

Gabriel

Marcel

Dialog
und
Erfahrung

Knecht

GABRIEL MARCEL

DIALOG
UND ERFAHRUNG

Vorträge in Deutsch
Herausgegeben von
Wolfgang Ruf



JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

INHALT

Statt eines Vorwortes	7
Der Glaube als geistige Dimension	13
Weisheit und Pietät in der heutigen Welt	32
Der Mensch vor dem totgesagten Gott	50
Die philosophische Anthropologie Martin Bubers	68
Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners	92
Mein Leib – mein Leben – mein Sein	113



STATT EINES VORWORTES

Die hier vorliegende Sammlung deutscher Vorträge des französischen Philosophen Gabriel Marcel hat Studentenfarrer Dr. Wolfgang Ruf zusammen mit seinem Freunde Gabriel Marcel ausgewählt und zum Druck vorbereitet, als er sich im Frühjahr und Sommer 1968 anschickte, seine reichen Freiburger Erfahrungen beim Aufbau einer katholischen Hochschulgemeinde an der neugegründeten Universität Konstanz fruchtbar zu machen. Noch ehe er das Vorwort schreiben konnte, das er dieser Sammlung als Herausgeber vorausschicken wollte, ist er schwer erkrankt und am 6. Oktober 1968 im Alter von erst 49 Jahren in Konstanz gestorben.

So kann hier nur auf das Vorwort zurückgegriffen werden, mit dem Wolfgang Ruf eine frühere Sammlung deutscher Vorträge Gabriel Marcells (*Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1964) eingeleitet hat. Er bestimmte darin den besonderen Ort, der den Vorträgen Gabriel Marcells in dessen philosophischem Gesamtwerk zukommt: Als konkreter Denker, Dramatiker und Kritiker suche Gabriel Marcel wie kaum ein anderer auch in seinen Vorträgen vor allem das Gespräch. Das deutsche Wort „Vorträge“ werde freilich dem Sachverhalt nicht voll gerecht. Gabriel Marcel spreche lieber – dem französischen Sprachgebrauch folgend – von Konferenzen (*conférences*) und wolle damit verdeutlichen, was in der Bedeutung des lateinischen Grundwortes „*confero*“ enthalten sei. „Gabriel Marcel bringt das vielfach von ihm Gedachte und in verschiedenen Schriften Verstreute im Vortrag von allen Seiten in die Ordnung und die Form des Gespräches zusammen und vereint es so zu einem Ganzen. In der Unmittelbarkeit des Vortrags – die Schwierigkeit einer meist fremden Übersetzung in einer herrlichen Natürlichkeit überspringend –

bringt er seine Gedanken und Erfahrungen dem Zuhörer nahe. Er wendet sich ihm ganz zu. Der Vortrag wird dadurch zur Mit-teilung, die uns angeht, ja er legt schließlich das Gemeinte in unsere Hand, er gibt es weg, auf daß wir selbst an die Ausführung gingen . . . Die Vortragsreisen von Gabriel Marcel sind ganz Ausdruck seiner philosophischen Existenz. Er ist auf der Suche wie ein Wanderer. Die Priorität hat ‚der Andere‘, das Gesuchte, nicht das Ich, nicht die Abstraktion. In jedem Vortrag stellt er sich von neuem dem vielfältigen Anruf der Zeit und seiner Zuhörer, wie er umgekehrt auch seine Hörer um eine Antwort bittet.“

Vor dem so ausgespannten Horizont hat Wolfgang Ruf auch den Titel der vorliegenden Sammlung formuliert: *Dialog und Erfahrung*. Das sind zugleich Kennworte seiner eigenen Lebensarbeit. Nicht zufällig holte er Gabriel Marcel immer wieder zu Vorträgen in seine Freiburger Studentengemeinde. Er suchte in ihm nicht den „interessanten“ Redner, sondern den Partner des offenen und öffnenden Dialogs, auf den er seine Gemeinde baute. Den Geist, den er dabei bezeugte und wachrief, hat der Freiburger Theologieprofessor *Bernhard Welte* in seiner (in „Christ in der Gegenwart“ vom 17. November 1968 veröffentlichten) *Gedenkrede auf Wolfgang Ruf* aus freundschaftlicher Nähe gewürdigt. Wesentliche Abschnitte daraus seien hier statt des Vorwortes, das Wolfgang Ruf als Herausgeber nicht mehr schreiben konnte, zu geziemendem Andenken festgehalten:

„Wir denken dabei an Wolfgang Rufs stets wache Intelligenz, an seine hohe und umfassende Bildung, an seine lebendige Vertrautheit mit vielen der besten Geister der Vergangenheit und mit fast allen der Gegenwart, an jene intelligente Bildung, die ihm die Freundschaft einiger der bedeutendsten Denker und Künstler unserer Zeit einbrachte.

Wir denken an seine herrliche Vitalität, an seinen Humor, an sein Feuer und seine Leidenschaft, an seine unerschöpfliche Phantasie, an seine musische Schwingung, an seine Initiativkraft, an seinen männlichen Charme, an seine Fähigkeit, Feste zu feiern, und auch das Unscheinbare in ein Fest zu verwandeln. An seine Liebe zur Erde und zu allen geschöpflichen Gaben. An

seine Liebe zu den Menschen, ohne die ihm die Erde und ihre Gaben nichts bedeutet hätten. Hatte er nicht einen sechsten Sinn für Menschen und ihre hintergründigen Fragen? Wir denken an seinen Mut, seine Kühnheit, seine Furchtlosigkeit, seine Freiheit . . .

Der Geist des Evangeliums ist in ihm auf eine ungewöhnliche Weise lebendig und fruchtbar geworden. Dadurch war es ihm gegeben, auf eine neue Weise sichtbar zu machen, daß der Dienst des Evangeliums nicht ein Dienst des Buchstabens ist, der tötet, sondern des Geistes, der lebendig macht. Dies war auch der Grund dafür, daß er in seiner Lebenspraxis als Pfarrer und als Mensch für viele andere alles Enge weit zu machen und alles Erstarrte zu verlebendigen vermochte.

Aus dieser Quelle heraus war er furchtlos in der Schleifung der Bastionen und der Mauern, welche die Engherzigkeit und die Kleingläubigkeit immer wieder um die Bereiche des Glaubens und der Kirche aufgerichtet hat und noch aufrichtet. Darum nahm er als Diener des Neuen Bundes ohne Scheu die ungeheure Herausforderung der modernen Wissenschaft an, wie sie im Horizont der Universität sich schicksalsreich jeden Tag neu entfaltet. Darum konnte er mit vollem Bewußtsein und Willen in der Atmosphäre von Reflexion und Kritik leben, die zur Wissenschaft gehört. Darum konnte er sich ohne Scheu und mit ganzer Kraft der modernen kritischen Situation in Theologie und Kirche öffnen, darum stellte er sich den Ergebnissen und der historischen Kritik, und so vermochte er es, den erneuernden Geist im neu sich bildenden Gelände einer sich verändernden Zeit sichtbar zu machen . . .

Er suchte unablässig die Kirche und ihre Ordnungen aus aller tötenden und starren Gesetzmäßigkeit zu befreien, die immer ihre Gefahr sein wird. Er war immer auf der Spur, dem lebendigen und lebendigmachenden Geist in allem nachzuspüren und ihm den Weg ins Freie zu öffnen. Er hat den Spielraum der Freiheit in der Kirche wesentlich erweitert, er hat in ihr neu zum Bewußtsein gebracht, daß Freiheit des Geistes ein christlicher Begriff ist: Wo der Geist ist, da ist Freiheit. – Wie haben doch die Christen ihre Sache mißverstanden, solange sie dies nicht wahrhaben wollten!

Dabei war christliche Freiheit für ihn nie chaotische Formlosigkeit oder gar bloße Destruktion. Er verstand sie als Verantwortung, als Engagement, als schöpferische Kraft. Und er wußte auch, daß es darum ging, solches nicht bloß zu proklamieren, sondern es in den konkreten Strukturen der heutigen Welt zu realisieren. Darum wirkte er im persönlichen und im öffentlichen Bereich in diese Richtung. Darum lag ihm daran, in die Konferenz der Studentenpfarrer neue Impulse hineinzugeben. Darum hat er sich mit kritischen und kühnen Neuentwürfen öfters an die Bischofskonferenz gewandt. Darum hatte er in vielen Fällen und immer wieder neu den Mut zum vorausweisenden Experiment, ohne dessen unvermeidliche Risiken zu scheuen oder zu verkennen.

Er war in der freien und befreienden Kraft des Geistes durchaus ein Mann der Kirche. Er hat sie und ihr Gesetz geachtet. Aber wo er ihre Strukturen in der Gefahr sah, zum tötenden Buchstaben zu werden, da griff er ein und veränderte die Dinge. Er tat es oft im Gespräch mit den bestellten Hirten der Kirche. Er wirkte in der Kirche und für die Kirche an der Erweiterung des Spielraums des Lebens und des Geistes. Er tat alles, um die Formen ihres Lebens lebendig zu halten und lebendig zu machen und ins Künftige einer neuen Lebendigkeit zu steigern. Er hatte den Mut, ihren Entwicklungen auch voranzugreifen und ihnen ein vorlaufender Antrieb zu sein.

Zu seiner eigensten Weise, den Geist des Evangeliums als Geist der Freiheit zu realisieren, gehört auch und besonders die Vollständigkeit seiner Hingabe und seines Einsatzes. Er hat seine Kräfte, Gaben und Einsichten niemals gespart, er war immer verschwenderisch an Herz und Geist. Mit Recht hat Hans Herbert Götz in der ‚Frankfurter Allgemeinen Zeitung‘ von ihm gesagt, daß seine Lebensfackel an beiden Enden brannte.

Die Flamme leuchtete doppelt hell, und sie verbrannte schnell. Die Intensität seines Lebensstils war wie eine Inkarnation sich immer wieder erneuernder geistiger Jugendlichkeit. Darum darf man vielleicht sagen, daß der jähe und frühe Tod auch zu ihm paßte, so sehr er uns erschüttert. Hat nicht vielleicht die Hand, die alles fügt, für einen solchen Mann mit dem jähen Tod das

Alter verhindern und den verschwenderischen Einsatz krönen wollen?

Er wurde in der kurzen, aber reichen Spanne seines Lebens unzähligen Menschen ein großmütiger Helfer und ein geleitender und voraussehender Freund, und er hat so unzählige in die Freiheit des Glaubens und des Geistes geführt. Darin ist er für viele zum entscheidenden Impuls und zur lebensgestaltenden Begegnung geworden, zur Bedingung eines neuen Begreifens und Vollziehens dessen, was Christentum wohl heute und morgen sein kann. So ist er zu einer der großen Gestalten geworden im Zuge der Erschütterung und der Erneuerung des Christentums in dieser Zeit . . .“

Der Verlag

Zunächst eine Vorbemerkung: ich will das Thema des Glaubens hier weder als Theologe behandeln noch sogar im eigentlichen Sinne als Gläubiger. Aber es genügt nicht zu sagen, daß ich hier in meiner Eigenschaft als Philosoph spreche: die Worte *Philosoph der Schwelle* scheinen mir meine Stellung am treffendsten zu bezeichnen. Vielleicht dürfte man hinzufügen: Philosoph der *Kreuzwege*. Dennoch aber muß hier das Bild der Schwelle in erster Linie festgehalten werden. Damit will ich sagen, daß ich, wenn ich zusammenfasse, was ich sogar nach meiner Bekehrung, das heißt nach 1929 schrieb, feststellen muß, daß ich immer *für die Ungläubigen* sprach. Damit will ich nicht nur sagen, daß dies speziell für die Ungläubigen geschah, sondern auch und vor allem, daß ich mich so sehr wie irgend möglich an ihre Stelle versetzte, um sie zu verstehen, um sie über ihre Ablehnung hinaus in die Nähe des Glaubens zu führen. Der Titel eines meiner noch nicht ins Deutsche übersetzten Bücher: Von der Ablehnung zur Anrufung (Du refus à l'invocation) ist hier in höchstem Maße bedeutsam. Zweifellos war mir dies nur in dem Maße möglich, in dem ich mir selbst bewußt war, nur „teilweise evangelisiert“ zu sein, um einen sehr feinen Ausdruck *Claudels* zu gebrauchen. Für den Ungläubigen schreiben bedeutete in gewisser Hinsicht speziell für mich schreiben. Dies ist gleichbedeutend mit der Feststellung, daß ich mich in Wirklichkeit niemals in eine Art von geistigem Raum stellte oder mich darin bequem machte, der jenseits jedes Bestreitens läge. Dieses ständige Bestreiten schien im Gegenteil stets mich in wesentlicher und nicht nur in kontingenter Weise zu betreffen. Das Nachdenken über eine dramatische Situation, die nicht nur die einer zerrissenen Menschheit ist, sondern die des Bewußtseins selbst in seiner Nicht-Durchsichtigkeit, steht geradezu im Mittelpunkt

meines ganzen Werkes. Wie hätte ich sonst für das Theater schreiben können? Und dieses Nachdenken wird sich vor Ihnen in diesem Vortrag abrollen.

Die Grundfrage, die mich letzten Endes beschäftigt, zu der ich aber erst am Ende dieser Ausführungen Stellung nehme, ist festzustellen, welchen Status der Philosoph in seiner Eigenschaft als Philosoph dem Glauben zuerkennen kann und muß. Muß er ihn, wie dies meistens der Fall ist, aus seinem Eigengebiet verbannen? Oder ist er gehalten, ihm einen Wert zuzuerkennen, wenn nicht auf der Ebene des Erkennens, so wenigstens in ihrer Verlängerung? Es handelt sich hier, wie jedermann weiß, um ein überliefertes Problem, das jedoch zu jeder Zeit in neuer Sicht gestellt werden muß.

Zuallererst gebührt es sich zu fragen, ob man von der Idee des Glaubens nicht viel zu häufig viel zu schwankenden Gebrauch gemacht hat – wie dies zum Beispiel der Fall ist in unzähligen Handbüchern, wenn man vom Glauben an die Wirklichkeit der äußeren Welt oder sogar der Wesen, die uns umgeben, gesprochen hat. Phänomenologisch ist es wahrscheinlich unrichtig, wenn man sagt, daß der Mensch an die Wirklichkeit der äußeren Welt glaubt. Wahr ist dagegen, daß er solcher Struktur ist, daß seine Existenz an die dieser Welt gebunden ist. Persönlich bin ich der Ansicht, daß wir in diesem Punkte den Gesichtspunkten, die in *Sein und Zeit* dargelegt sind, zustimmen müssen. Es geschieht dann aber folgendes: von dem Augenblick an, in dem eine Philosophie sich selbst auf das *Cogito* oder *Ich denke* ausrichtet, besteht die große Gefahr, daß diese ursprüngliche Struktur in dem, was sie an Originellem und Spezifischem besitzt, nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Sie ist zerbrochen, und die Zuflucht zum Glauben erscheint als eine Art unvermeidlicher Ausweg, um nicht eine wirkliche Einheit, aber einen *Anschein von Einheit* zwischen Ausdrücken, die man unvorsichtigerweise unwiderruflich getrennt hat, wiederherzustellen. Nur eine nachträgliche Überlegung, die den trügerischen Charakter einer Philosophie des *Cogito* aufzeigt, wird in der Lage sein, im Prinzip diese vorgängige Einheit wiederherzustellen in einer

Weise, daß die Zuflucht zum Glauben auf diesem Gebiet nicht nur als unnützlich, sondern sogar als hoffnungslos erscheint.

Es ist wirklich aller Grund zu der Ansicht vorhanden, daß sich das Problem bezüglich dessen, was die Wirklichkeit der anderen „Ich“ betrifft, in nicht sehr viel anderer Weise stellt. Nur eine verhängnisvolle Illusion kann sich dazu verleiten lassen, den Primat des individuellen Subjekts in der Art der Monadenlehre in solcher Weise zu stellen, daß die anderen Subjekte nur noch als zweifelhafte Schatten betrachtet werden können.

Ein anderer schwerwiegender Irrtum, den ich bereits vor etwa zwanzig Jahren aufzeigte, besteht darin, wie es gewöhnlich geschieht, die Meinung mit dem Glauben zu verwechseln, das heißt die *doxa* mit der *pistis*. Diese Verwechslung ist einem oberflächlichen Rationalismus zuzuschreiben, der übrigens verhältnismäßig ungefährlich ist, sofern er zur Toleranz neigt. Achten wir aber darauf, daß es sich um eine Toleranz voll Skepsis und Geringschätzung handelt, während die Toleranz, die allein einen geistigen Wert darstellt, auf der Achtung und der Liebe beruht: allerdings verdient sie zweifellos, wenn sie eine derartige Grundlage hat, einen anderen Namen, der übrigens in unserem Wörterbuch nicht enthalten ist. In dem Essay, auf den ich anspielte, entwickelte ich folgenden allgemeinen Gedanken, an dem ich noch immer zutiefst festhalte. Ich sagte: man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, in welcher unbestimmten Art und Weise wir das Wort *glauben* gebrauchen, um Handlungen oder sogar geistige Haltungen zu bezeichnen, die nichts miteinander gemein haben. Genauso verhält es sich, wenigstens im Französischen, mit dem Wort *aimer*, „lieben“, das in manchen Fällen einem bloßen Gefallen oder gar einem *Schmecken* entsprechen kann. Häufig kommt es auch vor, daß das Wort *glauben* in dem unendlich feigen Sinn von *vermuten*, *mutmaßen* gebraucht wird, oder daß es das ausdrücken will, was man einen bloßen Eindruck, der diesseits jeder Bejahung liegt, nennen müßte: „Ich glaube, es wird regnen.“ Wir stehen dann vor einem bloßen „es scheint mir“, das sich in manchen Fällen wirklich so weit verstärken kann, daß es sich in eine Meinung wandelt. Übrigens steht oft der Mangel an Überlegung am Ursprung dieser

Wandlung. Dies gilt gemeinhin für das, was man die politische Meinung nennt. Räumen wir aber ein, daß es schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, von außen zu bestimmen, ob diese oder jene Meinung eines anderen den Namen Glauben verdienen kann oder nicht. Man muß sogar noch weitergehen und sagen, daß wir uns selbst in dem, was uns betrifft, über die Eigenschaft dessen, was wir unsere Meinungen nennen, nicht völlig im klaren sind. Worin besteht also dieser Unterschied zwischen Meinung und Glaube? Man könnte in ganz allgemeiner Weise sagen, daß der Glaube *lebendig* ist, die Meinung dagegen nicht, insofern sie sich meistens auf die Äußerung von Behauptungen beschränkt, die man gehört oder in einer Zeitung gelesen hat, die man auf seine Rechnung nimmt und in fast völlig mechanischer Weise wiederholt. Der Glaube dagegen muß, wenn er seinen Namen verdienen soll, lebendig sein, und er muß fähig sein, gebieterisch Initiativen auszulösen.

Dies ist wohlverstanden vorerst nur eine völlig oberflächliche Charakteristik und gibt uns keine Aufschlüsse über das Wesen des Glaubens. Die Unterscheidung, die ich formulierte, kann für uns jedoch ein Leitfaden sein. Halten wir fest, daß sogar der religiöse Glaube, wenn er in eine bloße Rederei über sich entartet, dazu neigt, auf eine Meinung zusammenzuschrumpfen. Eine solche Ausdrucksweise könnte allerdings zu Bestreitungen Anlaß geben. Ist es wirklich der Glaube, der von sich selbst spricht? Ist es nicht vielmehr das gläubige Bewußtsein, das sich über den Glauben unterhält? Hierbei ist aber ausdrücklich zu erwähnen, daß dies nicht nur auf die Ansprachen zutrifft, die an andere Personen gehalten werden, sondern ebensogut auf die Ansprache, die *ich* an mich selbst richte bezüglich dessen, was ich glaube: von dem Augenblick an, in dem der Glaube der Gegenstand dieser Unterhaltung wird, neigt er dazu, etwas anderes als er selbst zu werden und wird damit zugleich problematisch.

Dies könnte man auch folgendermaßen ausdrücken: ein Gedanke als solcher ist zugleich Bewußtsein seiner selbst, und eine Meinung ist letzten Endes nur ein Gedanke, was übrigens auch ihr innerer Wert sein mag. Im Gegenteil hierzu ist es aber

zweifellos unrichtig, wenn man sagt, daß ein Glaube gleichzeitig und im gleichen Sinn seiner bewußt ist; es verhält sich vielmehr so, als ob er über das hinausreichen würde, was das Bewußtsein davon erfassen kann. Der Vergleich, der sich mir aufdrängt, ist der der unterirdischen Verwurzelungen eines Baumes.

All dies kann übrigens selbstverständlich dort nicht gelten, wo der Glaube als ein bloßes Diesseits in bezug auf ein seiner selbst sicheres Wissen betrachtet wird, das heißt auf das, was in allgemeiner Weise jedesmal mit inbegriffen ist, wenn ich sage: ich glaube, daß . . . Es wäre zweifellos nicht sehr schwierig, hier eine Klassifizierung vorzunehmen: *glauben, daß* kann besagen wollen: *sich zu erinnern glauben, daß*. Eine psychologische Analyse, die in der Linie der Philosophie Humes liegen könnte, würde es erlauben, den Unterschied zu präzisieren zwischen dem Akt, sich klar zu erinnern, und dem Faktum, sich zu erinnern glauben, daß. In anderen Fällen bezieht sich *glauben, daß* in Wirklichkeit auf eine Folgerung: *Ich glaube aus . . . schließen zu können*. Auch hier ist wieder eine Unterscheidung möglich zwischen den Fällen, in denen ich zwangsläufig schließe, und denen, bei denen ich *glaube, schließen zu können*, da letztere einen Spielraum der Ungewißheit einbegreifen, die ich jedoch als hinreichend schwach beurteile, so daß ich mich berechtigt glaube, ihrer keine Rechenschaft zu tragen, ohne daß ich indessen so weit gehen kann, ihr Vorhandensein zu leugnen.

Alle diese Bemerkungen haben so gut wie nichts mit der von mir angestellten Untersuchung zu tun. So gut wie nichts, sage ich: denn man kann mit Recht sagen, daß diese verschiedenen Möglichkeiten in dem Maße, in dem der Glaube als Meinung ausgelegt werden kann, in Betracht gezogen werden können. Man muß sich aber daran erinnern, daß dies eine gewisse Verfälschung des Glaubens einschließt. Ich greife ein präzises Beispiel heraus, das dem rein religiösen Gebiet entnommen ist. Sage ich „Ich glaube an die Auferstehung unseres Herrn“, so kann sich dieser Glaube von dem Augenblick an, in dem ich ihn ausdrücke, wandeln, sagen wir nicht nur in eine Meinung, sondern sogar in ein Plausibilitätsurteil: ich müßte dann sagen: „Es erscheint mir als vernünftig einzuräumen, daß unser Herr auferstanden ist“.

obwohl ich damit gleichzeitig einräume, daß ein Spielraum der Ungewißheit gegeben ist. Wir dürfen aber nicht versäumen darauf hinzuweisen, daß ich in einem solchen Fall bei einer Schwierigkeit, vielleicht sogar bei einem Widerspruch lande. Kann es tatsächlich vernünftig sein, etwas einzuräumen, das wirklich im Widerspruch zu den normalen Forderungen der Vernunft zu stehen scheint? Man müßte also sagen, daß in diesem Fall, wie auch in vielen anderen, der Glaube es in absoluter, unbedingter Weise ablehnen müßte, sich selbst als *Überzeugung* zu betrachten. *Ich glaube* will in keiner Weise besagen: *Ich bin überzeugt, daß*. Denn die Überzeugung ist der Argumente, auf die sie sich stützt, bewußt, ja eventuell sogar der Tatsache, daß diese Argumente nicht durchschlagend sind. Der Gläubige, der kommuniziert, ist jedoch sozusagen nicht „überzeugt“, daß Christus in der Eucharistie zugegen ist. Dies wäre eine sicherlich ungenaue Übersetzung seines Glaubens, der in Wirklichkeit jede mögliche Überzeugung transzendiert.

Hierdurch werden wir aber veranlaßt, viel näher und viel direkter zu untersuchen, was man unter dem Glauben zu verstehen hat. Und wir stehen sofort einer schwierigen und irritierenden Frage gegenüber, der Frage der Beziehungen zwischen dem Glauben und dem Aberglauben.

Es ist tatsächlich fast oder vielleicht ganz und gar unvermeidlich, daß der Glaube dem, der ihn von außen her betrachtet und ohne an ihm teilzuhaben, als reiner und bloßer Aberglaube erscheint. Und es wäre interessant, sich zu fragen, welchen Sinn es haben kann zu sagen, daß es sich hier um eine irriige Deutung oder Wertung handelt. Es handelt sich hier um eine Frage, die der Überlegung recht dunkel erscheint, und für unsere Untersuchung ist es bedeutsam, uns zu bemühen, hier klar zu sehen.

Was will der Rationalist genau zum Ausdruck bringen, wenn er erklärt, daß der Glaube an die Realpräsenz in der Eucharistie ein Aberglaube ist? Er bezieht sich unzweifelhaft auf das, was er die wahre (objektive) Natur des vom Kommunizierenden aufgenommenen Corpus nennt. Diese Natur kann durch wissenschaftliche Verfahren bestimmt werden, das heißt durch Verfahren, deren Gültigkeit allgemein anerkannt ist. Aber – es

spricht hier der Ungläubige! – der Gläubige *bildet sich außerdem ein*, daß das, was er Christus nennt, diese Substanz bewohnt, ohne daß er als Gläubiger im allgemeinen das Bedürfnis empfindet zu verstehen, worin dieses Mitbewohnen bestehen kann. Das Wort, dem hier Bedeutung zukommt, ist: *sich einbilden, daß*; in ihm erhält der Akt der Entwertung, den der Rationalist hier vollzieht, Gestalt. Der Gläubige aber wird erwidern: dieses Wort ist unpassend, es entstellt das, was ich meinen Glauben nenne, der kein „sich einbilden, daß“ ist.

Können wir noch mehr präzisieren? Offensichtlich ja. Das Wort: *sich einbilden, daß* erhält seine wahre Bedeutung hauptsächlich in dem Bereich der Wahrnehmung, und das Beispiel der optischen Täuschung ist hier das beste, das es gibt. Ich glaubte, in der Wüste, die ich seit Tagen durchquerte, am Horizont einen Berg oder eine Oase zu sehen. Nähere ich mich, so stelle ich fest, daß weder ein Berg noch eine Oase vorhanden ist: ich schließe, daß ich mir lediglich einbildete, was ich wahrnehmen zu können glaubte. Dies war aber nur möglich, weil zwischen dem „Sich einbilden“ und dem „Wahrnehmen“ ein gemeinsames Maß vorhanden ist: infolgedessen ist eine Kontrolle oder eine Überprüfung möglich. Unter diesen Bedingungen kann der Irrtum als Irrtum festgestellt werden. Dagegen fehlt in einem Fall wie dem der eucharistischen Gegenwart jedes gemeinsame Maß. Ich will damit sagen, daß der Glaube nicht auf der Ebene des Feststellbaren liegt oder auch, daß er ein Zeichen der Transzendenz trägt. Anders ausgedrückt: der Ungläubige versetzt sich nicht in die Dimension, die die des Gläubigen ist. Sagen wir noch, daß auf der Ebene der rationalistischen oder empirischen Behauptung eine Trennung zwischen dem, was es gibt, und dem, was es einfach nicht gibt, vollzogen werden kann und muß. Der Glaube scheint sich jedoch in dem, was er an Eigentümlichem hat, jenseits der Ebene, auf der diese Trennung verwirklicht werden kann, darzustellen oder richtiger: auf etwas jenseits dieser Ebene zu zielen.

Es ist allerdings nicht schwierig, die Antwort des Rationalisten vor auszusehen, wenn man annimmt, daß er verstanden hat, was gesagt wurde: Was jenseits dieser Feststellung liegt, ist in seinen Augen nur eine Art von Hirngespinnst. Wenn man einräumt, daß

es unwiderleglich ist, so muß man sagen, daß dies in dem Maße der Fall ist, in dem es jeder Bedeutung, jeder wirklichen Tragweite bar ist: denn was bedeutsam ist, muß schon deshalb auf der Ebene des Beobachtungsmöglichen liegen.

Eine solche Behauptung schließt jedoch in Wirklichkeit ein Verkennen der unwiderlegbaren Gegebenheiten der Erfahrung und der Geschichte ein, da wir sehr wohl wissen, daß sich in Wirklichkeit die Menschen unaufhörlich für Glaubensgut schlugen und opferten.

Außerdem kann man nicht ernsthaft behaupten, daß dieses Glaubensgut nur aus Hirngespinnsten besteht, da es Früchte trägt. Dies ist der Fall sowohl auf der Ebene der sozialen Wirklichkeit wie auch auf der Ebene der Einzelpersonlichkeit. Greife ich das besonders irritierende Beispiel wieder auf, das ich bereits erwähnte, so kann niemand bestreiten, daß es Wesen in großer Zahl gibt, für die die Eucharistie eine Nahrung ist, auf die sie nicht verzichten können. Es ist hier vielleicht nicht nötig, auf die falsche Auslegung hinzuweisen, die hier die Autosuggestion ins Spiel bringen würde. Es handelt sich hier um eine Erklärung, zu der man gegenüber einer Tatsache, die man nicht versteht, viel zu leicht seine Zuflucht nehmen kann.

Alle diese Bemerkungen können uns jedoch darauf vorbereiten, klarer zu sehen in dem schwierigen Problem der Beziehungen zwischen dem Glauben und dem Aberglauben. Könnte man nicht sagen, daß der Aberglaube die Haltung des Gläubigen unrechtmäßig auf ein Gebiet verlegt, auf dem die Erfahrung entscheiden muß und auf dem die Kategorien der objektiven Vernunft grundsätzlich anwendbar bleiben? Die Zuflucht zum Glauben würde dagegen um so gerechtfertigter, je mehr wir uns jenseits des Gebietes erheben, auf dem der Verstand fähig ist, Verkettungen zu entdecken, deren Wirklichkeit sich dem rationalen Erkennen aufzwingt. Absichtlich verzichtete ich darauf, hier den Begriff der Kausalität einzuschalten, dessen Gebrauch ernste epistemologische Schwierigkeiten auslöst.

So würde man dazu gebracht, den Wortlaut eines *modus vivendi* zwischen dem rationalen Erkennen und dem Glauben zu definieren, eines *modus vivendi*, der um so annehmbarer ist,

als sich der Glaube strenger auf eine transzendente Wirklichkeit beziehen würde, die als der Welt der Phänomene, die allein dem wissenschaftlichen Erkennen erfaßbar sein kann, fremd betrachtet wird.

Man ist zweifellos versucht, zunächst zu meinen, daß ein derartiger Dualismus die zentrale Haltung des Kantismus wieder aufgreift. Man muß jedoch darauf hinweisen, daß der in seiner Transzendenz betrachtete Glaube sich nicht zwangsläufig dem ethischen Bewußtsein, das in dem betrachtet wird, was es an Exklusivem hat, anfügt.

Es besteht kein Zweifel, daß eine solche Art der Auffassung stets leicht die Zustimmung des Wissenschaftlers finden wird, wenn dieser zudem ein Gläubiger ist. Es ist jedoch erlaubt, sich zu fragen, ob ihre Bequemlichkeit nicht solcher Art ist, daß sie sie verdächtig macht. Man muß hinzufügen, daß sie wesentlich schwankend ist. In der Tat läuft der in solcher Perspektive gesehene Glaube stets Gefahr, als eine Art von rein subjektivem Epi-Phänomen zu erscheinen, das ein strenges Denken gern unter die Trugbilder verweisen wird, die der Mensch erblühen läßt, und infolgedessen als ein Produkt des *Wishful thinking* behandelt wird, von dem die englischen Neo-Positivisten nie ohne Verachtung reden.

Was mich anbelangt, so kann ich sagen, daß die Entwicklung meines Denkens von Anfang an stets gegen diesen Dualismus gerichtet war, der zu wirklich unhaltbaren Schlußfolgerungen führt. So erklärt ein bekannter katholischer Arzt in einem kürzlich erschienenen Werk einerseits, daß er als Wissenschaftler das Wunder nicht anerkennen kann, daß er sich aber andererseits als Gläubiger den Entscheidungen der Kirche beugt. Zweifellos muß man einräumen, daß die im eigentlichen Sinn wunderbare Eigenschaft eines Ereignisses nur von der Kirche festgelegt werden kann, darüber hinaus muß jedoch auch vom Gesichtspunkt des Wissens aus dieses Ereignis hinreichend besondere, durchaus ungewöhnliche Merkmale aufweisen, um diese Qualifizierung zu ermöglichen.

Um diesem *Dualismus* zu entrinnen, der den Geist in eine zwiespältige Situation versetzt, müßte man zweifellos zu einer

tieferen Analyse der an sich betrachteten Erfahrung schreiten, wobei diese Analyse erlauben würde zu erkennen, daß sie *als solche eine innere Dualität aufweist*.

Eine Vorbemerkung zwingt sich hier jedoch auf: wir sind es gewohnt, uns die Erfahrung als eine Registrierung vorzustellen. Wir stellen sie uns vor in der Art dessen, was geschieht, wenn wir mit Hilfe sehr vervollkommener Apparate auf Schallplatte oder Tonband eine Gesamtheit von Gegebenheiten aufnehmen, die dann in der Folge so reproduziert werden können. Ich glaube, daß man nicht nachdrücklich genug auf die allgemeine Tatsache hinweisen kann, daß der Mensch mehr und mehr dazu neigt, sich selbst von den von ihm erfundenen Apparaten aus und nach ihrem Muster vorzustellen. Es ist bedeutsam, daß man heute nicht zögert, von Elektronengehirnen zu sprechen. Zweifellos handelt es sich darum, einen Elektronenapparat zu bauen, der als Hirn funktioniert, gleichzeitig, indirekt und unvermeidlich, wird aber das Hirn selbst nach dem Muster dieses Apparates aufgefaßt. Man könnte hier von einer *galatheischen* Vorstellungsweise sprechen.

Man muß jedoch sicherlich als Grundsatz aufstellen, daß wir, je mehr wir Gefangene dieser Vorstellungsart werden, desto mehr dazu gebracht werden, es abzulehnen, dem Glauben in einer so neu gebauten Welt einen Platz einzuräumen. Und mehr und mehr wird er, wie ich andeutete, als ein Epi-Phänomen erscheinen, das die Vernunft beiseitezulassen hat. Der Philosoph wird verpflichtet sein, sich zu fragen, wie dieses Epi-Phänomen möglich ist, wie es verständlich ist, daß ein Wesen, das nichts ist als eine Registriermaschine, so seltsame Illusionen unterhalten konnte. Dies ist nicht alles: eine andere damit in Zusammenhang stehende, aber grundlegende Frage muß unweigerlich für den Philosophen auftauchen: Wie kann diese Maschine dazu kommen, dieser ihrer Natur bewußt zu werden und dazu gelangen einzuräumen, daß sie das und nichts anderes ist? Dieses „nichts anderes“ ist hier von grundlegender Bedeutung. Es handelt sich darum, Rechenschaft abzulegen über das Bewußtsein einer Grenze. Hiermit aber sind wir weit jenseits dessen, was irgendeine Kybernetik verwirklichen kann, die stets nur ein bestimmtes

Verhalten zu bewirken vermag. Kein Sophismus kann aber behaupten, daß das Bewußtwerden seiner selbst und seiner Grenzen auf eine Verhaltensweise reduziert werden kann. Hier liegt übrigens selbstverständlich die absolute Grenze jedes *Behaviorismus*.

Man muß jedoch erheblich weiter gehen. Müßte man nicht sagen, daß es heute eine Versuchung für den Menschen ist, sich selbst in dieser Weise zu betrachten? Bemühen wir uns, den Sinn, den man diesem Ausdruck *Versuchung* geben muß, zu erläutern. Allem Anschein nach ist noch nicht zu befürchten, daß sich die Menschen *einzelnen* selbst als Maschinen betrachten. Was dagegen schon heute eine sehr ernste Bedrohung darstellt, ist die Tatsache, daß Technokraten mit von der Kybernetik mißbildeter Geisteshaltung die Möglichkeit haben, die Menschen als Maschinen zu behandeln, die man im Hinblick auf gewisse Ziele des Willens zur Macht wie Maschinen behandeln kann. Hier wie so oft begegnen wir auf unserem Weg wieder Nietzsche, zweifellos nicht dem geschichtlichen Nietzsche, jedoch gewissen Möglichkeiten, die sein Denken auslöste, wie man einen Strom freimacht. Streng genommen können wir von Versuchung nur unter der Bedingung reden, daß wir uns ein Bewußtsein vorstellen, dem diese Möglichkeit (der Mechanisierung der menschlichen Wesen) dargeboten ist, das jedoch gleichzeitig die Möglichkeit behält zu erkennen, was diese Möglichkeit in ihm selbst verführt und auch was sie in Gefahr bringt. Was in Gefahr gebracht wird, was Gefahr läuft, geopfert zu werden, ist eine persönliche Integrität, die von der Art und Weise, in der die anderen Ich behandelt werden, nicht abtrennbar ist. Betrachten wir diese Behandlung näher, so sehen wir, daß sie eine gewisse Achtung einschließt oder nicht, und diese Achtung ihrerseits gehört dem Bereich des Glaubens an. Sie gehört einer Dimension zu, die nicht die der Ausnützung, das heißt des Willens zur Macht ist.

