der Beziehung (Mensch und Gottheit) in einem undifferenzierten Erlebnis zusammenfallen. Die Identität kann entweder so vorgestellt werden, daß die Macht in das endliche Ich selbst verlegt wird (Selbsterlösung, vgl. Buddhismus) oder so, daß das endliche Ich in einem gewissen Zustand (Kontemplation, Ekstase) in dem übersinnlichen Ich "aufgeht" und sich mit demselben identifiziert (unio mystica). Es handelt sich hier also weder um eine Wahrnehmung bzw. Einwirkung auf die Macht, noch um eine persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit. Es handelt sich um Einheit. Die Religion der ersten Person kann deshalb die (ekstatisch-mystische) Religion der *Gotteseinheit* genannt werden.

Wir haben uns bisher ausschließlich mit dem zentralen religiösen Inhalt der angegebenen Religionstypen beschäftigt. Wenn es richtig ist, daß es nicht nur mehr oder weniger zufällige Unterschiede in der religiösen Beziehung sind, die diese einzelnen Typen begründen,

sondern daß es sich wirklich um eine Frage der religiösen Grundstrukturen handelt, dann müssen folgerichtig andere, sekundäre Umstände, die mit der religiösen Grundkonzeption zusammenhängen, eine entsprechende strukturelle Eigenart aufweisen. Hierher gehört z.B. die Anschauung von der menschlichen Seele und dem Leben nach dem Tode, ferner auch das Verständnis von Moral, Gesellschaft, "Welt" (Kultur) und dem historischen Geschehen. Wir müssen es uns versagen, auf diese Fragen einzugehen, die jede religionstypologische Untersuchung sonst genau beachten muß.

Schematisch können die drei religiösen Grundstrukturen in folgendem Diagramm veranschaulicht werden: (M = Mensch)



c) Die religiösen Typen und die Religionsgeschichte

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier sofort unterstrichen, daß die angegebenen Typen nicht ohne weiteres mit den historisch vorliegenden Religionsformen zusammenfallen. Es handelt sich vielmehr um Strukturen, die sehr wohl in einer und derselben Religion auftreten können, ja, auch bei ein und demselben Menschen. Die religionshistorischen Krisen und Wendepunkte (vgl. z.B. die Reformationszeiten) hängen gewöhnlich mit Verschiebungen von einer Struktur zur anderen zusammen. Aber bevor die Krise aktuell wird, können die Typen für längere oder kürzere Zeit nebeneinander bestehen, ohne daß der Gegensatz offen zutage tritt. Nicht zuletzt von diesem Gesichtspunkt her ist eine Strukturanalyse von religionshistorischem Interesse.

Was zuletzt gesagt wurde, darf jedoch nicht so gedeutet werden, als bestünde zwischen Religionstyp und historisch gegebener Religionsform eine vollständige Inkongruenz. Wir

können vielmehr weithin feststellen, daß die historischen Religionen auf typische Weise geformt sind, d.h. als Illustrationen für das aufgestellte Typenschema durchaus dienen können. Einige Andeutungen hierüber sind in diesem Zusammenhang angebracht.

Innerhalb der *Religion der dritten Person* haben wir zwischen zwei Teiltypen unterschieden; die Grenzen zwischen beiden sind freilich historisch gesehen außerordentlich fließend. Die Vorstellungsweise, nach der die übersinnliche Macht im wesentlichen als neutraler Kraftstoff oder unpersönliches Funktionszentrum ("es") aufgefaßt wird, führt uns in den Bereich der *primitiven Religion* mit ihren Mana-Vorstellungen. Im gleichen Maße, in dem die Macht in Analogie zum menschlichen Willen verstanden wird, beginnt ein Personifizierungsprozeß, der sich auf dem Wege des Animismus und Dämonenglaubens im Polytheismus der *Kulturreligionen* mit seinen Göttern und Göttinnen ("er", "sie", plur. "sie") festen Ausdruck sucht. Während im primitiven Stadium wesentlich die Riten dominieren, kommt in den Kulturreligionen die eigentliche Mythenbildung als ein wichtiger Faktor hinzu. Die Systematisierung der Götterwelt zu einer relativen Einheit (Götterstaat, Monarchismus, Triaden der theologischen Spekulation, Enneaden usw.) bedeutet hier keine Strukturveränderung. Dagegen kann u. U. gesagt werden, daß die Hochgott-Vorstellungen der alten Kulturen eine Tendenz zur Religion der zweiten Person haben. Nirgends dürfte sie jedoch zu einem wirklichen Ausbruch aus der Religion der dritten Person geführt haben. Historisch ist ein solcher nur durch einen Akt prophetischer Neuschöpfung zustande gekommen.

Die charakteristischste Form der *Religion der zweiten Person* liegt im *Christentum* und dessen Vorbereitung im israelitischen *Prophetismus* vor. Hier vollzieht sich der radikale Bruch mit der rituell-mythischen Betrachtungsweise. Das Geheimnis dieser Strukturveränderung ist zweifellos Gottes Hervortreten im prophetischen Gewissen, bzw. in Jesus Christus – als ein Du, mit dem das menschliche Ich in Gemeinschaft treten kann. Am deutlichsten ist dieser Tatbestand von *Martin Buber* in der Einleitung zu "*Die chassidischen Bücher*" (1927)^[3] hervorgehoben worden.

"Die große Tat Israels ist nicht, daß es den einen wirklichen Gott lehrte, der Ursprung und Ziel alles Wesens ist, sondern daß es die Anredbarkeit dieses Gottes als Wirklichkeit zeigte, das Du-Sagen zu ihm, das Mit-ihm-Angesicht-in-Angesicht-Stehen, den Umgang mit ihm ... Es lehrte, es zeigte: der wirkliche Gott ist der anredbare, weil anredende Gott."

Das rituelle Opferwesen mit seiner ihm innewohnenden Tendenz, auf das Handeln der Gottheit ex opere operato einzuwirken, wird von den Propheten folgerichtig als ein falscher Weg empfunden; denn es gehört zu einer anderen religiösen Struktur. – Im großen und ganzen fällt dieser Typ mit dem zusammen, den *Söderblom* von einem anderen Gesichtspunkt aus seinerzeit *Offenbarungsreligion* nannte.

Es erhebt sich die Frage; in welchem Maße die Religion der zweiten Person andernorts als in der Linie der biblischen Religion charakteristisch hervortritt. Man kann auf nicht-rituale Gebete hinweisen, die in den meisten Religionen, auch den primitiven, vorkommen. Weithin scheint es sich jedoch hier um die Frage nach dem Einbruch eines persönlichen Gottesver-

³ Martin Buber: *Die Chassidischen Bücher*. Schocken-Verlag Berlin 1927. Geleitwort zur Gesamtausgabe. Seite XI-XII.

hältnisses in Religionsformen zu handeln, die einen wesentlich anderen Charakter haben. Bei einigen Erscheinungen in der Religionsgeschichte kann allerdings ernstlich in Frage gestellt werden, ob nicht der Zweite-Person-Typ die Gottesbeziehung auf tiefere Weise geprägt hat. Dies gilt für den *Islam* und für die *Bhakti*-Religion Indiens und Ostasiens.

Die *Religion der ersten Person* ist leicht erkennbar, obwohl ihr Vorkommen in der Religionsgeschichte besonders stark wechselt. Ihr fehlt das selbständige Gepräge der Religion der zweiten Person; in der Regel führt sie ein esoterisches Leben innerhalb einer Religion anderen Typs. Nur an einer Stelle hat sie – in spezifischer Ausprägung – eine universellere Bedeutung erlangt, im Buddhismus.

Schon in der primitiven Religion, besonders in den mit dem *Totemismus* zusammenhängenden rituellen Tänzen, kann man Tendenzen zur Religion der ersten Person – der Selbstidentifizierung des Menschen mit der Gottheit, der Gotteseinheit – deutlich aufzeigen. In voller Klarheit tritt sie in den *Mysterienkulten* hervor, die den Kulturreligionen hier und da, besonders im vorderen Orient einen bizarren Einschlag geben. Ihre konsequente Ausbildung bekommt sie in der *Mystik*, welche ganz spontan an weit voneinander liegenden Stellen aufwächst, in China, Indien, Persien, Griechenland und dem Deutschland des Mittelalters, um nur einige der wichtigsten Verbreitungsgebiete mystischer Frömmigkeit zu nennen. Wie schon gesagt, stützt sich die Mystik in der Regel – wenn auch unter Kritik und Opposition – auf eine Religion eines anderen Typs und ist darum auch in eigentümlicher Weise von dieser Mutterreligion abhängig. Als typische Beispiele mögen die indische Upanishadenmystik und ihre Umbildung durch Sankara, Laotsees Tao-Mystik, der Sufismus und die Deutsche Mystik genannt werden, die aus der Veda-Religion, dem chinesischen Taoismus, dem Islam bzw. dem römisch-katholischen Christentum hervorgewachsen sind und den Zusammenhang mit ihnen bewahren. Eine Ausnahme bildet in gewisser Weise der ältere Buddhismus, der eine selbständige Gemeinschaft mit universeller Tendenz geschaffen hat. Der "Atheismus" des Buddhismus war für die Beantwortung der Frage, ob man es hier mit einer Religion im eigentlichen Sinne zu tun habe, ein schwerer Stein des Anstoßes. Es dürfte jedoch deutlich werden, wo der Buddhismus typologisch beheimatet ist, wenn wir uns daran erinnern, daß die Selbsterlösung eine Form der Religion der ersten Person ist. Zu diesem Typ muß man auch die sogenannte *idealistische Frömmigkeit* rechnen, die im Abendland eine so auffallende Rolle gespielt hat, indem sie sich von Plato über den Neuplatonismus bis zum deutschen Idealismus und seinen modernen Ablegern erstreckt. Man geht hier freilich von einem metaphysischen Substanzbegriff des Dritte-Person-Typs aus, dem wahren Sein, dem Ding an sich. In dieser Religiosität tritt jedoch mit immer größerer Deutlichkeit das Ich, "das Selbstbewußtsein" ins Zentrum. Dies ist auch das zentrale Grundmotiv, das die Freundschaft des spekulativen Idealismus mit der religiösen Mystik bezeichnet.

d) Begrenzung auf die Religion der zweiten Person

Die Darstellung der verschiedenen religiösen Haupttypen wollte aufzeigen, wie die Ausgestaltung der religiösen Beziehung verschiedene Aspekte jener Wirklichkeit entstehen läßt, die in der Religion erlebt wird. Zweifellos werden sämtliche Typen von der Vorstellung beherrscht, daß die übersinnliche Macht, zu der man sich in einem besonderen Verhältnis weiß, in irgendeiner Weise wirklich ist. In dem Vorhergehenden ist jedoch diese Wirklichkeitsbeziehung nur als phänomenologisches Faktum betrachtet worden, d.h. wir haben uns

darüber Klarheit zu verschaffen gesucht, wie der religiös Ergriffene selber die Wirklichkeit der übersinnlichen Macht erlebt. Dagegen haben wir noch nicht die Frage gestellt, *mit welchem Recht* diese Macht als transsubjektiv wirklich aufgefaßt wird, also in ihrer Existenz unabhängig davon ist, ob der einzelne sie erlebt oder nicht.

Wenn diese Frage später in unserer Untersuchung zum Gegenstand genauer Analyse gemacht wird, so geschieht dies unter einem absichtlich begrenzten Gesichtspunkt, der durch die typologische Darstellung ermöglicht wurde. Wir lassen also die Frage ganz außer Betracht, in welchem Sinne und in welchem Ausmaße den Vorstellungen der Religion der dritten und der ersten Person über den subjektiv-psychologischen Bereich hinaus Wirklichkeitsgehalt zuerkannt werden kann. *Das Problem wird also nur mit Rücksicht auf den Typ behandelt, der oben die Religion der zweiten Person genannt wurde.* Die Motivierung für diese Begrenzung liegt schon darin, daß es sich um die Debatte handelt, die auf dem Gebiet der christlich-abendländischen Religion geführt wird und für uns deshalb aktuelles Interesse hat. Wie wir gesehen haben, gibt die Ich-Du-Beziehung der christlich religiösen Einstellung ihr charakteristisches Kennzeichen.

Aber darüber hinaus trägt dies Buch die Überschrift: *Glaube und Wirklichkeit*. In der allgemeinen Bestimmung des Wesens der Religion haben wir den Begriff "Glaube" in der weitgefaßten Bedeutung gebraucht, daß darunter jede Empfindung einer übersinnlichen Macht verstanden wird. Bei diesem weitgefaßten Glaubensbegriff besteht die Schwierigkeit u.a. darin, daß ihm gern unmittelbar das *Wissen* als eine Erkenntnisform höherer Würde gegenübergestellt wird. In dem Nachfolgenden gehen wir von dem bestimmten Glaubensbegriff aus, der vor allem in der evangelischen Kirche ausgeprägt ist, vom Glauben als Zuversicht, als Vertrauen, also als eines direkten Ausdrucks für die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie wir später sehen werden, umschließt dies zugleich eine spezifische Form der Erkenntnis – ob sie illusorisch ist oder nicht, das müssen wir bis auf weiteres dahingestellt sein lassen.

Es ist also die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt in dieser Glaubensbeziehung und in dieser Glaubenserkenntnis, die uns im folgenden beschäftigen wird. Wir müssen jedoch vorher genauer festzustellen versuchen, wie sich diese Frage vom eigenen Gesichtspunkt des christlichen Glaubens her ausnimmt.

3. Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens

a) Die Gewißheit des Glaubens

Der christliche Glaube ist Glaube an Gott. Die erste Voraussetzung dafür, daß ein solcher Glaube entstehen kann, liegt darin, daß Gott sich zu erkennen gibt, daß er sich offenbart. Das geschieht im Wort. Der christliche Gottesglaube ruht völlig auf der Vorstellung, daß Gott gesprochen hat und noch immer zu den Menschen spricht; er offenbart sich durch das Medium des Wortes, er ist "der Gott des Wortes".

Das Wort Gottes ist in der Heiligen Schrift bezeugt. Dort tritt Gott im Zeugnis der Propheten, Evangelisten und Apostel hervor. Im Mittelpunkt des biblischen Zeugnisses steht "das persönliche Wort", Jesus Christus. "Im Anfang war das Wort Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 1.14.).

Durch das Wort spricht Gott den Menschen an, wie ein Ich ein Du anspricht, d.h. er tritt in persönliche Gemeinschaft mit ihm. Aber der Mensch kann auch zu Gott sprechen im *Gebet*. In einer gewissen Hinsicht ist das Gebet die Antwort des Menschen auf Gottes Anrede. Dadurch entsteht die Gegenseitigkeit, die das persönliche Gottesverhältnis – die Gottesgemeinschaft – kennzeichnet. Der christliche Glaube hat seinen Platz in dieser Gottesgemeinschaft. Alles, was im Glauben *über* Gott gesagt wird, ist eigentlich nur eine "Übersetzung" von dem, was der gläubige Mensch zu ihm im Gebet und Bekenntnis sagt. Diese Aussagen sind ihrerseits ein Reflex von dem, was Gott in seinem Wort dem Menschen gesagt hat.

In diesem Glauben lebt der Christ, von dorthin holt er Kraft und Geborgenheit in der Unsicherheit des Daseins. Zuversicht und Vertrauen zu dem im Wort offenbarten Gott bringt etwas von dem innersten Wesen des Glaubens zum Ausdruck, nämlich die Gewißheit, daß Gott dem Menschen, der sich auf ihn verläßt, in Liebe begegnet.

Hier erhebt sich nun die Frage: Betrachtet der Christ seinen Glauben nur als eine religiöse Qualität eigener Prägung – Frieden, Geborgenheit, Zuversicht usw. –, die sozusagen in sich selber ruht? Oder schließt der Glaube mit Notwendigkeit die Vorstellung ein, daß er auch *wahr* ist, d.h. daß sein Gegenstand, Gott, wirklich ist? Letzteres bedeutet, daß die Glaubensgewißheit einen Anspruch auf *wahre Erkenntnis* Gottes erhebt.

Die Frage kann konstruiert erscheinen. Wie schon oben dargelegt wurde, schließt jede religiöse Überzeugung einen Wahrheitsanspruch in sich, der nicht mit der Frage nach der Echtheit der religiösen Einstellung verwechselt werden darf. Wenn der Glaube ein Glaube an Gott ist, so scheint das ohne weiteres vorauszusetzen, daß dieser Gott als wirklich betrachtet wird. In seinem ganzen Umfang kann ich ein Wort des schwedischen Schriftstellers *Werner Aspenström* unterschreiben: "Wenn man damit (mit dem Gottesglauben) nur das Vertrauen auf die religiöse Sehnsucht des Menschen und die ihm innewohnenden heilenden Kräfte meint, wenn der Glaube an einen lebendigen Schöpfer wirklich nichts weiter in sich schließt als den Glauben an die sogenannten religiösen Bedürfnisse des Menschen – dann erscheint mir das Christentum als größter Betrug in der Geschichte, dem nichts an die Seite gestellt werden könnte."

Trotzdem haben tief religiöse und zugleich ernst denkende Menschen bisweilen die Wahrheitsfrage gänzlich abgewiesen oder geradezu negativ beantwortet. Das gilt besonders von den Menschen, welche auf Grund einer philosophischen Anschauung für das Übersinnliche keinen Platz in ihrem Wirklichkeitssinn zu haben meinen und diesen deshalb von ihrem religiösen Glauben meinen gänzlich trennen zu müssen. Man kann die dahinter stehende Anschauung paradox etwa so zusammenfassen: Ich weiß, daß Gott hilft, aber ich glaube nicht, daß er "existiert". Anders ausgedrückt: Das Entscheidende ist die "Frömmigkeit", das religiöse Leben, nicht die Lehren von Gott und seinen Werken.

Ein typisches Beispiel für diese eigentümliche Problematik findet sich bei einer schwedischen Schriftstellerin *Birgit Lange*, besonders in ihrem letzten Buch *"Kärlekens uppmärksamhet"* (Die Aufmerksamkeit der Liebe, 1953). Es kann kein Zweifel bestehen über, ihre persönlich christliche Einstellung, wie sie sich am klarsten in den Gebeten und Psalmen (in Umdichtung), die sie veröffentlicht hat, dokumentiert. Eine Stichprobe mag genügen: "Herr, seitdem ich Dich gefunden habe, bin ich nicht einsam. Sei Du mein Schutz! Führe mich

hinein in die lebendige Gemeinschaft der Menschen. Zeige mir, was ich heute tun soll, um meinem Nächsten zu helfen." Dies Gebet dürfte an Christus gerichtet sein. Birgit Langes religiöse Lebensanschauung hat überhaupt ein stark christozentrisches Gepräge. Neben diesem Gebet steht die Bearbeitung eines schwedischen Gesangbuchverses

Ich sehe dein Bild, ich hör' dein Gebot,
Du lebest auch in mir, o Gott,
Du lebest, und wir weben.

Die Bearbeitung hat kaum den geistlichen Sinn des Liedes verändert.

Jeder Christ könnte sich ungefähr ebenso ausdrücken. Birgit Lange bezeichnet sich jedoch als "Atheist". Auf die Frage, ob nicht die Leugnung der Existenz Gottes die Zerstörung alles religiösen Lebens bedeute, antwortet sie selbst: "Wenn wir Atheisten recht haben sollten, wenn der allmächtige und allgütige Vater nur ein Traum wäre, so können wir ja nichts wirklich Entscheidendes dadurch verlieren, daß wir Fakten anerkennen. Dann ist es ja hier kein Faktum, das getroffen wurde, sondern bloß eine Illusion, freilich eine Illusion, die sich Jahrtausende am Leben gehalten hat. Wir kommen der Wahrheit näher, und wir glauben, daß uns die Wahrheit helfen wird."

Die Situation ist wirklich verwirrend. Auf der einen Seite stark persönlich gefärbte Gebete zu Gott, auf der anderen Seite Verneinung seiner Existenz! Die Lösung des Problems dürfte darin zu suchen sein, daß der Gottesbegriff, den die Verfasserin mit Bestimmtheit zurückweist, ein anthropomorphistischer (eventuell philosophisch-metaphysischer) ist, den sie mit dem christlichen verwechselt. "Man sollte prinzipiell, aber ohne jede Aggressivität, von all solchen Aussagen über 'Gott' Abstand nehmen, die die geringste Gefahr in sich bergen, die Gedanken zu Vorstellungen von einer Art menschenähnlichen Wesens hinübergleiten zu lassen. Man soll nicht *über* Gott reden. Das Wort 'Gott' sollte man nur in der Andacht gebrauchen."

Es ist nicht klar, was die Verfasserin mit der letzten Formulierung beabsichtigt; sie kann als eine Art Fiktionismus gedeutet werden, demzufolge man eine fiktive Gottesvorstellung bewußt als psychologisches Mittel gebraucht, um eine Andachtsstimmung hervorzurufen. Das wäre jedoch eine Falschmünzerei, die man einem Menschen von so leidenschaftlicher Wahrheitsliebe wie dem hier genannten kaum zutrauen kann. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, daß der zugrunde liegende Gedanke auf der Ebene unseres oben gebrauchten Ausdruckes so gedeutet werden soll: Der Gott des Glaubens steht in der zweiten, nicht in der dritten Person. Birgit Langes "Atheismus" würde in diesem Fall wesentlich eine Warnung vor dem Abgleiten des Glaubens in eine anthropomorphistische oder philosophisch-metaphysische Religion der dritten Person bedeuten.

Es könnte vielleicht überflüssig erscheinen, daß man sich ausführlich mit einer Darlegung so eigenartigen Charakters beschäftigt. Es dürfte sich jedoch so verhalten, daß Birgit Langes Ausführungen in einer Fragestellung gipfelten, die bei verschiedenen zugleich philosophisch gebildeten und religiös orientierten Menschen aktuell ist. Soviel scheint jedenfalls festzustehen, daß der zugrunde liegende philosophische Einwand gegen die Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes den eigentlichen Sinn der persönlichen Glaubensgewißheit beseitigt. Diese liegt in der Glaubensstellung selbst beschlossen: in der Beziehung zu Gott als Du. Hier kann man mit Recht von einer *existentiellen* Gewißheit sprechen, d.h. einer Gewißheit,

die unmittelbar an die eigene Existenz in deren Beziehung zum göttlichen Du geknüpft ist. Eine solche Gewißheit ist prinzipiell der Möglichkeit logischer Beweisführung entzogen, der Beweis würde nämlich den Glauben seines charakteristischen Merkmals, seiner Existentialität, berauben. Daraus folgt, daß auch der logische Gegenbeweis für den Glauben gleichgültig ist. Hierauf werden wir sogleich zurückkommen. In einem späteren Zusammenhang werden wir Gelegenheit haben, näher auf die Frage einzugehen, welche Konsequenzen sich aus dieser Einsicht für die Auffassung von der Wirklichkeit Gottes ergeben.

b) Der Zweifel

Wir haben gesehen, daß die Gewißheit des Glaubens existentiell innerhalb der Gottesgemeinschaft gegeben ist, wo Gott dem Menschen begegnet wie ein Du einem Ich. Es erhebt sich also die Frage nach der Gewißheit darüber, ob dies göttliche Du wirklich und kein Phantasieprodukt oder Wunschtraum ist.

Nun ist es ja eine bekannte Tatsache, daß Menschen, die in einer solchen Gewißheit gelebt haben, diese Gewißheit gestört oder geradezu vernichtet worden ist. Oft stellt man die Dinge so dar, daß der sogenannte Kinderglaube durch die Berührung mit der modernen Naturwissenschaft oder mit der philosophisch begründeten Kritik des Gottesbegriffes erschüttert wird. Vielleicht findet der Mensch später eine Lösung, die es ihm ermöglicht, an die Wirklichkeit des Glaubens ohne persönliche Unehrllichkeit wieder anzuknüpfen; es ist jedoch ebenso denkbar, daß die Einsicht in die Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Wissenschaft den Zweifel zu der natürlichen Haltung gegenüber dem Anspruch des Glaubens macht, sich auf etwas Wirkliches außerhalb des Menschen zu beziehen.

Ohne der Untersuchung des wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriffes in seinem Verhältnis zum Gottesglauben vorzugreifen, möchte ich hier erneut unterstreichen, daß die wissenschaftliche (philosophische) Kritik am Gottesbegriff zumindest in ihrer traditionellen Form die eigentlich religiöse Situation, in der Gott als ein Du hervortritt, überhaupt nicht berührt. Aus diesem Grunde könnte sie strenggenommen keine Veranlassung zu religiösem Zweifel geben. Wenn dies aber doch geschieht, dürfte es in der Regel darauf beruhen, daß der Glaube schon an seiner inneren Substanz Schaden erlitten hat, geschwächt ist oder zu fungieren überhaupt schon aufgehört hat; die theoretischen Zweifel sind am ehesten als nachträgliche Rationalisierung dieser Situation zu betrachten.

Religiösen Inhalt bekommt der Zweifel, sobald die Gottesgemeinschaft des Glaubens zerbrochen ist. Gottes Wort wird dann stumm, und das Gebet zum Monolog. Wir haben hier keine Veranlassung, die Ursachen einer solchen Krisensituation näher aufzuspüren, die kurz gesagt jedem Christenmenschen nur zu bekannt ist. Es können dabei äußere und innere Katastrophen mitspielen. Es sei darauf hingewiesen, daß das religiöse Leben besonders bei gefühlsstarken Menschen normalerweise durch einen eigenartigen Rhythmus gekennzeichnet ist, in dem Flut und Ebbe einander ablösen. Der Zweifel kann also in vielen Variationen auftreten. Bisweilen findet sich in der Tiefe der zweifelnden Gedanken die mehr oder weniger bewußte Überzeugung, daß Gott trotz allem da ist, und daß es nur eine Frage der Zeit ist, wann die Glaubensbeziehung wiederhergestellt wird. Bisweilen ist der Zweifel ohne Grund und Boden, der Mensch fühlt sich in einen leeren Raum geschleudert, ohne Halt unter den Füßen. In dieser Situation liegt es für ihn sehr nahe, die religiöse Beziehung als Autosuggestion ohne Wirklichkeitsgehalt zu deuten.

