

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 29 (1969)

Artikel: Wie kann die Philosophie heute über Gott reden?

Autor: Piguet, J.-Claude

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883275>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Wie kann die Philosophie heute über Gott reden?

von *J.-Claude Piguet*

Ich beabsichtige hier, nur einige Reflexionen anzustellen, die «das Wort über Gott» zum Thema haben. Ich gedenke, dieses Thema so zu behandeln, daß ich absichtlich darauf verzichte, mich als eine Art von Theologen auszugeben. Ferner will ich jede konfessionelle Stellungnahme vermeiden; Tatsache ist aber, daß ich mehr von der evangelischen als von der katholischen Theologie beeinflußt wurde, meine Darlegungen können und müssen dennoch streng von jeglicher Konfession getrennt werden.

Das Thema des Redens über Gott und über die damit zusammenhängenden Bedingungen ist ja auch ein philosophisches Thema, wenigstens ist die Philosophie imstande, es rein philosophisch zu betrachten. Sie aber würde den Faden dieses Themas verlieren, wenn sie von vornherein Gott, *so* wie Er sich geoffenbart hat und *so* wie die Theologen von Ihm sprechen, ablehnen wollte. Ein solches Ablehnen würde heißen, daß die Philosophie Dinge verwechselt, die eben doch zu trennen sind: den Gott der Evangelien und das Absolute der Philosophen. Tatsache ist, daß die Philosophie allzuoft beides verwechselte, indem sie über Gott zu reden glaubte. Die Aufgabe einer echten Philosophie, die sich mit dem Problem Gottes und dem Reden über Ihn beschäftigen will, besteht offensichtlich nicht in diesem Verwechseln.

Wenn also die Philosophie Gott als eigentliches Objekt ihrer Überlegungen wählt, dann muß es sich um den wahren Gott handeln, d. h. um den christlichen Gott, *so* wie Er durch Christum geoffenbart wurde. Alle anderen Götter sind nur Absolute und müssen eigentlich mit dem Namen «Götzen» bezeichnet werden. Die Theologie also, oder besser gesagt, das worüber sie ihrerseits spricht, bietet der Philosophie ein Objekt, worüber diese letztere dann versuchen soll, ebenso etwas dazu zu sagen. Die Philosophie hat aber diese Aufgabe mit rein philosophischen Mitteln zu unternehmen, und die Frage ist eben die: kann sie es? Mit einem Wort: die Frage selbst, die den Titel dieses Aufsatzes bildet, soll folgendermaßen verstanden werden: Im Wört-

chen «Wie» ist nach den Mitteln gefragt, die der Philosophie zur Verfügung stehen, um über Gott zu reden; im Ausdruck «reden über Gott» ist das Reden rein philosophisch, das heißt menschlich, und Gott ist eben Gott, und keineswegs irgend ein unpersönliches Absolutes.

So werden zweierlei Dinge gegenübergestellt: die Theologie, welche bestimmt, was das Objekt «Gott» ist; und die Philosophie, welche versucht, darüber nach ihrer eigenen Kraft zu reden. Menschliche Vernunft ohne die Hilfe Gottes und der alleinige Glaube ohne die Hilfe der Vernunft bieten einander Trutz und greifen gleichsam einander an. Denn Philosophie beruht auf Vernunft, Theologie auf Glauben; beide stellen sich sozusagen gegeneinander und versuchen so, ein methodologisches Verfahren durch Opposition zu schaffen.

Diese Methode – nebenbei bemerkt – habe ich von dem Philosophen Pierre Thévenaz gelernt. Er nannte sie Methode des «Affrontement», des «Zusammenstoßes».

Ich fange mit einigen Bemerkungen über das Problem in der geschichtlichen Perspektive an. Klar ist, daß ich mich dabei auf einige ausgewählte Züge beschränken werde, und zwar gerade auf die, die mir erlauben, die allgemeine Problematik darzulegen. Die Auslegung dieser Problematik wird mich während des zweiten Teils meines Aufsatzes beschäftigen.

Das erste, was hier zu erwähnen ist, besteht darin, daß der Ausdruck «Reden über Gott», welcher im Titel erscheint, sehr tiefgreifend in einem andern und traditionellen Ausdruck verankert ist: das Wort Gottes. «Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott». Am Anfang, sagte aber Goethes Faust, war die Tat.

Geschichtlich gesehen, bedeutete nun ursprünglich Wort und Tat ein und dasselbe. Der hebräische Ausdruck «Dabar» heißt weniger Wort oder Rede, als Tat, Handlung. Damit ist gemeint, daß Gott kein *redendes*, sondern *handelndes* Wesen ist (wobei die erste Definition allerdings nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zutrifft, und zwar ist es eine rein profane, die von den Griechen erfunden wurde: ζῶον λόγον ἔχων). Die Heilsgeschichte, so wie man sie im Alten Testament verfolgen kann, ist eine Geschichte weniger der Reden als der Handlungen Gottes, der sich ein Volk auserwählt hat. Die Geschichte dieses Volkes ist also immer als die Geschichte Gottes selbst zu verstehen – oder aber auch als die Geschichte des Sieges Gottes über die Hindernisse, die die Menschen den Plänen Gottes gegenüber errichtet haben.

Die jüdische Einstellung zu dieser Problematik ist sehr aufschlußreich. Für die Juden ist die Geschichte Israels immer nur eine Geschichte des Gesetzes, so wie es von Gott geoffenbart wurde. Gewiß ist es der Mensch, der dieses Gesetz ausarbeitet; nach und nach arbeitet der Mensch das Gesetz immer weiter aus, er übermittelt das Gesetz von Generation zu Generation. Er erneuert sogar das Gesetz und erneuert sich selbst zugleich. Er paßt sich den verschiedenen Ereignissen des Lebens an, in dem Sinne allerdings, daß er die Lebensumstände etwa bis zur Höhe des Gesetzes erhebt.

Nun fallen beide Begriffe: «Wort Gottes» und «Gesetz» zusammen. Das Gesetz ist keineswegs eine Art von naturwissenschaftlichen Gesetzen, die das Werden der Geschichte bestimmen, etwa wie eine Kausalkette. Das Gesetz ist nur die höchste Form des geschichtlichen Werdens, so wie es sich den Plänen Gottes nach ereignen muß. Diese Pläne ihrerseits sind auch keine Pläne in dem Sinne, daß man diesen Begriff dem Gebiet der Architektur zuschreiben könnte; es sind vielmehr Pläne, die zugleich Handlungen sind, denn die göttliche Vorsehung erblickt zur gleichen Zeit den sog. Plan und dessen Verwirklichung.

Der Mensch in der jüdischen Perspektive hat also nur noch eine einzige Aufgabe: auf das Wort Gottes zu hören. «Chema Israel», höre Israel, so fangen die jüdischen Gebete an. Wie Alexandre Safran als Interpret der jüdischen Theologie schreibt, ist wohl jede Philosophie seit Platon eine, die auf der *Schau* beruht, der Judaismus aber ist immer eine Religion des Hörens. Er ist eine «akustische» Religion, keine «optische». Nun hört man selbstverständlich nicht nur auf die Stimme Gottes, sondern auch auf die Ereignisse des Geschehens, das Werden der Geschichte, die Handlungen Gottes in seinem auserwählten Volk. Man hört mit einem Wort auf das *Gesetz*, denn das Wort Gottes ist das Gesetz, die «Thora».