Begegnen wir hier aber nicht wieder Kant und seiner Idee von der Person als Selbstzweck? Zweifellos, doch müßte man sich fragen, ob es sich hier nicht um einen zwar außerordentlich bedeutsamen Sonderfall handelt, um einen gewissen *Bezug*, wie er im Herzen jeder Erfahrung gegeben ist, sofern diese in *dem*

betrachtet wird, was sie an Spezifischem, das heißt grundlegend Menschlichem aufweist.

Ich gebrauchte hier das Wort *Bezug*, weil der viel geläufigere Ausdruck *Beziehung* mir meinen Gedanken zu entstellen scheint.

Was wir in Wirklichkeit zu erfassen haben und was mir von höchster Bedeutung für unsere Untersuchung erscheint, ist einerseits, daß ich als lebender Mensch mit der Welt, die mich umgibt, verbunden bin, aber auch – und dies ist schon viel schwieriger zu erfassen –, daß ich diese Verbindung in dem Augenblick entstelle, in dem ich sie so weitgehend objektiviere, daß ich mich als ein Glied denke, das in Beziehung zu einem anderen Glied stehen würde. Die Affektivität ist ihrerseits sozusagen ein stetes Zeugnis für die Tatsache, daß diese Verbindung nicht auf eine Beziehung reduzierbar ist. Wie *Louis Lavelle* bediente ich mich im allgemeinen des Ausdrucks teilhaben, um diese Unreduzierbarkeit zum Ausdruck zu bringen. Wie so oft ist hier übrigens das griechische Wort *methexis* vorzuziehen. Man könnte leicht aufzeigen, daß Dichtkunst und Kunst nur auf der Grundlage eines solchen *Mitseins* denkbar sind, das nicht in der Sprache der Beziehung interpretiert werden kann. Es verleiht der Erfahrung das, was ich gern ihre *Dichtheit* nennen möchte. Es besteht Grund festzuhalten, daß diese Dichtheit nur negativ gedacht werden kann, denn sie ist in Wirklichkeit das Gegenteil eines bestimmbar Charakteristikums, oder von etwas, das sich bestätigen läßt, sie ist das, wodurch sich die Erfahrung der Kontrolle, gleich welchen objektiven Überprüfungen, entzieht. Jedenfalls stolpert über sie unweigerlich jeder Positivismus so, als ob hier eine unüberschreitbare Grenze gegeben wäre.

Und hier finden wir das wesentliche Thema unserer Untersuchungen wieder, nachdem es so aussehen konnte, als ob wir uns von ihm entfernen würden. Denn lediglich von dieser seltsamen und befremdenden Gegebenheit aus können wir den Glauben in der Erfahrung hinstellen. Vielleicht könnte man folgende Formel vorschlagen: ist ein Wesen des Glaubens fähig, so gemäß einer Dimension der Erfahrung, die unweigerlich von dem Augenblick an verlorengelht, in dem das Denken versucht, sich von der Erfahrung eine objektivierende und symbolische

Vorstellung zu machen. Verhält es sich so, so versteht man sehr gut, daß der Glaube, wie ich zu Beginn sagte, im vollen Sinne nicht Bewußtsein des Glaubens sein kann, denn er umfaßt Wurzeln, die in das, was ich die Dichtheit der Erfahrung nannte, gesenkt sind. Und verhält es sich so, so ist jeder Versuch, den Glauben zu rationalisieren, mit Mißtrauen zu betrachten, denn es ist zu befürchten, daß der Glaube bei einer derartigen Auslegung so verändert wird, daß er seinen spezifischen Charakter verliert.

Verhält es sich jedoch so, so versteht man ebenfalls, wie schwierig es ist, einen metaphysischen Status des Glaubens aufzustellen. Stellt man eine solche Frage, so wird man fast unvermeidlich dazu gebracht, nicht über den Glauben als solchen nachzudenken, sondern über ein Urteil, auf das man ihn vorher unüberlegt reduzierte. Mein Glaube an Gott zum Beispiel läßt sich aber nicht auf ein Urteil der Existenz, das ich bezüglich Gottes fällen würde, reduzieren. Wie sollte man übrigens übersehen, daß dieses auf Gott angewandte Urteil der Existenz schwer widerlegbare Einwände auslöst? Die Überlegung zeigt in der Tat, daß die Existenz hier in einer schlecht bestimmten Bedeutung aufgefaßt wird, die jedoch nicht die sein kann, in der wir das Wort gebrauchen, wenn es sich um ein empirisches Objekt handelt, so daß ich, wenn ich sage: Gott existiert, Gott entweder auf etwas reduziere, was vielleicht nicht er ist, oder aber ich gebrauche das Wort in einer so übertragenen Bedeutung, daß sie nicht mehr erfaßbar ist. Ich weiß selbst nicht mehr genau, was ich behaupte. Ich weiß lediglich, daß ich eine bestimmte Verneinung ablehne. Vielleicht zielt aber damit das Urteil seinerseits darauf hin, mit dem Glauben zu verschmelzen.

Eine schwierige Frage, der wir uns nun stellen müssen, besteht aber fort. Wir glaubten zu sehen, daß der Glaube als seinen Nährboden das voraussetzt, worin sich die Erfahrung selbst entwischt, weshalb sie sich keinesfalls auf die schematischen und symbolischen Ausdrücke reduzieren läßt, die das rasonierende Denken erfindet, um sich eine Vorstellung hiervon zu machen. Können wir jedoch hoffen, das Band verständlich zu machen, das den Glauben mit dem Element oder vielmehr mit dem Wesenzug

einigt, den ich die Dichtigkeit des Erlebens nannte? So gestellt scheint die Frage keine Lösung zu erlauben, und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, daß eben die Art und Weise, in der sie formuliert wurde, dazu beiträgt, sie zu verfälschen. Vielleicht sehen wir klarer, wenn wir diesem zu abstrakten Wort etwas Greifbareres unterschieben, ich meine den Aufschwung der Seele, die eine unsichtbare Wirklichkeit anruft (ohne daß wir schon die Natur dieser Wirklichkeit zu präzisieren hätten). Das Wort unsichtbar hat für mich vor allem den negativen Vorteil, daß es darauf hinweist, daß es sich um eine andere und in ihrer Andersheit gefaßte Wirklichkeit handelt. Spreche ich jedoch von Aufschwung, so ist es völlig klar, daß ich nicht eine bloße Verfälschung im Auge habe, die sich im Leeren verlieren würde. Das Eigentümliche des Glaubens besteht eben darin, daß er sich nicht verliert, daß er in bestimmter, außerordentlich schwierig feststellbarer Weise die Gewißheit hat, das zu erreichen, was in jeder anderen Perspektive unzugänglich ist. Er ist nur Glaube, wenn er eben diese Gewißheit ist. Erwähnen wir auch, was übrigens selbstverständlich ist, daß diese Gewißheit in keiner Weise einer Hypothese gleichgestellt werden kann, so wenig wie die Hoffnung als Wunsch interpretiert werden kann. Übrigens muß der Glaube eben auf Grund dieser Unreduzierbarkeit als eine geistige Dimension betrachtet werden, die sich von der des Erkennens unterscheidet, in der die Hypothese und die Überprüfung eine Hauptrolle spielen.

Was ich hier herausstellen wollte, ist lediglich, daß wir die Ordnung des Glaubens nur dann als der Erfahrung *hinzugefügt* betrachten können, wenn wir uns an einen verwässerten und verstümmelten Begriff des Glaubens halten.

Die Tatsache, daß wir, wenn wir vom Glauben sprechen, fast immer versucht sind, an Lehren, an spezifizierbare und aufzählbare Glaubenssätze zu denken, trägt wahrscheinlich mit dazu bei, uns irrezuführen. Es bestünde selbstverständlich Veranlassung, sich zu fragen, warum geschichtlich der religiöse Glaube im allgemeinen fast stets darauf abzielte, sich unter dieser Gestalt darzubieten. Es handelt sich hier um eine sehr bedeutsame Frage, die jedoch über die Grenzen, die ich mir steckte, hinausgeht.

Ich zögere jedoch nicht zu sagen, daß der Philosoph, je mehr er seine Aufmerksamkeit auf diese Lehren, auf diese Glaubensartikel konzentriert, desto mehr Gefahr läuft, die Tatsache des als solchen betrachteten Glaubens aus dem Auge zu verlieren. Dies erklärt sich aus dem, was ich bereits über die Tatsache sagte, daß der Glaube nicht wesentlich Bewußtsein des Glaubens ist. So kommen wir nur durch ein äußerst beschwerliches Bemühen, wie man einräumen muß, dazu, uns dem Glauben selbst zu nähern, und vielleicht erscheinen diese Annäherungen von einem bestimmten Augenblick ab als Blitze, als Aufblitzen.

So leuchtet mir an dem Punkt, den wir erreicht haben, plötzlich die Tatsache auf, daß der Glaube, weil er eine andere Dimension ist, an sich *aktive Verneinung des Todes* ist. Dies wird klar, wenn man nicht nur darauf achtet, daß der Tod das Feststellbare par excellence ist, sondern auch darauf, daß alles, was feststellbar, registrierbar ist, eben insofern am Tode teilhat. Es ist hier übrigens ein Gedanke gegeben, der eben auf Grund seines paradoxen Charakters ergründet werden müßte, denn, völlig oberflächlich gesehen, könnte man glauben, daß Aufzeichnung und Registrierung Modi des Fortlebens sind. In Wirklichkeit aber ist dieses Fortleben tot, es ist ein Aspekt des Todes, ein Fortsterben.

Ich weiß nicht, ob man den Glauben nicht mit einem Regenbogen vergleichen könnte, der sich über das Diesseits und das Jenseits des Feststellbaren spannt. Das Diesseits ist die Dichtigkeit des Erlebens, das Jenseits ist das Unerreichbare, das indessen in gewisser Hinsicht erreicht wird, dessen der Glaube, wie wir sagten, gewiß ist.

So bietet sich uns die Antwort auf die vorher formulierte Frage in Gestalt einer Metapher dar. Und verlangen Sie von mir, dieser Metapher eine abstrakte Idee zu unterschieben, die sich in ein technisches Wort übersetzen läßt, so antworte ich, daß diese Unterschiebung vielleicht undurchführbar ist. In diesem Punkte geselle ich mich vielleicht, wie in so vielen anderen, dem Denken Heideggers zu. Ich frage mich, ob nicht letzten Endes die Poesie die bevorrechtigte Welt ist, in deren Weise das ausgedrückt werden muß, was der anderen Dimension zugehört. Und hier taucht das ungeheure Problem des Mythos auf. Viel-

leicht müssen wir uns streng vor einer Philosophie des Erfassens hüten, die in der Verlängerung der Richtung liegt und die den Mythos von Grund auf verdammen will. Man müßte dann das Unterfangen der Entmythologisierung, das ein bekannter Theologe unternimmt, mit Mißtrauen betrachten. Dieses Unterfangen wäre ja nur gerechtfertigt, wenn es sich darum handeln würde, eine Wahrheit bloßzulegen, die in begrifflichen Ausdrücken ausgedrückt werden kann. Der Glaube ist jedoch, wie wir sagten, nicht auf eine Wahrheit *dieser Ordnung* reduzierbar.

Dies kann übrigens nicht ohne einen unentbehrlichen Gegenposten bejaht werden: Ist der Pragmatismus in dem, was er verneint, gerechtfertigt, so begehrt er einen noch schwererwiegenden Irrtum in dem, was er bekämpfen will. Den Wert eines Glaubens nach seinen Auswirkungen beurteilen, heißt sich auf eine Ebene der Nützlichkeit stellen, die nicht die des gläubigen Bewußtseins sein kann. Übrigens schließt eine solche Auslegung eine schwerwiegende Verkennung des evangelischen Satzes ein. Das „du sollst den Baum an seinen Früchten erkennen“ darf nicht in der Sicht des Utilitarismus verstanden werden. Was zum Irrtum führt, ist, daß die Frucht im allgemeinen eßbar ist, daß sie *dient*. Um die Zweideutigkeit zu zerstreuen, würde es jedoch genügen, wenn man sagt: „Du sollst den Rosenstock an seinen Rosen erkennen.“ Was hier gelehrt wird, ist in Wirklichkeit eine Lehre der Vollkommenheit und nicht der Nützlichkeit. Aber auch das Wort Vollkommenheit kann Anlaß zu irrtümlicher Auslegung geben. Was allein zählt, ist eine lebendige Vollkommenheit. Und wie sollte ich hier nicht an „Das Lied von der Rose“ in der „*Cantate à trois voix*“ von Claudel denken:

O Paradies in der Finsternis.

Ein Augenblick lang erblüht für uns die Wirklichkeit unter seinen gebrechlichen Schleiern, und das tiefe Entzücken für unsere Seele über jedwedes Ding, das Gott schuf.

Was gibt es Übermäßigeres auszuhauchen für ein vergängliches Wesen

als die ewige Wesenheit und für eine Sekunde den uner-schöpflichen Duft der Rose?

Je mehr ein Ding stirbt, desto mehr gelangt es an sein Ziel, Desto mehr atmet es aus von jenem Wort, das es nicht nennen kann, und von diesem Geheimnis, das es zieht!

Was ich eine lebendige Vollkommenheit nannte, ist ein Aufblühen, ein Erglühen. Verweilen wir bei letzterem Wort. Der Glaube ist wirklich das, was einem Wesen eine Kraft der Ausstrahlung verleiht. Wir müssen allerdings den Sinn dieser neuen Metapher erfassen. Es handelt sich für die gläubige Seele nicht darum, sich anderen Seelen als Schauspiel darzubieten, sondern darum, sie von innen her durch eine geheime Wärme zu beseelen. Dringen wir aber noch tiefer vor. Dieses Leuchten, diese Wärme sind keine Eigenschaften, die der gläubigen Seele als Eigentum gehören. Sie könnte sich nicht rühmen, sie zu besitzen, ohne sie zu verlieren, ohne abzusterben. Das heißt: sie muß dieses Leuchten, diese Wärme als Gnaden anerkennen.

Dieses hier erstmals ausgesprochene Wort erhellt jedoch mit einem gewaltigen Licht die dunkle und unebene Landschaft, die sich uns hier nur in kurzen Augenblicken und stets bruchstückartig enthüllt hatte.

Wie kann man den Gedanken, nach dem die Gnade im Innern der gläubigen Seele wirksam ist, mit der Tatsache, daß *Ich glaube* und daß wir sicher nicht sagen können: *es glaubt in mir* vereinbaren? Wir können offensichtlich aus diesem Widerspruch nur herauskommen, wenn wir einräumen, daß der Glaube in keiner Weise eine *Wirkung* der Gnade ist, sondern daß er eine Antwort auf einen bestimmten liebenden Anruf ist, dessen Ziel jeder von uns *ist*, so wie er existiert. In diesem Sinne konnte ich unlängst in einem sehr schmerzlichen Augenblick meines Daseins schreiben: ablehnen zu beten, heißt ablehnen sich lieben zu lassen. Seltsam oder paradox ist, daß dieser liebende Anruf diesseits des Glaubens nicht von sich aus bewußt werden kann, wie dies der Fall wäre bei einer von einem endlichen Gesprächspartner gestellten Frage, einer Frage, die mir gestellt werden muß, damit ich sie beantworten kann. Hier ist das Bewußtsein des, wenn ich so sagen darf, vorbewußten Anrufs eben die geheimnisvolle Gewißheit, von der ich sprach, und diese Gewißheit wird nur im Glauben und durch ihn deutlich. Dies ist jedoch nur der

schematische und mißbräuchlich vereinfachte Ausdruck einer unendlich verwickelten Wirklichkeit, die sich einer Analyse entzieht, denn diese würde eine vorausgehende Problematisierung (im Sinne von proballein) voraussetzen, – und der so vor uns zur Schau gestellte Glaube wäre nur noch sein eigener Leichnam. Man muß hier von einer Unverletzbarkeit *de jure* sprechen, die man sehr wohl mit der vergleichen kann, die wir einem Kind, einem sehr jungen Wesen ohne Erfahrung, zuerkennen müssen. Und ich möchte sagen, daß eine Philosophie des Glaubens in dem Maße, in dem sie diese Unverletzbarkeit setzt, dem Unterfangen einer verblendeten Psychologie, die damit beginnt, das zu zerstören, was sie angeblich erklären will, nur feindlich gegenüberstehen kann.

Was nun gesagt wurde, hallt jedoch wider auf die Frage, auf die ich nicht gleich ohne weiteres antworten konnte: die Frage der Verwurzelung des Glaubens in der Dichtheit, wenn wir sie in bezug auf die Gnade betrachten? Ich möchte sagen, daß diese Dichtheit zugleich einer bestimmten Aufforderung zur Existenz und einer Glut in der Antwort auf diese Aufforderung entspricht. Dies ist geheimnisvoll und elementar. Aber nicht elementar im Sinne einer analytischen Philosophie, die den Anspruch erhebt, ein Ganzes in seine Komponenten zu zerlegen. Wie Peter Wust möchte ich hier die liebende Aufmerksamkeit auf die ersten Schritte des kleinen Kindes ins Spiel bringen. Eine liebende Aufmerksamkeit und in keiner Weise eine Experimentaluntersuchung über ein Verhalten. Halten wir überdies fest, daß diese Aufmerksamkeit letzten Endes die Triebfeder jeder dieses Namens würdigen Philosophie ist und daß sie ihrerseits ganz und gar glaubensgeladen ist. Was verstehen wir hierunter? Dieses kleine Kind, dessen erstes Lächeln wir erspähen, gibt uns mit diesem Lächeln die Gewißheit, daß es mit uns, uns gleich ist, dem gleich ist, was wir waren und dem, was wir unter den für uns unvorstellbaren Bedingungen der jenseitigen Welt vielleicht wiederzuwerden berufen sind. Und hier stoßen wir wieder auf den Gedanken, der uns auf unserem Wege gekommen war: den Gedanken eines Bezugs, einer *religacion*, um das spanische Wort zu gebrauchen.

Dies scheint uns jedoch eine Antwort auf die Frage zu erlauben, die ich zu Beginn dieses Vortrags formulierte und die die Haltung des Philosophen dem Glauben gegenüber betrifft oder auch die Beziehung, die der Glaube zum Wissen unterhält. Man kann den Glauben nur dann als philosophisch nebensächlich betrachten, wenn man sich zu einem Dualismus bekennt, der in letzter Analyse beiseitegeschoben werden muß. Ist der Philosoph zu einer gewissen Zurückhaltung verpflichtet, was die konfessionellen Modalitäten anbelangt, die der Glaube annehmen kann, so hat er andererseits allen Grund anzuerkennen, daß er als grundlegender Akt in den Status des Geschöpfs als Geschöpf inbegriffen ist, wobei dieser Status allerdings eine gefährliche, furchtbare Möglichkeit zuläßt: die Möglichkeit der Verleugnung, das heißt eines Glaubens, der sich gegen sich selbst wendet – und zwar im Hochmut und durch den Hochmut. Muß man sagen, daß der Philosoph gehalten ist, eine strenge Neutralität zu wahren angesichts dieser grundlegenden Wahl zwischen „glauben“ und dem „ent-glauben“? Es könnte zunächst verführerisch erscheinen, dies einzuräumen. Würde aber in Wirklichkeit diese Neutralität nicht mit einer wahren Selbst-Entmannung der Philosophie durch sich selbst gleichbedeutend sein? Sicher kann keine Rede davon sein, zu einer Auslegung zurückzukehren, die aus der Philosophie eine *ancilla theologiae*, eine Magd der Theologie, machen würde. Besteht die Wahrheit aber nicht darin, im philosophischen Bemühen die Bewegung zu sehen, in der das Denken, das über sich selbst nachdenkt, sich aufmacht zur Begegnung mit einem Licht, das es um so freudiger begrüßen wird, als es in ihm das Prinzip erkennen muß, das sich am Ursprung seiner Selbstbewegung befindet, so daß sich im Grenzfall der Glaube und das Denken begegnen, jedoch jenseits oder diesseits dessen, was unser Blick erreichen kann? Und ich komme als Abschluß nicht darum herum, an den sehr bedeutenden Denker zu erinnern, dessen Werk einst meine ersten Schritte führte und auf den sich die Aufmerksamkeit der Welt der Philosophie erneut richtet als auf eine der großen ständigen Quellen der Spekulationen: ich sprach von Friedrich Wilhelm Schelling.

WEISHEIT UND PIETÄT IN DER HEUTIGEN WELT

Wenn mir soviel daran gelegen war, meine Rede der Krise zu widmen, die Weisheit und Pietät in der heutigen Welt durchmachen, so vor allem, um mir die Gelegenheit zu schaffen, dem unvergleichlichen Genie zu huldigen, in dessen Zeichen der Preis steht, der mir zugesprochen wurde (der Hanseatische Goethepreis des Jahres 1956), dann aber auch, weil ich mir so die willkommene Notwendigkeit bereitete, einem norddeutschen Philosophen meine Dankbarkeit zu bezeugen: ich meine den wahrhaft christlichen Denker Peter Wust. Ich bin ihm zwar nur ein- oder zweimal begegnet, aber ich bewahre eine lebendige Erinnerung an seinen fast kindlichen Blick und an die tiefe Demut, die diesen echt geistlichen Menschen bis in seine Haltung hinein kennzeichnete. Vor allem aber haben seine Bücher in einem entscheidenden Moment meines Lebens, wenige Jahre nach meiner Konversion, dazu beigetragen, meinem Werke eine Neuorientierung zu geben. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß so etwas wie eine Abweichung bei mir stattgefunden hat. Wahr aber bleibt doch, daß diese Begegnung wie andere, die ihr folgten, besonders die mit Max Picard, den ich Ihnen nicht erst vorzustellen habe, am Beginn jener Bewegung stand, die mich dahin führte, gewisse Themen, die am Horizont meines Denkens schon früher sichtbar waren, noch stärker zu betonen.

Während ich aber nicht nur über gewisse erschütternde augenscheinliche Zeichen des bösen Geistes, des Esprit Malin, sondern viel allgemeiner über den Prozeß der Entmenschlichung nachdachte, der sich vor unseren Augen vollzieht, kam ich zu einem immer deutlicheren Bewußtsein mancher Wirklichkeiten, von denen mich meine existenzphilosophischen Untersuchungen vielleicht um einiges abgebracht hatten. Sie erinnern sich sicherlich noch an die Kontroverse, die vor einigen Jahren Karl Jaspers

und Ernst Robert Curtius über Goethe und seine Bedeutung für die Menschen unserer Zeit ausgetragen haben. Ohne Gelegenheit gehabt zu haben, die Auseinandersetzung im Detail zu verfolgen, zögere ich doch nicht, mich noch heute auf die Seite des großen verstorbenen Kritikers zu stellen. Als ich im letzten Sommer Goethes Iphigenie hörte, ging mir plötzlich auf, bis zu welchem Grade ein solches Werk uns unmittelbar angeht und unsere Finsternis erhellt.

Wenn Sie erlauben, stelle ich meinen eigenen Überlegungen einen Text von Paul Valéry voran, der freilich würdiger als ich gewesen wäre, Ihren Goethe-Preis zu erhalten:

„Angenommen, so schrieb er, die ungeheure Umwandlung, die wir erleben und die uns bewegt, entwickelt sich noch weiter, vollendet die Entstellung dessen, was an Sitten und Bräuchen vorhanden ist, setzt die Bedürfnisse und die Mittel zum Leben in ganz andere Beziehungen: dann wird das ganz neue Zeitalter bald Menschen hervorbringen, die mit keiner einzigen Gewohnheit des Geistes mehr an der Vergangenheit festhalten. Die Geschichte wird ihnen seltsame, fast unbegreifliche Erzählungen darbieten, weil nichts aus ihrer Zeit ein Beispiel in der Vergangenheit gehabt hat noch irgend etwas aus der Vergangenheit in ihrer Gegenwart fortleben wird. Alles im Menschen, was nicht rein physiologisch ist, wird sich gewandelt haben, weil unser Ehrgeiz, unsere Politik, unsere Kriege, unsere Sitten, unsere Künste gegenwärtig einem Regime sehr schneller Verschiebungen unterworfen sind; sie hängen immer mehr von den positiven Wissenschaften ab und also immer weniger von dem, was war. Das neue Faktum hat die Tendenz, die ganze Bedeutung anzunehmen, die bisher die Tradition und das historische Ereignis besessen haben.“

Diese Worte präzisieren eine Situation, deren Eigenheit es ist, unendlich im Fluß zu sein. Vor allem aber geschieht es mehr und mehr, daß bestimmte, bis in die jüngste Zeit noch mit Autorität oder einem unbestrittenen Prestige begabte Begriffe – wie die Familienporträts in einem verlassenen Schloß – von einem trüben Hauch überdeckt werden, der ihnen das Strahlende nimmt. Und ich wage zu sagen, daß es genauso mit den Worten Weisheit und

Pietät ist. Pietät sage ich und nicht Frömmigkeit, denn meine Bemerkungen betreffen nicht die Religion im konfessionellen Sinne, wenn ich mich auch am Ende meiner Rede vielleicht auch im eigentlichen Sinne auf die Religion beziehen muß.

Scharfsichtige Beobachter, wie zum Beispiel Daniel Halévy in Frankreich, haben das allgemeine Phänomen der Beschleunigung der Geschichte, das für uns hier von äußerster Wichtigkeit ist, näher ins Licht gerückt. Und wie könnte man denn auch übersehen, daß sich die Weisheit, so wie sie uns nicht nur in den Schriften entgegentritt, die unseren Geist geformt haben, sondern auch in dieser oder jener Bemerkung eines Menschen der praktischen Erfahrung vielleicht vor allem wie ein angeschwemmter Bodensatz, wie eine Ablagerung darstellt, – aber ein Strom hinterläßt keine Ablagerung.

Das alles ist richtig, geht den Dingen aber noch nicht auf den Grund. Denn vor allem gilt es zu verstehen, warum die Weisheit als solche heute gewissermaßen abgewertet ist. In der Dreiheit „Heiliger – Held – Weiser“ ist es, als wäre der dritte Platz heute dazu bestimmt, leer zu bleiben. Oder vielmehr, wenn er besetzt ist, dann im Rückblick und durch Persönlichkeiten, deren Haltung nicht mehr die allgemeine Achtung und Bewunderung erheischen. Es könnte übrigens sehr gut sein, daß sich zwischen diesen drei Begriffen im Laufe der letzten Jahrzehnte eine verborgene Dialektik ausgewirkt habe, daß im besonderen das Heldentum mehr als einmal zum Schaden des Kredits hervorgehoben wurde, den bisher die Weisheit genoß. Noch genauer gesagt: man kaum daran zweifeln, daß sich die Entwicklung der Existenzphilosophie, im ganzen gesehen, in entgegengesetzter Richtung zu einem Denken vollzogen hat, das auf die Weisheit hingeeilt hätte wie etwa das Denken der Stoiker oder Spinozas. Im allgemeinen wird man sagen können, je mehr ein Philosoph geneigt ist, den Einsatz zu preisen, die Entscheidung im Hic et Nunc, den Sinn des Dringlichen, um so mehr wird er die Haltung der Losgelöstheit verdächtigen, die unabtrennbar zu sein scheint von dem, was wir gemeinhin Weisheit nennen. Gibt aber der Begriff der Losgelöstheit selbst keinen Anlaß zur Verwechslung? Dort, wo die Weisheit ihre höchste Vollendung findet, wie bei

einem Marc Aurel oder einem Spinoza oder auch bei einem Laotse, gibt es Losgelöstheit nur in bezug auf das Oberflächliche, Trügerische, Lügnerische, und zwar in der Absicht, die Verbindung zwischen dem Weisen und dem innersten Weisen des Universums zu wahren. Der Weise ist also im tiefsten Sinne des Wortes an den Kosmos gebunden. Für den Taoismus zum Beispiel ist es vollkommen klar, daß die Ordnung des Lebens, sei es nun die des Einzelnen oder die des Staates oder des Reiches, in gar keiner Weise von der Ordnung des Universums zu trennen, ja überhaupt nur ein Ausdruck desselben ist.

Für den Existenzphilosophen aber ist es im allgemeinen eben klar, daß die Wirklichkeit des Kosmos in Frage gestellt ist oder zumindest aufhört, als Wert wahrgenommen zu werden. Verhehlen wir uns auch nicht, daß zweifelsohne Kant selber – was immer er auch davon hat denken mögen, und trotz des ungewöhnlichen Adels seiner Grundhaltung –, durch den im Innersten der Vernunft angelegten Dualismus der radikalen Enttheiligung der Natur den Weg geebnet hat, deren Folgen uns heute im grellen Licht erscheinen. Und hier ist es, wo deutlich der Zusammenhang von Weisheit und Pietät erscheint. Sicherlich würde man bei Kant – und vielleicht bis zur Anwendung des Wortes – Textstellen finden, die beweisen könnten, daß er persönlich der Natur gegenüber ein Gefühl der Ehrfurcht hatte. Nichtsdestoweniger bleibt die Verehrung für ihn ausschließlich an das moralische Gesetz, an den Träger der Sittlichkeit gebunden. Unter diesen Umständen könnte es wohl geschehen, daß der Begriff der Weisheit dahin strebe, seinen Vorrang zu verlieren. Man könnte sich sogar fragen, ob er in einer Perspektive wie der kantischen nicht eine beunruhigende Zwiespältigkeit enthalte, was in den vorangegangenen großen Philosophien nicht der Fall gewesen ist, nicht einmal in der cartesianischen, die doch durch manche ihrer Fortführungen im gleichen Sinne wirksam sein konnte.

Wie aber könnte man übersehen, daß der Fortschritt der Industrie, das heißt der Technik, schon im Ansatz diese Enttheiligung der Natur in sich trug und durch eine Art verhängnisvollen Kreislauf dazu beigetragen hat, ihn immer aggressiver zu gestalten. Vor diese sozusagen abgewertete Natur gestellt, hat der

Mensch unserer Tage sehen müssen, wie sein Dasein – ich möchte sagen: von einer radikalen Obdachlosigkeit befallen wurde. Ich habe absichtlich „der Mensch“ und nicht nur „der Existenzphilosoph“ gesagt, dessen Überlegung sich vor allem der Selbstentfremdung einer Menschheit zuwendet, die nicht mehr eins ist mit der Natur, in der sie sich zuvor wie aufgenommen und geborgen fühlte und die sich jetzt wie ein Fremdkörper in bezug auf diese selbe Natur erscheint.

Man kann freilich nicht behaupten, daß dort alle Weisheit unmöglich geworden sei, wo diese Selbstentfremdung stattgefunden hat. Man muß außerdem zugeben, daß der so von der Natur abgeschnittene Mensch noch einige Zeit – vielleicht ohne es zu wissen – Nutznießer eines bestimmten Erbes sein kann, wie man das bei manchen Atheisten des neunzehnten Jahrhunderts gesehen hat, die tatsächlich oft einem gewissen pantheisierenden Gefühlsnaturalismus verhaftet blieben. Man muß aber hinzufügen, daß sich dieses Erbe mit der Zeit zu zerstreuen beginnt. Die Erfahrung hat es uns überreichlich gezeigt. Der Atheist von heute hat auf dem Wege, der zur Entgeistigung, zur Entmenschlichung führt, eine letzte Stufe erreicht. Dostojewskij hat das prophetisch dargestellt, und es ist mehr als zweifelhaft, in bezug auf den entmenschlichten Menschen, der in der Vernunft nicht mehr als eine bloße Ableitung der Reflexbewegung zu sehen geneigt ist, noch von Weisheit zu sprechen. Statt dessen liegt der Gedanke nahe, daß die kosmische Obdachlosigkeit des Menschen – wonach immer man auch strebe – darauf hinauslaufe, die Schaffung eines geistigen Bei-sich-Seins unmöglich zu machen.

Das könnte auf manche Art und Weise aufgezeigt werden, insbesondere durch eine Analyse dessen, was in unserer heutigen Welt das Wissen tatsächlich zu werden beginnt. Man kann meiner Meinung nach nicht leugnen, daß anfangs, und nicht nur bei den Griechen, ein enges Band zwischen Wissen und Weisheit bestanden hat. Es scheint aber, als habe sich dieses Band – ohne vielleicht jemals ganz und gar zu zerreißen – in dem Maße ungewöhnlich gelockert, als das Wissen, das sich immer mehr vom Schauen entfernt – sogar bis zu dem Grade, wo selbst der Begriff der Kontemplation dem Wissenschaftler fremd geworden

ist – sich immer mehr als ein Können oder, noch genauer gesagt, als das Werkzeug der von dem Menschen über die Natur ausgeübten Besitznahme darstellt.

Es konnte schon gesagt werden, daß das Wissen, insofern es ein Haben, ein Besitzen ist, in Gefahr schwebt, die Weisheit zeugende Kraft zu verlieren, die ihm vielleicht eigen ist, solange es mit dem Sein des Wissenden selbst eins ist. Man kann nicht genug auf diese unendliche Möglichkeit der Degradierung hinweisen, die dem Wissen inwohnt; es verliert schließlich jeden geistlichen Wert, wenn es – und wäre es auch nur entfernt – einer Platten- oder Bandaufnahme vergleichbar wird. Freilich in den Augen des Philosophen wird ein solches Wissen Nicht-Wissen. Wer aber Examenserfahrungen hat, weiß, wie weit hier die Verirrung gehen kann.

Andererseits schließt die Entwicklung der Wissenschaften die fortschreitende Spezialisierung ein. Wo jedoch die Ausbildung des Fachmannes von der Sorge bloßer Nützlichkeit beherrscht ist, läuft sie schließlich Gefahr, eine Art Dressur zu werden. Zumindest macht sie bei ihren Jüngern jene Gesamtschau, jene Weite des Begreifens immer unmöglicher, die so viele große Geister der Vergangenheit auszeichnete. Und so kommt es schließlich dahin, daß selbst der Sinn der Natur herabgewürdigt wird. Man müßte sogar sagen, daß dieser Begriff der Natur ebenso wie der der Weisheit sich mehr und mehr seiner Bedeutung entleert. Dann aber genügt es nicht mehr, zu sagen, der Mensch erscheine mehr und mehr als jemand, der eine promethäische Beherrschung über die Kräfte der Natur ausübe, dann muß man noch hinzufügen, daß er sich mehr und mehr für allein befähigt halte, einem verworrenen, zusammenhanglosen Ganzen, dessen eigentlicher Status alles in allem genommen nur der eines bloß Möglichen ist, einen Sinn zu verleihen. Wozu dann noch zu bemerken wäre, daß dieses Mögliche selber nicht mehr als etwas verstanden wird, das von einer ihm eigenen dynamischen Kraft getragen wird, sondern darauf beschränkt ist, nur noch eine Art abstrakter Grenze zu sein.

Es kann allerdings sein, daß der wirkliche Wissenschaftler – und hier der Biologe mehr als der Physiker – sich aufgerufen

fühlt, kräftig gegen eine so entartete Vorstellungsweise zu reagieren. Der Techniker in seiner Selbstsicherheit aber wird ihr fast immer notwendigerweise erliegen. So entsteht das, was ich einen wahrhaft praktischen Anthropozentrismus genannt habe, für den die Welt mehr und mehr auf das mannigfache Achsen-system bezogen bleibt, das die verschiedenen Techniken kraft ihrer jeweiligen Finalität ziehen. Und so wird der auf der Ebene der Spekulation entkräftete Anthropozentrismus auf die Ebene der Aktion übertragen, aber vielleicht kann er gerade dort die unseligsten Folgen entwickeln.

In dieser Perspektive wird die Pietätlosigkeit, die eine bestimmte Denk- und Lebensweise kennzeichnet, am sichtbarsten. Folgendes Beispiel erscheint mir besonders auffällig. Die Menschengesellschaften der Vergangenheit entwickelten sich immer wie menschliche Antworten auf den Anruf, der von einer bestimmten Landschaft ausging. Das gilt nicht mehr im selben Maße für die Siedlungen, die sich in der Neuen Welt oder sogar in Europa vervielfältigten und die nicht mehr den Namen einer Stadt verdienen. Denken wir nur an die, die sich an einem Eisenbahnknotenpunkt oder in der Nähe eines Bergwerks bilden. Bedingungen, die an die Industrie oder den Betrieb gebunden sind, treten nun an die Stelle einer natürlichen Ordnung, die danach zu verlangen schien, vollendet oder durch menschliches Wirken geheiligt zu werden. Man ist versucht zu sagen, daß in solchen Zusammenballungen alles herbeigeführt wurde: nicht nur die Materialien oder, wie es oft der Fall ist: die vorgefertigten Teile, sondern sogar die von anderswo hergekommenen Menschen, die dort ihren Lebensunterhalt zu finden hoffen. Alles entwickelt sich dort im Zeichen der Überführung und nicht in dem irgendeines organischen Wachstums. Da liegt übrigens der Grund dafür, warum abstrakte, jeder Pietät bare Ideologien, in solchen enterbten und jeder Natur entwöhnten Orten so leicht Wurzel fassen.

