

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 19 (1951-1952)
Heft: 6

Artikel: Skepsis und Glaube
Autor: Löwith, Karl
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-758667>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

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

SKEPSIS UND GLAUBE

Von Karl Löwith

Dem Andenken von Erich Frank

Kant unterscheidet in der Kritik der reinen Vernunft drei Stufen des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein sowohl objektiv wie subjektiv unzureichendes Fürwahrhalten; Glauben ist nur subjektiv zureichend; das Wissen der Wissenschaft ist in beiderlei Hinsicht zureichend. Es würde widersinnig sein, die Aussagen einer reinen Wissenschaft nur zu meinen oder zu glauben. Im Unterschied zu diesen verschiedenen Stufen theoretischen Fürwahrhaltens anerkennt Kant in praktischer Beziehung verschiedene Weisen des Glaubens: den doktrinalen, den moralischen und den pragmatischen Glauben, zum Beispiel wenn ein Arzt bestimmte Anordnungen trifft, obwohl er nicht bestimmt weiß, was die wahre Ursache der Krankheit ist. Ein Probestein für die Festigkeit unseres Fürwahrhaltens wäre das Wetten. Aber je höher der Einsatz, desto mehr zeigt sich die Unsicherheit unserer scheinbaren Gewißheit. Und wenn man sich vorstellt, man sollte das Glück seines ganzen Lebens verwetten, so entdeckt man alsbald, daß die Gewißheit unseres Fürwahrhaltens nicht zulängt, um eine solche Wette zu rechtfertigen.

Der durch Dilthey zur Herrschaft gekommene Begriff des Verstehens hat den Unterschied von Wissen, Meinen und Glauben verwischt. Verstehen läßt sich in gewisser Weise alles, wissen nur sehr wenig. Dennoch möchten wir der Wahrheit gewiß sein, und zwar um so dringender, je ungewisser wir sind. Das Verlangen nach sicherer Führung, festen Ueberzeugungen und einem zweifellosen Glauben verrät, wie unsicher, schwankend und zweifelhaft wir geworden sind, wenn nicht geradezu zynisch.

Philosophische Skepsis und religiöser, zumal biblischer Glaube unterscheiden sich jedoch vom gewöhnlichen Bezweifeln und vom leichtgläubigen Fürwahrhalten. Der bloße Verdacht, daß es unmöglich sei, der Wahrheit gewiß zu werden, und das Sichbegnügen mit dem Zweifelhafte sind ebenso entfernt von philosophischer Skepsis, wie echter Glaube entfernt ist von einem bloß pragmatischen Fürwahrhalten als einem vorläufigen Ersatz für ein noch

nicht erlangtes Wissen. Andererseits ist Glaube aber auch nicht der zweifellose Besitz einer beständig verfügbaren Glaubensgewißheit. Der Glaube, wie er aus Hiob, Paulus und Augustin, aus Luther, Pascal und Kierkegaard spricht, ist ein schwer errungenes und wieder leicht verlierbares unbedingtes Vertrauen. Als ein unbedingtes ist es in den vielfach bedingten Beziehungen von Mensch zu Mensch kaum je am Platz. Es würde töricht sein, wollte man einem Geschäftsmann, der einem seine Ware verkaufen will, unbedingt vertrauen. Es würde unweise sein, sich einem Lehrer, der selbst über kein absolutes Wissen verfügt, unbedingt anzuvertrauen. Es würde großmütig sein, einem Freund unbedingtes Vertrauen zu schenken. Solches Vertrauen kann sich zwar nachträglich als unbegründet erweisen, aber diskreditiert wird dann nicht der Vertrauende, sondern der, welcher ein Vertrauen mißbraucht hat. Es wäre gegen den Sinn eines unbedingten Vertrauens, wenn es sich seiner selbst im voraus rationell versichern wollte. Möglich und vernünftig ist ein unbedingtes Vertrauen aber doch nur, wenn es sich auf jemand bezieht, der vermeintlich unbedingt vertrauenswürdig ist. Als ein solches Wesen, dem man unbedingt vertrauen darf, wird, im Unterschied zu allen andern Wesen, der Gott des Alten und Neuen Testaments geglaubt. Darum ist echter Glaube so selten wie sein scheinbares Gegenteil, der radikale philosophische Skeptizismus.

Zumeist und zunächst sind wir weder radikale Skeptiker noch radikale Gläubige. Gewöhnlich tun wir alles nur bis zu einem «gewissen» Grad. Dessen Unbestimmtheit bemißt sich nach Maßgabe des durchschnittlichen Dogmatismus unseres Fürwahrhaltens. Wir fragen nur selten, ob unsere intellektuellen, moralischen und sozialen Gewohnheiten der Kritik der philosophischen Skepsis und des religiösen Glaubens standhalten können. Als radikale Verhaltensweisen fordern sowohl Skepsis wie Glaube das durchschnittliche Vertrauen in die Gewißheit der Wissenschaften heraus. Und da heutzutage die meisten Menschen an nichts anderes als an die Ergebnisse der Wissenschaft glauben, mag es erlaubt sein, mit den Skeptikern die Gewißheit unseres Wissens in Frage und mit den Gläubigen die Möglichkeit eines unbedingten Vertrauens in Unbeweisbares zur Erwägung zu stellen.

Das Wort Skepsis meint ursprünglich nicht Zweifelsucht. Es meint auch nicht, wie bei Descartes, eine Methode des Zweifelns, um durch Ausschluß alles Zweifelhafte zu einer unbedingt sicheren Wahrheit zu gelangen. Die Skepsis erschöpft sich auch nicht in dem kultivierten Zweifel Montaignes, einem Schwebezustand des freien Geistes, der darin besteht, daß man in allem das Zweifache des Für

