

Philosophie oder Religion?

Gedanken zu neuesten Werken von K. Jaspers

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Schon Hegel hatte das Verhältnis von Philosophie und Religion dahin bestimmt, daß in der Religion der Geist sich und dem Menschen in Bildern und Symbolen gegenwärtig wird, während er sich in der Philosophie in seinem eigensten Element, dem Begriff, bewußt wird. Die Philosophie steht nach ihm deswegen über der Religion, obschon diese eine notwendige und darum nie verschwindende Stufe auf dem Wege der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes ist. Es liegt aber nahe, daraus die Folgerung zu ziehen, die schon in einem vielzitierten Goethewort anklingt, daß Religion dem Ungebildeten ein Ersatz sei für Philosophie.

Die Darstellung, die K. Jaspers in seinen neuesten Werken¹ über das Verhältnis von Religion und Philosophie gibt, erinnert in manchem an diese Formel, obschon sie seinen Gedanken nicht genau wiedergibt. Für Jaspers sind Religion und Philosophie zwei Weisen der Existenz, die sich gegenseitig ausschließen (G 60 f., 64). Der religiöse Mensch kann nicht Philosophie treiben; der philosophierende Mensch steht vor der Religion als einer ihm unbegreiflichen Erscheinung. Der Mensch hat zwischen den beiden Existenzweisen zu wählen, und zwar zu wählen ohne Grund (W 853). Denn wäre die eine Weise zu existieren richtig, die andere falsch oder nur die eine richtiger und besser, so käme eine Wahl nicht in Frage. Eine eigentliche Wahl kann nur grundlos aus der eigenen Existenz aufsteigen.

So stehen sich in der Theorie Religion und Philosophie als zwei unvereinbare, aber gleichwertige Existenzweisen gegenüber. Deswegen wird die Religion nicht zugunsten der Philosophie abgelehnt oder als ein Stadium angesehen, das mit steigender philosophischer Bildung der Menschheit überwunden werden muß, wie es sich etwa die Aufklärung oder der Positivismus eines Comte dachte. Es wird sogar betont, daß mit der Religion auch die Philosophie verschwinden würde (W 916; G 85). Philosophie wird immer die Sache weniger bleiben. Aber im einzelnen gewinnt man doch oft den Eindruck, und zwar stärker in dem großen systematischen Werk als in dem für ein weiteres Publikum bestimmten kleineren, daß die Religion eine der Philosophie nicht ebenbürtige Existenzweise sei². Man ist dabei erstaunt über manche Einwände und Schwierigkeiten, die gemacht werden, von denen sich viele wie sehr verspätete

¹ Von der Wahrheit. (1102 S.) München 1947, R. Piper (zitiert: W); Der philosophische Glaube. (136 S.) ebd. (zitiert: G).

² „Niemals werden die Menschen in der Mehrzahl ursprünglich leben ohne diese Bindung an geglaubte sinnlich-endliche Gestalt; niemals kann die gefährliche Freiheit allgemein werden, weil sie allzu schwer ist und schnell in Bodenlosigkeit und Anarchie führt. Von der Erfahrung der Freiheit her aber wird unterschätzt, in wie hohem Maße das, was objektiv wie Aberglaube aussieht, in der Tat Träger ursprünglichen Aufschwungs sein kann, der in nur negativer Aufgeklärtheit verloren wäre.“ (W 154) — „Die Kirchen sehen die Notwendigkeit der Massenföhrung, die Notwendigkeit der göltigen Bilder der Wirklichkeit, der Handgreiflichkeit der Welt, die Notwendigkeit der geordneten Überlieferung. Ihr Anspruch auf umfassende Wahrheit verlangt Kontrolle des Tuns der Einzelnen und Lenkung ihrer öffentlichen Wirksamkeit. Als umfassende Autorität des Wahren vermögen sie ihrer Idee nach alles Wahre aufzunehmen, allen Gegensätzen in sich Raum zu geben, überall die Synthese zu finden. Was kein Einzelner, da er endlich, besonders und einseitig ist, vermag die Kirche in ihrer Totalität. Dagegen aber stellt sich immer wieder der Einzelne. Er muß in solchem Totalitätsanspruch, da er doch stets von Menschen erhoben wird, im Grunde eine Täuschung sehen“ (G 87 f.); Vgl. auch W 861, 865 f., 965.