Es liegt also auf der Hand, daß im Alten Testament der Begriff «Wort Gottes» nichts zu tun hat mit unserer menschlichen Art und Weise, das Wort «Wort» zu verstehen. Wir Menschen sind es, die Worte auf Worte hinzufügen, indem wir Sätze und Reden aufbauen; wir Menschen sind es, die heute in der Hinterlassenschaft des Nominalismus denken und leben; Gott nun kennt keine Worte und keine Sätze, Er ist jedoch *das* Wort. Das Wort besteht nicht in Aussagen, sondern in Handlungen, welche in Raum und Zeit erscheinen, etwa in Wundern, oder in der Führung des Volkes Israel durch die Wüste,

usw. Gewiß ist das so verstandene Wort Gottes auch schriftlich niederzulegen; Gott selbst hat dafür gesorgt, und zwar in der Offenbarung seines Gesetzes an Moses. Die Thora ist die von Gott gewollte schriftliche Form des Gesetzes und des Wortes Gottes. Gewiß kann und soll der Mensch die Thora immer weiter deuten; indem er das tut, wirkt er selbst an den Plänen Gottes und der Geschichte seines Volkes mit; er paßt das menschliche Leben dem Gesetz an, und nicht umgekehrt.

Das Wort Gottes ist also ursprünglich und vor allem in der jüdischen Tradition kein «Wort» in unserem Sinne. Dieses Wort Gottes, um es anders auszudrücken, gehört keineswegs zu unserem Begriff der Sprache. Denn für uns ist das Phaenomen Sprache etwas völlig Anderes. Wenn wir (und allein wir) versuchen, uns vorzustellen, was die Sprache ist, können wir nicht umhin, die Sprache dem gegenüberzustellen, was nicht sie selbst ist; das heißt, sie dem gegenüberzustellen, worüber gesprochen wird, und dem, der dann gerade spricht. Wir setzen also immer bei der Sprache einen Sprecher und ein Reales, worüber gesprochen wird, voraus. Wir trennen somit zwischen dem menschlichen Denken, als Urquelle des Sprechens beim Subjekt, und dem Realen, als Objekt des Sprechens. Mit einem Wort, wir verlegen die Sprache selbst in einen mittleren Raum, wo sie einerseits mit den Sprechenden und deren Denkvermögen, andererseits mit dem Realen, worüber gesprochen wird, verbunden ist. Nun ist das Wort Gottes ursprünglich keine Art und Weise des Sprechens in diesem Sinn: es gibt nicht einerseits Gott, welcher spricht, und andererseits den Inhalt (z. B. das ethische und religiöse Leben als solches), worüber Gott etwas zu sagen hätte, und in der Mitte außerdem noch die Reden *über* und *von* Gott. Das Wort Gottes wird keineswegs durch seine Funktionen bestimmt; für uns heute und für uns allein ist die Sprache mit einer doppelten Funktion ausgerüstet, denn sie weist einerseits auf das Reale hin, und drückt andererseits das Denken aus. Das Wort Gottes ist jedoch keineswegs hinweisend und keineswegs ausdrückend: Er setzt keine Trennung zwischen dem Realen, worüber zu sprechen ist, und dem Sprecher, der sich so auszudrücken hätte, sondern vereinigt im Innersten zugleich den, der spricht, und das, worüber gesprochen wird. Gott also als Sprechender ist eins mit seinem eigenen Wort: und die Geschichte Israels, die als Objekt oder Inhalt für das Sprechen Gottes erscheinen kann, ist auch eins mit dem Wort selbst, in Form der Thora, des Gesetzes. Ursprünglich ist also das Wort Gottes kein Wort *von* oder *über* etwas.

So ist das Wort ursprünglich die Einheit dessen, was wir heute nicht umhin können zu trennen; denn das Wort Gottes ist das Gesetz, das heißt die Allianz selbst. Im Fall des Volkes Israel geht es bei diesem Ausdruck nicht um ein Bündnis, welches nachträglich zwei Parteien zu verbinden hätte, die je für sich getrennt gewesen wären, sondern es handelt sich um einen Bund. Der Bund ist ja hier das ursprüngliche Phaenomen; vom Bund kann man stets zurücktreten, sei es seitens des Menschen, oder seitens Gottes selbst, der auch sein auserwähltes Volk verlassen könnte. Keiner der beiden Partner aber, sei es Gott oder das Volk Israel, hätte in den Bund *nicht* eintreten können. Der Bund ist das Ursprüngliche, und das Weiterleben der getrennten Partner ein späteres, mögliches Phaenomen, und nicht umgekehrt: denn der Bund ist eins mit dem Wort Gottes selbst, sofern man es hört.

Es ist hier interessant zu bemerken, daß diese Auffassung des Wortes Gottes als hebräisches *Dabar* dem entspricht, was man in Griechenland ebenso finden kann, nämlich unter dem Begriff des *Logos*. Der *Logos* in Griechenland weist ebenfalls auf eine ursprüngliche Einheit hin. Diese Einheit ist auch die des mit Denkvermögen ausgestatteten Sprechenden, und dessen worüber gesprochen wird. Der Begriff *Logos* ist also kein «Begriff» in unserer heutigen Terminologie, sondern zugleich Begriff, Reales, welches ergriffen wird, und Denken, welches das Reale ergreift. In dem griechischen Gebrauch des Wortes *Logos* sieht man nämlich drei Bedeutungen auftauchen: *Logos* als Definition (das heißt: als Begriff), *Logos* als mathematisches Verhältnis (das heißt: als Eigenschaft des Wirklichen); und *Logos* als Aussage (das heißt: als Sprache). Der griechische *Logos* ist also auch in dieser Hinsicht mit dem hebräischen *Dabar* zu vergleichen, denn beide trennen nicht, was wir trennen; nur ist der *Logos* das «Wort des Seins» in rationaler Perspektive, und *Dabar* ist das «Wort Gottes» in ethischer und geschichtlicher Sicht. *Logos* ist der Urvater der rationalen Philosophie, und *Dabar* ist der Urvater jeder Theologie; *Logos* hat mit Absolutum zu tun, *Dabar* mit Gott.

So erscheint die ursprüngliche Auffassung des Wortes Gottes. Man sieht sofort, daß es sich dabei nicht um ein Wort «über» Gott handelt, sondern um ein Wort Gottes. Besser gesagt, diese ursprüngliche Auffassung des *Dabar* läßt noch nicht das erscheinen, was wir heute bei dem Wort *von* Gott, und dem Wort *über* Gott unterscheiden würden. *Dabar* als Wort Gottes ist also keineswegs ein Wort *über* Gott, keineswegs ein Wort *von* Gott. Denn beide Ausdrücke lassen terminologisch

(wenn auch etwas künstlich in bezug auf den Geist der deutschen Sprache) eine Trennung erscheinen, die unbekannt war.

Nun haben in historischer Sicht viele Ereignisse diese ursprüngliche Einheit erschüttert. Die Geschichte der abendländischen Philosophie läßt erkennen, wie der Logos sich in verschiedene Komponenten teilte, welche wir heute völlig voneinander trennen; die Geschichte des Christentums läßt ihrerseits eine parallele Teilung erscheinen, welche wir allein weiter im Auge behalten wollen.

Das erste Faktum, welches ich hier erwähnen möchte, ist die Erscheinung des Neuen Testaments. Heute glaubt der Laie noch allzuoft, daß das Neue Testament etwa ein Buch ist, wie das Alte «*das Buch*» gewesen war. Der Christ heute liest beide Testamente als zwei parallele Bücher, die beide «Heilige Schrift» sind, und zwar sehr oft mit der allerdings nicht unrichtigen Meinung, das Neue Testament sei noch «sicherer» als das Alte. Das Alte sei der Entwurf, das Neue sei der endgültige Bau.

