

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ
ΔΙΕΘΝΕΣ ΚΕΝΤΡΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΣΕΙΡΑ ΔΕΥΤΕΡΑ: ΜΕΛΕΤΑΙ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΑΙ

24

ΠΡΑΚΤΙΚΑ
ΤΟΥ
Β' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ
ΑΘΗΝΩΝ - ΔΕΛΦΩΝ - ΠΗΛΙΟΥ

24 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ - 2 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ 1972



ΑΘΗΝΑΙ
1974

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

PHILOSOPHIE UND MODERNE THEOLOGIE

1

Wenn wir in aller Kürze die Grundabsicht unseres zweiten delphischen Zusammentreffens beschreiben wollen, so dürfen wir sie etwa folgenderweise formulieren: wir stellen die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft für den Menschen. Diese Formulierung weist schon auf zwei Richtungen hin. Erstens auf den Begriff der Wissenschaft selbst. Denn Wissenschaft (und zwar moderne Wissenschaft) ist kein zufälliger Zugang zur Erschließung des Seienden: sie ist, und sie erhebt den Anspruch zu sein, die einzige und ausschließliche Weise, Seiendes zu bestimmen. Was nicht wissenschaftlich gangbar ist, das ist einfach seinem Wesen nach für den Menschen «unwahr», d.h. objektiv unkontrollierbar, wodurch es eben den verdammenden Charakter der unverantwortlichen, subjektiven Laune erhält. So kommen wir auf einzelne Wissenschaften, d.h. auf Teilgebiete an sich notwendiger «wahrer Sätze», welche alle, in idealem Sinn wenigstens, unter dem gemeinsamen genus des «Wissenschaftlichen überhaupt», bzw. der Wissenschaft, subsummiert werden können. Aus dieser Prämisse folgt, daß keine Teildisziplin den Charakter des «Wahren» oder des «Wissenschaftlichen» für sich beanspruchen kann, falls sie sich auf eine eigene, szs. privilegierte Wahrheitsquelle beruft, um ihren eigenen Wissenschaftscharakter außerhalb des Rahmens der übrigen Wissenschaften sicherzustellen. Es gibt ja, wie gesagt, keine autonomen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern nur die eine Wissenschaft, die durch ihre einheitliche methodologische Einstellung die einzelnen Teilgebiete des Seienden in einem einzigen gültigen Wissenskontinuum integrieren läßt. Eine Wissenschaft per privilegium gibt es einfach nicht.

Dies muß vor allem heute für die sog. «Geisteswissenschaften» besonders betont werden. Die Zeit ist ja nicht weit entfernt als man, unter dem Einfluß der Dilthey'schen Schule, an dem spezifischen Charakter von Disziplinen wie etwa Philologie, Geschichte, Rechtswissenschaft usw. festhalten zu dürfen glaubte; heute sieht man sich genötigt,

auch auf dieses letzte Eckchen wissenschaftlichen Non-konformismus zu verzichten und Geschichte und Recht z.B. als Teilerscheinungen des sozialen, Philologie als Wissenschaft des sprachlichen (also doch, letzten Endes, wiederum des sozialen) Wesens des Menschen zu betrachten. Was also als möglicher Zufluchtsort der geistigen Eigenart des Menschen erschien, nämlich der hermeneutische Zugang zum «Verstehen» der Texte, d.h. zum sympathetischen sich Einfühlen und Einleben in einen anderen als den eigenen Wert- und Sinnbereich, muß noch heute aufgegeben werden: «Verstehen», einmal erreicht, wandelt das Verstehens in etwas Objektives und Distanziertes um, in etwas also, das keinen spezifischen Wert mehr für den Verstehenden aufzuweisen hat. Diese Umwandlung könnte man vielleicht am besten als den Wert- bzw. Sinnentleerungseffekt der wissenschaftlichen Tätigkeit bezeichnen. Denn was man letzten Endes als das konstitutive Moment aller Wissenschaft ansehen muß, die *ratio* oder der *logos*, wirkt auf alles Seiende reflektiv und dadurch, durch zunehmende Distanzierung, zerstört es die sinnverleihende Intimität, welche das Seiende zum Heim des Menschen macht.

Damit haben wir bereits das zweite Moment der Definition unseres delphischen Treffens, nämlich das Moment des Sinns der Wissenschaft für den Menschen, in Sicht bekommen. Wenn ja, wie gesagt, Wissenschaft überhaupt der Sinnentleerungsprozeß des Seienden ist, so ergibt sich die Frage von selbst, welcher der Sinn dieser entleerenden Tätigkeit des Geistes sei. Daß die Wissenschaft an sich einen notwendigen Prozeß darstellt und die zunehmende Rationalisierung der Welt, in der wir leben, nicht aufzuhalten oder abzuwenden ist (denn sie gründet sich — und rechtfertigt sich damit — auf das souverän sich verwirklichende Wesen des Rationalen selbst), das müssen wir wohl annehmen — und zwar ohne jegliches sentimentales Ressentiment, das eine, wiederum wissenschaftlich ungerechtfertigte, innere Inkonsequenz unseres menschlichen Daseins darstellen würde. Doch fragen — das dürfen, ja müssen wir sogar. Es liegt ja im Wesen des *logos*, also im Wesen der Wissenschaft, immer weiter und radikaler zu fragen. Und was ist radikaler als nach dem Sinn der Wissenschaft zu fragen — sei es nur um diesen Sinn in totalster Weise zu verneinen?

Unter den Voraussetzungen des eben Angeführten scheint es zunächst nicht schwer, die Theologie, die einstweilige Königin der Wissen-

schaften (*regina scientiarum*), von ihrem Thron endgültig abzusetzen. Denn, wenn eine, so ist Theologie die einzige Disziplin, deren Wesen am engsten mit dem Sinn des Seienden zusammenhängt. Die Theologie erhebt den Anspruch, die endgültige Antwort zu den letzten «Fragen» zu bieten, den Fragen nämlich nach dem Fortleben des Menschen nach seinem Tod, nach der Rechtfertigung der persönlichen Existenz, nach Gott als dem letzten und höchsten Sinn alles Seienden. Wäre es eigentlich möglich, gerade diese Frage in «wissenschaftlicher», d.h. also in allgemeingültiger und objektiver Weise, zu behandeln? Weiter aber: gesetzt den Fall, diese Fragen werden von der Theologie «beantwortet» und zwar in «wissenschaftlicher» Weise. Würde das eben nicht bedeuten, daß gerade diese Antwort sie von ihrem für den Menschen spezifischen Sinn berauben würde? Warum sollte auch der letzte, der ultimste Sinn alles Seienden, genau wie die partielleren Sinngehalte, durch Objektivierung nicht entpotenziert werden? Entweder ist Theologie (nicht Religionswissenschaft, denn diese gehört einfach zu den üblichen, von der Soziologie und Anthropologie abhängigen Spezialdisziplinen) eine Wissenschaft «wie alle anderen» — dann aber muß sie auf ihr Eigenstes verzichten, d.h. auf ihren Anspruch, den Sinn des Seienden zu bestimmen; oder aber ist sie eine «Wissenschaft sui generis», was uns aber, nach dem, was wir oben als das Wesen der Wissenschaft annahmen, gleich dazu nötigt, ihr den Charakter der eigentlichen, d.h. der «exakten» Wissenschaft, abzusprechen.