Wie können solche Zweifel überwunden werden? So gewiß der Zweifel in der Regel nicht durch theoretische Spekulationen verursacht wird, so gewiß bringt auch normalerweise eine intellektuelle Beweisführung zugunsten des Wirklichkeitsanspruches des Glaubens – religiös gesehen – gar keinen Nutzen. Das wird völlig deutlich, wenn wir uns daran erinnern, daß der Zweifel seinem Wesen nach zerbrochener Glaube ist. Die nächstliegende Parallele dazu ist das Phänomen der unglücklichen Liebe. Wo eine verliebte Person an der Gegenliebe des anderen zweifelt, nützt es wenig, wenn jemand mit wohlgemeinten rationellen Argumenten sie davon zu überzeugen versucht, daß sie wirklich geliebt wird. Was den Zweifel einzig und allein zu überwinden vermag, ist der Umstand, daß der Geliebte seiner Geliebten eine Liebe zeigt, die nicht mißverstanden werden kann. Auf das religiöse Gebiet übertragen bedeutet dies, daß der Zweifel an Gottes Existenz nur überwunden werden kann, wenn Gott dem Zweifler in einer überwältigenden Erfahrung begegnet. Das klassische Beispiel hierfür ist der Bericht aus dem Johannes Evangelium Kapitel 20 über Thomas, der sich am längsten dagegen sperrte, an die Auferstehung Jesu zu glauben. Er gab sich erst dann geschlagen, als Jesus ihm hinter verschlossenen Türen entgegentrat. Auf die Mahnung Jesu: "Zweifle nicht, sondern glaube" antwortet Thomas nur: "Mein Herr und mein Gott!" Die zerbrochene Gemeinschaft war wiederhergestellt.

c) Der Gottesbeweis

Der praktische Weg zur Überwindung des Zweifels, der hiermit angedeutet wurde, gibt religiös gesehen ausreichende Hilfe; unter diesem Gesichtspunkt gibt es auch keine andere brauchbare Methode. Dieser Weg ist dagegen für den Gedanken unzureichend, der sich mit der religiösen Wirklichkeitsfrage beschäftigt. Man kann nämlich nicht von der Tatsache loskommen, daß der religiöse Weg zur Glaubensgewißheit subjektiv (existentiell) bedingt ist und somit psychologisch sehr wohl als Ausdruck einer Autosuggestion bezeichnet werden kann. Hierin liegt die Veranlassung dazu, daß man seit alters auf rational-philosophischem Wege versucht hat, Gottes Existenz sicherzustellen.

Wir können die zahlreichen Variationen der sogenannten philosophischen Gottesbeweise im großen und ganzen auf die drei klassischen reduzieren: den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen. Nach dem *kosmologischen* Beweis kann man den Kausalgedanken nicht im Blick auf die innerweltlichen Dinge und Geschehnisse durchführen, ohne gleichzeitig die Voraussetzung zu machen, daß die Welt in ihrer Ganzheit (Universum) eine Ursache hat. Diese "erste Ursache" (*prima causa*) ist Gott. Der *teleologische* Gottesbeweis geht von der Zweckmäßigkeit und Schönheit in der Welt aus und schließt von dorthin auf einen intelligenten Urheber oder Schöpfer. Der *ontologische* Beweis sucht schließlich den Gedanken durchzuführen, daß schon die Vorstellung von Gott als einem höchsten und absolut vollkommenen Wesen die Voraussetzung einschließt, daß dies Wesen auch existiert.

Immanuel Kant hat an den philosophischen Gottesbeweisen eine so vernichtende Kritik geübt, daß sie ein für allemal von der Tagesordnung abgesetzt sein sollten. Trotzdem scheinen sie immer wieder aufs neue aktuell zu werden. Das ist auch in der Gegenwart der Fall. Der kosmologisch-teleologische Gottesbeweis klingt wieder bei gewissen modernen Kernphysikern (*Jeans, Eddington* u.a.) in ihren Vorstellungen von einem "kosmischen Mathematiker" auf, der hinter dem rätselhaften Aufbau des Daseins wahrgenommen werden könne. Zweifellos hat der rationalisierte Gottesbegriff seine größte Bedeutung in der

realistischen Philosophie erhalten, die von neuthomistischen Denkern vertreten wird. Wir werden später darauf zurückkommen.

Bei der Behandlung der gesamten Grundanschauung, die u.a. in den Gottesbeweisen zum Ausdruck kommt, können wir uns auf einen einzigen wesentlichen Gesichtspunkt beschränken. Wir haben gesehen, daß die rational-wissenschaftliche und die religiöse Problematik nebeneinander hergehen. Es wäre jedoch denkbar, daß ein Gottesbeweis indirekt eine Stütze für den Glauben bedeuten könnte, indem – eventuell – die Existenz des Objektes, welches in dem religiösen Akt Gegenstand des Glaubens ist, sichergestellt würde. Eine solche Erwartung übersieht, daß der Glaube in seinem Wesen Ausdruck für eine Beziehung der zweiten Person ist, eine existentielle Ich-Du-Beziehung, wo der Gegenstand also grundsätzlich unter dem Aspekt der Du-Kategorie betrachtet werden muß. Der Gedankengang, der in die Gottesbeweise ausmündet, liegt dagegen ganz auf der Linie der klassischen Metaphysik. Diese begann bei Plato und Aristoteles mit der Substanzkategorie: dem Begriff von "dem wahren Sein" oder "dem Ding an sich", wie man später dazu sagte. Dies ist nichts anderes als eine metaphysische Verdünnung der Vorstellungen, die wir für die Religion der dritten Person als charakteristisch gefunden haben. Wie wir schon vorher angedeutet haben, wird in dem metaphysischen Denken darüber hinaus schon frühzeitig durch den Neuplatonismus eine andere Tendenz sichtbar, die ihre Vollendung in dem nachkantischen deutschen Idealismus erreichte, wobei man von dem Ich- oder Selbstbewußtsein, der "intellektuellen Anschauung" ausging. Damit erfolgte die Anknüpfung an die Religion der ersten Person (Mystik). In beiden Fällen geht das metaphysische Denken ganz neben der Grundanschauung her, die in der Religion der zweiten Person ihren religiösen Ausdruck gefunden hat.

Welche Bedeutung die metaphysischen Gottesbeweise nun auch für eine Religion vom Typ der dritten oder ersten Person haben können, so sind sie für die Religion der zweiten Person bedeutungslos. Unter diesem Gesichtspunkt kann es guten Grund haben, an *Kants* berühmtes Wort im Vorwort zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zu erinnern: "Ich mußte also das (metaphysische) Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

In der Praxis ist es allerdings gewöhnlich eine ganz andere Art von Gottesbeweis, die im christlichen Bereich Aktualität hat. Man möchte im konkreten Geschehen bestimmte Zeichen für das Eingreifen Gottes sehen. Oft sind es direkte Gebetserhörungen, an die man hier denkt, besonders wenn es sich um Krankenheilungen oder Rettung aus anderen Schwierigkeiten handelt. Wenn Gott in diesem Falle "eingreift", so führt das zum Glauben an seine Existenz. Der "Beweis" hat oft diese Form: Die Ärzte haben erklärt, daß ein Kranker unheilbar sei. Er wurde jedoch nach inständiger Fürbitte durch Gottes direktes Eingreifen auf wunderbare Weise geheilt. Man kann also dessen gewiß sein, daß es einen Gott gibt.

Zu diesem Gedankengang sei kurz dreierlei gesagt: Ein Christ vertraut darauf, daß Gott Gebete erhört und in Not helfen kann. Eine derartige Gewißheit der Gebetserhörung setzt aber einen Glauben voraus, der auf anderem Wege gewachsen ist. Zweitens: Wenn die erwartete Wirkung tatsächlich eintritt, so ist damit nicht gesagt, daß sie auf dem unmittelbaren Eingreifen Gottes beruht. Es ist nicht undenkbar, daß auf parapsychischem Wege eine Entwicklung in Gang gesetzt wird, die am besten als okkulter Prozeß charakterisiert werden könnte, oder daß suggestive Kräfte wirksam sind. Es besteht hier keinesfalls die Notwendigkeit, die "Hypothese über Gott" in Rechnung zu stellen. Daß das "Wunder von Lourdes" in

der profanen Suggestionstherapie weithin Entsprechungen gefunden hat, kann zu einer ernsthaften Frage werden. Drittens: Es ist dem christlichen Glauben ganz fremd, ein bestimmtes Eingreifen von Gott zu erzwingen. Er muß immer darauf gerüstet sein, daß die "Antwort" auf Gebete ganz anders ausfallen kann, als man es sich gedacht hat. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß das christliche Vorzeichen des Gebets lautet: "Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!"

4. Der Glaube und die Wirklichkeitsfrage

Nachdem die Gottesbeweise als irrelevant abgetan worden sind, scheint für den Glauben eine äußerst fatale Situation einzutreten, sobald die Wahrheitsfrage gestellt wird. Wenn Kant sagte, daß er durch seine Kritik des metaphysischen Scheinwissens dem Glauben Platz bereiten wolle, so scheint dies zu bedeuten, daß der Glaube nur dann zu seinem Recht kommen kann, wenn er seines Anspruches, Erkenntnis von etwas Wirklichem zu sein, entkleidet wird. Er behält dann freilich seine Bedeutung als eine eigenartige psychologische Qualität, als ein Seelenvorgang, der dem Gläubigen gewisse wichtige Lebenswerte zuführen kann wie Friede, Geborgenheit, Freude u.a.m. Gott ist also *für den Glaubenden* eine lebensentscheidende Wirklichkeit – das kann niemand bestreiten, aber darüber hinaus kann man auch nichts sagen. Es soll hier auch stark unterstrichen werden, daß nicht einmal das stärkste religiöse Erlebnis irgendeine objektive Garantie für die Wirklichkeit des Glaubensgegenstandes einschließt. Das Feld ist frei, um vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus den christlichen Gottesglauben beispielsweise mit dem volkstümlichen Aberglauben gleichzustellen, welcher im Mittelalter eine reiche Flora von Dämonen schuf und bis in die späte Zeit hinein mit sehr ernsten Vorstellungen von bösen Geistern und Hexen spielte. Glaubt man, so glaubt man! Aber erreicht man erst eine höhere Kulturstufe, dann stürzen die Glaubensvorstellungen von selber zusammen, ungefähr so, wie man einen zu klein gewordenen oder zerschissenen Anzug beiseite legt. Der Gottesglaube scheint an und für sich kaum einen Anspruch darauf erheben zu können, einem solchen Schicksal zu entgehen.

Es ist der Versuch gemacht worden, diese Konsequenzen zu umgehen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der religiöse Gläubige doch keineswegs auf einer niedrigeren Kulturstufe steht als der Atheist. Man hat Aussagen von Wissenschaftlern, Nobelpreisträgern und anderen gesammelt, aus denen hervorging, daß diese absolut nicht der Meinung waren, daß der Glaube an Gott eine Absurdität sei, daß sie vielmehr selber solchen Glauben vertraten. – Das ist gewiß richtig, aber für die Frage, die uns hier beschäftigt, ist das nicht entscheidend. Es ist gut denkbar, daß man es in den angeführten Fällen mit gefühlsgebundenen Reminiszenzen zu tun hat, vielleicht aus der Jugendzeit in einem frommen Elternhaus. So etwas kann ein ganzes Leben hindurch im Unterbewußtsein auch die Gedanken intellektuell bedeutender Männer leiten. Aber die Entwicklung – so kann man sagen – geht unaufhörlich ihren Weg vorwärts, und allmählich werden alle solche affektgebundenen Gedanken aus dem Bewußtsein der Menschheit verschwinden und einer mehr objektiv-sachlichen Beurteilung der Daseinsbedingungen Raum geben.

Gedankengänge solcher Art liegen so nahe, daß wir sie ernst nehmen müssen. Doch besteht kaum ein Anlaß, sich von ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit dúpieren zu lassen. Im Grunde verbirgt sich dahinter ein nicht geringes Maß von Dogmatismus. Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten darin, daß der Ausgangspunkt ohne weiteres von dem sogenannten

wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff genommen wird, als ob dieser die unbestrittene Norm für alle Erkenntnis der Wirklichkeit sei. Es ist ja ganz offenbar, daß diese Voraussetzung a priori jeden Gedanken daran ausschließt, daß der Glaube ein Verhältnis zu etwas Wirklichem einschliesse. Aber gerade diese Voraussetzung muß ja zur Debatte gestellt werden.

Wir werden im folgenden nicht so vorgehen, daß wir den Glaubensgegenstand von dem existentiellen Glaubensakt lösen, in dem er unmittelbar als wirklich erscheint, und danach untersuchen, ob er vielleicht mit einigen rationalen Wahrscheinlichkeitsgründen unterbaut werden kann. Damit würden wir in die Argumentation der metaphysischen Gottesbeweise zurückfallen, von denen wir festgestellt haben, daß sie sowohl vom religiösen als auch vom intellektuellen Gesichtspunkt unzureichend sind. Statt dessen gilt es, durch eine Analyse des Wirklichkeitsbegriffes in der Frage Klarheit zu suchen, inwieweit die typische Glaubenshaltung irgendeine grundlegende Bedeutung für unsere Wirklichkeitsauffassung überhaupt hat. Sollte dies der Fall sein, müßte diesem Akt, obwohl er nicht auf der Linie der traditionell wissenschaftlichen Betrachtung liegt, auch vom Gesichtspunkt der Wahrheit und Wirklichkeit volle Achtung zuerkannt werden.

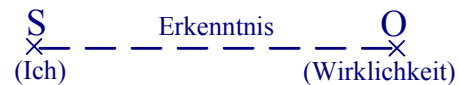
Unsere nächste Aufgabe besteht also darin, den Sinn des Wirklichkeitsbegriffs klarzulegen. Das kann als ein Umweg erscheinen aber ein solcher ist notwendig, wenn wir das Ziel erreichen wollen.

Kap. 2: DAS PROBLEM DER WIRKLICHKEIT

1. Der Sinn der Wirklichkeitsfrage

a) Was heißt "Wirklichkeit"?

Wenn wir die Wirklichkeitsfrage stellen, dann müssen wir uns zu Beginn klarmachen, wonach gefragt wird. In diesem Zusammenhang kann nicht die Rede davon sein, daß wir nach der wirklichen Beschaffenheit der einen oder der anderen Erscheinung innerhalb unserer Erfahrungswelt fragen. Die Beantwortung solcher Fragen kommt den Spezialwissenschaften zu, denen alle technischen und sonstigen Hilfsmittel dafür zur Verfügung stehen. Die Frage, die uns hier beschäftigen soll, hat eine ganz andere Bedeutung. Sie gilt dem Sinn des Wirklichkeitsbegriffes überhaupt. Wir können sie am einfachsten so formulieren: *Was meinen wir, wenn wir sagen, daß etwas wirklich ist* (im Unterschied zu beispielsweise Traum- oder Phantasiebildern)? Man kann ganz allgemein antworten: Wirklich ist das, was *transsubjektive* Existenz hat, d.h. außerhalb des Bewußtseinsaktes und unabhängig von ihm existiert. Eine sprachliche Definition ist jedoch nicht ausreichend. Es handelt sich letztlich um ein Problem erkenntnistheoretischer Art, das in der Frage ausgedrückt werden kann: *Welches ist die Struktur des Erkenntnisaktes, durch den etwas im angegebenen Sinn als wirklich "gesetzt" wird?* Wir werden im folgenden die verschiedenen Phasen der erkenntnistheoretischen Problematik durch einige Diagramme zu veranschaulichen suchen. Die subjektive Seite im Erkenntnisakt, das Bewußtsein, das Ich, wird hierbei mit S (Subjekt) und die objektive Seite, der Gegenstand der Erkenntnis mit O (Objekt) bezeichnet. Erkenntnis geschieht, wenn das für S gegebene O wirklich ist, d.h. transsubjektive Existenz besitzt. Das einfachste grundlegende Diagramm sieht also so aus:

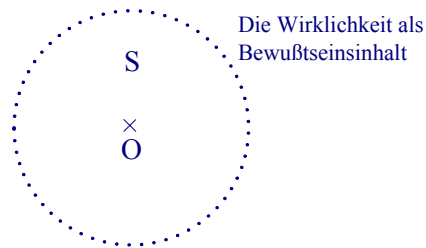


b) Idealismus und Realismus

Die Wirklichkeitsfrage, auf diese Weise formuliert, ist zu allen Zeiten die *philosophische Kardinalfrage*. Wollte man die Antworten, die auf diese Frage gegeben worden sind, besprechen, so hieße das, die ganze Geschichte der Philosophie wiederholen. Für die folgenden Überlegungen können wir uns damit begnügen, summarisch zwei gegensätzliche typische Versuche zur Lösung des Problems, den Idealismus und den Realismus, zu charakterisieren.

Für den *Idealismus* ist die Wirklichkeit als solche für ein Bewußtsein gegeben und also gewissermaßen ein Produkt des Bewußtseins. Irgendein "Ding an sich" existiert nicht, nur ein "Ding für mich" oder für ein anderes Subjekt, letztlich für das überindividuelle absolute Subjekt. Durch den letztgenannten Zusatz lehnt der Idealismus die Anklage ab, daß er die Wirklichkeit durch die Bindung an den individuellen Bewußtseinsakt ganz auflöse. Prinzipiell bleibt freilich die Behauptung bestehen, daß die Erkenntnis nicht über die Bewußtseinswelt hinausreicht. Diese Begrenzung braucht für den Idealismus nicht als Mangel aufgefaßt zu werden, da ja die Frage nach einer Wirklichkeit, die prinzipiell nicht Gegenstand für ein Bewußtsein, also Objekt für die Erkenntnis, werden könnte, sinnlos ist.

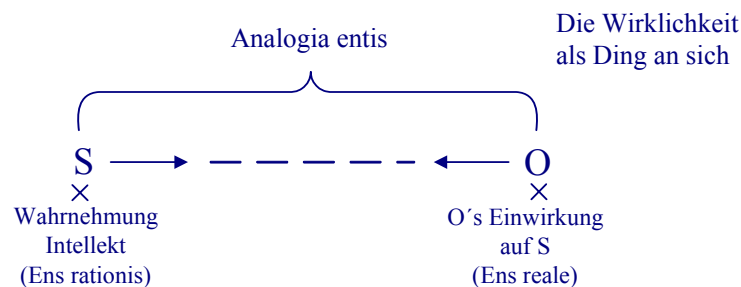
Man kann das Diagramm für den Idealismus am einfachsten so darstellen (O in S enthalten):



Die Stärke des Idealismus ist seine relative philosophische Unangreifbarkeit. Von den Voraussetzungen seines Systems aus ist es äußerst schwierig, ihm mit logischen Waffen auf den Leib zu rücken. Andererseits fällt beim Idealismus das Fehlen des Kontaktes mit der empirischen Spezialforschung auf, deren Ziel es immer ist, zum Ding und zu den Erscheinungen vorzustoßen, wie sie faktisch sind und nicht nur wie sie in einem Bewußtsein oder geradezu als Produkte des Bewußtseins gegeben sind. Nur im Ausnahmefall und in besonderer Ausprägung (z.B. bei einigen der vorher genannten Vertreter der Kernphysik) hat daher der Idealismus jedenfalls in späterer Zeit die Spezialwissenschaften zu befruchten vermocht. Konsequenter durchgeführt scheint er auch als philosophisches System immer seltener zu werden.

Ist der Idealismus eine ziemlich einheitliche Erscheinung, so muß man von seinem Gegensatz, dem philosophischen *Realismus* sagen, daß er in äußerst unterschiedlichen Formen auftritt. Von besonderem Interesse ist gegenwärtig die Form des Realismus, die direkt oder indirekt auf die mittelalterliche Hochscholastik (*Thomas von Aquino*) zurückgeht. Wir können im Anschluß an den hervorragenden schwedischen Interpreten des Neuthomismus, *Lechard Johannesson* (*Kunskap och verklighet, Erkenntnis und Wirklichkeit, 1944*) die Grundanschauung des Realismus in folgende Sätze zusammenfassen. Man geht aus vom Ding (esse) als etwas in sich Gegebenem mit einer bestimmten Beschaffenheit. Es erhebt sich die Frage, wie eine adäquate Erkenntnis dieses Objekts möglich ist. Die neuthomistische Richtung antwortet ähnlich wie Thomas damit, daß sie teils auf die unmittelbare Wahrnehmung als eine an und für sich wahre Erfassung des Objekts (*simplex apprehensio*) hinweist, teils auf das Abstraktionsvermögen des menschlichen Denkens aufmerksam macht, durch das die primären konkreten "Substanzen" in eine allgemein gültige Sphäre erhoben werden. Für die Zusammenschau des objektiven und des subjektiven Momentes (*res intellectus*) wird jedoch letztlich eine apriorische Übereinstimmung metaphysischer Art, die sogenannte *analogia entis* oder die Analogie zwischen Intellekt und Wirklichkeit (*ens rationis* und *ens reale*) vorausgesetzt. Dank dieser "Analogie" "erreicht" der Intellekt das Sein.

Das Diagramm kann so gestaltet werden:



Im Unterschied zum Idealismus kann sich der Realismus in vieler Hinsicht auf die Verwandtschaft mit der Gesamteinstellung der Fachwissenschaften berufen, vor allem in dem, was die Überzeugung betrifft, daß es wirklich *die Sache* ist, an die man herankommt. Die philosophische Motivierung ist im Neothomismus jedenfalls wenig überzeugend; man lebt hier tatsächlich weithin von einem Namen, der durch seine unvergleichliche Autorität in der römisch-katholischen Kirche auch für das philosophische Denken normativ wird. Es ist doch bemerkenswert, daß auch ein so scharfsinniger Denker wie Johannesson die Kritik an dem Verfasser der *Summa* ganz schweigen läßt. Nähert man sich den hier kurz referierten Gedankengängen ohne Autoritätsglauben, so wird man zu der Feststellung kommen, daß die entscheidende These, die von der *analogia entis*, rein dogmatischer Art, ein wahrhafter *deus ex machina* ist, der die Kluft zwischen dem Ding und dem Bewußtsein geschickt überbrückt. Letztlich setzt dies nämlich voraus, daß man hinter und über dem menschlichen Denken, wo der Dualismus Subjekt-Objekt unerläßlich ist, ein ursprüngliches absolutes Denken (*intellectus primus*) annimmt, in dem der Gegensatz aufgehoben ist. Damit ist jedoch der Realismus *de facto* in Idealismus übergegangen.

2. Die Wirklichkeit der Außenwelt

Wir kehren nun zu der Frage nach dem Inhalt des Begriffes "wirklich" zurück. Zunächst beschränken wir uns auf das Problem der Wirklichkeit der sogenannten *Außenwelt*.

a) Die unmittelbare Wirklichkeitsauffassung

So weit ist die These des Realismus sicherlich unerläßlich, daß die Wirklichkeit – zumindest unter diesem Gesichtspunkt – Existenz "an sich" bedeuten muß, unabhängig von dem auffassenden Subjekt. Wenn ich wahre Erkenntnis eines Gegenstandes zu haben beanspruche, so setze ich voraus, daß der Gegenstand außerhalb meines Bewußtseins in einer bestimmten Weise existiert, und daß die Bestimmungen, welche ich dem Gegenstand zulege, seinen wirklichen Eigenschaften Ausdruck geben.

Was die psychologischen Voraussetzungen für ein solches Wirklichkeitsbewußtsein betrifft, so können wir uns hier mit einigen Andeutungen begnügen.^[4] Begreiflicherweise wird der primäre Kontakt mit der Außenwelt durch die Sinneswahrnehmungen erreicht, durch die sich unsere Umwelt uns "aufdrängt". Wir können hier sehr wohl mit der Terminologie des Thomismus von einer *apprehensio simpler* sprechen, einem einfachen ursprünglichen Eindruck, der eine unmittelbare Wahrnehmung unseres Milieus bewirkt. Es wäre dagegen verfehlt, geltend zu machen, daß diese *apprehensio simplex* ohne weiteres *wahr* sei, sofern man darunter versteht, daß sie eine Erkenntnis der faktischen Beschaffenheit des Gegenstandes "an sich" vermittelt. Ein optischer oder akustischer Eindruck kann eine Art Halluzination, d.h. eine Projektion eines subjektiven Zustandes in die Außenwelt sein. Wichtiger sind die bekannten Sinnesillusionen, denen zufolge ein Gegenstand auf Grund des Abstandes, der Beleuchtung oder anderer Ursachen anders aufgefaßt wird, als er in Wirklichkeit beschaffen ist. Es ist sicherlich richtig, daß die meisten Sinnesillusionen mit einer vorschnellen *Deutung* der Sinneswahrnehmungen zusammenhängen; diese Deutung wird jedoch oft in einem so frühen Stadium begonnen, daß es psychologisch unmöglich ist, Wahrnehmung und Deutung

⁴ vgl. meine Analyse in *Das Du und die Wirklichkeit*, S.181 ff.

voneinander zu scheiden. Weiter aber sind gewisse Illusionen offenkundig ursprünglich und halten sich auch dann noch, wenn man über den tatsächlichen Zusammenhang volle Klarheit gewonnen hat. Als Beispiel kann die Bewegung der Sonne über das Himmelsgewölbe, der Eindruck, daß eine schräg in ein Glas Wasser gehaltene Feder "gebrochen" ist, u.a.m. genannt werden. Man kann schließlich nicht davon absehen, daß die Eigenschaften der Farbe von dem Wahrnehmungsvermögen des Auges abhängig sind; farbige Brillengläser bewirken sofort einen anderen Farbeindruck. "An sich" ist das Farberlebnis vielleicht durch gewisse Vorgänge in der Netzhaut bedingt.

Schon der gesunde Menschenverstand kontrolliert und korrigiert in gewisser Hinsicht, was die Sinneswahrnehmungen bezeugen. Die verschiedenen Sinne können einander kontrollieren, wobei natürlich dem Tastsinn aus realistischem Gesichtspunkt die größte Bedeutung zukommt. Auch die von der Phantasie geprägten Schilderungen werden durch eine allgemeine Vorstellung von dem, was zur normalen Erfahrungswelt gehört, kontrolliert. Die Begrenzung und der unsystematische Charakter der Erfahrung machen diese Kontrolle begrifflicherweise unzuverlässig. Als Beispiel für eine vorschnelle Korrektur solcher Wahrnehmungen können wir an die bekannte Anekdote von jener alten Frau erinnern, die in einer Menagerie eine Giraffe entdeckt und ausruft: "Nee, so'n Vieh jibt's nich!" Die Anekdote setzt voraus, daß die Gebundenheit an die für eine bestimmte Person normale Erfahrungswelt so stark sein kann, daß der unmittelbare Sinnesindruck von etwas Ungewöhnlichem wie eine Halluzination betrachtet wird. Mit der Skepsis jener Frau gegenüber der Existenz der Giraffe mag es sich nun verhalten, wie es will. Es ist jedenfalls sicher, daß Vorurteile in vieler Hinsicht die Möglichkeit zum Wirklichkeitskontakt begrenzen. – In gewissen Fällen kann ein offenkundiges Phantasieprodukt eine Art Realität als Symbol bekommen. Behauptet jemand, einem geflügelten Pferd begegnet zu sein, so, wird man dies unmittelbar in das Reich der Phantasie verweisen; in der Dichtung hat dagegen Pegasus realen Sinn als Symbol.

b) Der wissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff

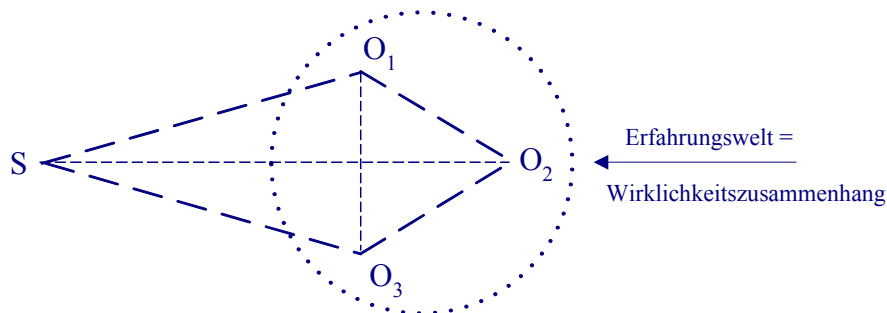
Der Schritt von dem relativ kontrollierten Wirklichkeitssinn des "gesunden Verstandes" bis hin zu dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff ist prinzipiell gesehen kurz. Es geht hier eigentlich um die Frage nach geschärfter Methodik und Systematik.