Etwa um die Zeit, als die Paulus-Briefe erschienen, war man jedoch völlig verschiedener Meinung. Das Alte Testament war immer noch das einzige Buch, das einzige Gesetz, das ursprüngliche Wort Gottes. Die Briefe des Paulus waren damals nur *Deutungen* des Gesetzes, eine neue Interpretation des Wortes Gottes. Das Neue Testament ist also gar nicht sofort als «Testament», als «Buch» erschienen, sobald die Texte, die in das Neue Testament eingeordnet sind, bekannt wurden. Im Gegenteil, der Streit darum war sehr heftig. Man fragte sich, welche Texte nun kanonisch, und infolgedessen welche würdig wären, vereinigt zu werden. Man konnte darüber verschiedener Meinung sein, man debattierte sehr gründlich über die Frage, ob dieser oder jener Text als kanonisch anzusehen wäre. Aber alle diese Debatten stammten aus einer einzigen Auffassung über die *Absicht* der Texte im Neuen Testament. Man stellte nämlich nie die Tatsache in Frage, daß das Neue Testament eine Deutung des Alten sei. Das Wort Deutung sollte hier ganz klar verstanden werden: es handelte sich nicht darum, zu behaupten, daß das Neue Testament nur eine Erklärung des Alten sei, was wir heute sehr oft unter dem Ausdruck «*Deutung*» im Sinne der Exegese meinen. Es ging vielmehr darum, zu betonen, daß das Alte Testament zwar die Schrift, d. h. die schriftliche Niederlegung ist, das Neue aber die Einsicht in diese Schrift, das nicht erklärte, sondern geklärte Verstehen des Gesetzes. Man meinte also, das Alte Testament liefere die Buchstaben, das Neue aber den Geist, den Sinn

dieser Buchstaben. Demnach lieferte das Neue Testament eine Art Methode, das Alte besser zu verstehen. Dies ist der eigentliche Sinn der Bemühungen von Paulus, nach welchen der Glaube das Verständnis des Gesetzes ist; Glaube und Gesetz sind also nicht parallel eingeordnet, sondern stehen in ähnlicher Beziehung wie etwa die Kommentare heute zu einem Gedicht in Beziehung treten. Das Gedicht mag schwer zu verstehen sein, es ist aber der ursprüngliche Text, um den es geht; die Kommentare darüber oder die Fußnoten in einer Ausgabe liefern nur Mittel, das Gedicht besser zu verstehen. Das Neue Testament wurde also ursprünglich auch als Kommentar (würden wir sagen) verstanden: es lieferte die methodologischen Mittel, und zwar nicht in rein rationaler, sondern in praktischer und auf das Leben des Alltags eingestellter Perspektive, es lieferte also gleichsam die methodologisch-*pädagogischen* Mittel, um die ursprüngliche Schrift und die Thora (als Gesetz) besser zu verstehen.

Origenes z. B., ein Kirchenvater, hat einmal schreiben können: «Wir, die der katholischen Kirche angehören, verachten keineswegs das Gesetz Moses, sondern wir nehmen es an, jedoch wenn es Jesus ist, der es uns vorliest. Unter dieser Bedingung werden wir das rechte Verständnis (*intelligentia*) des Gesetzes haben.» Selbstverständlich kommt Jesus nicht in Form eines Kommentators, dessen Anliegen intellektuell und akademisch wäre. Augustin nämlich (nicht der uns bekannte Augustin, sondern ein anderer, Pseudo-Augustin genannt) schreibt: «Jesus ist nicht auf die Erde gekommen, um das Gesetz zu erklären, sondern um es zu vollenden.»

Klar ist aber, daß die beiden Testamente sich nicht auf derselben Ebene befinden. Paul Claudel, der oft darüber nachgedacht hat, kann sogar schreiben: «Hier ist sie, strahlend und rot gemalt, die große Seite, welche die zwei Testamente trennt! *La voici, élatante et peinte en rouge, la grande page qui sépare les deux Testaments!*» Mit einem Wort: das Alte Testament ist das Wort Gottes, die Schriften im Neuen Testament beginnen dagegen, ein Wort *über* Gott niederzuschreiben. Dieser «rotgemalte» Unterschied wird vielleicht durch diese letzte Formulierung zu scharf hervorgehoben, aber ein Unterschied ist wirklich vorhanden. Man kann diesen Unterschied anders zum Ausdruck bringen. Unter Anderem kann man sagen, daß die *Theologie* als solche nur bis zur christlichen Zeit zurückzudatieren ist, denn die vorchristliche jüdische «Theologie» ist keine *Theologie*, sondern nur *Dabar*, nur Wort Gottes *in actu*. Ein solcher Unterschied

stammt aus einer völligen Umwandlung im System von Bezügen: der Judaismus ist auf Gott, das Christentum auf Christum ausgerichtet. Im Judaismus sind die Könige, die Propheten und die Priester nicht selbst Gott, sondern Gott spricht durch sie; Christus dagegen ist selbst Gott und außerdem König, Prophet und Priester: die Christen also können nicht mehr *so* reden wie Könige oder Propheten, und ihr Reden erfährt daher notwendigerweise eine Umstellung. In bezug auf Christum und allein in bezug auf Ihn kann ein Wort «über» Gott (d. h. über Christum) entstehen. Man denke hier an den Titel «Frohe Botschaft» = «Evangelium», aus dem deutlich hervorgeht, daß *etwas* angekündigt wird. Nun ist in einer Ankündigung immer zu trennen zwischen der Ankündigung selbst, als Tatsache, und dem, was damit eben kundgetan wird. Das Wort Gottes war das, was anzukündigen war, die Ankündigung selbst aber (die sog. Evangelien) standen in einer andern erkenntnistheoretischen Schicht und fingen an, in eine äußerliche Beziehung zu dem Angekündigten zu treten.

Der Unterschied zwischen dem Wort über Gott und dem Wort von Gott ist also sehr weit zurückzudatieren, und nach und nach nimmt dieser Unterschied die Form einer wahren Trennung an, welche sich der ursprünglichen Einheit des Wortes *Gottes* (noch nicht «von» oder «über» Gott) entgegenstellt. Historisch gesehen soll hier erwähnt werden, daß diese Trennung sich sehr langsam durchsetzte. Zum Beispiel hat man am Anfang der christlichen Zeit sehr wenig über Gott debattiert, sondern nur über Jesus. Jesus warf Probleme auf, Gott nicht. Man fragte sich z. B. ob zwei Naturen gleichzeitig in Jesus wohnen könnten, die menschliche und die göttliche. Man fragte sich gleicherweise, ob bei Jesus ein oder zwei Willen vorhanden wären: nur der menschliche Wille, nur der göttliche Wille, oder beide. Solche Debatten sind bekannt unter den Namen: Monophysitismus und Monotheletismus. Die Anhänger dieser Mono-Lehren wurden natürlich als Ketzer ausgestoßen.

Wie dem auch sei, vielleicht wäre die Problematik, die ich zu erklären versuche, nie ganz aufgetaucht, wenn die Theologie, die sie geklärt hat, allein gewesen wäre. Sobald es aber den Geistern bewußt wurde, daß ein Wort über Gott nicht nur möglich, sondern erforderlich war, um Gott selbst und dessen Pläne besser zu verstehen und zu deuten, haben die Philosophen ihrerseits angefangen, dieselbe Problematik wiederaufzunehmen.

Die christliche aber, nicht die jüdische Theologie ist es, die dem

philosophischen Problem des Wortes über Gott den Anstoß gegeben hat. Es gibt infolgedessen einen radikalen Unterschied zwischen der Philosophie vor Christo und der nach Christo, angenommen, die Philosophie versuche über Gott zu reden. Denn Platon kann von vornherein nicht so über Gott geredet haben wie etwa Augustin; und zwar nicht wegen des neuen christlichen Inhaltes, sondern deswegen, weil in bezug auf Gott das Faktum «reden über» *vor* Christo als historischem Ereignis und *nach* Ihm eine völlig neue Bedeutung bekommen hat.