Hier, scheint es mir, tritt die Funktion der Philosophie als autonomer, zur Klärung der menschlichen Situation Unentbehrliches beitrager Disziplin deutlich zu Tage. Philosophie ist ja eine Tätigkeit des Geistes, der die Aufgabe zukommt, die größten, letzten oder einfach allgemeinsten Probleme, vor die der Mensch gestellt ist, nicht wie die Theologie dogmatisch zu «lösen», sondern wie die übrigen Wissenschaften richtig, d.h. rational, zu stellen und ihren Voraussetzungen nach zu überprüfen. Philosophie kann also *in loco theologiae* gehalten werden und zwar gerade von denjenigen, die den Wissenschaftscharakter der Theologie am schärfsten bezweifeln. Denn, indem sie das Vermögen des Menschen, Antwort auf den Sinn seines Daseins zu geben, in Frage stellt, befriedigt sie einerseits die wissenschaftliche Forderung, nichts unerforscht und ungeprüft zu lassen, während sie andererseits die Tür noch dafür offenhält, zu bestimmen, was Aufgabe der Theologie ist: nämlich den Sinn des Seienden für den Menschen. Oder, um dasselbe in die Sprache Heidegger'scher Fragestellung umzusetzen: Philosophie ist grundsätzlich Ontologie, fragender logos nach dem Sinn

des Seienden, also nach dem Sein. Philosophie ist nur da, um die Frage nach dem Sein immer neu zu stellen, nicht etwa um eine Antwort aus dem Seienden her zu bekommen, sondern um den Raum der letzten Sinnöde, das menschliche Dasein, aus allen überlieferten Sinnbestimmungen zu klären und so für die nächste, zukünftige (Sein geschieht ja in Zeit) Offenbarung des Seins offenzuhalten.

Wäre es möglich, «Gott» als diesen zukünftigen Sinn, als nächste geschichtliche Konkretion des Seins des Seienden zu betrachten? Das sagt Heidegger nicht und konnte es auch nicht sagen, sollte er der negativen Aufgabe der Philosophie als fragender Wissenschaft treu bleiben. Was Heidegger sagt, ist nur, daß Gott ein Seiendes ist, ein schon geschichtlich realisierter Sinngehalt, welcher aber jetzt, wie alle übrigen Sinngehalte in dieser unserer «dürftigen Zeit», zu noch einem sinnentleerten Seienden, zu noch einem unter vielen anderen objektivierten Begriff geworden ist. Zwar bedeutet der Begriff «Gott» in der abendländischen Tradition dasjenige Seiende, das Grund und zugleich Ziel, also Sein in eminentester Weise ist, dies aber reicht bei weitem noch nicht, um Gott mit Sein gleichzusetzen. Gott bleibt zwar «in der Nähe» des Seins, ob aber durch eine zukünftige Offenbarung dem geschichtlich festgelegten Sinn dieses Seienden neues Leben einfließen wird, kann wohl niemand im voraus entscheiden. Damit aber gerät die Theologie als die Wissenschaft von Gott, genau wie alle übrigen Wissenschaften, heute in die Schwebe. Ja, mehr noch: die übrigen Wissenschaften können sich vielleicht noch leisten, die letzte Frage nach dem Sinn ihrer Tätigkeit offenzulassen, denn sie sind ja *Prozesse*, welche als solche in der täglichen Relativität ihres Tuns, in ihrer nächstliegenden Aufgabe, sich verlieren und vergessen dürfen. Wenn ein Astronom mit Hilfe eines stärkeren Fernrohrs eine neu entdeckte Sternkonstellation untersucht, darf er die Frage nach dem letzten Sinn seiner Leistung dahinstellen; es genügt, daß der zeitlich ausgedehnte Prozeß des Entdeckens, Messens usw. den Lohn seines selbst mit sich bringt. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für den Philologen, der neue Korrekturen an einem schwer verdorbenen Text vornimmt. Mit dem Theologen aber verhält sich die Sache wesentlich anders: das «Seiende», welches er objektivierend «erforscht» (nämlich Gott), ist schon von vornherein, qua objektivierter Gegenstand seiner Wissenschaft, völlig sinnleer. Denn es ist per definitionem ein Absolutum, welches als solches vorgängig in seiner Reflexion enthalten ist und nicht erst im Prozeß seines Entdeckens verläuft. Gott ist also als Gegenstand der Theologie das Sinnlose schlechthin.

3

Wir dürfen also, nach dem oben Angeführten, zwei Sätze als relativ einleuchtend herausstellen: erstens, daß der Wissenschaftsbegriff nicht «*analogice*» (im scholastischen Sinn), sondern «*univoce*» zu verstehen ist. Es gibt keine verschiedenen Arten von Wissenschaften, welche unter dem gemeinsamen Namen «Wissenschaft» subsummiert werden können, es gibt nur *die* Wissenschaft als der Objektivierungsprozeß, welcher, indem er Seiendes vor mich, den wissenschaftlich Tätigen, stellt, die Bedeutung bzw. den Sinn desselben für mich neutralisiert. Man darf vielleicht hier von der *Tragik* des wissenschaftlichen Treibens sprechen, denn im Wesen der Tragik liegt die sogenannte «tragische Ironie», nach der man, je mehr man seinem Ziel näher zu kommen glaubt, desto näher an sein eigenes Verhängnis heranrückt. Der zweite Satz lautet: Theologie ist die Wissenschaft der absoluten Sinntranszendenz, der radikalen Trennung von Sein und Seiendem. Theologie ist also keine unwissenschaftliche Tätigkeit, denn sie denkt den Sinnentleerungsprozeß, durch den der menschliche logos das Seiende rationalisiert bzw. seinem Sinn nach neutralisiert, konsequent zu Ende. Diese Auffassung der theologischen Wissenschaft paßt sich vor allem am besten an die Tradition der griechisch-orthodoxen Theologie an. In der Tat: orthodoxe Theologie, die Erbin der antiken Philosophie, faßt die *ousia*, d.h. das Wesentliche in der Gottheit, in echt aristotelischer Weise als Hypostasis (*τόδες τι*), d.h. eben als individuelle Person des «Vaters» auf. Diese Person wird nun in der Hypostasis Christi als konkrete, aus *aistheton* und *noeton*, aus Materie und individuierendem Geist, zusammengesetzte Einheit bestimmt. Gleichzeitig aber, damit die zweite Hypostasis die welttranszendierende Identität der ersten Person nicht verletzt, wird der kontradiktorische Charakter dieser konkreten, zusammengesetzten Einheit zur göttlichen Welttranszendenz (hypostasiert in der Person des Heiligen Geistes) am schroffsten betont, etwa in den Schriften des Hlg. Markos von Ephesos. Griechisch-orthodoxe Theologie ist also konsequent negative, verneinende Theologie, und als solche stellt sie in ausgeprägt begrifflicher Form den Endpunkt der Entwicklung der rationalen Reflexio im menschlichen Geiste dar.

Bis zu diesem Punkt könnte niemand, so scheint es mir, der so verstandenen Theologie ihren «wissenschaftlichen» Charakter absprechen. Indessen, die übliche Auffassung derselben kennt ein weiteres Moment als konstitutiv ihres Wesens, das die «Kontinuität» dieser Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften zu gefährden scheint: Theologie hat

ja auch Positives über «Gott» auszusagen, und dies, weil es sich, wie gesagt, nicht mehr auf den menschlichen logos berufen kann, braucht ein anderes, dem logos wesensverschiedenes Moment, das man gewöhnlich als «Glaube» bezeichnet. Glaube ist demnach derjenige Zugang zum Sinn des Seienden, welcher rational bzw. wissenschaftlich im oben angegebenen Sinn nicht zu vollziehen ist, der aber das Positive, den Sinn, wieder ins Seiende zu bringen verspricht. Es fragt sich aber nun: kann der Glaube, so aufgefaßt, noch Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben? Ist es vielmehr nicht klar, daß dieser Sinn, den der Glaube einführt, nichts mit logos, also mit Wissenschaft, zu tun hat? Bevor wir diese Frage in der einzig möglichen, wie es scheint, negativen Weise beantworten, sehen wir das Wesen des Glaubens etwas näher an und zwar in der klassischen Definition von Hebr. 11: «Glaube (*πίστις*) ist die Hypostasis des Erhofften (*ἐλπίζομένων*), der elenchos der Dinge, die man nicht sieht (*πραγμάτων ὃ βλεπομένων*)».