Die wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit beabsichtigt, die Dinge und Erscheinungen möglichst genau zu beschreiben, so wie sie wirklich sind oder gewesen sind. Zu diesem Zweck wird das ganze Material verwendet, das durch Sinneswahrnehmungen zugänglich gemacht werden kann. Außerdem versucht man aber durch Experimente, Messen, Wiegen u.a.m. solchen Tatsachen auf die Spur zu kommen, die ihr Wesen nicht durch unmittelbare Wahrnehmungen enthüllen. Es ist eine Grundregel, daß neue Erfahrungen soweit wie möglich in unsere von Generation zu Generation aufgebaute, von der Wissenschaft immer wieder korrigierte *Erfahrungswelt* eingeordnet werden sollen.

Diese Erfahrungswelt kann sich zwar im Prinzip unbegrenzt ausdehnen, je nachdem die Wissenschaft an Boden gewinnt. Sie behält jedoch auf Grund bestimmter Prinzipien eine gewisse Struktur bei. Sie ist eine Welt in Raum und Zeit oder – wenn man an den seelischen Vorgang denkt – zumindest in der Zeit. Sie setzt eine bestimmte Gesetzmäßigkeit voraus, deren mathematische Formulierungen gewiß Gegenstand von Verschiebungen und Revisio-

nen werden können, mit deren Realität man aber a priori rechnet. Das gilt vor allem von der Kausalität, deren Gültigkeit praktisch so gut wie ausnahmslos als eine selbstverständliche Voraussetzung für Naturwissenschaft und Technik anerkannt wird. Eine Ausnahme macht die Kernphysik, aber das beeinflusst die "großen", makroskopischen Zusammenhänge kaum.

Für den Wissenschaftler liegt es nahe, die Erfahrungswelt, innerhalb welcher die wissenschaftliche Arbeit so betrieben wird, mit dem Wirklichkeitszusammenhang zu identifizieren. Damit Dinge oder Erscheinungen wissenschaftlich ernst genommen, d.h. als etwas objektiv Wirkliches betrachtet, werden sollen, müssen sie sich natürlich in den genannten Zusammenhang einordnen lassen. In folgendem Diagramm kann dies schematisch veranschaulicht werden:



Der Kreis kann in gleichem Maße erweitert werden, in dem neue Erfahrungen bisher unbekannter oder nicht durchschaubarer Erscheinungen in den Zusammenhang der Erfahrungen eingeordnet werden. Das war z.B. seinerzeit so mit der Elektrizität und den Radiowellen. Wo eine solche Einordnung, wie z.B. im Falle des Wunders als eines grundsätzlichen Verstoßes gegen die Gesetzmäßigkeit der Natur, ausgeschlossen erscheint, da wird einer solchen Erscheinung die reale Bedeutung abgesprochen; Wirklichkeit mißt man dieser nur in ihren subjektiven, psychologischen Voraussetzungen als den Produkten einer Suggestion oder etwas Ähnlichem zu. Von den meisten Forschern werden Erscheinungen wie Homöopathie und Spiritismus auf diese Weise beurteilt. In gewissen Fällen herrscht Zweifel darüber, wieweit eine Erscheinung außerhalb oder innerhalb des Kreises liegt; man kann hier auf die parapsychologischen Phänomene oder auf die Spekulationen über die sogenannten fliegenden Untertassen hinweisen. Der Platz innerhalb des Kreises ist auf jeden Fall ein Kriterium dafür, ob eine Erscheinung als eine objektive Wirklichkeit und nicht als eine Sinnestäuschung oder ein Phantasieprodukt betrachtet wird.

Aus den erwähnten Voraussetzungen wird deutlich, daß auch der Wirklichkeitsgehalt des Gegenstandes für den christlichen Glauben bezweifelt werden muß. Gott kann ja nicht in die zeitlich-räumlichkausale Erfahrungswelt gestellt werden, so daß seine Existenz dadurch bewiesen werden könnte, daß sie zu einem andern Ding, dessen Existenz außer Zweifel steht, in Beziehung gesetzt wird. Eine solche Sicht der göttlichen Realität, die in einigen der "Gottesbeweise" vorausgesetzt wird, wäre gleichbedeutend mit dem Auslöschung ihres eigentlichen Charakteristikums. So viel ist also schon jetzt deutlich: *Wenn* Gott wirklich ist, so kann seine Wirklichkeit nicht auf die gleiche Weise erfaßt und begriffen werden wie die außerweltliche Wirklichkeit: durch unmittelbare Sinneswahrnehmung samt wissenschaftlicher Methodik und Technik. Innerhalb des wissenschaftlichen Weltbildes wird die göttliche Wirklichkeit durch ein vacuum repräsentiert. Es gibt Anzeichen dafür, daß dieser leere

Raum unter denkenden Menschen als Mangel empfunden wird – ohne daß man irgendeine Möglichkeit zur Auffüllung sieht. Der finnländische Denker *Hans Ruin* hat in einer kleinen Skizze "Räknestycket som inte stämmer" (Die Rechnung, die nicht aufgeht), die Frage angeschnitten: "Der Himmel steht leer. Der Determinismus hat Gott aus dem Weltbild vertrieben. Aber selbst in seiner Abwesenheit ist der Abwesende gegenwärtig wie Leonardos Mona Lisa wie nie zuvor an jenem Tag vor vierzig Jahren gegenwärtig wurde, als sie aus dem Louvre in Paris gestohlen worden war: Leute, die nie eine Gemäldegalerie besucht hatten, standen dicht gedrängt vor jenem Platz, an dem das Bild gehangen hatte. Das Geheimnis, das der verschwundene Gott hinterließ, durchgrübeln wir unermüdlich, außerstande, die Möglichkeit in Abrede zu stellen, daß es im tiefsten Innern des Daseins doch etwas gibt, was unseren forschenden Gedanken unerreichbar ist."

Das ist das Problem, das uns hier beschäftigt.

3. Die Wirklichkeit, das Ich und die Ichs

a) Ist das Subjekt (das Ich) wirklich?

Zunächst wollen wir die bisher gewonnenen Resultate zusammenfassen. Die Feststellung, daß ein Gegenstand (O) in der Außenwelt wirklich ist, setzt voraus, daß dieser Gegenstand durch die Sinneswahrnehmungen sich einem Bewußtsein (S) zu erkennen gegeben hat und von ihm in seinen Zusammenhang mit anderen, schon vorher als wirklich erfaßten Gegenständen eingeordnet worden ist. Dieser Zusammenhang, die Erfahrungswelt, dient also als Wirklichkeitszusammenhang.

Hier muß nun ein eigentümlicher Umstand beachtet werden. In der Relation S - O (O₁, O₂, O₃ usw.) ist das eine Glied O als wirklich erklärt worden. Wie aber verhält es sich mit dem Glied S? Ist auch dies wirklich? Man möchte zunächst antworten: Selbstverständlich! Wenn in einem Verhältnis zwischen zwei Faktoren der eine Faktor als wirklich erklärt wird, so muß dasselbe auch für den anderen gelten. Es hindert uns auch nichts daran, die Aufmerksamkeit auf S zu richten, das somit Gegenstand für einen neuen Bewußtseinsakt wird. Es erweist sich dann, daß S ein tatsächlich existierender Mensch mit Körper und gewissen Seelenfunktionen ist, deren Art man durch Introspektion und Analogie feststellen kann, u.a. solchen Funktionen, die es für S ermöglichen, O wahrzunehmen und dessen Wirklichkeit festzustellen. Das ist gut und schön! Aber in diesem neuen Bewußtseinsakt ist S in Wirklichkeit in ein O verwandelt worden und hat damit den Charakter von S verloren. Das ist unvermeidlich. Mit dem Bewußtsein verhält es sich nämlich wie mit dem Auge, welches alles sieht, nur sich selbst nicht. Grundsätzlich kann in der Erfahrungswelt alles Gegenstand des Bewußtseins werden, aber der Bewußtseinsakt selber kann nicht gegenständlich werden. Suche ich in der Introspektion diesen Akt zu greifen, so gelingt es mir im besten Fall, seinen Schatten zu erwischen, während der Akt selber in das Vergangene entflohen ist.

Dieser Umstand ist verblüffend. S *muß* ja wirklich sein, wenn O es ist, aber seine Wirklichkeit kann nicht anders festgestellt werden, als daß es erst vernichtet und in ein O verwandelt wird.

b) Die Wirklichkeit und die anderen Ichs

Ein weiterer Umstand macht den bisher gewonnenen, scheinbar eindeutigen Wirklichkeitsbegriff noch komplizierter. Er setzt ein einziges S voraus, das den Gegenstand O wahrnimmt oder auf andere Weise auffaßt und diesen in seine Erfahrungswelt als etwas objektiv Wirkliches einordnet. Aber welche Kompetenz kann S für diese Objektivitätserklärung anrufen? Die gegenseitige Kontrolle der Sinne mag noch so sehr betont werden – was hindert es aber, daß beide, Gegenstand und "Erfahrungswelt", eine gigantische Konstruktion des Bewußtseins sind, ein Traum, wenn auch mit eiserner Konsequenz geträumt?

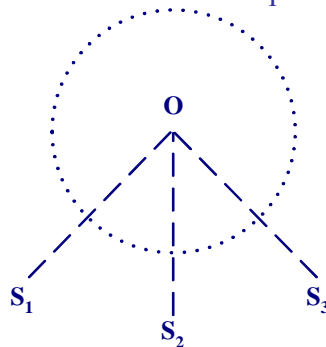
Für den sogenannten gesunden Menschenverstand kann die Frage überflüssig und gekünstelt erscheinen. Man hat ja doch eine unmittelbare Gewißheit von der Wirklichkeit der Außenwelt. Ist aber diese Gewißheit zuverlässig? Im Traum meint der Träumende auch Reales in einer Welt zu erleben, die sich dann eben doch als geträumt erweist. Einige einfache Beispiele mögen die Situation verdeutlichen. Ich sage: "Das Haus ist rot." Welchen objektiven Sinn hat eigentlich dies Urteil, da ja wahrscheinlich die Farbwahrnehmung "rot" ein Produkt gewisser Vorgänge auf der Netzhaut ist und also sehr wohl von meinem individuellen Sehvermögen abhängt. Ebenso weiß ich, daß meine Wahrnehmung der Farben eines Gegenstandes durch farbige Brillengläser verändert wird. Oder ich höre einen Zug durch die Nacht jagen. Was höre ich? In Wirklichkeit nur ein Brausen, das grundsätzlich auch von einer krankhaften Veränderung in meinem Hörorgan stammen kann. Wenn ich aber auf den Schienen stehe und der Zug auf mich zukommt, dann werde ich von der Wirklichkeit des Zuges am eigenen Leibe überzeugt werden, wenn ich nicht in letzter Minute zur Seite springe! Richtig! Springe ich aber zur Seite, so *kann* es das gleiche Phänomen wie bei jenem Schwachsinnigen sein, der unter Zwangsvorstellungen einer drohenden Gefahr steht. Er strengt sich sehr an, um einem Feind auszuweichen, der das Produkt seiner Einbildung ist. Unter Berücksichtigung unserer Ausgangsposition ergibt sich also, daß meine unmittelbare "existentielle" Gewißheit von der Wirklichkeit des äußeren Objekts mit sicheren rationalen Argumenten nicht unterbaut werden kann. Der Standpunkt des metaphysischen Idealismus würde folglich der einzige logisch haltbare sein. Die letzte Konsequenz dieser Betrachtungsweise würde ein radikaler Zweifel an der objektiven Wirklichkeit der Außenwelt sein. Die Erfahrungswelt existiert nicht bloß *für* ein Bewußtsein; sie existiert nur *im* Bewußtsein.

Der gesunde Verstand erklärt natürlich diese Konsequenz für unangemessen. Das philosophische Denken stimmt dem zu, indem es erklärt: Wenn unser ganzes Sein ein Traum ist, so ist auch der Idealismus eine Traumtheorie, deren Wahrheitsgehalt darum nicht diskutiert werden kann. Man fragt sich dann, wie die Entstehung einer solchen in sich geschlossenen, aber nichtsdestoweniger unangemessenen Theorie überhaupt möglich ist. Sie ist jedoch unerlässlich, solange man den solipsistischen Ausgangspunkt beibehält, d.h. ein in sich selbst geschlossenes Subjekt im Bewußtseinsakt voraussetzt, nämlich das "absolute" Subjekt oder Ich. Wenn wir weiterkommen wollen, dann muß also der solipsistische Ausgangspunkt, den wir bisher eingenommen haben, überwunden werden.

Was veranlaßt mich nun zu der Annahme, daß meine Erfahrung objektiv wirklichkeitsbestimmt und nicht das Produkt subjektiv bedingter Zwangsvorstellungen ist? Ganz einfach dies: Ich weiß mich in der Erfassung der Gegenstände meiner Umwelt nicht allein. Es gibt

nämlich außer mir andere Menschen, die in der gleichen Weise wie ich das Dasein auffassen.^[5] Natürlich kann ich dies nicht unmittelbar konstatieren, aber ich setze diesen Tatbestand als selbstverständlich voraus. Tatsächlich haben wir hier auch die grundlegende Voraussetzung dafür gefunden, daß ich etwas als objektiv wirklich bezeichne. Wenn ich sage: "Das Haus ist rot", so setzt das den Gedanken voraus, daß jeder normale (nichtfarbenblinde) Mensch, der das Haus betrachtet, dabei die gleiche Farbenwahrnehmung hat wie ich, wenn ich das Rot an dem Haus feststelle. Würde ich daran zu zweifeln beginnen, so würde ich die Farbenwahrnehmung als etwas für mich persönlich Eigentümliches beurteilen. Dies würde wiederum bedeuten, daß sie nicht ans Haus gebunden, also nicht Wahrnehmung von etwas objektiv Wirklichem ist. Ebenso: Wenn eine Lautwahrnehmung mich konstatieren läßt: "Jetzt fährt ein Zug vorbei!", so setze ich voraus, daß jede andere Person, die sich im Zimmer befunden hätte, den gleichen Laut hören und daraus den gleichen Schluß ziehen würde. Werde ich gezwungen, diese Voraussetzung fallenzulassen, so bedeutet das, daß ich den Laut bzw. die Deutung auf irgendeine eigenartige Funktion in meinem Ohr oder in meiner Psyche zurückführe. Unsere Erfahrungswelt ist in ihrem Wesen selbst sozial aufgebaut, d.h. sie ist das Resultat von bewußten oder unbewußten Gegenüberstellungen der Sinneseindrücke und Deutungen verschiedener Menschen. Bei den unmittelbaren Sinneseindrücken kann diese Behauptung vielleicht in Frage gestellt werden, obwohl schon dort die sozialen Zusammenhänge durch Erziehung und Übung eine bedeutende Rolle spielen. In der Frage der Deutung dürfte der Sachverhalt klar sein, da diese ein gewisses Maß von Begriffsbildung und diese wiederum das Wort, die Rede, die Abstraktionen, also offenkundige konventionelle Erscheinungen, voraussetzt.

Das Ergebnis dieser Ausführungen kann so zusammengefaßt werden: Die Behauptung, daß etwas für mich objektiv wirklich ist, schließt die *Voraussetzung* ein, daß *es für andere Menschen (S) in gleicher Weise wie für mich selber existieren kann*. Oder in Anknüpfung an das untenstehende Diagramm: Daß S_1 das O als wirklich "setzt", setzt unmittelbar die Gewißheit voraus, daß O von S_2 , S_3 usw. auf die gleiche Weise aufgefaßt wird. (Dabei sehen wir davon ab, daß aus technischen Gründen die verschiedenen S im Diagramm verschiedene Stellungen haben und somit O aus verschiedenen Perspektiven sehen.)



⁵ Nach der Niederschrift fand ich einen ähnlichen Gedankengang bei *B. Russell* in: *The problems of Philosophy* (ed.1954): "One great reason, why it is felt that we must secure a physical object in addition to sense-data, is that we want the *same* object for different people. ... Thus it is the fact that different people have similar sense-data which makes us suppose that over an above the sense-data there is a permanent object which underlies or causes the sense-data of various people at various times." A.a.O. S. 20 f., vgl. S. 8.

c) Der Forscher und die Forscher

Der angedeutete Umstand kennzeichnet nicht nur die alltägliche, existentielle Wirklichkeitsauffassung, die all unserer Erfahrung zugrunde liegt; in Wirklichkeit unterliegt auch die *wissenschaftliche* Wirklichkeitsforschung den gleichen Bedingungen. Wir haben gesehen, daß die Wissenschaft so arbeitet, daß sie unter Ausnutzung aller technischen und anderen Hilfsmittel die empirischen Wahrnehmungen in den festen Zusammenhang einsetzt, der Erfahrungswelt oder objektiver Wirklichkeitszusammenhang genannt wird. Man muß jedoch berücksichtigen, daß von solipsistischen Ausgangspunkten her alle wissenschaftlichen Kontrollmaßnahmen grundsätzlich Gegenstand für die gleiche Skepsis werden können, wie wir sie gegenüber der Alltagserfahrung konstatiert haben. Solange der Wissenschaftler davon ausgeht, daß er in seiner Forschung allein steht, kann jede neue Theorie einzig und allein als ein Einfall betrachtet werden, welcher zwar durch gewisse Wahrnehmungen oder Experimente veranlaßt sein kann, von dessen Beziehung zu einer objektiven Wirklichkeit aber keine fest begründete Auffassung möglich ist. Jede Behauptung über die Wahrheit oder Richtigkeit einer Theorie beruht nämlich auf der Voraussetzung, daß ein anderer Forscher mit gleicher intellektueller und technischer Ausrüstung die aufgestellte Theorie müßte bestätigen können. Die wissenschaftliche *Zusammenarbeit* ist somit nicht etwas Willkürliches oder Zufälliges, das erst bei wissenschaftlichen Konferenzen oder in Rezensionen zum Ausdruck kommt. Jedes Experiment in einem Laboratorium, jeder Satz in einer Abhandlung hat seinen Platz in dem großen Forschungszusammenhang, in dem jeder Wissenschaftler in seinem Bereich das für alle gemeinsame Rätsel der Wirklichkeit zu lösen versucht. Die Zusammenarbeit gehört mit zu der innersten Struktur des wissenschaftlichen Denkens.

Der Sachverhalt kann am besten durch Reflexion über die sog. wissenschaftliche "*Entwicklung*" veranschaulicht werden, in deren Verlauf frühere Ansichten durch neue Theorien für falsch oder jedenfalls mangelhaft erklärt werden. Wenn ein vielleicht lange Zeit unangefochtenes wissenschaftliches Urteil verworfen wird – z.B. der vorkopernikanische Satz "Die Sonne dreht sich um die Erde" –, so heißt das noch nicht, daß das betreffende Urteil für unwissenschaftlich-subjektiv erklärt wird. Auf Grund der neuen Entdeckungen der Wissenschaft muß sich vielmehr der Tatbestand – das Verhältnis zwischen Sonne und Erde – jetzt nur anders als früher darstellen. Im Mittelalter hatte das genannte Urteil wissenschaftlich-objektiven Charakter, und es behielt diesen Charakter so lange bei, wie die Fachgelehrten mit der Anerkennung dieser Aussage durch jeden Sachkundigen rechnen durften. Heute ist dagegen diese Voraussetzung nicht mehr vorhanden. Nicht weil Kopernikus und seine Nachfolger eine von der Tradition abweichende Meinung vertraten; dazu hätten sie nur etwas exzentrisch zu sein brauchen! Sondern weil sie auf gewisse Umstände hingewiesen haben, die dem Sachkundigen die Annahme des geozentrischen Weltbildes unmöglich machen. Wenn *jetzt* dem Urteil "Die Erde dreht sich um die Sonne" objektive Bedeutung zugemessen wird, so setzt der Urteilende die Gültigkeit des Urteils für alle Sachkundigen voraus. Grundsätzlich ist damit jedoch die Möglichkeit einer späteren wissenschaftlichen Korrektur dieses Urteils nicht ausgeschlossen; durch das relativistische Weltbild ist das übrigens in gewisser Weise geschehen. Immer muß der Forscher in Demut damit rechnen, daß er sich geirrt oder vorliegende Fakten einseitig gedeutet haben könnte. Der Sachverhalt ist ihm ja nicht in seiner objektiven Wirklichkeit gegeben; dann wären ja die wissenschaftlichen Erörterungen überflüssig. Wahrheit und Wirklichkeit sind vielmehr für den Forscher eine immerwährende

Aufgabe, deren Lösungen er sich ständig – in unaufhörlichem Kontakt mit seinen Mitarbeitern – zu nähern sucht. Angenommen, ein Forscher wäre auf Grund äußerer Umstände gänzlich von der Welt isoliert ("Robinson-Insel"), so stellte er seine Forschung doch in den für die Wissenschaft lebensnotwendigen Kulturzusammenhang hinein.

d) Folgerungen

Es gilt nun, die unmittelbaren Konsequenzen zu ziehen. Die Kennzeichnung des Solipsismus als Absurdität in unserer alltäglichen Erfahrung wie in der wissenschaftlichen Forschung kann als Einrennen offener Türen angesehen werden; in Wirklichkeit haben wir nur Selbstverständliches aufgezeigt. Trotzdem ist dieser Umstand für unser Wirklichkeitsverständnis, wie wir es oben (Seite 22 f.) beschrieben haben, revolutionierend. Denn nun müssen wir mit einer eigentümlichen doppelten Voraussetzung rechnen. Damit ich über etwas als objektiv wirklich sprechen kann, setze ich teils mein eigenes Ich (Bewußtsein) als außerhalb des objektiven Wirklichkeitszusammenhanges gegeben voraus, teils andere Ichs in gleicher Position.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen mag weiterhin unterstrichen werden, daß es sich hierbei gerade um die Frage einer *Voraussetzung* handelt, nicht um eine konkrete Wahrnehmung. Man würde die Situation also vollkommen falsch deuten, wenn man beispielsweise meinte, daß der Forscher in seiner Arbeit ständig zu seinen Kollegen liefe und seine Theorien mit ihnen konfrontierte. Es ist ja denkbar, daß der Forscher eine "epochemachende" Entdeckung vorzulegen glaubt, über die sich vorläufig kein anderer äußern könne. Wenn er aber sagt: "*Es ist so!*" dann hat er schon die Zustimmung derer vorausgesetzt, die nun die Möglichkeit zur Kontrolle dieser neuen Erfahrungen und Theorien bekommen. Wenn er prinzipiell diese Möglichkeit – früher oder später – nicht in Betracht zieht, so hat er die Entdeckung an sich persönlich gebunden, d.h. von dem Anspruch auf ihre objektive Gültigkeit Abstand genommen. Hält er jedoch diesen Anspruch aufrecht, so hat er auch die Existenz der anderen Intelligenzen (Ichs) vorausgesetzt. Bisher haben wir nur von "den anderen" als den anderen Ichs, Intelligenzen, Bewußtsein, Subjekten (S₁, S₂, S₃ usw.) gesprochen. Ihre Bedeutung im bisherigen Zusammenhang war auf die Voraussetzung beschränkt, daß sie das Erfahrungsobjekt in gleicher Weise wie ich selber auffassen könnten. Dagegen haben wir bis jetzt davon abgesehen, über die Bedeutung der Tatsache zu reflektieren, daß diese anderen Ichs auch andere Menschen sind, zu denen ich in der einen oder anderen Weise in Beziehung stehe, d.h. *Mitmenschen* sind. Wir haben nun auch diesen Umstand zu berücksichtigen.

4. Der Mitmensch und die Wirklichkeit

a) Der Mitmensch als objektiv wirklich

Ist der Mitmensch im objektiven Sinne wirklich? Mit anderen Worten: Kann er wie andere Erfahrungsgegenstände in den sogenannten objektiven Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet werden? Ja, natürlich, als körperlich-seelische Erscheinung befindet er sich in unserer normalen Erfahrungswelt, ein Gegenstand mit gewissen Eigenschaften und bestimmten Funktionen, begrenzt in Zeit und Raum, bestimmt durch den ursächlichen Zusammenhang, ein Produkt von Erbe und Milieu. Auf diese Weise kann ich meine Mitmenschen von meinem Fenster aus wahrnehmen, wenn sie unten auf der Straße vorbeigehen. Diese Lebewesen unterscheiden sich grundsätzlich bezüglich ihres objektiven Wirklichkeitscharakters

nicht von anderen lebenden Wesen, Pferden, Hunden usw., die ich in ähnlicher Weise wahrnehmen kann. Eine biologische Untersuchung führt zu dem gleichen Ergebnis. Ich kann feststellen, daß der Mensch, homo sapiens, ein Glied der Tierreihe ist. Wenn ich sage, daß er die höchste Stufe in dieser Reihe repräsentiert, so ist dies ein Werturteil, das ihn nicht prinzipiell in eine Sonderklasse stellt. Auch eine psychologische Analyse gibt an und für sich keinen Anlaß zu einer anderen Sicht dieses Sachverhalts. Im Unterschied zum Tierpsychologen kann der Menschenpsychologe zwar feststellen, daß der Mensch die Fähigkeit zum abstrakten Denken besitzt, die bei den übrigen Tieren nicht wahrgenommen werden kann, aber auch dieses Phänomen kann sehr wohl psychologisch in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang mit dessen kausaler Gesetzmäßigkeit eingeordnet werden.