Dies fängt auf philosophischer Seite schon bei Augustin an, schreitet weiter bei Anselm und bei Thomas, und schließlich bei der ganzen Scholastik. Es ist hier natürlich ausgeschlossen, auf Einzelheiten einzugehen. Eines aber ist sehr wichtig: die Philosophie ist es, die die Idee gehabt hat, Worte *über* Gott *als* Worte *begründen* zu wollen. Dadurch hat sich der Begriff «Wort über Gott» enttheologisiert, beziehungsweise «philosophiert». Das erkennt man am besten, wenn man die sog. Beweise der Existenz Gottes in der Geschichte verfolgt. Immer mehr versuchen die Philosophen, aus einer rein profanen und rationalen Perspektive her die Existenz Gottes zu beweisen. Sobald nun die Philosophie zu dem Ergebnis gelangt war, zu behaupten, daß sie über Gott wenigstens *eins* wisse, nämlich daß Gott existiert, hat die Philosophie das erste «Wort» *über* Gott tatsächlich ausgesprochen, und zwar auf eine rein profane und natürliche Weise. Zu diesem Ergebnis gelangt unter Anderen Anselm, durch intellektuelle Verfahren, auf die ich hier nicht zurückkommen kann. Gewiß war die Absicht Anselms rein apologetisch, das heißt, er wollte damit nur die Ungläubigen zwingen, anzuerkennen, daß Gott in Wahrheit existiert. Der Schritt aber war vollständig gelungen: ein Satz über Gott konnte mit vollem Recht, wenigstens mit völliger Billigung der Vernunft, ausgesprochen werden. Die Philosophie hat den Grund zu einer möglichen Rede über Gott gelegt, und zwar nicht mehr durch Deutung der Heiligen Schrift, sondern durch das rein menschliche Vermögen der Vernunft. Es ist auch interessant, nebenbei bemerkt, daß es Anselm ist, der den Tod Christi in neuartiger Form gedeutet hat. Bis dahin war der Tod Christi immer ein Stein des Anstoßes: wie hatte Gott das erlauben können? Ist Gottes Plan nicht daran gescheitert? Nachdem Er vorhatte, Jesus solle wieder auferstehen, war es doch nicht nötig, Jesus als einen Verbrecher sterben zu lassen! Nicht so anstößig war die Tatsache, daß Jesus, da er Mensch ist, starb, sondern daß er ge-

rade als *Verbrecher* sein Leben lassen mußte. So etwas – so meinte man vor Anselm – ist unverständlich. Nachdem aber Anselm dazu gelangt ist, ein Wort über Gott zu begründen, kann er alle Folgerungen daraus ziehen. Er erkennt durch die Mittel der Vernunft nicht nur, daß Gott in Wahrheit existiert, sondern auch, daß Gott als *Perfektion* existiert. Anselm weiß nunmehr ganz genau, daß, wenn Gott vollkommen ist, er keinem Gegner begegnen kann, der für Ihn ein radikales Hindernis sein könnte. Die völlige Herrschaft Gottes auf Erden wird dadurch bestätigt, und zwar durch rein vernunftmäßige Mittel. Die Tatsache, daß Jesus als Verbrecher gestorben ist, kann nicht mehr dem Satan zugeschrieben werden, was vorher der Fall war. Gott hingegen *bezeugt* für Anselm seine Vollkommenheit darin, daß Er Jesus nicht nur zu einem Menschen gemacht, sondern auch Ihn sozusagen getötet hat und hat töten müssen: denn wenn Gott vollkommen und allmächtig ist, dann ist alles, was Er befohlen hat, *notwendig*. Der Tod Christi ist also notwendig für Gott selbst, und kann auf keinen Fall den vermutlichen Gegnern Gottes zugeschrieben werden.

Man kann hier bemerken, daß die Versuche, philosophisch über Gott zu sprechen, in der Folge von einer philosophischen Terminologie begleitet werden. Thomas geht natürlich in dieser Richtung sehr weit, ohne daß ich darauf eingehen könnte. Es folgt nunmehr eine Spannung, die man mit einer zunehmenden Empfindsamkeit fühlt, und die zwischen der sprachlichen Einfachheit der Evangelien und der verhältnismäßig komplizierten philosophischen Sprache eine Trennung bewirkt. Einfachheit und Kompliziertheit sind aber hier nur Scheinformen einer tiefer gehenden Trennung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort über Gott. Deshalb auch das damals empfundene Bedürfnis, zu Gott über das Sprachliche hinaus zurückzukommen; man sieht am Ende des Mittelalters Versuche, das Wort von Gott passiv zu empfangen, etwa in der katholischen Mystik, in welcher man sich bis zu Gott erhöht, und am Gipfel angelangt, erhält man das Wort Gottes im Schweigen. Wie dem auch sei, das Wort Gottes als solches ist von der Theologie zur Philosophie übergegangen. Es bahnt sich eine Trennung an, zwischen dem Wort von Gott, welches religiös aber schweigsam empfangen wird, und dem Wort über Gott, welches wohl ein Reden ist, aber ein profanes, in Form einer philosophischen Rede, die auf der menschlichen Vernunft beruht.

Am Ende des Mittelalters sieht man also dieses Problem auf einmal hervortreten, so daß die Frage damals genau so gestellt werden konnte,

wie sie uns heute noch gestellt wird. Ich glaube nämlich, daß das Problem des Wortes über Gott vom Ende des Mittelalters bis zu uns keinen *philosophischen* Fortschritt gemacht hat. Nun besteht dieses Problem in der folgenden Alternative: Soll man das Wort Gottes als ein Wort *von* Gott religiös, aber schweigsam empfangen, oder soll man ein Wort *über* Gott einsetzen, welches wohl aktiv, aber profan und philosophisch begründet erscheint? Soll also die Theologie schweigen, um besser das Sakrale zu erfassen und leben zu lassen? Oder soll die Philosophie die ganze theologische Problematik profan auf sich nehmen?

Wie darauf die Theologie geantwortet und zu antworten hat, ist keineswegs meine Sache; wie aber die Philosophie zu versuchen hat, darauf zu antworten, gedenke ich im Auge zu behalten, indem ich einzig die folgende Frage stellen möchte: Wie ist das philosophische Reden über Gott möglich, und unter welchen Bedingungen?

Ich glaube, daß es für die Philosophie drei Möglichkeiten gibt, Worte *über* Gott auszusprechen. Ich nenne die erste eine *platonische* Möglichkeit, die zweite eine *aristotelische*, die dritte eine *nominalistische*.

Die erste Möglichkeit, die die Philosophie hat, Worte über Gott auszusprechen, heißt also die platonische. Sie besteht darin, daß die Worte, welche die Philosophie über Gott ausspricht, nur in Gott selbst begründet werden können. Gott ist dann das, von dem aus man anfängt, Beziehungen und Reden aufzustellen. Die Wahrheit Gottes steht außer Zweifel, das Denken über Gott und ferner auch das Reden über Gott können nur *Spiegel* des wahren Gottes sein. Diese erste Möglichkeit beruht also auf der Tatsache, daß der Mensch irgendwie Gott widerspiegelt. In einer solchen Perspektive versteht man z. B. die Kirche als eine menschliche Institution, die ein Zeugnis von Gott ist, und die nichts anderes tun kann, als Gott selbst in dessen wirklichem Dasein widerzuspiegeln. Für den Christen geht es dann darum, zuerst innerlich und intuitiv in Vereinigung, in Gemeinschaft mit Gott zu leben, jedoch danach zu versuchen, diese Kommunion in Form von Reden etwa auszumünzen. Hier sieht man – nebenbei bemerkt – in groben Zügen eine Lösung erscheinen, die die der Reformation als Schülerin Platons und des Humanismus ist. Sein wesentlicher Zug besteht darin, daß das Wort Gottes, dessen ursprüngliche Einheit als Dabar verlorengegangen ist, *zum Wort von Gott* geworden

ist. Die Aufgabe des Menschen besteht in der Ausmünzung dieses Wortes von Gott in unserer menschlichen Sprache. Die Philosophie redet dann über Gott, aber ihr *Reden über* behauptet, der Spiegel des Wortes *von* Gott zu sein. Das menschliche Reden *über* Gott muß das Wort *von* Gott selbst widerspiegeln.