Drei Momente muß man in dieser merkwürdigen Definition herausstellen: erstens das Wort *pistis* (Glaube) selbst. Es kommt aus der gleichen Wurzel wie *πειθομαι*, ich lasse mich überzeugen. So bedeutet Glaube, rein etymologisch zunächst, eine radikal andere Einstellung als diejenige des alles durchforschenden logos, welcher stets skeptisch, tastend, prüfend bzw. sinnvernichtend vorgeht. Glaube ist also, seiner Anlage nach, nicht von vornherein dem Sinn des Seienden gegenüber negativ eingestellt: er läßt sich gern überzeugen, er läßt sich szs. der Transzendenz (Sinn ist doch, vom logos her betrachtet, in Hinsicht auf das Seiende transzendent) gewinnen.

Zweitens: Glaube ist die Hypostasis des Erhofften. Erhofftes ist wohl das, was Sinn für mich hat. Ich hoffe, das zu erreichen, was sonst durch meine eigene, logische Kraft nicht zu beherrschen oder zu erreichen ist. Erhofftes ist also der «intentionale Gegenstand» des Glaubens als des vertrauenden Bereitseins, der Sinn des Seienden als dasjenige Transzendente, auf das mein glaubendes Vertrauen gerichtet ist. Glaube aber ist mehr als bloße Hoffnung, als bloßes Sich-auf-den-transzendenten-Sinn-Einrichten. Glaube ist «Hypostasis, d.h. hier das, was aus all dem Hoffen als individuelle Substanz übrig bleibt (*ὑπο-σταται*), und sich darum eben nicht mehr durch bloßes Hoffen hinwegtäuschen läßt. Glaube ist keine subjektive Einbildung, sondern die sichere Unterlage, die objektive Realität, welche als solche mit dem *pium desiderium* des Hoffenden in keiner Weise zu verwechseln ist.

Drittens: diese Auslegung wird nun bestätigt durch den zweiten, zum ersten als Erläuterung fungierenden Teil der Definition. «Glaube

ist der elenchos von Dingen, die man nicht sieht». *Elenchos* bedeutet : das Verfahren, durch welches ich etwas als Falsch herausstelle. «*Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί*», das bekannte Buch von Aristoteles, wird gewöhnlich mit «Sophistische Widerlegungen» übersetzt, Widerlegungen nämlich der Sophisten und ihrer logischen Fehler. *Pistis*, Glaube, ist also die Widerlegung aller nicht mit den Augen wahrzunehmenden, sondern bloß zu erhoffenden Dinge. *Pistis* bezieht sich nicht auf das Unsichtbare (denn dies gerade wird widerlegt), sondern kat' exochen auf das Sichtbare, insofern es nämlich Sinn hat. Diese konkret-realistische Interpretation des Glaubens stimmt zunächst mit der Bedeutung des Wortes in Platons «*Politeia*» (510 a, 511 e) in merkwürdiger Weise überein : *pistis* ist ja nach Platon dasjenige Erkenntnisvermögen, durch welches man die realen Dinge dieser Welt, wie etwa Bäume, Tiere usw., im Gegensatz zu *eikasia* als dem Vermögen, von bloßen, substanzlosen Schatten affiziert zu werden, wahrnimmt. Vor allem aber : so verstanden, ist Glaube in eminentem Sinne geeignet, dem zentralen Faktum der christlichen Religion, der Fleischwerdung Christi, gerecht zu werden. Denn in diesem konkreten, örtlich und zeitlich genau bestimmbar, geschichtlichen Individuum, nämlich der Person Jesu, ist in christlicher Sicht der absolute, einmalig realisierbare Sinn alles Seienden mitgegeben. *Pistis*, theologisch gesprochen, ist *pistis* an diesen Mann Jesus Christus, welcher in seinem Leben und in seinem Tod das Transzendente, das durch den logos aus der Welt endgültig Vertriebene, wieder zur Weltimmanenz, zum Sinn dieser Welt machte.

4

Diese, in aller Kürze durchgeführte, phänomenologische Analyse des Wesens des Glaubens kann uns eine neue Einsicht in das Wesen des logos, mithin auch in das Wesen der Wissenschaft, eröffnen. *Logos*, haben wir oben wiederholt gesagt, ist die in stetiger Reflexio realisierte Überwindung des Dastehenden, des Faktisch-gegebenen, des Seienden. Seiendem kommt «vorwegig» Sinn zu, insofern es nämlich vom, durch seinen logos zu immer weiterer Differenzierung strebenden, menschlichen Dasein noch nicht endgültig getrennt ist. Logos und Wissenschaft bringen also das Unheimliche zustande, sie berauben den Menschen seines Heims und zwar in unerbittlicher Konsequenz und eiserner Notwendigkeit. Statt uns traurige Gedanken darüber zu machen, wäre es besser — meine ich : wissenschaftlicher — uns reflektiv, d.h. logisch, dieser Tatsache zu nähern und zu fragen, woher denn dieser unheim-

liche Drang des logos nach Spaltung von Seiendem und menschlichem Dasein kommt.

Der Grund dafür muß wohl im logos selbst, und zwar in seinem Verhältnis zum Seienden, gesucht werden. Seiendes ist ja seinem, ihm innewohnenden Sinn nach für den menschlichen logos etwas durchaus Absurdes und Widersprüchliches, denn der glaubende, natürliche, undifferenzierte Umgang mit dem Seienden widerspricht, wie gesagt, der reflektiven Natur des logos, durch den man Sein in dessen Mitte entdeckt. Dieser Grund liegt zunächst nicht offen zu Tage, ja er wird verdeckt durch eine Verwechslung, die szs. in der Natur der Sache liegt: solange ich im sinnüberwindenden Prozeß meines logos gefangen bleibe, merke ich kaum den sinnzerstörenden bzw. seinsnegierenden Effekt meines Strebens, denn dieser bleibt durch den «höheren», spannenderen Sinn der durch meine Logosemanzipation gefärbten, neu sich auftuenden Seinserfahrung verdeckt. Ich merke z.B. den Verlust der ruhigen Freude am eigenen Garten nicht, solange ich davon durch die herrliche Sicht aus meiner neuen Wohnung, die sich in der obersten Etage eines modernen Hochhauses befindet, abgelenkt werde. Der tief im Seienden liegende Sinn wird nicht leicht (ja, des öfteren überhaupt nicht) wahrnehmbar und geschätzt; und umgekehrt: der logische Sprung weg vom Sein wird durch eine scharf empfundene, neue «Sinnerfahrung» belohnt, welche ihren höheren Wertcharakter im Verhältnis zur überwundenen Sinnqualität daraus erhält, daß der jeweilige Sprung des logos weg vom heimischen Sein seinen eigenen, sinngefärbten Lohn mit sich bringt.