Die hier angedeutete Auffassung vom Menschen kann ohne Einschränkung angewandt werden, solange wir – um an die vorher gebrauchte Terminologie anzuknüpfen – ihn wie die übrigen äußeren Objekte unserer Erfahrungswelt in "dritter Person" betrachten.

b) Das Dilemma des Naturalismus

Reichen diese Gesichtspunkte zur Lösung des Problems "Mensch" aus? Eine Kategorie von Weltanschauung behauptet das. Wir pflegen sie gewöhnlich *Naturalismus* oder *Materialismus* zu nennen. Der Naturalismus in seiner konsequenten Prägung macht geltend, daß der Mensch in jeder Hinsicht als ein Naturwesen betrachtet und beurteilt werden muß. Die Gedanken, Temperamente, Willensäußerungen, Gefühlsreaktionen – alles sei ein Produkt biopsychologischer Faktoren, die wir exakt feststellen könnten, sofern uns nur in ausreichender Präzision technische Hilfsmittel zur Verfügung stünden. Operative Eingriffe im Gehirn, die zu deutlichen Veränderungen in der ganzen psychischen Struktur führen, bestätigen den intimen Zusammenhang zwischen dem Physischen und Psychischen. Eine moderne psychologische Schule, der sog. Behaviorismus, hat die Konsequenzen aus dieser Grundanschauung gezogen und das Psychische auf physische "Verhaltensweisen" reduziert. Von dieser Sicht des Menschen aus wird natürlich alles Reden von Schuld und Verantwortung, Freiheit und Verpflichtung gegenstandslos. Gedanken und Handlungen des Menschen sind ja nur Produkte der Umwelt. Daß dahinter ein verantwortliches "Ich" stünde, gehöre zu den menschlichen Vorurteilen, die zwar psychologisch begreiflich und vielleicht nicht ausrottbar sind, aber jeder objektiven Wirklichkeitsgrundlage entbehren. – Es ist unbestreitbar, daß diese Betrachtungsweise ganz auf einer Linie mit dem liegt, was man gemeinhin wissenschaftliche Wirklichkeitsschau nennt. Gleichwohl wird ihre Absurdität sofort bei einer *Konfrontation mit der Wahrheitsfrage* deutlich. Der Grundgedanke ist ja der, daß alle physiologischen und psychischen Funktionen des Menschen ausschließlich im Blick auf ihre Stellung innerhalb des kausalen Zusammenhanges der Natur beurteilt werden müssen. Das gleiche gilt folglich auch für die Denktätigkeit, die nur als Produkt des menschlichen Hirnes, das die Gedanken erzeugt, betrachtet werden kann; die Gehirnfunktion wird also letztlich von Erbanlage und Milieu bestimmt. Jede Theorie ist demnach einzig und allein insofern von Interesse, als sie die faktische Beschaffenheit dessen ausdrückt, der sie aufgestellt hat. A's Theorie über einen Sachverhalt muß also restlos auf A's psycho-physiologische Struktur zurückgeführt werden. Für B's Theorie gilt dasselbe. Bei einer Diskussion zwischen A und B würde der eine dem anderen sicherlich Gedankenfehler nachweisen können, d.h. formal-logische Versehen, die begreiflicherweise den Gedankengang fehlleiten. Ähnlich ist es, wenn man an einer Rechenmaschine Fehler feststellt, die durch ein abgenutztes Zahnrad

entstanden sind. Eine Korrektur solcher Gedankenfehler garantiert allerdings in keiner Weise eine richtige Lösung des Problems, weil sie – abgesehen von mathematischen Konstruktionen – auf bestimmte primäre Ausgangspunkte wie Sammlung, Gruppierung und Deutung eines vorliegenden Materials zurückgeht. Wenn nun während dieses ganzen Prozesses der Gedankenbau nur im Blick auf die kausalen Bedingungen in Gestalt der determinierenden Impulse beurteilt werden soll, dann muß das wissenschaftliche Interesse auf eine Analyse der betreffenden Impulse beschränkt werden. Damit verschwindet der Sachverhalt selber, dem die Theorie gilt, aus dem Blickfeld. Eben dies gilt offenkundig auch vom Naturalismus als solchem, wenn man ihn als Theorie versteht; er ist nur von Interesse als Exponent der Denkweise einer Person, die ihn vertritt. Es ist offensichtlich völlig sinnlos, nach der Wahrheit dieser oder anderer Theorien zu fragen. Damit ist die Wahrheits- oder Wirklichkeitsfrage de facto aufgelöst.

Dies ist das unvermeidbare Dilemma des Naturalismus. Er hat einen Wesenszug des menschlichen Daseins herausgegriffen und ihn verabsolutiert. Es muß aber noch eine andere Sicht des Mitmenschen geben, wenn wir sein Wesen ganz verstehen wollen.

c) Das andere Ich und das Du

Bei der Analyse des Wirklichkeitsbegriffes konnten wir feststellen, daß die Vorstellung von einer objektiven Wirklichkeit den Gedanken an ein *anderes Ich* (Subjekt) voraussetzt, für das der Gegenstand ebenso wie für mich existiert. Schon die Voraussetzung schließt den Gedanken an den Mitmenschen als neben mich "gesetzt" ein. Soweit dieser Mitmensch ein Subjekt (Bewußtsein im erkenntnistheoretischen Sinne) ist, steht er außerhalb der objektiven Erfahrungswelt (oben S. 25 f). Weiter als bis zu dem Gedanken an den Mitmenschen als eine solche erkenntnistheoretische Voraussetzung waren wir bisher nicht gekommen. Weiter können wir auch nicht kommen solange wir ihn nur in der dritten Person – als "den anderen" sehen. Der Versuch einer Konkretisierung seiner Existenz als Mitmensch führt uns zu der für die Betrachtung der dritten Person notwendigen, aber nichtsdestoweniger falschen und widersprüchlichen Identifizierung seiner Person mit dem psycho-physischen Organismus homo sapiens. Auf diesem Wege kommen wir also nicht zu einer Auffassung des Mitmenschen (des anderen Ich) als einer freien und verantwortlichen Persönlichkeit mit "Menschenwert".

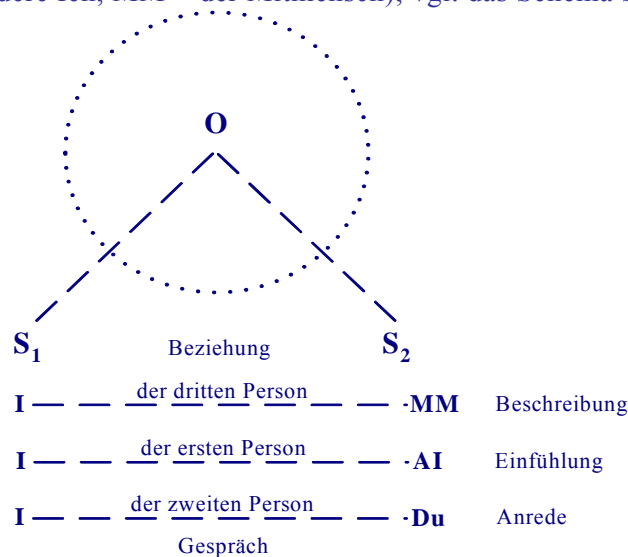
Freilich könnte das Mißglücken in diesem Fall davon abhängig gedacht werden, daß man mit dem Gedanken an den Mitmenschen als ein anderes Ich nicht völlig Ernst gemacht hat. Die Lösung würde dann darin bestehen, daß man den Mitmenschen konsequent im Aspekt der *ersten Person* sieht. Man kann die Frage stellen, wie die Erkenntnis des anderen Ichs möglich ist. Wie wir gesehen haben, reicht die erkenntnistheoretische Analyse nicht weiter als bis zum anderen Ich als Erkenntnisvoraussetzung, während die psychologische Analyse prinzipiell bei den Ich-Funktionen, wie sie psychisch ermittelt werden können, haltmachen muß. In beiden Fällen steht das Ich als solches ("das Ich in seiner Ichheit") außerhalb der Betrachtung. Auch die Schlußfolgerungen von dem eigenen Ich-Bewußtsein aus vermögen die Kluft nicht zu überbrücken, da sie ja erkenntnistheoretisch faktisch nur dem eigenen Ich gelten. Die einzige Möglichkeit scheint dann zu sein, durch einen Intuitionsakt ("Einfühlung") in das Wesen des Mitmenschen einzudringen und also in einem Identifikationserlebnis von dem anderen Ich Kenntnis zu erhalten. Ein solches rein mystisches Erlebnis ist wohl an sich nichts Absurdes, besonders wenn man mit parapsychischen Faktoren rechnet. Ein

verwirklichtes Einheitserlebnis beinhaltet jedoch, daß die Individualität und damit zugleich auch das, was dem Reden von der Persönlichkeit und dem Wert des Mitmenschen Sinn und Inhalt geben sollte, aufgehoben wird. Wir müßten in der Tat gegenüber dem Faktum resignieren, daß das Ich des Mitmenschen als solches hinter dessen Ich-Funktionen verborgen und damit für die Erkenntnis unerreichbar ist. – Im Zusammenhang mit der Darstellung des Gottesbegriffes werden wir später auf die Vorstellung von dem in seinem Ich verborgenen Gott (Deus absconditus) stoßen. Mit demselben Recht würde man auch von dem in seinem Ich verborgenen Menschen (homo absconditus) sprechen können.

Einen neuen Ansatzpunkt für die Analyse des Begriffes Mitmensch bekommen wir erst, wenn wir ihn unter einer anderen Dimension, in "zweiter Person", *als ein Du*, sehen. Damit hat unsere Untersuchung einen entscheidenden Schritt vorwärts getan. Es ist nicht willkürlich, den Mitmenschen in die Du-Dimension hineinzustellen. Vielmehr geschieht damit etwas, was für das Menschsein im Unterschied zu jeder anderen in der Sinnenwelt vorkommenden Existenzform charakteristisch ist, und zwar deshalb, weil eine *Anrede* nur in bezug auf den Menschen sinnvoll ist. Ich kann natürlich auch zu einem Tier, einer Blume oder sogar einem toten Gegenstand sprechen, aber dies hängt damit zusammen, daß ich in den Gegenstand Eigenschaften hineindenke, die ich dem Menschenleben entlehne – die Fähigkeit, das Gesagte aufzufassen, zu deuten und gedankenmäßig zu verarbeiten. Wenn ein Mensch angesprochen wird, liegt ein charakteristischer Umstand vor, welcher in dem eben angeführten Fall ausgeschlossen ist: Man rechnet mit der Möglichkeit, eine *Antwort* zu bekommen. Die Anrede beruht mit anderen Worten auf der Möglichkeit, miteinander zu reden, d.h. ein Gespräch zu führen, bei dem die Kontrahenten abwechselnd als Ich und Du fungieren. Am einfachsten kann somit die Ich-Du-Beziehung als eine Beziehung, bei der ein Gespräch stattfindet, beschrieben werden.

Im Rückblick auf die einzelnen Stadien im Gedankengang kann die jetzt gewonnene Einsicht in folgendem Diagramm veranschaulicht werden:

(I = das Ich, AI = das andere Ich, MM = der Mitmensch); vgl. das Schema Seite 26 [*])



* Diese Seitenangabe bezieht sich auf die vorliegende digitale Version.

Die Sache kann auch so ausgedrückt werden: In der Beziehung der 3. Person wird der MM diskutiert, in der Beziehung der 1. Person wird das AI mit dem I identifiziert, in der Beziehung der 2. Person wird das Du angesprochen.

Wenn wir hier das Wort "Gespräch" benutzen, sehen wir von seiner Karikatur, dem sinnlosen Geplapper ab. Die Vorstellung von dem qualifizierten Gespräch enthält gewisse Voraussetzungen, die beachtet werden müssen. Damit ein Gespräch sinnvoll werden kann, muß ich ernsthaft auf den anderen *hören*. D.h. ich muß sein Wort und ihn selbst ernst nehmen. Nicht nur deshalb, weil ich an den Sachangaben, die er mitteilt, interessiert sein könnte, sondern aus dem Grunde, weil ich in dem anderen ein anderes Ich erkenne, das von meiner Art ist, eine "verantwortliche" Persönlichkeit, die also von mir eine Antwort zu bekommen berechtigt ist. Erst durch diese Anerkennung kann ich mit dem anderen als dem Du meines Ichs in wirkliche *Gemeinschaft* treten. Damit wird der Blick auf die existentielle Dimension des menschlichen Daseins – des Gemeinschaftslebens oder sozialen Lebens, wie man es auch nennt – eröffnet. Selbstverständlich kann dies nicht in einem Gespräch bis in die letzten Tiefen ergründet werden; jenes kann vielmehr als ein Symbol für seine Wesensart bezeichnet werden.

Es sei hervorgehoben, daß das Wort "Gemeinschaft" in diesem Zusammenhang etwas ganz anderes als Kollektiv bedeutet. Ein Kollektiv, das eine Masse, eine Gruppe, ein Volk oder etwas anderes sein kann, kann psychologisch oder soziologisch als ein Organismus beurteilt werden, in dem die verschiedenen Glieder auf eine oder andere Weise für den Bestand des Ganzen zusammenarbeiten. Die charakteristische Beziehung im Kollektiv ist deshalb die des Ganzen zum Teil. Bei der Analyse des Kollektivs hat man nicht den geringsten Anlaß, über die Gesichtspunkte hinauszugreifen, die für die Gegenstandswelt überhaupt gelten. Die persönliche Gemeinschaft wiederum durchbricht die Welt des Objekts dank des grundlegenden Faktums, daß sie von der Ich-Du-Beziehung mit dessen Faktoren: Verantwortung, Vertrauen, Achtung, Freiheit, Liebe usw., konstituiert wird. Dabei ist ständig eine Wechselbeziehung zwischen beiden vorausgesetzt. All dies ist für eine Betrachtung, die nur in der dritten Person vom Objekt handelt, sinnlos. Im sozialen Gemeinschaftsleben (Persönlichkeitsleben) muß man jedoch mit Kategorien dieser Art rechnen. Es steht und fällt mit dem Recht auf Anerkennung ihrer Gültigkeit.

d) Die Wirklichkeit des Du

Wir kehren zur Wirklichkeitsfrage zurück. Zuletzt hatten wir feststellen müssen, daß der Inhalt des Begriffes objektive Wirklichkeit, zu dem wir vorgestoßen waren, auf den Mitmenschen als "das andere Ich" nicht zutraf. Wir hatten dann gesehen, daß diese Auffassung vom Mitmenschen ihre charakteristische Gestaltung erst in der Dimension der Ich-Du-Beziehung erhielt. Übrig bleibt die Frage, ob das Du-Denken nur eine subjektive Konstruktion ist, ein Postulat, das für gewisse praktische Zwecke hinzukommt, oder ob wir auch hier von Realität zu sprechen berechtigt sind. Mit anderen Worten, es gilt die Frage nach der Wirklichkeit des Du zu stellen.^[6]

⁶ Ich darf auf meine Darstellung in *Das Du und die Wirklichkeit*, S.198 ff., hinweisen, wo das Problem einer eingehenden Analyse unterzogen wird.

Im persönlichen Gemeinschaftsleben ist das Du unmittelbar – existentiell – wirklich in und mit dem Gespräch (in der eigentlichen Bedeutung des schwedischen Wortes *samtal*=Zusammensprechen). In dieser Hinsicht kann von der Empfindung des Du behauptet werden, daß sie ihre Entsprechung in der unmittelbaren Erfassung der Wirklichkeit der Außenwelt hat. Von dieser haben wir vorhin erarbeitet, daß sie den Hintergrund auch für die wissenschaftliche Wirklichkeitsforschung liefert, die auf Feststellung der objektiven Realität zielt. Ist es nun möglich, ebenso die existentielle Du-Wirklichkeit in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang sozusagen hinaufzuheben? Ich habe schon vorher angedeutet, warum das nicht geht. Solange ich mit dem undifferenzierten Begriff Mitmensch arbeite, ist der Prozeß sicherlich durchführbar – ich kann ihn als ein Objekt neben anderen Objekten betrachten, ich kann ihn wie Haustiere und andere Gegenstände für meine Zwecke nutzbar machen – aber das schließt ein, daß der Mitmensch für mich noch nicht zu einem Du wurde, oder daß ich die Du-Beziehung (Zweite-Person-Relation) zu ihm abgebrochen und das Du zu einem Es (dritte Person) abgewertet habe. Es ist also nicht möglich, das Du in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang einzuordnen oder – was das gleiche ist – seine objektive Wirklichkeit festzustellen. Dies würde nämlich bedeuten, daß das Du aus seiner eigentlichen Situation, der existentiellen Ich-Du-Beziehung, gelöst und zu etwas anderem gemacht wird – dessen Wirklichkeit später objektiv nachgewiesen werden müßte! Die Du-Wirklichkeit ist in ihrem Wesen existentiell; sie kann nur in einem Akt von *Vertrauen* oder *Glaube* aufgefaßt werden.

Trotzdem wäre es übereilt, zu meinen, daß es für unsere allgemeine Wirklichkeitsauffassung gleichgültig wäre, wie die Frage nach der Wirklichkeit des Du beantwortet wird. Die Fragestellung muß jedoch klar fixiert werden. Wenn es sich als sinnlos erwiesen hat, die Wirklichkeit des Du, losgelöst von der Ich-Du-Beziehung, aufzuzeigen, so ist die Untersuchung um so wichtiger, ob nicht vielleicht gerade diese *Ich-Du-Beziehung ein grundlegender Faktor in unserer Wirklichkeitserkenntnis ist*.

So wie die Ich-Du-Beziehung im Vorhergehenden bestimmt wurde, trägt sie zunächst die Kennzeichen einer *moralischen* Struktur. Die angegebenen Kategorien Verantwortung, Respekt, Freiheit, Vertrauen, Liebe sind ethische Kategorien. Im nächsten Kapitel finden wir Gelegenheit, die Stellung dieser Kategorien im Zusammenhang des Gemeinschaftslebens unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu beleuchten. Hier können wir uns mit der Feststellung begnügen, daß der Mensch nicht Mensch wäre, wenn die betreffenden Kategorien keine Gültigkeit hätten. Jedenfalls dürfte jede Form persönlicher Gemeinschaft und damit auch soziales Leben, in dem Sinne wie wir im Abendland dies Wort anzuwenden pflegen, ausgeschlossen sein. Es ist eine ethische Pflicht, das Du im Mitmenschen und damit seinen Menschenwert anzuerkennen.

Soweit scheint der Sachverhalt klar zu sein. Diese Erkenntnis weist zunächst auf eine Postulatstheorie: Ich postuliere die Wirklichkeit der Ich-Du-Beziehung, um für das moralisch-soziale Zusammenleben einen festen Grund zu haben. Hier müssen wir jedoch uns daran erinnern, daß der Faktor, der sich in der Ich-Du-Beziehung konkret Ausdruck verschafft, nämlich der Gedanke an das andere Subjekt, als eine *Voraussetzung* schon in dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff vorhanden ist. Dort ist gewiß nicht primär von irgendwelchen moralischen Qualitäten die Rede – verständlicherweise, da es sich dabei nur um eine Voraussetzung handelt –, aber es war ein Nachdenken über diese Voraussetzung,

das uns dazu führte, die Linie von dem anderen Subjekt über den Mitmenschen zum Du zu ziehen. Anders ausgedrückt: Es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß die wissenschaftliche "Zusammenarbeit" konkret in eine Ich-Du-Beziehung unter den Forschern ausmündet. Andererseits ist der Gedanke an eine solche Zusammenarbeit sinnlos, wenn nicht eine moralische Ich-Du-Beziehung im Prinzip möglich wäre. Wieweit es auch im einzelnen Fall verwirklicht wurde, ist eine Frage, die nur existentiell entschieden werden kann.

Das Ergebnis dieser Überlegungen wäre also: *Weil die Möglichkeit einer moralischen Ich-Du-Beziehung (persönliche Gemeinschaft) in dem wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff vorausgesetzt wird, muß dieser Beziehung de facto Wirklichkeit zugemessen werden, obwohl das Du nicht in den objektiven Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet werden kann.*

5. Zusammenfassung

Das bisher Gesagte könnte zuletzt in folgende Sätze zusammengefaßt werden:

Um den totalen Charakter des menschlichen Daseins zu verstehen, muß man mit zwei Wirklichkeitsaspekten rechnen. Man kann dies Dasein teils in der dritten Person betrachten als ein sachlich gegebenes Objekt für das Bewußtsein. Da begegnet uns die Wirklichkeit als Sinnenwelt in Zeit und Raum unter dem Zwang des Kausalgesetzes, ohne Freiheit und Verantwortung. Man kann auch den Menschen selbst unter diesen Aspekt als Gegenstand neben andere stellen. Indessen, die Eigenart der menschlichen Existenz erfordert auch einen anderen Aspekt, nämlich den Menschen in zweiter Person zu sehen, wie er in und mit der persönlichen Gemeinschaft, in Freiheit und Verantwortung, im Glauben an den Mitmenschen als ein Du da ist. Dieser doppelte Aspekt ist der Inhalt der alten Redeweise von dem Menschen als dem Bürger zweier Welten. Da jedoch diese Ausdrucksweise den Gedanken leicht auf die metaphysische Vorstellung von zwei voneinander getrennten "Wirklichkeiten" lenkt, erscheint es richtiger, bei zwei Aspekten – oder wenn man so will: zwei Dimensionen – ein und derselben Wirklichkeit zu bleiben. Die Spannung zwischen diesen Aspekten, die niemals ausgeglichen werden kann, ist das eigentliche Geheimnis des menschlichen Daseins.

Die unter dem Aspekt der dritten Person erscheinende Sinnenwelt kann Gegenstand wissenschaftlicher Analyse, Beschreibung und Beweisführung werden. Die Wirklichkeit des Du dagegen kann nicht in entsprechender Weise objektiv bewiesen werden; sie ist im existentiellen Erlebnis gegeben. Dennoch muß man auch wissenschaftlich mit dem Du-Bewußtsein als einem Bewußtsein von der Wirklichkeit rechnen, weil die Ich-Du-Beziehung eine Voraussetzung nicht nur für alles Persönlichkeitsleben, sondern auch für alle Wirklichkeitsauffassung ist, insofern sie letztlich davon lebt, daß die eigene Erfahrung der Erfahrung anderer gegenübergestellt werden kann. Im Prinzip muß also dem existentiellen Du-Bewußtsein reale Bedeutung zugemessen werden, ebenso wie dem wissenschaftlichen Objektbewußtsein: *Auch das Du-Bewußtsein gibt Wirklichkeitserkenntnis.*

Kap. 3: DIE WIRKLICHKEIT GOTTES

1. Die Wirklichkeitsfrage und die Frage nach der Wirklichkeit Gottes

a) Wiederanknüpfung an die religiöse Wirklichkeitsfrage

Nach der im vorigen Kapitel durchgeführten Analyse des Wirklichkeitsproblems müssen wir uns jetzt wieder der religiösen Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage zuwenden. Sie ist bisher nur flüchtig berührt worden, insofern wir sahen, warum der Gegenstand des Gottesglaubens im objektiven Erfahrungszusammenhang, mit dem die Wissenschaft zu rechnen hat, keinen Platz haben kann (oben S. 23 f.). Wir haben dagegen noch nicht die Frage gestellt, inwieweit Gottes Wirklichkeit überhaupt – intellektuell gesehen – als Absurdität betrachtet werden muß.

Wenn wir nun direkt auf diese Frage eingehen, so können wir uns dem Problem von neuen Ausgangspunkten aus nähern. Wir haben festgestellt, daß man die Wirklichkeit, in die das menschliche Dasein hineingestellt ist, unmöglich mit dem objektiven Erfahrungs- oder Wirklichkeitszusammenhang voll erfassen kann. Er umschließt in der Tat nur eine Seite oder einen Aspekt der für den Menschen gegebenen Wirklichkeit. Außerhalb dieses objektiven Zusammenhanges steht nicht nur der religiöse Gottesglaube, sondern auch das persönliche Gemeinschaftsleben, das für die ethischen und sozialen Beziehungen von grundlegender Bedeutung ist. Diese Beziehungen sind zwar existentieller Art, weshalb ihr Wirklichkeitsgehalt im einzelnen Fall nie objektiv aufgezeigt werden kann. Auf der anderen Seite erweist sich eine solche existentielle Daseins- und Erfahrungsstruktur – auch als theoretisch wirksame – für den Menschen konstitutiv.

Dies ist der Ausgangspunkt für die folgende Erörterung der religiösen Wirklichkeitsfrage.

b) Die Du-Beziehung und die Gottesbeziehung (Der Glaube)

Wir müssen uns zuerst an die im Kapitel I angegebene (s. S. 9 f) Begrenzung der Fragestellung erinnern. Wir beschränken uns also auf die Gottesvorstellung, wie sie im *christlichen Glauben* vorliegt. Weiter erinnere ich daran, daß dieser Glaube in seiner Struktur eine charakteristische Ich-Du-Beziehung ist. Will man von Gottes Wirklichkeit als von etwas für den Glauben Gegebenem sprechen können, so muß es eine Wirklichkeit in der zweiten Person, in der Gott als ein Du hervortritt, sein. Solange das Du-Bewußtsein als solches hinsichtlich der Wirklichkeit (außerhalb der existentiellen Ich-Du-Beziehung) als völlig problematisch betrachtet werden muß, gilt dasselbe selbstverständlich auch für das Gottesbewußtsein. Damit wird auch deutlich, daß die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt des Gottesbewußtseins in ein neues Licht rückt, nachdem die Du-Beziehung als eine Dimension der Wirklichkeit klargelegt worden ist.

Gleichzeitig haben wir uns jedoch klarzumachen, daß das vorher über die Wirklichkeit der Du-Beziehung Gesagte nicht ohne weiteres auf das Gottesverhältnis übertragen werden kann. Vom Gesichtspunkt der Erkenntnis her besteht nämlich ein bestimmter Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Du. Das letztere begegnet uns in der Gestalt des Mitmenschen, der als psycho-physisches Wesen in der Sinnenwelt, in Zeit und Raum existiert. Bevor ich ihm als einem Du (in zweiter Person) begegne, habe ich – mit anderen

Worten – die Möglichkeit, seine Existenz als einen objektiven Gegenstand (in dritter Person) festzustellen. Das gilt aber nicht von Gott, der seinem Wesen nach über die Grenzen von Raum und Zeit erhaben ist.

c) Das menschliche und das göttliche Du

Wir werden gleich auf die Frage eingehen, wie Gott trotzdem existentiell als ein Du hervortreten kann. Zuvor muß aber untersucht werden, inwieweit eine *prinzipielle Linie von dem menschlichen zu dem göttlichen Du gezogen werden kann*. Der bisherigen Darstellung gemäß hat die menschliche Ich-Du-Beziehung moralischen Charakter: Ich soll meinem Mitmenschen ("Nächsten") als einem Du, d.h. in Vertrauen, Verantwortung, Liebe, begegnen. Mit anderen Worten: Ich soll ihm Menschenwert zuerkennen. Daß dies "Sollen" auch in einem "Sein" existentiell realisiert wird, ist in keiner Weise gegeben. Ich kann statt dessen dem Mitmenschen gegenüber eine Haltung der Ausbeutung und Ausnützung für eigene Zwecke einnehmen – gleichwie ich andere Dinge und Wesen nach meinem Gutdünken ausnutze. Das ist, wie wir sahen, gleichbedeutend damit, daß ich das Du im Mitmenschen vernichte oder existentiell überhaupt nicht zu seinem Recht kommen lasse. Wenn der primäre Trieb im Menschen die Ichsucht, der Wille zur Macht ist, was wahrscheinlich ist, so muß eine solche Tendenz zur Ausbeutung des Mitmenschen geradezu der Normalzustand sein. Die theoretisch anerkannte Ich-Du-Beziehung kann demnach nur zu einer existentiellen Wirklichkeit unter der Voraussetzung werden, daß der Wille zur Macht in seinen Gegensatz – in den Willen zum Dienen, in die Achtung vor dem Menschenwert des anderen – verwandelt wird. Wie ist das möglich?