In einem Sinne nützt die Philosophie Heideggers eine solche Möglichkeit aus, sofern man an ihre theologische Kraft denkt. Denn die Philosophie Heideggers ist weniger ein Atheismus als eine verborgene, profane Theologie. Nun ist auch für Heidegger die Ursprache – eine Lehre die sich bei ihm immer durchsetzt – gerade die Ursprache des Seins, welche wir gleichsam widerspiegeln. Denn die Sprache spricht, sagt Heidegger, nicht wir. Jede menschliche Rede ist also für Heidegger ein Reden *im Namen* der Ursprache, sonst sind unsere Reden bloß Geschwätz. Für Heidegger ist die dichterische Sprache das menschliche Mittel, die Ursprache am besten widerzuspiegeln. Jedes Gedicht erscheint wie ein Symbol des Absoluten, eine Widerspiegelung der vollkommenen Schönheit und schließlich des Seins schlechthin. Im Grunde genommen hat hier Heidegger völlig recht: denn jede Kunst ist immer mehr oder weniger *platonisch* aufgefaßt. Jedes Gedicht ist wohl eine Ausmünzung der ewigen Schönheit, es vollzieht in seiner Art eine verlorene absolute Vollkommenheit nach.

Diese Möglichkeit, die ich als platonisch bezeichne, hängt eng mit der Mystik zusammen. Das ist selbstverständlich, da Platon ebenso sehr wie Heidegger sich tief der Mystik verbunden fühlen. Die Aufgabe der Philosophie besteht nun darin, das schweigsam und mystisch erhaltene Wort von Gott in unseren Reden über Ihn zum Ausdruck zu bringen. Dieselbe Absicht hat auch der Dichter, der in seinem Gedicht – sagen wir über die Liebe – das schweigsam- und mystischerhabene Wesen der Liebe in dem zum Ausdruck bringen will, wodurch sie uns anspricht. Diese Möglichkeit nützt selbstverständlich auch der Pietismus aus. Für die Philosophie besteht also die erste Möglichkeit über Gott zu reden darin, ein Wort über das Wort von Gott auszusagen. Diese Lösung aber stößt auf folgende Schwierigkeit: wohl ist annehmbar, daß die philosophischen Reden über Gott das Wort von Gott widerspiegeln, klar ist aber, daß wir kein Mittel zur Verfügung haben, um in irgendeiner Aussage über Gott zu unterscheiden, was ihr gehört und was dem gehört, worüber sie redet. Angenommen, unsere Reden seien eine Ausmünzung des ursprünglichen Wortes von Gott, was beweist, daß wir nicht Falschmünzer sind? Und

schließlich (zu diesem Schluß kommt eben der Pietismus), wozu reden über Gott, wenn jegliches Wort Gottes *in Gott* liegt?

Diese Schwierigkeit ist im Grunde genommen die jeder Mystik. Denn es fehlt ihr grundsätzlich eine Methode, die Wahrheit ihrer Aussagen festzustellen. Angenommen, das, worüber sie spricht, stehe als wahr fest, so fehlt der Mystik ein Kriterium ihrer eigenen Wahrheit *im Rahmen des Sprachlichen*.

Die zweite Möglichkeit, die ich jetzt betrachten möchte, und die ich als aristotelisch bezeichne, besteht darin, das Wort Gottes nicht mehr in einem menschlichen Wort über Gott auszumünzen, sondern das Wort Gottes unmittelbar und zugleich als Vereinigung des Wortes von Gott und des Wortes über Gott zu fassen. Eine solche Möglichkeit heißt auch: Konzeptualismus, denn es ist der Begriff, auf dem sie beruht. Die Wahrheit Gottes ist in diesem Fall nicht mehr ein etwa getrenntes, reales Wesen namens Gott, den wir nur widerzuspiegeln hätten, sondern sie ist diese Widerspiegelung selbst. Theologisch betrachtet, ist diese Lehre natürlich mit den sogenannten «pneumatischen» Lehren der Theologie verbunden: denn der Geist veranlaßt ja eine Vereinigung von Mensch und Gott, insofern der Geist sich Gott, dem verborgen bleibenden Vater, gegenüberstellt. Die Kirche ist dann nicht mehr nur eine mehr oder weniger unvollkommene Art und Weise, mit dem wahren Gott in Beziehung zu stehen, sondern die Kirche ist die Kirche Gottes selbst, als Institution: nicht die Menschen haben die Kirche als Spiegel Gottes gründen können, sondern Gott selbst. Gott waltet also in der Kirche und nicht außerhalb derselben. Es geht darum, nicht mehr zu sagen, daß Gott *in der Spiegelung der Kirche* gleichsam «im Bild» anwesend ist, sondern er ist es «in Wahrheit». So ist z. B. die Lehre der wirklichen Gegenwart Gottes in der Hostie zu verstehen.

In dieser zweiten Lösung geht es also im Grunde darum, mit Gott untrennbar *in der Kirche* zu leben; die Kirche selbst liefert dann nicht den Weg zu Gott, sondern den wahren Gott selbst als gegenwärtige Überrealität, sie liefert darüber hinaus die einzig gültigen Reden über Ihn in Form der rituellen Formeln. Dann ist infolgedessen das menschliche Reden über Gott und das Wort von Gott selbst völlig und grundsätzlich in der kanonischen Form der katholischen Messe vereinigt. Denn diese zweite Lösung ist im Grunde genommen die der katholischen Kirche: die großen Konzeptualisten sind nämlich Aristoteles und Thomas.

Das Phänomen der Sprache ist in dieser zweiten Lösung nicht mehr eine menschliche Widerspiegelung Gottes (oder in profaner Hinsicht des Absoluten), sondern ein gemischtes Phänomen, zugleich menschlich und übermenschlich. Die Sprache ist, genauer gesagt, zugleich Hinweis auf Reales und schlechthin Ausdruck des menschlichen Denkens. In der kultischen Sprache verkörpert sich das Wort Gottes, während es jedoch der Mensch ist, der diese Sprache durch die Hilfe seiner Vernunft ausgearbeitet hat. Die Form des Kults bezeugt also zugleich die menschliche Art und Weise, sich als Mensch mit Gott zu verbinden, und die göttliche Art und Weise, sich als Gott mit dem Menschen zu verbinden. Eine solche Lösung ist ferner die der dialektischen Philosophie, eines Hegel, Husserl und auch des ganz späten Heidegger. Alle Worte in der Sprache sind dann zugleich Worte über Gott und Worte von Gott. Das ist auch die Lage, in der die Sprache des Alltags sich befindet, denn unsere gewöhnlichen Sätze sind zugleich Wegweiser des Realen und Ausdruck unserer Stimmungen: sie sind auch gleichzeitig Worte «über» und Worte «von».