Hier jedoch, am Ende des aufsteigenden Weges, erscheint wiederum die Bedeutung der negativen Theologie, von der wir oben gesprochen haben. Negative Theologie ist logisch bestimmt, ja sie ist die Krönung und das zu-Ende-Denken des logisch-wissenschaftlichen Prozesses, die zur Sinnentleerung alles Seienden führt. Negative Theologie besagt die völlige und endgültige Emanzipation des Menschen vom Joch des Seienden, den absoluten Freiheitswert, der in der Sinnlosigkeit alles Seienden liegt. Diesen, in seiner Negativität höchst positiven Aspekt der negativen Theologie, diesen Rausch der Befreiung des Menschen vom Joch, durch das das Seiende uns gefangen hält (nämlich den Sinn), hat am besten der Theologe Paul van Buren in seinem Buch «The Secular Meaning of the Gospel» ausgedrückt, in dem er die theologische Bedeutung des Lebens und Todes Jesu Christi durch ihren Befreiungseffekt auf alle Menschen verstand. Ja, moderne Theologie ist überhaupt da am stärksten, wo sie, der Forderung Dietrich Bonhoeffers gemäß, sich bemüht, den Sinn des Evangeliums für

den modernen, im Sinnihilismus gefangenen Menschen zu bestimmen. Dieser Sinn könnte sich etwa so ausdrücken lassen : Christentum kommt zu seiner wahren Bedeutung für die Welt, indem es die engen Trennungslinien, die die glaubende christliche Gemeinde vom übrigen und bei weitem größeren Teil des Menschengeschlechts von jeher schon abseits hielten, überwindet und zu demjenigen geschichtlichen Ereignis wird, welches durch das konkrete Individuum Jesus von Nazareth die Welt von jeder Transzendenz substanzloser Hoffnungen freimacht. Denn im Schicksal dieses Menschen Jesus Christus wurde die Absurdität aller hoffenden Eschatologie, mithin auch alles Sinns außerhalb des nackten Faktums seines Todes am Kreuz, entlarvt.

5

Ich muß mich hier entschuldigen, da ich, obwohl kein Fachtheologe, Fragen behandle, welche die verschiedenen christlichen Konfessionen am tiefsten trennen. Ich tue das, weil ich glaube, daß Theologie eine für den Menschen zu wichtige Sache ist, um nur eine Angelegenheit von Fachleuten zu bleiben, und daß Philosophie als die der Theologie am nächsten liegende Tätigkeit des Geistes frische, wenn auch nicht endgültige Einsichten zur Förderung der theologischen Fragestellung anzubieten vermag. Was ich nun aus dem vorher Gesagten entnehme, ist Folgendes : der menschliche logos, mithin auch die Wissenschaft überhaupt, als dessen Entfaltung und konkrete Verwirklichung, besteht aus der Reflexio, durch die sich der Mensch vom konkreten Seienden distanziert, und die, wie es scheint, in sich ihren eigenen Sinn immer wieder entdeckt. Ihren Höhepunkt erreicht, wie gesagt, die Reflexio in der sogenannten «negativen Theologie», die die totale Sinnlosigkeit alles Seienden ausdrückt, die aber damit den Widerspruchscharakter der Reflexio selbst zugleich enthüllt. In der Tat : wenn das Wesen der Reflexio in der Sinnentfremdung liegt, dann auch, und vor allem, in der eigenen Sinnentfremdung. Diesen Widerspruchscharakter der Reflexio, mithin auch des logos und der Wissenschaft, sehen wir heute am deutlichsten zu Tage treten, denn nie vorher war der Selbstbefreiungsjubel des Menschen (die Sinnbejahung seines logos) mit solch einem Grauen vor der totalen Sinnlosigkeit seines Daseins verbunden. Im selben Augenblick, in dem der Mensch seinen höchsten Triumph feiert, steigt das Grauen vor dem Nichts, das diesem Triumph innewohnt, bis zur Absurdität empor. Ja, mehr noch : weil dieses Grauen, als Ausdruck des logos, selbst reflektiver Natur ist, strebt es nach Zer-

störung der logisch-wissenschaftlichen Ordnung, d.h. der durch die Technik durchgeführten Organisation der Welt und des Lebens. So wird die Natur durch einen absurden, erschöpfenden Gebrauch zerstört, und oft untergräbt ein Mensch auf der Höhe seines Welterfolgs sein Leben durch sinnlose Exzesse.

Diese Selbstzerstörung des logos, diese Verwüstung der durch die Wissenschaft organisierten Welt, bringt uns wieder zurück zu unserer Definition des Glaubens, die so stark von den üblichen Interpretationen desselben abzuweichen schien. Glaube, haben wir gesagt, ist die Entdeckung von Sinn im faktischen Seienden. Das faktische, harte, unverschönte Leben war eben das, was Jesus heilig gesprochen hat; nicht das Erhoffte, das dieses Moment-da-Transzendierende, sondern das aktuell-Geschehende, das Brechen des Brotes, die harte Arbeit, das Ruhen nach der täglichen Mühe — das ist, was der Glaube sieht und mit Sinn bereichert. Wenn — wie die «radikal-eschatologische Interpretation» der Evangelien es haben will — Jesus ein mißglückter Endprophet war, so darf man das nicht etwa in negativem Sinn verstehen, sondern, umgekehrt, als den Ausdruck seiner totalen und endgültigen Absage an das Eschatologische als substanzlose Zukunft und, dementsprechend, als die durch Wort und Tat erschlossene Offenbarung des Seins inmitten des Seienden.

Es ist verständlich, daß die christliche Gemeinde, die diese Lehre und diesen Geist zu konkreter Lebensweise umzusetzen trachtete, auf das Eschatologische der gewöhnlichen Glaubensauffassung nicht leicht verzichten konnte. Immer wieder wagte sich die Kirche auf utopische Abenteuer, welche gelegentlich zu ihrer Verweltlichung führten, und immer wieder mußte sie die Erfahrung machen, daß das Reich Jesu Christi «nicht von dieser», in eitlen Hoffnungen gefangenen «Welt» sei. Ja, es ist sogar möglich, die Heilsgeschichte als eine Reihe von Schiffbrüchen zu betrachten, von Hoffnungen, die immer wieder in Verzweiflung endeten. Das ist kein Akzidens, sondern gerade das Wesen der Heilsgeschichte. Denn solange der Mensch das reale Geschehen des Heils in Christo in eine Lebenswirklichkeit, d.h. in eine rational-berechenbare Zukunft umzuwandeln sucht, verfällt er wiederum in die Überwindungs-dialektik der Reflexio, d.h. also des logos und der Wissenschaft, die zu immer neuen Vernichtungen und Verwüstungen führt. Andererseits aber: sobald man die Negativität des logos wahrnimmt und sie wiederum logisch zu meistern versucht (etwa im trotzigem Entschluß: «ich werde das Heilsgeschichtliche ein für allemal verneinen», d.h. alles Zukünftige, alles Hoffnungshafte, aufheben und an dem jetzigen Moment

in der totalen Sinnnegativität seiner Seiendheit festhalten), so kann wiederum das Souveräne des Glaubens, die alle Planung trotzende innerweltliche Transzendenz (das Sein inmitten des Seienden) wiederum souverän einbrechen und das Leben in völlig unvorsehbarer Weise umgestalten :

*Ich dachte : Ich will seiner nicht gedenken
und nicht mehr in seinem Namen reden!
Und da war es in meinem Herzen wie Feuer,
und da glühte es in meinen Knochen.
Ich bemühte mich, es zu ertragen,
aber ich vermochte es nicht.*

(Jer. 20, 9)

Ich fasse zusammen : Theologie ist exakte Wissenschaft wie jede andere, ja in einem gewissen Sinn mehr als jede andere. Denn sie ist der vollkommenste Ausdruck der Selbstbefreiung des logos vom faktisch-Seienden und hat mit Erfahrungen (und Texten, die diese Erfahrungen schriftlich darlegen) zu tun, die einstweilig auf den höchsten Sinn gerichtet wurden, die sich aber, eben deshalb, durch exakte philologische und historische Interpretation in logisch erforschbare Kontexte auflösen lassen. Und doch bringt jede Auflösung des überlieferten Sinns in seinen logischen Komponenten das Wichtige, das Elementare, das logisch-Widersprüchige immer wieder ans Licht, wie z.B. der Satz : «Der Gerechte wird aus Glauben leben» (Röm. 1, 17), welcher, tausendmal vorher gelesen, durch Luthers Erfahrung das ganze Christsein, zum besseren oder schlechteren, seit der Reformation her umwandelte. Denn jenseits der Theologie als supremen, selbstzerstörender logos-Reflexio bricht immer wieder die souveräne Erfahrung des totalen Ergriffenseins, das Ja der in Furcht und Zittern ihre absurde Wahl erfahrenden Existenz, welche, vom menschlichen logos verdeckt, durch die Selbstvernichtung, den Selbstmord des logos, in der Freiheit des Glaubens immer wieder erwacht.