Nachzügler einer aufklärerischen Religionskritik ausnehmen. Aufreizend wirkt auch auf den Leser, nicht nur in diesem Punkte, daß Behauptungen apodiktisch aufgestellt werden, ohne Nennung von Gründen, so daß er den Eindruck bekommt, er müsse sie einzig auf die Autorität von Jaspers hin annehmen, was doch dessen Auffassung von Philosophie widerspricht. So ist es mit der Möglichkeit von Offenbarung (W 852 f., 1052), von Wundern (W 852), der Gottheit Christi (W 853).

Daß der Philosoph den religiösen Phänomenen verständnislos gegenübersteht³, scheint sich bei Jaspers selbst zu bestätigen. Religion fängt für ihn erst an, einen Sinn zu haben, wo sie aufhört, Religion zu sein, um in Philosophie überzugehen. Als typisch sei eine Bemerkung über das Gebet hier angeführt: „Das geistige Gebilde der Liturgie, in der der Kultus stattfindet, ist gefüllt mit Texten, die man Gebete nennt, weil durch sie die Gottheit angerufen, gepriesen, gebeten wird. Aber das Wesentliche daran sind die aus unvordenklicher Vergangenheit stammenden, unabänderlichen festen Formen... Sie sind längst zum Teil unverständlich geworden... Das Gebet dagegen ist individuell, existenziell gegenwärtig. Als Dependenz des Kultus vollzieht es der Einzelne in der festen Form und bleibt darin ganz in der Religion. Als wirklich persönlich und ursprünglich steht das Gebet aber an der Grenze des Philosophierens und wird Philosophie im Augenblick, wo jede zweckhafte Beziehung zur Gottheit und der reale Einwirkungswille auf die Gottheit entfallen ist. Es ist ein Sprung zwischen der Leibhaftigkeit der persönlichen Beziehung zum persönlichen Gott — einem Ursprung der Religion — und der Schweben der philosophischen Kontemplation, in der zunächst nur Ergebung und Dank bleibt, dann aber Vergewisserung dem Menschen seinen Boden gibt. Diese Kontemplation bewirkt nichts mehr in der Welt, sondern nur im Menschen. Das spekulative Vergewissern ist, wo es echte Kontemplation wurde, wie ein einziges Gebet“ (G 64 f.).

Auch das Christentum erscheint Jaspers nur annehmbar, wenn es sein Wesentlichstes preisgibt, nämlich das, was er den „Christusmythus“ nennt, den Glauben an die Gottheit Christi⁴. Die Auslegung als Chiffer, die er von ihm gibt, erinnert zu sehr an manche Auslegung der Schrift und des Christentums, die im Anschluß an Hegel reichlich geübt worden ist und die von Religion und Christentum nicht mehr viel übrig läßt: „Zu Recht liegt aber im Christusmythos der Hinweis, daß alles Menschsein in sich die Möglichkeit der Bezogenheit auf Gott, der Gottnähe hat und daß der Weg zu Gott durch die Welt und die Wirklichkeit unseres geschichtlich zu vollziehenden Menschseins hindurch geht, nicht um die Welt herum“ (W 1052 f., vgl. G 81). Was Religionsgeschichte und Religionsphilosophie über den Wert des Heiligen in den letzten Jahrzehnten aufgezeigt haben, wird nicht einmal erwähnt. In der Religions- und Kirchengeschichte scheint Jaspers nur eines aufgefallen zu sein: die Vielheit der Religionen und Bekenntnisse; und er zieht daraus den etwas merk-

³ „Diese religiöse Leibhaftigkeit gibt — vergleicht man sie mit der transparenzlosen Realitätsgebundenheit — einen Aufschwung in das Übersinnliche. Sie ist aber — vergleicht man sie mit der philosophischen Gegenwärtigkeit — aus aller anderen Realität als besondere Realität herausgenommen. Sie ist selber leibhaftige Realität unter den leibhaftigen Realitäten der Welt. Nicht die Transparenz der Sinnlichkeit, sondern die Handgreiflichkeit der Transzendenz in einer besonderen Weltrealität ist jedenfalls das Ergebnis. Was aber vielleicht im Ursprung wahrer Religion durch solche Leibhaftigkeit sein könnte, oder was eigentlich der Kult ist, das verbirgt sich der Philosophie“ (W 1035). Vgl. G 60 f., 84.