Ich habe vorhin gesagt, daß die Schwierigkeit der ersten Möglichkeit darin bestand, kein Kriterium der philosophischen Wahrheit begründen zu können. Hier, bei der zweiten Möglichkeit, liegt die Schwierigkeit anderswo, denn alle unsere Sätze, angenommen, daß sie erstens (als Wort über Gott) auf Gott hinweisen, zweitens (als das von uns gesprochene Wort) unser Denkvermögen ausdrücken, können weder Gott selbst als Objekt haben (sondern nur eine Vorstellung, die unser Denkvermögen sich von Ihm macht), noch können sie in unserem Denkvermögen fest begründet werden. Das Eigentümliche der zweiten Lösung ist folgendes: weder das Objekt allein, worauf unsere Worte hinweisen sollen, noch diese Worte als rein menschliches Phänomen der Bezeichnung reichen je für sich hin, um die Wahrheit zu gewährleisten. Was hinreichen soll, ist die von vornherein vorausgesetzte Übereinstimmung beider Komponenten. Die zweite Lösung enthält also die Schwierigkeit, welche der ersten Lösung zu Grunde lag, nämlich: das Unvermögen einer rein logischen Begründung in unserem Denken; sie fügt aber eine weitere Schwierigkeit hinzu, nämlich die logische Möglichkeit, daß unsere Sätze, obwohl sie vielleicht ganz ordentlich gebaut sind, doch ihr wahres Objekt nicht treffen. Die zweite Lösung stellt zwei Gründe auf, seitens des redenden Subjekts und des erzielten Objektes, und setzt ferner deren Übereinstimmung voraus. Die Frage besteht aber weiter, ob

zwei Gründe, von denen keiner für sich allein hinreichend ist, doch zusammen hinreichen mögen. Praktisch sind auf beiden Seiten Lücken vorhanden, eine Tatsache, die verlangt, daß die eine Seite die Lücken der andern füllt; wo die Vernunft scheitert, da kommt der Glaube zu Hilfe, und was durch den Glauben nicht offenbar wurde, das wird von der Vernunft ausgeglichen.

Gehen wir jetzt zur dritten Möglichkeit über. Es ist die Lösung des Nominalismus; ich könnte sogar sagen, daß das die Lösung der Wissenschaft ist. Denn bis dahin waren die beiden ersten Lösungen immer die der Philosophie oder der Theologie; es handelte sich dabei um die Wahrheit des theologischen Objekts, das heißt um die Wahrheit des Wortes Gottes als Wort von Gott, oder aber um die philosophische Wahrheit der menschlichen Worte über Gott. Jetzt aber geht es nicht nur darum, über Gott zu reden, sondern darum, dieses Reden als solches für sich selbst wissenschaftlich zu begründen. Der Grund also, im Namen dessen wir uns berechtigt fühlen, etwas über Gott auszusagen, hört dann auf, Gott selbst zu sein, oder auch Gott als im Menschlichen verkörpertes Wort; dieser Grund wird das Reden selbst, das wir als Menschen führen können. Reden über Gott heißt dann: reden nicht mehr im Namen Gottes, sondern über Gott im Namen des Redens selbst. Das menschliche Reden über Gott wird dann nicht mehr auf das Objekt des Redens begründet, sondern auf die Tätigkeit des Redens selbst, sofern sie methodisch durchgeführt wird. Eine solche Möglichkeit, die Reden über Gott zu begründen, sieht also so aus wie eine wissenschaftliche Möglichkeit; sie definiert wohl die Theologie, aber als Wissenschaft. Das bedeutet natürlich nicht, daß Gott etwa in unseren Sätzen enthalten ist, sondern, daß Gott sonst nicht anders verständlich gemacht werden kann, als auf dem Weg, der von den Reden über Ihn ausgeht. Diese Reden können die der Heiligen Schrift sein, die man z. B. in der Renaissancezeit völlig positiv und historisch analysiert hat (etwa in der sog. positiven Theologie); sie können auch die der Kirchenväter sein oder die von Jesus selbst oder endlich die der Theologen. Jedesmal eröffnet sich ein neuer Weg für die Theologie als Wissenschaft, der von den Liberalismen mit historischem Charakter über den Fundamentalismus bis zur heutigen Orthodoxie und zur Entmythologisierung geht. Jedesmal aber haben alle diese Tendenzen eines gemeinsam: die Tatsache, daß Gott als Objekt der Begegnung nur dann in Beziehung stehen kann, wenn *wir* anfangen, über Ihn etwas zu sagen. Es handelt sich also jedesmal

darum, erstens zu versuchen, etwas Sinnvolles über Gott auszusagen, zweitens dadurch, und zwar bloß dadurch, zu einem Wissen zu gelangen: wissen, was Gott ist, wo man Ihm begegnen kann, endlich wie man Ihm zu begegnen hat. Mit einem Wort, man geht dann von der Theologie als Wissenschaft zum Objekt des Wissens über. Nebenbei bemerkt: diese Lösung ist es, die ein Kierkegaard so scharf kritisiert; sie ist die Lösung des Nominalismus.

In dieser dritten Lösung ist das Wort Gottes endgültig ein reines Wort *über* Gott geworden. Oder besser gesagt: da jeder philosophische Versuch, etwas über Gott zu sagen, immer die Form eines Redens *über* Ihn annimmt, so wird in dieser dritten Lösung das Wort über Gott etwa *als solches* ernst genommen und gleichsam auf sich selbst zurückbezogen. Gott mag uns dann wohl in seiner Sprache ansprechen; Tatsache ist aber, daß *wir* als Menschen nur *unsere* Sprache verstehen und keine andere. Wenn ich also vorhin habe sagen können, daß der Mensch Gott in Aussagen prägt, dann muß jetzt gesagt werden, daß diese Ausmünzung jetzt selbst als Münze gilt, und zwar als einzige, die wir zur Verfügung haben. Mit dieser Münze bezahlen wir dann den Preis der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Der Gewinn bei dieser dritten Möglichkeit ist unbedingt der einer festen Methode. Denn die anderen (d. h. die platonische und die aristotelische Möglichkeit) sind beide Lösungen, in deren Innerem man die rechte Formulierung der Wahrheit sucht. Hier dagegen erfreuen wir uns – und zwar gleichsam von außen her – einer Methode, deren Herr wir selbst sind. Aber, und hier liegt die Gefahr, besitzen wir dann vielleicht *nur* eine Methode, und nichts darüber hinaus? So schön unsere eigenen Sätze in sich selbst und in unserem Denk- und Sprachvermögen auch begründet sein mögen, so ist doch nicht bewiesen, daß sie dadurch ihr Objekt treffen, angenommen daß dieses Objekt gerade Gott ist.

In der ersten Möglichkeit hatten wir also Sicherheit des Glaubens, dagegen keine Gewißheit unserer philosophischen Reden. Hier jedoch, in dieser letzten Möglichkeit, haben wir eine solide logisch-philosophisch-wissenschaftliche Sicherheit unserer methodisch geführten Aussagen; allerdings gewinnen wir auf keinen Fall irgendeine Sicherheit ihres Objekts. (In der zweiten Lösung wurde zwar behauptet, beide zugleich [Sicherheit des Objektes und Gewißheit der Methode] auf einmal begründen zu wollen; aber ob es dann um einen wahren *Grund* gehen kann, darf fragwürdig bleiben.)