und Wider gleichmäßig und gleichmütig erwägt, ohne eine Entscheidung zu fällen. Kant nannte die Skeptiker darum Nomaden des Geistes, die jeden beständigen Anbau des Bodens vereiteln. Diese Montaignesche Skepsis ist aber keineswegs zu verachten. Sie lähmt nur schwache Geister; andere schließt sie auf, nämlich für das Erstaunliche in den Dingen. Sie eröffnet unerwartete Perspektiven bezüglich alles scheinbar Selbstverständlichen, sie verwirrt die herkömmlichen Unterscheidungen von Vernunft und Unvernunft, Wahrheit und Irrtum. Sie weiß, daß es nichts so Unwahrscheinliches gibt, daß menschliches Denken und Handeln nicht dazu fähig wären. Es ist dieser aufschließende, aber entscheidungslose Montaignesche Zweifel, auf den Descartes und Pascal geantwortet haben, der eine mit Philosophie als Wissenschaft, der andere mit der Gewißheit des Glaubens. Durch ihre Antwort auf Montaignes Zweifel stehen beide in einem direkten Verhältnis zur klassischen Skepsis; denn Montaigne schließt sich an diese meist wörtlich an. Eine Hauptquelle für diesen ursprünglichen klassischen Skeptizismus ist ein Werk des Arztes und Philosophen Sextus Empiricus vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Sextus Empiricus ist also ein Zeitgenosse Tertullians, der ein leidenschaftlicher Gegner der philosophischen Skepsis war und ein Apologet des christlichen Glaubens. Für Tertullian sind Skeptiker und Philosophen geradezu ein und dasselbe; denn was Philosophen von den Christen unterscheidet, ist eben dies, daß die einen immer noch skeptisch suchen, wogegen die andern die Wahrheit im Glauben gefunden haben.

In der klassischen Philosophie bedeutet Skepsis soviel wie ausspähen, genau nachsehen, suchen, untersuchen. Was von der Skepsis gesucht wird, ist aber nicht der Zweifel, sondern Wahrheit. Skepsis ist also Wahrheitssuche, aber so, daß der Untersuchende auf der Suche bleibt, solange er nicht gefunden hat, was seinen Zweifel zweifellos beseitigt. Also eine sehr achtbare philosophische Schule oder, besser, Schulung.

Sextus Empiricus beginnt mit einer Einteilung der Philosophen nach Maßgabe des Verhältnisses von Suchen und Finden. Alle suchen die Wahrheit. Dabei gelangt der Suchende entweder zur Auffindung des Gesuchten, und dann weiß er die Wahrheit; oder er gibt das Suchen auf, weil er das Gesuchte nicht finden kann; oder er verharret im Suchen. Die ersten sind die Lehrphilosophen oder Dogmatiker, worunter Sextus Empiricus Aristoteles, die Stoiker und die Epikureer zählt, aber nicht Platon, der ihm eher ein Skeptiker zu sein schien. Die zweiten bilden die sogenannte neuere, nachplatonische Akademie. Die dritten sind die wahren Skeptiker, die umherspähend Untersuchenden, die sich einer voreiligen Urteils-

entscheidung enthalten. Sie sind so grundsätzlich skeptisch, daß der übliche Einwand, daß eine skeptische Behauptung doch auch eine dogmatische Behauptung sei und sich also selbst widerlege, sie nicht trifft. Denn der echte Skeptiker relativiert auch noch seine eigene Aussage: er versichert nicht, daß etwas so oder nicht so sei, er sagt nur aus, wie ihm etwas derzeit und bis auf weiteres erscheine. Er ist gewolltermaßen unschlüssig und unentschieden, also das Gegenteil eines «Dezisionisten», der mangels einer objektiven Gewißheit für eine resolute Entschlossenheit ist, mag er sich im Vollzug seiner Entscheidung irren oder nicht.

Der Skeptiker erkennt, daß alles nur in einer vielfachen Bezogenheit da ist, auf anderes und auf ihn selbst, als Wahrnehmenden und Erkennenden. Die Welt ist unsere Welt und erscheint uns Menschen vermutlich ganz anders als den Tieren, und auch für verschiedene Menschen und Tiere ist sie jeweils eine andere Welt. Alles ist «in-bezug-auf». Größe, zum Beispiel physische, moralische, historische, ist relativ auf das, was uns als klein erscheint. Es läßt sich also nicht entscheiden, was zum Beispiel historische Größe an sich, in bezug auf sich selbst, ihrer eigenen Natur nach, ist. Gesundheit ist relativ auf Krankheit, Güte auf Schlechtigkeit usw. Dieser skeptische Relativismus macht auch nicht Halt vor der Relativität theologischer Begriffe. Sextus Empiricus bespricht die dogmatischen Lehrmeinungen über Gottes Wesen und Existenz. Ueber beides sind sich die Philosophen uneinig, weil Gott offensichtlich nicht «ganz offenbar» ist und also eines Beweises bedürftig. Ihn aus etwas anderem, ganz Offenbarem beweisen zu wollen, wäre widersinnig. Ihn aus etwas nicht ganz Offenbarem beweisen zu wollen, unmöglich. Und da ferner mit dem Gottesbegriff auch der einer göttlichen Vorsehung mitgedacht ist, Vorsehung aber entweder für alles oder für nur einiges vorsorgt, vieles aber in dieser Welt voller Uebel ist, und da es unförmig wäre, Gottes Vorsehung auch alle Uebel zuzuschreiben, so gerät man mit der dogmatischen Versicherung, daß Gott vorsorglich sei, in die Gefahr, unförmig zu reden! Gegenüber solchen und ähnlichen sich widersprechenden Ansichten und Reden hält sich der Skeptiker zurück, während er im praktischen Leben dem Leben «ansichtslos» folgt. Er ehrt die Götter wie alle Welt und ist in hergebrachter Weise förmig; denn sinnvoll durchführen läßt sich eine so radikale Urteilsenthaltung natürlich nur im Bereich des theoretischen Wissens, aber nicht in der Praxis des täglichen Handelns, wo man, ohne theoretische Gewißheit, entweder so oder so entscheiden muß. Als Skeptisch-Untersuchender kann man nicht entscheiden, welche Religion die wahre ist, ob die Welt durch Gott geschaffen oder anfangs- und endlos, oder nur zufällig und bis auf

weiteres da ist. Und gesetzt, daß die Philosophie mit dem Erstaunen beginnt, so ist auch dies etwas Relatives, nämlich mit Bezug auf Gewohntes. Ein Erdbeben zum erstenmal erlebt, das Meer zum erstenmal gesehen, ein erstes Ueberfliegen der Alpen, ein erster Blitzkrieg, das sind gewiß höchst erstaunliche Dinge, sie verlieren aber diesen Charakter ihres uns so Erscheinens, sobald man sich an sie gewöhnt hat — und woran gewöhnt sich der Mensch nicht?