Die Antwort kann nicht a priori konstruiert werden.^[7] Das hängt damit zusammen, daß die existentielle Ich-Du-Beziehung als solche nie im einzelnen Fall nachgewiesen werden kann. Es ist an und für sich denkbar, daß ich die Notwendigkeit der Ich-Du-Beziehung zwar theoretisch anerkennen kann, mich selber aber ihrer Verpflichtung nicht unterwerfe. Diese Haltung kann sehr wohl so universell sein, daß die Du-Beziehung im menschlichen Dasein überhaupt nirgends verwirklicht wird. Man könnte sagen, daß dies Dasein damit in eine gespenstische Roboterexistenz herabsinken würde, logisch unmöglich ist das nicht. In gewissen pessimistischen Zukunftsromanen (z.B., Karin Boyes *Kallocain* und George Orwells *1984*) ist das Menschenleben übrigens so gezeichnet worden. Wir wollen hinzufügen, daß die christliche Sicht des "natürlichen" Menschen (ohne Gott) einer solchen Deutung nicht ganz fernsteht.

Die Situation ist eigentümlich. Einerseits muß die Möglichkeit der Du-Beziehung anerkannt werden, so gewiß sie eine Dimension der Wirklichkeit darstellt. Andererseits scheint es schwer einzusehen, wie sie existentiell verwirklicht werden kann. Da die Frage schlecht offengelassen werden kann, muß man die denkbaren Hilfsmittel zu ihrer Beantwortung, heranziehen.

⁷ Eine derartige Konstruktion habe ich in *Das Du und die Wirklichkeit* S. 217 ff. versucht, indem ich die Verbindungslinie von der menschlichen Du-Beziehung als Aufgabe zu dem göttlichen Auftraggeber gezogen habe (Aufgabe-Aufgeber). Dieser Gedankengang tendiert faktisch auf eine Art moralischen Gottesbeweises hin. Ich bin also in diesem Punkt zu einer anderen Auffassung gelangt.

Eins ist das Postulat der dem menschlichen Leben immanenten "Humanität", die den Machtwillen überwindet und das Du im Mitmenschen praktisch anerkennt. Dies ist die Antwort des sog. profanen Humanismus. Diese Lösung ist nicht gerade unmöglich, ist aber mit großen gedanklichen Schwierigkeiten belastet. Man kann die Frage aufwerfen, wie sich diese Gutwilligkeit in der Auseinandersetzung mit dem überwältigend starken Urtrieb des Egoismus behaupten soll. Die Antwort darauf wird unter zwei Gesichtspunkten gesucht. Man rechnet entweder mit einer naturgewachsenen Gütigkeit des Menschen und beschränkt dadurch das Gemeinschaftsleben auf eine Gruppe von Menschen, die mit einer besonders günstigen Naturanlage ausgestattet sind, was der humanistischen Grundanschauung widerstreiten dürfte. Oder man fordert Achtung vor einem Pflichtgebot, einem "kategorischen Imperativ", der akzeptiert werden muß. Das bedeutet jedoch nur eine Rückkehr zu der Frage, warum solch Imperativ befolgt werden soll, wenn er gegen meine eigenen Interessen streitet. Aus diesem Dilemma sucht man herauszukommen, indem man zu einem anderen Gedankengang Zuflucht nimmt. Es bestätigt sich in der Tat, daß ich meinen eigenen Interessen dadurch am besten diene, daß ich die der anderen respektiere. Das soziale Gemeinschaftsleben gründet sich auf eine Art von Vertrag: Bin ich gefällig und rechtschaffen gegen dich, so bist du es auch mir gegenüber. Ganz zweifellos bedient man sich weithin dieses Gedankenganges, und zwar auch mit gutem Resultat. Er sollte für die sogenannte Geschäftsmoral grundlegend sein. Wir sind damit jedoch offenbar der Frage ziemlich ferngerückt, wie die Ich-Du-Beziehung in persönlicher Gemeinschaft verwirklicht werden kann.

In diesem Zusammenhang ist eine eingehende Prüfung dieser oder anderer Versuche zur Lösung des ethischen Problems neben der christlichen Anschauung überflüssig. Für sie alle gilt, daß sie einer existentiellen Haltung Ausdruck geben, deren philosophisches Fundament mehr oder weniger mangelhaft ist, – womit jedoch nicht gesagt ist, daß dieser Haltung praktische Bedeutung fehlte. Man kann vielmehr sagen, daß eine Vielfalt echter Humanität in den angedeuteten Gedankengängen rationalisiert worden ist. Tatsächlich ist es die tiefste Grundlage für diese Humanität, nach der wir nach wie vor fragen, wenn wir uns der *christlichen Antwort* nähern.

Die christliche Grundanschauung ist schon deshalb von besonderem Interesse für uns, weil sie direkt auf die uns beschäftigende Frage nach der Möglichkeit einer Verwirklichung der Du-Beziehung zielt. Von diesem Ausgangspunkt her ergibt sich folgende Antwort: Der Wille zur Macht kann dadurch in den Willen zum Dienst verwandelt werden, daß ich hinter dem Mitmenschen einem DU begegne, das mich für den Dienst am Mitmenschen in Anspruch nimmt, so daß er mein Nächster, das Du meines Ichs wird. Dies DU, das mir somit hinter, aber gleichzeitig in jedem menschlichen Du begegnet und mich in Anspruch nimmt, nenne ich Gott.

Der intime Zusammenhang zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Du ist der Schlüssel zu dem unauflöselichen Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Menschenliebe, der das Christentum kennzeichnet. Es ist die Religion der zweiten Person nach beiden Richtungen – sowohl in der Beziehung zu Gott wie in der Beziehung zum Mitmenschen. Es wird also die gesamte persönliche Wirklichkeitsanschauung von der Du-Beziehung bestimmt. Man kann hier an ein außerkanonisches Wort Jesu erinnern, das diese doppelte Haltung zum Ausdruck bringt: "Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du Gott gesehen!" Der Satz könnte ebensogut umgekehrt werden.

In diesem Zusammenhang muß noch ein Umstand erwähnt werden. Das christliche Menschenverständnis geht zwar ganz vom Zweite-Person-Aspekt aus: Nur in der Gemeinschaft (in der Du-Beziehung) wird der Mensch zum Menschen. Mit dem sogenannten Persönlichkeitsprinzip des schwedischen Denkers *E. G. Geijer* würde das heißen: *Ohne Du kein Ich!* Deshalb brauchen indes die Qualitäten, die so wie etwa Vertrauen, Liebe u.a.m. die Du-Beziehung begründen, noch nicht als in der menschlichen Gemeinschaft immanent gegeben aufgefaßt zu werden. Sie werden in Wirklichkeit ganz und gar als Ausdruck für die in das Leben des Menschen hineinreichende Aktivität Gottes betrachtet. Es würde nämlich die existentielle Gemeinschaft völlig zusammenbrechen, wenn sie nicht ständig von der göttlichen Liebe getragen und inspiriert würde. Diese Liebe (Agape) wird nur dadurch zu einer Kraft in der menschlichen Existenz, daß der Mensch von Gott geliebt ist. "Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" (1. Joh. 4,19). Anders ausgedrückt heißt das: *Ohne Gott kein Du!*

d) Philosophie und Offenbarung

Die in diesem Kapitel bisher durchgeführten Gedankengänge ermöglichen uns, teils die *Reichweite der religionsphilosophischen Wirklichkeitsfrage* anzugeben, teils den Punkt zu fixieren, an dem man nur auf das existentielle Gottesbewußtsein hingewiesen wird ein Gottesbewußtsein, das durch die in der Sprache der Religion *Offenbarung Gottes* genannte Tatsache gegeben ist. Was dies betrifft, so beziehen wir uns weiterhin nur auf den in der Religion der zweiten Person hervortretenden Gottesglauben.

Die philosophische Analyse kann die beiden Dimensionen der für den Menschen gegebenen Wirklichkeit aufweisen. Die Tatsache, daß der Gegenstand für eine Erfahrung nur in zweiter Person als ein Du gegeben ist, kann mithin keineswegs als eine Instanz gegen die Wirklichkeit dieses Gegenstandes herangezogen werden; die Du-Beziehung ist ja eine Dimension der Wirklichkeit. So weit kann man also auf dem Wege der philosophischen Analyse kommen. Dagegen liegt es ganz außerhalb des Kompetenzbereiches der Philosophie zu entscheiden, ob das Du in einer behaupteten Ich-Du-Beziehung wirklich ist. Dies kann grundsätzlich nur existentiell entschieden werden, sei es, daß es der ethischen oder der religiösen Du-Beziehung gilt. In dem menschlichen Gemeinschaftsleben ist dies davon abhängig, wie weit das Ich dem Mitmenschen wirklich als einem Du begegnet, d.h. also in Liebe und Vertrauen. In dem Gottesverhältnis ist es entscheidend, ob das Ich wirklich Gott als einem DU, d.h. in Glaube und Gehorsam begegnet. Die existentielle *Haltung* ist also in beiden Fällen philosophisch einwandfrei als Wirklichkeitsbeziehung betrachtet; über die *Verwirklichung* der Haltung in dem einzelnen Fall kann dagegen von diesen Voraussetzungen aus nichts gesagt werden.

Sollen wir mit der Frage nach dem Sinn der Vorstellung von Gottes Wirklichkeit einen Schritt weiterkommen, so sind wir deswegen ganz auf die Wirklichkeitsschau hingewiesen, die in dem christlichen Glauben beschlossen liegt. Es muß uns infolgedessen im weiteren Gang der Untersuchungen seine interne Problematik beschäftigen. Die nächste Frage ist, auf welche Weise und in welchem Sinne Gott für den Glauben wirklich hervortritt. Damit ist die Frage nach dem Sinn des Begriffs der Gottesoffenbarung gestellt.

2. Die Offenbarung Gottes

a) Der Grund der Offenbarung: Die Inkarnation

Der Mensch ist an die Sinnenwelt gebunden, innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum. Von dieser Begrenzung her sind alle seine Erfahrungen bestimmt. Er gehört zwar auch einem anderen Zusammenhang an, dem Gemeinschaftsleben, das sich ihm in der Begegnung mit einem Du eröffnet; in einem Vertrauensakt wird er sich dieser geheimnisvollen Dimension seines Daseins existentiell bewußt. Ehe sein Mitmensch für ihn ein Du wurde, befand er sich aber in der Sinnenwelt als eine Erscheinung neben anderen, eben recht und schlecht ein anderer Mensch.

Dem christlichen Glauben gemäß soll auch Gott als ein in seiner Erfahrung gegebenes Du vor den Menschen treten können. Dies erscheint nun ganz absurd; da Gott ja ein übersinnliches Wesen außerhalb von Raum und Zeit ist. Nicht nur das philosophische Denken, die eigenen Urkunden des Christentums selber bezeugen, daß das der Fall ist. "Niemand hat Gott je gesehen" (Joh. 1,18). "Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann" (1.Tim.6, 16). Der Mensch kann sich also nicht in den Erfahrungsbereich aufschwingen, wo er den wirklichen Gott sehen und erfassen könnte. Jeder Versuch, der in dieser Weise gemacht würde, würde die Grenzen der menschlichen Erfahrung sprengen oder auch zu einem Anthropomorphismus, d.h. zu einem Herabziehen Gottes in eine für den Menschen erreichbare Gestalt führen, ein menschenähnliches Wesen, welches sich für den Glauben als Verfälschung erweisen würde.

Für den christlichen Glauben ist indessen dies gedankenmäßig unlösliche Problem schon durch ein faktisches Eingreifen Gottes gelöst. Dies geschah in einer vorbereitenden Weise, als Gott den israelitischen Propheten seinen Willen offenbarte und ihnen als Herr des Gesetzes und der Geschichte begegnete. Die Gottesoffenbarung trat jedoch erst dadurch in ihr entscheidendes Stadium, daß Gott selbst in die Welt der Sinne, in die Geschichte, eintrat, daß Gott Mensch wurde. Die *Inkarnation* in Christus gibt dieser Tatsache Ausdruck. In dem oben angeführten Wort aus Joh. 1,18, daß niemand Gott je gesehen hat, heißt es weiter: "Der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt." Die Inkarnation bedeutet, daß die historische, zeitlich-räumliche Grundlage gelegt wurde, durch welche Gott vor dem Menschen als ein Du erscheinen, in persönliche Gemeinschaft mit ihm treten und ihn in Liebe und Gehorsamsforderung in Anspruch nehmen kann – mit der Aufgabe, im Glauben an Gott seinem Nächsten zu dienen.

b) Die Fortsetzung der Offenbarung: Die Kirche

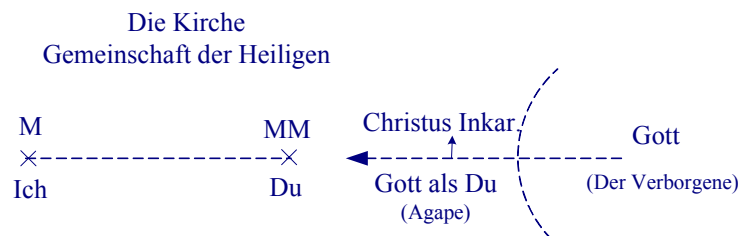
Die Inkarnation ist der Grund der Offenbarung. Ebenso bedeutungsvoll wie die Grundsteinlegung ist jedoch die Weiterführung der Bauarbeiten. *Die Fortsetzung der Offenbarung ist der im Wort und in der Kirche durch alle Zeiten lebendige Christus.*

Wäre die Reichweite der Inkarnation zeitlich auf das Erdenleben Jesu begrenzt geblieben, so würde ihre Bedeutung ganz und gar dem Vergangenen angehören. Die Menschen; die mit Jesus von Nazareth in persönliche Berührung kamen, hätten in ihm gewiß das Du des Ewigen wiedererkannt: "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16,16). Sie hätten der Nachwelt auch darüber berichten können (Luk. 1,1 ff.), aber diese Berichte hätten dann nur von einer großen heiligen Erinnerung gehandelt, von den Erfahrungen der

Generation, die das unfaßbare Vorrecht hatte, Gott in persönlicher Gestalt begegnet zu sein; bei späteren Geschlechtern hätten diese Berichte höchstens Erstaunen und Verwunderung, vielleicht sogar Neid, ausgelöst, aber kaum irgendeine Wirklichkeitsgrundlage für ihren Glauben abgegeben.

Die Zukunftsbedeutung der Inkarnation hängt für den christlichen Glauben unauflöslich mit dem grundlegenden Faktum zusammen, daß Christus auferstanden ist und in seiner Kirche auf Erden weiterlebt. Er kann dadurch zu allen Zeiten mit Menschen neuer Generationen in aktuelle Gemeinschaft treten und diesen das göttliche Du offenbaren. Dabei bedient er sich verschiedener Mittel und Wege. Für die Menschen sind viele dieser Wege vollkommen verborgen. Der Glaube ist jedoch dessen gewiß, daß Christus in irgendeiner Weise gegenwärtig und in jedem Menschen wirksam ist, der mit einem anderen in der Gemeinschaft der Liebe lebt wenn auch der Betreffende diesen Zusammenhang nicht ahnte. Ein oft bevorzugtes Faktum in der Geschichte der Kirche ist der anonyme Glaube. Die Hauptwege sind jedoch klar vorgezeichnet. Primär spricht Christus die Menschen durch das Wort an, wie es in Bibel und Verkündigung gegeben ist, um die Menschen in die Gemeinschaft der Gottesbeziehung zu rufen; die Bezeichnung der Kirche als "Gemeinschaft der Heiligen" ist eine genaue Bestimmung des existentiellen Verhältnisses, das hier Ich-Du-Beziehung genannt worden ist. Er benutzt auch die Sakramente als das "sichtbare Wort" in der gleichen gemeinschaftsbildenden Absicht, und er stellt die von der göttlichen Liebe erleuchteten Menschen in seinen Dienst, um durch sie andere in Verbindung mit dem wirklichen Gott zu bringen. Von alledem kann man sagen, daß es ein Glied in der fortdauernden Gottesoffenbarung ist. In jedem Punkt handelt es sich um eine durch den lebendigen Christus vermittelte Konfrontation des Menschen mit dem göttlichen Du.

Wir werden gleich einige Konsequenzen aufzeigen, die diese Grundanschauung vom Wesen der Offenbarung für Lehre und Kult hat. Zur Zusammenfassung des zuletzt Gesagten weisen wir auf das nachfolgende Diagramm hin.⁸



3. Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff der Lehre (der Dogmen)

Schon im Kapitel 1 haben wir über die Struktureigenart des Religionstypen Klarheit zu gewinnen versucht, den wir Religion der zweiten Person nannten und hauptsächlich im

⁸ Dies Diagramm kann mit dem für die Religion der zweiten Person oben S. 8 verglichen werden. — Kommentar: Von seiner Verborgenheit aus ist Gott in die Menschenwelt eingetreten, indem er sich in Christus, dem Gekreuzigten, inkarniert hat. Dadurch hat er sich dem Menschen als ein Du (Agape) offenbart. Das gibt auch dem menschlichen Ich die Möglichkeit, seinem Mitmenschen als einem Du zu begegnen. Die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen (die "unsichtbare" Kirche) ist nichts anderes als die durch Christus-Agape (den Heiligen Geist) inspirierte Ich-Du-Beziehung inmitten der selbstsüchtigen Menschenwelt.

Christentum wiedergefunden haben. Dort kam es nur darauf an, eine möglichst eindeutige Auffassung von der charakteristischen Gestaltung der religiösen *Beziehung* in diesem Typ (Glaube als Beziehung zwischen einem Ich und einem Du) zu erhalten. Wollen wir nun denselben Religionstyp zum Gegenstand einer tieferen Analyse machen, so geschieht das unter einem anderen Blickpunkt, um nämlich den Inhalt der Auffassung vom *Glaubensgegenstand* in seiner realen Existenz zu bestimmen. Traditionsgemäß wird der Gegenstand des christlichen Glaubens durch Lehre und Dogmen beschrieben. Wir müssen deshalb untersuchen, in welchem Sinne das Dogma Anspruch auf Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt macht.

a) Das Dogma und die Glaubensbeziehung

Von vornherein ist wichtig, daran festzuhalten, daß *jede Aussage über den wirklichen Gott (jedes Dogma) eine Aussage über den Gott der Glaubensbeziehung, d.h. über das göttliche Du ist*. Die Voraussetzung für eine dogmatische Aussage ist nämlich, daß Gott sich offenbart hat. Seine Offenbarung geschieht für den Glauben gerade in der Du-Form. Das Ur-Dogma, das allen anderen Aussagen über Gott zugrunde liegt, kann also nicht etwa "Gott ist" formuliert werden oder in einer Aussage darüber bestehen, daß Gott die oder die "Eigenschaften" hat. Das Ur-Dogma ist dies: "Du bist mein Gott". Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit, die das Dogma ausdrücken will, steht in der zweiten Person. Das dogmatische Denken ist also keine metaphysische Spekulation über Gott als ein "höchstes Wesen", über "Gott an sich", selbst dann nicht, wenn man das Material für diese Spekulation aus der Heiligen Schrift durch Hervorhebung gewisser Bibelworte geholt hat. Die Aussagen, auf die man sich in diesem Zusammenhang zu berufen pflegt, gelten nämlich nicht dem geoffenbarten, sondern dem verborgenen Gott (Deus absconditus); den Sinn dieses Begriffes zu erörtern, werden wir in einem späteren Zusammenhang Anlaß haben. Das Dogmendenken ist ein existentielles Denken über "Gott für mich", das seinen eigentlichen Ursprung in solchem Gebet und Bekenntnis hat, die Reflex der Gottesoffenbarung sind.

Dies hängt wiederum mit einem Umstand zusammen, der für das Evangelium selber wie auch für das Neue Testament im ganzen charakteristisch ist. Das Evangelium schildert Jesu Geburt, sein Leben und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Formell ist das eine Biographie – eine Darstellung des historischen Geschehens in der dritten Person. Wir haben ihre Bedeutung für den Glauben bereits kennengelernt: Gott hat sich gerade in *der* Geschichte offenbart, der wir selber angehören. Es dürfte jedoch ziemlich allgemein anerkannt sein, daß die eigentliche Absicht des Evangeliums nicht *die* ist, eine Jesus-Biographie zu geben, sondern vielmehr ein Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als Gottes Messias abzugeben. Das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi ist schon zitiert worden. Man kann auch auf Joh. 20, 31 hinweisen: "Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen." Das Evangelium wie auch die apostolischen Briefe sind in des Wortes eigentlicher Bedeutung Bekenntnisschriften. Das ganze Zeugnis des Neuen Testaments kann in Joh. 1.14 zusammengefaßt werden: "Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Eine Bekenntnisschrift ist keine Dogmatik, sie gibt aber Material zur Dogmenbildung.

Die Situation, in der das existentielle Dogmendenken lebt, kommt in der *Psalmendichtung* klar zum Ausdruck. Diese ist ganz gewiß teilweise in der dritten Person gehalten, wenn der Psalmsänger beispielsweise "die großen Taten des Herrn" preist (Ps. 106, 2). Wo die religiöse Inspiration innerlicher und stärker wird, scheint der Psalmdichter bewußt oder unbewußt in die Form der zweiten Person zu gleiten. Dieser Sachverhalt kann durch ein paar Beispiele aus den Psalmen veranschaulicht werden. "Gott ist unsere Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben"; so heißt es am Anfang des 46. Psalms. Das ist eine pompöse, ziemlich allgemein gehaltene Feststellung im Hymnenstil. Man vergleiche damit einmal die entsprechende Aussage in den ersten Versen des 18. Psalms: "Herzlich lieb habe ich dich, Herr, meine Stärke; Herr, mein Fels, meine Burg, mein Erretter, mein Hart, auf den ich traue." – Ich weiß nicht, ob Untersuchungen darüber angestellt worden sind, inwieweit unsere evangelischen Gesangbücher die Du-Form gebrauchen. Ein flüchtiger Überblick scheint zu bestätigen, daß dies in überwältigendem Ausmaß der Fall ist. Dabei ist wohl zu beachten, daß der Du-Psalms keineswegs unartikulierter ist und weniger Aussagen über den Gott enthält, dessen erlösende Tat man besingt, als der Psalm, der die beschreibende Form der dritten Person gebraucht. Aber der letztgenannte hat leicht die Tendenz einer Reflexions- und Naturlyrik, die bei aller Fülle an poetischem Gehalt doch eine gewisse Mattigkeit in der religiösen Inspiration verrät. Die Du-Form scheint wiederum den Gedankengang intensiver auf der religiös-existentialen Linie zu behalten. Es braucht nicht gesagt werden, daß dies mit einer direkten Anknüpfung an die charakteristische Haltung des *Gebets* zusammenhängt.

Das Gesagte bedeutet jedoch nicht, daß das Dogmendenken gerade die Form des Gebets oder Psalms wählen soll. Es stehen auch andere Ausdrucksmittel zur Verfügung, und es dürfte hierbei unumgänglich sein, daß die sprachliche Form der dritten Person zur Anwendung kommt. Die Hauptsache ist doch die, daß man sich immer klar macht, daß die dogmatische Aussage sich nur auf den Gott der Glaubensbeziehung erstrecken kann. Unter dieser Voraussetzung allein kann die Aussage den Anspruch erheben, wahr zu sein, d.h. etwas über die existentielle Wirklichkeit auszusagen, die Gegenstand des Glaubens ist.

b) Das Dogma und das Substanzdenken

Daß die hier dargelegte Anschauung über das Dogma für den einen oder anderen überraschend sein kann, hängt damit zusammen, daß das dogmatische Denken schon früh in andere Bahnen gelenkt wurde, was tatsächlich auf die gesamte Dogmengeschichte gewirkt hat. Es war das klassische Substanzdenken, das diesen schicksalsschweren Einfluß ausgeübt hat. Die Antike und das Mittelalter hatten keine anderen philosophischen Kategorien, um Wirklichkeit auszudrücken, als die Substanzkategorie, wie sie von Plato (Das wahre Sein) und Aristoteles ausgebildet wurde. Die Substanz ist indessen eine Wirklichkeit "an sich" oder eine "absolute" Wirklichkeit. Wie vorher angedeutet wurde, bedeutet dies, daß der Wirklichkeitsbegriff in der Form der dritten Person verankert ist. In dem kontinentalen Denken der neueren Zeit von Cartesius bis Kant und dem nachkantischen Idealismus steht die Substanzkategorie immer im Mittelpunkt, wenn sie auch mehr und mehr in die Richtung der ersten Person umgebogen wird: in das "reine Selbstbewußtsein". Die Versuche, das Wesen der göttlichen Wirklichkeit philosophisch zu bestimmen, haben somit dazu geführt, die Betrachtung zwischen der dritten und der ersten Person zu oszillieren, während die für den Glauben charakteristische Haltung der zweiten Person auf Mittelhand gesetzt wurde.

Was die Formulierungen der *altkirchlichen Glaubensbekenntnisse* betrifft, so hat der ange-deutete Umstand keine größere Rolle beim Abfassen des Apostolikums oder des Nicänums gespielt. In gleicher Weise, wie sie direkt an das evangelische Zeugnis anknüpfen, ist es klar gewesen, daß die in dem betreffenden Dokument gegebene "Beschreibung" von dem dreieinigen Gott in Wirklichkeit als ein Bekenntnis zu ihm aufzufassen ist. Ich werde gleich darauf zurückkommen. Man kann sagen, daß das Apostolikum von dem metaphysischen Substanzdenken ganz frei ist; im Nicänum kann man es in solchen Formulierungen wie "Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhafter Gott von wahrhaftigem Gott, geboren und nicht geschaffen" entdecken. Im Athanasianum verhält es sich anders. Hier wird der Glaubensinhalt unzweideutig als eine Summe metaphysischer Lehrsätze von stark spekulativem Inhalt aufgefaßt. Der ganze Gedankengang über das Verhältnis zwischen den "Personen" und "dem göttlichen Wesen" offenbart ein ausgesprochenes Substanzdenken.