Man sieht jetzt wahrscheinlich die Schwierigkeit. Während wir als Philosophen versuchen, über Gott etwas auszusagen, haben wir entweder eine Garantie für das Objekt unseres Redens, dann aber keine für unser Reden selbst, oder wir haben Garantie für unser Reden und dann keine für sein Objekt. Anders ausgedrückt: Bei allen unseren philosophischen Reden über Gott können wir unseres Redens sicher sein, aber nicht Gottes selbst, oder wir sind Gottes sicher, dann aber nicht unseres Redens. Entweder machen wir schöne Worte, dann geht Gott als Objekt verloren, oder wir haben im voraus dieses Objekt unseres Redens, dann aber wissen wir nicht mehr, was zu sagen ist, noch, ob es sich überhaupt lohnt, etwas zu sagen. Wer von Gott ausgehen will (etwa in der ersten Möglichkeit), weiß *dadurch* nicht, wie er reden soll; wer dagegen von dem Reden selbst ausgehen will (etwa in der letzten Möglichkeit), weiß *dadurch* nicht, worüber er eigentlich redet. Wer beides zugleich fassen will, läuft Gefahr, beides nicht mehr zu wissen. Einstmals war also Gott einfach Wort Gottes; jetzt aber ist das Wort Gottes bald ein Wort von Gott, und dann haben wir nichts mehr «darüberhinaus» hinzuzufügen, bald ein Wort über Gott, und dann können wir nicht mehr *von* Ihm ausgehen. Die Trennung des ursprünglichen Wortes Gottes als Dabar läßt also eine Antinomie auftauchen zwischen dem Wort über Gott und dem Wort von Gott. Beide scheinen bald unverträglich zu werden; je mehr man auf das Wort von Gott hören will, desto weniger weiß man, wie der Mensch noch reden kann; je mehr dagegen der Mensch es ist, der über Gott zu reden versucht, desto verborgener scheint der wahre Gott.

Damit scheint schließlich das christliche Leben der heutigen Philosophie unbedingt abhold zu sein. Der Universalienstreit ist noch nicht gelöst. Denn die vorhin erwähnten drei Lösungen sind nicht anders als die klassischen und wohlbekanntesten drei Auffassungen, die den Universalienstreit ausmachen. Von diesem Streit läßt man gewöhnlich nur das Logische hervortreten, während man vergißt, daß der Einsatz des Streites wohl Gott und die Debatte mehr ontologisch als nur logisch gewesen ist.

Der Universalienstreit ist also heute noch ungelöst. Damit meine ich, daß jede der drei Auffassungen heute noch für sich weiterlebt und den Streit auf ihre Weise löst, daß aber der Konflikt, den alle drei Auffassungen gemeinsam veranlaßt hatten, nicht als solcher gelöst wurde. Wir stoßen also da auf eine Antinomie *im kantischen Sinn*, eine

Antinomie allerdings, die dem Anschein nach nicht einmal zweifach, sondern dreifach ist. Jede von den drei erwähnten Lösungen ist für sich ganz annehmbar, miteinander jedoch sind sie nicht mehr haltbar.

Nun, was ist zu tun, wenn man auf eine solche Antinomie stößt? Kant lehrt es uns: auf keinen Fall darf man der Versuchung nachgeben, beide antinomischen Glieder zu schwächen in der falschen Hoffnung, die Kanten des Problems würden dann weniger scharf sein und infolgedessen eine bessere allgemeine Lösung erlauben. Im Gegenteil: die Extremfälle sollen noch extremer gemacht, und die Zwischenlösungen abgelehnt werden. In dieser Perspektive sind wohl die zwei Extremfälle im Universalienstreit die des Realismus (unsere erste Lösung) und die des Nominalismus (unsere letzte Lösung). Denn in der ersteren haben wir eine Sicherheit des Objektes mit Ungewißheit der Reden darüber, und in der letzteren besitzen wir eine logische Gewißheit der Reden über Gott (welche ganz methodisch durchgeführt sind), dagegen aber eine Unsicherheit des Glaubens. Jede Lehre der Partizipation scheint hier unpassend zu sein.

Wenn die Antinomie dann so scharf wie möglich wahrgenommen wird, kann der nächste Schritt getan werden. Er besteht in einer Frage über das, was im Streit selbst als allgemein angenommen weiterlebt, ohne daß man gerade darüber sich Fragen gestellt hat. Genau so ist übrigens Kant verfahren: er hat einerseits die Welt als endlich, andererseits als unendlich dargestellt, und hat das in beiden Fällen Vorausgesetzte zum Schein eintreten lassen, nämlich den Begriff von Welt schlechthin, welchem er einen neuen Inhalt zuschreibt.

In unserem Fall aber ist das Vorausgesetzte nicht die Welt, sondern die Sprache. Denn die ganze Problematik beruht auf dem Sprachlichen, ohne daß man sich darüber kritische Fragen gestellt hätte. Eine kritische Frage über die Sprache muß infolgedessen gestellt werden in bezug auf den Universalienstreit und auf die Problematik, die wir darzustellen versucht haben.

Es ist zwecklos, hier darauf hinzuweisen, daß eine allgemeine Lösung dieses Problems nicht auf einmal gefunden, sondern bloß gesucht werden kann. Die Zeit spielt hier ihre Rolle, und das wird lange Zeit so sein.

Vergessen wir nicht, daß die Lösungen zu großen Problemen meistens mehrerer Jahrhunderte bedürfen, um sich durchzusetzen.

Ich möchte aber, in den kurzen Zeilen, die mir noch zur Verfügung stehen, versuchen zu zeigen, in welcher Richtung eine mögliche Lö-

sung gesucht werden *könnte*. Dabei bediene ich mich der Idee der *Herrschaft*.

In der ersten (platonischen) Lösung ist der Mensch nicht Herr der Sprache. Denn Gott spricht für ihn, im besten Fall kann er das Wort Gottes nachvollziehen.

In der letzteren (nominalistischen) Lösung ist dagegen der Mensch völliger Herr der Sprache. Er spricht, und kein anderer als er. Daher ist die Logik des Nominalismus immer mehr eine Logik der *Extensio* geworden, in welcher die Zeichen kraft ihrer syntaktischen Beziehungen immer besser bezeichnen und eine semantische Macht aus ihrer Beschaffenheit als Zeichen ausüben.

Nun stellt sich die Frage: ist der Mensch Herr der Sprache oder nicht, ist er es in bezug auf das, worüber gesprochen werden muß? Wenn der Mensch nicht Herr der Sprache ist, dann muß er darauf verzichten, die Rede über Gott begründen zu können, da der Begriff von Begründung stets die Ausübung einer Herrschaft des Menschen über die Sprache bedeutet. Dann ist es Gott allein, der über uns herrscht, wir aber gehorchen, und reden, wenn überhaupt, ohne eigentlichen Grund. Wir reden so, wie wir es können.

Wenn der Mensch hingegen Herr der Sprache ist, dann müssen wir auf die Hoffnung verzichten, Gott im Innern unserer Reden zu begreifen. Denn Gott ist nur dann Gott, wenn Er der Herr unser selbst ist. Zu reden vermögen wir zwar immer, aber es ist ohne Verhältnis zu dem eigentlichen Objekt des Redens.

Im ersten Fall also reden wir über Gott, ohne eigentlich zu «reden» (das heißt, ohne unsere Reden begründen zu können); im zweiten Fall reden wir wohl mit Grund, aber ohne *dadurch* Gott zu treffen. Einmal ist Gott unser Herr, und wir verlieren die Herrschaft über unsere Sprache, ein andermal sind wir Herr unserer Sprache, behaupten aber damit, Herr Gottes als des Objektes unserer Sprache zu sein, was unhaltbar ist.