⁴ „Preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht und auf einen Opfergedanken des Deuterojesaias, angewandt auf Jesus, das Heilsgeschehen gründet“ (G 80). Vgl. W 894 f., 1045, 1052.

würdigen Schluß, daß deswegen keine Religionsform den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben könne.

Es ist nicht unsere Absicht, allen einzelnen Behauptungen, die Jaspers über Religion und Christentum aufstellt, hier nachzugehen. Wir möchten nur die Frage des Verhältnisses von Religion und Philosophie erörtern. Es soll der tiefere Grund ihres ausschließenden Gegensatzes bei ihm untersucht und ihre wahre Beziehung zueinander kurz dargestellt werden.

Aus den Ausführungen von Jaspers geht klar hervor, daß er in der Philosophie eine spontane Erkenntnis sieht, die von dem einsamen Denker für sich allein vollzogen wird. Der Mensch darf sich dabei nicht empfangend verhalten (W 487, 965), sondern muß aus eigener Kraft und eigenem Aufschwung zur Erkenntnis der Grenzen vordringen, dort scheitern und im Scheitern der Transzendenz inne werden. Niemand kann ihm bei diesem letzten Schritt Hilfe leisten, und was er da erfährt, ist auch nur für ihn und keinen andern verpflichtend. Der Chiffren der Transzendenz gibt es unzählig viele; was aber dieser spontanen Erkenntnis unzugänglich ist, bleibt für den Philosophen unannehmbar, gibt es für ihn nicht.

Hier scheint sich nun die Grundeinstellung offen zu zeigen, die uns die Auffassung von Jaspers über die Religion und ihr Verhältnis zur Philosophie verstehen läßt. Es ist ein Wesensgesetz, daß eine Seinsschicht dem spontanen Erkennen um so zugänglicher ist, je tiefer sie in der Stufen-Ordnung des Seins steht. So erschließt sich das Stoffliche nur solchem Zugriff; es kann sich ja dem Erkennenden weder erschließen noch verschließen. Es liegt vor seinem Blick da, unbekümmert um sein Erkennen. Alles kommt nur auf die Schärfe und die Ausdauer des Erkennens des Erkennenden an. Diese Erkenntnishaltung ist deswegen die sachgemäße Einstellung des Naturwissenschaftlers. Empfangen, Glauben wären in seinem Forschen fehl am Platze.

Anders ist es bei den höheren Seinsschichten. Das zeigt sich schon im Zurücktreten des Experiments, das den Gegenstand in die Lage bringt, die dem Forscher paßt. Schon bei der Pflanze ist diese Möglichkeit des Experimentierens eingeschränkt durch den Ablauf ihrer artgemäßen Entwicklung. Mehr noch muß der Forscher beim Tier die günstige Stunde abwarten, wo es sich spontan so gibt, daß ein Einblick in den Grund seines Gehabens möglich wird. Ist hier aber dem Eingriff des Forschers noch ein weiter Spielraum gelassen, so wird dies anders, wenn es gilt, zum persönlichen Leben eines Menschen Zutritt zu erhalten. Wie wir hier schon mehrfach ausgeführt haben⁵, genügen da Erkenntniswille und Begabung, die der Erkennende mitbringt, allein nicht. Hier muß sich der Gegenstand — wenn dies Wort hier gebraucht werden darf — erschließen, sich geben, sich offenbaren. Der Erkennende wird hier immer mehr zum Empfangenden. Und es ist klar, daß er zum rein Empfangenden werden muß, wo es um eine reine, ja um die absolute Person geht. Beim Menschen, dessen Sein durch unterpersönliche Schichten hindurchreicht, ist allerdings auch immer noch für die spontane Erkenntnishaltung Platz, wenn auch um so weniger, je näher eine Wirklichkeit dem Personkern zu liegen kommt.