In der späteren *dogmengeschichtlichen Entwicklung* hat diese Tendenz sehr deutliche Spuren hinterlassen. Die dogmatische Spekulation des Mittelalters, die in Thomas von Aquino kulminierte, drehte sich im wesentlichen um den Substanzbegriff. Die göttliche Gnade wurde als übernatürliche Qualität gedeutet, die von der Kirche, vor allem durch ihre sakramentalen Funktionen (*gratia infusa*), auf eine geradezu sachliche Weise verwaltet und verteilt wurde. In der auf der vierten Lateransynode 1215 angenommenen Transsubstantiationslehre, die zum Zentraldogma der Kirche wurde, bekam dies Substanzdenken seine ausdrückliche Fixierung; darauf konnte Thomas in den nächsten Jahrzehnten weiterbauen. In Luthers starker Reaktion dagegen, daß der "Heide" Aristoteles sich in die christliche Lehrbildung ungehindert einmischen konnte, lag zweifellos ein Protest gegen die substantielle Auslegung der Gnade; dieser Auslegung stellte er die Auffassung des Evangeliums von der Gnade als dem persönlichen auf den Sünder gerichteten Liebeswillen Gottes in Christus gegenüber. Damit wurde im Prinzip der Aspekt der zweiten Person im Dogmendenken wiederhergestellt. Aber auch in der evangelischen Theologie hat die Substanzkategorie starke Wirkungen zu verzeichnen. Das gilt besonders von der idealistisch orientierten Richtung, die in Schleiermacher ihren Lehrmeister hatte. Aber das gilt auch von anderen Richtungen, nicht zuletzt von der Orthodoxie, die sehr geneigt war, die Glaubenssätze in metaphysisch klingenden Wendungen wie "Gott ist ein Geist mit allen höchsten Vollkommenheiten..." festzulegen. Die dogmatischen Streitigkeiten, die für die evangelische Kirche eine so starke Belastung bedeuteten, können weithin auf eine solche metaphysische Auslegung des Inhalts der Dogmen zurückgeführt werden. Ein Gedanke, der aus der Situation des Gebets und des persönlichen Bekenntnisses hergeleitet wird, kann kaum als Waffe im Kampf gegen Andersdenkende gebraucht werden; eine metaphysische Theorie hat sich dagegen für solchen Zweck als außerordentlich gut geeignet erwiesen.

c) Der Glaube als Vertrauen und Fürwahrhalten

Als typischer Ausdruck für die Konsequenzen des in die christliche Glaubenslehre eindringenden Substanzdenkens kann eine Fragestellung herangezogen werden, die in der evangelischen Theologie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Ich meine die Frage, ob der Glaube nur *Vertrauen* oder ob er darüber hinaus ein *Fürwahrhalten* (*fides qua* bzw. *quae creditur*) ist. Hinter dieser Frage schimmert die Vorstellung durch, daß der Glaube nach evangelischer Grundanschauung (Luther) zwar primär eine persönliche Gottesbeziehung ist, die von Vertrauen gekennzeichnet ist, daß aber damit an und für sich nichts über die Existenz des

Gottes gesagt ist, welchem der Glaube vertraut; er steht ja "nur" in der zweiten Person (Vergleiche hiermit den oben in Kapitel 1, S. 12ff. dargelegten Gedankengang). Soll ich wirklich damit rechnen, daß Gott auch existiert, so muß ich außer dem Vertrauen des Glaubens eine theoretische Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes haben, was offenbar bedeutet, daß er in der dritten Person gedacht wird; in diesem Fall allein könnte ich von einem Fürwahrhalten der Existenz Gottes sprechen.

Auf dem Hintergrund des in diesem Buch durchgeführten Gedankenganges dürfte der Fehler in dieser Fragestellung sich unmittelbar zeigen. Das einzige, was ich von Gott positiv weiß und wissen *kann*, ist in und mit seiner Selbstoffenbarung, vor allem in Jesus Christus, gegeben. In dieser Selbstoffenbarung tritt er als ein Du hervor, d.h. als ein Gegenstand für das Vertrauen des Glaubens. Es ist völlig sinnlos, über ein anderes Fürwahrhalten der Existenz Gottes zu reden als über das, welches in dem eigentlichen existentiellen Glaubensakt eingeschlossen ist. Gott ist wirklich als das Du, welches mir in Gericht und Gnade begegnet, und dem ich vertraue. Es kann zwar für das Substanzdenken als eine Notwendigkeit erscheinen, hinter dies Du bis zur "Gottheit an sich" vordringen zu wollen; für den Glauben bedeutet das dagegen eine unfruchtbare Beschäftigung mit den Geheimnissen des "verborgenen" Gottes. Nur der Deus revelatus ist Gegenstand des existentiellen Glaubens.

d) Der Wirklichkeitsgehalt der Dogmen

Anscheinend ist das Dogma eine begriffsmäßige Definition von Gott und seiner Art zu wirken. Dabei wird von Gott in der dritten Person gesprochen. Wenn wir nun an der gewonnenen Einsicht festhalten, daß über den "Gott an sich" nichts Positives ausgesagt werden kann, so wird deutlich, daß jedes so aufgefaßte Dogma falsch sein muß, d.h. ein Gedankenprodukt, das nichts mit der existentiellen Wirklichkeitsbeziehung des Glaubens zu tun hat.

Aus dieser Schwierigkeit versucht man oft dadurch herauszukommen, daß man darlegt, das Dogma sei kein Begriff, sondern ein Symbol. Zweifellos liegt in dieser Behauptung ein wichtiges Wahrheitsmoment. Die Frage ist bloß die, was man hier in den Symbolgedanken hineinlegt. Es *kann* eine Bedeutung hineingelegt werden, welche die Eigenart der Glaubenserkenntnis wirksam verteidigt; es kann aber auch andererseits dem Symbol ein so verdünnter Inhalt gegeben werden, daß es eigentlich nur die intellektuelle Haltlosigkeit des Dogmas andeutet. Die Lösung liegt nach dem hier angeführten Gedankengang auf einer teilweise anderen Linie. *Der existentielle Wirklichkeitsgehalt des Dogmas tritt hervor, wenn er von der dritten in die zweite Person "übersetzt" wird.* Ich habe betont, daß das Ur-Dogma eigentlich formuliert werden müßte: "Du bist mein Gott"; behält man nur ständig klar vor Augen, daß der Satz "Gott ist" religiös nichts anderes als eben dies bedeutet, dann kann man sich sehr wohl der leichter zu handhabenden Form der dritten Person bedienen. In entsprechender Weise müssen bei der Deutung verschiedener dogmatischer Aussagen diese unter dem Aspekt des Du-Bewußtseins gesehen werden, damit ihr existentieller Wirklichkeitscharakter hervortritt. In der Tat liegt dies schon in dem "Ich glaube" beschlossen, das den Eingang und das Vorzeichen zum Glaubensbekenntnis bedeutet. Man muß nur im Gedächtnis behalten, daß dieses "glaube" nicht die Bejahung einer gewissen Anzahl von Lehrsätzen "über Gott" bedeutet, sondern gerade die existentielle Ich-Du-Beziehung ausdrückt. Dadurch könnten viele Mißverständnisse vermieden werden.

Es ist hier nicht der Ort, um von diesem Gesichtspunkt aus die Bekenntnisse der christlichen Kirche oder ihre anderen dogmatischen Aussagen durchzugehen. Wir müssen uns mit einigen Stichproben als typischen Beispielen begnügen.

Es kann Grund dafür vorliegen, mit dem *Dogma von der Dreieinigkeit* anzufangen. Vom Substanzdenken aus, das hier eine besonders schicksalsschwere Rolle gespielt hat, entsteht eine Mannigfaltigkeit subtiler Probleme, welche oft in die aktuelle Religionsdebatte hineingezogen werden. Wie verhalten sich die verschiedenen "Personen" in Gott zu dem eigentlichen Wesen Gottes? Wie soll man in concreto dem entgegen, zwischen Monotheismus und einer Art Tritheismus hin und her zu schwanken? Die Formulierungen des Athanasianums mögen als Polemik gegen die Irrlehren des Arianismus verständlich sein; man ist jedoch gleichzeitig einer falschen metaphysischen Betrachtungsweise zum Opfer gefallen. Die Sache sieht ganz anders aus, wenn man in den existentiellen Sinn der Lehre von der Dreieinigkeit einzudringen sucht. Der ewige, über Raum und Zeit erhöhte Gott hat sich in Christus offenbart. Im Sohn tritt er – der Vater – dem Menschen als Du gegenüber. Diese Gottesoffenbarung findet ihre Fortsetzung durch die Zeiten in der Gemeinschaft der Kirche als einem Werk des lebendigen Christus – des Heiligen Geistes.

Aber weiter: "Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, *Schöpfer* Himmels und der Erde." Diese Aussage kann unter der Perspektive der dritten Person leicht als Kosmogonie gedeutet werden, eine Stellungnahme zur Frage von der Entstehung der Welten unter Einbeziehung des astronomischen Universums und der verschiedenen Sternensysteme, eine Theorie, die in Parität zu den naturwissenschaftlichen Versuchen gestellt wird, eine Lösung des Ursprungsproblems zu finden. Für den Glauben ist diese Betrachtungsweise ziemlich gleichgültig; er hat keinen Anlaß, zu naturwissenschaftlichen Theorien Stellung zu nehmen – glücklicherweise! Eine Übersetzung des Schöpfungsdogmas in die Du-Form würde sich zu einem Lobgesang auf den Ewigen erheben, der Grund und Ursprung meiner ganzen Existenz, auch des Milieus ist, in das ich hineingestellt bin, ihm zu dienen. "Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleibe" (Ps.139,13). "Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Ps: 90, 1f.). Luthers Erklärung zum ersten Artikel im Kleinen Katechismus bewegt sich in der gleichen Richtung, die jede Verwechslung von Schöpferglaube und kosmologischem Beweis für die Existenz Gottes ausschließt. Unter diesem Gesichtswinkel muß auch der Schöpfungsbericht aus Genesis I betrachtet werden, wenn sein religiöser Gehalt hervortreten soll.

Mit der Lehre von der Schöpfung ist die Lehre von der *Vorsehung* nahe verbunden. Scheinbar enthält das Dogma von der Vorsehung eine Aussage über den Gott, der für alle seine Werke, die er geschaffen hat, sorgt und sie vor Unglück schützt. In diesem Sinne – nämlich als allgemeine Aussage über Gott, als der eine Garantie bietet gegenüber der Not – steht der Vorsehungsglaube zu unserer täglichen Erfahrung in einem schneidenden Gegensatz. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn eine solche Theorie Anlaß zu heftigen Diskussionen darüber gibt, wie sich eigentlich Gottes Allmacht und Liebe auf einen Nenner bringen lassen mit dem Bösen in der Welt – Krieg, Verbrechen und scheinbar sinnlose Katastrophen, welche unterschiedslos die Bösen und die Guten treffen. Die Orthodoxie versuchte das Problem mit der Rede von Gottes "Zulassung" zu lösen, welches ein ziemlich lahmer Versuch ist, das Ansehen Gottes zu retten; kann Gott das Böse verhindern, so ist es mit

seiner Liebe ebenso unvereinbar, es zuzulassen, wie es zu verursachen. Es handelt sich hierbei jedoch um ein Scheinproblem, welches in der Ansicht der dritten Person von dem Dogma begründet ist. Die rechte Deutung des Vorsehungsglaubens haben wir im 139. Psalm (V. 5 ff.): "Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir. Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch; ich kann sie nicht begreifen." Oder es heißt im 73. Psalm (V. 25 f.) : "Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil." An Gottes Vorsehung glauben, heißt nicht mit einer besonders wirksamen Unfallsversicherung ausgestattet zu sein, das heißt sich trotz allem in Gottes Hand zu wissen. Diese Gewißheit hat ihren Grund in keiner erdachten Theorie von dem guten Gott; sie ist aus der existentiellen Begegnung mit Gottes Liebe in ihrer ganzen paradoxen Größe hervorgewachsen. Die Synthese von Gottes Liebe und Gottes Allmacht offenbart sich dem Glauben vor allem in etwas so Inhumanem wie dem Kreuz Christi; von dorthin fällt Licht auch auf die anderen Probleme des Leidens.

Oder bleiben wir einen Augenblick bei einem anderen Punkt stehen, der traditionell zur christlichen Lehre gehört. "Gott ist allwissend." Die Orthodoxie mit ihrem Substanzendenken hat eingehend und scharfsinnig darüber spekuliert, wie Gottes Allwissenheit aufgefaßt werden sollte. Weiß Gott alles, auch im Blick auf das zukünftige Geschehen? Bedeutet das nicht de facto Prädestination? Wenn Gott aber Gebete hört und seinen Willen ändert – wußte er auch das vorweg? Aber dann war es ja keine Gebetserhörung?! – So weckt eine spitzfindige Frage die andere auf, und die sterile Debatte wird so lange fortgesetzt – bis der Ausgangspunkt radikal verändert wird. Der wirkliche Inhalt in der Vorstellung von Gottes Allwissenheit ist dieser: Ich weiß mich vor Gottes Angesicht völlig entblößt; ich kann nichts vor ihm verbergen. Oder um noch einmal an den 139. Psalm anzuknüpfen: "Herr, du erforschest mich und kennest mich. Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne."

So könnten wir die Aussagen der christlichen Dogmatik über Gott Punkt für Punkt durchgehen. Das Angeführte mag genügen, um anzudeuten, unter welcher Perspektive die Dogmen betrachtet werden müssen, wenn man sie als für den existentiellen Glauben gegebene Aussagen über den wirklichen Gott verstehen will.

4. Konsequenzen für die Auffassung des Kultus

Der christliche Kult wird Gottesdienst genannt. Dieser Gottesdienst hat an sich nichts mit Riten von der Art zu tun, die wir als charakteristisch für die Religion der dritten Person angesehen haben. Er schließt keine Wirkung auf die Gottheit ein. Sein Sinn ist, den Menschen, der in seinem Alltagsleben ständig in der Gefahr steht, in der dritten-Person-Stellung festzufahren ("zu verweltlichen"), in seinem Dasein vor die Dimension der zweiten Person zu stellen. Die Geschlossenheit und die andachtfördernde Gestaltung des Kirchenraumes bezwecken eine Erleichterung der Sicht auf das göttliche Du, das den Menschen ständig aufs neue in die Gemeinschaft hineinrufen will. Die feste Ordnung des Gottesdienstes gibt dieser gleichen Situation Ausdruck: "Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat ..." "Allmächtiger Gott, barmherziger Vater ... erbarme dich unser!"

Der christliche Gottesdienst umschließt zwei Momente: Den Gottesdienst des Wortes und das heilige Abendmahl.

a) Der Gottesdienst des Wortes

Über den Gottesdienst des Wortes brauchen wir nicht viel Worte zu machen, da über seinen Sinn die Meinungen kaum geteilt sein dürften. Der evangelische Gottesdienst ist seinem innersten Wesen nach eine Begegnung zwischen Gott und Mensch. Gott spricht zum Menschen durch sein Wort von Kanzel und Altar. Der Mensch antwortet darauf durch Bekenntnis, Lobgesang, Gebet und Anbetung. Es ist der Sinn des Gottesdienstes, für dies persönlich-existentielle "Gespräch" zwischen Mensch und Gott Voraussetzungen zu schaffen.

Von der Reformationszeit an hat im evangelischen Gottesdienst *die Predigt* einen besonders wichtigen Platz innegehabt. Die Hauptaufgabe der Predigt wird von dem Gesamtcharakter des Gottesdienstes her bestimmt. Macht man sich das klar, so ist deutlich, daß die Aufgabe der Predigt nicht in einer Auslegung exegetisch-historischer oder dogmatisch-lehrmäßiger Art bestehen kann. Sie darf auch keine ästhetische Stimmung oder ekstatische Gefühlssteigerung bezwecken. Sie soll existentielle Botschaft sein. Die Existentialität schließt in diesem Fall ein, daß der Prediger das Anliegen des biblischen Textes in der Weise der Gemeinde vermittelt, daß die Hörer soweit wie möglich dadurch in ihrer konkreten Situation getroffen werden. Das Problem besteht darin, daß der Text als literarisches Dokument einem ganz anderen geschichtlichen Kulturkreis angehört, als es der ist, dem die Hörer angehören. Es könnte daher naheliegen, daß diese die Botschaft als nur für eine lange vergangene Zeit und deren Menschen gültig ansehen. Die Predigt wäre auch dann eine absurde Aufgabe, wenn man nicht voraussetzen dürfte, daß der Bibeltext, der der Verkündigung zugrunde liegt, etwas anderes und mehr als ein historisches Dokument ist, nämlich eine lebendige Botschaft, dessen Subjekt mit in der Zeitentwicklung lebt und das Wort deshalb in jeder neuen geschichtlichen Situation neu aktualisieren kann. Diese Voraussetzung bildet den Hintergrund für den christlichen Glauben an den auferstandenen und lebendigen Christus, der mit seinem Geist in der Kirche ständig gegenwärtig und aktiv wirksam ist – durch Wort und Sakrament. Die Predigt wird dann existentiell, wenn die Beredsamkeit und menschliche Geschäftigkeit des Predigers so zurücktritt, daß das Wort den Menschen als Botschaft vom lebendigen Christus an ihn persönlich trifft.

b) Das heilige Abendmahl

In der Frage des heiligen Abendmahls liegt es anders. Unter dem Einfluß der antiken und der mittelalterlichen Substanzkategorie hat auch in der evangelischen Theologie die Lehre vom heiligen Abendmahl oft die Tendenz gehabt, den Akzent auf eine sachliche Deutung des Gnadengedankens zu legen. Man ist mit Recht darauf bedacht gewesen, Luthers Lehre von der sogenannten Realpräsenz, d.h. von der wirklichen Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl, festzuhalten, aber diese Gegenwart ist von den angegebenen Ausgangspunkten beinahe ausschließlich an die Elemente, an Brot und Wein, geknüpft worden. Die Schwierigkeit hierbei war, dem in solchem Zusammenhang einzig logischen Gedankengang zu entgehen, der konsequent zu der römischen Transsubstantiationslehre führt. Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß die reformatorische Theologie durch ihre in diesem Punkt vorhandene Bindung an das mittelalterliche Denken nicht selten in unfruchtbaren

Subtilitäten sich erschöpfte, welche hinter denen der Scholastik nur in logischer Konsequenz zurückblieben. Dieser Umstand hat noch in unsere eigene Zeit hinein schicksalsschwer nachgewirkt.

Die Reaktion gegen diese Betrachtungsweise setzte sehr früh vor allem durch Zwingli ein, der unter Aufgabe der Realpräsenz das heilige Abendmahl hauptsächlich als Gedächtnismahl betrachtete. Dieselbe Auffassung finden wir in der Gegenwart bei den Freikirchen reformierter Prägung wieder. Das persönliche Gemeinschaftsmoment kommt hier zwar deutlich zum Ausdruck, es handelt sich aber wesentlich um eine Gemeinschaft, die um eine heilige Erinnerung versammelt ist. Dadurch wird unleugbar die sakramentale Bedeutung des heiligen Abendmahls aufgelöst.

Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, daß die in diesem Punkt strittigen Meinungen innerhalb der christlichen Kirche das ökumenische gegenseitige Verstehen in hohem Maße erschwert haben. Solange man diesen Ausgangspunkt beibehält, dürfte eine Einigkeit unmöglich sein. Meiner Meinung nach ist das Entscheidende, daß die Substanzkategorie, die das dogmatische Denken notwendigerweise auf Seitenwege führt, hier wie in anderen Zusammenhängen abgetrennt werden muß. Statt dessen muß auch in der Lehre vom heiligen Abendmahl der existentielle Gemeinschaftsbegriff in den Mittelpunkt gestellt werden. Der Gedanke der Realpräsenz selber ist aus dem Wirklichkeitsgesichtspunkt grundwesentlich; primär muß deshalb nach der Gemeinschaft zwischen dem real gegenwärtigen, lebendigen Christus und seiner Gemeinde gefragt werden.

Diese Gegenwart Christi ist im Prinzip von keiner anderen Art als der, die im Wort zum Ausdruck kommt; sie schließt eine Ich-Du-Beziehung ein. Aber die *Situation* ist eine andere. Im heiligen Abendmahl ist nicht nur von einem "Gespräch" zwischen Christus und dem Menschen die Rede; es kommt noch etwas hinzu: die besondere Intimität der Tischgemeinschaft. Wie Christus bei der Stiftung des heiligen Abendmahls als Hausvater in der Familie der Jünger fungierte und da Brot und Wein austeilte, so sendet er jedesmal, wenn der Abendmahlstisch gedeckt wird, in ähnlicher Weise seine Einladung zum Gemeinschaftsmahl aus. Auch jetzt stellen Brot und Wein die Ingredienzien des Mahls dar, ohne die es kein Mahl wäre. Das Hauptgewicht liegt jedoch nicht auf der Beschaffenheit der Ingredienzien, sondern auf der Gemeinschaft – zwischen Wirt und Gästen wie zwischen den Gästen untereinander – für die das Mahl ein Ausdruck ist.

Damit scheinen die Voraussetzungen für eine evangelische Auffassung der Realpräsenz gegeben zu sein. In der eigentlichen Abendmahlshandlung ("unter Brot und Wein") ist Christus persönlich als Wirt unter seinen Gästen gegenwärtig.

5. Der offenbare und der verborgene Gott

a) Der Gott der Geschichte und der Ewigkeit

Der zentrale Grundgedanke in der ganzen vorangegangenen Darstellung ist der gewesen, daß der christliche Glaube seinem strukturellen Wesen nach eine Ich-Du-Beziehung ist. Daß über Gott etwas ausgesagt werden kann, daß existentielle Kenntnis von Gott möglich ist, das hängt ganz damit zusammen, daß Gott sich als ein Du geoffenbart hat. Nur auf diesem Hintergrund kommt Sinn und konkreter Gehalt in die grundlegende Aussage: "Gott ist Liebe" (1. Joh. 4,8.16). Diese bedeutet nämlich, daß Erfahrung wirklicher Liebe in mensch-

licher Gemeinschaft (Der Mitmensch als ein Du) als Reflex von Gottes Agape (Gott als ein Du) aufgefaßt wird. Deswegen mußten, wie wir gesehen haben, alle dogmatischen Aussagen über Gott in diese Ich-Du-Beziehung übersetzt werden, damit ihr realer Inhalt – Aussagen über den wirklichen Gott – hervortreten kann. Das ist die Voraussetzung für die Rede vom *offenbaren Gott* (Deus revelatus).

Ein Einwand liegt hier sehr nahe. Bedeutet diese Deutung des Dogmas nicht eine Verdünnung und Abstumpfung des biblischen Gottesbegriffs? Zugegeben, daß Gott in Christus sich als ein Du offenbart aber setzt das nicht voraus, daß er, unabhängig von seiner aktuellen Offenbarung in der Geschichte, eine eigene Existenz hat? Schließt nicht der christliche Glaube auch Vorstellungen über den Ewigen ein, dessen Wesen über Raum und Zeit erhöht ist, der aber am Morgen derzeit die Welt und die Menschen geschaffen hat und der auch dann noch existieren wird, wenn es auf Erden keinen Menschen mehr gibt, der sich in Glaube und Anbetung zu ihm wenden kann?

Dieser Hinweis ist richtig. Wenn aus Gottes Wesen die Ewigkeitsperspektive herausgeschnitten, wenn der Schwerpunkt in solcher Weise auf die Inkarnation in Christus gelegt wird, daß die Sicht auf den Schöpfer, den Herrn Himmels und der Erde, verdunkelt wird, dann ist irgend etwas in der Grundkonzeption falsch. Gott ist nicht nur das in der Geschichte offenbarte Du der Glaubensgemeinschaft, er ist auch das majestätische *Gottes-Ich*⁹, der Geheimnisvolle, der *Verborgene* (Deus absconditus), dessen Wesen undurchschaubar ist.

Hiermit scheint etwas über Gott ausgesagt zu sein, das völlig neben dem existentiellen Glauben als einer Ich-Du-Beziehung einhergeht und also nach dem Vorhergehenden außerhalb der Vorstellung über den *wirklichen* Gott liegen muß. Es ist notwendig, zuletzt wenigstens anzudeuten, wie es sich hiermit verhält.

b) Der ganz Andere

Jeder Versuch, neben der persönlichen Gottesoffenbarung das Wesen Gottes "an sich" zu beschreiben, muß bei *negativen* Bestimmungen stehenbleiben; Gott ist anders als alles Menschliche. Versucht man dies Wesen Gottes positiv zu bestimmen, so führt es zu einer Gottesvorstellung, die entweder dem christlichen Glauben fremd ist oder geradezu gegen ihn streitet (Dämonie). Solche von der christlichen Offenbarung isolierte Aussagen können auf verschiedene Weise entstehen. Es kann sich um eine metaphysische Spekulation über das "Absolute" handeln, es kann einem kosmologischen Gedankengang gelten, der auf dem Wege über Schlußfolgerungen von der zweckmäßigen Konstruktion des Daseins eine universelle Schöpfermacht hinter allem setzt, es kann sich auch um ein unmittelbares Gefühlserlebnis von der Art eines tremendum-fascinosum im Dasein handeln, wie *R. Otto* in seinem berühmten Buch *Das Heilige* es beschreibt. Teilweise habe ich diese Versuche schon im Vorhergehenden berührt, unabhängig von der Ich-Du-Beziehung des Glaubens der göttlichen Wirklichkeit auf die Spur zu kommen (oben S. 15 ff). Von den beiden zuerst genannten Theorien kann jedenfalls gesagt werden, daß sie für den christlichen Glauben keine Relevanz haben. Der absolute Gott ist schon auf Grund seiner Absolutheit (ein realiter negativer

⁹ Vergleiche die Deutung des Jahve-Namens in Exodus 3,14: "Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde. Und sprach: Also sollst du den Kindern Israel sagen: *Ich werde sein* hat mich zu euch gesandt."

Begriff, der das Fehlen von Relation ausdrückt) von jeder Beziehung zu etwas anderem, also auch von der Beziehung zu Welt und Mensch, ausgeschlossen. Er "existiert" sozusagen in einem luftleeren Raum, zu dem vielleicht die Spekulation, nicht aber der Glaube eine Einlaßkarte besitzt. Was den Ursprung der Welten und des Lebens betrifft, so kann man – weiter von dem existentiellen Glaubensaspekt abgesehen – höchstens zu dem Gedanken einer universellen Intelligenz fortschreiten, welche die Maschinerie des Daseins konstruiert hat. Die Vorstellung, daß der Gottesglaube durch eine Art Additionsunternehmen – "natürliche Offenbarung" plus christlicher Erlösungsglaube – entstehen könnte, dürfte in einer großen Illusion ihre Wurzeln haben. Wenn unser ganzes Dasein als eine mit unendlichem Raffinement konstruierte Maschine betrachtet werden muß, der die Bedingungen menschlichen Lebens völlig gleichgültig sind, so wird diese Maschine nicht dadurch wärmer und menschlicher, daß Christus zwischen ihre Kammräder plaziert wird. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Ob die Intelligenz hinter dem kunstvollendeten Universum einen Gott oder einen Teufel repräsentiert, darüber kann nichts ausgesagt werden, da ja der ethisch-religiöse Aspekt ganz neben den angegebenen Gedankengang fällt. Für eine pessimistische Lebensanschauung, der es gewiß nicht an Material für eine empirische Beweisführung fehlen wird, kann der dämonische Ursprung geradezu als das Wahrscheinlichste angesehen werden. Dieser intelligente Dämon wird nicht dadurch zu Gott Vater, daß er unter dem Aspekt des Vaterglaubens Jesu gesehen wird. Die Dämonie, die hier jedenfalls als Möglichkeit im Hintergrund ihre Schatten wirft, kommt in R. Ottos Gedankengang zum Ausdruck. Das von der Glaubensbeziehung isolierte Moment des tremendum-fascinosum ist gerade bezeichnend für das dämonische Gefühlserlebnis, das mit einer unqualifizierten Lustwahrnehmung verknüpfte "Schaudern" vor der Erfahrung des absolut Rätselhaften, Geheimnisvollen im Dasein. Dies Erlebnis ist auch nach Otto an sich selber ganz neutral gegenüber allen geistigen und ethischen Werten.