Peter Wust hat sich bemüht, die Beziehung aufzuhellen, die zwischen Ehrfurcht und Pietät besteht. Goethe selbst hatte schon von der Pietät gesagt, daß sie eine *Erbtugend* sei, wobei wir uns wohl hüten wollen, sie auf ein Vererbungsphänomen zurückzuführen. Worauf es ankommt, das ist meines Erachtens vor

allem das Bewußtsein eines Erbes. Und je mehr dieses Bewußtsein schwindet, um so mehr verschwindet die Pietät. An anderer Stelle habe ich den hohen Wert zu beleuchten versucht, den hier die Dankbarkeit darstellt. Wir werden in der gegenwärtigen Pietätlosigkeit nur in dem Maße klar sehen, als wir alles das zu erkennen vermögen, was aktiv darauf hinzielt, den Menschen undankbar zu machen und das in ihm zu schaffen, was man mit einem barbarischen Ausdruck ein *Un-gedächtnis* nennen müßte. Eine gewisse Pseudo-Mystik der Jugend hat hierbei eine bedeutende Rolle gespielt. Hüten wir uns aber auch in diesem Falle, darin eine Mitgift der faschistischen Regime zu sehen; in den Vereinigten Staaten und in Skandinavien nimmt diese Pseudo-Mystik oft erschreckende Ausmaße an. In bestimmten Fällen mag es sich um eine verworrene romantische Schwärmerei für die Spontanität handeln, aber doch auch eine Art verworrene, dem Bereich der Technik entstammende Wertschätzung alles dessen, was neu ist, wie zum Beispiel der neue Wagen, das neue Haushaltungsgerät – und, warum denn dann auch nicht, der neue Mensch!

Wie könnte man übrigens nicht gleichzeitig die merkwürdige *μετεβολή* feststellen, die das Gewicht der Geschichte gewissermaßen von einer Vergangenheit, an die man sich nicht mehr vital gebunden fühlt, auf eine mit ideologischem Schmuck gezierte Zukunft überträgt, der man einen wirklichen Götzendienst weiht? Infolge eines seltsamen und sogar verwirrenden Phänomens ist es diese erfundene Zukunft, die das Prinzip und der Ausgangspunkt retrospektiver Urteile über eine Vergangenheit wird, die man ohne Berufung abzuurteilen verlangt. Viele Irregeleitete denken heute im Zeichen des vorweggenommenen Rückblicks.

Es wäre leicht, von diesen Feststellungen aus zu gewissen ungeheuerlichen Verwirrungen überzugehen, wie zum Beispiel den Denunziationen, die in allen einer Art Zukunftsdictatur und das heißt in einem bestimmten Grade dem Betrug unterworfenen Ländern von manchen Söhnen ihren Vätern gegenüber vollzogen werden. Meines Erachtens kann man nicht zu tief über diese Umwandlung im Wertbewußtsein der Zeit nachdenken.

Hier jedoch scheint nun ein Einwand möglich, dem man nicht ausweichen sollte: selbst wenn eine gewisse traditionelle Weisheit an existentielle Bedingungen geknüpft war, die heute zum Verschwinden verurteilt scheinen, das heißt einerseits an das Erlebnis einer bestimmten Harmonie zwischen Mensch und Kosmos und andererseits an die Wertschätzung eines Erbes, das sich im Laufe der Zeit von Generation zu Generation übertragen hat: könnte es dann nicht sein, daß in einer menschlichen, ganz anders gestalteten Welt eine andersartige Weisheit möglich wäre, von der wir bisher kaum die Hauptzüge zu unterscheiden vermögen?

Darauf gilt es zu antworten, daß wir den Sinn der Worte ernstzunehmen haben: wenn eine andere Weisheit hervorquellen soll, so muß sie doch, welcher Art sie auch immer sei, einige Züge mit dem gemeinsam haben, was man stets unter diesem Namen bezeichnet hat. Es ist anzunehmen, daß sich diejenigen, die in dieser Hinsicht der Zukunft vertrauen, einen Zustand vorstellen, in dem die Gesellschaft dazu bestimmt sein wird, die Funktion zu erfüllen, die ehemals der Natur, der natürlichen Ordnung zufiel.

Andererseits macht man sich zweifellos die schlimmsten Illusionen in bezug auf die Neuerungen, deren die Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft fähig ist oder genauer gesagt: das, was man für eine solche Neuerung glaubt halten zu müssen, läuft Gefahr, nur ein Rückschritt zu historischen Stadien zu sein, die man für immer überholt glaubte. Aber das Wesentliche ist das nicht. Das bleibende Merkmal von allem, was mit dem Namen Weisheit bezeichnet werden kann, gehört ohne Zweifel einer wesentlich nicht-sozialen Dimension an, ohne deshalb individuell zu sein. Mit anderen Worten: es ist nicht und es kann nicht der geläufige Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft sein, der hier festzuhalten wäre, denn vom Standpunkt irgendeiner Weisheit scheint dieser Gegensatz vielmehr bedeutungslos zu sein. Die Geschichte lehrt uns übrigens, daß eine ganze Gesellschaft in Raserei geraten kann, selbst wenn diese Raserei ihren Ursprung in irgendeinem Einzelnen oder vielmehr in einer sehr begrenzten Gruppe hat. Sagen wir wenigstens, daß eine Gesellschaft, wie umfassend sie auch sei, unendlich infizier-

bar ist. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Weisheit ihren Sitz im eigentlichen Sinne im Individuum hat. Der Einzelne hat vielmehr nur insofern Zugang zu ihr, als er an einem gewissen unsichtbaren oder in Wirklichkeit vielleicht trans-historischen Geschlechte teilhat. Es ist übrigens zweifelhaft, ob diese Trans-Historizität mit dem Unzeitlichen zusammenfällt. Ich meine damit vielmehr, daß eine ihres Namens würdige Weisheit nicht durch die Berufung auf eine genau angebbare Epoche, wie zum Beispiel das klassische Griechenland oder die Renaissance, näher bestimmt werden kann, was jedoch diese Epochen nicht hindert, innerhalb der Weisheit nach Art eines Lebensatemens fortzuleben.

Zweifellos wird hier der eine oder andere voller Ungeduld antworten, ich beabsichtige eine bestimmte Pietät wieder zu erneuern und aus ihr die wesentliche Komponente aller Weisheit zu ziehen. Das wahre Problem aber besteht darin, zu wissen, ob die technische Revolution nicht eine Ära vorbereitet, in der alles das endgültig überwunden sein wird.

Hier dürfte es interessant sein, sich auf den bedeutenden Vortrag zu beziehen, den Martin Heidegger im Jahre 1953 unter dem Titel: „Die Frage nach der Technik“ in der Münchener Technischen Hochschule gehalten hat. Er schlägt folgende, übrigens nicht einwandfreie Definition vor:

„Was ist die moderne Technik?“ so fragt er und antwortet, daß sie wie jede Technik eine Weise „des Entbergens“ ist, aber „das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann“ . . .

„Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen.“

Mit einem sehr ungewöhnlichen Terminus bezeichnet Heidegger „jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen“ als „das Gestell“. Die Tatsache, daß dieses Wort Gestell nicht ins Französische übersetzt werden kann, scheint mir ein Grund mehr dafür zu sein, es für schlecht gewählt zu halten.

Vom Entbergen heißt es bei Heidegger weiter: „Es geschieht nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.“ Das versammelnde Schicken aber, „das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt“, nennt er „*das Geschick*“.

Allerdings, „die Unverborgenheit, in der alles, was ist, sich jeweils zeigt, birgt die Gefahr, daß der Mensch sich am Unverborgenen versieht und es mißdeutet“. Und noch genauer fährt Heidegger fort: Die Unverborgenheit, dergemäß sich die Natur als ein berechenbarer Wirkungszusammenhang von Kräften darstellt, verstattet zwar richtige Feststellungen, aber gerade durch diese Erfolge bleibt die Gefahr, „daß sich in allem Richtigen das Wahre entzieht“. „Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr . . . Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.

So ist denn, wo das Ge-stell herrscht, im höchsten Sinne *Gefahr*. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“

Was aber heißt Retten? Hier heißt es „einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen“, und so muß denn „gerade das Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen“.

Zum Wesen zurückkehrend, belehrt uns Heidegger, daß das Zeitwort dasselbe besagt wie „währen“, „aber nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährte.“ Und „das Gewährte, das so oder so in die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende. Denn dieses läßt den Menschen in die höchste Würde seines Wesens schauen und einkehren.“

In einem hohen Sinn erscheint demnach das Wesen der Technik als zweideutig. „Einmal fordert das Ge-stell in das Rasende des Bestellens heraus. Zum anderen ereignet sich das Ge-stell seinerseits im Gewährten. Dieses erscheint als das Rettende.“*

* Zitat nach: Die Künste im technischen Zeitalter. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste. Oldenbourg, München 1954.

Ich bitte, die lange Darstellung der in diesem Punkte so schwierigen Gedanken Heideggers zu entschuldigen; sie war mir nur möglich, indem ich ihn fortlaufend zitierte, denn eine Abweichung von seiner Terminologie läuft immer Gefahr, seinen Gedanken zu verraten. Dieser Gedanke ist vor allem in dem Maße bedeutsam, als er zunächst, wenigstens dem Anschein nach, eine Hochschätzung der Technik zum Ausdruck bringt. Dem Anschein nach, sage ich, denn wie ich zu Beginn der Zitate zu verstehen gab, muß man sich fragen, ob es berechtigt ist, die Technik als ein Entbergen zu definieren. Persönlich kann ich nicht umhin, anzunehmen, daß sie vielmehr wesentlich ein Erfinden ist und der Ordnung des Machens zugehört. Immerhin hat man sehen können, daß der Verfasser von „*Sein und Zeit*“ sich der Gefahr bewußt ist, die für den Menschen für das Menschliche im Menschen von der übermächtigen Entwicklung der Technik und der Techniken her droht. Ist es aber nicht gerade dieses menschliche Element im Menschen, das in der Weisheit Gestalt anzunehmen hat im Gegensatz zu dem göttlichen Element, das sich wesentlich in der Heiligkeit offenbart?

In einer von der Ausdrucksweise Heideggers verschiedenen Sprache würde ich sagen, daß das, was heute um jeden Preis gerettet werden muß, eine gewisse Meta-Technizität ist. Unter diesem Gesichtspunkt werden wir noch einmal genötigt, anzugeben, worin das bleibende Merkmal aller Weisheit besteht.

Wir wissen heute mit Sicherheit, daß die sich selbst überlassene Technik uns in einem Kreise einschließt; sie ist dahin gelangt, Bedürfnisse zu schaffen, die sie nachher zu befriedigen bestrebt ist. Mit aller Evidenz ist es dagegen einsichtig geworden, daß es nicht auf der Ebene der Technik möglich ist, zu einer Wertung dieser Bedürfnisse zu gelangen und daß gerade für diese Wertung die Weisheit zuständig ist.

Der Einwand, der sich hier meldet, würde folgendermaßen lauten: Muß man, wie man zweifellos zu tun versucht ist, die Weisheit letztlich auf die Kunst beschränken, sich mit wenigem zu begnügen? Aber so aufgefaßt, hätte sie nur die Aufgabe zu bremsen, und man könnte befürchten, daß sie in Gefahr sei, sich einem gewissen schöpferischen Elan zu widersetzen. Es scheint

aber doch wohl, daß sie zu einem höheren Niveau nur dann Zugang findet, wenn sie mit dem schöpferischen Element im Menschen einen Pakt schließt. So aber, will mir scheinen, nähmen wir schließlich wieder ein wesentliches Thema Goetheschen Denkens auf. Das Beispiel Nietzsches erscheint mir in dieser Hinsicht zugleich lehrreich und gefährlich. Unbestreitbar hat Nietzsche in Werken wie *Menschliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten, Morgenröte*, einen gewissen Weisheitstypus erreicht, der in mancher Hinsicht dem der französischen Moralisten verbunden ist. Andererseits ist es wiederum klar, daß er mehr als eine der Aussagen, die wir in den Werken dieser Epoche finden, verurteilt. Ich denke beispielsweise an eine Stelle wie diese, die ich im *Wanderer und sein Schatten* finde:

„Die zwei Grundsätze des neuen Lebens. – *Erster Grundsatz*: man soll das Leben auf das Sicherste, Beweisbarste hin einrichten: nicht wie bisher auf das Entfernteste, Unbestimmte, Horizont-Wolkenhafteste hin. *Zweiter Grundsatz*: man soll sich die Reihenfolge des Nächsten und Nahen, des Sichereren und weniger Sichereren feststellen, bevor man sein Leben einrichtet und in eine endgültige Richtung bringt.“

Es ist völlig klar, daß sich die wahrscheinlich ironiegeladene Nüchternheit einer solchen Stelle ganz und gar von dem abhebt, was die letzten Stellungnahmen Nietzsches ausmacht. Vom *Zarathustra* ab wird der Fernste für Nietzsche der Anziehungspunkt der schöpferischen Handlung. Aber ist der Prophet noch ein Weiser? Darf man nicht annehmen, daß hier der Begriff der Weisheit jene Abwertung erfährt, von der ich gesprochen habe? Aber reiht sich diese Umwandlung nicht in eine gewisse Existenz-Dialektik ein, oder in das, was man eine Logik der Freiheit nennen könnte, die sich wohl in einer Synthese vollendet, aber in abgründiger Zerrissenheit?

Wir können uns aber vorstellen, daß ein gewisser Überschwang der technischen Erfindung auf der Kollektivebene zu einem ähnlichen Wahn führt, während wir an der untersten Grenze dieses Prozesses vielmehr eine Art Einkerkung erkennen, zu der die Technik für diejenigen wird, die nur ihre Gebräucher sind. Es ist zum Beispiel unmöglich, die ungehemmte

Entwicklung der Television in den angelsächsischen Ländern festzustellen, ohne daß sich dem Geiste unverzüglich das Bild eines Geisteskerkers aufdränge.

In einem gewissen Sinne ist so das Grundproblem, das sich dem heutigen Menschen stellt, eben dasselbe, das auch Goethe unaufhörlich beschäftigt hat, nämlich, eine Weisheit zu finden, die auf der höchsten Ebene schöpferisch werden kann, ohne deshalb dem Wahn zu verfallen. Für meinen Teil beziehe ich mich hier mit Vorliebe auf das hoffende Vertrauen in die Unsterblichkeit, das ich persönlich für einen der herrlichsten Züge der Goetheschen Weisheit halte, wodurch sie einen echt religiösen Charakter erhält, obgleich es einige Mühe bereiten würde, sie zum historischen Christentum in Beziehung zu setzen.

Lesen wir aber wenigstens noch einmal die erste Strophe des *Vermächtnisses*:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.“

Zur Deutung der Gedanken möchte ich mir Eduard Sprangers Kommentar aneignen, in dem es heißt: „Jener Anstieg durch Mühe und Arbeit, von Läuterung zu Läuterung, bliebe sinnlos, wenn nicht von oben eine heiligende und heilende Kraft entgegenkäme: die göttliche Liebe, aus der alles Leben geboren ist und in deren Einheit alles geteilte Leben wieder zurückgenommen wird.“*

Freilich bleibt es fraglich – ich möchte das noch einmal betonen – inwiefern eine Übereinstimmung zwischen Christentum und Goethe in bezug auf die göttliche Bestimmung der Seele möglich ist. Das scheint mir in diesem Zusammenhang aber

* Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze*. Insel-Verlag, o. J., S. 152.

verhältnismäßig unwesentlich. Was von Goethe jedoch ausdrücklich ausgeschlossen wird, das ist irgendwelche Idee (wenn man das überhaupt so nennen darf) eines endgültigen Zerfalls des menschlichen Wesens in die namenlose Leere des Nichtseins. Nimmt man dagegen die heutzutage übliche Literatur zur Kenntnis, so erschrickt man über die betonte Selbstverständlichkeit, mit der die Sterblichkeit des Menschen behauptet und – so möchte ich hinzufügen – die unverhohlene Verachtung, mit der jedwede Hoffnung auf ein übernatürliches Dasein abgelehnt wird.

Man wird gewiß nicht versäumen, zu bestreiten, daß diese Verneinung, so verletzend sie auch sein könne, an sich mit einem gewissen Weisheitstypus unvereinbar sei. Hier könnte jedoch eine schwere Zweideutigkeit bestehen, wo in der Tat nur eins von beiden sein kann. Versteht man nämlich unter Weisheit eine vernünftige Art, sein und der Seinigen Dasein zu organisieren, dann muß man allerdings zugeben, daß eine solche Ausrichtung an sich kein religiöses oder selbst metaphysisches Postulat einschließt. Ist hier aber die Bezeichnung Weisheit noch gerechtfertigt?

Will man im Gegenteil eine erneuerte Form des Stoizismus beschwören? Vergessen wir dann jedoch nicht, daß dieser eine fundamentale Unterscheidung zwischen den Dingen kannte, die von uns abhängen, und denen, die nicht von uns abhängen. „Das stoische Denken“, so habe ich schon in *Les hommes contre l'humain* geschrieben, „schließt den Glauben an ein Innerstes ein, in dem der Einzelne gegen alle Einbrüche der Gewalt eine unverletzliche Zuflucht fand. Es gibt keinen Stoizismus ohne den Glauben an eine unaufhebbare innere Souveränität.“

Das Eigentliche der Techniken der Herabwürdigung, die von den totalitären Regimen mit einer teuflischen Vollkommenheit zu Ende gebracht wurden, besteht gerade darin, den Menschen in eine Situation zu bringen, in der er den Kontakt mit sich selber verliert, in der er gewissermaßen aus sich selber ausgewiesen ist, und das so sehr, daß er (wie es ihm selber erscheint) aufrichtig Taten leugnen kann, in die er sich doch ganz und gar hineingegeben hatte, und sich anderer Taten wegen anklagen kann, die

er doch nie begangen hat. Ein jeder von uns ist also gezwungen zuzugeben, daß es konkrete Mittel gibt, ihn dieser inneren Souveränität zu entkleiden, die er für unaufhebbar halten konnte, und ihn in derartige Bedingungen zu versetzen, daß er nicht mehr er selber sei. Man sage uns doch nicht mit Epiktet und Seneca, daß wenigstens immer noch die erfreuliche Möglichkeit des Freitods bliebe; auch das ist nicht mehr wahr, weil der Mensch in eine Situation versetzt werden kann, in der ihm der Freitod wie eine ungerechtfertigte Zuflucht erscheint und in der er dahin gelangt, die Strafe zu wünschen, die auf die Vergehen steht, die er sich zuschreibt, ohne sie begangen zu haben.

Daß das eine Grenzsituation im Sinne von Karl Jaspers ist, wird niemand bestreiten. Aber das ist schon eine Tatsache von maßloser Schwere, daß eine solche Möglichkeit von einem jeden von uns zugegeben werden muß. Man wird also sagen müssen, daß die menschliche Existenz, wenn sie nicht in eine übersinnliche Realität einmündet, so gestaltet ist, daß sie sich in eine radikale Sinnlosigkeit umwandeln kann. Und diese Umwandlung kann zu einer unwiderstehlichen Versuchung werden.

Dann aber muß man zweifelsohne zugeben, so paradoxal das scheinen mag, daß die Verneinung der Unsterblichkeit existentiell von Bedeutung oder sogar von veränderlicher Tragweite sein kann und daß in unserer Welt auf Grund der übermächtigen Entwicklung der psychologischen Techniken diese Verneinung gleichbedeutend werden kann mit der Selbstverdammung des Menschen. Sagen, wie einige es zweifellos tun, „immerhin entspricht diese Verneinung der Wahrheit“, heißt wahrscheinlich die Bedingungen verkennen, außerhalb derer eine Aussage weder wahr noch falsch genannt werden kann. Was wahr, was überprüfbar ist, das ist die Vergänglichkeit einer bestimmten empirischen Gegebenheit, aber in keinem Falle kann uns irgend etwas erlauben, zu behaupten, daß mit ihr das Wesen des Menschseins identisch sei.

Vielleicht ist es hier angebracht, zum Ausdruck zu bringen, daß die Abstraktion, die ich im Laufe dieser Überlegung absichtlich vollzogen habe, im letzten nicht standhalten kann.

Tatsächlich hätte man sich zu fragen – ohne vielleicht bis zur kategorischen Behauptung zu gehen –, ob der Mensch von heute, sofern er den Tod Gottes aussagt, mehr noch: sofern er eine Art Rausch zu empfinden scheint, wenn er seine eigene Sterblichkeit verkündet, sich nicht in Bedingungen versetzt, die ihm nicht mehr erlauben, noch irgend etwas zu erhoffen, daß wie eine ihres Namens würdige Weisheit betrachtet werden könnte. Das wäre die unvermeidliche Folge dessen, was über die Auflösung der natürlichen Ordnung gesagt worden ist, für ein Wesen, das seine eigene Geworfenheit feststellt und verkündet, ohne sich deshalb für berechtigt zu halten, die Existenz eines transzendenten *Prius* zu setzen oder, wenn man will, einer Welt vor dem Fall. Und ich zweifle daran, daß es der Heideggerschen Philosophie gelungen sei, diese Aporie zu überwinden.

Ich verhehle mir übrigens nicht die Einwände, die diese Idee einer Weisheit hervorrufen kann, die sich in der Welt von heute nicht mehr auf der Ebene der Pietät – in dem Sinne, den ich zu präzisieren versucht habe –, sondern in einer eigentlich religiösen Erfahrung verwurzeln würde – ohne daß ich im einzelnen aufzuzeigen beabsichtige, wie sich diese zu den konfessionellen Kategorien verhalte – oder vielleicht noch genauer: in einer Gewißheit, die sich auf das Dasein einer unsichtbaren Welt bezöge. Aber ich bin mehr und mehr davon überzeugt, daß allein eine Erfahrung oder eine Gewißheit dieser Ordnung das unerläßliche Gegengewicht zur übermächtigen Entwicklung der Technik bilden kann, ohne die der Mensch fast mit Sicherheit den Versuchungen der technokratischen Hybris erliegen müßte: denn wir haben keinen Grund, nach den furchtbaren Ereignissen dieser letzten Jahrzehnte zu bezweifeln, daß ein wahnsinniger Hochmut die Ausmaße einer planetären Krankheit auf sich nehmen könnte.

Man würde mich indessen sehr schlecht verstehen, wollte man diese Schlußfolgerung im Sinne eines Obskurantismus oder auch eines gnostischen Irrationalismus verstehen. Die fundamentale Aufgabe der aufsteigenden Generation scheint mir vielmehr wieder einmal, aber mit einer Vordringlichkeit, wie sie nie zuvor

bestanden hat, in einer Selbstbesinnung der Vernunft zu liegen; der Vernunft, die die Grenzen bestimmen würde, außerhalb derer sie Gefahr liefe, in der Trunkenheit über ihre eigenen Errungenschaften zu entarten; der Vernunft, die das Prinzip wieder entdecken würde, das ihr Anfang und ihr Ende ist, und das sie nie verkennen kann, ohne der unheilvollsten Untreue sich selbst gegenüber schuldig zu werden.

Schon mit dem Titel dieser Abhandlung möchte ich klarmachen, daß ich mich hauptsächlich und grundlegend auf Nietzsche beziehen werde. Man begeht wohl kaum einen größeren Fehler, als wenn man sagt: *Nietzsche* gehört der Vergangenheit an. Das Gegenteil trifft zu. Sogar für jene, die sich als seine Gegner betrachten, ja für sie besonders, ist Nietzsche der lebendigste Zeitgenosse. Hüten wir uns also, Menschen ernst zu nehmen, die wegwerfend behaupten, Nietzsche sei überholt. Bevor man ihn als überholt hinstellt, müßte man sicher sein, ihn eingeholt zu haben. Und das ist nicht so leicht. Zumal Nietzsche nach allen Seiten über sich selbst hinausgreift, hinausflutet. Das gilt vielleicht für alle großen Denker, für ihn aber ganz besonders, weil es ihm schließlich nicht gelungen ist, ein System zu begründen: was nicht unbedingt nur einen Fehler oder einen Mangel darstellt, sondern auch gewissermaßen eine Überlegenheit bedeutet, das negative Merkmal eines Menschen nämlich, der im Sinne *Kierkegaards* auf erstaunlicher Stufe oder Ebene „existiert“.

Wer vom Tod Gottes spricht, beruft sich auf etwas, das seinem Wesen nach zuallererst als Kundgabe in Erscheinung getreten ist. Ich sage „seinem Wesen nach“: damit meine ich, daß wir hier unendlich weit entfernt sind von einer verkündbaren Tatsache und die Bekanntmachung ebensogut als nebensächlich angesehen werden könnte, wie etwa der Tod eines empirischen Wesens, zum Beispiel Julius Cäsars oder Goethes. Beachten wir indessen wohl, daß Gott in dieser Aussage irgendwie einem empirischen Wesen angeglichen wird, dessen Tod angezeigt wird. Wir werden darauf zurückzukommen haben.

Gewiß findet sich der Ausdruck „Der Tod Gottes“ schon beim jungen *Hegel*, in „Glauben und Wissen“, und später bei *Heinrich Heine*, wenn ich nicht irre. Aber die Aussage gewinnt erst bei

Nietzsche ihre ganze tragische Bedeutungsfülle. Sie erscheint zuerst recht eigenartig und gleichsam noch tastend in Buch III der „Fröhlichen Wissenschaft“ (§ 125: Der tolle Mensch). Ich führe hier einige wesentliche Stellen des berühmten Textes an:

„Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘ – Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?‘ rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! . . . Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heilige Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!‘ – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. ‚Ich komme zu früh‘, sagte er dann, ‚ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen, Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan!*“

Vier Jahre später wird das Thema, wenn auch in anderer Färbung, wieder aufgegriffen, und zwar zu Beginn des V. Buches der „Fröhlichen Wissenschaft“. Schon die Überschrift ist bezeichnend: „Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat“ (§ 343):

„Das größte neuere Ereignis – das ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglauwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsre alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, ‚älter‘ scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, was eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?“

Merkwürdig und aufschlußreich ist dabei, daß diese Stelle, die zunächst so dunkel, so abgründig anmutet und für uns Menschen von 1960 von einem prophetischen Hauch durchweht erscheint, in einer gänzlich anderen Tonart schließt, der Tonart freudiger Hoffnung:

„Wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott tot‘ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt,

das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘.“

Man wird die Bedeutung dieser „polytonalen“ Stelle kaum zu hoch anschlagen können. In ihr verbindet sich das tragische Gefühl des Unabänderlichen, des Unwiederbringlichen, mit der, so würde ich sagen, wohl *weniger empfundenen als gewollten* frohen Zuversicht auf eine freiere Zukunft. Es scheint mir unerläßlich, zunächst festzuhalten, daß *Nietzsche* hier wie im „Zarathustra“ wirklich als Prophet zu uns spricht. Auch in diesem Zusammenhang muß übrigens daran erinnert werden, daß dieses Wort nicht einzig und selbst grundsätzlich nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen ist: *Nietzsche* spricht *im Namen von*: er ist Sachwalter eines bestimmten *Wir*, nämlich jener, die er als „freie Geister“ bezeichnet. Wir können uns hier im besonderen auf eine bekannte Stelle in „Jenseits von Gut und Böse“ beziehen, auf das Wort „Wir freien Geister“ im Paragraph 61 nämlich. Schlagen wir den eben gehörten Satz nochmals nach: „Für die Wenigen, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen.“

In der bedeutenden Untersuchung, die *Heidegger* Nietzsches „Gott ist tot“ in „Holzwege“ gewidmet hat, erklärt er, daß die Worte „Tod Gottes“ ihrem Wesen nach die Herabsetzung des Übersinnlichen meinen und damit selbst die Herabwürdigung des herkömmlichen Gegensatzes von Sinnlichem und Intelligiblem. Das ist in gewisser Weise richtig, doch will mir scheinen, daß diese Darstellung *Nietzsches* Aussage ihrer tragischen, recht eigentlich existentiellen Wucht beraubt. Der Mann, der sagt: „Gott ist tot“, verwirft nicht heute eine Lehre, der er früher anhing. Für ihn war Gott lebendig, war ein Du gewesen – und wir wissen, daß dies auf den jungen *Nietzsche* zutraf. Wir stehen mithin vor einer Tragödie: es ist die der Gottesleugnung. Der Abtrünnige ist zunächst sich selbst gegenüber von Entsetzen, ja von Abscheu erfüllt – erst später söhnt er sich mit seiner Tat aus und gewinnt den Seelenfrieden. Die beiden Zustände sind in den von mir angeführten Stellen der „Fröhlichen Wissenschaft“ deutlich sichtbar.

Diese Bemerkung ist deshalb bedeutsam, weil von ihr aus die Berechtigung von *Heideggers* Darstellung dessen in Frage zu stellen ist, was er Nietzsches Metaphysik nennt. *Heidegger* bemüht sich nämlich, sie in seine persönliche Grundauffassung einzubauen und behauptet, Nietzsche stelle den unübersteigbaren Höhepunkt der abendländischen Metaphysik dar. Der Ursprung dieser Metaphysik ist vielleicht bei Sokrates zu suchen, sicherer jedoch bei den Nachsokratikern. In *Heideggers* Sicht ist sie bekanntlich die Geschichte des Außerachtlassens des Seins, er sagt des Vergessens, zugunsten des Seienden. Diese Geschichte ist zumindest in ihren letzten Abschnitten ein Fortschritt im Nihilismus, wobei dieser unfähiger wird, seinen eigenen Ursprung zu bezeichnen und sich seiner selbst bewußt zu werden. Es gibt allerdings eine Ausnahme hiervon: eben *Nietzsche*. Verhehlen wir uns übrigens nicht, daß *Heidegger* hier wie fast stets, wenn er das Denken eines seiner Vorläufer zu ergründen sucht, seine eigene Philosophie und die besprochene meist derart vermengt, daß wir schließlich die beiden kaum mehr unterscheiden können.

Was bedeutet Nihilismus? fragt *Nietzsche* im „Willen zur Macht“: daß die obersten Werte sich entwerten. Sie entwerten sich bereits dadurch, daß die Einsicht aufkommt, die ideale Welt sei innerhalb der realen Welt nicht zu verwirklichen. Damit hören die obersten Werte auf, für das Gewissen verbindlich zu sein. Nur meint Nietzsche, daß die Entwertung zu einer neuen Wertsetzung drängt, weshalb wir sagen dürfen, daß sich ihm das Wort Nihilismus als sehr mehrdeutig erweist. Ihm zufolge gibt es eine Vorform des Nihilismus, den Pessimismus der Schwäche: es ist der Schopenhauers und bedeutet Verneinung des Lebens, somit des Seienden. Doch gibt es auch einen anderen Pessimismus, den der Stärke: er sieht das Gefährliche, bietet ihm die Stirn und will keine Verschleierungen und Übermalungen. Der zum vollen Bewußtsein seiner selbst gelangte Nihilismus führt zu einer Umwertung aller Werte. Warum? Weil der Wert in und mit ihm zum erstenmal zu vollem Verstehen seiner selbst gelangt. Im „Willen zur Macht“ gibt Nietzsche darüber die entscheidenden Hinweise (Paragraph 715):

„Der Gesichtspunkt des ‚Werts‘ ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.“ Wesentlich ist somit dem Wert, so sagt *Heidegger*, Gesichtspunkt zu sein. Im etymologischen Sinn ist er ein Ins-Auge-Fassen. Das heißt aber auch Auf-etwas-Absehen, oder Auf-etwas-Rechnen und Mit-etwas-Rechnen. Wert steht also in innerem Bezug zu einem Quantum und ist auf einen Maßstab, eine „Zahl- und Maß-Skala“ bezogen. Wobei dahingestellt sei, auf was sich dieser Maßstab, diese Skala selbst gründet. *Heidegger* folgt nunmehr einem Gedankengang, von dem ich nicht zu sagen vermöchte, ob er wirklich der Nietzsches gewesen sei: vom Absehen oder Hinsehen ausgehend, will er zum gewandelten Eidos, zur perceptio kommen. Er bemerkt übrigens, das Sehen sei solche Vorstellung, die seit *Leibniz* im Grundzug des Strebens (appetitus) gefaßt werde. Es sei noch vermerkt – und damit sind wir freilich ganz gewiß bei *Nietzsche* –, daß zwischen Erhaltung und Steigerung die engste Beziehung besteht: denn ein Lebewesen erhält sich nur unter der Bedingung, daß es sich zu steigern sucht, widrigenfalls es mit ihm abwärts geht.

Indes erfassen wir selbstverständlich in Hinsicht auf das Leben, was der „Wille zur Macht“ für *Nietzsche* bedeutet. Diese Hinsicht ist freilich vom Wert nicht zu trennen. Dieser ist gewissermaßen die vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingung seiner selbst. Doch läßt sich wohl sagen, das Bewußtwerden dieses Vorstellungskomplexes, zum erstenmal bei Nietzsche radikal vollzogen, bedeute den Tod Gottes oder kündige ihn an. Wenn dem so ist, dann hört die Wahrheit in solcher Perspektive auf, oberster Wert zu sein. Sie wird zugunsten der Kunst entthront, insofern diese reine Schöpfung ist – was wohl meines Erachtens bloß eine der möglichen Richtungen von Nietzsches Denken ist. Ich glaube nicht, daß es notwendig zur Setzung des ästhetischen Primats führt. Soweit der Ton auf dem Befehl liegt, ist die Orientierung eine durchaus andere. Übrigens weist die Theorie des Willens zur Macht unvermeidlich eine Zweideutigkeit auf – worauf *Jaspers* in seinem Nietzsche-Buch mit vollem Recht hinweist. Hat nicht Nietzsche selbst geschrieben, er

habe die Stärke da gefunden, wo sie nicht gesucht worden war, bei einfachen, sanften Menschen, die keineswegs zur Herrschaft neigen? Wenn er anderwärts sagt, selbst der Wille zum Dienen sei noch ein Ausdruck des Willens zur Macht, ist das im Grund ein Spiel mit Worten, wie wenn etwa *Sartre* sagt, die Wahrfähigkeit könne eine Form der Unredlichkeit sein. Ich persönlich glaube aber, daß die Schwierigkeiten, in die sich *Nietzsche* in seiner Theorie des Willens zur Macht verstrickt, hinlänglich dardun, wie sehr man auf dem Holzweg ist, wenn man gleich *Heidegger* aus ihm um jeden Preis einen Metaphysiker machen möchte. Es ließe sich nämlich leicht zeigen, daß der Wille zur Macht nur von einem Gesichtspunkt aus gewürdigt oder betrachtet werden kann, der nicht der des Willens zur Macht ist und sein kann – was wieder beweist, daß sich *Nietzsche* in einem schweren Irrtum befand, als er im Willen zur Macht die einzige Bewertungsgrundlage zu finden meinte.

Dagegen ist wohl nicht so ohne weiteres zu bestreiten, daß zwischen dem Tod Gottes und dem Bewußtwerden des Willens zur Macht ein enger Zusammenhang besteht. Bei einigen von *Nietzsche* beeinflussten Denkern, wie etwa bei *Malraux* – zumindest in seinen ersten Arbeiten und im besonderen der „Condition Humaine“ (was wohl am besten mit „Menschlos“ zu übersetzen wäre) –, lehnt der Mensch im Namen dessen, was er als sein einziges Vorrecht ansieht, die Anerkennung eines höchsten Willens ab, der ihn unter seine Botmäßigkeit zwingen möchte. Wir haben es hier mit einer Art *Invidia*, einem nachträgerischen Groll zu tun, von dem etwa auch *Sartre* ganz gewiß nicht frei ist. Dieses Gefühl entspricht übrigens, wie unbedenklich gesagt werden muß, einer gemeinverständlichen, vereinfachten Auslegung von *Nietzsches* Denken. Denn in diesem ist eine gewisse Wehmut, ja eine Bangigkeit spürbar, die durch eine eher gewollte als wirklich empfundene Hoffnung überwunden werden soll.

Ja aber, eine Hoffnung für wen? Entsinnen wir uns wieder des Wortes „wir freien Geister“, deren Sachwalter *Nietzsche* sein will. Hier, am Beginn des zweiten Teiles meiner Abhandlung, haben wir uns zu fragen: wer sind eigentlich diese freien Geister, und was vertreten sie? Nun, es steht zu befürchten, daß die Ant-

wort recht enttäuschend ausfällt. Es handelt sich offenbar um Männer, die im Leben mehr oder weniger Ästheteten oder Dilettanten waren, jedenfalls aber nie jene höchsten Verantwortungen zu übernehmen hatten, die ihnen in der Sicht *Nietzsches* hätten zufallen müssen. Eine genaue Untersuchung würde sicherlich dardun, daß es an echten Schülern und, mehr noch, an Ebenbürtigen gemangelt hat. Konnte sich übrigens *Nietzsche* diesbezüglich im Ernst einer Täuschung hingeben? Wir stoßen überall in seinen Schriften auf Beweise dafür, daß niemand das Drückende einer gewollten oder auferlegten Vereinsamung schmerzlicher empfunden hat als er. Diese Vereinsamung erschien ihm wohl als sein unerbittliches Schicksal oder als Preis für seine Auserwähltheit, wobei dieses Wort allerdings als widersprüchlich unstatthaft wäre, denn *Nietzsche* vermeinte ja ausschließlich von sich selbst herzukommen.