Εἰς τὴν εἰσήγησιν τοῦ καθηγητοῦ κ. Δημ. Κουτσογιαννοπούλου-Θηραίου ἐπηκολούθησε συζήτησις, ἣς μετέσχον οἱ κάτωθι :

HANS LENK :

Ich bin kein Theologe und kann natürlich den theologischen Teil des Referats kaum beurteilen. Mir ist nur aufgefallen, daß Sie zu Beginn des Vortrags sagten, und das fällt in meinen Kompetenzbereich, es gebe nur eine einheitliche und durch ein Kriterium zu definierende Wissenschaft. Und Sie meinten, es gebe zwar ein bestimmtes Kontinuum der Methoden, aber insgesamt sei die Wissenschaft doch eine große Einheit. Das ist eigentlich der alte Traum der Neopositivisten aus den dreißiger Jahren, die versuchten, die gesamte Wissenschaft auf eine Einheitswissenschaft zusammenzustreichen. Sie glaubten, daß z.B. psychologische Aussagen reduziert, definitivisch zurückgeführt werden könnten etwa auf biologische und letztlich auf physikalisch-chemische, daß soziologische Aussagen zurückgeführt werden könnten auf psychologische usw. Man kennt dieses Programm, das ja gescheitert ist, und zwar durch die sehr präzise und scharfe Kritik seiner ursprünglichen Verfechter, insbesondere Rudolf Carnap selbst. Ich brauche nicht einzugehen auf die logischen Schwierigkeiten, die sich bei diesem Reduktionsprogramm ergeben haben, und woran im einzelnen dieser Versuch gescheitert ist. Soviel genügt, daß es nicht gelingt, eine umfassende einheitliche wissenschaftliche Theorie aufzubauen, eine «unified science», die es gestattet, etwa in sich innerhalb ein und derselben Theorie rein psychologische Aussagen und etwa quantentheoretische Sätze zu integrieren. Darüber hinaus gibt es eine Vielfalt von sehr verschiedenartigen wissenschaftlichen Methoden, obwohl sehr oft heutzutage die Neigung besteht, diese Vielfalt und Vielartigkeit der Methoden zu überschätzen und zu glauben, daß es kaum Ähnlichkeiten methodologischer Art zwischen Geistes- und Naturwissenschaften gibt. Unser Kolloquium hat bisher dazu gedient, gerade in gewisser Weise Ähnlichkeiten zwischen diesen verschiedenen Bereichen aufzuweisen und auf Verbindungen und Verbindungsmöglichkeiten aufmerksam zu machen. Aber ich glaube, man darf diesen Versuch nicht in der Weise mißverstehen, daß es nun doch noch verspätet gelingen würde, einen Traum der Einheitswissenschaft wiederherzustellen. Beim letzten internationalen Kongress der Philosophie in Wien (1968) wurde ja auch teilweise dieser Traum wieder geträumt, allerdings nicht vonseiten der Kybernetik und der Systemtheorie; manche glaubten, unter diesen neuen modischen

Vokabeln den alten Traum der Einheitswissenschaft wieder neu träumen zu können. Aber ich glaube, in dieser naiven Weise ist das einfach nicht zu leisten, obwohl, wie gesagt, methodologische Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen, Parallelitäten analysiert werden sollten und obwohl man beachten muß, daß sehr viele sogenannte geisteswissenschaftliche Probleme durchaus adäquat mit naturwissenschaftlichen und mathematischen Methoden angegangen werden können. Ich darf Sie aber nochmals fragen, ob Sie das so in der traditionellen Weise gemeint haben, daß es nur eine und *die* eine Wissenschaft gibt, sowohl vom Sachbereich her, als auch vom Methodischen.

Theologie wäre — um das noch kurz anzufügen, das ist ein anderer Punkt —, wenn sie sich als eine sinnkonstituierende Disziplin versteht, in diesem Sinne dann eher als eine normative philosophische Disziplin zu verstehen, soweit sie nicht hermeneutische Wissenschaft ist, wie Herr Verbeke es ausgeführt hat.

MICHAEL ROUSSOS sj (Athens) :

(Hinzufügung zum Sinn des Wortes «Theologie»)

«Theologie : Rede über Gott. Im strengen Sinn ist (die Theologie), ihrem Wesen nach, das *ausdrücklich bemühte Hören* des glaubenden Menschen auf die *eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung* Gottes, das wissenschaftlich methodische Bemühen um ihre Erkenntnis und die reflektierende *Entfaltung* des Erkenntnisgegenstandes. Sie setzt also die Wortoffenbarung voraus, erzeugt sie nicht, läßt sich aber doch nicht adäquat von ihr abgrenzen, weil diese Offenbarung selber schon im menschlichen Wort ergeht und so in sich selbst bereits ein *von Gott benutztes Element menschlicher Reflexion hat*». R a h n e r - V o r g r i m l e r «Theologisches Wörterbuch».

Theologie und Geschichte, Glaube und Leben, Wahrheit und Liebe : es handelt sich, tatsächlich, in der heutigen Theologie, um eine dimensionale Entwicklung. Der Begriff Theologie genügt nicht, um den Inhalt der wahren und ganzen theologischen Realität und Wirklichkeit auszudrücken. Die Basis der Theologie von unserer Seite her, der Glaube, unser «bemühtes Hören auf die eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung Gottes», wäre keine abstrakte Idee, keine reine Theorie. Der Glaube entwickelt sich in der Geschichte, so tief und so lange dauert die Existenz eines jeden von uns. Es handelt sich um etwas lebendiges und wirksames auf dieser Erde : Glauben bedeutet diesem Glauben entsprechend handeln : nicht nur *logos*, sondern *praxis*, wirken, tun.

Herr Professor Bornkamm, in seinem Aufsatz hat gestern versucht eine Analysis des Begriffs «Amen» in der Geschichte der Bibel vorzustellen. Es war richtig gedacht und ausgedrückt: Amen bedeutet die Sehnsucht des Menschen nach Wahrheit, nach Stabilität und Festhalten. Von der Geschichte Israels her wissen wir ja, wie aktiv hatte dieser Glaube des Volkes an den einzigen Gott, über die Chancen Israels gewirkt: Gott ist der durch keine Grenze Beschränkte, der radikal Lebendige, der absolut Seinsmächtige (Is 6; Ps 90; Ex 3, 13). Nach der Formulierung des Bundes zwischen Gott und dem Menschen ist das «theologische» in die Geschichte des Menschen hinein: das menschliche Wort ist ein «von Gott benutztes Element menschlicher Reflexion».

Den Glauben und die Sehnsucht Israels nach Stabilität, Wahrheit und Festhalten (vgl. das ganze Alte Testament), finden wir heutzutage unter einer anderen Form: heute, in unserer Gesellschaft, spricht man vom ruhigen Festhalten durch eine bekannte Lebensversicherung: das wäre das «Amen» des heutigen Menschen.

Durch die Lehre Christi erfahren wir, daß die wahre Versicherung ganz andere Grenzen hat. Christus gibt uns den wahren Sinn des Glaubens und der Religion: «liebet einander» d.h. etwas tun, koexistieren, mit-existieren, zusammen sein im Glauben und im Wirken.