Infolge dieser Bezüglichkeit aller Dinge auf innere und äußere Umstände, verschiedene Sitten, Gesetze, Lehrmeinungen, Glaubenssätze, wird der Skeptiker sich nicht anmaßen, zu entscheiden, was etwas an sich ist, sondern jeder solchen unvermeidlich einseitigen Ansicht und Rede eine gleich kräftige Gegenansicht und Gegenrede gegenüberstellen und selbst im Suchen verharren, anstatt voreilig, durch Beistimmung oder Ablehnung, abzuurteilen. Eine solche Urteilsenthaltung ist ein Stillstand der Einsicht, und ihm gesellt sich naturgemäß auch eine Stille der Gemütsverfassung, die «Windstille der Seele», der Gleichmut der Ataraxie, also eine moralische Unbeirrbarkeit, die der theoretischen entspricht. Das letzte Ziel der skeptischen Denkungsart ist also Unbeirrtheit in dem, was in den Bereich der freien Beurteilung fällt, und ein maßvolles Erdulden in den uns aufgenötigten Zuständen.

Die Untersuchung all dieser Relativitäten und Bedingtheiten ist von der klassischen Skepsis schon so vollständig durchgeführt worden, daß sie wenig zu wünschen übrig läßt. Es ist ein Vorurteil, zu meinen, daß erst der moderne historische Relativismus die Erschütterung aller feststehenden Lehrmeinungen hervorgebracht habe. Natürlich wird jeder in einer gegebenen Situation sich trotz solcher Skepsis so oder so entscheiden, das heißt, zu entscheiden haben, also entscheiden müssen. Aber eine solche praktische Entschiedenheit bleibt immer hinter der Einsicht in das unentschiedene Für und Wider zurück, und man müßte sich schon dümmer stellen, als man ist, wenn man leugnen wollte, daß solche Entscheidungen nichts in der Sache entscheiden, sondern gerade aus der Ungewißheit der sachlichen Vernunftgründe entspringen. Sie beruhen so wenig auf einem zweifellosen Wissen um das Wahre und Rechte, daß sie vielmehr die Skepsis des Wissens entschieden beseitigen wollen.

Man fragt sich unwillkürlich, wie weit wir es in der Weisheit gebracht haben, wenn wir selbst innerhalb der Philosophie den Mangel an Wissen durch «Entscheidungen» ersetzen zu können glaubten und so völlig doktrinär geworden sind, daß wir nicht einmal mehr soviel Skepsis übrig haben, wie sie noch in Kants kritischer Philosophie lebendig ist. Kant glaubte freilich auf seinem kritischen Weg sowohl den Skeptizismus wie den Dogmatismus hinter sich gelassen

und einen Ausweg zwischen beiden gefunden zu haben. Und Hegel glaubte, mit seiner Dialektik des absoluten Wissens, worin die Skepsis nur ein verschwindendes Moment in der Erkenntnis des Absoluten ist, Kants Kritizismus überwunden zu haben.

In Hegels absolutem Wissen ist die Relativität alles scheinbar Gewissen positiv «aufgehoben». Der Gang der Phänomenologie des Geistes ist ein «sich vollbringender Skeptizismus». Der klassische Skeptizismus ist für Hegel nur die negative Seite des absoluten Wissens. Es ist das Recht dieses Skeptizismus, den Dogmatismus der «abstrakten», das heißt einseitigen Verstandesbestimmungen zu unterminieren; sein Unrecht ist, daß er nicht über den Nachweis des Widerspruchs einseitiger Bestimmungen hinausgeht bis zur vernünftigen Aufhebung des bloß verständigen Satzes vom Widerspruch.

Die zweifelhafte Voraussetzung von Hegels scheinbarer Ueberlegenheit über Skeptizismus und Dogmatismus ist sein Begriff von der Vernunft, die er als ein «Vernehmen» des Absoluten mit dem Glauben in eins setzt. In der Abhandlung über «Glauben und Wissen» behauptet Hegel, daß unsere fortgeschrittene Bildung sich über den alten Gegensatz von Wissen und Glauben, von Philosophie und Religion so sehr erhoben habe, daß dieser Unterschied nun in die Philosophie selber falle, während sich andererseits die Vernunft auch in der positiven Religion so sehr geltend gemacht habe, daß die verständige Kritik, zum Beispiel des Wunderglaubens, an Boden verloren habe.

Wie wenig Hegels Vermittlung der Philosophie mit der Religion in einer theologischen Metaphysik und Religionsphilosophie das Problem beseitigt hat, zeigt aber schon geschichtlich der Umstand, daß gerade Hegels Synthese den alten Gegensatz von Wissen und Glauben wieder aus sich hat hervorgehen lassen, bei Marx in Gestalt eines auf Epikur verweisenden materialistischen Atheismus, bei Kierkegaard in Gestalt eines auf Tertullian verweisenden paradoxen Glaubens. Der Gegensatz von menschlichem Wissen und Glauben an Offenbarung, das einfache und ursprüngliche Zweierlei von Suchen und Gefundenhaben stellt sich in mannigfachen Verkleidungen doch immer wieder her und ist weder auf kritischen noch auf dialektischen Wegen beiseite zu schaffen.

Trotzdem wir aber weit davon entfernt sind, die Wahrheit zweifellos gefunden zu haben, hat seit Sokrates kein großer philosophischer Skeptiker mehr die Jugend zu bezaubern oder, wie seine Ankläger sagten, zu verführen vermocht. Man sucht vergebens nach Philosophen, die noch skeptisch suchen, ohne sich auf einen vermeintlichen Fund ihres Suchens festzulegen, sei es auch nur in Gestalt

einer festgelegten, gegen Einwände klug gesicherten und auf das Finden eingerichteten Fragestellung. Wenn wir Sokrates auf seinen vielverschlungenen Wegen und Umwegen des Suchens und Versuchens, des Fragens und Ausfragens folgen würden, dann müßten wir uns damit abfinden, daß es nicht *ein* sokratisches Gespräch gibt, das die Fragen zu einem mehr als provisorischen Abschluß bringt. Das ergibt sich schon aus der Form des platonischen Dialogs mit den sich widersprechenden Perspektiven verschiedener Gesprächspartner, wobei alle Fragen einen offenen Horizont behalten und entscheidungslos ausgehen, so wie in jedem echten Gespräch eigentlich keiner das letzte Wort hat.