Die Wahrheit ist aber noch viel schlimmer. Mir wurde seinerzeit versichert – und ich habe keinerlei Grund, diese Mitteilung für unzutreffend zu halten –, *Sartre* habe im Jahre 1946 bei der Landung des Flugzeuges im Genfer Flughafen seine Ansprache an die Journalisten, die sich zu seiner Begrüßung eingefunden hatten, mit folgendem Satz begonnen: „Meine Herren, Gott ist tot.“ Das bedeutet eine Entwertung, eine Entwürdigung dieser Aussage. Sie sinkt damit auf das Niveau der Eröffnungen von Kinostars herab, deren farbige Bilder auf dem Umschlag der illustrierten Wochenblätter prangen. Auch von *Nietzsches* Standpunkt aus betrachtet, klingt solch eine Behauptung als Blasphemie.

Das führt uns zu dem früher Gesagten zurück.

Im Grunde hielten sich *Nietzsche* und die „freien Geister“, die sein wirkliches oder vermeintliches Gefolge bildeten, für Astronomen in bevorzugter oder einmaliger Lage, in der sie sagen durften: ihr anderen seid zurückgeblieben, das ungeheure Ereignis ist doch nicht zu euren Ohren gedrungen, wir aber haben die Nachricht aufgefangen. Ihr laßt euch täuschen von einem Licht, das von längst erloschenen Gestirnen ausgeht. Wir aber wissen, daß diese Gestirne erloschen sind.

In dieser Sicht ist der Einwand, unzählige Gläubige besuchten doch weiterhin die Kirchen und beteten zu einem für sie noch lebendigen Gott, gewiß widerlegbar – doch unter welcher Bedingung? Daß die Astronomen ihre Behauptung zu rechtfertigen vermögen, die da lautet: wir sind euch voraus, ihr seid ja bloß Nachzügler! Dies wirft nun ein ungemein schwieriges Problem auf. Was kann, was könnte eine Rechtfertigung dieser Art bedeuten, oder wäre sie überhaupt möglich? Es kann sich nicht um Beweisführung handeln, wie sie *Sartre* in „Das Sein und das Nichts“ dargelegt hat, und die er heute vielleicht nicht festhalten wird; eher um etwas, das wir vielleicht eine höhere *existentielle Reife* zu nennen haben. Lassen wir uns freilich von Wörtern nicht irreführen. Von wem und wie kann diese Reife erkannt oder gewertet werden? Ersichtlich darf sie sich nicht auf das durchaus subjektive Innewerden des Einzelnen beschränken, der ihrer teilhaftig zu sein glaubt. Und da sie auch in keiner Weise direkt nachprüfbar und beweisbar ist, müßte man wohl das Kriterium zu Hilfe nehmen, inwieweit etwas „fruchtet“. Können wir freilich wahrheitsgemäß sagen, die Früchte von Nietzsches Denken in diesem Bereich legten uns nahe, in ihm diese existentielle Reife zu erkennen? Dabei haben wir uns vor dem schlichten Fürwort „wir“ zu hüten: wer ist nämlich „wir“?

Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich sage, was von *Nietzsche* wirklich bleibt, sei – abgesehen von der hohen schriftstellerischen Begabung als der eines der größten Prosaisten aller Zeiten – eine geistige Askese von ungeheurer Strenge, die ihm einen Rang unter den hervorragendsten Moralisten zuweist. Diese Askese haben einige der erlesensten Geister unserer Zeit, so *Charles de Bos*, dankbar als berechtigt und notwendig erkannt. Doch führt sie nicht unausweichlich zu den dogmatischen Schlüssen, die den Willen zur Macht zum Schwerpunkt haben. Und ich habe kurz angedeutet, warum dieser Begriff uns heute so zweideutig, so unzuverlässig erscheint.

Wenn wir unter solchen Umständen mit größtmöglicher Genauigkeit von der existentiellen Reife *Nietzsches* sprechen wollen, müssen wir zunächst eine ganze Reihe sehr scharfer Unterscheidungen vornehmen, oder besser: die Schwellen ausfindig machen,

hinter denen das Denken ausschweift und in mindergültige Extrapolationen gerät, das heißt ins bloße Erschließen künftiger Entwicklungen auf Grund der bisherigen Erfahrung. Greifen wir auf das Bild des Astronomen zurück, so erhebt sich nun eine Frage mit ungemein beklemmender Eindringlichkeit: was eigentlich hat der Astronom gesehen, der unvergleichlich tiefer geblickt haben will als der gewöhnliche Sterbliche? Und hat er mit seiner Behauptung nicht die Grenze dessen überschritten, was zu behaupten er auf Grund eben dieser Schau berechtigt war?

Es steht außer Zweifel, daß *Nietzsche* nicht bloß ein scharfes Auge für seine Zeit hatte, sondern auch die Weltkriege voraussah, die ein Vierteljahrhundert später ausbrachen. Er war übrigens nicht der einzige gewesen. Vor ihm besaßen Männer wie *Tocqueville* in Frankreich und *Donoso Cortes* in Spanien die gleiche Sehergabe, vielleicht auch *Jacob Burckhardt* in der Schweiz, die seltsamerweise gegen Ende des Jahrhunderts abhanden kam und einer unglaublichen Blindheit wich. Es ist ganz so, als hätte man die Geschehnisse eine Zeitlang nur aus der Entfernung zu sehen vermocht – und man könnte in diesem Zusammenhang auch von geistiger Weitsichtigkeit sprechen. Andererseits ist festzustellen – und dieses Paradox verdiente Beachtung –, daß die wachsten Geister die Konservativen mehr oder weniger liberaler Observanz waren. Dagegen scheint die Linksideologie den Blick für die Zukunft eher geschwächt zu haben. Lohnend wäre es vielleicht, die Gründe dafür zu erforschen.

Doch wenn sich *Nietzsche* als Astronomen hinstellt, will er sich keineswegs mit seiner Sehergabe brüsten, mit der viel kleinere Geister in zumindest gleichem Maß bedacht waren wie er. Hier müßten wir wohl ein anderes, nicht das Sehen betreffende Bild heranziehen: das der Auskultation, der Erforschung durch das Gehör. Unzweifelhaft hat Nietzsche über ein ungewöhnliches Hörchvermögen zu verfügen geglaubt. Doch das Abhören ist nicht bloß Aufmerksamkeit des Gehörsinnes, es schließt auch eine vollständige Semeiotik in sich, die Lehre von den Krankheitszeichen, und diese wieder hat Bezug auf eine gewisse Systematik. Nun ist es aber gerade Nietzsches Systematik, die uns heute besonders fragwürdig erscheint.

Es mag im übrigen nicht ohne Nutzen sein, folgende Bemerkung einzuschalten: wir wissen leider zur Genüge, zu welcher maßlosen und unheilvollen Vereinfachungen der wohl zu Unrecht so genannte Nietzscheanismus Anlaß gegeben hat, besonders in der nationalsozialistischen Ideologie. Natürlich darf unbedenklich gesagt werden, daß Nietzsche die nationalsozialistischen Lehren mit Abscheu abgelehnt hätte. Dafür ist sein Verhalten zum Antisemitismus des Schwagers vollauf bezeichnend. Immerhin leiten sich diese abwegigen Deutungen aus dem Begriff des Willens zur Macht her und aus der Meinung, in ihm den Stützpunkt für eine Metaphysik gefunden zu haben. Wir dürfen vielleicht ohne Übertreibung sagen: was Nietzsche in unseren Augen rettet, sind gewissermaßen eben seine Widersprüche – und diese wieder stehen in Zusammenhang mit der Eigenartigkeit, die aus ihm einen der hervorragendsten Vertreter des existentiellen Denkens macht. Allerdings sind dieser Eigentümlichkeit Begrenzungen wesentlich, ohne die sie überhaupt nicht denkbar wäre. Der Fall Kierkegaards, des anderen existentiellen Denkers großen Formats, ist insofern grundverschieden, als sich dieser unablässig auf das höchste Seiende bezieht, auf Christus. Dieser Bezug fehlt bei Nietzsche in der unseligsten Weise, er wird leidenschaftlich abgelehnt – und diese Ablehnung ist die Triebfeder meines Erachtens schon im Wahnsinn geschriebener Werke, wie des „Ecce homo“, die Nietzsches Zusammenbruch ankündigen.

Welche körperlichen Erklärungen immer man für Nietzsches Geisteskrankheit heranziehen möge, sie genügen uns nicht, die wir sein tragisches Geschick überdenken. Schwer zu glauben, daß er kraft einer Art inneren Logik nicht schließlich doch scheitern mußte, in einer Welt, wo der Mensch weder mit dem Mitmenschen noch mit sich selbst verbunden ist, denn die Mitmenschlichkeit, etwas was ich als Intersubjektivität bezeichne, bestimmt ja wohl die Besinnung auf sich selbst.

Wir kämen somit zu folgendem Schluß: entweder wir betrachten Nietzsches Wort „Gott ist tot“ ausschließlich vom Ausnahmehenschen her, der es geäußert hat – dann ist es Ausdruck seines innersten Wesens, und kein anderer darf es übernehmen; oder

wir betrachten es als Versuch, sich allgemein verständlich zu machen – auf der Unterstufe sozusagen –, dann verliert es jeden tieferen Sinn, wird zum Schlagwort atheistischer Journale, das in der Luft gewisser Redaktionsstuben und Versammlungen gedeiht.

Können wir es wirklich dabei bewenden lassen? Aufrichtig gesagt, ich glaube es nicht. Die Frage muß wohl in ganz anderen Ausdrücken gestellt werden. Was haben wir zunächst vom Nihilismus zu denken, welches Wort Heidegger von Nietzsche übernimmt, was von der Art, wie er ihn zu überwinden hofft? Es ist hier nicht der Ort, Heideggers Unterscheidung von Seiendem und Sein anzufechten. Nur so viel sei gesagt, daß der in mancher Hinsicht gewiß geniale Verfasser von „Sein und Zeit“ sich meines Erachtens einer Täuschung hingibt über den Vorteil, den er aus dieser Unterscheidung zu ziehen vermag, denn sie bleibt allzusehr den grammatikalischen Kategorien verhaftet. Ob Heidegger sein Werk jemals so weit austragen wird, den Begriff des Seins völlig aufzuhellen, ist noch fraglich. In seiner Sicht ließe sich sogar sagen, daß diese Aufhellung eben unmöglich ist, denn sie kann immer nur das Seiende betreffen.

Vielleicht können wir nicht bloß die Terminologie, sondern die Grundeinsicht in das uns beschäftigende Problem bei einem ganz anderen Denker finden, der in jeder Hinsicht Heidegger unendlich fernsteht. Dieser Denker heißt Péguy, und der Begriff, den es hier einzuführen gilt, ist der des *Alterns*. Das französische Wort *vieillessement* ist aber viel bedeutungsvoller.

Gewiß tritt der Begriff des Alterns bei Péguy, der hier Gedankengänge Bergsons weiterführt, zunächst als unvermeidliches Gesetz des Verfalls auf – das hat er selbst unmißverständlich gesagt. Ich führe hierzu eine von mir gekürzte Stelle aus „Clio“ an, dem Dialog zwischen der Geschichte und der heidnischen Seele.

„Das Altern ist wesentlich organischer Natur . . . Geburt, Wachstum, Altern, Werden und Vergehen, Zu- und Abnehmen – das ist alles eines, ist derselbe Ablauf, derselbe organische Vorgang. Es ist genau das, was unsere Altvorderen so treffend der *corruptio* zurechneten. Von der Schöpfung bis zum Ende der Welt herrscht

das unumstößliche Gebot der Nicht-Umkehrbarkeit, der Abnutzung, des Schätzigwerdens, des Verschleißens, des Alterns. Wie sollte ich das nicht wissen? Ich brauche mich bloß anzusehen, da ich doch selbst, da mein Körper Stoff und Gegenstand solchen Alterns gewesen ist.“

Übrigens müßte der Zusammenhang zwischen Altern und Gewohnheit aufgezeigt werden. Von der Gewohnheit sagt *Péguy* in der „Beigefügten Anmerkung zu Descartes und zur Cartesianischen Philosophie“, sie sei der einzige gefährliche Widersacher, auf deren leblosem Panzer jedes Schwert schartig werde.

Sollten wir uns nicht fragen, ob das, was *Nietzsche* und nach ihm *Heidegger*, Nihilismus und Steigerung des Nihilismus nannten, nicht vielleicht mit *Altern* zu umschreiben wäre? Sollten Entwertung und Wertverlust nicht vergleichbar sein der zunehmenden Verkalkung eines Gewebes? Ich selbst habe mehrfach hingewiesen auf das von mir so genannte Ranzigwerden von Wörtern, insbesondere solcher des geistlichen Ausdrucksbereichs, und hier natürlich vor allem in den Erbauungsbüchern. Da ist es freilich nicht ganz leicht, vielleicht sogar unmöglich, zwischen dem Ausdruck und dem Ausgedrückten genau zu unterscheiden.

In weiterer Verfolgung dieses Gedankens hätten wir uns somit die Frage vorzulegen, ob *Nietzsches* Wort „Gott ist tot“ nicht letztlich die Ausweitung eines bestimmten Alterns des Menschen meint – eines durchaus inneren Alterns, das im Gegensatz stünde zu den unausgesetzten Neuerungen in den technischen Außenbezirken menschlicher Tätigkeit. Selbst wenn diese Bemerkung oberflächlich klingen sollte – ich glaube nicht, daß sie es ist –, so erscheint doch gewiß, daß ein physikalisches oder biologisches Laboratorium fürs erste einen jugendfrischen, der Zukunft aufgeschlossenen Eindruck macht, in bedrückendem Gegensatz zum Dunstkreis von Abgelebtheit, ja Altersschwäche, der uns beim Betreten eines Gotteshauses oder gar der Stätten entgegenweht, wo sich öfters die Männer versammeln, die die Geschicke der Kirche lenken wollen.

Wie aber der Nihilismus in *Nietzsches* Sicht in ein positives Erneuerungsprinzip umschlagen kann, so kann auch das Altern in *Péguy*s Sicht zu einem Lebensquell werden, allerdings in

völlig verschiedener Weise. Es ist nämlich, als brähe ein Licht aus der bewußten Bejahung des Alterns, aus der Erkenntnis seiner tiefen Notwendigkeit. Dieses Bewußtwerden vollzieht sich nicht ohne eine gewisse Schwermut, die *Péguy* wundervoll widergegeben hat, so im *Clio*-Text, wo er über die Romanze des kleinen Pagen Cherubin in der „Hochzeit des Figaro“ nachdenkliche Betrachtungen anstellt – welcher Cherubin in einem anderen Werk *Beaumarchais*’, der „*Mère Coupable*“ (der „Schuldhaften Mutter“), nur mehr als ein gewisser *Léon d’Astorga* erwähnt wird, „der einst mein Page war“, wie der gealterte Graf *Almaviva* sagt. Dazu bemerkt *Péguy*: „War Schwermut je so mit Erinnerung getränkt, so sehr Gedächtnisfeier, so voll der unwiderlegbaren, tief bedeutsamen Erkenntnis, daß auch die Zeit ein Meer ist, das sich nicht pflügen läßt, und der Tod ein Ozean, den wir nicht aufwärts fahren können . . . Wir wissen, daß nichts so tief und schwer und ernst ist wie die Leistung, das getane Werk, das Tun und Bewerkstelligen selbst, wie ein geführter und vom Sieg gekrönter Krieg . . . Wir wissen es genau. Und wissen auch, daß wir uns nie ohne tiefe Wehmut der Zeit entsinnen werden, da das Werk erst erhofft und die Würfel noch nicht gefallen waren, da alles noch Wagnis, aber Verheißung, und die Schlacht nicht geliefert war.“

Wir haben eine eigne, ernste, heilsame Lust am Tun selbst, an der Leistung, als an einer zweiten Reinheit. Nie werden wir uns der ersten Reinheit ohne tiefe Wehmut entsinnen, der Zeit einer andern Lust, da noch alles in der Schweben und im Buch der Zeit das erste Blatt noch unbeschrieben war.“

Diese Stelle scheint mir von großer Bedeutung. Die Philosophen werden kaum über sie nachgedacht haben. Sie läßt verständlich erscheinen, daß der tiefste Lebensernst das Altern als positive Komponente einbeschließt und keineswegs als Verfall ansieht oder als etwas, das nicht sein sollte. Die Wehmut, die von ihr ausgeht, ist die Wehmut des Mannes von vierzig Jahren, der „sieht, was ihm das Leben nicht nur in dem Augenblick bedeutet, da es entflieht, sondern da es unwiederbringlich entflohen ist. Er sieht, was ihm das Leben bedeutet, da er es nicht mehr hat.“ Doch sonderbar: diese Wehmut waltet nicht vor, sie

wird sich sogar selbst sehr rasch unkenntlich, und der Mann von fünfzig erkennt sie nicht wieder. Gott, sagt *Péguy*, hat dem Menschen die Ehre erwiesen, ihn zum Geschichtsschreiber zu machen. Und da er Geschichtsschreiber wurde, ist ihm die höchste Gnade und Barmherzigkeit widerfahren. – Wir verkennen nicht die tiefe, bittere Ironie dieser Bemerkung. Denn für *Péguy* nimmt die Geschichte die Stelle der Erinnerung, der Memoria ein, ist sie eine abtötende Kraft. In Wahrheit gleitet sie am Geschehen entlang, dringt in dieses nicht ein – wogegen ihm die Erinnerung innewohnt und so die Kraft hat, es wiederzuschaffen. Wir dürfen mithin sagen, daß der Geschichtsschreiber als solcher sich auf der Linie des ernstgemeinten Alterns bewegt, des Alterns als Verfallerscheinung. Aber es ist im geheimnisvollen Sein des Menschen beschlossen, das Altern sozusagen umkehren zu können, insoweit sich der Gläubige oder der Dichter seiner annimmt. Diese Seite des Alterns wird in der „Pforte zum Mysterium der Hoffnung“ ins Licht gerückt, ferner in einer unvollendeten Arbeit, die, wenn ich nicht irre, erst vor kurzem im Rahmen der von der „Plejade“ herausgegebenen Prosawerke veröffentlicht wurde. So lesen wir etwa in *Péguy's* „Pforte“:

„Wie stellt sie's nur an (die Hoffnung) und bereitet reines Wasser mit schlechtem Wasser?

Junges Wasser mit altem Wasser.

Junge Tage mit alten Tagen.

Neues Wasser mit schon gebrauchtem . . .

Junge Morgen mit alten Abenden.

Klare Seelen mit trüben Seelen.“

(Vergessen wir nicht, daß hier Gott Vater spricht.)

„Wie ihr's gelingt und wie sie das anstellt,

Das, meine Kinder, ist mein Geheimnis,

Denn ich bin ja ihr Vater . . .

...

Wenn sie mit reinem Wasser, wenn sie aus reinem Wasser

reines Wasser entquellen ließe,

Es würde ihr gleich daran fehlen.

Sie ist nicht so dumm, sie weiß ganz genau, daß es ihr gleich daran fehlen würde.

Aber aus schlechten Wassern bereitet sie einen ewigen Quell.

Sie weiß ganz genau, daß es ihr nie daran fehlen wird.

Den ewigen Quell meiner Gnade selbst.

Sie weiß ganz genau, daß es ihr nie daran fehlen wird.

Und meine Gnade muß wirklich überaus groß sein.

Aus schlechtem Wasser bereitet sie ihre Brunnen.

So wird es ihr nie daran fehlen.

Ihre Brunnen, die vollkommen rein sind.

Aus dem unreinen Tag macht sie den reinen Tag.

Es wird ihr nie daran fehlen.

Aus der unreinen Seele macht sie die reine Seele.

Es wird ihr nie daran fehlen.“

Es wäre wohl ein großer Irrtum zu glauben, dies alles sei bloße Poesie. Es ist im Gegenteil der dichterische Ausdruck eines sehr tiefen Erlebnisses – des der Gnade nämlich. Für *Péguy* ist es das Grunderlebnis, ohne das sein gesamtes Werk unverständlich wäre. Andererseits ist deutlich, daß die hier gepriesene Hoffnung in die Ewigkeit mündet und einzig im Bezug auf sie Bedeutung hat. „Es ist der tiefe christliche Gedanke, daß in Gottes Büchern die Namen nicht gelöscht werden. Von dieser Grundidee ausgehend können wir Behauptungen aufstellen wie diese: daß die Eintragungen, die Namen auch nicht gelöscht werden in den religiösen Büchern, den religiösen Erinnerungen – und daß im Leben nichts noch einmal gemacht, von vorn angefangen oder neu begonnen wird.“ Nur daß die heutige Welt den Fehler begeht, die Nicht-Umkehrbarkeit außer acht zu lassen und ständig von vorn anfangen zu wollen. „Die Nicht-Umkehrbarkeit kehrt sich nicht um – und wie wahr muß dieser christliche Satz, diese christliche Situation sein, wie wesenhaft *im Ewigen begründet*, damit die einfache Rückstrahlung und Übertragung ins Zeitliche, die einfache Brechung im Zeitlichen noch die unergründliche Würze geheimer Wirklichkeit, der Wirklichkeitstreue aufweise und bewahre.“

Die letzten Worte sind von grundlegender Bedeutung. Es geht *Péguy* wie *Chesterton* oder dem *Rivière* in „Auf Gottes Spur“ darum, die wesensmäßige Aneignung der Dogmen und Sakramente ins innerste menschliche Erleben zu erkennen und darzutun.

Von da aus nimmt sich *Nietzsches* Unterscheidung von Sklaven und Herren, und infolgedessen die gesamte Genealogie der Moral schwach, ja recht eigentlich altersschwach aus. Wer hat weniger eine Sklavenseele gehabt als *Péguy*? Wer ein lebhafteres, ich darf wohl sagen unbedingteres Gefühl für die Freiheit des Menschen? *Péguy* ist gewissermaßen der Erbe von *Descartes*, wofern man freilich zu unterscheiden hat zwischen *Descartes* und jenem *Cartesianismus*, der bloß eine Seite seines Denkens übernommen und dieses Denken durch Preisgabe der Freiheit unkenntlich gemacht hat.

Können wir aus all dem einige eindeutigen Schlüsse ziehen über die Stellungnahme des heutigen Menschen zu *Nietzsches* Wort „Gott ist tot“? Ich glaube doch.

Zunächst ist wohl zu sagen, daß der Mensch um so geneigter sein wird, einem solchen Befund beizustimmen, als er nicht so sehr den Lockungen der Technik an sich erliegt, als der *Hybris*, das heißt dem Zug folgt, seinen Ruhm in technischen Errungenschaften zu suchen. Nichts ist in dieser Hinsicht lehrreicher als die hochfliegenden Pläne der Menschheit in bezug auf die Raumschiffahrt. Es ist doch wirklich nicht zu übersehen, daß da ein packendes Beispiel für die das Wort des Versuchers vorliegt: *Eritis sicut dii*. Im übrigen besteht gewiß ein himmelweiter Unterschied zwischen der freudigen Begeisterung überschwenglicher Jugend, die bereit ist, ihr Leben hinzugeben für bisher unerhörte Forschungsstaten – diese Begeisterung ist schön, sofern sie unbefangen ist – und ihrer Nutzbarmachung durch Technokraten oder Diktatoren, die bloß darauf bedacht sind, sich die Welt zu unterwerfen. So wie die Prometheusgestalt, die den Menschen auf den von Gott verwaisten Thron erheben möchte, unreif wirkt, was kaum mehr dargetan zu werden braucht.

Eine meines Erachtens viel ernstere Gefahr liegt im radikalen Pessimismus. Dieser macht es sich im Grunde wohllich in der

Gewißheit des Scheiterns, in der Überzeugung von der schließlichen Eitelkeit menschlichen Tuns, kurz im Nihilismus, den doch *Nietzsche* zu überwinden gedachte – freilich erfolglos, weil weder die Lehre vom Übermenschen noch die von der ewigen Wiederkehr ein auf Ergründung der konkreten Situation des Menschen gerichtetes Denken auf die Dauer zu befriedigen vermögen. Die Annahme erscheint sicherlich berechtigt, daß der Übermensch nichts anderes darstellt, als den säkularisierten Ausdruck der *Theosis*, die in einer völlig anderen Sicht von der griechischen Patristik gelehrt wurde; und daß die ewige Wiederkunft ein scheinwissenschaftlicher Annäherungsbegriff an die Ewigkeit ist.

Ich komme zum eigentlichen Ziel meiner Abhandlung zurück: wir haben wohl alle Veranlassung, „Gottes Tod“ vom Altern, vom *veillissement* her zu denken, wobei wir dieses nicht als ein Absolutes verstehen dürfen, wie uns ein gewisser Naturalismus glauben machen will, der zum Beispiel die thermo-dynamischen Grundsätze auf den menschlichen Bereich überträgt; es kann und muß sich im Gegenteil vom Gnadenerlebnis her wandeln und erklären. Wobei dieses, wie ich ausdrücklich bemerken möchte, nicht nur, oder nicht wesentlich von einer engstirnig konfessionellen Theologie für sich in Anspruch genommen werden darf, denn der Einbruch der Gnade wirft alle Einteilungen über den Haufen und fegt alle Formeln und alle Versuche hinweg.

DIE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE MARTIN BUBERS

Nicht ohne Zögern bin ich der Aufforderung meines Freundes Pfarrer Wolfgang Ruf nachgekommen, der mich Anfang des Sommers ausdrücklich gebeten hatte, wieder hierher zu kommen und zu Ihnen über das philosophische Gedankengut Martin Bubers zu sprechen. Schließlich habe ich mich jedoch angesichts der unleugbaren Verwandtschaft, die zwischen seinem und meinem eigenen philosophischen Denken besteht, zu der Überzeugung durchgerungen, daß ich mich der an mich herangetragenen Bitte nicht verschließen darf.

Ich will hier nicht auf Einzelheiten aus dem Leben Martin Bubers eingehen, sondern mich damit begnügen, Sie daran zu erinnern, daß er 1878 in Wien als Sohn einer wohlhabenden bürgerlichen Familie geboren wurde. Seine Eltern entzweiten sich, und seine Mutter verließ das Haus, so daß er sie erst wiedersah, als er bereits erwachsen war. Aus kostbaren Hinweisen, die uns erfreulicherweise Buber selbst gegeben hat, ist jedoch zu entnehmen, daß er offensichtlich dennoch eine glückliche Kindheit und Jugendzeit erlebte, zunächst im Heim seiner Großeltern, später in Wien, wo er sich dann mit den Meisterwerken der Kunst und Literatur vertraut machte. Nichts deutet meines Erachtens darauf hin, daß er in einer Welt, die leider weitgehend vom Antisemitismus verseucht war, darunter gelitten hat, Israelit zu sein.

Spontan drängt sich einem das Wort *Fülle* auf, wenn man diese Persönlichkeit und dieses Leben charakterisieren will, deren Reichtum einem auf den ersten Blick aufgeht und einen dann immer wieder überrascht. Und dieses Gefühl der Fülle habe ich bei meiner einzigen Begegnung mit ihm, die vor etwa zehn Jahren in einem großen Pariser Hotel stattfand, schon im ersten Augenblick verspürt. Mit dem Empfinden der Fülle ging der

Eindruck der Würde Hand in Hand. Im Verlauf dieser unvergeßlichen Stunde war mir, als ob eine der erhabensten Gestalten des Alten Testaments plötzlich vor mir Gestalt angenommen, sich materialisiert hätte.

Gewiß, Buber hat sich selbst als atypischen Menschen bezeichnet, das heißt, selbst gesehen, daß er unklassifizierbar ist. Und das bringt ihn mir, wie ich zu sagen wagen möchte, sehr nahe, denn auch bei mir stelle ich immer wieder fest, wie schwierig es ist, mich zu klassifizieren. Buber hat sich selbst weder ganz und gar als Philosophen noch ganz und gar als Theologen angesehen. Dennoch scheint es mir gerechtfertigt zu sein, so wie ich es vor habe, den philosophischen Aspekt seines Werkes für sich allein zu untersuchen. Hierbei will ich mich auf den ersten Band der kürzlich bei Lambert Schneider erschienenen Monumentalausgabe stützen.

Als Motto dieser Vorlesung möchte ich eine Erklärung aus einer der letzten Schriften Bubers wählen:

„Seit ich zu einem Leben aus eigener Erfahrung gereift bin (ein Prozeß, der kurz vor dem ersten Weltkrieg begann und bald nach ihm vollendet war), habe ich unter der Pflicht gestanden, den Zusammenhang der damals gemachten entscheidenden Erfahrungen ins menschliche Denkgut einzufügen, aber nicht als ‚meine‘ Erfahrungen, sondern als eine für andere und auch für anders-artige Menschen gültige und wichtige Einsicht. Da ich aber keine Botschaft empfangen habe, die solcherweise weiterzugeben wäre, sondern nur eben Erfahrungen gemacht und Einsichten gewonnen habe, mußte meine Mitteilung eine philosophische sein, das heißt, ich mußte das Einmalige und Wesens-einzige in ‚Allgemeines‘, von jedem in seinem eigenen Dasein Auffindbares verwandeln, mußte das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen, die (wenn auch zuweilen mit Schwierigkeiten) gehandhabt und übermittelt werden können, aussagen. Genauer: „ich mußte aus dem Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen“ (S. 1111)*.

* Die Zitate aus: Martin Buber, Werke, Bd. I, Schriften zur Philosophie. München und Heidelberg 1962.

Diese Erklärung ist, wie mir scheint, von grundlegender Bedeutung, weil sie ganz bestimmte Charakteristika des Buberschen Denkens ins Licht rückt: es ist ganz und gar auf die Erfahrung gegründet, es ist Nachdenken über die Erfahrung. Zugleich aber ist es den Anderen zugewandt, denen es nützlich sein kann; ja ich möchte, noch tiefer schürfend, sagen, daß es *charismatisch* ist. Man kann alles in allem sagen, daß es sich von dem Augenblick an, in dem es sich voll und ganz seiner selbst bewußt wurde, das heißt, wie er uns sagt, in der Zeit zwischen 1911 und 1919, ständig und stetig wie ein Baum entwickelt.

Zweifellos wurde Buber gegen 1900 tief von den deutschen Mystikern, von Eckhart bis Angelus Silesius, beeinflusst, und später von der Kabbala, von der er sich dann in der Folgezeit entfernte, wie übrigens auch von den Mystikern im allgemeinen. Man kann jedoch durchaus die Meinung vertreten, daß er schon sehr früh, das heißt schon vor der erwähnten Zeit, geahnt oder gespürt hat, in welcher Richtung sich sein persönliches Gedanken-gut entfalten würde. Um sich Rechenschaft darüber abzulegen, braucht man nur auf die erste philosophische Schrift zurückgreifen, die er veröffentlicht hat, auf den bedeutenden Dialog mit dem Titel „Daniel“, der 1913 im Insel-Verlag erschienen ist. Ich will mich darauf beschränken, einige besonders bedeutsame Sätze daraus zu zitieren, die in gewisser Hinsicht bereits manches von dem vorwegnehmen, was ich in der Folge Ihnen zu erklären versuchen will:

„Wer wahrhaft die Welt erlebt, erlebt sie als Zweierheit. Er sieht sie weder mit jenem Nahblick des Weibes, der die kleine Vielheit eines umfriedeten Vordergrundes hegt, noch mit jenem Fernblick des Mannes, dem die Dinge in der Woge einer breiten Dynamis untergehen; er sieht sie mit dem Blick des Menschen: er faßt und scheidet und löst aus den Spielen der Manigfaltigkeit die wesenhafte Linie der Spannung hervor. Und diese Spannung zu bewältigen ist seine Aufgabe“ (S. 70).

Schon in dieser Anfangsschrift kommt nicht nur der philosophische, sondern auch der dichterische Genius Bubers zum Durchbruch. Schon hier rückt er die Spannung ins Licht, die zwischen dem Ich und der Welt besteht, und er unterstreicht, daß

das Ich ohne diese Spannung nicht denkbar ist. Schon jetzt möchte ich dieses Wort „Spannung“ hervorheben, das meiner Meinung nach dem Wort *Beziehung* vorzuziehen ist, das, wie wir sehen werden, in dieser Philosophie eine wesentliche Rolle spielt.

Bubers Philosophie möchte ich hier in einer ganz bestimmten Sicht betrachten, indem ich mich fast ausschließlich mit dem befasse, was er selbst seine philosophische Anthropologie nennt. Wie Bernhard Groethuysen, der in der Zeit, wo er Diltheys Vorlesungen in Berlin hörte, das heißt in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts, sein Mitschüler war, beschäftigt sich Buber vor allem mit der für ihn zentralen Frage: *Was ist der Mensch?* und dem Versuch, seine besonderen Merkmale herauszuschälen. In seinem Buch „Das Problem des Menschen“, das nach meinem Dafürhalten eines seiner vollendetsten Werke ist, versucht er dann, eine geschichtliche Darstellung dieses Problems zu geben, dem die Philosophen so häufig aus dem Wege gegangen sind, wenn sie nicht zu Reduktionen ihre Zuflucht nahmen, die es unmöglich machten, seine volle Bedeutung zu erkennen.

Buber beginnt damit, eine Unterscheidung von höchster Wichtigkeit zu machen:

„In der Geschichte des Menschegeistes unterscheide ich Epochen der *Behaustheit* und Epochen der *Hauslosigkeit*. In den einen lebt der Mensch in der Welt wie in einem Hause, in der anderen lebt er in der Welt wie auf freiem Feld ... In den ersten gibt es den anthropologischen Gedanken nur als einen Teil des Kosmologischen, in den zweiten gewinnt der anthropologische Gedanke seine Tiefe und mit ihr seine Selbständigkeit“ (S. 317).

Im Aristotelismus integriert sich beispielsweise die Anthropologie in die Kosmologie. Buber bemerkt hier mit Recht das Vorherrschen der optischen Sicht in einer solchen Philosophie und im griechischen Denken im allgemeinen.

Die Welt des Aristoteles war jedoch dem Zusammenbruch verfallen, und das in erster Linie, weil sowohl das iranische wie auch das christliche Denken schließlich dazu kam, keine Wahrheiten außerhalb eines bestimmten Dualismus mehr anzuerkennen, weil sich der Mensch selbst als der Schauplatz eines Kampfes

zwischen den Mächten der Finsternis und den Mächten des Lichts erschien.

So entwickelt sich dann, zunächst und vor allem bei dem heiligen Augustinus, eine Problematik, die ihren Ursprung in einem fundamentalen Staunen angesichts des Menschen hat. Er greift hier die Frage des Psalmisten an Gott auf: „Was ist doch ein Mensch, daß du seiner gedenkest . . .?“ Der augustinische Mensch staunt über das, was beim Menschen nicht als ein Teil der Welt, als ein Ding unter anderen Dingen erfaßt werden kann.

Für das mittelalterliche Denken entsteht eine neue Behausung für den Menschen, sie ruht aber auf dem Fundament des Glaubens und nicht mehr auf der Kosmologie wie im Altertum.

Aber diese neue Behausung wird dann ihrerseits bis in ihre Grundfesten erschüttert. Und hier müssen wir vor allem an Pascal denken, weil niemand die der Stellung des Menschen im Kosmos verhaftete Einzigartigkeit klarer gesehen hat als er: „Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, ja das zerbrechlichste in der Natur –, aber ein Schilfrohr, das denkt. Nicht das ganze All braucht sich zu wappnen, um ihn zu zerschmettern, ein Dunst, ein Wassertropfen genügt, um ihn zu töten. Aber wenn das All ihn vernichten würde, wäre der Mensch immer noch adliger als das, was ihn vernichtet, denn er weiß, daß er stirbt, und weiß um die Übermacht des Alls über ihn. Das All weiß davon nichts.“ So taucht das Paradoxon auf: der Mensch erscheint sich zugleich als Teil der Welt und als Wesen, das der Welt gegenübersteht.

Spinoza unternimmt dann den grandiosen Versuch, die so zerrissene Einheit wieder herzustellen. Diese Rekonziliation kann jedoch nur bei einigen wenigen Weisen zustande kommen und behält so den Charakter einer rein abstrakten Lösung. Eine Dissonanz bleibt bestehen, sogar bei Goethe, selbst dort, wo er über den Spinozismus hinausstößt, obwohl es so aussieht, als ob er ihm zustimmen würde.

Bei Kant kann man den Eindruck gewinnen, daß er die Pascalsche Antinomie löst, wenn er Pascal antwortet: „Was dir aus der Welt, dich erschreckend, entgegentritt, das Geheimnis ihres Raumes und ihrer Zeit, ist das Geheimnis deines eigenen Fassens der Welt und deines eigenen Wesens. Deine Frage: ‚Was

ist der Mensch?‘ ist also eine echte Frage, der du die Antwort suchen mußt“ (Zitat S. 321). Auf diese Frage gab jedoch die Anthropologie keine vollständige Antwort.

Der hegelianische Panlogismus erhebt den Anspruch, dem Menschen eine neue Definition seiner selbst zu geben, indem er erklärt, daß die Vernunft der eigentliche Weltgrund und die Welt die im dialektischen Prozeß entfaltete beziehungsweise verwirklichte Vernunft ist, daß die Ordnung der Geschichte lediglich die Verwirklichung des absoluten Geistes ist. Dieser Triumph ist jedoch nur von kurzer Dauer. Die Pascalsche Angst ist nicht endgültig ausgeräumt und beschwichtigt, vor allem zweifellos deshalb, weil „ein auf der Zeit aufbauendes denkerisches Weltbild niemals jenes Gefühl der Sicherheit verleihen kann, wie ein auf dem Raum aufbauendes“ (S. 333). Verlorengegangen ist, so stellt Buber tiefschürfend fest, ein Element des Vertrauens, das eine Philosophie des Werdens offensichtlich nicht bewahren kann.