Will man unter Beibehaltung des Ausgangspunktes diese Konsequenzen vermeiden, so ist es zweifellos notwendig, bei den rein negativen Bestimmungen des verborgenen Wesens Gottes stehenzubleiben. Das hat auch Otto verstanden, wenn er Gott als "das ganz Andere" charakterisiert. Er holt hierbei sein religionsgeschichtliches Material zu einem guten Teil aus der Mystik, die in dem religiösen Erlebnis gern auf der via negationis einhergeht, durch "Entleeren" des Bewußtseins von allem Inhalt. Nicht selten definiert der Mystiker Gott als "Nicht-Gewesenes"! Daß dies ein Bestreiten der Wirklichkeit Gottes in sich schliesse, ist ja nur scheinbar so; was der Mystiker aussagen will, ist nur, daß die göttliche Wirklichkeit anders ist als jede andere Wirklichkeit, die man kennt, und deswegen nur durch negative Bestimmungen beschrieben werden kann. Niemand hat einen sublimeren Ausdruck für diese Religiosität der Negation gefunden als *Pär Lagerkvist* (im *Abendland*):

Der Gott, der nicht zu finden;
Er ist's, der meine Seel' in Flammen setzt.
 Wer bist du, der mein Herz erfüllt, mit deinem Entferntsein?
 Der die ganze Welt füllt mit deiner Abwesenheit?

Das ist ein Hymnus zum Deus absconditus, aber gleichzeitig zum "Gott, der nicht zu finden ist" und der deswegen nicht ein Gott des Glaubens sein kann. Und doch verweist dies Gedicht auf eine existentielle Glaubenserfahrung: "Wer bist du. ..?"

c) Die Ewigkeitsperspektive hinter der geschichtlichen Offenbarung

Um den für den Glauben relevanten Inhalt in der Vorstellung von dem verborgenen Gott zu verstehen, muß man *vom Glauben an den offenbarten ausgehen*. Dabei erweist es sich nämlich, *daß in und hinter jeder Aussage über den offenbarten Gott das geheimnisvolle Wesen des verborgenen schimmert*.

Jeder Akt persönlicher Gemeinschaft schließt, vom Blickpunkt des Weltbewußtseins aus, ein Geheimnis in sich, und zwar deswegen, weil wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung in so hohem Grade auf die sachlichen Zusammenhänge (in der dritten Person) eingestellt sind. Wir können die Beziehung auch so ausdrücken, daß die Du-Dimension ihrem Wesen nach existentiell ist, während die Sach-Dimension objektiv-wissenschaftlich ist oder es werden kann. Das Rätselhafte am Mitmenschen wird jedoch durch die Tatsache abgeschwächt, daß dieser Mitmensch nicht nur Gegenstand für das existentielle Du-Bewußtsein ist, sondern auch als ein Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben ist. Mit dem Gegenstand des Gottesglaubens verhält es sich jedoch anders. Unsere Gotteserkenntnis ist nach christlichem Glauben zwar durch das historische Geschehen, vor allem durch die historische Gestalt Christi vermittelt, aber der historische Christus ist nicht identisch mit dem Vater, dem Herrn der Ewigkeit. Die Beziehung des Glaubens zu Gott ruht ganz auf der Voraussetzung, daß er "seinen Sohn gesandt hat in die Welt", d.h., daß er in Christus hervortritt, um dem Menschen als das Du seines Ichs zu begegnen. Für den Glauben ist also die Gewißheit grundlegend, daß es gerade der Ewige ist, der in dem historischen Christus dem Menschen begegnet. Es ist mit anderen Worten der in seinem Ich verborgene Gott, der sich offenbart.

Von der Glaubenstheorie her gesehen, schließt dies zwei Probleme ein. Erstens: Wie kann ich dessen gewiß sein, daß es Gott ist, der mir in Christus begegnet? Die Antwort auf diese Frage kann nie durch den Hinweis auf irgendwelche äußeren Garantien gegeben werden, wie beispielsweise durch eine vergleichende Religionsgeschichte, die in der Frage der Gottesoffenbarungen die Alternativen aufstellt, zwischen denen ich zu wählen hätte. Die einzige Antwort enthält die Feststellung, daß ein Christenmensch *faktisch* (existentiell) hiervon überzeugt worden ist. Das ist der Inhalt in der Erklärung des Petrus im Namen der Jünger: "Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh. 6,68 f.) und ebenso in dem eigenen Hinweis Jesu während des Gesprächs mit den Juden: "Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. So jemand will des Willen tun, der wird innerwerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede" (Joh. 7,16 f.). – Da erhebt sich jedoch die zweite Frage, die uns in diesem Zusammenhang besonders interessiert: Wenn ich Gott nur durch seine geschichtliche Selbstoffenbarung (in Christus) erkenne, wie kann ich dann etwas von seiner "ewigen Macht und Herrlichkeit" wissen? Hier reicht ein ergänzender Hinweis auf verschiedene Bibelstellen des Alten und des Neuen Testaments nicht aus, weil diese letztlich im Licht der Christusoffenbarung verstanden werden müssen. In Wirklichkeit kommen wir auch in diesem Zusammenhang nicht darüber hinaus. Aber es ist wichtig festzuhalten, daß sie an jedem Punkt den Deus absconditus in seiner erhöhten, souveränen Majestät voraussetzt. Ohne dies Moment undurchdringlicher majestas wäre Gott nicht Gott und sein offenbartes Du nicht ein autoritativ bindender Wille, vor dem der Mensch sich ohne Widerspruch zu beugen hat.

Dies kommt auf ganz verschiedene, mannigfaltige Weise in dem neutestamentlichen Gottesbild zum Ausdruck. Von Jesus selber stammen die herben Worte über ihn, "der Leib und Seele verderben kann in die Hölle" (Matth. 10,28). In dieselbe Richtung deuten die Worte aus Röm. 9 mit ihrem Vergleich von dem Töpfer und dem Ton: "Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?" Oder es heißt in Hebr. 12,29: "Denn unser Gott ist ein verzehrend Feuer." Wollte man diese und andere ähnliche Aussagen einer metaphysischen Spekulation über das "Wesen" Gottes zugrunde legen, so hieße das jedoch die Situation total mißverstehen; dies würde in der Tat zu der Vorstellung von einem rücksichtslosen Dämon führen. Jene Prädestinationslehre, die unter Hinweis nicht zum geringsten auf Röm. 9 aufgebaut worden ist, ist ein Opfer dieses Trugschlusses geworden. In der Tat müssen auch diese Aussagen unter dem Gesichtspunkt des existentiellen Glaubens berücksichtigt werden: So souverän ist der Gott, der mir in Christus in seiner Liebe begegnet. Wie diese Souveränität sich unter der Perspektive der dritten Person äußert, davon habe ich nicht einen Schimmer von Vorstellung und kann ihn nicht haben. Denn der Ewige ist der verborgene Gott.

In einer speziellen Hinsicht hat die Vorstellung von Gottes majestas die Berichte der Evangelien direkt und durchgehend gefärbt; ich denke hier an den konstitutiven Platz des *Wunders* in denselben. Die von Jesus ausgeführten Wunder haben mit den modernen rationalen Vorstellungen vom "Durchbrechen der Naturgesetze" nichts zu tun. In der Regel hatten sie es nicht einmal darauf abgesehen, Jesus eine persönliche Autorität zu verschaffen; er hatte absolut keine Lust, in die gleiche Kategorie mit, professionellen Wundertätern gestellt zu werden. Im Prinzip dürften die Wunder betrachtet werden als Ausdruck des "Messiasgeheimnisses", d.h. als wunderbare Kraftwirkungen, durch welche Gott in Christus den neuen Äon in das Leben der Menschheit einführte. Das neutestamentliche Kernwunder ist Christi Auferstehung, das für den Glauben als ein historisches Unicum dasteht, dem einerseits die Erschaffung der Welt, andererseits die eschatologische Auferstehung entspricht. Dieser Aspekt bildet überall den Hintergrund für die Verkündigung des Evangeliums: die Messiasstat Christi als Ausdruck für das Handeln des souveränen Gottes mit den Menschen.

In diesem seinem Handeln ist er der Unergründliche, dessen Rat niemand durchdringen kann. Daraus folgt die eigenartige Doppelwertigkeit (Ambivalenz) im Gottesbild des Evangeliums. Gott ist die Liebe – aber eine Liebe, die in ihrer Souveränität ganz andere Wege gehen kann als die, welche uns passend erscheinen. Der endgültige Ausdruck dieser Ambivalenz ist das Kreuz von Golgatha. Hier, wenn überhaupt irgendwo, ist Gott der Verborgene – wie er gleichzeitig hier am klarsten sein Wesen als die Liebe offenbart.

In einer Kirche in der Nähe von Västerås findet sich an der Wand des Chorraums ein Glasgemälde mit dem traditionellen Motiv vom "Gnadenstuhl", d.h. einem symbolischen Bild von der Dreieinigkeit, auf dem der Vater den gekreuzigten Christus in seinen Armen hält, während der Geist durch eine Taube symbolisiert wird. Der Künstler *Nils-Ayon Berge* ist jedoch bei der Ausführung von der traditionellen Gestaltung abgewichen. Vom Vater sieht man eigentlich nur die stützenden Hände, während Gesicht und übrige Gestalt von dem Gekreuzigten verdeckt ist; man ahnt ihn zwischen diesem und dem Kreuz, an dem Christus befestigt ist. Mir scheint, als hätte der Künstler dadurch einen Gedanken schön ausgedrückt,

der auch hier im Mittelpunkt stand: Gott ist der Verborgene aber gerade als solcher ist er aktuell gegenwärtig in seiner Tat mit Christus.

Das Gesagte mag ausreichen, um den Platz des verborgenen Gottes im christlichen Glauben anzudeuten. Es handelt sich nicht um eine Beschreibung und noch viel weniger um eine Spekulation über Gottes ewiges Wesen; damit würde die Gottesvorstellung unter den irreführenden Aspekt der dritten Person gestellt werden. Der *Deus absconditus* gehört jedoch unauflöslich mit dem existentiellen Glaubensbewußtsein zusammen, weil erst so die schwindelnde Perspektive hinter dem historischen Faktum der Offenbarung sich öffnet. Auch wenn Gott sich als ein Du offenbart, ist er das unergründliche Ich, das vor dem Menschen die Initiative behält.

Der fromme Bandwirker aus Mülheim *Gerhard Tersteegen* hat dieser Situation einen mächtigen Ausdruck gegeben:

Gott ist gegenwärtig.
Lasset uns anbeten
und in Ehrfurcht vor ihn treten.
Gott ist in der Mitten.
Alles in uns schweige
und sich innigst vor ihm beuge.
Wer ihn kennt,
wer ihn nennt,
schlag die Augen nieder;
kommt, ergebt euch wieder.

Kap. 4: DIE WIRKLICHKEIT DES BÖSEN

1. Ist das Böse wirklich?

Die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen hat die Menschen zu allen Zeiten von religiösen wie von philosophischen Ausgangspunkten her intensiv beschäftigt. Religiös hat man in der Regel den Gedanken an die Realität des Bösen vorbehaltlos bejaht und es auf eine böse Geistesmacht zurückgeführt, die im radikalen, oft dramatischen Gegensatz zu der göttlichen Macht steht, die wiederum als Repräsentant des Guten aufgefaßt wird (Dualismus). Philosophisch liegt es anders. Für eine naturalistisch oder materialistisch orientierte Lebensanschauung ist das Problem so gut wie verschwunden, da man hier, wenn man konsequent sein will, jede Wertung anderer Art als die der subjektiven Reaktion ausschließen muß; damit wird prinzipiell die Grenzlinie zwischen Böse und Gut ausgelöscht. Der Idealist ist sich dagegen des Faktums des Bösen bewußt. Da das Göttliche jedoch mit der "wahren Wirklichkeit" identifiziert wird, wird das Böse etwas Negatives, ein Mangel, der oft in Verbindung gebracht wird mit einem Verbleiben im Körperlichen, Materiellen, das noch nicht als ein negatives, chaosartiges Prinzip durchschaut worden ist. Auch *Kant*, der ein "radikal Böses" annimmt, verlegt seinen Ursprung in die "Sinnlichkeit" (charakter sensibilis) des Menschen, die in den moralischen Prinzipien Unordnung schafft und dadurch die ethische Funktion des kategorischen Imperativs hemmt. Man kann sich in diesem Zusammenhang auch an *Goethes Faust* erinnern, wo Mephisto als der charakterisiert wird, dessen Wesen NEIN ist.

Für das Christentum ist die Realität des Bösen ein unerläßliches Faktum. Das ganze menschliche Dasein ist ein Drama, in dem "zwei Gewaltige um die Seele des Menschen streiten". Vom subjektiven Gesichtspunkt aus wird das Böse Sünde genannt, vom objektiven Teufel. Theologisch hat das Problem oft darin bestanden, diesen Gedanken von der Realität der Sünde und des Teufels mit der Vorstellung von Gottes Allmacht zu verbinden.

Auf diesem Hintergrund müssen wir nun das Problem von der Wirklichkeit des Bösen von den Gesichtspunkten aus beleuchten, welche im Vorhergehenden auf die religiöse Wirklichkeitsfrage angewandt wurden. Auch in diesem Kapitel interessiert uns vor allem die intern christliche Glaubensproblematik.

2. Das Wesen des Bösen. Die Sünde

Wir haben über die beiden Aspekte oder Dimensionen des menschlichen Daseins gesprochen, teils die Dimensionen der dritten Person als Unterlage für den wissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff, teils die existentielle Dimension der zweiten Person, die in der persönlichen Gemeinschaft gegeben ist.

Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Sinne die Wirklichkeit des Bösen in diesem Zusammenhang Platz hat. Unter dem Aspekt der dritten Person ist es absolut sinnlos, über etwas Böses in religiösethischem Sinn zu sprechen. Die Sachwelt ist gegenüber ethischen Bewertungen vollkommen neutral. Vom Standpunkt der Nützlichkeit aus kann man zwar die verschiedenen Gegenstände in der Sinnenwelt bewerten und in gewissem Ausmaße geradezu auf eine ziemlich allgemeine Zustimmung zu diesen Bewertungen Anspruch erheben. Man kann also behaupten, daß eine Weizenähre wertvoller als eine Distel ist, ein Huhn wertvoller

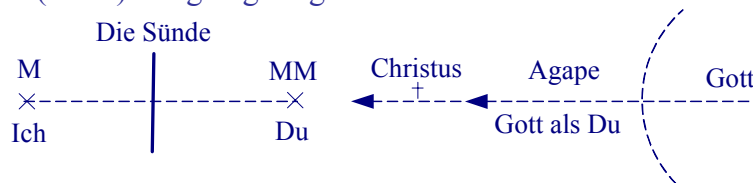
als eine Elster, dies auch unabhängig von dem konventionellen Geldwert. Aber diese Bewertung hat natürlich nichts mit Ethik zu tun; die Weizenähre und das Huhn sind moralisch nicht besser als die Distel bzw. die Elster. In ähnlicher Weise kann ich an die Menschen von den Sachwerten her Maßstäbe anlegen. Wenn ein berühmter Wissenschaftler in seinen besten Jahren stirbt, so heißt es oft in seinem Nachruf, daß die Kultur "einen unerzetzlichen Verlust" erlitten hat, während man etwas Derartiges wahrhaftig nicht beim Ableben eines geistesschwachen Rentenempfängers behauptet. Damit ist nichts über den Wert des einen oder des anderen vom ethischen Gesichtspunkt aus gesagt.

Gehen wir dagegen zur Du-Dimension über, so sieht die Frage ganz anders aus. Wir haben gesehen, daß die Ich-Du-Beziehung ihrem Wesen nach ein ethisches Verhalten ist, das von Kategorien wie Liebe, Vertrauen, Freiheit, Verantwortung usw. bestimmt ist. Eine wirkliche Du-Beziehung entsteht erst, wenn ich bei dem anderen einen *Menschenwert* anerkenne, was etwas ganz anderes ist als ein Sachwert. Wenn wir in der Beziehung der Menschen zueinander von der Wirklichkeit des Du sprechen, so setzt dies also ein Gemeinschaftsverhältnis voraus, bei dem der Menschen- oder Persönlichkeitswert des anderen anerkannt wird und dies die notwendigen praktischen Konsequenzen in Gesinnung und Handlung nach sich zieht. Das *Wesen des Guten* ist also die *Achtung vor dem Menschenwert des Mitmenschen* mit all den Konsequenzen, die diese Achtung für das Gemeinschaftsleben hat. Die Rede von der Wirklichkeit des Guten ist demnach mit dem Gedanken an die Wirklichkeit des Du in dem vorgenannten Sinne ganz verknüpft. Dies ist im Grunde nichts anderes als eine Umschreibung des Gebots der christlichen Nächstenliebe. Dies sozial-ethische Liebesmotiv (Agape) ist, wie wir sahen, im Christentum unauflöslich mit dem Gottesglauben nach der Formel verbunden: Ohne Gott kein Du.

Die Frage ist nun, wie man von dieser Perspektive aus das Wesen des *Bösen* zu bestimmen hat. Zunächst können wir feststellen, daß das Böse ganz einfach der Gegensatz des Guten ist. Wenn das Gute im Leben der Gemeinschaft – der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Mitmenschen zum Ausdruck kommt, so ist das Böse *all das, was diese Gemeinschaft zerbricht oder aufsplittert*, mit anderen Worten die Willensäußerungen oder Handlungen, die in der Abgewandtheit von Gott das Du im Mitmenschen vernichten. Dies wird im christlichen Sprachgebrauch *Sünde* genannt. Sünde ist also nicht eine bestimmte Handlung von der einen oder anderen Beschaffenheit Falschheit, Diebstahl, Mord, Ehebruch oder sonst etwas, das in einem christlichen Moralkodex mit Verbot belegt ist. Solche Handlungen als "Sünde" zu bezeichnen, setzt teils voraus, daß sie jede in ihrer Art ein Verbrechen gegen die Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens bedeuten, ein Verneinen des Du in dem Mitmenschen, teils daß sie mit der "Ursünde" zusammengestellt werden, der Abwendung von dem göttlichen Du, das nach der christlichen Grundanschauung der Hintergrund und die Bedingung für menschliche Gemeinschaft ist. Sünde ist also kein moralischer, sondern ein religiöser Begriff. Ich kann mir sehr wohl einer unmoralischen Handlung bewußt sein allein durch Nachdenken über die verhängnisvollen Konsequenzen der Handlung für die menschliche Gemeinschaft, in die ich gestellt bin. Um meiner Handlung als Sünde bewußt zu sein, muß ich dagegen meine *Verantwortung vor Gott* vernehmen.

Eine solche Anschauung von der Sünde als Bruch der Gemeinschaft mit Gott setzt voraus, daß der Mensch diese Gemeinschaft als die existentielle Lebensform erkennt, der er "eigentlich" angehört, von der er aber durch die Sünde ausgeschlossen ist. Es ist wichtig, sich klar-

zumachen, daß ein echtes Sündenbekenntnis also das Bekenntnis des *christlichen* Menschen ist. In dem auf den schwedischen Reformator Olavus Petri zurückgehenden, im Gottesdienst immerfort gebrauchten Sündenbekenntnis wird dies so ausgedrückt: "Gegen dich und deine heiligen Gebote habe ich gesündigt mit Gedanken, Worten und Werken und weiß, daß ich um dieser Dinge willen wert bin, von deinem Angesicht verworfen zu werden, wenn du mich so richten würdest, wie meine Sünden es verdient haben." Die Sünde äußert sich zwar als ein Grundschuß in der Gemeinschaft der Menschen untereinander zu ihren Mitmenschen, sie ist aber primär ein Bruch mit Gott, ein Neinsagen zu seinem in Christus offenbarten Willen: "Ich bekenne ..., daß ich dich nicht über alle Dinge, meinen Nächsten nicht wie mich selbst geliebt habe." Ein solches Sündenbewußtsein bedeutet nicht, daß Gott ganz außer Sicht gekommen ist; im Sündenbewußtsein ist noch immer die Einsicht geblieben, daß Gott die Liebe ist, die "Sünder liebt". Andererseits betrachtet der Mensch seine Sünde als ein Hindernis für die göttliche Liebe, zur Geltung zu kommen. Für das erwachende Sündenbewußtsein stellt sich Gott statt dessen als etwas ganz anderes als Liebe dar: nämlich als der furchtbare zornige Gott (Luther: Deus alienus). Eine solche Wahrnehmung löst nicht Glaube, sondern Schuldgefühl aus, d.h. ein Bewußtsein davon, daß die göttliche Liebe durch die Sünde mißbraucht und deshalb in ihr Gegenteil verkehrt worden ist. Diese Situation schließt die Einsicht ein, daß der durch die Sünde in der Gottesgemeinschaft eingetretene Bruch nicht vom Menschen, wohl aber durch einen neuen Liebesakt von Gott wiederhergestellt werden kann. Das Heilmittel für die Sünde ist darum nicht Besserung, sondern *Vergebung*, was bedeutet, Sünde Gott die Gemeinschaft durch seine Agape wieder herstellt und damit den Menschen in die rechte existentielle Stellung auch zu seinem Mitmenschen ("dem Nächsten") zurückführt. In der vorher gebrauchten Terminologie kann der Sachverhalt so wiedergegeben werden: Die Sünde ist die Mauer, die das Ich von dem Du scheidet. Letztlich ist es Gottes in Christus offenbartes Du, das verdunkelt wird, aber dadurch wird auch das Du des Mitmenschen verdunkelt: Ich sehe ihn nicht mehr in der zweiten Person, sondern nur in der dritten Person, als einen Gegenstand, den ich für meine Zwecke ausnütze. Diese Mauer wird durch die Vergebung niedergelegt, und die Ich-Du-Beziehung wird wiederhergestellt. Schematisch kann die Situation durch folgendes Diagramm veranschaulicht werden, das eine wichtige Ergänzung des oben (S. 40) Dargelegten gibt.



3. Die Sünde als Realität

Wenn wir auf dem Hintergrund dieser Analyse vom Wesen der Sünde die Frage nach ihrer Wirklichkeit stellen, so treten bestimmte Umstände ein, die die Problemlage komplizieren.

Es ist deutlich, daß die Sünde existentiell, im Sündenbewußtsein, als eine Tatsache aufgefaßt wird, ein Zustand, mit dem man ernstlich rechnen muß. Damit ist unsere Frage jedoch nicht beantwortet. Psychologisch gesehen kann die als Sündenbewußtsein hervortretende Reaktion auf gewisse Handlungen sehr wohl auf "Skrupeln" beruhen, auf durch das Milieu eingepflanzte Vorurteile, die weder ethischen noch religiösen Wert in sich haben. Wie jeder Bewußtseinszustand kann ja auch das Sündenbewußtsein zum Gegenstand einer psychologi-

schen Analyse gemacht werden und tritt da als ein mit gewissen Gefühlsreaktionen (Schuldgefühl, Angst u.a.m.) verbundener Vorstellungskomplex auf. Sobald man mit der Analyse beginnt, wird die Frage nach den Ursachen dieser Reaktionen akut; der Psychologe hat dabei auf solche Faktoren wie Erbe und Milieu Rücksicht zu nehmen; er hat die Schuldreaktionen in ihrem Zusammenhang mit der psychischen Struktur des Betreffenden überhaupt zu sehen, vielleicht leitet er sie sogar von gewissen, als pathologisch beurteilten Zuständen her. Eine Analyse dieser Art bietet in der Tat viel, was für ein Studium der religiösen Phänomenologie von Interesse ist. Gleichzeitig ist es offenbar, daß diese Art, das Sündenbewußtsein zu betrachten und zu beurteilen, prinzipiell von der Frage absehen muß, daß die Sünde eine Wirklichkeit ist, durch welche die Gottesgemeinschaft durchbrochen wird. In der gleichen Weise, wie eine psychologische Analyse des Gottesbewußtseins wohl die religiöse Phänomenologie klarmachen kann, aber grundsätzlich verhindert ist, die Frage nach Gottes Wirklichkeit zu stellen, in der gleichen Weise ist die Psychologie außerstande, jenseits des Sündenbewußtseins zur Frage nach der Wirklichkeit der Sünde zu gelangen.

Das hängt damit zusammen, daß ontologisch (also mit Rücksicht auf die Wirklichkeitsfrage) der Sündenbegriff außerhalb der existentiellen Lebensform der Ich-Du-Beziehung sinnlos ist. Die Rede von der Realität der Sünde setzt also voraus, daß sie als ein existentiell gegebener Faktor innerhalb des Gemeinschaftslebens betrachtet werden muß. Hier tritt indessen die eigentümliche Situation ein, daß die Sünde zwar als eine Realität unter dem Aspekt der zweiten Person aufgefaßt werden muß – aber zugleich ihrem eigentlichen Wesen nach die Auflösung dieses Aspektes bedeutet. Die Sünde ist die Negation des Du; ihr Wesen ist das Nein zur Wirklichkeit des Gemeinschaftslebens. Die Folge hiervon scheint zu sein, daß die Sünde ontologisch gesehen etwas rein Negatives ist, ein Nichtvorhandensein von Gemeinschaft, ein Mangel an geistlicher Wirklichkeit. Eine solche Auslegung streitet jedoch radikal gegen die eigene existentielle Anschauung des Christentums von der Sünde, nach der diese wahrlich nicht bloß etwas Negatives ist, sondern einen bösen, gottfeindlichen Willen enthüllt. Dieser Widerspruch in der Auffassung von der Wirklichkeit der Sünde ist nicht etwas irgendwie Zufälliges; damit ist in der Tat die Rätselhaftigkeit der menschlichen Existenz stark unterstrichen worden. In der hier angewandten Terminologie kann diese Rätselhaftigkeit so ausgedrückt werden: Ein menschlicher Willensakt setzt die Beziehung auf das Du voraus; erst dadurch erhalten die Ausdrücke Freiheit, Verantwortung, Liebe, Pflicht usw. einen Sinn, also gerade die Kategorien, die auf das existentielle Willensleben bezogen werden können, die aber vollkommen inhaltslos sind, solange wir uns außerhalb der Dimension der zweiten Person bewegen. Aber hier wird ein Willensakt vorausgesetzt, der im Gegenteil das Du verneint.

Der christliche Gedanke hat diese Schwierigkeit klar gesehen. Er ist nicht an dem dahinterliegenden Rätsel vorbeigegangen. Er hat vielmehr die Realität eines Willens vorausgesetzt, der trotz seiner Un-Menschlichkeit in das Menschenleben ständig hineinspielt. Dieser rätselvolle Wille ist das Dämonische.