Der Ironiker Sokrates wußte eben allen Ernstes nicht, was er selbst, was ein Mensch und was der Tod sei, geschweige denn, was *das* Sein ist. Er war auch nicht sicher, ob das Leben unter allen Umständen lebenswert ist. Im Gorgias erhebt Sokrates die Frage, ob man dem Steuermann, der einen samt Weib und Kind und Hab und Gut von fernher durch viele Gefahren in einen sicheren Hafen gebracht hat, dafür dankbar sein müsse. Der philosophische Steuermann selbst denkt darüber sehr bescheiden. Er verlangt für seinen Dienst nur ein paar Drachmen, vermutlich — meint Sokrates — weil er sich sagt, daß es sehr ungewiß ist, ob er den Mitreisenden eine Wohltat erwiesen hat, indem er sie vor dem Ertrinken bewahrt hat. Er sagt sich, daß von all den Mitreisenden keiner nach der Landung an Leib und Seele besser daran ist, als er es vor der Einschiffung war. Wenn also einer etwa mit einem unheilbaren Leiden des Leibes oder der Seele behaftet war, so ist es eher ein Unglück für ihn, daß er gerettet wurde und nicht umkam. Nur ein Ironiker wie Sokrates konnte sich solche ernststen Scherze leisten.

Kierkegaard, der sich viel darauf zugute tat, ein «christlicher Sokrates» zu sein, war zwar sehr kritisch gegen Hegels Lehrsystem und gegen jedes direkte Dozierenwollen der Wahrheit, aber seine eigene «indirekte Mitteilung» des bloßen Aufmerksammachens endete nicht zufällig in einer fanatisch direkten Zeugenschaft für die christliche Wahrheit, himmelweit verschieden von der Zeugenschaft des Sokrates, der — ironisch genug — das Todesurteil auf sich nahm für eine ihm unbekannte Wahrheit. Das Daimonion, das Sokrates seine letzte Sicherheit gab, war offenbar nicht wissenschaftlich explizierbar. Dagegen endet Kierkegaards Ironie im Sarkasmus seines letzten Angriffs auf die bestehende Christenheit und ist von Anfang an tief unironisch, weil er die sokratische Ironie schon in seiner Dokorthese zu einer «absoluten Negativität» radikalisiert hat. Eine totale und radikale Ironie und Skepsis ist aber schon nicht mehr ironisch und skeptisch, und ein christlicher Sokrates ist darum

ein hölzernes Eisen. Schon die skeptischen Schulen nach Sokrates sind nicht mehr ironisch aufschließend, sondern negative Lehrsysteme und als solche an den Dogmatismus gebunden.

Die merkwürdige Tatsache, daß Sokrates so unnachahmlich blieb und daß seine philosophisch-ironische Skepsis ausstarb, mag ihren Grund im christlichen Ernst haben, der in seinen intellektuellen Formen zwar paradox, nicht aber ironisch sein kann. Die christliche Wahrheitssuche und Glaubensgewißheit ist mit klassischer Ironie, skeptischer Urteilsenthaltung und Ataraxie nicht vereinbar. Auch der Zweifel ist durch das Christentum totaler und intensiver geworden, als er es in der Antike war. Augustin, Pascal, Luther, Kierkegaard, sie alle zweifeln und suchen ganz anders, mit einer verzweifelten Leidenschaft. Die klassische Skepsis diskutierte rationale Widersprüche hinsichtlich des Wahrseins oder Falschseins von Aussagen; der christliche und moderne Zweifel erstreckt sich auf die Frage, ob und wie der Mensch als Sünder beziehungsweise als Irrender überhaupt «in der Wahrheit» sein kann.

Skeptisch philosophieren heißt suchen und durch fragendes Untersuchen den Umkreis einer möglichen Antwort einkreisen, aber nicht, einer geoffenbarten Wahrheit gewiß sein. Christliches Denken heißt, auf Grund des Glaubens denken, und wer wirklich glaubt, sucht im letzten nicht mehr, sondern hat in Gottes Wort und Anspruch die ihn befreiende und erlösende Wahrheit gefunden, auch wenn er sie immer neu glauben muß. Das Philosophieren im sokratischen und skeptischen Sinn hört auf, wo der Glaube beginnt, weil das Suchen der untersuchenden Skepsis aufhört, wenn man gefunden hat.

Aus dem Prinzip dieser Unterscheidung, welche mir wesentlicher zu sein scheint als der traditionelle Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, oder von Wissen und Glauben, hat Tertullian das Verhältnis von philosophischer Skepsis und Glauben erörtert. Aber auch gesetzt, daß dieser Unterschied ein radikaler Gegensatz ist, so bliebe noch immer die Frage, ob es einen Ueberschritt von der Skepsis des Wissens zur Gewißheit des Glaubens gibt, oder etwa gar ein legitimes Zusammenbestehen von beiden. Diese drei Fragen: nach dem radikalen Unterschied, nach dem möglichen Ueberschritt und nach dem möglichen Zusammenbestehen lassen sich am deutlichsten an Tertullian, Kierkegaard und Pascal erläutern.

*

Es ist kein Zufall, daß sich das Verhältnis der Skepsis zum Glauben nur an solchen christlichen Denkern darstellen läßt, daß es sich also um ein Verhältnis des Glaubens zur Skepsis handelt und nicht

umgekehrt, weil nämlich der philosophische Skeptizismus als solcher kein eigenes Verhältnis zum Glauben hat. Das skeptische und kritische Wissen um Grenzen des Wissens und das Wissen um das Ungewisse unseres Wissens führt von sich aus noch nicht über diese Grenze hinaus zum Glauben. Dagegen kann der Glaube nicht umhin, sich von den Möglichkeiten des Wissens und Zweifelns Rechenschaft zu geben, denn er ist ja selbst erst irgendwann gläubig geworden und steht auch als Glaube immer noch und immer wieder in der Möglichkeit des Rückfalls in den Zweifel.