Buber bestreitet keineswegs die geschichtliche Bedeutung der soziologischen Reduktion, die Marx vornimmt. Unser Denker weist jedoch darauf hin, daß sein Irrtum vor allem darin bestand, daß er der Tatsache nicht Rechnung trug, daß die Entscheidung beim Menschen den Charakter des Unreduzierbaren hat. Nach Bubers Ansicht hat von Hegels Schülern Feuerbach in weit höherem Maße als Marx einen entscheidenden Beitrag zur philosophischen Anthropologie geliefert. Dies geht aus folgendem Text hervor:

„Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen nicht in sich, weder in sich als moralisches, noch in sich als denkendes Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten, einer Einheit, die sich aber auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt“ (zitiert S. 342).

Eine bedeutsame Formel. Buber erklärt, daß sie für ihn schon in seiner Jugend eine Art von Offenbarung war. Stets bereit, zu unterstreichen, wem er etwas verdankt, weist er darauf hin, daß schon ein halbes Jahrhundert vorher Jacobi und Humboldt den Wert der Beziehung zwischen Ich und Du entdeckt hatten.

Nietzsche, der Feuerbach mehr verdankt als man gewöhnlich einräumt, kommt das Verdienst zu, das anthropologische Problem in seinem ganzen Umfang aufgeworfen zu haben. Er erfaßt, daß der Mensch wesentlich Problem für sich selbst ist. Die Lösung, die er anbietet, ist aber unannehmbar, denn der Begriff des Willens zur Macht ist im höchsten Maße zweideutig. Verwendet man ihn, so ist die Folge eine falsche und gefährliche Konzeption der Größe und ein Verkennen der Verantwortung, die der wirkliche große Mensch trägt.

Hier kommen wir an die Schwelle der Krise, mit der sich der Mensch von heute herumschlagen muß und auf die Buber ständig seine angstgeladene Aufmerksamkeit gerichtet hat. Er versucht, ihre Charakteristika zu definieren. Zunächst muß man den Verfall der alten und organischen Formen des Gemeinschaftslebens wie der Familie oder der Stände, der Gilden feststellen. Die neuen Formen, die in unserer Zeit entstanden sind, wie beispielsweise die Gewerkschaften, scheinen es nicht fertiggebracht zu haben, das verlorene Gefühl des Vertrauens und der Sicherheit zu neuem Leben zu erwecken.

Ein anderer Faktor ist die Tatsache, daß der Mensch von den Produkten seiner Betätigung buchstäblich beherrscht wird. Dies trifft in erster Linie auf dem Gebiet der Techniken zu, da es fast so weit gekommen ist, daß sich der Mensch von den Maschinen, die er erfunden hat, kontrollieren läßt. Dies gilt aber auch in noch furchtbarer Weise auf der politischen Ebene, da man erlebt hat, daß er Dämonen zeugte, deren er nicht mehr Herr werden konnte.

Husserl hat im Jahre 1936 in seinem Werk über die Krise der europäischen Wissenschaft nachdrücklich unterstrichen, wie unerlässlich es ist, daß sich der Mensch seiner Situation voll und ganz bewußt wird. Und er stellte sehr richtig fest, daß „Menschentum überhaupt wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten ist“ (zitiert S. 356).

Nun ist es Zeit festzustellen, daß für Buber selbstverständlich Kierkegaard der wahren philosophischen Anthropologie den Weg bereitet hat. Man würde, meine ich, nicht irren, wenn man sagen würde, daß für Buber Kierkegaard den Boden vorbereitet hat,

auf dem die tiefe Intuition Feuerbachs ihre ganze Fruchtbarkeit offenbaren sollte, was leider nicht der Fall war, da man wohl oder übel eingestehen muß, daß Feuerbach es nicht verstanden hat, alle Folgerungen hieraus zu ziehen. Entscheidend ist das Auftauchen der Kategorie des Einzelnen bei Kierkegaard. Selbstverständlich muß man hier den radikalen Unterschied zwischen Kierkegaard und Stirner beachten. Letzterer ging ja sogar so weit, zu erklären: „Für mich gibt es keine Wahrheit, denn über mich geht nichts“ (zitiert S. 223). Für Kierkegaard aber entspricht der Einzelne Gott. „Denn Mensch-Sein heißt verwandt sein mit der Gottheit“ (zitiert S. 225). Vor allem in seiner Schrift: „Die Frage an den Einzelnen“ (1936) hat sich Buber des längeren und breiteren über die Beziehung zwischen dem Einzelnen und Gott bei Kierkegaard ausgelassen. Ein Einzelner werden heißt für Kierkegaard, sich in eine exklusive Beziehung zu Gott setzen – eine Beziehung, die alle anderen in den Bereich des Unwesentlichen verbannt. Buber wirft Kierkegaard übrigens vor, allem Anschein nach vergessen zu haben, daß die Beziehung zum absoluten Du nicht exklusiv sein kann, sondern im Gegenteil inklusiv sein muß, und daß in diesem Sinne der Akt, mit dem der dänische Denker auf Regine verzichtet hat, aus einem Irrtum entsprungen sein kann.

Es würde sich sicher lohnen, sich eingehend mit der Kritik auseinanderzusetzen, der Buber die Philosophie Heideggers unterzieht. Er sieht in diesem einen Säkularisator, dessen Philosophie zum Scheitern verurteilt ist infolge der Tatsache, daß sie sich diesseits eines wahren Begriffs der Intersubjektivität entfaltet. Im Grunde hat Heidegger das wahre *Du* und das wahre *Wir* gar nicht gekannt: „Der Mensch, der Gegenstand meiner bloßen Fürsorge ist, ist kein Du, sondern ein Er oder eine Sie. Die namenlose, gesichtslose Menge, in die ich verschlungen bin, ist kein *Wir*, sondern ein *Man*. Aber wie es ein Du gibt, so gibt es ein echtes *Wir*. Es handelt sich hierbei um eine für unsere Betrachtung wesentliche Kategorie, die es zu klären gilt . . . Mit *Wir* meine ich eine Verbindung mehrerer, selbständiger, zum Selbst und zur Selbstverantwortung erwachsener Personen, die gerade auf dem Grunde dieser Selbstheit und Selbstverantwortung

tung beruht und durch sie ermöglicht wird. Die besondere Beschaffenheit des Wir bekundet sich darin, daß zwischen seinen Gliedern eine wesentliche Beziehung besteht oder zeitweilig entsteht; das heißt, daß in dem Wir die ontische Unmittelbarkeit waltet, die die entscheidende Voraussetzung des Ich-Du-Verhältnisses ist. Das Wir schließt das Du potentiell ein. Nur Menschen, die fähig sind, zu einander wahrhaft Du zu sagen, können miteinander wahrhaft Wir sagen . . ." (S. 373-374).

So muß man denn richtig erfassen, daß irgendeine Gruppe nur dort als wahres Wir betrachtet werden kann, wo eine wirkliche Verbindung zwischen Individuen zustande kommt, die persönlich im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel zusammenarbeiten.

„Das wesenhafte Wir ist bisher in der Geschichte und Gegenwart – allzu wenig erkannt worden, weil es selten ist und weil man die Gruppenbildungen bisher zumeist nur auf ihre Energien und ihre Wirkungen, nicht aber auf ihre innere Struktur hin betrachtet hat, von der freilich die Richtung der Energien und die Art der Wirkung aufs stärkste abhängt . . .“

Aus diesem kurzen geschichtlichen Überblick ergibt sich also die Feststellung, daß allein der Mensch, der die ihm möglichen Beziehungen mit seinem ganzen Wesen in seinem ganzen Leben verwirklicht, uns hilft, wahrhaft den Menschen zu erkennen (S. 400) und daß sich die Frage nach dem Wesen des Menschen in ihren Tiefen nur dem Menschen erschließt, der zur Einsamkeit gelangt ist – der Einsamkeit, die dann übrigens transzendiert werden muß, da es für ihn darum geht, eine neue und persönliche Beziehung zur Welt und zu Gott zu gründen. „Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, näher kommen, wenn wir ihn als das Wesen verstehen lernen, in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-Zweien-Sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht und erkennt“ (S. 407).

Gewiß, wir müssen damit beginnen, uns zu fragen, was den Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet. Jedes Lebewesen ist an eine bestimmte Umwelt gebunden. Buber meint jedoch, daß hier das Wort Welt im buchstäblichen Sinne nicht angebracht ist. „Mit Welt ist ja doch notwendigerweise das sich

wesenhafte über den Bereich des ‚in‘ ihr befindlichen Betrachters hinaus Erstreckende und als solches Selbständige gemeint . . . Das Bereichsbild des Tieres ist nichts weiter als die Dynamik der Präsenzen, die durch das leibliche Gedächtnis in dem Maße miteinander verbunden sind als es die zu leistende Lebensfunktionen erfordern“ (S. 412-413).

Man kann übrigens, wie ich hinzufügen möchte, auch der Ansicht sein, daß das Wort „Bild“ hier nicht so recht tauglich ist, eben deshalb, weil wir uns in einer Dynamik befinden, die nicht in der Lage ist, sich selbst vorzustellen. Das durch und durch Originelle im Faktum des Menschseins ist die Art und Weise, wie der Mensch sich die Welt in ihrer Unabhängigkeit gegenüberstellt. Hinzufügen muß man aber: „Es ist kein einer-Welt-Gegenübersein denkbar, das nicht auch schon ein zu-ih-als-Welt-Sichverhalten, und das heißt, der Umriss eines Beziehungsverhaltens wäre“ (S. 414).

Die Originalität Bubers besteht jedoch vor allem darin, daß er zeigt, daß unterschiedliche und komplementäre Kategorien ins Spiel kommen, je nachdem, ob der Mensch den Dingen oder seinesgleichen gegenübersteht. Im Falle der Ich-Es-Beziehung distanziert sich der Mensch hinsichtlich des Dinges, dessen er sich bedient, er reduziert und potenziert es zum Träger der Funktion. Aber dort, wo der Mensch seinesgleichen „distanziert und ver selbstständig, läßt er sich von Menschen wie er selber umleben, und so kann er, nur er, als er selber in Beziehung zu seinesgleichen treten“ (S. 419). Hier erhellt die Existenz der Sprache viel. Sicher kann auch das Tier rufen, und dieser Ruf ist Gemeingut von Mensch und Tier. Nur dem Menschen eigen ist jedoch die *Anrede*, welche die Erkenntnis des anderen als Subjekt impliziert. Und das ist eben die Vergegenwärtigung. Hier befinden wir uns im Kern des Buberschen Denkens. Wir müssen richtig erfassen, daß der Andere für den Menschen, der ihn beobachtet oder betrachtet, ein vom Subjekt getrenntes Objekt bleibt. Ganz anders verhält es sich aber, „wenn mir in einer empfänglichen Stunde meines persönlichen Lebens ein Mensch begegnet, an dem mir etwas, was ich gar nicht gegenständlich zu erfassen vermag, ‚etwas sagt‘, das heißt keineswegs: mir sagt, wie dieser Mensch

sei, was in ihm vorgehe oder dergleichen. Sondern: *mir* etwas sagt, *mir* etwas zuspricht, *mir* etwas in mein eigenes Leben hineinspricht“ (S. 182). Das kann beispielsweise besagen wollen, daß dieser Mensch mich braucht. Das kann aber auch mich selbst betreffen. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt. Zur Bezeichnung dieser Art von Wahrnehmung verwendet Buber das Wort „Innewerden“. Innewerden heißt, „seine Ganzheit als von Geist bestimmte Person wahrnehmen, die dynamische Mitte wahrnehmen, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigartigkeit aufprägt“ (S. 278).

Es ist klar, daß sich diese Art der Erfassung des Nächsten grundlegend von der analytischen und reduzierenden Erkenntnis unterscheidet, mit der sich im allgemeinen die Epistemologie befaßt. Im übrigen wäre es völlig falsch, anzunehmen, Buber unterschätze in irgendeiner Weise das riesige Gebiet, auf dem die *Ich-Es-Beziehung* wirksam wird. Andererseits ist es interessant, feststellen zu können, daß er kaum dazu neigt, das Innewerden als Intuition zu interpretieren. An einer Stelle hat er sich zu einer regelrechten Kritik der Bergsonschen Intuition aufgeschwungen. Er spricht lieber von einer Real-Phantasie, die „ein kühnes, fluggewaltiges, die intensivste Regung meines Seins beanspruchendes Einschwingen ins Andere“ ist (S. 280).

Ins Auge springt hier die dichterische und in hohem Maße suggestive Eigenschaft dieser Formulierung. Für mich ist sie jedoch mit dem schwerwiegenden Nachteil behaftet, daß sie zu dem Gedanken verleiten kann, es handle sich hier um eine Fähigkeit, die man nur bei einer kleinen Zahl besonders begabter Menschen vorfinden könnte. In Wirklichkeit handelt es sich aber um ein dynamisches Charakteristikum des in seiner Universalität an sich erfaßten Menschseins. Das Wort *Hinwendung* (S. 195) bezeichnet die „Grundbewegung“, die einen echten Dialog, die „Zwiesprache“ möglich macht. Eine Analyse offenbart jedoch das Vorhandensein von bestimmten Faktoren, die gegen die Ausführung dieser Hinwendung wirken, so daß die Zwiesprache nur zu häufig auf eine Täuschung herabgedrückt wird, da jeder der Gefangene seiner eigenen Subjektivität bleibt. Wir müssen jedoch

richtig erfassen, daß diese Subjektivität nicht von Anfang an gegeben ist, wie dies der Idealismus angenommen hat; sie ist im Gegenteil sekundär, sie ist die Folge eines gewissen Verrats, der dann erfolgt, wenn das Subjekt zu einer falschen Objektivierung schreitet und in den Bereich des „Ich-Du“ eine Art von Beziehung hineinbringt, die nur im Bereich des „Ich-Es“ angewendet werden darf. Nochmals betont sei jedoch, daß der respektive und komplementäre Wert dieser beiden Bereiche voll anerkannt wird. Buber hat sich diesbezüglich wiederholt mit aller wünschenswerten Klarheit ausgedrückt. Es genügt, hierzu nachstehenden Text zu zitieren, der vom Ende seines Lebens stammt und in dem dicken Band enthalten ist, der 1963 bei Kohlhammer erschienen ist und zugleich zahlreiche und wichtige Artikel über seine Philosophie und die Antworten enthält, die er selbst auf Fragen und Einwände gegeben hat, die an ihn gerichtet worden sind:

„Ich halte das menschliche Innenleben im allgemeinen und innerhalb seiner das menschliche Denken insbesondere keineswegs für ausschließlich aus Vorgängen der einen und der anderen Art zusammengesetzt. Was ich meine, ist, daß, wenn der Mensch sich zur Welt oder überhaupt zum Anderen stellt, wenn er eine Haltung einnimmt, wenn er ein Grundwort spricht, es entweder das eine oder das andere Ich aktualisiert“ (loc. cit. S. 591). Er fügt jedoch etwas außerordentlich Wichtiges hinzu:

„Das authentische Philosophieren stammt immer neu aus Fulgurationen des Du-Verhältnisses, die noch keine objektive Erkenntnis gewähren. Nun vollzieht sich die Umsetzung in die gefügte Ordnung des Es und am Ende mag, wenn ein rechter Werkmann am Werk war, der Quaderbau des Systems stehen“ (S. 591–592).

Das Wort *Fulguration* ist nicht nur adäquat, sondern zugleich erleuchtend. Buber hält fest, daß ich nicht nur eines anderen Menschen innewerden kann, sondern daß es sich hierbei auch um ein Tier oder eine Pflanze handeln kann. Gewöhnlich ist jeder von uns sozusagen gepanzert gegen das, was als eine Art von Eingriff oder als Angriff angesehen und behandelt wird. Es gibt jedoch auch Augenblicke, in denen die Seele wieder empfangsfähig wird, die Augenblicke, in denen das Weltkonkretum mich

angreift: es ist nichts anderes als „die mir und jedem Menschen anvertraute Schöpfung. In ihr werden uns die Zeichen der Anrede gegeben“ (S. 185). Man wird unwillkürlich etwas Berkeley'sches in dieser Formulierung finden.

Will man einwenden, man überschreite, wenn man sich so ausdrückt, die Grenzen der Anthropologie? Dies hieße, gerade die wesentliche Tatsache verkennen, daß der Mensch als solcher eine Spannung zum Anderen einschließt, das heißt, wenn man dem Problem völlig auf den Grund geht, zu Gott hin einbegreift. Und die Krise, in der der Mensch von heute lebt, kann nur dann überwunden werden, wenn nicht nur verstandesmäßig erfaßt wird, daß dem so ist, sondern dieses Begreifen in das gelebte Leben hinüber- und hineingenommen wird.

Man kann sich übrigens fragen, ob die Einwände, die das Bubersche Denken möglicherweise bei vielen Köpfen auslösen kann, nicht auf die Tatsache zurückzuführen wären, daß sie Gefangene eines gewissen objektivistischen Begriffs Gottes bleiben, so daß sie zu der Frage getrieben werden, wie Buber die Existenz Gottes, an den der Mensch hier gebunden ist, denken kann.

Ich halte es für angebracht, auch hier wieder auf die Erklärungen Bezug zu nehmen, die er selbst in dem vorher erwähnten Werk gegeben hat: „Ich habe einmal gesagt, ein Er von Gott gesprochen sei eine Metapher; ein Du zu Gott gesprochen sei keine ... Ich will genau erklären, was ich meine. Wenn einer von Gott spricht, macht er ihn zu einem Seienden unter anderen Seienden, zu einem Vorhandenen, zu einem so und so und nicht anders beschaffenen Seienden. Zu Gott sprechen bedeutet aber nichts anderes als sich Ihm selber zuwenden. Wie ist das möglich, da er doch nicht eher in der einen Richtung als in einer anderen zu suchen ist? Es ist eben nichts anderes vonnöten als die totale Hinwendung. Diese sagt überhaupt nichts mehr aus, in keiner Weise schränkt der Hingewandte sein Du auf ein Sosein und Nicht-anders-Sein ein. Die Metaphorik hat hier keinen Platz mehr“ (S. 611–612).

Das bedarf, meine ich, einer näheren Erläuterung, denn der Gegner könnte letzten Endes einwenden, daß alles in allem diese Hinwendung lediglich eine Geisteshaltung ist. Mit welchem

Recht, so wird er fragen, nimmt man sich die Freiheit heraus, sie ontologisch zu privilegieren? Für Buber gibt hier aber die menschliche Erfahrung in ihrer Ganzheit – oder sagen wir lieber in ihrer Ursprünglichkeit – die Antwort. Könnte man das, was Buber Hinwendung nennt, nicht auch *ouverture*, Aufgeschlossenheit nennen? Und ich gebrauche hier das Wort in dem Sinn, den Bergson ihm in „*Les deux sources de la morale et de la religion*“ gegeben hat. Kannte Buber dieses Werk? Und was hielt er von ihm, wenn er es gelesen hat? Die psychologisierende Kritik schließt ein Postulat ein, daß von unserem Autor ausdrücklich abgelehnt wird: dieses Postulat besteht darin, den Primat des getrennten und mit einer Art von *inseitas*, In-sich-Sein, ausgesetzten Ichs zu behaupten. Wir wissen bereits zur Genüge, wie sehr sich Buber gegen eine solche Konzeption wendet, die er für völlig falsch hält.

Ich wäre versucht, einen kleinen Einwand gegen ihn vorzubringen. Er betrifft den Gebrauch des Wortes *Beziehung*, das für mich mit einer übermäßigen Generalität behaftet ist und übrigens *Begriffe*, das heißt objektivierete Gegebenheiten impliziert. In Wirklichkeit können wir am besten erfassen, worum es sich handelt, wenn wir an eine tatsächliche und als solche erlebte Begegnung denken. Halten wir übrigens fest, wie schwer es ist, hier eine adäquate Terminologie zu finden! Verwendet Buber beispielsweise das Wort „gegenüber“, so hebt er meines Erachtens nicht genügend den Unterschied hervor zwischen dem, was er mit dem Wort einfangen will und der „Gegenständigkeit“ im eigentlichen Sinne, und es steht fest, daß es einigermaßen schwierig ist, so, wie es notwendig wäre, zwischen Gegenständigkeit und Gegenwärtigkeit zu unterscheiden. Einige von den angeführten Texten zeigen jedoch, so will mir scheinen, zur Genüge, wie es Buber fertigbringt, einen Anruf an uns zu richten, der uns so packt, daß wir von ihm in Anspruch genommen werden und uns zugleich damit zur Antwort verpflichtet fühlen.

In einer solchen Philosophie ist der Begriff der Antwort ebenso zentral wie der der Verantwortlichkeit. Übrigens gibt es authentische Verantwortlichkeit nur dort, wo es eine wirkliche Antwort gibt. Aber Antwort worauf? „Jede konkrete Stunde

mit ihrem Welt- und Schicksalsgehalt, die der Person zugeteilt wird, ist dem Aufmerkenden Sprache. Dem Aufmerkenden: denn mehr als dessen bedarf es nicht, um mit dem Lesen der einem gegebenen Zeichen anzuheben“ (S. 189). Hier können wir bereits erraten, daß sozusagen gerade der Apparat unserer Zivilisation hier einwirkt, um diese Art von ständigem Anruf zu hemmen und zu unterbinden. Das Gewissen, das Bewußtsein in der moralischen oder ethischen Bedeutung des Wortes, ist im Gegenteil die Durchsichtigkeit gegenüber diesem Anruf. Und in dieser Hinsicht besteht zweifellos ein radikaler Gegensatz zwischen Buber und Heidegger, weil für den Verfasser von „Sein und Zeit“ „das Dasein ein monologisches Dasein ist“ (S. 365). Der Mensch der authentischen Existenz im Sinne Heideggers ist nicht der Mensch, der wahrhaft mit dem Menschen lebt, sondern derjenige, „der ein wirkliches Leben nur noch im Umgang *mit sich selbst* kennt“ (S. 366).

Wir müssen nochmals auf die irritierende Frage zurückkommen: „Wer spricht zu uns?“ Bubers Antwort erscheint mir in diesem Punkt von entscheidender Bedeutung zu sein. Wir dürfen nicht antworten: „Es ist Gott“ – „wenn wir es nicht von jener entscheidenden Stunde der persönlichen Existenz aus tun, wo wir alles vergessen mußten, was wir von Gott zu wissen wähten, nichts Überkommenes, nichts Gelerntes, nichts Selbst-Ersonnenes behalten durften, keinen Fetzen Wissens, und eingetaucht wurden in die Nacht“ (S. 187–188). Und Buber greift hier zu folgendem Vergleich, um uns seinen Gedanken verständlicher zu machen: wenn wir uns ein Gedicht wirklich aneignen wollen, können uns keinerlei biographische Angaben dienlich sein; das Ich, mit dem wir es hier zu tun haben, ist das Subjekt, das Ich dieses einmaligen Gedichtes. Ganz anders verhält es sich, wenn wir uns eine Vorstellung von einem bestimmten Dichter machen wollen, indem wir eine Reihe von Gedichten des gleichen Verfassers lesen.

Persönlich ginge ich vielleicht sogar noch weiter als Buber, insofern ich mich fragen würde, ob nicht die Frage: „Wer?“ als solche genommen hier ausgeschaltet werden muß, denn letzten Endes zielt sie auf eine Identifizierung ab, für die nur in der

objektiven Welt Raum ist, oder auch dort, wo die Aufstellung von Merkzeichen möglich ist: ich habe hier die Identifizierung im Auge, die Untersuchungskommissare vornehmen. Hier aber dreht es sich nicht um ein: „Ist er es?“, sondern ausdrücklich um ein: „Bist du es“, um den Akt, in dem ich erkläre, daß dieses „Das bist du“ jenseits jeder möglichen Erhebung liegt, denn die Erhebung bezieht sich auf ein Ding oder ein Wesen *unter* anderen. Und eben dieses *unter anderen* ist auf Grund der Einmaligkeit, die mit dem Du verbunden ist, ausgeschlossen.

Das ist, wie mir scheint, übrigens eben das, was Buber sagen will, wenn er die Notwendigkeit des „Festhaltens Gottes“, wie er sich ausdrückt, unterstreicht. Er betont nachdrücklich, daß das, was festzuhalten ist, nicht ein Bild Gottes oder eine Vorstellung, die man sich von Gott macht, ist, sondern Gott als *seiend*. Er gebraucht hier einen Vergleich, indem er feststellt: hängt die Erde von der Sonne ab, so ebenfalls von der Sonne als *seiend* und nicht von der Vorstellung, die sie sich von ihr macht oder machen könnte (S. 594).

Offensichtlich ist, daß das, was hier mit dem Wort Festhalten gemeint ist, der Glaube in seinem spezifischen Gehalt ist.

In der Einführung in die bedeutsame Abhandlung: „Zwei Glaubensweisen“ hebt Buber ausdrücklich den Unterschied hervor, der seiner Ansicht nach zwischen dem Denken als rationaler Funktion und dem Glauben im eigentlichen Sinne besteht . . . Das rationale Denken, sagt er, macht nur einen Teil oder eine Teilfunktion meines Seins aus. Glaube ich aber, „so tritt mein ganzes Sein, tritt die Ganzheit meines Seins in den Vorgang ein, ja er wird überhaupt erst dadurch möglich, daß jenes Glaubensverhältnis ein Verhältnis meines ganzen Seins ist. Personale Ganzheit in diesem Sinn kann aber nur zustande kommen, wenn auch die gesamte Denkfunktion, ohne beeinträchtigt zu werden, in sie eingeht und in ihr wirken darf, als ihr eingeordnet und von ihr bestimmt“ (S. 653).

Andererseits wollen wir hier festhalten, daß keine Rede davon sein kann, das Wort Ganzheit durch das Wort Gefühl zu ersetzen. Das Gefühl ist in keiner Weise das Ganze; im besten Fall ist es eher der Hinweis, daß das Sein des Menschen „im

Begriff ist, sich zur Ganzheit zusammenzuschließen“ (loc. cit.). Ich bin übrigens nicht absolut sicher, genau zu verstehen, was Buber hier mit den Worten *im Begriff sein* meint; was das Wesentliche betrifft, ist sein Gedanke jedoch klar, und man beginge ganz offensichtlich einen schweren Irrtum, wenn man ihn als irrationalistisch bezeichnen würde. Er will zum Beispiel zum Ausdruck bringen, daß das Vertrauen im eigentlichen Sinne nicht auf Motiven beruht, die Motive bieten sich vielmehr nachträglich dem rechtfertigenden Bewußtsein dar: das heißt jedoch nicht, daß sein Denken irrational ist, denn ich meine, den Gedanken Bubers nicht zu verfälschen, wenn ich sage, daß für ihn die Vernunft in dem Maße, in dem sie mit dem Geist verschmilzt, unendlich über das analytische und rechnerische Denken hinausragt.

Es ist meines Erachtens angebracht, hier auf das Kapitel „Der Mensch und sein Gebild“ in den „Beiträgen zu einer philosophischen Anthropologie“ (S. 424–441) Bezug zu nehmen. In diesem Kapitel, das sich in der Hauptsache mit der Kunst befaßt, aber sich auch kürzer und weniger unmittelbar mit der Liebe und dem Glauben auseinandersetzt, stellt der Philosoph eine allgemeine Frage: Wie kommt es, daß sich das Menschengeschlecht nicht damit begnügt hat, aus seiner Begegnung mit dem großen Unbekannten die auf sich selbst und die ihr eigenen Formen reduzierte sinnlich wahrnehmbare Welt herauszuschälen? Hier muß auf die Begegnungssituation zurückgegriffen werden. „Dem ihm begegnenden X gegenüber ist der Mensch zunächst auf seine Sinne angewiesen, die das Urfremde ihm als ein Vertrautes zu eigen machen. Aber er greift über das hinaus, was sie ihm geben, er mutet ihnen mehr zu, die Vertiefung in der figurativen Schau, um der Figuration im Werke willen. Er überschreitet das Gebrauchte um des Gemeinten willen. Was bedeutet das?“ (S. 348).

Die Antwort auf diese Frage gestattet es, nicht nur der Kunst, sondern auch den anderen Kräften, die es dem Menschen ermöglichen, „seine Naturhaftigkeit“ zu transzendieren und aus dem Menschentum den ureigenen Seinsbereich machen, ihren anthropologischen Ort zuzuweisen. Nebenbei möchte ich darauf hinweisen, daß Bubers Denken sich hier in erstaunlicher Weise dem

Denken Heideggers nähert, wie es zum Beispiel in dem „Brief über den Humanismus“ seinen Niederschlag gefunden hat. Diese Kräfte: die Kunst, die Liebe und der Glaube sind die eigentliche Erkenntnis. Sie alle richten sich „gegen das Fremdwerden der Welt“.

Hier stoßen wir auch wieder auf die Idee der Behausung, die bei dem Überblick über die Geschichte des anthropologischen Problems aufgetaucht war.

In der gleichen Sicht muß die wesentliche Rolle der Sprache gesehen werden: „das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung sind eins“ (S. 449). Wir befinden uns hier, meiner Meinung nach, am Knoten der Buberschen Philosophie, vor allem dort, wo er sagt, daß „das Gesprochensein des Wortes das Zwischen zum Ort hat“.

Diese Kategorie des Zwischen ist wesentlich, und es ist selbstverständlich, daß sie nicht räumlich gedacht werden darf. Hier weise ich auf die enge Verwandtschaft zwischen dem Forschen Bubers und meinem eigenen philosophischen Bemühen hin, wobei ich lediglich feststelle, daß sich Buber im Gegensatz zu mir nicht für die parapsychologischen Forschungen, vor allem auch im Hinblick auf die Telepathie, interessiert zu haben scheint, obwohl diese in der bedeutsamsten Weise diese Wirklichkeit eines nicht räumlich gesehenen Zwischen ins Licht rücken.

So sind wir zu dem zentralen Problem zurückgekehrt, auf das Buber ständig seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert hat: auf das Problem des dialogischen Lebens. Er hat es wiederholt behandelt, zunächst selbstverständlich in seinem berühmten Werk „Ich und Du“, jedoch auch in einer viel weniger bekannten kleinen Schrift, in welcher der grundlegende Unterschied zwischen dem Sozialen und dem Dialogischen mit großer Schärfe erarbeitet und formuliert wird. Diese Schrift hat den Titel: „Das Soziale und das Zwischenmenschliche.“ Es muß vor allem erfaßt werden, daß es sehr wohl eine Gruppe geben kann, ohne daß eine persönliche Beziehung zwischen den Mitgliedern zustande kommt. „Auf keinen Fall jedoch involviert schon die Mitgliedschaft in der Gruppe eine Wesenrelation zwischen einem Mitglied und dem anderen. Es hat zwar in der Geschichte Gruppen ge-

geben, die sogar höchst intensive und intime Beziehungen zwischen je zwei ihrer Angehörigen – etwa homoerotische wie bei den japanischen Samurai und den dorischen Kriegeren – umfaßten und sie um des strafferen Zusammenhalts willen begünstigten; im allgemeinen aber ist zu sagen, daß die Führungen der Gruppen, zumal im späten Verlauf der Menschengeschichte, eher geneigt sind, das persönliche Beziehungselement zugunsten des rein kollektiven Elements zu verdrängen“ (S. 269–270).

Man kann nicht nachdrücklich genug auf diese Zweideutigkeit des Miteinander hinweisen, die Buber so eindringlich brandmarkt. So erinnert er an eine Kundgebung, an der er teilnahm, um einem Freund einen Gefallen zu tun. Er sieht sich wie er mitmarschiert, an der Seite Unbekannter dahinschreitet. Hier war nichts vorhanden, was dieser Zwischenmenschlichkeit ähnelt, die nur von Person zu Person zustande kommt und der Ort des Dialogischen ist.

Diesen freilich völlig allgemein gehaltenen Feststellungen muß Rechenschaft getragen werden, wenn man nach Mitteln und Wegen sucht, um die Menschheit aus der allgemeinen Krisis herauszuführen, in die sie heute völlig verstrickt ist und von der bereits die Rede war. Es gilt, aus dem falschen Dilemma herauszukommen, in dem die Menschen gefangen sind, dem Dilemma zwischen einem auf Imaginäres ausgerichteten Individualismus und einem Kollektivismus, der die Person verleugnet.

Der Irrtum des Individualismus besteht in einer falschen Interpretation der Einsamkeit, in deren Schoß sich die Person als authentischer Einzelner definiert und schafft. Diese freilich notwendige Einsamkeit muß ein Sprungbrett sein, sie muß überwunden werden. Es darf nicht die Rede davon sein, an ihr Gefallen zu finden und sie als ein Absolutes zu behandeln, denn damit verkennt man jene Spannung des Ich und des Du, von der wir bereits wissen, daß sie wahrhaft die notwendige Vorbedingung dafür ist, daß sich das Ich nicht im Unauthentischen verliert.

Der Kollektivismus versündigt sich aber nicht weniger schwer an der Einheit oder Ganzheit des menschlichen Seins. Und beide, sowohl der Individualismus wie auch der Kollektivismus, sind die

Verwirklichungen oder Manifestationen des gleichen in verschiedenen Stadien betrachteten Zustandes. „Dieser Zustand ist durch das Zusammenströmen kosmischer und sozialer Heimlosigkeit, Weltangst und Lebensangst, zu einer Daseinsverfassung der Einsamkeit gekennzeichnet, wie es sie in diesem Ausmaß vermutlich noch nie zuvor gegeben hat. Die menschliche Person fühlt sich zugleich als Mensch ausgesetzt von der Natur, wie man ein verleugnetes Kind aussetzt, und als Person isoliert mitten in der tosenden Menschenwelt“ (S. 401).

Hier haben wir wieder das vor uns, was uns als das zentrale Anliegen der Buberschen Philosophie erschienen ist, doch sind wir nun in der Lage, alle ihre Implikationen zu erkennen. In seiner Philosophischen Anthropologie hat sich Buber diesbezüglich am klarsten ausgedrückt. Hier wird die Natur des *wahren Wir* nochmals erläutert:

„Das Wir, von dem ich rede, ist keine Kollektivität, keine Gruppe, keine gegenständlich aufzeigbare Vielheit. Es verhält sich zum Wirsagen wie das Ich zum Ichsagen. Es läßt sich ebenso wenig wie das Ich faktisch in der dritten Person erhalten. Aber es hat nicht die verhältnismäßige Konstanz und Kontinuität, die das Ich hat. Als potentiell liegt es aller Geschichte des Geistes und der Tat zugrunde, es aktualisiert sich unversehens je und je, und je und je desaktualisiert es sich unversehens und ist nicht mehr da. Es kann sich innerhalb einer Gruppe aktualisieren, die dann eben sich aus einem feurigen Kern und einer schlackigen Kruste zusammensetzt, und es kann außerhalb aller Kollektivität aufzüngeln und lodern. In der Luft der Debatten kann es nicht atmen, und keine Vielheit sogenannter Gleichgesinnter kann mitten in der Debatte authentisch Wir sagen; aber auch heute noch ereignet es sich, daß in vielen Zungen Redende beisammen sind, und urplötzlich west das echte Wir in ihrer Rede“ (S. 472).

Etwas später legt uns Buber dann dar, daß der Mensch zwar stets als Ich gedacht und seine Ideen in den Sternenhimmel des Geistes placiert hat, daß er sie aber stets als Wir in das Sein eingeführt hat, in jener Modalität des Seins, die er das Zwischen oder das Zwischensein nennt.

Das besagt, wenn ich richtig verstehe, daß sich der Übergang zum Sein, das nichts anderes ist als der Glaube, in der Dimension des Wir und lediglich in ihr vollzieht: diesseits des Wir ist lediglich Platz für die Idee oder für einen Gedanken, der nicht fähig ist, sich selbst in das Sein zu transzendieren. Aber es muß das authentische Wir sein, das zur Wirkung kommt. Buber spricht von einer Durchsäuerung des Menschengeschlechts mit echter Wirheit. Der Mensch, sagt er uns, kann nicht im Sein bleiben, wenn er es nicht lernt, sich in ihm als authentisches Wir zu halten.

Es wäre zweifellos angebracht, eingehend und tieferschürfend über solche Auffassungen nachzudenken. Ich selbst möchte die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer solchen Substantivierung des Wir aufwerfen. Das Wort Wirheit zerreißt mir ein wenig die Ohren, und ich frage mich, ob dies nicht einen sehr tiefen Grund hat und mit der Tatsache zusammenhängt, daß gerade im authentischen Wir etwas gegeben ist, das sich dagegen sträubt, sich substantivieren zu lassen.

Bevor ich schließe, möchte ich noch etwas über Bubers Interpretation der Schuld und des Schuldgefühls sagen.

Unser Autor nimmt, wie wir sehen werden, in entschiedenster Weise Stellung gegen die Versuchung, der so viele Psychoanalytiker und Soziologen erliegen und die darin besteht, die Schuld als solche sich in Nichts auflösen zu lassen und nur zu untersuchen, in welcher Weise sie empfunden oder bejaht wird. Für Buber geht es darum, das Schuldbewußtsein auszuleuchten, soweit sich dieses nicht auf eine rein psychologische Reaktion oder ein Tabu, das in den Tiefen des Unbewußten fortbestand, reduziert.