In diesem unserem Kongreß sprechen wir von jeder Tätigkeit des Geistes: Wissenschaft, Erforschung, Philosophie. Dazu kommt die Theologie. Warum nicht? Diese letzte hat, durch ihre positive Wirkung, «Theopraxie» d.h. wirksamer und liebender Glaube, etwas Neues dem Menschen gebracht.

So wird diese «Theopraxie» der Weg zum Festhalten und zur stabilen Wahrheit, zur wahren σοφία und ἐπιστήμη. Diese Wissenschaft wäre sicher nicht die unbedeutendste. Keine Wissenschaft wird die ganze Wahrheit, die sie sucht, entdecken und besitzen. So z.B. die Mathematik. Professor Hoffmann hat geschrieben daß «die Mathematik kann höchstens eine Seite der Wahrheit entdecken d.h. die Richtigkeit der Dinge nach den verschiedensten Gesetzen der Natur». Es wäre dasselbe für die Physik, Chemie usw. In diesen Wissenschaften gilt der Beweis, das Experiment. In der Theologie - Theopraxie haben wir die Erfahrung des Lebens. Die Situation des Theologen ist schwieriger!

Der Theologe besitzt eine geoffenbarte Wahrheit, die Definition des Seins Gottes: «Gott ist die Liebe». Die beste Erforschung hier wäre einfach die Erfahrung selbst dieser Liebe, die ἐμπειρία entis fascinantis.

Der liebende Glaube versucht die ganze Entwicklung des Menschen zu verwirklichen. Eine große Hilfe zur Realisierung einer humanisti-

schen Gesellschaft! Entwicklung des Menschen aber in jeder Hinsicht bedeutet gleichzeitig tiefere Entdeckung Gottes. Es wurde dem Menschen anvertraut das Sein Gottes zu entdecken und tiefer zu verstehen. Vgl. Teilhard de Chardin, «Comment je crois».

So wäre Christus der beste Humanist! Ein Glas Wasser, das ich einem Kind gebe, dieses Glas Wasser wird von Gott getrunken. Das hat Christus gesagt.

Jetzt wissen wir es: der wahre Humanismus kann nur in einem inkarnierten Christentum sich verwirklichen und nicht nur in der reinen Theologie, nicht nur in der reinen Wissenschaft, sondern in der objektiven «Theopraxie».

DIETER LÜHRMANN:

Gestatten Sie mir, bitte, eine exegetische Anmerkung zu Ihrer Interpretation von Hebräer 11,1. Diese Definition des Glaubens ist ja in jedem Wort schwierig und als Satz als Parallelismus im ganzen schwierig. Nur meine ich, daß es so, wie sie die 2. Zeile interpretieren, daß der Glaube *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* ist, nicht möglich ist. Es liegt wohl näher, *ἔλεγχος* hier mit Beweis zu übersetzen und die Stelle doch so aufzufassen, daß der Glaube der Beweis ist für die Dinge, die man *nicht* sieht. Das ergibt sich m.E. sehr deutlich aus dem Kontext. Es folgt ja dann in Hebr. 11 die ganze Reihe der alttestamentlichen und jüdischen Geschichte, in der Glaube dauernd in Beziehung gesetzt wird zu etwas, was noch nicht erreicht ist, was nicht zu sehen ist, was man nur von ferne sieht, wie es 12,13 heißt, also durchaus auf eschatologische, nicht sichtbare Dinge bezogen ist und gerade nicht auf die Dinge, die man sieht. Das endet dann in Hebr. 12 am Anfang mit dem Hinweis darauf, daß Christus der Vorläufer und Vollender des Glaubens ist und Vers 2 «Läßt uns aufsehen» — die ganze Terminologie des Sehens spielt eine Rolle — «Auf den Anfänger und Vollender des Glaubens Jesus...» usw. «... der sich gesetzt hat zum Rechten Gottes». Durchaus etwas Unsichtbares für den Glauben. Ich meine, daß diese Interpretation von Hebr. 11 so nicht geht. Pistis ist hier nicht erkenntnistheoretisch gemeint wie Sie durch die Nähe zu Plato, die sie feststellen wollen, meinen, sondern Pistis ist definiert am Ende von Kap. 10 in Parallelität zu *ὑπομονή*, zu Geduld, ertragen, Ausdauer. Das ist also ein Verhalten des Menschen.

Diese exegetischen Bemerkungen bedeuten nicht, daß damit zusammenfällt, was Sie gesagt haben. Im Gegenteil, ich habe vieles dar-

aus gelernt, was Sie gesagt haben und würde es akzeptieren. Nur können Sie das, was Sie wollen — und von dem ich vieles akzeptiere — eben nicht legitimieren von der Interpretation dieser Stelle her, sondern, wenn Sie es wollen, müssen Sie es von anderen Stellen her legitimieren.

EGIL WYLLER :

Ich möchte nur ein paar Fragen an den Vortragenden stellen, um das besser zu verstehen, was hier ziemlich tief angelegt wurde. Der Versuch wurde gemacht, vom antiken sowohl prophanen wie auch biblischen Denken und Glauben durch das Mittelalter hindurch bis auf die heutige wissenschaftliche Situation vorwärts zu gehen, und mir würde es nicht ganz klar, inwieweit diese Synthese wirklich fundiert ist. Z.B. der Begriff *logos* : er wurde nicht definatorisch eingeführt, nur postulierend verwendet, und es kam mir erstaunlich vor, daß eben *logos*, den man doch mit «Sinn» verbindet, sinnentleerend wirken sollte. Dies Paradoxon hätte man gerne näher erläutert bekommen. Meine zweite Frage betrifft das Phänomen der Negativität, das hier so oft zu Wort kam. Es wurde wiederum von Entleerung, auch von Destruktion gesprochen, und man bekam den Eindruck, als ob dasselbe Phänomen sowohl in der *via negativa* des Mittelalters wie auch heute immer behandelt wurde. Hier kann man von z.B. *Scotus Eriugena* lernen, wie viele Bedeutungen dieses Wort «Negativität» hat. Man hat die sokratische Bedeutung des kritischen Geistes, und das Negative als Kritik betrachtet ist ja der notwendige Bestandteil jeder Wissenschaft. Dann hat man aber auch das Negative als Destruktion, in der primitiven, nihilistischen Bedeutung der Auflösung von Werten. Es zeigt sich ja heute eine große nihilistische Bewegung auf der ganzen Welt, und das ist eine ganz andere Negationsweise als die sokratisch-kritische. Dann aber von *Scotus Eriugena* sehr unterstrichen, die Negativität als Potentialität, das Noch-nicht der Entelechie, das doch etwas Erstrebtes, Aktuales vor Auge hat. Und endlich die Negativität im Sinne der *via negativa* des Mittelalters, die man nicht sinn-entleerend nennen kann, ohne zugleich seine erhöhende Qualität hervorzuheben, daß sie zugleich eine *via superlativa* ist, wo die jeweils erreichte Stufe ihren Sinn verliert, weil eine noch höhere Stufe hervorschimmert. In dieser Weise erreicht man, z.B. beim *Pseudo-Dionysios*, dem Theologen, durch eine *theologia mystica* bis zum absoluten Schweigen. Ich sehe dann nicht ein, wie diese negative Methode der Mystik vom

Vortragenden in Verbindung mit der nihilistischen Grundlage der reinen Wissenschaftlichkeit heute verbunden werden kann. Man fürchtet ein Vermischen von ganz verschiedenen Qualitäten. Aber ich bin sicher, daß Ihre Antwort mir darin Klarheit geben und mich beruhigen wird.