Tertullian hat in der philosophischen Skepsis die Philosophie als solche bekämpft und auch alle christlichen Häresien aus den ihr zugeordneten philosophischen Schulen erklärt. Es gibt für ihn nur die Alternative «Athen» oder «Jerusalem», entweder ein Philosoph oder ein Christ sein. «Meinethalben mögen sie in Gottes Namen ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum. aufbringen. Seit Jesus Christus bedürfen wir nicht mehr des Untersuchens. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, daß wir glauben, es gäbe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu suchen, zu finden und zu glauben haben.» Tertullian interpretiert die bekannten Parabeln aus dem Matthäusevangelium: Suchet und ihr werdet finden; klopft an und es wird euch aufgetan; bittet und ihr werdet empfangen. Er will zeigen, daß dieses Suchen zwar damals und für die Juden noch nötig war, aber nicht mehr in derselben Weise für uns gilt, denen die Botschaft Christi schon zukam. Christus hat eindeutig gelehrt, was wir glauben sollen und nur auch deshalb suchen müssen, damit wir es glauben können. Christliches Suchen ist kein endloses Untersuchen. «Man muß suchen, bis man findet, und glauben, wenn man gefunden hat, und dann ist weiter nichts mehr zu tun als festzuhalten, was man im Glauben erfaßt hat.» Jeder weiteren Fortsetzung des Suchens und Findens, mit immer neuen Erfindungen, ist durch den rechten Glauben ein Ziel gesetzt. Nur wer nie wirklich geglaubt hat oder vom Glauben abgefallen ist, wird aufs neue etwas anderes suchen. Niemand sucht, als wer nichts hat oder etwas verloren hat. Wenn einer aber immer weitersucht, weil er nicht gefunden hat, so sucht er da, wo nichts zu finden ist und klopft da an, wo niemand ist. Es ist ferner wider den Sinn eines Suchens und Bittens, sich ohne Vertrauen, das heißt ohne Glauben, an andere zu wenden oder an solche, die selbst nicht vertrauenswürdig sind. Das heißt, das Suchen und Finden bewegt sich notwendig im Kreise der Glaubensvoraussetzung. «Forschen wir also in dem, was unser ist, bei den Unsrigen, auf Grund der Unsrigen.» Es hat für einen Christen keinen Sinn, sich mit Men-

schen zu beraten, die gestehen müssen, daß sie selber noch suchen und also im Ungewissen sind. Wollte man sich nach diesen richten, so müßte man als ein Zweifelnder mit den Zweifelnden in die Grube geraten.

Trotz dieses von Tertullian festgestellten radikalen Unterschieds zwischen philosophischer Skepsis und Glaube gibt es aber einen möglichen Ueberschritt, wenn schon keinen ebenen Uebergang vom wissensmäßigen Zweifel zum Glauben, nämlich dann, wenn man leidenschaftlich sucht und den Zweifel zur Verzweiflung steigert. Wer so leidenschaftlich sucht und zweifelt, untersucht aber schon nicht mehr im Sinne der klassischen Skepsis, deren Verhaltungsweise ja gerade in dem unerschütterlichen Gleichmut der leidenschaftslosen Ataraxie gipfelt und nicht in einer zum Umschlag bereiten passionierten Sucht.

Kierkegaard hat in seinen Thesen von und über Lessing, zunächst im scheinbaren Einverständnis mit Lessing, die Skepsis vertreten und also bezweifelt, daß wir der Wahrheit je gewiß sein können. Er zitiert mit Beifall Lessings bekannten Satz, daß wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit verschlossen hielte, und er, Lessing, zu wählen hätte, er um das bloße Wahrheitsuchen bitten würde, weil die reine Wahrheit doch nur für Gott allein sei. Kierkegaard unterstreicht diesen Vorzug der experimentierenden Wahrheitsuche und rühmt von Lessing, daß er, im Gegensatz zu den dogmatischen Lehrphilosophen, genug «skeptische Ataraxie» und «Sinn für das Religiöse» gehabt habe, um die vermeintlichen Resultate der allzu ernsthaften Denker in eine ironische Schwebe zu bringen. Ja, man könne bei Lessing selbst nie recht wissen, ob er zum Beispiel das Christentum angegriffen oder verteidigt habe, denn er verstand sich auf die sokratische Wechselseitigkeit von Ernst und Scherz. Lessing hielt «die Wunde des Negativen» offen, welche Wunde zuweilen Heilung sei, wogegen die allzu Positiven sie voreilig zuwachsen lassen. Er habe auch verstanden, daß es keinen direkten Uebergang gibt von einer sinnfälligen oder geschichtlichen Wahrheit (etwa über den historischen Jesus) zum Glauben (an Jesus als Christus) — es sei denn durch einen kühnen Ueberschritt oder Sprung, das heißt, eine riskante Entscheidung, die Lessing, in dem Religionsgespräch mit Jakobi, ironisch verweigert hat mit der Ausrede, daß sein schwerer Kopf und seine alten Beine ihm einen solchen «salto mortale» nicht erlaubten.

Kierkegaard hat auf dem Sprung bestanden und sich demgemäß von Lessing distanziert, denn Lessing habe mit dem Zweifel experimentiert, er dagegen mit dem Religiösen. Dieses Experiment des

Sprungs verlangt den Mut einer Glaubensentscheidung. Man riskiert etwas dabei. Kierkegaard war der fragwürdigen Ansicht, daß man das Christentum nicht anders annehmen könne und auch nie anders angenommen habe, als durch einen solchen verzweifelt entschlossenen Sprung in den Glauben. Ihn zu wagen, ist aber nur sinnvoll, wenn man auf den untersuchenden Wegen des Zweifels in eine ausweglose Sackgasse geraten ist, wenn der vernünftige Zweifel zur leidenschaftlichen Verzweiflung geworden ist. Und es war nicht zuletzt die Verzweiflung an der Philosophie, welche Kierkegaard zu diesem Sprung in den Glauben verholfen hat. Aber auch so bleibt die Begegnung mit Gott eine Gewißheit des Glaubens «auf dem unendlichen Meere der Ungewißheit», denn der «archimedische Punkt des Religiösen» ist eben nicht mehr als ein Punkt, auf dem man sich nicht bequem einrichten kann.

Dieses Bild vom archimedischen Punkt erinnert an Descartes, der ja auch einen solchen festen Punkt auf seinem Zweifelsweg finden wollte und in der selbstbewußten Subjektivität gefunden zu haben glaubte. Kierkegaard radikalisierte Descartes' theoretischen Zweifel am sinnlichen Anschein der Welt zur leidenschaftlichen Verzweiflung am In-der-Welt-Sein als solchem. Das alles bezweifelnde Ich ist für ihn kein selbstgewisses Vernunft-Ich, sondern ein existierendes Selbst. Der Zweifel dient ihm nicht zu einer rationalen Weltkonstruktion, sondern zum Selbst-Werden in der Passion der Verzweiflung, und diese wird ihm das Sprungbrett zum Glauben, der selbst eine «Leidenschaft» ist. Man müsse, sagt Kierkegaard gegen Descartes, einmal im Ernste zweifeln und als Skeptiker zu existieren versuchen. Zweifeln lasse sich, ohne den Zweifel zu wählen; verzweifeln lasse sich nicht so unverbindlich, denn die Verzweiflung sei totaliter, was der theoretische Zweifel nur partialiter sei. Der Zweifel bewege sich innerhalb der «Differenz», nämlich des theoretischen und des ethisch-praktischen Bereichs, die Verzweiflung im Ganzen.