Nehmen wir einen Menschen, der sich eine Last aufgebürdet hat, indem er unter genau feststehenden Umständen in einer bestimmten Art und Weise gehandelt hat oder im Gegenteil auf das Handeln verzichtet hat, oder der vielleicht an dem teilgenommen hat, was ihm als eine Kollektivschuld erscheinen wird. Nach Jahren wird er von diesem Schuldgefühl verfolgt. Nichts vom Ursprung des Bösen, dessen Urheber er ist, ist ihm verborgen. Aber er ist einfach nicht fähig, sich diese Schuld zu verheimlichen (S. 479).

„Was ihn immer wieder antritt, hat mit keiner elterlichen oder gesellschaftlichen Rüge irgend zu tun, und wenn er eine irdische Vergeltung nicht zu fürchten hat und an eine himmlische nicht glaubt, gibt es keine Instanz, deren Strafgewalt ihn ängstigen könnte. Hier waltet die eine durchdringende oder zu durchdringen befähigte Einsicht in die Unwiederbringlichkeit der Ausgangsposition und die Irreparabilität des Bewirkten, und das heißt die reale Einsicht in die Irreversibilität der gelebten Zeit, einen Sachverhalt, der sich in der stärksten aller menschlichen Perspektiven, der auf den eigenen Tod, eindeutig dokumentiert. Von keinem Punkte aus ist die Zeit so als Sturz zu verspüren wie von der Selbstschau des Schuldigen aus. In diesem Sturz mitstürzend, wird der Träger der Schuld von dem Schauder des Identischseins mit sich selbst heimgesucht. Ich, bekomme er zu wissen, der ich ein anderer geworden bin, bin derselbe“ (S. 479).

Die existentielle Schuld, das heißt die Schuld, mit der sich eine Person als solche beladen hat, kann nicht mit Hilfe der Kategorien der analytischen Wissenschaft wie Verdrängung und Bewußtwerden erfaßt werden. Der Schuldige, von dem die Rede ist, erinnert sich zur Genüge an die Handlung, die er bereut. Gewiß, sehr häufig versucht er, sie beiseite zu schieben, doch was beiseitegeschoben wird, ist nicht das Faktum als solches, sondern seine existentielle Tiefe. Sie ist an die Verletzung der Ordnung der menschlichen Welt gebunden, deren Grundlagen der Schuldige voll und ganz kennt und anerkennt (S. 480–481). Diese Idee einer Ordnung ist hier von grundlegender Bedeutung und schließt jede Möglichkeit einer rein subjektivistischen Interpretation aus. So versteht man, daß Buber sich in absolut kategorischer Weise gegen das Fluchtverfahren wendet, zu dem beispielsweise ein Huxley seine Zuflucht nimmt, wenn er den Gebrauch der Mescaline empfiehlt.

Ich möchte hier lediglich auf eine gewisse terminologische Unschlüssigkeit hinweisen, wenn unser Denker von „einem objektiven Verhältnis, in dem zwei Menschen zueinander stehen“, spricht. Hier scheint mir die Anwendung des Wortes objektiv der Kritik unterworfen zu sein. Sie birgt die Gefahr in sich, daß

wir zu einer Denkweise zurückgeführt werden, die man als präexistentiell, beispielsweise kantianisch bezeichnen könnte. Man stößt im Grunde wieder auf die Möglichkeit der Verwechslung von Gegenständlichkeit und Gegenwärtigkeit, die stets erfolgen kann. Der tiefe Sinn ist jedoch unzweifelhaft. Es geht stets darum, uns zum Bewußtsein des Zwischen-Menschlichen zurückzuführen. Das Hauptverdienst Bubers besteht darin, daß er die strukturellen, nicht die formellen Konditionen ins Licht gerückt hat, die für die Menschheit lebenswichtig sind und bei deren Nichtbeachtung sie Gefahr läuft, unter unseren Augen zu entarten.

Gern hätte ich noch eingehender dargelegt, wie Buber sich in seinem ganzen Leben mit bewundernswerter Beharrlichkeit bemühte, seine Gedanken zu konkretisieren und in Fleisch und Blut zu verwandeln. Ich möchte hier wenigstens ein Beispiel anführen, das mir im höchsten Maße als bezeichnend erscheint. Ich denke an die Haltung, die er im Palästinakonflikt eingenommen hat und die ihm Angriffe von vielen Mitbürgern einbrachte. Er wandte sich entschieden gegen den Nationalismus, der die beiden Gemeinschaften gegeneinander hetzte. Brennend gern hätte er sich die Möglichkeit gewünscht, zwischen den beiden Gemeinschaften ein Mitleben, eine *convivencia* zustande zu bringen, die zwar die Glaubensunterschiede zwischen Juden und Arabern fortbestehen lassen sollte, sie aber zu gegenseitiger Respektierung hingeführt hätte. Zweifellos sah er hierin über die gegenwärtige Gegebenheit und die aufgeputzten Leidenschaften hinaus, von denen sich beide Gemeinschaften nicht freimachen konnten. Hierin erscheint er uns als ein Pionier auf einem Weg, dessen äußerstes Ende sich noch in der Nacht verliert.

Ich bin mir als erster der Tatsache bewußt, daß diese Ausführungen nur ein Teilgebiet umreißen konnten und völlig unzureichend sind. Ich würde mich jedoch freuen, wenn sie bei manchen den Wunsch wecken würden, direkt Fühlung mit einem Werk zu nehmen, das neben anderen Verdiensten auch noch den Vorzug hat, ganz und gar zugänglich zu sein. Bei Buber gibt es keine Sondersprache, im Gegenteil, seine Schriften zeichnet eine Klarheit, ein Gefallen an der Klarheit aus, wie man dies bei

unseren Zeitgenossen selten findet. Muß erst noch zum Ausdruck gebracht werden, daß dies mit der ständigen Beschäftigung mit dem Anderen zusammenhängt, die sein Denken auszeichnet? *Der Andere* wird hier nicht, wie dies bei Sartre der Fall ist, vor allem als Drohung betrachtet, sondern viel eher als ein Bruder, den ich zu verstehen habe und auf den ich mich stützen kann, selbst wenn ich meine, ihm widersprechen zu müssen.

DIE GEISTIGE ENTWICKLUNG FERDINAND EBNERS

Als die Veranstalter dieser Gedenkfeier mir vorschlugen, nach Wien zu kommen, um anlässlich des Abschlusses der dreibändigen Werkausgabe Ferdinand Ebners das Wort zu ergreifen, war ich nicht einen Augenblick versucht, mich dieser Aufforderung zu entziehen. Vielleicht war ein wenig Anmaßung mit im Spiel, daß ich es für meine Pflicht hielt, einem Denker diese Ehre zu erweisen, der mir in meine eigene geistige Familie zu gehören schien. Nachträglich allerdings bin ich heute nicht mehr ganz sicher, ob diese Verwandtschaft in der Tat eine so nahe ist, wie ich geglaubt hatte. Vor einem Vierteljahrhundert jedoch, als ich die Aphorismen der Sammlung „Wort und Liebe“ las, war mir das Gemeinsame in unserer Denkungsart hinsichtlich des Du und der Duhaftigkeit aufgefallen. Ich mußte feststellen, daß Ebner in überraschender Weise die wichtigsten Themen vorweggenommen hatte, die Martin Buber etwas später entwickeln sollte; und auch ich meinerseits, ohne diesen oder jenen zu kennen, hatte mich angeschickt, eine Philosophie der zweiten Person zu entwickeln. Solche Übereinstimmungen jenseits jedes möglichen Einflusses verdienen wohl eine gründliche Aufmerksamkeit von seiten derer, welche die Geschichte der Philosophie schreiben wollen.

Meine Absicht heute und an dieser Stelle ist jedoch nicht, Ihnen eine Synthese dessen zu bieten, was als Ferdinand Ebners „Lehre“ gelten dürfte. Da Ebners Denken jeder Verfestigung zu einer Doktrin widerstrebt, möchte ich mich in Anbetracht der kurzen Zeit, die mir zur Verfügung steht, darauf beschränken, anhand der unschätzbaren Tagebücher und Briefe den Gang seines Denkens bis zu jener entscheidenden Wende zu erhellen, welche wir seinen eigenen Worten nach in die Jahre 1916/17 verlegen dürfen. Dies wird mir in erwünschter Weise Gelegen-

heit bieten, einige der bewunderungswürdigen Texte zu zitieren, aus denen wir Ebners unbestechliche Klarsicht im Zeugnis und die außerordentliche Intensität seines inneren Lebens erkennen.

Ferdinand Ebner wurde am 31. Januar 1882 in Wiener Neustadt geboren. Sein Vater war schon zweiundsechzig Jahre alt, als ihm mit diesem siebenten Kind der zweite Ferdinand geboren wurde. Der erste Ferdinand war nicht lange zuvor dreijährig gestorben. Zwischen Ferdinand und seinem Vater herrschte ein ständiger heftiger Gegensatz. Mehr fühlte er sich zu der Mutter hingezogen, die aber kränklich war und ihn oft den Dienstmägden überließ. Beide Eltern waren Katholiken vom traditionellen Typus, und sehr früh schon entwickelte sich bei Ferdinand wie bei seinen Geschwistern eine grimmige Kirchenfeindschaft. Ebners Kindheit scheint freudlos gewesen zu sein; einzig seine Schwester Anna dürfte einen nachhaltigen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Sie nahm seine Erziehung in die Hand und trat später selber zum Protestantismus über. Vielleicht war sie es, die ihn bewog, den Lehrerberuf zu ergreifen; in späteren Jahren weilte er mehrfach bei ihr in Wien, wo sie sich nach ihrer Verheiratung niedergelassen hatte.

Zur Zeit, da Ebner in das Lehrerseminar eintritt, ist sein religiöses Gewissen verstummt. Er fühlt sich als Materialist und Atheist und leidet unter dem von der Schule auferlegten Zwang zu Beichte und Kommunion. Damals wendet er sich der Dichtung und der Musik zu. Eine Zeitlang nährt er die Hoffnung, ein Dichter zu sein, muß sich jedoch sehr bald überzeugen, daß er hier einer Illusion nachhängt.

In seinem achtzehnten Lebensjahr begegnet Ebner Luise Karpischek, der Freundin einer seiner Schwestern. Rund zehn Jahre jünger als sie, nennt er sie anfangs seine Tante. Zwischen beiden entspinnt sich eine Korrespondenz, die bis zu Ebners Tod dauert. Luise war für Ebner – wie es in Franz Seyrs Lebensabriß heißt, dem ich all diese Angaben entnehme – Diotima (Susette Gontard) und Solveig in einer Person. Er sieht in ihr eine Art Priesterin, die seinen „persönlichen Einwand gegen den Antifeminismus“ verkörpert, zu dem er sonst eine starke Neigung hat. Sie wird in steigendem Maße das konkrete menschliche Du

für ihn sein, das er meint, wenn er in den „Pneumatologischen Fragmenten“ von *dem* Du spricht. Zwischen beiden bestand späterhin eine zärtliche und durchaus nicht nur platonische Beziehung, und es ist sehr wohl möglich, daß dieses Verhältnis in seiner fast unentwirrbaren Komplexität von höchster Bedeutung für ihn war.

Im September 1902 wurde Ebner zum Unterlehrer in Waldegg ernannt, einem kleinen Industriedorf unweit von Wiener Neustadt, wohin er jeden Sonntag zu Luise hinüberfahren konnte. Die dortige Voralpenlandschaft bot auch häufige Gelegenheit zu ausgedehnten Wanderungen. Die Tätigkeit an der Schule bereitete ihm zunächst keine nennenswerten Schwierigkeiten, die Kinder hatten ihn gern. Viel mühsamer war es für ihn, trotz anfänglich guten Willens, sich in die Gesellschaft der Lehrer einzufügen. Diese gefielen sich in einer gewissen leichtlebigen Gemütlichkeit, die ihm zuwider war. Und so sehen wir denn, wie nach und nach der Ekel über seine Existenz in Waldegg in ihm anwächst. „Der Volksschullehrer kann nicht zu den Gebildeten gerechnet werden“, hatte im Seminar einer seiner Professoren behauptet. Ebner tut alles, um dieser abschätzigen Einstufung zu widersprechen. Vor allem liest er viel: in erster Linie die gesamte deutsche Literatur von Goethe und den Romantikern bis zu den Zeitgenossen. Er frischt seine Kenntnisse des Französischen auf und liest hier ebenfalls die Klassiker, von Montaigne bis zu Molière, und die Modernen; unter diesen vor allem Baudelaire, den er immer höher stellt, doch auch Verlaine und die Naturalisten. Die englische und russische Literatur werden ebenfalls einbezogen, und die griechischen Autoren systematisch vorgenommen. Um die gleiche Zeit verfaßt Ebner, neben kleineren Prosastücken, eine Anzahl Gedichte, von denen ein einziges, das nach dem Tode seines Vaters im Jahre 1903 entstand und den Titel „Golgotha“ trägt, in die Gesamtausgabe aufgenommen wurde: eine düstere lyrische Meditation, in der manches von seinen späteren Schriften vorweggenommen scheint.

Seit dieser Zeit läßt Ebners Gesundheit zu wünschen übrig, und er lebt in gänzlicher Einsamkeit. Auf diese Einsamkeit kommt er in seinen Tagebüchern immer wieder zu sprechen.

1907 erfolgt dann der Durchbruch zur Philosophie, und zwar überraschenderweise durch die Lektüre von Otto Weiningers Buch „Geschlecht und Charakter“. Ebner wird später, in den „Pneumatologischen Fragmenten“, die stärksten Vorbehalte gegen Weiningers Denken, seinen Antisemitismus, seine völlige Verkenning Christi geltend machen. Man darf jedoch annehmen, daß Ebner in diesem Buch anfangs so etwas wie eine Antwort auf gewisse ihn innerlich bedrängende Probleme fand. Wie dem auch sei, von nun an ergibt er sich einer ausgedehnten Lektüre philosophischer Schriften, von Plato bis Spinoza, Schopenhauer und Nietzsche. Gleichzeitig wendet er sich der Psychologie und Psychoanalyse zu; er liest die „Traumdeutung“ von Freud sowie Schriften von Adler. Es bestand wohl die Gefahr, in diesem uferlosen Meer sich zu verlieren. Sehr bald aber scheint er das Aufgenommene einer strengen Sichtung unterworfen zu haben. Während dieser Jahre führt Ebner kein regelmäßiges Tagebuch, doch lassen manche Aufzeichnungen seine Verstörtheit erkennen, die ihn bisweilen ganz zu überwältigen droht:

„Innere Leere. Gefühl der absoluten Sinnlosigkeit meines Lebens. Und ich stehe knapp vor meinem achtundzwanzigsten Geburtstage“ (29. Januar 1909). Und einige Monate später, am 26. Juli 1909: „Wohin? Wohin? Ich bin jetzt im 28. Jahr und weiß das noch immer nicht. Allerdings schlimm. Gefühl der absoluten Heimatlosigkeit. Ja freilich, das ist eben mein Urübel.“ Und noch etwas später findet sich die Eintragung, daß Pascal ihm immer bedeutender wird. Das Problem, das sich ihm stellt, ist demnach das des Lebens, *seines* Lebens; eine Philosophie zählt in seinen Augen nur, insofern sie auf diese Frage eine Antwort gibt. Längst hat er den atheistischen Materialismus seiner Jugend hinter sich gelassen, es erfolgt nun eher eine Hinwendung zum Pantheismus, aber es wird uns immer deutlicher werden, warum dieser ihm nicht genügen kann. „Das Leben – das ist das große und tiefe Mysterium in uns selber. Und was nicht alles ist dieses Leben – wenn in einem Menschen die Leidenschaft Herrschaft über ihn selbst gewinnt und ihn fortreißt an den Rand jener Abgründe, aus denen ihm Tod und Selbstvernichtung und Wahnsinn drohen – was ist das anderes, das ihn da treibt und

fortreißt, als das Leben in ihm selbst?“ (5. Juni 1909). Selbstmord und Wahnsinn – das sind die äußersten Möglichkeiten, die sich am Horizont seines Daseins erheben. „Der Mensch“, schreibt er einige Jahre später, „ist jenes Geschöpf der Natur, dem der Sinn seines Lebens, seines individuellen Daseins problematisch wird.“ Von jetzt an, um 1912, häufen sich die Niederschriften zu einer „Metaphysik der individuellen Existenz“, die dann unvollendet bleibt. Die Einsicht erwacht und klärt sich in ihm, daß nicht das Erkenntnisvermögen den Menschen in den Stand setzt, den Wert des Lebens zu erkennen oder zu bestimmen. In der Nachfolge Schopenhauers schreibt er 1911, daß das Leiden am „Mitmenschen“ am Anfang aller Erkenntnis des Menschenwesens steht. „Das Gefühl des Wertes seiner Persönlichkeit, das der Mensch in sich trägt, ist nicht das Gefühl einer gegebenen Tatsache, sondern eines Imperativs, diesen Wert seiner Persönlichkeit im Leben zu verwirklichen“ (Dezember 1911). Der Einfluß Schopenhauers scheint jedoch nur von kurzer Dauer gewesen zu sein, und um 1912 wendet Ebner sich Bergson zu. Wiederholt gibt er der Bewunderung Ausdruck, die er für den Verfasser von „Matière et Mémoire“ empfindet. Später jedoch, in einem Brief vom 3. September 1915 an Luise Karpischek, nennt er Bergsons Metaphysik „eine Sackgasse des Geistes“. Ganz offensichtlich deshalb, weil Bergson ihm keine Antwort auf das ethische Problem des Lebens bietet. Hingegen findet sich, anlässlich einer Lektüre der Kant-Vorlesungen von Simmel, ein Satz von höchster Wichtigkeit, der uns recht eigentlich den Schlüssel zu dieser Periode seines Entwicklungsganges liefert: „Es gibt im Grunde genommen für mich überhaupt nur ethische Probleme“ (17. Mai 1912).

Ethik – dieses Wort kehrt immer wieder. Und weil die ethische Forderung sich so unabweisbar in ihm erhebt, wendet er sich nunmehr Kant zu, dessen Unzulänglichkeit der religiösen Frage gegenüber er später aufdecken wird. Höchst seltsamerweise prägt er damals für die ethische Existenz eine Formel, in der man etwas vom Geiste Nietzsches zu spüren glaubt. „Ethische Forderung ist alles, durch dessen Erfüllung das Leben sich selbst erfüllt. Es gibt nur eine einzige ethische Forderung. Und sie

lautet: Bejahe dein Leben und schaffe dadurch den Wert deines Lebens, der in anderem Sinne gar nicht existiert.“ Und doch ist diese Verwandtschaft eine Täuschung. Ebner meint etwas völlig anderes als Nietzsche, über den er mehrfach die strengsten Urteile gefällt hat. In einem Brief vom 29. März 1917 findet sich gar die verächtliche Feststellung, Nietzsche sei „weder ein Philosoph noch groß“ gewesen.

Andererseits verwirft Ebner jeden Empirismus: wer sich die Antwort auf das Lebensproblem aus der Erfahrung holt, so erklärt er, hat sich dem Sterben überantwortet. Einzig und allein die Entsagung, so heißt es weiter, besitzt einen ethischen Wert. Bei genauerem Hinsehen scheint Ebner sich damals in einem schwer abzugrenzenden Bereich zwischen Kant und Schopenhauer zu bewegen, doch strebt er offenkundig nach einem anderen Modus des Denkens, der noch keine feste Gestalt gewinnen will. Ganz unbestreitbar aber gehen alle diese Bestrebungen in die Richtung des Dualismus: „Die Götter haben dem Menschen das Licht des Geistes verliehen, daß er sich in der Dunkelheit seines irdischen Lebensweges zurechtfindet. Denn der Mensch ist jenes Wesen, das im Dunkeln irregeht, während das Tier in der Dunkelheit seiner Existenz seines Weges sicher ist.“ Man begegnet hier, wenn ich nicht irre, einem Gedanken, den Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ formuliert hat.

In den nämlichen undatierten Aufzeichnungen, die aus dem Jahr 1912 zu stammen scheinen, kommt Ebner ausführlicher auf das zu sprechen, was er das „Erlösungsbedürfnis“ nennt, welches in Wirklichkeit nichts anderes ist als „das Bedürfnis, wiedergeboren zu werden“. Selbstverständlich handelt es sich um eine geistige Wiedergeburt. Aber alle Anzeichen sprechen dafür, daß Ebner damals noch der Gefangene einer idealistischen Welt- und Lebensansicht ist, sagt er doch zum Beispiel, man könne „einen Menschen gleichsam nur um der Idee willen lieben, die seiner Realität zugrunde liegt“.

Diesen Idealismus gilt es zu überwinden.

Ebner hofft nun, bei Schelling, den Schopenhauer seiner Ansicht nach gründlich verkannt hat, den Führer zu finden, dessen er bedarf. – Aber auch hier stellen sich Zweifel ein. „O dieser

Schelling“, heißt es am 5. Jänner 1914 in einem Brief an Luise, „es ist wirklich sehr schmerzlich für mich, daß ich es mir jetzt absolut nicht erlauben darf, zu ihm in ein intimes Verhältnis zu treten.“ Und dies, obwohl er den Eindruck hat – den er freudig vermerkt –, daß das Beste der Philosophie Bergsons bereits „im Schelling stecke“. Es ist übrigens aufschlußreich, diese Erwartung und diese Bedenken mit den verwandten Erfahrungen Kierkegaards zu vergleichen. Tatsächlich macht sich jetzt, das heißt ab 1914, der entscheidende Einfluß des dänischen Denkers auf Ebner geltend. In einem Brief an Luise vom 22. Oktober schreibt Ebner, was bei Kierkegaard vom Wesen des Menschen gesagt sei und über die Verzweiflung, sei „bedeutend, tief, groß; ja, ich glaube, man kann überhaupt nichts Tieferes über den Menschen sagen“. Um die gleiche Zeit vermerkt er in seinem Tagebuch, kein anderer Schriftsteller mache einem „die Frivolität, das heißt die innere Leichtsinnigkeit, alles Intellektualismus“ so unmittelbar fühlbar wie Kierkegaard.

Am 3. September 1916, kurz vor der entscheidenden Wende, heißt es von Kierkegaard, „daß er zu einer ernsten Auseinandersetzung mit dem Christentum herausfordert“. Nachträglich, am Gründonnerstag 1918, wird dann rückblickend die wichtige Feststellung getroffen: „Die Kierkegaard-Lektüre – seit dem Herbst 1914 – hat doch weitaus weniger die Rolle des Vermittelns als die des Aufmerksammachens gespielt.“ Er fügt hinzu, daß er eigentlich bisher nur die „Krankheit zum Tode“ wirklich verstanden habe.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Ebner zu der Behauptung berechtigt war, er habe der Vermittlung Kierkegaards eigentlich gar nicht bedurft. Seit langem schon las er, als er Kierkegaard 1914 begegnete, die Evangelien. Wenn es demnach ganz unzweifelbar zutrifft, daß Kierkegaard in vieler Hinsicht der Denker ist, der Ebner am nächsten steht, so scheint es doch ratsam, von einem Einfluß Kierkegaards nur mit äußerster Behutsamkeit zu sprechen, zumal solchen „Einflüssen“ in der Philosophie oft etwas Trügerisches anhaftet. Wenden wir uns der Aufzeichnung vom 12. Juni 1914 zu, in der sich die aufschlußreichen Sätze finden: „In den abgelaufenen Tagen habe ich mich

wieder einmal mit den Evangelien beschäftigt und das Markus-evangelium ganz durchgelesen. Ich spürte etwas in mir von der Möglichkeit einer am Ende doch wieder nur ‚neurotischen‘ Flucht ins Religiöse und ins Christentum. *Wobei es aber meine tiefste Überzeugung ist, daß das wahre Christentum die stärkste Überwindung und Aufhebung aller Neurosen im Menschen bedeutet* und daß einer, der die Lehre Christi ernst nimmt, wohl ein Neurotiker gewesen sein kann, es aber nicht ist.“ Welch ein Weg wurde hier zurückgelegt, seit der Lektüre Weiningers! Gleichzeitig aber stellt Ebner fest, er habe über das Christentum „noch nicht zu Ende gedacht“. Er fragt sich, ob er wirklich mit Recht darum bitten dürfe, daß Gott ihm den Abschluß seiner „Metaphysik des Lebens und der individuellen Existenz“ gewähren möge. „Ich weiß nicht, bin ich zu müde oder wirklich fest davon überzeugt, daß ich geistig am Ende doch nichts wert bin?“ Müde – Müdigkeit, diese Worte kehren in den Tagebüchern immer wieder.

Dann bricht der Krieg aus. Sehr bald nimmt Ebner gegen den Chauvinismus Stellung, den er bei allen Kriegführenden feststellt. „Der Patriotismus wird zum überindividuellen, nationalen Egoismus, dessen Blindheit seine eigene Sache mit der Gerechtigkeit identifiziert. Gibt es denn überhaupt gerechte Kriege? Abgesehen davon, daß Gott dadurch, daß man ihn um den Sieg im Kampf bittet, zum Götzen wird“ (August 1914). Zwei Jahre später schreibt er, der Krieg sei „der Tendenz zum Chaos entsprungen, von der die Menschheit des Abendlandes unaufhaltsam fortgerissen worden war. In der Richtung dieser Tendenz lagen die praktischen Errungenschaften der Technik nicht weniger als die theoretischen Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft“, weil die Geistigkeit der menschlichen Existenz bisher noch niemals „eine wahrhaftige geistige Realität geworden war“. Etwas später noch findet sich die Feststellung, daß der europäische Krieg den wahren Zustand des Menschengeschlechtes offenbar mache. Und dann heißt es am 12. September 1917: „Eine der Lehren dieses Krieges: der in der ganzen Menschheitsgeschichte so beispiellose wissenschaftliche, technische und industrielle Fortschritt, diese Eroberung der Erde und der Natur

durch den Menschen, bedeutet keineswegs das Aufriegeln neuer Lebensmöglichkeiten und Lebensperspektiven, sondern einen Niedergang . . .“ Dies alles führt nur „zu einer Mechanisierung des ganzen äußeren Lebens. Und diese etwa zur Freimachung unseres Innenlebens? Hier steckt der Irrtum.“

Ich habe vorausgegriffen, aber es war unerlässlich, Ebners Verhalten gegenüber den Ereignissen zu erwähnen, welche die Verwandlung einleiteten, der wir heute beiwohnen. Alles dieses wird dann in dem „Versuch eines Ausblicks in die Zukunft“ weiter ausgeführt, der gewissermaßen als eine Art prophetisches Testament gelten darf. „Wir wissen nicht“, heißt es dort, „ob es nicht doch die Bestimmung des europäischen Menschen ist . . . in der Geistlosigkeit des Amerikanismus – oder Bolschewismus – zugrunde zu gehen, um den Platz auf der Bühne der Weltgeschichte frei zu machen für die Völker der farbigen Rassen.“ Wenn ich hier, auf einen sehr viel späteren Text vorgreifend, diese bedenkenswerte Fragestellung anführe, so möchte ich damit vor allem zeigen, wie falsch es wäre, in Ebner nur einen seiner eigenen inneren Erfahrung zugekehrten Menschen zu sehen.

Angeregt also von der Lektüre Kierkegaards, nähert sein Denken sich mehr und mehr jener Geisteshaltung, die wir heute lieber die Phänomenologie nicht des Lebens, sondern des „ich lebe“ nennen möchten. Doch gilt es, im Auge zu behalten, wie sehr eine solche Phänomenologie hier jede nur biologische Perspektive bereits hinter sich gelassen hat.

Man darf wohl sagen, Ferdinand Ebner sei niemals jenem Glaubensbekenntnis untreu geworden, das er 1912 folgendermaßen formuliert hat: „Daß das Leben einzig und allein den Sinn habe, den ihm der Mensch, der es lebt, verleiht, und dadurch verleiht, daß er es lebt – das ist gleichsam letzte Erkenntnis in diesem Punkte.“ Niemals und nirgends hat Ebner das verleugnet, was man seinen philosophischen Individualismus nennen könnte. Und hier gilt es, dem Fragment aus dem Oktober 1916 den gebührenden Platz anzuräumen, da der Idealismus hier endgültig überwunden scheint:

„Mensch sein, im ernstesten Sinne verstanden, ist das Bewußtsein des Menschen, daß seine Existenz in der Welt die Forderung

nach einem geistigen Leben in sich begreift . . . Geistig existieren aber, das kann für den Menschen – in der Erdgebundenheit seines Daseins – nur bedeuten: existieren im Hinblick auf ein höheres Sein, im letzten Grunde, existieren im Hinblick auf das Göttliche.“

Hüten wir uns vor leeren Worten, wenn wir von diesem Göttlichen reden. Es handelt sich wahrhaft um eine Realität, und es gilt, sogleich hinzuzufügen: „Religion zu haben ist Angelegenheit des einzelnen Menschen, vor Gott – vor Gott allein.“ Man sage nur nicht, dies sei Angelegenheit der „Generation“, es gäbe eine Religion, die Angelegenheit der Nation wäre oder eine des Individuums, insofern dieses seiner Nation angehört. Wohl gibt es „bestimmte Entfaltungsweisen des religiösen Vorstellungslebens, die durch nationale Momente bestimmt sein können“. Aber „dieses religiöse Vorstellungsleben ist immer nur Schale, nicht der Kern der Religiosität“, die man nun wiederum nicht mit religiöser Phantasie verwechseln darf, wie sie bisweilen bei Hysterischen und Wahnsinnigen auftritt. Die wahre Religiosität ist eine „geistige Wirklichkeit im geistig gesunden Menschen, die eigentliche Bürgerschaft der Wirklichkeit des Geistes“. Aber das Gottverhältnis solcher Menschen klammert sich nicht phantasievoll an eine Vorstellung vom Göttlichen, mag diese auch in der Konkretation eines Mythos gegeben sein. „Mit Recht hat Meister Eckehart gefordert, daß der Mensch in seiner Hingabe an die Gottheit ganz arm im Geiste werde und auch das letzte, die Gottesvorstellung, fahren lasse.“

„Der Geist im Menschen“, heißt es weiter in diesem „Fragment aus dem Jahre 1916“, „ist eine Tatsache seines Erwachens. Vor diesem schlummert er in uns und träumt.“ Wovon träumt er, wenn nicht „von Gott, vom ewigen Leben, von der unendlichen Bedeutung der individuellen Existenz. Er träumt die Welt als Kosmos.“ Diesen Traum „projiziert er in die Welt . . . Vielleicht auch träumt er von seinem eigenen Erwachen und ist in diesem Augenblick dann seines Träumens sich bewußt.“ Ebner zitiert dann Bergsons Satz: „La philosophie est l'introduction à la vie spirituelle“, um fortzufahren: „Man vergesse aber nicht, daß die Philosophie das Leben des Geistes immer nur in der

Idee, niemals in seiner Realität erfassen kann . . . der Philosoph *denkt* zwar das Leben des Geistes, aber er *lebt* keines.“ Fügen wir hinzu, daß „jede wahre Philosophie, die ihrem ursprünglichen Impetus zum Geist nicht untreu wird, Idealismus ist“, daß aber dem Idealismus „eine tiefgehende Zweideutigkeit“ einwohnt. „Mit der Idee ist allemal auch die *Diskrepanz* zwischen ihr und der Wirklichkeit gegeben.“ Worin aber liegt nun das Wesen jener Diskrepanz zur Wirklichkeit, die in der Konzeption der Idee immer gegeben ist?

„Die Konzeption der Idee bedeutet eben nicht bloß das Bewußtwerden dessen, was in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit *ist*, sondern vor allem, was in ihr *sein soll*.“ Das Wesen dieser Diskrepanz besteht also in einem Mißverhältnis zwischen dem Willen und der Wirklichkeit – „nicht dem Willen in seiner Gerichtetheit auf endliche, äußere Ziele und Zwecke, sondern dem innerlich unendlichen *Willen zum Leben*, der über alle Brechung in der Endlichkeit des Daseins hinweg das Leben will“.

Müssen wir noch darauf hinweisen, wie sehr dieser „Wille zum Leben“ von dem Willen im Sinne Schopenhauers verschieden ist? Sehr viel später, in dem Nachwort, das Ebner 1931 zu diesen fragmentarischen Betrachtungen schrieb, findet sich die Bemerkung, daß derjenige, der bei der Idee stehenbleibt, den „Sinn der individuellen Existenz“ noch nicht erfaßt hat. „Dieser Sinn liegt ganz in Gott geborgen und verborgen, und wozu einer von Gott gebraucht wird im Leben, braucht er selber gar nicht zu wissen.“

Die hochbedeutsamen Tagebucheintragungen vom Ausgang des Jahres 1916 bis in die ersten Monate des folgenden Jahres lassen die gedankliche Arbeit erkennen, die von Ebner mit Kopf und Herz geleistet wurde, um über den in diesem Fragment eingenommenen Standpunkt hinauszugelangen. Vor allem aber die Niederschriften vom September 1916 zeigen den Vollzug des seit langem sich vorbereitenden Umschwungs.

„Es ist vielleicht“, hatte Ebner am 15. August 1916 geschrieben, „vor allem das mein Fehler, daß ich noch immer versuche, Überreste aus dem geistigen Bankrott der letzten Jahre zu retten, das ergebnislos zu einem Abschluß gekommene geistige Leben

dieser Jahre fortzusetzen.“ Noch nachdrücklicher heißt es einen Monat später (12. September): „Ich gehe durch das Leben als einer, der weiß, daß ihm das letzte Geheimnis des Lebens verschlossen ist. Vielleicht könnte dieser Zustand, dieses Nichtwissen um das letzte Geheimnis, aber Wissen, daß es ein solches gibt, einen immerwährenden Anlaß zum Denken abgeben – wird aber dem Denker als solchem das Geheimnis offenbar? Doch – vielleicht träume ich nur vom Denken.“

Man sieht, wie sehr diese Tagebuchstelle mit dem vorher zitierten Text übereinstimmt. Wir befinden uns tatsächlich an jenem Zeitpunkt, der dem Erwachen unmittelbar vorausgeht, weil unser Philosoph, indem er endgültig den Idealismus hinter sich läßt, zu der Ahnung vorstößt, daß er sein Denken nur träume. Dann aber tritt das Ereignis mit einer Niederschrift vom 8. Dezember in das Stadium wortgewordener Entscheidung:

„Warum scheue ich davor zurück – es ist tatsächlich nichts anderes als ein Zurückscheuen –, es auszusprechen oder hier im Tagebuch niederzuschreiben, daß sich gegenwärtig mein ganzes geistiges Leben einzig um das Problem dreht, ob ich imstande bin, mich innerlich zum Glauben an Jesus zu entscheiden und in welchem Sinne ich mich zu diesem Glauben entscheiden könne.“

Diese Frage, die Ebner sich hier – und gewiß nicht zum ersten Mal – mit deutlichen Worten stellt, wird uns im Licht der folgenden Eintragungen als das erscheinen, was man eine Konversion nennen darf. Und zwar in einem sehr genauen Sinne. Es handelt sich um einen Akt des Bewußtwerdens, in dessen Zusammenhang die Ausdrücke, deren Ebner sich bisher, fast bis zum Überdruß, bedient hat, einen neuen Glanz gewinnen. Am Montag, den 25. September 1916, schreibt er in Wels, daß er den ganzen Nachmittag bis nach dem Abendessen daheim gesessen und Zigaretten gestopft habe. „Bis zum Stumpfsinnigwerden.“ Aus diesem Zustand der Niedergeschlagenheit heraus erfolgt dann die Bewußtwerdung in Gestalt einer unerbittlichen Selbsterforschung: „In Stimmung und Gefühl leb ich an der ‚Wirklichkeit‘ vorbei – seit jeher. An welcher ‚Wirklichkeit‘? Zuletzt an der und jener. Wirft nicht meine Existenz das ‚christlichste‘ aller Probleme auf – das Problem der ‚Verlorenheit‘

eines Menschen? Wie lange schon ‚durchforsch ich die Schrift und suche in ihr das Leben zu finden‘ – ‚Zuletzt‘ und ‚am Ende‘ – fühle ich, daß die Bedeutung meiner Existenz darin liegt, daß sie ein ‚Ende‘ ist? Doch das heißt ja eben: noch im ‚Biologischen‘ stecken.“

Und rückblickend stellt er fest, daß es ihm niemals vergönnt war, an die Unschuld seiner Kindheitsjahre zu glauben: „Soweit meine Erinnerung reicht, so weit reicht die ‚Schuld‘“; und er wirft die Frage auf, ob das von jedem Menschen gelte.