CONST. BONIS :

1. Aus der Rede des Herrn Kollegen Koutsoyannopoulos - Theraios über «Philosophie und moderne Theologie» habe ich viel gelernt, aber auch viele Fragen haben sich mir ihm gegenüber aufgedrängt. Zunächst bin ich mir nicht ganz im Klaren darüber, was er über *Glauben* und was er über *Logos* gesagt hat. Dann ist mir nicht klar geworden, welche Definition er dem Begriff *Wissenschaft* gibt. Es ist zu fragen : Was ist *Wissenschaft*? Erlauben Sie mir, gewisse Bemerkungen zu dem Sinn obiger, für die Wissenschaft der *Theologie* so wichtigen Begriffe, zu machen.

2. Basilius der Große hat eindeutig die Frage des Verhältnisses von *Glauben* und *Erkenntnis* aufgeworfen (Epist. 234 an Amphilochius von Ikonium, bei Migne, P.G. 32, 868B/872A). *Glaube* und *Erkenntnis* oder *Erkenntnis* und *Glaube*? Was geht voran, und was folgt? Aber auch : Welches ist das Wesen dieser beiden Begriffe? Ungeheure Probleme, deren Lösung besonders drei Wissenschaften anstreben : die Philosophie, die Psychologie und die Theologie; eine jede geht von eigenen Voraussetzungen aus. Basilius der Große unterscheidet von Anfang an zur Vermeidung der Verwirrung der Begriffe von Erkenntnis und Glauben, wie es in der neueren Philosophie geschieht, d.h. er unterscheidet zwischen metaphysischer Gnosis und empirischer Gnosis; desgleichen zwischen religiösem Glauben und empirischem Glauben. In der empirischen Gnosis geht der empirische Glaube voraus. Aber im religiösen Glauben geht die Erkenntnis der Wirkungsweisen Gottes voraus, und es erfolgt der Glaube an Seine Existenz! Und hier ist die schöne Argumentation des weisen Hierarchen : «Was ist eher, die Erkenntnis oder der Glaube? Wir aber sagen, daß allgemein beim Lernen der *Glaube* der *Erkenntnis* vorausgeht; aber zu dem Worte, unserer Meinung nach, daß die Erkenntnis dem Glauben voranstehe, unterscheiden wir uns nicht; Erkenntnis ist freilich dem menschlichen Verstehen ebenmäßig. Denn beim Lernen muß man zuerst glauben, daß Alpha gesagt wird, und, hat man die Buchstaben und die Aussprache erlernt, so muß man dann auch das genaue Verstehen der Kraft des Schriftzeichens erfassen; aber *im Glauben an Gott* leitet zwar

der Sinn von dem, was Gott ist; diesen folgen wir aber aus den Kreaturen... Dieser Erkenntnis folgt nun der Glaube, und einem solchen Glauben die Anbetung! Und weitergehend sagt er: «Der Mensch erkennt und ignoriert zugleich von Natur aus die Dinge — um wieviel mehr die übersinnlichen und übernatürlichen, deren Verständnis man aus den in seinem Empfindungsvermögen zufallenden Wirkungsweisen Gottes erwirbt. Wenn man mich z.B. fragen würde, ob ich wisse, was Sand sei, so würde ich natürlich antworten, daß ich's weiß. Es sei denn, daß man auch dessen Anzahl verlange, so kann ich nur verneinend antworten, indem ich meine Unwissenheit darüber bekunde. So auch wenn man mich fragt, ob ich, sagen wir, Timotheus kenne, dann würde ich antworten, daß ich Timotheus kenne und ich ihn nicht kenne. Ich kenne zwar den Charakter und die übrigen Eigenschafte;n; ich kenne aber nicht sein Wesen. Dasselbe würde ich auch ihm über mich zur Antwort geben. Ich kenne mich und zugleich kenne ich mich selbst nicht. Ich weiß, wer ich bin, aber ich kenne mein Wesen nicht!» — Wie einfach, wie klar, aber auch wie evident an Überzeugungskraft und Bezeugung sind die Argumente von Basilius der Große!

3. All dies läßt merken, wie schwierig es ist, wenn nicht un erreichbar, eine Definition der Wissenschaft zu geben. Offensichtlich Aristoteles im Sinne habend, sagt Athanasius der Große: «Und der νοῦς ist gleichsam der darinliegende λόγος; aber der Logos drückt Nous aus. Und der Nous geht in den Logos über, aber der Logos drängt den Nous in die Hörer hinein. Und so wird der Nous durch den Logos in den Seelen der Hörenden verfestigt, und er dringt zugleich in den Logos ein; und der Nous ist gleichsam Vater des Logos, indem er bei sich ist, und demgemäß ist der Logos Sohn des Nous» (Migne, P.G. 25, 513C, *Περὶ Διονυσίου, ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*). Was bedeutet dies alles? Daß Aristoteles, von dem Athanasius der Große ausgeht, für den «Logos», durch welchen der Mensch bewegt wird, denkt, erhöht und angeregt wird, keine Definition geben kann, und er versucht, metaphysische Gedanken sogar bei der Interpretation von physischen und empirischen, seinem Gefühl einfallenden Dingen zu erfassen! Und da kommt uns ganz unwillkürlich und natürlich die Theorie «über das praktische und über das theoretische Wort» des großen Philosophen Immanuel Kant in den Sinn. Und die Philosophie wurde nun zur Theorie der Phänomene gebracht, die Theorie von Plato's Ideen, oder, klarer gesagt, zur *Phänomenologie*(!), da sie nicht imstande ist, das Wesen der Dinge zu definieren!

4. Weshalb sage ich dies alles? Um zu beweisen, daß die Darle-

gung von Herrn Theraios hinsichtlich der Beziehung zwischen Wissenschaft bzw. Philosophie und Theologie bei mir eine gewisse Konfusion hervorgerufen hat. Und ich frage mich: Da wir das Wesen der Dinge nicht durch eine vollkommene Definition bestimmen können, können wir auch nicht die Wissenschaft ihrem Wesen nach benennen, weil eine vollkommene Definition der Wissenschaft eben nicht möglich ist. Wie befand dann Herr Theraios, daß die Wissenschaft der Theologie keine «Wissenschaft» an sich sei, sondern gewissermaßen eine Magd der Philosophie, d.h. in dem Augenblick, wo alle akzeptieren, daß die Philosophie, die der Wahrheit nachspürt und sie niemals auffindet, von der Wissenschaft der Theologie als Gehilfin und Magd benutzt wird? Hier kommen mir unwillkürlich die Worte des Hermias in den Sinn, die er in seinem Werk «*Διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων*» (Migne, P.G. 6, 1180B) gesagt hat: Nachdem er alle Philosopheme und Philosophen des Altertums überprüft hatte, kam er zu dem Schluß: «Dies habe ich also durchgelesen, um die in ihren Lehren befindliche Widersprüchlichkeit aufzuzeigen und um festzustellen, wie bei ihnen die Erforschung der Dinge ins Unendliche und Unbestimmte fortschreitet, und ihr Ausgang ist nicht vorauszusehen und unbrauchbar, in keinem Werk offensichtlich und in keinem Worte klar! Wie kam also Herr Theraios zu der veralterten und längst überholten Anschauung der Ablehnung der Theologie als Wissenschaft? Wie bekannt, betrachtete man die Theologie das ganze Mittelalter hindurch als die Mutter aller Wissenschaften. Und die Kirchenväter charakterisierten sie als einen hohen, steilen Berg, für viele unzugänglich. Sehen wir, was Gregor von Nyssa (335 - 394) dazu sagt: «Ein Berg, ansteigend und wahrlich schwer zugänglich, ist die Theologie, deren Bergrand man nur sehr schwer erreicht» (Migne, P.G. 44, 372D). Derselbe Philosoph und Kirchenvater akzeptiert drei Merkmale der genauen Erfassung der Wahrheit: die empirische Erkenntnis durch die Sinne, den Glauben an die Annahme der Existenz Gottes und an den Gedanken (*epinoia*), d.h. an die göttliche Inspiration, zu welcher jene erleuchteten Geister gelangen, die sich durch Bildung und Heiligkeit des Lebenswandels unterscheiden, die die göttliche Gnade auf sich ziehen und durch die göttliche Eingebung in das Überwahrnehmbare erhoben werden und Gott gegenüberstehen wie andere Mosesse: «Indem aber der Geist (*Nous*) weitergeht und durch größere und immer vollkommeneren Behutsamkeit in der Umsicht (*perinoia*) des wirklichen Verständnisses teilhaftig werdend, sich mehr dem Schauen nähert, sieht er umso mehr das Unschaubare der göttlichen Natur. Das Phänomenale verlassend,