Kierkegaards Radikalisierung des Zweifels zur Verzweiflung beruht also darauf, daß er die philosophische Theorie oder Kontemplation überhaupt nicht mehr ernst nahm, daß ihm das Ernste das Praktische, Existentielle war, und daß er also die klassische sowie Descartessche Unterscheidung zwischen dem, was theoretisch und was praktisch sinnvoll bezweifelbar ist, nicht gelten ließ. Der Skeptiker, sagt Kierkegaard, muß im Ethischen gefangen werden, denn es sei weit schlimmer etwas zu tun, worüber man im Ungewissen ist, als den Zweifel theoretisch zu statuieren. Eine radikale Skepsis bezüglich des gewissen Wissens und anderseits ein unradikales, pragmatisches Handeln auf bloße Sitte und Wahrscheinlichkeit hin,

das sei ein ungeheurer Widerspruch. Daß dieser Widerspruch den alten Skeptikern und auch Descartes erträglich war, erklärt sich Kierkegaard daraus, daß diese meinten, mindestens des praktischen Verhaltens gewiß sein zu können, und also doch etwas Gewisses hatten. Es ist diese Nichtanerkennung des wesentlichen Unterschieds von Theorie und Praxis, einer unbedingt untersuchenden skeptischen Theorie und einer faktisch bedingten, aber praktisch gültigen Praxis, welche bei Kierkegaard den Zweifel total und radikal macht. Darum gibt es bei ihm auch keine Beziehung zwischen der wissensmäßigen Skepsis und dem Glauben. Nur als Verzweiflung hat der Zweifel ein Verhältnis zum Glauben, und diese Verzweiflung ist als eine «Krankheit zum Tode» von vornherein schon vom Glauben her interpretiert.

Ganz anders als Kierkegaard steht Pascal zum Verhältnis des Glaubens zur Skepsis. Pascal war in einer Person dreierlei: ein Mann der Wissenschaft, der exakt beweisenden mathematischen Naturwissenschaft, für die Kierkegaard nur Verachtung hatte; ein entschiedener Skeptiker bezüglich aller menschlichen Dinge, und nicht zuletzt ein Gläubiger. Als wissender Wissenschaftler steht er in einer Reihe mit den großen Mathematikern und Physikern seiner Zeit, als Skeptiker ist er ein Schüler Montaignes und in dessen Vermittlung der klassischen Skepsis, als Gläubiger steht er in der Tradition von Paulus und Augustin. Keines dieser drei Elemente in Pascals geistiger Konstitution störte das andere, vielmehr ergänzten sie sich. «Man muß zweifeln, wenn es nötig ist, sich Gewißheit verschaffen, wo es nötig ist, und sich (das heißt seine Skepsis und sein Wissen) unterwerfen, wo es nötig ist.» Alle drei, Zweifel, Gewißheit und Unterwerfung, vereinigen sich in Pascal als Skeptiker, Mathematiker und Christ. Zu behaupten, alles sei beweisbar, kann nur, wer vom Beweisen nichts versteht; alles bezweifeln wird nur der, der nicht weiß, wo man sich zu unterwerfen hat; sich in allen Fällen unterwerfen kann nur der, der nicht weiß, wo er zu urteilen hat. Alle drei Verhaltensweisen sind in ihrem Bereich vernünftig. Man muß einsehen, daß es eine Unzahl Dinge gibt, die die Vernunft nicht zu fassen vermag, und daß nichts der Vernunft so angemessen ist wie ihre Selbstaufhebung. Man muß bis zu dem Punkt kommen, wo man einsieht, daß hier auf Erden überhaupt keine ganze und gewisse Wahrheit erreichbar ist, weder im Intellektuellen noch im Moralischen, daß alle Prinzipien teils wahr und teils falsch sind, und daß sich diese halben Wahrheiten nicht zu einer ganzen ergänzen, sondern gegenseitig vernichten.

In einem besonderen Fragment spricht Pascal von dem, was die hauptsächliche Stärke der Skepsis ausmacht, nämlich die Ungewiß-

heit unserer Voraussetzungen und Grundentscheidungen. Unwichtig sind im Vergleich dazu alle diejenigen Unsicherheiten, die schon die klassische Skepsis aufgezeigt hat, also die Relativität unserer Urteile infolge verschiedener Erziehung, Gewohnheit, Sitte und dergleichen — Lehren, von denen Pascal sagt, daß ihnen die meisten Menschen anhängen, die nichts anderes tun, als diese brüchigen Grundlagen zu dogmatisieren. Wesentlicher ist, daß es, ohne offenbarte Wahrheit, keinerlei absolute Gewißheit für die Wahrheit unserer Prinzipien gibt, es sei denn, daß wir sie auf natürliche Weise als gewiß empfinden. Das natürliche Gefühl, zum Beispiel, daß wir jetzt wachen und nicht träumen, ist aber kein überzeugender Beweis der Wahrheit und kann die Exzesse der skeptischen Vernunft nicht widerlegen. Abgesehen von der Glaubensgewißheit gibt es zum Beispiel keinerlei Gewißheit, ob der Mensch durch einen guten Schöpfer oder durch einen bösen Dämon oder nur durch Zufall da ist. Diese prinzipielle Ungewißheit unseres Ursprungs schließt aber mit ein die Ungewißheit unserer Natur, und darauf werden die Dogmatiker der natürlichen Gewißheit nie etwas Stichhaltiges antworten können. Ein Hauch der Skepsis zwingt den Dogmatiker der natürlichen Gewißheit, seine vermeintliche Beute fahrenzulassen. In diesem Krieg der Dogmatiker und Skeptiker muß jeder Partei nehmen; denn wer meint, er könne neutral bleiben, ist eben damit auf der Seite der Skeptiker, deren Vorteil es ist, daß wer nicht gegen sie ist, für sie ist.