4. Das Dämonische

Wir haben gesehen, daß die Sünde für die christliche Menschenauffassung ein existentielles Faktum ist, das sich in das Menschenleben einstellt und die ethische und religiöse Du-Beziehung zerbricht. Die psychologischen Versuche, die Ursachen des Sündenbewußt-

seins zu analysieren, können ihre Bedeutung haben; in dem existentiellen Zusammenhang muß die Fragestellung jedoch eine ganz andere sein: Wie soll ich die Entstehung der Sünde als eine Wirklichkeit verstehen? Zwei Möglichkeiten gibt es. Die eine ist die, zu denken, daß die Sünde ihren Grund in der menschlichen Existenzform selber hat, wo sie dann in gewissen Situationen zutage tritt. Die orthodoxe Lehre von der Erbsünde in strenger Formgebung scheint in diese Richtung zu weisen; der Mensch ist von Natur böse, selbstsüchtig, "incurvatus in se" (Luther). Man muß jedoch beachten, daß die Erbsünde nicht als eine ursprüngliche Struktur des Menschen aufgefaßt worden ist; sie ist durch einen "Sündenfall" in das Menschenleben hineingekommen, der dem ganzen menschlichen Dasein das Gepräge gibt. Der Sinn dieses Gedankens dürfte darin liegen, daß die sündige Tendenz individuell nicht nur etwas momentan Hervortretendes ist, sondern etwas, womit man existentiell als zu den Bedingungen des Menschenlebens gehörig zu rechnen hat. Es ist aber charakteristisch, daß diese Tendenz nicht auf das menschliche Willensleben selber zurückgeführt wird, sondern auf etwas, was von außen in dasselbe eingedrungen ist und es in Unordnung gebracht hat. Damit ist schon die andere Erklärung für die Tatsache der Sünde angedeutet: Ihr Grund liegt außerhalb des Menschenwillens, außerhalb menschlicher Kontrolle. Hier wären wiederum zwei Lösungen denkbar. Man könnte geltend machen, daß die Sünde letztlich von Gott selber stamme. An Gedankengängen, die in diese Richtung gehen, fehlt es nicht. Für eine metaphysische Lehre von Gottes Allmacht erscheint dies geradezu als die einzig mögliche Lösung. Wenn nämlich alles im Grunde nach Gottes Willen geschieht, so muß Gott auch die Sünde wollen. Auf derselben Ebene wie dieser Gedanke liegt die Lehre von der doppelten Prädestination: Gott hat nicht nur gewisse Menschen zur Seligkeit, er hat auch andere zum Verderben bestimmt; was die Letztgenannten angeht, so hat er auch dadurch für eine Motivierung gesorgt, daß er "ihre Herzen verhärtete". Dieser Gedankengang steht jedoch in schneidendem Gegensatz zu einem Hauptwort des Neuen Testaments: "Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1. Tim. 2,4). Wie wir vorher gesehen haben, ist außerdem die angeführte Deutung von Gottes Allmacht ein typisches Beispiel für den Trugschluß, dem man verfällt, wenn man eine existentielle Aussage über Gott in eine metaphysische Theorie hinübergleiten läßt.

Wenn also die Sünde nicht von Gott stammen kann, so muß sie ihren Ursprung in etwas anderem haben. Hier kommt die Vorstellung von dem dämonischen Willen in das christliche Glaubensdenken hinein. Die Sünde ist das Resultat der Wirksamkeit, die von einer in unserem Dasein aktiv wirkenden, dunklen, dämonischen Macht, dem "Teufel", betrieben wird. Wie diese Macht entstanden ist ob direkt durch einen Abfall von Gott oder auf andere Weise darüber hat das Christentum keine Theorie. Man stellt nur fest, daß sie vorhanden und in Wirksamkeit ist, eine "Macht des Verderbens", die ständig darauf gerichtet ist, das Gemeinschaftsleben zu zerbrechen und damit die Schöpfungsordnung und das Heilswerk zunichte zu machen. Dieser radikale Dualismus ist für die christliche Lebensanschauung, konstitutiv. Aber der Dualismus ist nicht metaphysisch, sondern dramatisch; er äußert sich in einem unversöhnlichen Kampf zwischen den beiden Grundmächten des Daseins, Gott und dem Satan. Der Kampf gilt dem Menschen, der zugleich Kriegsschauplatz und Mitbeteiligter ist. Der Ausgang des Lebensschicksals des Menschen beruht auf seiner Beteiligung am Streite. Der Gang der Geschichte wird ebenso wie jedes einzelne Menschenleben von diesem Kampf geprägt, der unter wechselnden Siegen und Niederlagen vor sich geht. Gewinnt die dämonische Macht die Oberhand, so wird die Scheidewand der Sünde höher; gewinnt Gott die

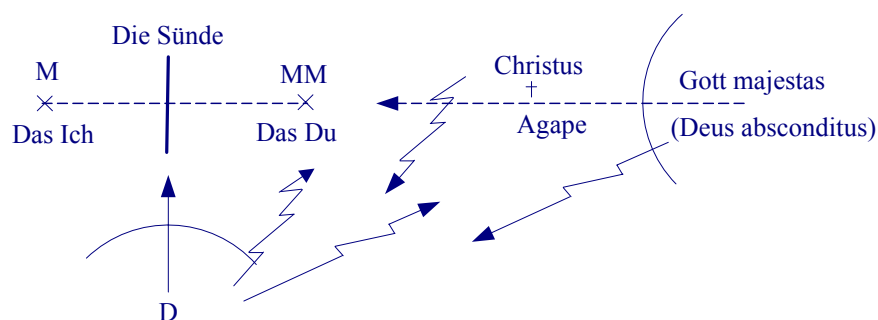
Oberhand, so wird sie niedergelegt. Ein Christenmensch trägt bei alledem die Gewißheit in sich, daß der Streit mit dem Siege Gottes enden wird; im Prinzip würde dies mit dem Sieg Christi auf Golgatha und mit seiner Auferstehung klar.

So ungefähr kann die christliche Anschauung vom dämonischen Wesen und seiner Wirkungsweise zusammengefaßt werden. Unter dem Gesichtspunkt, der in unserem Zusammenhang zentral ist, tritt die Frage nach dem Dämonischen als einer existentiellen Wirklichkeit in den Vordergrund. Der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Dämonie ergibt, daß diese Wirklichkeit der Dimension des Gemeinschaftslebens zugehört. Im Unterschied zu dem göttlichen und dem menschlichen Willen kann der dämonische jedoch nicht von persönlicher Art sein; er kann mit anderen Worten nicht als ein Du auftreten. Da das Dämonische gemeinschaftsvernichtend ist, ist ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis zwischen den "Dämonen" und Gott bzw. dem Menschen eine Absurdität. Es ist sicher kein Zufall, daß auch der Volksglaube, der beim Teufel mit einer Art Persönlichkeit rechnet und die Möglichkeit einer förmlichen Absprache zwischen Mensch und Teufel voraussetzt, dieser Absprache die Form eines objektiven "Kontraktes" gibt, durch den der Mensch gegen das Versprechen, gewisse Vorteile, in der Regel Reichtum, zu erhalten, dazu verführt wird, das Wichtigste, seine eigene Seele, preiszugeben. In den üblichen Spukgeschichten wird das Dämonische gewöhnlich in der dritten Person als etwas Menschenähnliches betrachtet, das man sieht und hört, mit dem man aber keinen persönlichen Kontakt bekommen kann. Das Moment des Schauderns, das tremendum, liegt nicht zuletzt darin, daß man der Meinung ist, auf etwas gestoßen zu sein, das so wie ein Mensch fungiert, dem aber die dem menschlichen Leben zutiefst charakteristische Haltung fehlt: als ein persönliches Du aufzutreten. Nicht ohne Grund lautet daher der Wahlspruch des Trolls in Ibsens *Peer Gynt*: Troll, sei dir selbst genug!

Mythologisch und poetisch-symbolisch kann diese mit dem Volksglauben verbundene Dämonologie eine tiefsinnige Bedeutung erhalten. Überträgt man sie auf die ontologische Ebene, d.h. sieht man sie unter dem Gesichtspunkt der Wirklichkeitsfrage, dann befindet man sich auf dem Gebiet, welches das Christentum Aberglauben nennt. Nach christlicher Auffassung ist das Dämonische nicht als ein direktes Erfahrungsobjekt gegeben, sondern tritt nur indirekt durch seine Wirkungen in dem Faktum der Sünde hervor. *Sie* ist der eigentliche Ausdruck für die Dämonie des Daseins, der Durchbruchspunkt für den dämonischen Willen, der in das Menschenleben aus dunkler, unbekannter Tiefe eindringt. Die Tatsache, daß das Dämonische durch direkte Erfahrung nicht erreichbar ist, schafft die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit für den Menschen, es selber niederzuringen. Die Hoffnung auf den Sieg ruht ganz in der Gewißheit, daß Gott der Stärkste ist und daß er in einen unversöhnlichen Kampf gegen die böse Macht verwickelt ist. Die existentielle Gewißheit hiervon ist letztlich im Christusglauben begründet. Auch in der Hinsicht sieht der Glaube nämlich Christus als einen Offenbarer Gottes, daß seine gesamte Tat von einer Seite her als ein Kampf gegen die bösen Geistesmächte ausgelegt werden kann. Davon zeugen die dramatischen Szenen auf dem Berge der Versuchung; so muß man es auch verstehen, daß das Evangelium den Teufelaustreibungen besonderes Gewicht zumißt, in diese Perspektive hat der christliche Glaube auch schon zeitig (mit Antezipation des Sieges) das Versöhnungswerk am Kreuz hineingestellt, wie es z.B. im ersten Osterhymnus heißt:

Dem Teufel hat er sein Gewalt
zerstört, verheert in aller Gestalt.
Halleluja, Halleluja.
Wie pflegt zu tun ein großer Held,
der seinen Feind gewaltig fällt.
Halleluja, Halleluja.

Eine schematische Verdeutlichung der Anschauung des christlichen Glaubens von der Realität des Dämonischen kann nach dem unten stehenden Diagramm erfolgen, das die letzte Ergänzung der Diagramme von Seite 40 und 56 (D = das Dämonische, der Teufel) bildet:^{10]}



Das hier Ausgeführte deutet an, weshalb der christliche Glaube nicht – ohne etwas Wesentliches aufzugeben – davon absehen kann, mit der Realität des Dämonischen zu rechnen. Ganz im Gegensatz zu dem, was viele meinen, handelt es sich dabei in gar keiner Weise um einen Rest unüberwundenen Aberglaubens; es wird damit vielmehr eine Menschenauffassung wiedergegeben, die ihren Realismus darin beweist, daß die Wirklichkeit des Bösen im Menschenleben anerkannt wird, jedoch so, daß weder Gott noch Mensch dadurch dämonisiert wird. Zum Aberglauben wird die Dämonenlehre erst dann, wenn man sich auf direkte Erfahrungen des Dämonischen neben seinem existentiellen Durchbruchspunkt, der Sünde, beruft.

5. Der Tod

Schließlich soll hier etwas über die christliche Anschauung über die Wirklichkeit des Todes gesagt werden, obwohl der Tod nicht zu dem Bösen in religiös-ethischem Sinne gehört, sondern eher mit Übel und Leid zusammengestellt werden kann. Der Todesgedanke enthält jedoch eine solche Zuspitzung des gesamten religiösen Wirklichkeitsproblems, daß man in

¹⁰ Kommentar: Die Sünde, die das menschliche Ich von Gott und dadurch auch vom Mitmenschen scheidet (die Ich-Du-Beziehung zerstört), hat ihren Grund in der aus den dunklen Tiefen heraufsteigenden dämonischen Macht. Um seine Macht über das Menschenleben behalten zu können, richtet der Dämon einen Angriff gegen Gott, der seinerseits zum Gegenangriff übergeht. Der Kriegsschauplatz befindet sich im Verborgenen: der Kampf Gott-Satan macht aber den dunklen, dramatischen Hintergrund des geschichtlichen Geschehens aus. Ein entscheidendes Moment des Kampfes kam im Streit Christi gegen die bösen Geistesmächte zum Ausdruck. — Das alles kann als eine meta-historische Deutung des Geschehens betrachtet werden. Existentiell wird das Drama im eigenen Herzen des Menschen erlebt als ein Kampf gegen die Sünde. Die Möglichkeit des Sieges in diesem Kampf hängt nur davon ab, daß die göttliche Agape, die in Christus zutage tritt, durch die Vergebung die Ich-Du-Beziehung wiederherstellt und dadurch die "Werke des Teufels zerstört" (1. Joh. 3,8).

diesem Zusammenhang nicht an ihm vorbeigehen kann. In gewisser Hinsicht kann diese Frage als ein Prüfstein für den gesamten hier durchgeführten Gedankengang betrachtet werden.

Der Tod ist aus der Perspektive der dritten Person gesehen ein Faktum, welches das Menschenleben mit allem anderen Lebendigen teilt. Bei der Frage nach dem physiologischen Dasein reicht die Feststellung aus, daß jeder Organismus eine begrenzte Existenzzeit hat; ist diese Zeit abgelaufen, dann tritt der Zerfall ein, der physiologischer Tod genannt wird. Was das Tier angeht, so rechnet man selten damit, daß das Psychische eine Sonderstellung im Vergleich zu dem Physiologischen einnimmt; man hat dagegen unter dem Einfluß des alten Animismus und der idealistischen Philosophie oft geltend gemacht, daß beim Menschen eine solche Sonderstellung vorhanden sei.

Für eine Anthropologie, die sich mit der Aufteilung des Menschen in zwei "Teile", Körper und Seele, befaßt, kann es naheliegen, zu meinen, daß das Psychische weiterbesteht, auch nachdem seine physiologische Unterlage zerfallen ist. Der in den meisten Religionen vorhandene Glaube an die "Unsterblichkeit der Seele" geht von solchen Gedanken aus. Unabhängig vom religiösen Glauben kehren ähnliche Vorstellungen im modernen Spiritismus wieder mit seinem Versuch, experimentell-empirisch (in spiritistischen Sitzungen) die fortgesetzte Existenz der "Geister" nach dem Tode nachzuweisen.

Es besteht kein Anlaß dazu, hier den Wahrheitsgehalt dieser Vorstellungen zu prüfen. Wenn das Psychische in sich selber eine Qualität einschließt, welche die Fortdauer nach dem physiologischen Tod garantiert, so kann man sich ja u.a. fragen, warum dies nicht auch für die Tierseelen gilt. Wer den in diesem Buch durchgeführten Grundgedanken akzeptiert, der wird kein Interesse daran haben, dies gesamte Problem zu diskutieren. Nach diesem Gedankengang gehört das Psychische in gleichem Grade wie das Physiologische zu der Anschauung der dritten Person von dem menschlichen Dasein, zu jener Perspektive also, die von der Wirklichkeit als in Raum und Zeit gegeben ausgeht und also auch an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden ist. Diese Art, das Menschenleben zu betrachten, steht auch in engster Übereinstimmung mit der neutestamentlichen Grundanschauung, der die anthropologische Zweiteilung in Körper und Seele völlig fremd ist. Das Christentum rechnet statt dessen mit einer Dreiteilung: Körper, Seele und Geist, wobei das Körperliche und das Psychische prinzipiell auf gleicher Ebene liegen, während das Geistige das Gottesleben im Menschen repräsentiert. So spricht Paulus im 1. Korintherbrief Kapitel 15 über das "Seelische" (to psychikon) im Gegensatz zu dem Geistigen (to pneumatikon). Auch an anderen Stellen des Neuen Testaments bezeichnet der Ausdruck "seelische" Menschen solche, die "keinen Geist" haben (Judas 19, vgl. auch 1. Kor. 2,14 und Jak. 3,15). Der Geist im Gegensatz zum Psycho-physischen entspricht ganz genau der Existenzform, die hier Ich-Du-Beziehung genannt wird; das Neue Testament gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort Gemeinschaft (koinonia) oder geradezu "Gemeinschaft im Geist" (koinonia pneumatos) (Phil. 2,1). Als Text für das oben (Seite 39) dargestellte Diagramm könnte man sehr gut das Wort aus 1. Joh. 1,3 nehmen: "Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus."

Die Anwendung auf das vorliegende Problem liegt offen zutage und kann daher in einige kurze Worte zusammengefaßt werden. Individuell gesehen bedeutet der Tod das definitive

Ende des Menschen unter dem Aspekt der Dimension der dritten Person, d.h. die Auflösung des psycho-physischen Organismus. Nach dem christlichen Glauben wird davon jedoch nicht die menschliche Existenzform berührt, die dem Aspekt der zweiten Person zugehört. Diese ist nämlich Ausdruck einer persönlichen Gemeinschaft, die ihren Grund ganz und gar in Gottes schöpferischer Agape hat. In der Sprache des Neuen Testaments wird dies das Leben des Geistes oder das ewige Leben genannt, das nach dem Tode einem Menschen zuteil wird, weil der Mensch schon in diesem Leben seiner in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe teilhaftig war. *Wie* dies Leben gestaltet wird, nachdem die psychophysische Unterlage fortgefallen ist, davon können wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen, wie wir uns eine solche vom ewigen Wesen Gottes bilden können. Als ein höchstes Wagnis, aber durch die Christusoffenbarung gestützt, spricht der Glaube von der Auferstehung der Toten als von einer göttlichen Neuschöpfung, durch die die individuelle Existenz *sub specie aeternitatis* gestaltet wird. Dies ist jedoch keine spekulative Theorie, noch viel weniger das Produkt eines Wunschtraumes, es ist vielmehr ein entscheidender Punkt in dem existentiellen Glauben. Die Gewißheit des ewigen Lebens hängt völlig ab von dem Glauben an Gottes Wirklichkeit.

RÜCKBLICK

Es dürfte angemessen sein, zum Schluß eine Zusammenfassung des ganzen Gedankengangs zu geben, der in diesem Buch durchgeführt wurde. Im ersten Kapitel wird die *religiöse Wahrheitsfrage* formuliert. Dabei wird die Fragestellung auf den Religionstyp begrenzt, der im Christentum seinen charakteristischen Ausdruck erhalten hat. Im Anschluß an das ausgeführte Typenschema wird das Christentum als die Religion der zweiten Person bezeichnet, d.h. als eine Religion, in der das Verhältnis zwischen Mensch und Gott als eine Ich-Du-Beziehung (persönliche Gottesgemeinschaft) ausgebildet ist. Der Gegenstand des religiösen Glaubens ist hier also Gott als ein Du. Die Wahrheitsfrage erhält folgenden Inhalt: Ist das Du der Glaubensgemeinschaft wirklich? Mit anderen Worten: Hat es einen Sinn, diesem Du auch in einer anderen Bedeutung eine Existenz zuzuschreiben als der, daß es ein Moment in der psychologisch analysierbaren religiösen Erfahrung darstellt?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, wird im zweiten Kapitel die *Wirklichkeitsfrage* unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt behandelt. Hier gilt es, der Struktur in dem Erkenntnisakt auf die Spur zu kommen, durch welchen etwas als wirklich "gesetzt" wird. Dabei zeigt sich, daß die Gewißheit von der Wirklichkeit äußerer Gegenstände in unserer Erfahrungswelt (gleichwie analysierbarer psychischer Prozesse) den Gedanken einschließt, daß diese Welt für diejenigen gemeinsam ist, die darin Beobachtungen machen und Schlüsse ziehen können. Daß ein Gegenstand mit seinen "Eigenschaften" als wirklich angesehen wird, setzt also die Existenz von anderen Bewußtseinen oder Ichs voraus, die ihn in gleicher Weise wie ich auffassen können. Das ist der Inhalt des Begriffs "objektive Wirklichkeit". Als andere Bewußtseine (Subjekte) sind diese Ichs jedoch nicht objektiv wirklich. Da aber ihr Wirklichkeitscharakter trotzdem nicht gut bestritten werden kann, zumal ihre Existenz Voraussetzung für den objektiven Wirklichkeitsbegriff ist, so muß man auch mit einem anderen Wirklichkeitsaspekt als dem rechnen, der in der objektiven Erfahrungswelt zum Ausdruck kommt. Dieser neue Aspekt eröffnet sich, wenn das andere Ich, der Mitmensch, in der zweiten Personals ein Du betrachtet wird. Eine Analyse der Ich-Du-Beziehung gibt zu verstehen, daß hier gewisse Kategorien ethischen Inhalts zur Anwendung kommen: Verantwortung, Respekt, Freiheit, Vertrauen, Liebe, Menschenwert. Dieser Aspekt auf das menschliche Dasein kann nicht in dem Sinne objektiv bestätigt werden, daß das Du als ein Moment in unserer physischen oder psychischen Erfahrungswelt objektiviert werden *könnte*; es ist einzig und allein durch eine *existentielle* Erfahrung gegeben, was einschließt, daß die Wirklichkeit des Du sich erst in einem Akt faktischer Gemeinschaft (Ich-Du-Beziehung) auftut. Es ist also das Ergebnis dieser Erwägung, daß auch die existentielle Ich-Du-Beziehung Wirklichkeitskontakt einschließt.

Das dritte Kapitel knüpft an die religiöse Wahrheitsfrage, die Frage nach *Gottes Wirklichkeit*, an. Die Untersuchung ist jetzt insoweit in eine neue Lage gekommen, als es sich gezeigt hat, daß die für den christlichen Glauben charakteristische Ich-Du-Beziehung einen Aspekt auf die Wirklichkeit enthält. Das bedeutet jedoch nicht, daß etwas über Gottes Existenz ausgesagt, noch viel weniger bewiesen werden könnte; das einzige, was gezeigt worden ist, ist dies, daß der Mitmensch als ein Du wirklich ist, unter der Voraussetzung, daß die angedeuteten moralischen Kategorien in Funktion kommen. Daß dies im einzelnen Fall faktisch geschieht, kann nie rational demonstriert oder überhaupt wahrscheinlich gemacht

werden. Obwohl die Du-Wirklichkeit als eine erkenntnistheoretische Voraussetzung für den objektiven Wirklichkeitsbegriff hervortritt, so zeigt sich deswegen ihre existentielle Verwirklichung philosophisch gesehen als etwas äußerst Problematisches. Damit hängt zusammen, daß jeder theoretische Gottesbeweis ausgeschlossen ist. Wer einen solchen zu finden hofft, kann in der hier durchgeführten Beweisführung nur eine Lücke feststellen.

Diese Lücke ist jedoch prinzipiell. – Daß das Christentum hier überhaupt in Erscheinung tritt und Interesse erweckt, hängt damit zusammen, daß es die Frage nach der Wirklichkeit des Du *faktisch* aufnimmt und eine existentiell bestimmte Antwort gibt, die für das Kulturleben des Abendlandes von grundlegender Bedeutung geworden ist. Das geschieht, da die Liebe zum Nächsten (Ich-Du-Beziehung) im Gottesglauben verankert wird. Mit dieser Feststellung geht die Darstellung ganz von der religions-philosophischen Linie auf die theologische über, was einschließt, daß sie in der Fortsetzung sich mit der Wirklichkeitsschau beschäftigt, die in dem christlichen Offenbarungsbegriff beschlossen ist. Der Inkarnationsgedanke gibt aus diesem Gesichtspunkt den Schlüssel zu der christlichen Schau auf das Hervortreten des Ewigen in der Geschichte: Durch Christus wird Gott das Du, das mit dem Menschen in persönliche Gemeinschaft tritt und ihn in Liebe und Gehorsamsforderung in Anspruch nimmt mit der Aufgabe, im Glauben an Gott dem Nächsten zu dienen. Die Fortsetzung dieser Gottesoffenbarung wird in der Kirche als der Trägerin des Evangeliums durch die Zeiten sichtbar. Die Bezeichnung der Kirche als "Gemeinschaft der Heiligen" ist der direkte Ausdruck für die existentielle Beziehung, die in dem philosophischen Zusammenhang Ich-Du-Beziehung genannt wird. Diese Grundschau hat unmittelbare Konsequenzen für die Deutung der Dogmen wie für die Auffassung des Kultus. In beiden Fällen wird die Substanzkategorie abgelehnt, die vom antiken Denken her in die Lehrbildung eingedrungen ist und den Glaubensbegriff nach der Richtung einer Religion der dritten Person (Metaphysik) bzw. der Religion der ersten Person (Mystik) umgebogen hat. Das Dogma ist seinem Wesen nach eine Aussage über den Gott der Glaubensbeziehung, d. h. über das göttliche Du mit der Urform: Du bist mein Gott. Nur mit diesem existentiellen Ausgangspunkt kann man das Dogma als eine Aussage über den wirklichen Gott verstehen. Der Gedanke von dem verborgenen Gott (*deus absconditus*) jenseits des in Christus offenbaren, ist sicherlich für den Glauben wesentlich. Der *Deus absconditus* ist jedoch nicht der Gegenstand des Glaubens, sondern steht die Ewigkeitsperspektive jenseits der geschichtlichen Offenbarung dar.

Im vierten Kapitel wird schließlich die Frage nach der *Wirklichkeit des Bösen* berührt, und zwar vom Gesichtspunkt des christlichen Glaubens. Das Wesen des Bösen ist die Sünde, welche die Spaltung der existentiellen Ich-Du-Beziehung auf religiösem wie auf ethischem Gebiet (im Verhältnis zu Gott wie im Verhältnis zum Nächsten) in sich schließt. Da die Sünde nicht als etwas nur Negatives aufgefaßt wird, wird vorausgesetzt, daß ein böser gottesfeindlicher Wille da ist, der in das Menschenleben eindringt und die Gemeinschaft zerstört. Dieser Wille ist der dämonische, der sich mit dem gemeinschaftsbildenden göttlichen Willen im ständigen Kampf befindet. Ebenso wenig wie der *Deus absconditus* direkt Gegenstand für die existentielle Glaubenserfahrung werden kann, ebenso wenig kann die Realität des Dämonischen außerhalb seines existentiellen Durchbruchpunktes durch die Sünde unmittelbar erlebt werden. Diese wird nur durch einen neuen Akt von Gottes Agape überwunden: die Vergebung. Der Umstand, daß die existentielle Ich-Du-Beziehung auf eine

Daseinsform hinweist, die durch göttliche Neuschöpfung die Bedingungen der Sinnenwelt durchbricht, wird auch für den Glauben zu einer Garantie gegen die Vernichtung der Persönlichkeit im Tode. In der eschatologischen Perspektive wird die Neuschöpfung deshalb als Auferstehung zum ewigen Leben bezeichnet. Das ist die Vollendung der Lebensform, welche unter den Bedingungen des Erdenlebens mit den Worten Glaube und Liebe charakterisiert wird.

Zitation:

John Cullberg: Glaube und Wirklichkeit – Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie, in: www.vordenker.de (Edition: Sommer 2010), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/ggphilosophy/j-cullberg_du-und-wirklichkeit.pdf > – Originalveröffentlichung: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Berlin 1958 (Ausgabe für die Deutsche Demokratische Republik)

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by *E. von Goldammer*

Copyright 2010 © *vordenker.de*

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited

vordenker
ISSN 1619-9324