Vier Tage später heißt es: „Das ist der Kern des Übels: ich hatte, seit zwanzig Jahren und vielleicht länger, zu viele Erwartungen in mich selber gesetzt und sehe nun keine einzige, buchstäblich keine einzige, dieser Erwartungen erfüllt oder in Erfüllung gehen. Im Gegenteil, nur wie an mir das Wort des Evangeliums sich bewährt: Wer da nicht hat, dem wird auch das noch genommen, was er zu haben vermeint. Die Frage ist jetzt . . . : Wie lebt man sein Leben trotz allem dem als etwas, das einen Sinn und Wert hat?“ Am Neujahrstag 1917 stellt Ebner fest: „Meine bisherige Existenz zerbrach an dem Widerspruch zwischen Natur und Persönlichkeit . . . Ich habe nicht mehr die Kraft, den Traum der Menschheit vom Geiste zu träumen.“ Der Weg des Denkens ist ausgeschritten. „Bedeutet das deswegen schon das Erwachen? Noch lange nicht“, lautet die Antwort, die er sich selber gibt. Niemals, sagt er, sei er sich seiner „Vaterlandslosigkeit“ so sehr bewußt gewesen, und abermals findet sich, zwei Tage später, der Hinweis auf die schon so oft festgestellte „Müdigkeit“. „Mit dieser Müdigkeit wurde ich vielleicht schon geboren. Sie ist vielleicht das einzige, das sich in den fünfunddreißig Jahren meines Lebens ‚entwickelte‘. Und diese Entwicklung machte alle meine Hoffnungen und Wünsche und zuletzt mein ganzes Dasein zuschanden.“ Nur eines sei merkwürdig, heißt es weiter: „So sehr diese Müdigkeit auch meine ganze Existenz durchdringt, mit jedem Jahr mehr an der Verarmung meines äußeren und zuletzt auch meines inneren Lebens arbeitend, eines darf ich von ihr behaupten – zum heimlichen Prinzip meines Denkens ist sie niemals geworden.“ Dann aber erhebt sich die Frage: „Ist mein Denken ein Prozeß an der

Oberfläche meiner Existenz, oder zeigt sich nicht gerade hierin, daß meine ungeheure Lebensmüdigkeit doch niemals auf den Kern meines Denkens, auf den Sinn und die Richtung meines Denkens Einfluß auszuüben vermochte?“ Ebner erkennt hier „die dualistische Tendenz“ seines Denkens, die im Laufe der Jahre immer entschiedener hervortrat. Zugleich aber erfährt er, wie in jeder Hinsicht „ein immer intensiver werdender Widerstand gegen die Abwicklung des äußeren Lebens“ in ihm wirksam ist. Was ist daran so sehr zum Verwundern, fragt er sich, da doch „in unserem Wesen selbst alles voll von Widersprüchen und Unvereinbarkeiten“ steckt?

Nun aber gilt es, die entscheidende Eintragung vom 14. Jänner 1917 wenigstens auszugsweise zu zitieren, da sich hier alles zusammengefaßt findet. „Die Erkenntnis, in eine Sackgasse des Lebens geraten zu sein . . . sollte nicht den Sinn einer Lebensentwertung haben. Hier steckt das ‚Problem‘, sozusagen mein Problem. Alle positiven Kräfte meines Existierens, alles, worin sich das Leben und sein Sinn rettet, das alles ist eigentlich nur so recht in meinem Denken wirksam. Aber *das ist zu wenig*, wenn der Sinn des Lebens nur in der Idee gerettet erscheint und es nicht auch in der inneren Wirklichkeit des Daseins ist. Ist doch alles Denken, das über der Daseinswirklichkeit schwebt, ohne auf sie irgendwie einen sie gestaltenden Einfluß auszuüben . . . ist doch alles dieses Denken nichts anderes als phantastische Ausschweifung, Abgleiten am Ernst des Daseins und eigentlich ‚Verlorenheit‘ des Lebens. In der äußeren Daseinswirklichkeit, mag diese eine noch so reiche sein, ist der Sinn des Lebens nicht zu finden und auch nicht zu retten. Er muß in der inneren gefunden und gerettet werden.“ Und nun folgt das entscheidende Bekenntnis:

„Seit jeher sehe ich die Gebrochenheit meines Lebens in einem doppelten Aspekt . . . Mir sind die Augenblicke nicht fremd – im Gegenteil –, in denen ich ganz unter der Macht des Gefühls stehe, als wäre mir das Leben unendlich viel, eigentlich alles schuldig geblieben, was ich, wie ich in solchen Augenblicken meine, mit Recht von ihm zu fordern hätte. Aber ich kenne nicht weniger gut auch das Gefühl, daß ich es selbst bin, der dem Leben alles

schuldig geblieben ist . . . Das ist immer der ‚natürliche‘ Mensch, der glauben kann, daß ihm das Leben etwas schuldig bleibe, daß er vom Leben etwas zu fordern habe. Und das ist immer das Geistige im Menschen, das ihm seine Schuld ans Leben zum Bewußtsein kommen, das ihn sein Leben als das von ihm etwas Fordernde erleben läßt.“ Und Ebner stellt folgenden Grundzug seines Denkens fest: daß er niemals imstande war, dem ‚natürlichen‘ Menschen in ihm rechtzugeben oder anzuerkennen, daß das Leben ihm etwas schulde. Andererseits aber darf „das Recht und die Forderung des Geistes und des Geistigen im Menschen nicht nur in der Idee anerkannt werden, es muß als gestaltende Macht in der inneren Daseinswirklichkeit wirksam sein“. Und eine menschliche Existenz, in der sie das nicht ist, ist „haltlos“. Die Lösung der Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit ist für den Menschen nur möglich im richtigen Verhältnis zum Göttlichen. Hier aber erhebt sich die entscheidende Frage: „Vermag er aber in dieses Verhältnis einzutreten, ohne ein Verhältnis zu Jesus zu haben?“ Ebners Antwort ist kategorisch: „Der Mensch vermag es nicht.“ „Ich glaube“, fährt er fort, „daß ich in meinem Denken nicht leicht einen Verrat am Geiste begehen werde. Aber wird er nicht in meinem Leben fortwährend verübt?“ Und ist nicht „meine Sexualität, diese in der Welt heimatlos gewordene Weltlichkeit meines Wesens . . . der dunkelste Punkt meiner ganzen Existenz, der Kern aller ihrer Dunkelheiten?“

Gern würde ich hier den Brief an Luise vom 10. Jänner 1917 zitieren, der die gleiche quälende Frage aufwirft. Auch hier wird die Philosophie als ein Traum verworfen; ist denn nicht alle Philosophie ein „Greuel vor Gott“? Doch möchte ich wenigstens eine Stelle aus diesem Brief herauslösen, der einen zärtlicheren Ton anschlägt, als man ihn von den übrigen her gewohnt ist:

„Jetzt bin ich sehr froh, ganz selten froh, weil ich wieder einmal mit Dir gesprochen habe. So als wenn Du neben mir säßest. Bist Du doch wirklich ganz und gar das Du, das mein ‚eigenwilliges‘ Ich sucht – ich spreche im Jargon meiner Gedankengänge in der letzten Zeit.“ Wird hier dem Du der Anrede nicht ein ganz eigener Nachdruck verliehen? Ich will nicht be-

haupten, daß der Ausdruck „das Du“ nicht schon früher verwendet wurde. Es gibt da zum Beispiel eine Niederschrift von 1913, wo das „Du“ „das objektivierte Ich“ und „die Setzung des Du ein organischer Akt“ genannt wird, „in dem die Tendenz des organischen Geschehens zum Hinauswachsen des Subjekts über sich selbst zum Ausdrucke kommt“. Und ähnliche Stellen ließen sich wohl mehrfach nachweisen. Aber es ist doch unverkennbar, daß schon in jener Epoche, zu der wir nunmehr gelangt sind – und in der Folgezeit wird dies immer offener, immer rückhaltloser deutlich werden –, daß nämlich das wahre Du des Menschen niemand anders als Christus ist, und zwar, wie ich hinzufügen möchte, mit zunehmender Ausschließlichkeit. Sieht man aber, wie die Beziehungen zwischen Ebner und Luise Karpischek sich immer mehr zuungunsten der Frau entwickeln, so ist man vielleicht doch zu der Frage ermächtigt, ob Ebner diese seine nächste Vertraute (die ihm, scheint es, soviel gegeben hatte) nicht am Ende durch eine Art Widerruf des ontologischen Vorrechts beraubt hat, das er ihr einen Augenblick lang zugestanden hatte. Wir rühren hier an einen der schmerzlichsten Punkte, doch auch an einen der problematischsten Aspekte dieses Schicksals.

Wie dem auch sei, eines steht unumstößlich fest: daß an dem jetzt erreichten Zeitpunkt die Aussagen über Christus sich häufen. Ich zitiere hier einige aus den Monaten Jänner/Februar 1917:

„Das Leben und das Wort Jesu ist der Weckruf des Geistes im Menschen.“

„Im Leben und Tod Jesu liegt das große Geheimnis der Menschheit – aber auch die Offenbarung dessen, was Menschsein bedeutet.“

Allerdings ist eine gräßliche Karikatur des Christentums jederzeit möglich, weil man Menschen sieht, die ein „stilisiertes Kreuz als Schmuck und Auszeichnung“ tragen. Immer muß die Vorstellung weggeräumt werden: „Das Reich Gottes des Evangeliums ist keine Vorstellung – sondern die Realisierung des geistigen Lebens im Menschen.“ „Hätte Jesus nicht gelebt, der Mensch wüßte nichts von den Realitäten des geistigen Lebens.“

Zweitausend Jahre sind nun seit der Geburt Christi verflossen – aber noch immer träumt der Mensch vom Geist, als daß er ein wirkliches Leben im Geiste lebt.“

Und am 25. März findet sich die interessante Eintragung, daß der russische Bauer dem Geiste des Christentums näher sei als der Europäer, „nicht durch sein tieferes Verwurzelte sein im Leben seiner Nation“, sondern deshalb vielleicht, weil das russische Volk im Mutterboden der russischen Erde tiefer verwurzelt ist. Hier stehen wir nahe bei Tolstoi und Dostojewskij. Das innere Verwurzelte sein aber des Menschen „in jener Realität, aus der sein Leben herausgewachsen ist“, ist der Glaube selbst. Muß man noch eigens hervorheben, wie weit derartige Aussagen von Ebners anfänglichem Idealismus entfernt sind?

Irreführen könnte hier höchstens noch der Nachdruck, den Ebner nach wie vor so häufig auf die Selbstbesinnung legt. Bei näherem Hinblick jedoch sehen wir bald, daß es sich um etwas gänzlich anderes als die Methode handelt, nach welcher die Denker der Reflexion gewöhnlich verfahren. Diese Selbstbesinnung kann nur als Antwort auf eine Gnade begriffen werden, die als solche empfangen oder anerkannt wird, weil es nicht in der Macht des Menschen steht, sein Problem allein zu lösen.

Aber alle weiteren Aufzeichnungen des Tagebuchs zeigen uns, mit welchen Schwierigkeiten für Ebner das Bemühen verbunden war, die Gewißheiten, und mochten sie noch so existentielle sein, zu denen ihm der Zugang eröffnet worden war, nun auch tatsächlich zu leben. Eines darf hier nicht verschwiegen werden: Ebner hat die Menschen nicht geliebt. So schreibt er zum Beispiel unter dem 14. Mai 1917: „Mein Verhältnis zum Menschen: Fast alles, was ich am Menschen erlebte (und fast jeder, an dem mir der Mensch zum Erlebnis wurde), trieb mich zur Abschließung, zum Menschenhaß, zur Menschenverachtung. Das ist nicht gut, freilich – was aber nützt es, wenn ich mir das auch tagtäglich vorsage. Ich komme über diese Tatsache doch nicht hinweg und werde mit ihr nicht fertig. Liegt's daran, daß ich hierin mein ‚Schicksal‘ habe . . . oder liegt's daran, daß ich sozusagen von allem Anfang an in einem Irrtum befangen bin, der zwar

vielleicht nicht in meinem Wesen wurzelt, aber sich vielleicht tief in ihm eingewurzelt hat?“

Hierin gründet das tragische Paradoxon, das ihm noch so schmerzlich zu schaffen macht. Muß er nicht in der Tat feststellen, daß seinem Drang zum Wort, nicht dem von ihm gesprochenen, sondern dem mit ganzer Kraft des Horchens vernommenen Wort, „die ursprüngliche Beziehung zum Du“ fehlt? Diese Erkenntnis findet dann einen erschütternden Ausdruck in einer Eintragung vom 26. Dezember 1917:

„Der Mensch sollte über sich selbst und die Bedeutung seiner Existenz nicht anders als im ‚Dialog mit Gott‘ nachdenken. Vielleicht ist es meinem geistigen Leben überhaupt versagt, zum Wort zu kommen, sich im Wort auszudrücken. Was frag ich da noch? Aber vermag ich mich wirklich nicht unter diese Erkenntnis in Demut zu beugen? . . . Ich fühle es, wie bis in ihre letzten Gründe hinab an meiner bisherigen Existenz gerüttelt wird. Aber müssen nicht gerade die ‚Erschütterungen seines Daseins‘ einem Menschen den letzten, den geistigen Grund seiner Existenz offenbar machen? Das sehe ich gleichsam als die innere Aufgabe meines Lebens an: das Vaterunser im rechten Sinne beten zu lernen, die Unendlichkeit des göttlichen Wortes in die Endlichkeit meiner Vernunft aufzunehmen.“

Und wieder erhebt sich hier die Frage nach dem allezeit möglichen Ausbruch des Wahnsinns, jenes Wahnsinns, dessen Vorstellung ihn schon in frühen Jahren verfolgt hatte . . .

Halten wir nun einmal zwei Texte des Tagebuches nebeneinander, die im Abstand von sechs Monaten niedergeschrieben wurden. Als ersten eine Eintragung vom 26. Mai 1917:

„Der Gedanke eines Menschen an Jesus, an dem sich sein zerbrochenes inneres Leben aufrichtet, kann reich oder arm sein in seiner Entstehung (im Vorstellungsleben dieses Menschen) – das ist schließlich ganz belanglos. Entscheidend ist nur eines: ihn in seinem ganzen Ernste erfassen. Mit ihm, und nur mit ihm, fängt ja erst der Ernst des inneren Lebens an. Was wüßte von dem ein Mensch, dem der Gedanke an Jesus in seinem inneren Leben fremd bliebe?“

Eine festere, entschiedenere Erklärung ist kaum denkbar. Einige Monate später aber, am 26. Dezember 1917, heißt es in einer auffällig anderen Tonlage:

„Ich weiß es, daß hinter meinem Verhältnis zum Christentum ein Fragezeichen steht. Das darf nicht aus dem Auge gelassen, das muß aber auch aus der Welt geschafft werden. Wird mir das je gelingen? Oder entspricht das Christentum überhaupt der Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz? Man muß wohl sagen, es entspricht ihr. Aber man muß diese Korrespondenz des Christentums mit der Fragwürdigkeit des menschlichen Lebens im rechten Sinn verstehen. Im rechten Sinn, das heißt, vom Standpunkt des Christentums aus, nicht von dem des ‚Psychologen‘ (obgleich es erst der Geist des Christentums war, was Psychologie überhaupt, so unchristlich sie auch sein mag, möglich machte).“

Anderntags verdeutlicht er seine Position. Er sagt, er wisse nun, und jeder Tag lehre es ihn aufs neue, daß der Mensch ohne den „Glauben an das Wunder“ gar nicht leben kann. „Ich weiß das – vermag ich aber damit auch schon an das ‚Wunder‘ zu glauben? Also vermag ich auch nicht zu leben. Aber ich lebe doch.“ Das ist der Widerspruch, an dem er sich wundreibt.

Was denn ist der Glaube? Er ist gewissermaßen eine Gnade. Er ist die Gnade. Fordert aber diese Gnade nicht andererseits eine Antwort? Muß der Mensch ihr nicht entgegenkommen? Und das Hindernis, ist es nicht die Trägheit, die gerade in der Kunst liegt? Und genügt es, diese Trägheit als etwas Schuldhaftes zu empfinden? So lautet die Frage, auf die es vielleicht keine Antwort gibt. Die Frage, die Ebners Sinnen unaufhörlich durch das ganze Tagebuch hindurch umkreist. Dies meine ich, sollte man niemals aus den Augen lassen, wenn man solche dem Anschein nach dogmatischen Texte liest wie etwa die folgenden Überlegungen zu Anfang des Traktats „Zum Problem der Sprache und des Wortes“:

„Sprache und Wort, das ist die Sache der Philologie. Wenn aber der alte Hamann, für den ‚Sprache‘ etwas schlechthin Transzendentes war und letzten Endes göttlichen Ursprungs (Rudolf Unger), mit Vorliebe sich einen Philologen nannte, so

hat er wohl eine andere Philologie im Sinne gehabt als jene eines späteren wissenschaftlichen Jahrhunderts, die, in innerer Lebens- und Geistesenge, nicht anders als durch einen Wortmißbrauch, wenigstens in der Meinung Schellings, so sich nennen konnte: jedenfalls nicht eine bloße, am äußeren Zeichen und toten Leib des Wortes haftende ‚Sprachgelehrsamkeit‘, sondern die sich selbst beim Wort nehmende Philologie; in der also das Wort geliebt wird, das Wort als das wahre Wunder des menschlichen Geistes und vielleicht sogar, in ehrfürchtig tieferer Einsicht, als den ‚objektiven‘ Grund aller Menschlichkeit. In einer solchen Philologie sei, um ein Wort Hamanns zu gebrauchen, weder von Physik noch Theologie die Rede, sondern Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω. Ihre wesentliche Aufgabe wird sie darin erblicken, die geistige Bedeutung des Wortes zu erfassen, von ihr sich erfassen und in ihren Einsichten und Erkenntnissen tragen zu lassen. Diese Bedeutung kann nun in zweifacher Hinsicht betrachtet und erörtert werden. Einmal in der Erwägung des Umstandes, daß das Wort das ‚Vehikel des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du‘ ist. Denn das ‚lebendige‘ Wort ist Dialog und nicht Monolog; es macht sowohl das Sein und den Sinn des Ich als auch des Du, also die ‚geistigen Realitäten‘, objektiv wahrnehmbar; es ist das Licht, in dem diese Realitäten sichtbar werden, das Faktum, in dem sie für das Bewußtsein objektiv ‚gesetzt‘ sind. Es ist, ebenso gut wie die Liebe, von der dies Ludwig Feuerbach sagt, ‚der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopfe‘, vom Dasein des Du in erster Linie. [In der ‚Entdeckung des Ich und Du‘ war aber nicht ein bloßes Prinzip des Denkens aufgedeckt worden, sondern eines des Lebens, das Prinzip des menschlichen Lebens in seiner Gottgewolltheit.] Die geistige Bedeutung des Wortes ist dann aber auch noch in dessen Sinnhaftigkeit zu erfassen. Daß es einen ‚Sinn‘ hat, ist ihm ebenso wesentlich wie, daß es die Beziehung des Ichs zum Du, sowohl sie schaffend einerseits als andererseits sie voraussetzend, in sich begreift.“

Mancherlei Gründe, die in einer tiefsitzenden Menschenscheu wurzelten, haben Ferdinand Ebner in der Neigung bestärkt, das

empirische Du zu überspringen und in der Person Jesu alles zu versammeln, was die Duhaftigkeit an möglicher Fülle und Leuchtkraft besitzt.

Darin liegt das Erschütternde, doch, wie mir scheint, in gewisser Hinsicht auch Aufreizende der Ebnerschen Frömmigkeit. Wenn ich hier meiner persönlichen Empfindung folgen darf, so möchte ich sagen, ein so ausschließlicher Christozentrismus schein mir die eigentliche Lebendigkeit des Geistes der Evangelien zu verraten; und hiermit stehe ich ganz auf seiten Martin Bubers.

Weil Jesus der Christus ist, eröffnet er einem jeden von uns den Zugang zum Nächsten, der als solcher nicht nur geliebt, sondern auch willkommen geheißen wird. Wie sollte man verkennen, daß dieser Nächste für Ebner, er mag sich stellen, wie er will, ihm zuinnerst immer fern bleibt, und daß er ihn immer nur im Kampf gegen eine Abneigung erreicht. Ist aber gerade diese Bemühung nicht danach angetan, die ernstesten Bedenken wachzurufen?

Was aber, wie Sie gewiß gespürt haben werden, diesen Tagebüchern und vielen seiner Briefe einen so tragischen Akzent verleiht, ist der Umstand, daß Christus für Ebner ein Rettungsanker ist, an den er sich klammert, wohl wissend, daß, wenn er ihn fahren ließe, dies Wahnsinn oder Tod für ihn bedeutete.

Wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, die Menschen spontan zu lieben, so hätte dieses Dilemma sich ihm gewiß nicht mit dieser unerträglichen Schärfe gestellt. Aber auch hier erhebt sich die Frage: war er selber verantwortlich für diese Situation? Was soll man darauf antworten? Wer wäre ermächtigt, diese Frage zu entscheiden?

MEIN LEIB - MEIN LEBEN - MEIN SEIN

Wenn ich die Seiten nachlese, auf denen ich im „Journal Métaphysique“ von 1920 über *meinen Leib* sprach, so fällt mir auf, daß ich mir damals eine sehr wichtige Frage nicht gestellt habe. Diese Frage lautet: unter welchen Umständen gelangt ein Mensch normalerweise dazu, sich selbst als von seinem Leib verschieden zu denken, oder einfach seinen Leib zu *denken* (als von sich verschieden)? Ich meine also keinesfalls einfach das unbestimmte Leibbewußtsein, das im Gesamtempfinden immer schon mit im Spiele ist und das wahrscheinlich gar nicht als Bewußtsein bezeichnet zu werden verdient. Das Denken gelangt hier an zwei Grenzfälle, zwischen die sich allerdings zahlreiche Mittelglieder einfügen lassen.

Ich wähle zuerst den Fall des Sportlers, sagen wir zum Beispiel des Skifahrers oder Schwimmers. Zweifellos erfaßt er sich selbst derart, daß er sein Leib *ist*; selbst dies auszusprechen heißt noch eine Unterscheidung voraussetzen, die gerade nicht getroffen wird und nicht getroffen werden kann.

Der umgekehrte Fall ist mit dem Menschen gegeben, der erfährt, daß sein Leib ihm nicht mehr oder nur noch unvollkommen gehorcht. Hier veranlassen die Umstände selbst den Nachdenkenden, diese Unterscheidung einzuführen.

Ich möchte in unserem Zusammenhang auf eine mythische Ausdrucksweise zurückgreifen, die mir ganz und gar der Lage zu entsprechen scheint, um die es geht.

Ich denke an einen Knecht, der seine Arbeit so vollkommen und so still verrichtet, daß er von seinem Herrn tatsächlich unbemerkt bleiben kann: die Arbeit scheint wie von selbst getan. Sobald jedoch der Knecht zu wünschen übrig läßt, wird der Herr unweigerlich auf ihn aufmerksam werden, eben weil sein Dienst ungenügend ist.

Mir fällt auf, daß ich 1920 und noch viel später, als ich auf meine anfänglichen Untersuchungen Bezug nahm, nicht vom Knecht, sondern vom Werkzeug sprach. Heute bin ich geneigt, mich zu fragen, ob das Bild des Knechtes, wegen seines Personcharakters, zumindest als Ausgangspunkt nicht vorzuziehen ist.

Etwas anderes fiel mir ein, als ich diese ebenso grundlegende wie schwierige Untersuchung wieder vornahm. Ich hielt mir einen Menschen vor Augen, der seinen letzten Willen diktiert und vorausbestimmt, wie sein Leib nach seinem Tode behandelt werden soll. Er ordnet zum Beispiel an, daß sein Körper verbrannt oder aber in diesem oder jenem Friedhof neben denen, die er die Seinen nennt, begraben werden soll. Ich möchte zu den beiden genannten Fällen bemerken, daß zwischen ihnen ein Unterschied besteht, dessen, sagen wir, phänomenologische Tragweite beträchtlich ist.

Wie so oft, greife ich hier zur Rede in der ersten Person.

Als Philosoph bedenke ich das Verhältnis zu meinem Leib, das in der Entscheidung mitschwingt, meinen Körper verbrennen zu lassen; ich stelle folgendes fest: *Ich*, als derjenige, der entscheidet und seine Entscheidung niederschreibt, greife als Lebender ein, das heißt als im Fleische lebender, ohne mich ausführlicher um diese einzigartige Tatsache, nämlich das Fleischwerden, zu kümmern – und das heißt wiederum, daß diese Fleischwerdung hier, wörtlich, nicht gegeben ist, sondern genauer, daß sie sich gibt. Aber das, worum es geht, was meine Entscheidung anzielt, ist das noch *mein Leib*? In Wahrheit ist es viel eher jenes Ding, von dem man mir sagt, daß mein Leib sich nach eben dem Ereignis, von dem ich spreche, in es verwandeln wird; von diesem Ereignis sprechen wir ja alle, selbstverständlich ohne es erfahren zu haben. Dieses Ding steht, wortlos und – nach einem Zeretzungsprozeß, dessen Gedanke mir widerlich ist – zum Verfall bestimmt, vor meinem Bewußtsein. Ich entscheide also, daß es, dieses Ding, schnell und sauber vom Feuer zerstört werden soll.

Es scheint mir hier bemerkenswert, daß ich von ihm, diesem Ding, so weit Abstand genommen habe, wie es nur möglich ist, was ja im anderen Falle, wenn ich mit den Meinen begraben werden will, nicht zuzutreffen scheint.

Beachten Sie bitte, daß ich zuletzt ganz natürlich das Personalpronomen „Ich“ an die Stelle meines Leibes, sagen wir genauer: meines Leichnams setze. Darin liegt ein sehr feiner und in präziser Redeweise schwer faßbarer Unterschied. Vielleicht empfiehlt sich hier noch einmal der Rückgriff auf das Lehrbeispiel vom Knecht; ich meine: vielleicht entspricht es am deutlichsten der kaum zu umschreibenden Erfahrung des Menschen, der seinen letzten Willen äußert. Wenn ich dergleichen anordne, so beachte ich damit mehr oder weniger ausdrücklich die Dienste, die dieser Leib mir erwiesen hat. Auf Grund eben dieser Dienste widerstrebt es mir, ihn nur noch wie einen Gegenstand zu behandeln, einen häßlichen Gegenstand, den man loswerden möchte. Dasselbe muß auch vom Leib der anderen Menschen gesagt werden, die ich die Meinen nenne und die mir bereits in den Tod vorausgegangen sind. Das heißt nicht, ich gäbe mich irgendeiner Wahnvorstellung hin, was den Verfallsprozeß angeht, dem sie unterlegen sind oder noch unterliegen. Die Wahrheit ist unendlich viel fließender und, noch einmal, schwer auszudrücken. Wir rühren hier an die Erinnerung und an ihre besondere Gestalt, die Ehrerbietung.

Bemühen wir uns, den Knoten, den diese beiden Worte „Erinnerung“ und „Ehrerbietung“ miteinander bilden, aufzulösen. Was will ich genau sagen, wenn ich diese Worte nebeneinander stelle? Hauptsächlich will ich sagen, daß das, was ich die Vergangenheit nenne, nicht einfach verschwunden ist; denn wenn es einfach verschwunden wäre, wie könnte ich es ins Denken rufen? Wie könnte ich davon sprechen? Was aber bedeutet hier genau das Wort „Ehrerbietung“? Es weist auf eine Art der Frömmigkeit hin, auf ein beflissenes Ehreschenken, und damit auf das Bemühen, eine gewisse Trägheit zu überwinden, die sich zu erkennen gibt, indem sie verlorengehen und somit nichten läßt, was nicht mehr in den Rahmen der tatbezogenen Welt paßt, in den sich unser tägliches Handeln einfügt.

Man verstehe mich recht; ich möchte keineswegs behauptet haben, die Pflege der Grabstätten sei von unersetzlichem Wert und die Ehrerbietung vor den Verstorbenen müsse notwendig diese Form annehmen. Ich möchte nur hervorheben, was jene

Menschen erfahren, die sich trotz aller Verstandesargumente, mit denen der Rationalist ein solches kultisches Hegen als sinnlose und längst überlebte Glaubensform verwirft, täglich oder auch seltener, manche nur einmal im Jahr, weiterhin zu den Gräbern begeben, in denen die heute vielleicht schon zu Staub verfallenen Überreste ihrer Lieben ruhen, und ihnen so die genannte Ehrerbietung erweisen. Was in dieser Erfahrung lebt, was in ihr erzittert, ist das Bewußtsein von etwas Unüberbietbarem, das allein die *Treue* hüten kann. Sobald diese Treue aufhört, verliert es jede Bedeutung; die Opfergabe, der Strauß oder das Gebinde, hat dann nur noch den Sinn einer Geste. Aber der Phänomenologe muß als solcher hervorheben, daß dieses Unüberbietbare nicht bloßhin gefühlt, erahnt, sondern in einer einzigartigen Wesensschau ausgesagt wird. Das seiner selbst bewußt gewordene Denken stößt unweigerlich auf die Schwierigkeit, eine derartige Wesensschau, das heißt ein solches gezieltes Hinblicken nicht zu vergegenständlichen und in Worte zu übersetzen, etwa: *Dasein*.

Es wäre ganz offensichtlich sinnlos, die geliebte Person, der mein Treueerweis gilt, als daseiend zu denken. Was da ist, ist ein Überrest, ein Beinahe-Nichts – und dieses Beinahe-Nichts steht der Fülle des Seins gegenüber, die eine für mich noch lebendige Person bewahrt. Es ist jedoch ein Eigentümliches in mir, das nicht aufhört zu fragen: wo ist diese geliebte Person? Die Antwort lautet: *Sie ist nirgends mehr*, oder: *Sie ist in mir*. Betrachten wir diese beiden Antworten näher; vielleicht sind sie nur zwei Gestalten einer und derselben – muß man sagen: Aussage? Aber wir werden uns fragen müssen, ob hier von Aus-sagen noch die Rede sein kann.

„Sie ist nirgends mehr“ kann bedeuten: sie existiert nicht mehr. Das gilt von einer Sache, die zerstört worden ist oder sich aufgelöst hat, so daß nichts mehr von ihr übrigbleibt, nicht einmal eine Spur.

Aber: „sie ist nirgends mehr“ kann auch in einem anderen Sinn verstanden werden. Der Satz kann heißen: Sie bewahrt noch eine gewisse Existenzweise, die aber jede örtliche Zugehörig-

keit ausschließt. Es kann sich nur um eine ortlose Existenz handeln.

Gehen wir jetzt zu dem anderen Satz über: „Sie ist in mir“, oder „Sie ist nur noch in mir.“ Was bedeutet das? Der Denkende versteht sofort, daß das, was ich „in mir“ nenne, kein umschließendes Behältnis meinen kann. Folglich ziele ich mit diesen Worten auf ein anderes ab, was sie nicht buchstäblich sagen. Der Satz muß sicher in Begriffe wie „Leben“ umgeschrieben werden; so würde man zum Beispiel sagen: sie hat kein anderes Leben mehr als das, was ich ihr schenke, oder: das, was ihr noch an Leben bleibt, ist von meinem eigenen genommen.

Über diesen langen Umweg gelange ich jetzt zu dem, was die Worte *mein Leben* bezeichnen. Die achte Lesung aus dem „Mystère de l'Être“ befaßte sich schon mit der Bedeutung, die diesen einfachen Worten „mein Leben“ gegeben werden kann, und ich neige heute zu der Ansicht, daß es zweifellos fruchtbarer ist, über mein Leben nachzudenken, als über meinen Leib. Man kann wohl sagen, daß im ersten „Journal Métaphysique“ mein Anliegen mehr darin bestand, dem Begriff „Existenz“ seinen Sinn zurückzugeben, und daß es in dieser Denkrichtung interessanter war, mich auf meinen Leib zu besinnen. Aber schließlich spreche ich ja von einem Leib in seiner lebendigen Wirklichkeit, wenn ich hier über ihn nachdenke – im Gegensatz zu dem leblosen Körper, der er eines Tages sein wird.

Im engen Anschluß an die oben gestellte Frage wollen wir zunächst bedenken, auf welchem Wege der Besitzbezug hier hereinkommt. Daß er nicht ursprünglich ist, leuchtet ein. Lange bevor man sein Leben denkt und es als das seine denkt, lebt man schon. Aber ohne auf dieses erste Entwicklungsstadium jedes Menschenlebens hier näher einzugehen (ich lasse das Tier völlig außer acht), wird uns verständlich, daß es für jeden von uns eine Möglichkeit gibt, sich leben zu lassen – wie wenn einer „sich gehen läßt“. Man spricht auch vom dahinströmenden Wasser: wir überlassen uns dem „Strom“ des Lebens. Ich sage bewußt „der Strom“, weil dieses Wort hier außerordentlich sinnreich ist. – Aber eine solche Verhaltensweise schließt den Besitzcharakter aus, der hier im Mittelpunkt unseres Denkens steht. Etwas ande-

res muß eintreten, damit der genannte Charakter deutlicher aufleuchtet. Dieses Etwas ist ein Umstand, der mir, sagen wir, meine Endlichkeit zu Bewußtsein bringt. Doch ist das eine zu abstrakte Ausdrucksweise, und wir müssen den Sinn dieser Worte erhellen, wo es um mein Leben geht. Was die Erfahrung des *Sich-leben-Lassens* auszeichnete, war etwas Unbestimmtes (indéfini), das allerdings nicht mit dem Unendlichen (infini) verwechselt werden darf. Versäumen wir nicht, die enge Verknüpfung zwischen der Erfahrung eines Verlustes und dem Bewußtwerden unserer Endlichkeit aufzuzeigen, zumindest sofern der Verlust endgültig oder unaufhebbar erscheint. Hier greift spurenhaf das Bewußtsein von der Unumkehrbarkeit in unseren Gedankengang ein.

Das Gesagte wird jedoch erst deutlicher, ich möchte sagen: schärfer spürbar, sobald ich meiner selbst als eines Sterblichen bewußt werde.

Vielleicht wird man einwerfen, selbst hier walte ein Unbestimmtes, da ich ja nicht wisse, wann ich sterbe. Das ist nicht zu leugnen, aber dieses Unbestimmte erscheint nur inmitten eines bestimmt Gewußten: ich werde sterben; in dieser Aussage spricht sich die grundsätzliche Endlichkeit aus.

Offensichtlich ermöglicht oder steuert dieses Endlichkeitsbewußtsein das, was ich hier die „Aneignung“ nennen möchte, das heißt jenes Tun, in welchem ich mein Leben als mein eigenes erfasse. Könnte man nicht sagen, daß dieses Aneignen einen wesentlich defensiven Charakter besitzt? Mein Leben ist Gefahren ausgesetzt, und erst unter ihrer Bedrohung behandle ich es wie ein Gut, das mir allein gehört und das ich zu schützen habe. Ein Gut, sagte ich; aber mein Leben wird vor meinem Nachdenken auch – und vielleicht noch grundsätzlicher – als die Bedingung erscheinen, die jedwedes Gut für mich erst ermöglicht. Es bietet sich so als der vorausgehende Ermöglichungsgrund dar.

All das ist an sich recht einfach und einleuchtend, aber es wirft kein neues Licht auf den Bezug zwischen mir, oder dem, was ich mein Selbst nenne, und meinem Leben. Habe ich Grund, mich selbst als von meinem Leben verschieden zu denken – oder soll ich im Denken gewissermaßen dieses Selbst in mein Leben ein-

tauchen und dieses Leben schließlich für das einzig konkrete Subjekt halten? Damit wäre verneint, daß neben ihm ein Seiendes bestehen könnte, das sich tatsächlich von ihm verschieden denken ließe.

Dieser schwierigen Frage, so will mir scheinen, darf nicht ein für allemal eine Antwort entgegengestellt werden. Man kann ihr nicht mit einer auf alle denkbaren Fälle anwendbaren Formel begegnen. Mit anderen Worten: wie vorhin müssen wir uns auch hier auf Situationen besinnen, in deren Licht der Bezug zwischen meinem Selbst und meinem Leben anders erscheint.

Ein sehr einfacher Fall, man könnte auch sagen, ein Grenzfall, wäre der eines Angriffs: Ein Mensch wird von einem Missetäter überfallen und kämpft mit ihm, um sich des Angreifers zu erwehren. Hier scheint es mir nicht nur möglich, sondern unumgänglich, das Ich mit seinem Leben zu identifizieren. Den Gegebenheiten der Erfahrung gemäß – oder genauer: der Art und Weise gemäß, wie diese Erfahrung sich gibt oder sich fügt – muß gesagt werden: mein Leben verteidigt sich gegen den Angreifer. Das scheint mit der Gewalttätigkeit des Überfalls zusammenzugehen, die unverzüglich Abwehrmaßnahmen erfordert.

Nehmen wir jedoch einen etwas anders aussehenden Fall: die Lage eines von einer langen Krankheit befallenen Menschen. Es ist denkbar, daß der Arzt bei einem solchen Kranken mangelhaften Willen zur Genesung feststellt. Hier bricht offenbar eine gewisse Kluft auf zwischen dem Ich und seinem Leben. So jedenfalls sieht der Arzt die Situation; für ihn fehlt es an Zusammenarbeit zwischen dem, was er den „Kranken selbst“ nennt und den Lebenskräften, die er, der Arzt, zu stärken sich müht. Vielleicht erkundigt sich der Arzt, um deutlicher zu wissen, worum es sich handelt, bei den Verwandten; vielleicht sagen sie ihm: es trifft leider zu, daß mein Mann, oder mein Vater, nicht den tiefen Wunsch hat, gesund zu werden; ein paar Worte, in denen er sich verraten hat, beweisen das; er scheint eine Art Satttheit zu verspüren, es widert ihn an, weiterzuleben, oder besser, nach dem Stillstand während dieser Krankheit neu zu leben anzufangen.