«Was wird der Mensch in dieser Lage tun?» fragt Pascal. An allem zweifeln, ob er wacht oder träumt, ob er wirklich zweifelt, ob er überhaupt existiert? In dieser ausweglosen Lage zeigt sich der Mensch in seiner ganzen Widersprüchlichkeit. Er scheint eine wunderliche Monstrosität zu sein, das einzige Geschöpf, das um sich selbst und das Ganze des Seienden weiß, und zugleich ein Nichts im Universum, «ein Verwalter der Wahrheit und zugleich eine Kloake der Irrheit, der Ruhm und der Auswurf des Universums». Da bleibt nur eins übrig: daß sich die menschliche Vernunft und Skepsis demütigt und begreift, «daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt», nämlich von Gott her und zu ihm hin. Der Mensch muß lernen, seine wirkliche Lage nicht aus sich selber, sondern im Hören auf das Wort des Schöpfers zu erfahren. Zwei christliche Lehren sind es vor allem, deren er im Glauben gewiß werden muß, um seine rätselhafte Lage verstehen zu können: die Verderbnis der menschlichen Natur durch den Sündenfall und die Erlösung von ihr durch Jesus Christus. Beides sind übervernünftige Geheimnisse, die unsere natürliche Vernunft übersteigen und die dennoch allein unsere Lage erklären. Ohne das Mysterium

der Sünde und Sündenvergebung ist sich der Mensch unbegreiflicher, als es dieses Mysterium selber ist. So löst sich für Pascal das Rätsel der menschlichen Lage durch den Glauben mit Hilfe der Skepsis, welche den Menschen zum Finden der Glaubensgewißheit bereit macht, indem sie alle vermeintlichen andern Gewißheiten erschüttert. Zugleich ist Pascal realistisch genug, um zu wissen, daß es nur sehr wenige wahre Christen im Glauben gibt, und daß der Mensch zu schwach ist, um rein auf Grund einer inneren Ueberzeugung glauben zu können. Er ist Seele und Leib und muß sich daher in seinen Ueberzeugungen auch leiblich, durch Glaubensgewohnheiten, befestigen, sich also einüben in christlichen Gebräuchen.

Die Skepsis führt also nicht schon dadurch zum Glauben, daß sie an Grenzen des Wissens stößt. Sie führt nur an die Grenze des Glaubens und diese Grenze ist nur überschreitbar, wenn dem Willen des Menschen Gottes Gnade und Selbstoffenbarung entgegenkommt. Darum kann Pascal mit Bezug auf die klassische Skepsis vor Christus schlechthin sagen, sie sei wahr, denn vor Christus wußten die Menschen in der Tat noch nicht, woran sie mit sich selber waren. Aber auch nach Christus bleibt die Skepsis die letzte Weisheit eines suchenden Untersuchens, sofern sich dieses nicht der in Christus geschehenen Offenbarung unterwirft. Man kann sich zwar auch eine Philosophie nach dem Christentum denken, das heißt, wenn ein Philosoph Christ geworden ist, aber dann verhält er sich zum Christentum nicht mehr als skeptischer Philosoph, sondern als christlicher Denker. Es gibt somit eigentlich nur drei geistige Möglichkeiten: an die geoffenbarte Wahrheit glauben, oder sie leugnen, oder gut zweifeln. Diese drei Denkweisen, sagt Pascal, sind dem Menschen, was das Laufen für die Pferde ist. Demgemäß unterscheidet er drei Arten von Menschen: solche, die Gott dienen, weil sie ihn gefunden haben; sie sind vernünftig und glücklich; solche, die ihn noch suchen, weil sie ihn nicht gefunden haben; sie sind vernünftig und unglücklich; solche, die ihn nicht suchen und also auch nicht finden können; sie sind töricht und unglücklich.

Die letzte Frage, die noch zu beantworten bleibt, ist freilich: Warum finden denn die einen, während andere vergeblich suchen? Pascals Antwort darauf ist so einfach wie eindringlich. Er glaubt es ihnen einfach nicht, wenn sie behaupten, sie hätten allen Ernstes, aus ganzem Herzen, gesucht und doch nicht gefunden, beziehungsweise er stellt es Gott anheim, sie eines Bessern zu belehren. Pascal meint, daß diese geschäftige Wahrheitssuche, die nirgends die Wahrheit findet, in Wirklichkeit einer Nachlässigkeit entspringt,

und daß es nicht nur solche gibt, die bloß aus Gewohnheit glauben, sondern auch solche, die bloß aus Nachlässigkeit nicht glauben. Verstände sich der Zweifelnde richtig, so würde er daraus, daß er die gesuchte Wahrheit nicht in der Richtung seines eigenwilligen Suchens finden kann, die Folgerung ziehen, daß er umkehren, daß er bereuen, das heißt in einer Richtung suchen muß, die nicht schon durch seinen untersuchenden Zweifel vorgezeichnet ist. An diesem Punkt kommt die Diskussionsmöglichkeit zwischen dem Glauben, der gefunden hat, und der Skepsis, die weiter sucht, zu Ende — wenigstens für den Gläubigen. Denn wenn sich ein Mensch damit zufrieden geben kann, aus der Ungewißheit ein philosophisches Bekenntnis zu machen, dann, sagt Pascal, «fehlen mir die Worte, um ein derart extravagantes Geschöpf zu benennen». Pascal beschreibt die Geistesverfassung und Weltanschauung dieses extravaganten Geschöpfes folgendermaßen: «Weder weiß ich, wer mich ins Dasein gesetzt hat, noch, was die Welt ist, noch, was ich selber bin, abgesehen davon, daß ich eben da bin, in irgendeinem Winkel des Universums, ohne zu wissen, woher und wohin, warum gerade hier und jetzt. Alles, was ich weiß, ist, daß ich endlich bin und daß mein Dasein ein Ende hat, aber *was* der Tod ist, weiß ich nicht. Darum bin ich bereit, ohne Furcht und Hoffnung diesem Letzten entgegenzusehen und mir angesichts dieser Nichtigkeit meines Daseins keine nutzlosen Gedanken über die Ewigkeit zu machen.»

Man sieht, Pascals extravagantes Geschöpf ist kein anderer als der wohlbekannte durchschnittliche Existentialist, der seine Skepsis damit zum Schweigen bringt, daß er ein «projet fondamental» entwirft und sich für irgend etwas einsetzt. Pascal war noch der Meinung, man könne einen so denkenden Menschen nicht zum Freunde haben wollen, denn es sei ungeheuerlich für das Wichtigste, den endgültigen Verlust des Daseins im Tod und das Heil der Seele, so völlig unempfindlich zu sein und zugleich so empfindlich für die geringste Einbuße an Ehre, Freiheit und Besitz.