Es ist nun ohne weiteres verständlich, daß das Personsein Gottes sich der spontanen Erkenntnishaltung verschließen muß; bedeutet diese doch einen Eingriff in die Freiheit, einen profanen Zugriff in das Heiligtum der Person und kommt einer Leugnung ihres Selbstseins und ihres Selbstbesitzes gleich. Weil und soweit Jaspers mit dem Kant der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ unter dem Einfluß natur-

⁵ Vgl. diese Zeitschrift „Dogmenglaube und Freiheit“, Bd. 142, 1948, S. 401—414; „Wunder“, ebda. S. 161—173. Siehe auch unsere „Erkenntnistheorie“, Kolmar 1945, Köln 1948 S. 89—107, und „La Personne Incarnée“, Paris 1947.

wissenschaftlichen Denkens bei einer solchen Haltung stehen geblieben ist, mußten sich ihm gerade die wichtigsten Seinsbereiche entziehen, nicht weil es sie nicht gibt oder weil man von ihnen überhaupt kein sicheres Wissen erlangen kann, sondern weil der versuchte Zugang ihrem Sein nicht angemessen ist. Daß vom Heiligen weder bei Kant noch bei Jaspers die Rede ist, daß sich beiden das eigentlich Religiöse vollständig entzogen hat, ist also nicht zufällig, wie auch, daß in ihrer Philosophie für Offenbarung kein Platz bleibt. Ebenso wenig kann Jaspers ein Handeln Gottes in der Welt, vor allem gar eine Offenbarung oder ein Wunder auch nur als möglich in Erwägung ziehen. Denn all dies setzte ja einen persönlichen Gott voraus; nur ein personhaftes Seiendes kann handeln im eigentlichen Sinn, kann eingreifen, Ursprung sein und damit schöpferische Ursache, kann sich offenbaren. Ganz folgerichtig mußte Jaspers alle diese Begriffe, die für die Religion von entscheidender Bedeutung sind, als bloße Erkenntnisweisen des Menschen auslegen. Dem spontanen Erkennen begegnen sie ja nie im Gegenstand. Ebenso mußte für ihn die religiöse Haltung, der Kult, das eigentliche Gebet unverständlich werden; denn dies alles richtet sich an personhafte Seiende in ihrer Jaspers unverständlichen Gegenwärtigkeit⁶. Einem unpersönlichen Seienden gegenüber wären diese Handlungen und Haltungen sinnlos. Für Jaspers mußte demnach die Religion völlig unverständlich bleiben. Mit dem philosophischen Denken kann er sie nicht vereinbaren, aber nur deshalb, weil er die philosophische Haltung zu Unrecht auf das spontane Erkennen der Naturwissenschaft eingeschränkt und sich nicht die Mühe gegeben hat, die Zugangsmöglichkeiten zu den verschiedenen Seinsstufen zu untersuchen. Eine eigentliche Theorie der Erkenntnis fehlt ja auch in seinem Werk.

Die Schwierigkeit der religiösen Erkenntnis mußte um so größer werden, als Jaspers auf die Autorität seines Meisters Kant hin einfach voraussetzt, daß wir das Sein der Dinge, das Ding an sich, nicht erkennen können. Es ist klar, was aus der Gotteserkenntnis werden muß, wenn sie an die Erkenntnis der Welt geknüpft ist und diese Welt in ihrem Ansichsein unzugänglich bleibt. Die Seienden in der Welt können nun keine Analogie, keine Ähnlichkeit, mehr mit Gott besitzen; und alle unsere Aussagen über Gott können nun Gott, wie er in sich ist, zweifach nicht mehr treffen, da ja unsere Begriffe über das Ansich der Seienden überhaupt nichts mehr aussagen, sondern nur menschliche Weisen des Auffassens sind. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, daß diese Auffassung höchstens für die Erkenntnis des Stoffes zutrifft, nicht aber für die andern Seinsstufen, vor allem nicht für die des personhaften Seins, und daß die Verallgemeinerung auf alle Seinsstufen wiederum eine Folge der Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Erkennens zum Erkennen überhaupt ist.⁷

Hätte Jaspers seine Grundsätze folgerichtig durchgeführt, so hätte er von Gott oder der Transzendenz, wie er vorzieht ihn zu nennen, um mit dem Wort nicht all das mitzuführen, was für den religiösen Menschen darin mitschwingt, ebensowenig sprechen dürfen wie Kant von dem unerkennbaren Ding an sich, oder er hätte darin eine bloße Idee im Sinne Kants sehen dürfen, von deren Wirklichkeitswert wir nichts wissen können. Aber Jaspers spricht von der Transzendenz, und zwar nicht bloß an einzelnen seltenen Stellen, sondern immer und immer wieder. Die Transzendenz ist das große Anliegen seines Philosophierens; vor ihr nur kann der Mensch zu sich selbst kommen, zur Existenz werden aus einem bloßen Dasein; von ihr her allein erhält das menschliche Leben und Tun Wahrheit und Wert. Dies ist nun nicht überraschend.