Versuchen wir, mit einfühlendem Verständnis die Haltung eines solchen Kranken zu begreifen. Vielleicht darf man sagen, daß er sich wie vom Leben verlassen vorkommt, welches dann auch nicht mehr sein Leben ist. „Leben“ bedeutet für ihn eine Tätigkeit, die unabhängig von ihm weiterläuft, ihn nichts mehr angeht, ich möchte sagen: die ihr Ziel verloren hat. – Bei zahllosen Gelegenheiten habe ich in den letzten Jahren auf den in meinen Augen so erschütternden Fall des Ruheständlers hingewiesen. Vielleicht verspürte er, als er noch im Dienste stand, keinerlei bestimmte oder deutliche Lust, jeden Tag zur Arbeit zu gehen. Dennoch bestand darin sein Leben. Ich möchte sagen: sein Leben hüllte ihn ein, wie ein maßgerechtes Gewand den Körper eng einhüllt. Daher jetzt seine Ratlosigkeit. Wenn es für den Menschen nach dem Tode eine Entfleischung gibt, wie es ja sehr wahrscheinlich ist, so deutet alles darauf hin, daß sie dieser Erfahrung ähnlich sieht. Ich möchte mich nicht aufhalten bei Dingen, die man – wahrscheinlich zu Unrecht – für Spielereien der Phantasie hält; dennoch kann gewiß ein solcher Vergleich die Erfahrung des Mannes im Ruhestand tiefer einschätzen helfen. Gewiß auch werden alle, die ihm nahestehen, sich um regelmäßige Beschäftigung für ihn bemühen, ihn vielleicht zweier oder dreimal die Woche zum Skat einladen, zu Besuchen mitnehmen, und so weiter ... Im Grunde geht es darum, ihm anstelle des Gewandes oder der Uniform, in der er sich so wohl fühlte, ein bescheideneres Kleid zu schneiden, das ihm gleichfalls so gut wie möglich passen soll. Doch kann sich diese Mühe schließlich als sinnlos herausstellen. Wozu das alles, brummt unser Angestellter im Ruhestand; die Beschäftigungen, die findige Geister ihm besorgt haben, kommen ihm willkürlich vor. Das Eigentliche wird ihm kaum entgehen: es wird von ihm verlangt, ein Spiel zu spielen – im Gegensatz zu der ernstesten und wirklichen Arbeit, in der er früher stand, als er, wenn auch bescheiden, am Leben etwa einer Verwaltung teilnahm. Das Wort „teilnehmen“ scheint mir hier ein Schlüsselwort zu sein: an etwas teilnehmen bringt eine unbestimmte Freude mit sich, die uns den Bezug des tätigen Menschen zu seinem Leben besser verstehen läßt. Das Leben war „sein“ Leben nicht nur in einem rein

abgrenzenden Sinn, sondern im Gegenteil: es war an das Leben anderer gebunden und wie sie an gewissen Zielen, oder, wenn Sie wollen, an einem in Entwicklung begriffenen Unternehmen ausgerichtet („Unternehmen“ hier im weitesten Sinn verstanden). Die Ratlosigkeit, ja die Not des Ruheständlers scheint mir zu einem Großteil aus dieser mit einem Mal aufgehörenden Teilnahme erklärlich. Darum kommt er sich selbst wie in den Staub der Nutzlosigkeit geworfen vor. Wie soll eine derartige Prüfung nicht zu der Krankheit führen, von der ich vorher sprach? Sicher gibt es kein einleuchtenderes Beispiel für psychosomatische Phänomene.

Aber wir wollen uns bemühen, das Gesagte zusammenzufassen, um zu entdecken, was in dem Menschen vorgeht, der das Leben verabschiedet zu haben scheint.

Das klare und verzweifelte Bewußtsein, das es selbst bleiben und nicht in starre Dumpfheit verfallen will, baut sich selbstverständlich auf der Fortdauer der biologischen Prozesse auf. Das ist aber nicht das Wesentliche. Etwas anderes ist weniger selbstverständlich, und darum geht es hier: nämlich das Sich-entfernen vom Biologischen, das die Biologie selbst nicht mehr bedenkt und nicht bedenken kann.

Am weitesten vorgetrieben wird eine solche Abstandnahme natürlich im Selbstmord. Ich will versuchen, die Erfahrung des Selbstmordes zu beschreiben, wenigstens auf eine vorläufige und noch unbestimmte Weise.

Halten wir von vornherein fest: es wäre unüberlegt, hier einen Gesamtüberblick über den Selbstmord geben zu wollen, so wie es Schopenhauer zum Beispiel getan hat. Der Fall, von dem wir hier sprechen, unterscheidet sich grundsätzlich von dem eines Menschen, der seinen Tagen ein Ende setzt, weil er sich einer scheinbar ausweglosen Lage entziehen will. In der Richtung meiner eigenen Nachforschungen fragen wir vielmehr nach dem Menschen, der sein Dasein beenden zu können und sogar zu müssen glaubt, weil es in seinen Augen sinnlos geworden ist. Es scheint mir schwierig, mit Schopenhauer behaupten zu wollen, in solch einem Selbstmord bestätige sich noch der Drang zum Leben. Ist der Selbstmord nicht vielmehr die Bestätigung von

etwas, das in Wirklichkeit schon nicht mehr das Leben ist? Aber wir müssen an uns selbst die Frage richten: was für ein Bezug wird hier zwischen dem Ich und seinem Leben vorausgesetzt?

Wie immer in derartigen Fällen halte ich es für angebracht, mich in der ersten Person auszudrücken: Was mache ich aus mir selbst, wenn ich mir das Recht zuerkenne, einem inhaltslos gewordenen Leben ein Ende zu setzen? Zwei keineswegs ausschließlich, sondern einander gegenseitig ergänzende Blickrichtungen bieten sich hier an. Die erste ist die des Amtes. Ich stelle fest, daß ich keinen Dienst mehr ausüben kann, zu nichts mehr nütze bin. Heißt das, ich behandle mich selbst wie eine aus dem Gebrauch genommene Maschine, die nur noch zum Verschrotten taugt? Die andere Richtung ist die der Freude: ich merke, daß das Leben mir keine Freude mehr macht. Die Freude, die das Dasein in meinen Augen lebenswert erscheinen ließ, ist dahin, wozu also weitermachen?

So steht vor dem Nachdenkenden etwas Neues auf: das Ich, das ich bin, behandelt sich selbst wie ein inhaltsloses Etwas; oder: es unterhält mit sich selbst keine lebendige Beziehung mehr. Wenn ich jedoch weiter nachforsche, so fällt auf, daß eben jenes, was für null und nichtig erklärt wird, nicht nur mein Bezug zu mir selbst ist, sondern jeder mögliche lebendige Bezug, den ich eingehen kann oder soll: jegliche Beziehung zu einem anderen, zu einem Du, ist dahin.

Das zuletzt Festgestellte ist sehr wichtig, befreit es uns doch aus dem engen System des Selbstgenügens: wer abdankt, wer das Leben verabschiedet, sollte erkennen, daß seine Haltung ein praktisches Selbstgenügen einschließt; so wird deutlicher, daß wer in den Selbstmord einwilligt, außer in unzulänglichem Abstrahieren, nicht anders als im konkreten Zusammenhang mit einem Du betrachtet werden kann, sei dieses Du anwesend oder abwesend. Nur unter solcher Bezugnahme wird vielleicht der Gedanke einer Verführung annehmbar.

Tatsächlich ist mein Bewußtsein derart strukturiert, daß wie eine Verführung der Gedanke in ihm aufbrechen kann, abzudanken und alles dranzugeben. Was heißt das anderes, als daß sich mir solch ein Weg dann wie ein Abweg im Vergleich zu einer

gewissen geraden oder im strengsten Sinne normalen Straße anbietet? So zeigt auch eine phänomenologische Analyse der Versuchung, daß sie auf jeden Fall eine Aufspaltung zwischen dem für vorgegeben gehaltenen und einem abseitsführenden Weg bedeutet; der zweite Weg lockt. Was lockt auf ihm, oder wer lockt? Sicher ist es für den Verstand bequem, dieses Locken personhaft zu begreifen und vom Verführer zu sprechen. Hier ist nicht der Ort, darüber zu entscheiden, ob ein solches persönliches Ansprechen eine Verblendung ist oder nicht; phänomenologisch drängt sich diese Frage nicht auf. Nur müssen wir hinnehmen, daß auf irgendeine Art das Bewußtsein in einen Zustand des Mißklanges mit sich selbst versetzt wird. Dieser Verlust der Übereinstimmung mit sich selbst drückt sich sehr schön in dem lateinischen Satz aus: „Video meliora proboque, deteriora sequor“ (Ich sehe das Bessere und billige es, aber ich folge dem Schlechteren). Allerdings muß hinzugefügt werden, daß in der Versuchung diese „meliora“ in Frage gestellt werden können: ich kann mich selbst überzeugen wollen, daß gerade die andere Seite die bessere ist.

Aber was wäre jener gerade Weg, von dem ich mich bewußt entferne, indem ich meinen Tod herbeiführe? Genauer gefragt: Wie wird in dieser Richtung die Beziehung zwischen meinem Ich und meinem Leben interpretiert? Wieder wollen wir auf Vergleiche zurückgreifen, zumindest um auf ihnen die weitere Nachforschung aufzubauen. Ich denke an einen Soldaten, dem seine Vorgesetzten einen Wachposten zuweisen. Wird er nicht fahnenflüchtig, wenn er ihn unter dem Vorwand wachsenden Widerstandes von der gegnerischen Seite verläßt?

Gewiß wird man entgegenhalten, daß meine Lage als lebendiger Mensch anders ist, insofern sie nicht das objektive Dasein eines Oberen beinhaltet, dessen Vertrauen ich als Fahnenflüchtiger verrate. Aber was heißt „objektives Dasein“? Ist es wirklich notwendig, um mein Leben als Gabe zu verstehen, daß der Geber sich als objektive Gegebenheit zeigt? Offenbar doch wohl nicht; der Gedanke selbst eines gegebenen Gebers ist sinnlos.

Man könnte weiterfragen: setzt der Gedanke des geschenkten Lebens nicht einen Rahmen voraus, der sich durch Gemeinschaft

und Erziehung bestimmen läßt? Mir ist dank einer gewissen Offenbarung beigebracht worden, mein Leben gehöre nicht mir, sondern sei mir geschenkt, und so fort . . . Zweifellos muß dem entgegengehalten werden, daß eine derartige Lehre für mich lebloses Gerede bleibt, solange ich sie nicht innerlich nachvollzogen habe. Allein auf dieses Nachvollziehen kommt es an. Es handelt sich nicht um eine gebotene, sondern um eine angebotene Wahrheit.

Versuchen wir, die so umrissene Situation klarer herauszustellen.

Es gibt zumindest einen Denkweg, auf dem mir mein Leben als nicht mit dem identisch erscheint, was ich sehr ungenau mein Selbst nenne; einen Denkweg also, nach dem mein Leben nicht mir zur Verfügung steht. Es hängt weitgehend von meiner Umgebung ab, ob ich dafür aufnahmebereit werde oder nicht. Das muß deutlich hervorgehoben werden, andernfalls bleibt das Willkürliche an einer Art praktischem Monadismus im Verborgenen, und ich betrachte ausschließlich meine eigene Verantwortung vor mir selbst. Zwar besteht diese Verantwortung weiterhin; aber muß nicht gesagt werden, daß sie sich unter den Bedingungen, von denen die Rede war, langsam auflöst, nämlich bei dem Menschen, dem sein eigenes Leben sinnlos und inhaltlos wird? Es scheint mir ganz und gar zutreffend, in diesem Fall von einer Verantwortungsübertragung zu sprechen; ich möchte sogar sagen, daß, wenn Selbstmord ein Verbrechen ist, für solch ein Verbrechen jene zur Rede gestellt werden müssen, die den Unglücklichen nicht von seinem verderblichen Weg haben zurückhalten können; die ihn nicht die zureichende Fürsorge haben spüren lassen; die ihm nicht bewiesen haben, daß trotz der scheinbaren Widersprüchlichkeiten sein Leben weiterhin kostbar war.

Ich will nicht das Paradoxe an solch einer Haltung verbergen. Wir wissen nur zu gut, wie schlimm die Einsamkeit unzähliger von den anderen verlassener oder preisgebener Menschen ist, auch wenn sie eine Familie haben; welche Feindseligkeit und Verachtung, oder zumindest welche unmenschliche Gleichgültigkeit in den Anstalten herrscht, in welchen diese zu Abfall gewor-

dene Menschheit dahinlebt. Es wäre Verblendung, die ungeheure Nachlässigkeit zu übersehen, der der einzelne in der vertechnisierten Gesellschaft zum Opfer fällt, sobald er buchstäblich seinen Platz in ihr verloren hat und nicht mehr in sie eingegliedert ist. Selbst dort, wo diese Zusammengehörigkeit bestehen bleibt, würde eine etwas tiefer gehende Untersuchung an den Tag bringen, wie selten die Gesellschaft jene koinonia (Gemeinschaft) konkret lebt, die eine lebensfordernde und heilsame Wärme ausstrahlt. Es muß also klar erkannt werden, daß in einer solchen Welt die Behauptung: „das Leben ist ein Geschenk Gottes“ zwar nicht an Wahrscheinlichkeit verloren hat, denn dieses Wort kann hier nicht angewandt werden, wohl aber an Wiederhall – mit Ausnahme weniger ungewöhnlicher Menschen, in denen unter verschiedenen Bezeichnungen die Gnade als solche noch erfahbar werden mag.

Hier aber, will mir scheinen, muß der Philosoph zu einer Weise des Besinnens greifen, die ihm eigen ist, und die vor allem zur Vorsicht mahnen will: denn auch hier geht die Verführung um und muß erkannt werden; ich meine jene Verführung, deren Macht ein gewisser Existentialismus offensichtlich nicht hat widerstehen können und die dazu verleitet, das Dasein allein von seinen verderbten Ausdrucksformen her zu denken. Ein so irrsinniges Theater wie das von Beckett liefert uns das handgreiflichste Zeugnis für die von mir gemeinte Entartung. Vor dem Gefühl der Verlassenheit her läßt sich gar nichts erhellen und einsehen, denn die Verlassenheit ist selbst nur als Grenze eines Verfallsprozesses verständlich. Es widerspräche allen Denkregeln, den Verfall zum Prinzip zu erklären; er ist das Gegenteil von einem Prinzip. Diese in sich einsichtigen Bemerkungen, die allerdings heute fast allgemein hin verkannt werden, machen verständlich, warum am Vorrang des Seins, das heißt der Fülle, um jeden Preis und gegen jede Scheineinsicht festgehalten werden muß.

In dieser ontischen – manche sagen lieber ontologischen – Richtung muß schließlich der Bezug zwischen mir und meinem Leben gedacht werden.

Einfach ausgedrückt heißt das, daß ich nach dem Bezug zwischen meinem Sein und meinem Leben zu fragen habe.

Aber wie sollte man verbergen, daß die Worte „mein Sein“ etwas bezeichnen, das ich nur schwerlich ins klare Bewußtsein hineinführen kann? Wenn ich mich frage, in welchen Zusammenhang ich darauf verwiesen bin, nach meinem Sein zu fragen, so stoße ich zum Beispiel auf folgendes: Stellen wir uns vor, an mich würde ein Ansinnen gerichtet, gegen das ich mich verwehre, weil es im Widerspruch zu meinen tiefsten Überzeugungen steht, so könnte ich sagen, daß sich mein ganzes Sein dagegen erhebt. Die Bezeichnung „ganzes Sein“ ist hier aufschlußreich. In meiner Abwehr scheint sich eine gewisse Einheit wieder herzustellen – eine Einheit, die sich beinahe mit der einer für gewöhnlich entzweiten Familie vergleichen läßt, die zu einem bedeutenden Anlaß wieder zusammenfinde. Könnte man nicht sagen, um dieses schwierige Problem zu erhellen, daß sich mein Sein hier offenbar in einer Dimension behauptet oder verankert, die nicht mit der übereinstimmt, die ich die Dimension meines Lebens nannte? Es ist denkbar, daß mein Leben in seinem natürlichen Lauf einer Neigung nachgibt, die es entweder immer näher an die Oberfläche und das Dahinströmen treibt oder aber an den Rand der Verzweigung. Davon war schon die Rede. Aber in dem genannten Beispiel von der entrüsteten Abwehr, zumindest wenn sie nicht rein äußerlich ist, sondern in einer Umkehr, also einer Entscheidung, Gestalt annimmt, rühren wir an einen Ort, wo das, was in dem sich selbst überlassenen Leben davonzufließen begann, sich nun neu ergreift.

Vom Standpunkt einer konkreten Philosophie aus gesehen ist nichts wichtiger, als unsere eigene Struktur, wie immer man sie sich vorstellen mag, zu betrachten und zu begreifen, daß sie ein solches Sich-neu-Erfassen gestattet.

Ein anderes Beispiel, mindestens ebenso lehrreich, gibt uns die „Abgeschiedenheit“, das heißt die Haltung, in der ich aufhöre, in all dem meinen Mittelpunkt zu finden, was die geistlichen Lehrer die Güter dieser Welt nennen; wir bezeichnen sie lieber als die Befriedigungen, die wir gewohnheitsmäßig vom Leben erwarten und ohne die das Dasein nicht mehr lebenswert erscheint.

Selbstverständlich wird diese Verschiebung des Schwerpunktes in der Abgeschiedenheit jedem unverständlich bleiben, der im Leben und in den Reichtümern dieser Erde gefangen bleibt. In seinen Augen fällt der „Abgeschiedene“, sagen wir einfach der Asket, einer Wahnvorstellung zum Opfer, da der Mittelpunkt, um den sich nicht nur sein Denken, sondern auch sein Handeln gestaltet, in dem an der Oberfläche dahintreibenden Leben keinen Platz findet. Aber vielleicht ist es gerade Aufgabe des Philosophen, die Illusion bloßzulegen, der der im sorglosen Leben Verfangene unterliegt, wenn er eine ihm unerreichbare und unannehmbare Seinsweise als illusorisch abtut.

Es wäre unbedacht, zu einer systematischen Überbewertung dessen zu gelangen, was ich mein Sein genannt habe. So ist es etwa denkbar, daß die Abwehr, von der ich sprach, sich gegen eine mutige und opferbereite Tat erhebt, zu der ich mich nicht nur unfähig bekenne, sondern die ich aus meinem ganzen Wollen heraus ablehne. Zwar ist der Wille hier mit im Spiel, doch nur, um einer Veranlagung meiner Natur sein Spiegel aufzudrücken. Mir scheint der Unterschied zwischen meiner Natur und meinem Sein gerade in dieser Willenstätigkeit zu liegen. Im übrigen gibt es ein inneres Ausformen, das zu einer so tiefgreifenden Veränderung in mir führt, daß ich schließlich, vielleicht mit schmerzhafter Freude, genau das ausführe, was zuvor meine Entrüstung hervorrief.

Unsere wahrscheinlich ermüdende Betrachtung soll sich nun einer letzten Frage zuwenden: In welchem Sinn bewahrt oder verliert der Besitzcharakter seine Anwendbarkeit?

Augenscheinlich bleibt der Besitzcharakter dort erhalten, wo mein Sein und meine Natur ineinander übergehen. Stellen wir uns die eigensinnige Starrköpfigkeit vor, mit der ein Mensch, etwa in der eben umrissenen Situation, sagen würde: So bin ich nun einmal, keiner wird mich ändern (und selbstverständlich ist dieses „keiner wird mich ändern“ nicht eine einfache Feststellung, sondern bedeutet vielmehr: ich dulde nicht, daß man mich zu verändern suche). Doch kann die innere Ausformung, von der ich sprach, wie eine Schmelzarbeit aufgefaßt werden, die alle Widerstände, hinter denen das Ich als Ich sich zu behaupten sucht,

zerrinnen läßt. Was heißt in solch asketischem Zusammenhang das Verb „schmelzen“, das sich uns hier geradezu von selbst darbietet?

Dieses Wort kann zunächst auch im entgegengesetzten Sinn verwandt werden, wenn nämlich die Anreize des Lebens und die Güter dieser Welt heimtückisch einen an sich tieferen Entschluß zermürben. Es ist interessant und aufschlußreich, diese beiden einander gegenüberstehenden Wortbedeutungen gleichzeitig zu betrachten. Sie stehen zweifellos in einer Analogie zueinander, da es in beiden Fällen um das geht, was ich den Schmelzprozeß genannt habe.

Das wird deutlicher, wenn wir das Verhältnis von meinem Sein zu *meinem Willen* genauer betrachten. Zuvor sei bemerkt, daß das Wollen auch ein Nicht-Wollen sein kann, daß also „wollen“ sowohl „ablehnen“ als auch dessen Gegenteil, „verlangen“, bedeuten kann. Unter dem Gesichtspunkt, den ich in dieser ganzen Untersuchung verfolge, muß ich erkennen, daß der Besitzcharakter vor allem im Fall des Ablehnens sichtbar wird, ja vielleicht ausschließlich in diesen Fällen der Starrköpfigkeit. Ganz anders dort, wo ich am Ende der inneren Umformungsarbeit zum Beispiel bereit bin, meinem Übeltäter zu verzeihen; dann sieht es so aus, als sei das Ich geschmälert oder, wie wir schon sagten, geschmolzen. Selbstverständlich bin ich es noch, der verzeiht, doch wenn mein Vergeben aufrichtig ist, saugt es gewissermaßen meine Ichheit mit hinweg. Was bleibt, ist die Gelassenheit, von der Heidegger so oft spricht. – Beobachten wir, was geschieht, wenn ich mich brüste, verziehen zu haben: das Ich tritt in den Vordergrund, und in demselben Maße entstellt sich das Vergeben. Das bestätigt unsere Ausführungen. – Aber es wäre ungenau, diese innere Arbeit nicht dem Willen zuzuschreiben: das hieße fugenlos eine Spannung oder gar eine Überspanntheit in den Willen hineinlegen. Schon in meinem „Journal métaphysique“ (S. 216 der französischen Ausgabe) schrieb ich: „Ich denke, daß Wollen ‚Sich-entspannen‘ heißt und nicht Sich-verkrampfen.“ Genauer herauszustellen bliebe noch, wieso dieses Entspannen kein Erschlaffen ist, und wenn es Hingabe sein kann, so nur soweit Hingabe Einwilligung bedeutet. In dieser Denk-

richtung wäre der Wille unschwer als Einwilligung in die Gnade zu bezeichnen.

Gewöhnlich zitiere ich als Beispiel für das, was ich hier ausdrücken will, den schönen Monolog des Augustus aus dem fünften Akt des *Cinna* von Corneille. Dieser Text ist meines Erachtens nicht nur der Gipfel seines Werkes, sondern zugleich eine der edelsten Ausdrucksformen der allgemeinen Tragödie.

Aus all diesen Bemerkungen folgt, daß wenn ich von meinem Sein spreche, ich einen Bereich meine, der sich zwischen dem Ich und etwas, was ich das Über-Ich nennen möchte, entfaltet; allerdings übernehme ich nicht den genauen Sinn, den die Psychoanalytiker diesem Begriff geben. Stoßen wir uns auch nicht an dem räumlichen Ursprung des Wortes „Bereich“; wir befinden uns hier im Zeitlichen, wenn auch nahe den Grenzen dessen, was über die Zeit hinausreicht.

Es ist soweit, das Wesentliche von dem Gesagten zusammenzufassen und um Nachsicht zu bitten für meine zögernden und verwundenen Ausführungen.

Eingangs haben wir gesehen, daß ich mein Leib bin und nicht bin. Vielleicht sollte man sagen, die Aussage „Ich bin mein Leib“ hebt sich auf oder verneint sich, sobald sie verlautet. „Ich bin mein Leib“, das heißt in Wirklichkeit, daß ich mein Leib nicht bin, denn soll die Aussage Sinn haben, so kann sie nicht von meinem Leib getan werden.

Dann haben wir bedacht, was der Satz „Ich bin mein Leben“ sagen will und sind zu einem ähnlichen Schluß gelangt. Etwas anders als bisher ausgedrückt würde dieser Schluß lauten: ich kann mich nur schwer, vielleicht niemals ganz, in meinem Leben wiedererkennen, obgleich ich mich ebensowenig von ihm trennen oder entfernen kann. Aber mein Leben kann mir selbst fremd erscheinen. Auf die Frage: fremd wovon? ist eine Antwort nicht leicht zu finden. Aber es ist vorstellbar, daß ich zum Beispiel im Augenblick des Sterbens, oder in einer inneren Krise, die mich durch und durch erschüttert, mein Leben verleugne. Das war wohl der Fall bei gewissen großen Sündern. Es wäre nicht klug, den Wert eines solchen Verleugnens zu schmälern oder zu vernachlässigen. In diesem Sinne hat die christliche Theologie sicher-

lich recht, wenn sie der inneren Bereitwilligkeit des Menschen in der Stunde seines Hinganges große Bedeutung beimißt. Nur möchte ich die heute so zahlreichen Fälle nicht vernachlässigt wissen, in denen der Tod plötzlich kommt und offenbar keinerlei innere Vorbereitung erlaubt. Wo diese Vorbereitung jedoch möglich ist, scheint es einleuchtend zu sein, daß sie über mein Leben hinaus mein Sein selbst angeht, so daß dieses dann in gewisser Weise über sich selbst entscheidet. Das ist der Augenblick, wo das Wort *Heil* in seinem vollen Sinne Bedeutung gewinnt, und mit ihm selbstverständlich auch das Wort *Verdammnis*. Wir wollen uns allerdings hüten, der Fabulierkunst nicht so sehr der Theologen, wohl aber der Prediger zu verfallen, die oft recht ungeschickt den armen Menschenwesen die geistigen Wirklichkeiten handgreiflich haben zubereiten wollen, ohne sich ihrer vergrößernden Übertragung bewußt zu werden. Sicher dürfen wir sagen, daß das Heil Befreiung ist, die Verdammnis dagegen das endgültig ablehnende Nein zur Gelassenheit, also wiederum die Verkrampfung eines Ich, das in sich selbst seinen Schwerpunkt wahr.

Im Anschluß an diesen, am 30. Oktober 1967 im Auditorium Maximum der Universität Freiburg im Breisgau gehaltenen Vortrag sprach Gabriel Marcel noch ein persönliches Wort an die Studenten. Er bezog sich dabei auf die Gedanken, mit denen der damalige Freiburger Studentenpfarrer Dr. Wolfgang Ruf zur Eröffnung des Vortragsabends auf die unter den Studenten aufgebrochene Unruhe angespielt hatte.

PERSÖNLICHES WORT AN DIE STUDENTEN

Tief betroffen von dem geistigen Klima, dem zur Zeit viele Studenten dieses Landes ausgesetzt sind, einer Atmosphäre radikalen Widerspruchs und innerer Unruhe, die manchmal bis zur Verzweiflung oder gar zum Selbstmord führt, habe ich das Bedürfnis, einige Worte an Sie, meine lieben Zuhörer, zu richten – nicht so sehr als Berufsphilosoph, sondern als mitfühlender Mensch. Ich gestehe Ihnen übrigens, daß ich immer mehr Mißtrauen gegenüber den Berufsphilosophen empfinde, und ich gehe sogar so weit, mich zu fragen, ob dieser Begriff nicht in sich widersprüchlich ist.

Was im Innern dieser Oppositionellen gärt, ist die Empörung über das Schauspiel der Ungerechtigkeit und Gewalt, wie es sich in unserer Welt täglich abspielt. Ich denke natürlich zuerst an den schrecklichen Krieg in Vietnam, der das Leben unseres ganzen Planeten vergiftet. Diese Empörung empfinde ich genauso wie Sie, und ich bin sicher, daß sie gerechtfertigt ist, obwohl sie uns natürlich nicht das Recht gibt, über eine so komplexe Situation ein zu schematisches Urteil zu fällen. Aber dieser Krieg, der mit allen Mitteln der Macht und des Geldes gegen ein armes Volk geführt wird, das heroisch für seine Unabhängigkeit kämpft, hat etwas Untragbares, mag man über das Ideal, für das dieses Volk kämpft, denken wie man will.

Man muß hier daran erinnern, daß es nicht genügt, wenn man (im Gegensatz zu einem gewissen politischen Realismus) sagt, daß der Zweck die Mittel heilige; sondern mit allem Nachdruck muß betont werden, daß unlautere Mittel ihren ursprünglichen Zweck herabwürdigen, ihm jeglichen Wert rauben, und mehr noch: eine häßliche und düstere Karikatur seiner selbst daraus machen.

Und tatsächlich begegnen uns neue Ereignisse, die zur Empörung Anlaß geben: ich denke an jene Militärdiktatur, die die Freiheit des Geistes unterdrückt; ich denke an die Greuel der Rassentrennung in Südafrika. Zu einem Zeitpunkt, wo überall Lobeshymnen auf die russische Revolution ertönen, erinnere ich auch an den Skandal eines Prozesses wie der gegen Siniavski und Daniel, oder, neueren Datums, an die Inhaftierung jener jungen Leute, deren Verbrechen es war, ihren christlichen Glauben bewahrt zu haben und auch aus ihm heraus zu denken.

Es geht mir nicht darum, diese Flut von Ungerechtigkeiten zu bagatellisieren; ich würde sogar behaupten, daß ich für meine Person diesen Geist des radikalen Widerspruchs jener Art von praktischem Materialismus vorziehe, der noch vor wenigen Jahren die geistige Einstellung vieler junger Deutscher bestimmte, und der sich vornehmlich auf Komfort und Annehmlichkeiten des Lebens konzentrierte.

Aber schließlich muß man trotz allem anerkennen, daß diese Unruhe, so leidenschaftlich sie sein mag, ein Fieber ist, das wie jedes Fieber nur vorübergehend sein kann. Es geht nicht an, so damit zu leben, als sei dies ein möglicher Dauerzustand. Ist jedoch damit zugegeben, daß man sich von diesem Fieber nur befreien kann, um wieder in unkritische und zynische Gleichgültigkeit zurückzufallen? Sicher stimmen Sie mir zu, diese Frage zu verneinen.

Es scheint mir, daß die Rolle des Nachdenkens – keineswegs nur beim einzelnen Philosophen, sondern bei jedem Menschen guten Willens – zuerst darin besteht, sich zu fragen, welches der verborgene Antrieb dieser Empörung ist; schließt sie nicht eine zumeist implizit gebliebene Aussage mit ein? Und auf was kann sich diese Aussage beziehen, wenn nicht auf eine Brüderlichkeit, gegen die sich jeder Mensch versündigt, der einen anderen Menschen erniedrigt? In diesem Punkte stimme ich übrigens zutiefst mit Albert Camus überein oder selbst mit André Malraux in seinen *Anti-Mémoires*, die bald auch in deutsch vorliegen werden. Aber ich glaube, daß das Denken es sich schuldig ist, noch tiefer über diese Brüderlichkeit hinaus vorzudringen, welche zudem nicht nur einfach gefühlt, sondern immer auch anerkannt und

vertreten werden muß. In meinem ganzen Werk habe ich mich seit zwanzig Jahren bemüht aufzuzeigen, daß hier der Weg liegt, auf dem wir uns dem Sein nähern können, mit der Bewußtheit, uns dabei nicht in rein abstrakte und vielleicht unlösbare Schwierigkeiten zu verstricken.

Ich erlaube mir, liebe Studenten, zu wünschen, daß es Ihnen zumindest in Augenblicken gegeben sein möge, in der Besinnung das Licht aufleuchten zu sehen, das einzig wahre Licht, von dem Johannes spricht, und so jenseits einer fragwürdigen Resignation einen Frieden zu finden, der das Begreifen übersteigt, und dessen Vorzeichen nichts anderes ist als die Hoffnung.

GABRIEL MARCEL

Gegenwart und Unsterblichkeit

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad. 346 Seiten, Leinen 16,80 DM

Der Mensch als Problem

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad. Mit einer Einleitung von
Max Müller. 3. Auflage, 4.-9. Tausend, 154 Seiten,
Paperback-Ausgabe 6,80 DM

Die Erniedrigung des Menschen

Übersetzt von Herbert P. M. Schaad. 2. Auflage, 3.-8. Tausend,
216 Seiten, Paperback-Ausgabe 8,80 DM

Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit

Vorträge in Deutschland. Herausgegeben von Wolfgang Ruf.
146 Seiten, Paperback-Ausgabe 3,80 DM

Der Philosoph und der Friede

72 Seiten, Paperback-Ausgabe 3,80 DM

»... Was immer Marcel sagt, ist wie kaum bei einem anderen heutigen Denker erlebnisgesättigt, in Erfahrung gegründet und anschaulich aufgewiesen. Wort und Gedanke, Bild und Begriff sind nicht auseinanderzureißen. Wort und Bild aber sind die vornehmlichsten Medien des wirklichen Miteinanderlebens... Den Hauptteil des Bandes stellen die metaphysischen Tagebücher 1937-1943 dar. Sie sind... das gültigste Zeugnis für den Ernst des Marcellschen Denkens und den Mut, sich vom schon einmal Gedachten immer wieder zu befreien. Eine Fülle von Erfahrungen wird in vielfältiger Hinsicht und auf verschiedenen Ebenen beleuchtet...«
Philosophisches Jahrbuch, München

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT AM MAIN

Der Vortrag „Der Glaube als geistige Dimension“ wurde am 13. Januar 1956 in München gehalten.

Den Vortrag „Weisheit und Pietät in der heutigen Welt“ hielt Gabriel Marcel am 15. Juni 1965 in Hamburg, als ihm dort der Hanseatische Goethepreis verliehen wurde.

Der Beitrag „Der Mensch vor dem totgesagten Gott“ erschien zuerst in „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“, herausgegeben von Richard Wissner, Tübingen 1960.

Über „Die philosophische Anthropologie Martin Bubers“ sprach Gabriel Marcel am 15. November 1965 im Auditorium Maximum der Universität Freiburg im Breisgau.

„Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners“ war der Titel eines Vortrages, den Gabriel Marcel am 3. Dezember 1965 in Wien aus Anlaß der (im Verlag Kösel erschienenen) Gesamtausgabe der Werke Ferdinand Ebners gehalten hat.

Den Vortrag „Mein Leib – mein Leben – mein Sein“ hielt Gabriel Marcel am 30. Oktober 1967 im Auditorium Maximum der Universität Freiburg im Breisgau.

GABRIEL MARCEL, als Philosoph, Dramatiker und Kritiker einer der schöpferischsten Denker des heutigen Frankreich, wurde am 7. Dezember 1889 in Paris als Sohn eines hohen Staatsbeamten geboren. Er studierte Philosophie an der Sorbonne; mehrjährige Lehrtätigkeit schloß sich an. Später Lektor und Berater verschiedener Verlage und Zeitschriften; Musik-, Literatur- und Theaterkritiker. 1929 Konversion zur katholischen Kirche. Zahlreiche ausgedehnte Bildungs- und Vortragsreisen. Umfangreiches philosophisches und dramatisches Werk. GABRIEL MARCEL lebt in Paris. Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels für das Jahr 1964.



„... GABRIEL MARCEL erschafft eine philosophische Gegenwelt zu der idealistischen und existentialistischen Philosophie, die den Menschen in seine Einsamkeit einsperrt. Seine Analysen des personalen Bezugs, seine metaphysischen Erfahrungen im Umgang mit dem Du, die für ihn eine echtere Metaphysik aufbauen als apersonale Lehrsätze über das Wesen des Wesens und abstrakte Seinsprinzipien, diese konkrete, intuitive und doch sehr präzise Metaphysik ist hodoriginell und hochbedeutend. Sie ist, ohne Theologie zu sein, also auf rein philosophischer Basis, eine Metaphysik des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ... MARCELS personalistische Philosophie erfüllt eine wichtige Aufgabe, durch welche Philosophie wieder definiert werden sollte: wahren Frieden, Gleichgewicht, Heiterkeit und Gemeinschaft zu schaffen ...“ *Stuttgarter Zeitung*

„... Denn dieser Mensch ist immer auf dem Weg. Er hat sich selber einen „philosophie itinérant“ genannt, einen Denker, dem gerade das „Auf-dem-Wege-Sein“ Ziel und Wesen jedes Philosophierens ist. Auf dieser ständigen Wanderschaft begegnet einer in allem, worauf er trifft, sich selber, und diese Begegnung mit uns in unserem jeweiligen So- und Anderssein stellt uns die Frage und weckt und nährt in uns das Bedenken. Zu diesem Infragestehen gibt es keine fertigen Antworten. Aber wenn wir damit in der rechten Weise umgehen, kann der Wanderer erkennen und den anderen, die auf dem Wege sind, zeigen, was sich darauf an Exemplarischem begibt, das uns aus dem Subjektiven hinaus auf Gültiges hinweist, das uns in Verantwortung nimmt ...“

CARLO SCHMID in seiner Festrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an GABRIEL MARCEL

In diesem Band: Der Glaube als geistige Dimension · Weisheit und Pietät der heutigen Welt · Der Mensch vor dem rotgesagten Gott · Die philosophische Anthropologie Martin Bubers · Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners · Mein Leib – mein Leben – mein Sein.