Aber auch an diesem Punkt hat Pascals Geist nicht haltgemacht. Denn auch die Gewißheit des Glaubens gibt keine Sekurität. «Wenn man sich nur um Sicheres bemühen dürfte, dürfte man sich nicht um die Religion bemühen. Denn sie ist nicht sicher. Aber wie viele Dinge tut man schon im alltäglichen Leben, die die Ungewißheit einschließen und Glauben voraussetzen, wie zum Beispiel Reisen über See, Schlachten, in denen man kämpft. Deshalb meine ich, daß man überhaupt nichts unternehmen dürfte, wollte man immer sichergehen, und daß es größere Sicherheit in der Religion gibt als darin, daß wir den morgigen Tag erleben werden. Denn es ist nicht gewiß, daß wir den morgigen Tag erleben werden, aber

es ist sicher möglich, daß wir ihn nicht erleben werden. Und so weit geht die Ungewißheit der Religion nicht. Denn es ist zwar nicht sicher, daß sie Wahrheit ist, aber wer würde zu behaupten wagen, es sei sicher möglich, daß sie es nicht sei?»

Hinter und über Pascals Zweifel und Anerkennung der Ungewißheit, im Wissen und im Glauben, steht ein unbedingtes Verlangen nach einer letzten Gewißheit. Die Stärke und Reichweite der Skepsis hat bei Pascal, wie auch bei Descartes, ihren Maßstab am Willen zur Wahrheit als wahrer Gewißheit. Pascals Memorial beginnt mit einer scharfen Scheidung des persönlichen biblischen Gottes von dem Gott der Philosophen, um sogleich im zweiten Satz zweimal das Wort «certitude» hinzusetzen und erst danach die Worte «Friede und Freude», nämlich auf Grund der Erfahrung einer zweifellosen Gewißheit. Dieses Verlangen nach Wahrheit als Gewißheit motiviert sich aus der Voraussetzung der Wahrheit als einer wahren Heilsgewißheit. Hätte die Wahrheit keinen Bezug auf das Heil, so wäre auch ihre Gewißheit ein Anliegen zweiten Ranges. Dieses abgründtiefte Verlangen nach Gewißheit begründet letzten Endes Pascals Ueberschritt vom philosophischen Skeptizismus zum dogmatischen Glauben und die indirekte Nützlichkeit der Skepsis für den Glauben, die beide zusammen bestehen.

An diesem Radikalismus von Pascals Skepsis und Glauben, die beide eine Erbschaft des seinem Wesen nach radikalen Christentums sind, hat auch naturgemäß die Kritik an Pascals Analyse der menschlichen Lage eingesetzt. Voltaires Randbemerkungen zu Pascals «Pensées» bestreiten es, daß die Lage des Menschen eine so extreme zwischen den beiden Abgründen des Alls und des Nichts sei, und folglich bezweifelt Voltaire auch die Notwendigkeit einer so gewaltsamen Heilung durch eine wahre Heilsgewißheit.

Nietzsche hat «Menschliches-Allzumenschliches» Voltaire gewidmet und zugleich in Pascal einen Geistesverwandten empfunden. Weil «nichts mehr wahr», sondern «alles erlaubt» ist, machte er einen «neuen Versuch mit der Wahrheit». Er bezeichnete seine experimentierende Philosophie als eine «Kunst des Mißtrauens». Alle früheren Menschen, selbst die Skeptiker, sagt er, hatten die Wahrheit, während das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie die Ueberzeugung ist, daß wir die Wahrheit nicht haben. Im «Der Wanderer und sein Schatten» wird der klassische Skeptiker Pyrrhon gefragt: «Willst du denn der Lehrer des Mißtrauens gegen die Wahrheit sein?» — Pyrrhon: «Des Mißtrauens wie es noch nie in der Welt war ... gegen Alles und Jedes. Es ist der einzige Weg zur Wahrheit ... Glaubt nicht, daß er euch zu Fruchtbäumen und schönen Weiden führe. Kleine harte Körner werdet ihr auf ihm

finden — das sind die Wahrheiten. Jahrzehntelang werdet ihr die Lügen händevoll verschlingen müssen, um nicht Hungers zu sterben, ob ihr schon wisset, daß es Lügen sind. Jene Körner aber werden gesät und eingegraben, und vielleicht . . . gibt es einmal einen Tag der Ernte: Niemand darf ihn versprechen, er sei denn ein Fanatiker.»

Diesen kleinen Körnern der menschlichen Wahrheit entspricht in Nietzsches Werk die aphoristische Sprache. Erst im metaphysischen Gleichnis des Zarathustra beansprucht Nietzsche dann selbst eine mehr als menschliche Einsicht in das immer so seiende Ganze der Wahrheit. Die versuchende Sprache des Experiments verwandelt sich in die prophetische Sprache der Inspiration. Das bis zum Nihilismus vorgetriebene Mißtrauen weicht so zuletzt einem neuen Vertrauen in das Sein in der Wahrheit. Und gesetzt, daß wir uns der Weisheit der Sprache anvertrauen dürfen, so muß man am Ende zweifeln, ob das skeptische Suchen nach Wahrheit überhaupt unterwegs sein kann ohne einen es führenden Glauben. Sowohl das hebräische Wort für Wahrheit wie auch das englische truth, bedeutet Treue, trauen, vertrauen. Demgemäß müßte die skeptische Wahrheitssuche doch auch einen Glauben einschließen, um sich selbst treu zu bleiben, und im Vertrauen auf ein mögliches Finden überhaupt suchen zu können.

Aber wer vergewissert uns, daß unser menschliches Suchen, das skeptische wie das gläubige, überhaupt auf Finden angelegt ist und nicht nur sich selber erfindet, wenn es zu finden glaubt? Vielleicht müssen wir uns als Menschen mit dem fragenden Untersuchen abfinden, beziehungsweise mit einem Glauben, der sich seinerseits relativiert, indem er sagt: «Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben.» An diesem letzten Punkt könnten sich dann Skepsis und Glaube begegnen, nämlich so wie menschliche Bescheidung und christliche Ergebung.

Eine englische Fassung dieses Themas erschien in *Social Research*, New York, Juni 1951; eine kürzere deutsche in *Wort und Wahrheit*, Wien, April 1951.