⁶ Vgl. das Zitat Anm. 3.

⁷ Vgl. unsere „Erkenntnistheorie“ S. 314 ff., 343 ff.

Denn Jaspers geht es um die Existenz des Menschen, um sein Selbstsein in freiem Entschluß aus eigenem Ursprung. Damit kommt er aber dem Personsein des Menschen nahe, wenn auch in sehr einseitiger Weise. Daß die Auffassung einseitig ist, das zeigt die Unverbundenheit der Existenz mit dem Dasein und dem Geist; wie ein Wunder erhebt sie sich aus eigenem Ursprung, grundlos. Und ebenso unverbunden steht sie da inmitten der anderen Menschen, einsam, ohne echte Gemeinschaft. Daß echte Gemeinschaft nicht auf der Ebene des Daseins und des Lebens bleibt, obschon diese in jeder menschlichen Gemeinschaft wesentlich sind, sondern zur Gemeinschaft statt zur Herde nur durch das persönliche Element in ihr wird, das ist vollständig verkannt. Das wirkt sich besonders stark aus in seinen Ausführungen über das, was er die Katholizität nennt. Es gibt auch kein eigentliches Mitsein der Personen in liebender Offenbarung, sondern nur Kommunikation in liebendem Kampf. Liebe wird aber nur im Sinn des heischenden, bedürftigen Eros Platons gesehen, und darum auch für Gott abgelehnt.⁸

So reicht Jaspers gewissermaßen gerade bis an den Rand des Personhaften, ohne es ganz zu erreichen. Nun erklärt sich das Zweispältige seiner Philosophie und vor allem seiner Lehre von der Transzendenz. Alles Personhafte bleibt in einem Zwielt und verschwindet, sobald man es genauer fassen will (W 1040), macht sich aber sofort wieder geltend, wenn man sich von ihm als einer Täuschung abwenden möchte. In fernem Zwielt glüht matt auch die Transzendenz. Wissen läßt sich über sie nichts, was eigentlich jede Aussage über sie, auch die, daß es Transzendenz gibt, verbieten müßte. Aber sie zu leugnen ist ebenso unmöglich. Alles deutet als Chiffer auf sie hin und verhüllt sie doch. Darum ist jede Aussage über sie richtig im Sinn eines Hinweises ohne Inhalt, falsch, wenn sie sich als eigentliche Erkenntnis versteht. So ist für den Philosophen die Religion ein unbegreifliches Phänomen, weil er die persönliche Natur Gottes nicht erkennen und anerkennen kann; denn anerkennen steht mit dem spontanen Charakter des Erkennens im Widerspruch. Auf der Ebene des Personhaften gibt es aber Erkennen nur durch Anerkennen. Andererseits wird die Religion deswegen nicht einfachhin als unsinnig verworfen und kein platter Rationalismus vertreten. Dies verbietet Jaspers einmal die Bedeutung der Religion im Leben der Menschheit und auch als Ermöglichung der Philosophie, worauf vor allem in „Der philosophische Glaube“ Nachdruck gelegt wird. Mehr aber noch wirkt, dem Verfasser unbewußt, der Einfluß der nur eben berührten Schicht des Personhaften. Religion kommt folgerichtig als eine Weise des Existierens neben die philosophische Existenz zu stehen, aber so, daß sie miteinander unvereinbar sind. Einen Grund, die eine eher als die andere zu wählen, kann es aber nicht geben; denn damit wäre die andere als minderwertig oder gar als falsch anzusehen.

Bei dem schattenhaften Charakter der Chiffer-Erkentnis kann keine Aussage über Gott Anspruch auf eigentliche Wahrheit erheben. Darum sind alle Religionen gleich wahr, weil im Grunde — Jaspers spricht dies nicht aus — keine wahr ist. Der Übertritt von einer Religion zur anderen ist darum zu verwerfen (W 854, G 87). Es kommt nur darauf an, daß sie jeweils echt sei, daß sich der Gläubige für sie mit seiner ganzen Existenz einsetze, ohne aber aus der Wahrheit für sich selbst eine Wahrheit für alle machen zu wollen. Alles kann zur Chiffer für die Transzendenz werden, nicht nur der Glaube an Gott, sondern auch der Atheismus, nicht nur „im Gehorsam gegen das Gesetz des Tages“, sondern auch in der „Leidenschaft zur Nacht“ (W 111 f.; vgl. W 136)

⁸ „Liebe eignet weder Gott, dem Vollendeten, noch eignet sie dem Dasein als dem schlechthin Unwissenden, das von sich nichts weiß. Sie ist der Weg des Menschen. Plato hat ihn für immer erhalten“ (W 1012 f.).

mit ihrem zerstörerischen Wesen, ja selbst die Lüge (W 488). Also auch die Grausamkeit, deren die Geschichte und besonders unsere Zeit mit ihren Konzentrationslagern so voll ist? Müssen wir auch diese Chiffren, so sehr wir sie für uns persönlich ablehnen, bei den andern als ihre Wahrheit anerkennen und achten?