Die Lösung besteht in der Bejahung eines methodologischen und erkenntnistheoretischen *Dualismus*, welcher nicht mit einem ontologischen verwechselt werden darf. Denn es gibt zwei Arten von Dualismus. Der *ontologische* Dualismus bejaht die Trennung des Seins und des Erkennens im Sinne von Descartes; daß der Kartesianismus unser Problem nicht zu lösen vermag, ist jedem Philosophen heute klar; gerade deswegen stellt die heutige Philosophie dem ontologischen Dualismus «à la Descartes» einen ontologischen Monismus ent-

gegen, etwa «à la Hegel». Unser Problem aber läßt sich weder à la Descartes noch à la Hegel lösen: ontologischer Dualismus oder Monismus vermögen es nicht. Nun ist der *erkenntnistheoretische* Dualismus etwas Anderes als der ontologische. Der erkenntnistheoretische Dualismus trennt nicht zwischen Sein und Denken, sondern zwischen Denken und Sprechen; er läßt das Sprachliche und das Denken miteinander spielen, stellt jedoch beiden zusammen das Sein entgegen. Das Sein ist wohl ontologisch vorhanden, aber es folgt nicht daraus, daß die Erkenntnis eins mit dem Sein ist; es ist Sache der Erkenntnis, sich vom Sein zu trennen und einen methodologischen Dualismus einzusetzen. Die Erkenntnis also stellt sich als von ihrem Objekt getrennt dar, in der Perspektive eines erkenntnistheoretischen Dualismus, und dies sogar, wenn die Einheit des Seins und des Erkannten ontologisch vorausgesetzt wird.

So ist Gott ontologisch (oder «existentiell», wie man heute sagt) der Herr unser selbst; und wenn er so der Herr unser selbst sein soll, dann sei er absoluter Herr. Wenn aber wir es sind, die erkenntnistheoretisch Herren unserer Sprache sein wollen, dann seien wir es völlig. Gott ist uns also in einer absoluten Weise vorgesetzt: wie Calvin es sagt, sind wir uns selbst fremd, wir gehören uns selbst nicht. Wir sind nicht wir selbst. Wir sind entfremdet, und zwar in der Hand Gottes. Aber wir sind *in unserem Ganzen* entfremdet; das heißt folgendes: im Innern unser selbst gehören wir uns *ganz*. Denken und Sprache sind dann unsere Angelegenheit; als Ganzes entfremdet, sind wir innerhalb unser selbst Herren unseres Denkens und unserer Sprache. Existenz und Essenz bieten einander Trotz, «affrontieren sich». Wenn es aber uns gegeben ist, Herren unserer Sprache zu sein, dann seien wir es völlig. Erst dann können wir wirklich unsere Sprache so umstellen, daß wir sie sozusagen dazu zwingen, auf unsere eigene Entfremdung hinzuweisen. Erst dann ist wenigstens *eines* völlig ermöglicht: die Frage des *Wie* zu stellen. *Wie* müssen wir unsere Sprache umstellen, damit sie imstande ist, auf das hinzuweisen, was wir selbst nicht sind, was aber uns vorgesetzt ist? Wie müssen wir unsere Herrschaft über die Sprache ausüben, um dadurch zu bezeugen, daß wir nicht die Herren unser selbst sind? Dann wird unsere Sprache *syntaktisch* ganz von uns abhängen, *semantisch* aber ihren Sinn von anderswoher bekommen. Die gewöhnliche Idee, daß das Semantische und das Syntaktische in der Sprache zueinander so stehen wie Wirkung und Ursache, ist vielleicht ein Vorurteil. Es ist nicht von vornherein

auszuschließen, daß der Sinn unserer Reden außerhalb unserer Reden als *das Vernehmbare* vorgegeben ist, während unsere Reden selbst begrifflich und syntaktisch zu gestalten sind. Die Frage ist aber: *wie* müssen wir es tun?

Eine solche Umstellung deutet die Möglichkeit einer ganz neuen Logik an – und zwar die seit Jahrhunderten verlangte Logik der *Comprehensio*. Wie diese Möglichkeit sich darstellt, ist zu früh aufzuzeigen¹. Solche Sachen gehen langsam. Warum sie sich noch nicht entfaltet hat, läßt sich dagegen kurz erwähnen.

Das Hindernis, eine derartige erkenntnistheoretische Einstellung zu erlangen, besteht darin, daß kein anderer Fall gegeben wurde als der des Gottes-Problems, um diese Logik zu erforschen. Nun gibt es in der Tat andere Fälle, die zu selten betrachtet werden: es sei hier beispielsweise der Fall der Musikästhetik erwähnt. Zum Schluß weise ich ganz kurz auf diese Analogie hin.

Nehmen wir zuerst an, die Musik sei eine Art von Ursprache im Sinn des alten Dabar oder des griechischen Logos. Damit meine ich, daß die Musik in sich das ganze Reale, das sie ist, das ganze Denken, das menschliche Gefühl und sprachliche Elemente darüber hinaus in sich als Gesamtheit (als Totalität) enthält. Nun läßt sich die Musik nicht mit den Sätzen verwechseln, die man jeweils über die Musik zu sagen vermag. Diese Sätze aber, falls sie ausgesprochen werden, entnehmen ihren ganzen Sinn aus der Musik selbst: sie reden wohl *über* die Musik, aber man erhält den Sinn solcher Sätze nur *von* der Musik. Die Sprache der Musikästhetik liefert demnach das Vorbild einer Sprache, die wohl über die Musik etwas aussagt, die aber nur einen Sinn bekommt aus dem, worüber sie etwas aussagt und eben nicht aus den Aussagen als solchen.

Die Sprache über die Musik ist daher (*ontologisch* oder *semantisch* gesehen) eine Sprache, die den Sinn dessen ausmünzt, worüber sie spricht, wie es der Fall ist bei Heidegger; eine Sprache aber, die wir *erkenntnistheoretisch* oder *syntaktisch* völlig berechtigt sind zu beherrschen, da wir es sind, die diese Sprache methodisch und logisch zu formen haben. Im Falle des Problems Gottes liefert also die Sprache der Musikästhetik ein anwendbares Vorbild: denn die Aufgabe einer möglichen Rede über Gott besteht darin, daß alle Sätze, die wir bil-

¹Man siehe in rein theologischer Hinsicht die Versuche von Prof. Widmer (Genf) über die *Logique de la foi*.

den, nur den Sinn haben, welcher von Gott selbst, und zwar von dem Wort Gottes herkommt, während wir diese Sätze immer als unsere Sätze anerkennen und als solche erkenntnistheoretisch und methodologisch beherrschen. Dann sind wir sicher, über Gott zu reden, da der Sinn unserer Sätze von Gott kommt und der ist, welchen Gott selbst in unsere Sätze, sozusagen durch Gnade, einführt; gleichzeitig sind wir sicher, daß unsere Sätze eben menschliche Sätze über Gott sind, die kontrolliert werden können, insofern wir es sind, die sprechen.

In diesem Punkt scheint mir das Entscheidende zu liegen. Wenn wir über Gott reden wollen, und zwar im Rahmen der Philosophie, dann müssen wir darauf achten, daß gerade Gott es ist, der unseren Reden einen Sinn erteilt, genau so, wie die Zeit, in der ein jeglicher lebt, dem Wort «heute» einen besonderen Sinn verleiht, genau so, wie allein das Musikstück unseren Sätzen darüber einen wirklichen Sinn gibt. Außerdem haben wir genau zu beachten, daß wir es sind und sein müssen, die den Gebrauch solcher Rede völlig zu beherrschen haben, und zwar in einer rein logischen Hinsicht. Im Alltagsleben braucht die Sprache nicht so logisch beherrscht zu sein, da wir uns spontan in der alltäglichen Sprache ausdrücken; in der Ästhetik muß dagegen die Sprache, die sie gebraucht, stets kontrolliert werden, und zwar nach logischen Regeln, die allerdings noch nicht gefunden sind. Im Falle des möglichen philosophischen Wortes über Gott ist es eine Aufgabe für den Menschen, diese Hoffnung zu pflegen und mit der Zeit eine Philosophie zu schaffen, die noch wagen darf, etwas über Gott zu sagen. Die Bedingungen aber, die ich dazu angegeben habe, scheinen mir unerläßlich zu sein.