was nicht nur das Gefühl wahrnimmt, sondern auch was der Verstand zu sehen glaubt, dringt er stets zum Tieferen, bis daß er zum Kernstück des Verstandes, zum Unschaubaren und Unerfaßbaren gelangt und dort Gott sieht. Darin liegt nämlich die wahre Kunde des Gesuchten, d.h. in eben dem Sehen, in dem Nicht-Sehen, daß über aller Kunde das Gesuchte steht, das einer Dunkelheit dem Nicht-Verstehen gleich überall gesondert empfangen wird» (44, 376). Und anderswo sagt er: «Wenn es um das Wesen geht, so darf man bei der Rede über Gott schweigen» (44, 765B).

5. Als Adept der Philosophie läßt Herr Theraios die Philosophie als Wissenschaft gelten, welche sich mit den Prinzipien und den Axiomen des Geistes und der Erforschung der Wahrheit befaßt, d.h. mit dem allerhöchsten Sein, welches die Selbst-Wahrheit ist. Aber wie anerkennt er nicht das Recht der Theologie, vom Glauben her ausgehend, auf die Erklärung des allerhöchsten Seins, des durch die göttliche Offenbarung dem Menschen durch den Gottmenschen bekannten offenbarten Gottes zurückzugreifen? Wie anerkennt er die Theologie nicht als Wissenschaft, wo sie doch dieselben Methoden und dieselben Mittel gebraucht, um das von ihr als das Wahre und Wirkliche Anerkannte zu beweisen? Im Grunde wissen wir nicht, was Wissenschaft ist, wie Herr Professor Palm es in seiner Einführungsrede gesagt hat. Weder können wir für den Geist (*Nous*) noch für das Wort (*Logos*) eine Definition geben, ohne in das der Logik nach «ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι» oder in den Zirkelschluß zu verfallen, wenn wir behaupten, daß der «λόγος ἐστίν, νοῦς ἐγκείμενος καὶ νοῦς, λόγος προσηδῶν»? Es scheint mir keine Frage zu sein, daß das Problem, ob und inwiefern die Theologie eine Wissenschaft sei, dringend einer erneuten und sorgfältigen Überprüfung bedarf.

OLOF GIGON :

Bisher ist in der Diskussion fast ausschließlich die Kritik zu Worte gekommen. Ich glaube indessen, daß sie recht einseitig war und daß man auch betonen darf, daß der Referent einige entscheidende Punkte sehr gut und klar zur Diskussion gestellt hat. Ich danke vor allem an das Verhältnis von Logos und Pistis. Der vom Vortragenden gemeinte Begriff des Logos ist im Prinzip sehr klar herausgearbeitet worden, der Begriff einer Rationalität, die auf das Allgemeine gerichtet ist und die nicht nur die Geschichtlichkeit unserer Welt zu überspringen sucht, sondern sogar auf eine eigentümliche Weise sie zerstören kann. Das ist eine These, die sich durchaus vertreten läßt. Es ist eine

andere Frage, wie sich dieser Logos etwa zu demjenigen des Aristoteles verhält, der ja seine eigene feste präzise Bedeutung hat, vielleicht nicht so präzise wie der Nous, aber immerhin sehr wohl faßbar. Auf der anderen Seite steht die Pistis. Ich bin nun allerdings kein Theologe, kann also die vom Referenten beigebrachten theologischen Belege nicht verifizieren, würde aber doch meinen, daß es ein fruchtbarer Gedanke ist, die Pistis im Gegensatz zum Logos auf das Geschichtliche selbst gehen zu lassen. Man müßte da auch die Frage verfolgen, in welchem Umfang der platonische Begriff der Pistis auf den Christlichen eingewirkt hat. Es könnte sich sehr wohl zeigen, daß sich sowohl in der Pistis der griechischen Kirche wie in der Fides der lateinischen Kirche antike philosophische und christlich-theologische Elemente miteinander vereinigen. Auch da gilt es dann, weder die christliche Theologie ganz in die Antike zurückzunehmen noch umgekehrt jede Verbindung zwischen ihr und der Antike einfach zu bestreiten. Das Christentum ist ja genuin darauf angelegt, sowohl im Geschichtlichen wie auch im Übergeschichtlichen zuhause zu sein.

D. K. THERAIOS :

Ich möchte zuerst den ehrwürdigen Kollegen, die an die Diskussion meines Vortrags teilgenommen haben, meinen Dank aussprechen. Im Folgenden werde ich versuchen, wenigstens die wichtigsten Punkte, die vorgetragen wurden, zu berühren.

Zunächst erlaube ich mir, die Bemerkungen des Herrn Roussos über Gottesliebe außer Acht zu lassen, da sie mit dem Thema meines Vortrags in keinem unmittelbaren Verhältnis stehen.

Was den Einwand von Herrn Kollegen Lenk betrifft, daß wir nicht berechtigt sind, einen einheitlichen («univoken») Begriff von Wissenschaft vorauszusetzen, so möchte ich bemerken, daß wir heute faktisch einen solchen qualifizierten Begriff dessen, was wir mit Wissenschaft meinen, besitzen, nämlich den Begriff der positiven oder exakten Wissenschaft. Dieser Begriff gründet sich auf eine distanzierte, neutrale Haltung des Forschers seinem Objekt gegenüber, welche sich durch kein Werturteil ablenken läßt. Demgegenüber werden heute die sog. «Geisteswissenschaften», die, sei es nur implizit, ein solches voraussetzen, genötigt, um überhaupt ernst als Wissenschaften genommen zu werden, sich diesem Kriterium anzupassen, und auf solcher Weise faktisch, wenn nicht immer in Theorie, dem Vorbild der positiven Wissenschaften immer näher zu kommen.

Was den Einwand gegen die Legitimität meiner Interpretation der Definition des Glaubens in Hebr. 11 betrifft, so bin ich bereit zu gestehen, daß *elenchos* in gewissen Fällen in positivem Sinn zu verstehen ist, also als eine Art «Beweis». Meine methodologische Einstellung war aber zu versuchen, den ursprünglichen Sinn des Wortes von sekundären Bedeutungen frei zu halten um zu sehen, ob er nicht dadurch dem christlichen Glaubenssinn als paradoxer Bejahung des Absoluten in Christo besser entspricht.

Zu den weiteren Einwänden von Prof. Bonis gegen diese Glaubensauffassung bemerke ich, daß das Einzige, was meinem Begriff von Pistis vorgeworfen werden könnte, ist, daß er gerade zu christozentrisch ist und demzufolge keine höheren Stufen des Wissens (*gnosis* und *epinoia*), wie sie etwa, wohl durch neoplatonischen Einfluß, im Werk Gregors von Nyssa auftreten, zuläßt. Zu einem solchen Vorwurf aber, meine ich, wäre ein christlicher Theologe nicht berechtigt.

Am Ende möchte ich noch meinen Dank an Herrn Prof. Gigon ausdrücken für das treffliche Hervorheben des Positiven, das er in meinem Referat zu finden glaubte.