Es rächt sich hier, daß Jaspers die alte Unterscheidung zwischen Sein und Wert, zwischen logischer und existentieller Wahrheit außer acht gelassen hat. Die logische Wahrheit, die Anerkennung eines Tatbestandes, ist immer und für alle Zeiten gültig und in diesem Sinn absolut und ausschließlich: dabei braucht dieser Tatbestand nicht bloß Stoffliches zu betreffen. Wenn Gott existiert, so ist dies wahr für alle Erkennenden, und wer es leugnet, ist im Irrtum, auch wenn er es schuldlos tut. Und diese Wahrheit schließt jede ihr widersprechende Behauptung als wahr aus. Daß Jaspers diesen Anspruch aller Wahrheit, auch der religiösen, nur auf den Hochmut gewisser Menschen zurückzuführen weiß,⁹ ist weniger für diese als für ihn bezeichnend. Anders ist es mit der existentiellen Wahrheit, mit dem, was für mich gut und angemessen ist, mit der Art und Weise, wie ein jeder angesichts der allgemeingültigen Wahrheit sein besonderes Menschsein verwirklicht. Es gibt viele Berufe, die in sich gut und ehrenwert sind; aber darum sind sie nicht für jeden angezeigt. Nicht alle Menschen können und sollen Professoren, nicht alle Schneider werden. Hier ist die Wahrheit nicht allgemeingültig. Hier ist es nicht nur möglich, sondern Pflicht, das vom Nachbarn für sich gewählte Gute anzuerkennen, auch wenn es mir nicht angemessen ist. Allerdings hat diese Anerkennung eine unübersteigbare Grenze an der Sittlichkeit, weil die Sittengesetze in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der menschlichen Person stehen.¹⁰ Das Unsittliche kann und darf nicht anerkannt werden, weil es grundsätzlich die Person, die allein fähig ist, etwas anzuerkennen, zerstört.

Es ist also nicht nötig, alle Religionen für gleich wahr und gleich berechtigt anzusehen, um die echte Überzeugung des Mitmenschen achten zu können. Dies kann und soll der Mensch auch da tun, wo er die Überzeugung des andern für irrig hält. In Wirklichkeit achtet man nicht den Irrtum, was ja nicht möglich ist, sondern die Person des Mitmenschen, ihre Aufrichtigkeit und ihre Freiheit, ihren Willen, der eigenen Überzeugung treu zu folgen. Daß man seinem Gewissen, auch wenn es objektiv irrig ist, folgen muß, ist alte katholische Lehre und eigentlich selbstverständlich. Der Irrende kann ja um seinen Irrtum nicht wissen; im gleichen Augenblick wäre er behoben. Diese Achtung fordert, daß der religiöse Irrtum des andern mit geeigneten, d. h. geistigen Mitteln aufgeklärt werde, mit Mitteln, die seine Freiheit und seine persönliche Würde nicht antasten, also nicht mit Gewalt. Die Befürchtung, der Ausschließlichkeitsanspruch einer Religion, also des katholischen Christentums, „stehe ständig auf dem Sprung, von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer zu entflammen“ (G 73), ist deshalb in der Natur der Sache nicht begründet. Die Unduldsamkeit im

⁹ „Niemals erreiche ich in diesem unendlichen Spiel der Chiffren Gott selbst. Das würde anders sein, wenn es eine direkte und ausschließende Offenbarung Gottes gäbe. Solche Offenbarung ist behauptet worden... Aber solche Behauptung der Offenbarung ist eine Usurpation der Wahrheit durch einzelne Menschen und Menschengruppen für ihre besondere Geschichtlichkeit als allgemeingültig für alle Menschen. Man darf nicht leugnen, daß die Transzendenz hier überall für Menschen in solcher Gestalt geschichtlich gesprochen hat. Aber die Menschen verwechselten Chiffren mit dem Sein selbst. Schon äußerlich spricht die Mehrheit sich gegenseitig bekämpfender Offenbarungen gegen sie alle. Es ist der Hochmut der Menschen, unter dem Namen der Demut Gehör am gegenüber der eigenen Wahrheit und sich als ihrem Vertreter zu verlangen“ (W 1052).

¹⁰ Vgl. unsere „Grundfragen der Philosophie“, 3. Aufl., Freiburg 1949, S. 241—251.

praktischen Leben ist nicht eine Folge der Überzeugung von der Wahrheit, sondern entspringt der menschlichen Selbstsucht. Der Unglaube ist tatsächlich deswegen praktisch nicht weniger unduldsam gewesen als der Glaube, und es ist heute noch so. Ja, wo dieser Unglaube mit der Persönlichkeit Gottes auch die Würde der menschlichen Person nicht mehr anerkennt und achtet, da ist er, diesmal aber folgerichtig, bereits an der Einrichtung der Konzentrationslager und an der Einführung der Tortur.

Einen Dienst allerdings kann uns die Philosophie von Jaspers erweisen. Sie zeigt uns, wie schwer es der natürlichen Erkenntnis des gefallen Menschen ist, zu einer klaren und sicheren Erkenntnis Gottes zu gelangen. Wir vergessen allzu leicht, daß die philosophische Gotteslehre ihre Sicherheit und Klarheit zu einem großen Teil tatsächlich dem Einfluß des Christentums verdankt. Weil ihre Ergebnisse von diesem bestätigt werden, haben ihre Beweise für uns psychologisch eine größere Kraft. Nicht als ob diese Beweise nicht aus sich richtig und durchschlagend wären. Aber ihnen stehen für den, der die Welt und die Geschichte mit offenen Augen betrachtet, doch große Schwierigkeiten entgegen, die zwar die Richtigkeit jener Beweise nicht antasten, aber für das Gemüt von solch drückender Last sind, daß es fast nicht mehr zu einer ungebrochenen Zustimmung kommen kann. In der Tat sehen wir auch, wie dürftig all das ist, was die vorchristliche Philosophie, Platon und Aristoteles nicht ausgenommen, über die Natur des Göttlichen ausmachen konnte. Und dasselbe bestätigt die Vielheit der Religionen. Die unendliche Spannung der analogen Gotteserkenntnis und ihre Dunkelheiten sind für den Menschen schwer auszuhalten. Er hat das Bedürfnis einer greifbaren Bestätigung, die aber seiner natürlichen Gotteserkenntnis versagt ist. Wie sehr gerade die durch die Menschwerdung Gottes geschehene Offenbarung diesem Bedürfnis entsprochen hat, ohne die Religion zu verfälschen und ins Niedrige und Dämonische herabzuziehen, dies ist auch ohne viele Worte klar.

Umschau

Die Moskauer Kirchenkonferenz 1948

Wie bekannt, sucht das Moskauer Patriarchat im Dienste des Sowjetimperialismus alle orthodoxen Kirchen unter seiner Führung zu vereinigen. (Vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 142, 1948, S. 345: Moskau, das „Dritte Rom“). Ein wichtiger Schritt auf diesem Wege war der interorthodoxe Kongreß, der im Juli vergangenen Jahres in Moskau bei Gelegenheit der 500-Jahrfeier der Selbständigkeit des Moskauer Patriarchates abgehalten wurde.

Schon im Jahre 1947 hatte der Patriarch Alexius eine ähnliche Synode berufen wollen. Sein Plan scheiterte

aber am Widerstand der historisch-angesehensten orthodoxen Kirchen von Konstantinopel und Alexandrien. Diesmal legte er sehr geschickt den Kongreß mit den Jubiläumsfeierlichkeiten zusammen. Die unter orthodoxen Schwesterkirchen übliche Höflichkeit verlangte einfach die Teilnahme der anderen Kirchen an dieser Feier. Nunmehr liegt die Sondernummer der Moskauer Patriarchatszeitschrift mit den offiziellen Berichten über den Kongreß und dem Text der Entschließungen und der wichtigsten Reden vor.

Die Teilnahme der orthodoxen Kirchen an der Feier war, wie zu erwarten, fast allgemein. Es ist nicht zu verwundern, daß sämtliche Kirchen des