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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 26 (1966)

Artikel: Die Philosophie im Bild und Urteil der Theologie

Autor: Haenssler, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883292

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: 05.12.2025

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

Die Philosophie im Bild und Urteil der Theologie

von Ernst Haenssler

I.

Die vorliegende Untersuchung stellt sich bewußt in den Raum des gegenwärtigen Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie. Wie unendlich weit der Horizont über diesem Gesprächsraum sich heute ausspannt, wie tief die in diesem Raum behandelten Fragen zu greifen vermögen, davon gibt die einschlägige Literatur ein eindrucksvolles Bild. Nur rasch seien als Paradigmata, neben unendlich vielen anderen und gleichwertigen Versuchen, die nachstehenden Veröffentlichungen genannt:

1. «Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie» von Heinrich Ott.

2. «Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth.» Herausgegeben von Gerhard Huber. Im engen sachlichen Anschluß an diese Festschrift die ausführlich gehaltene Untersuchung von Karl Jaspers: «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung».

3. «Denken und Glauben. Ein Streitgespräch zwischen Helmut Gollwitzer und Wilhelm Weischedel.»

4. «Theologie für Nichttheologen» – ein auf vier Bände berechnetes und im Moment der Niederschrift dieses Aufsatzes noch nicht abgeschlossenes Sammelwerk.

Nun haben wir weder die Möglichkeit noch die Absicht, in voller Breite und ganzer Fülle ein Panorama dieses Gesprächsraumes vor unserem Leser auszubreiten; wir greifen aus dieser Breite und Fülle nur die eine Frage heraus: «Wie sieht das Bild aus, das sich heute die Theologie von der Philosophie macht? Wie urteilt heute die Theologie über die Philosophie?» Bestimmte Gründe nötigen zu dieser Einschränkung; sie zwingen uns aber auch, gerade dieser Frage Vorzug und Vortritt vor allen anderen sich doch auch aufdrängenden Fragen zu geben. Ausgeschlossen ist jede Apologetik der Philosophie,

wie sie vor kurzem noch Josef Pieper in seiner «Verteidigungsrede für die Philosophie» veröffentlicht hat. Ausgeschlossen ist auch jede Empfehlung der Philosophie als Trösterin, wie wir sie von des Boëthius Trostrede «De consolatione philosophiae» her kennen.

Wir sehen auch ab von jeder Polemik gegen den einen oder andern der beiden Gesprächspartner; die objektive Darstellung des von der Theologie geschaffenen Bildes und Urteils sowie die möglichst objektive Antwort auf die beiden oben gestellten Fragen reichen als begründende Verpflichtungen völlig aus.

II.

Was hier in diesem Abschnitt dargelegt werden muß, wird weitgehend nicht nur überraschen, es kann sogar ernstlich beunruhigen. Denn starke Kräfte sind am Werk, die hier aufgezeigte Entwicklung zur Diastase, zur Divergenz zwischen Theologie und Philosophie vor der Öffentlichkeit verborgen zu halten. Die Tatsache der zunehmenden Divergenz aber kann nicht mehr übersehen werden. Wir müssen hier am Anfang schon diese Divergenz zur Kenntnis nehmen; denn ohne diese Kenntnis würden wir die verschiedenen Bilder, die sich heute die Theologie von der Philosophie macht, nicht verstehen.

Aus innerer Notwendigkeit heraus widerstreben die beiden Disziplinen Theologie und Philosophie jedem Versuch zur Deckung, zur Identifikation. Gewiß stehen beide vor ungefähr denselben Fragen; da beide aber von grundverschiedenen Voraussetzungen her an diese Fragen herantreten, kommen sie auch zu grundverschiedenen Antworten auf die ihnen gemeinsamen Fragestellungen. Beide Partner verwenden wohl einige Begriffe als gemeinsamen Besitz; genaueres Zusehen aber belehrt uns, daß nur die Begriffswörter diesen gemeinsamen Besitz ausmachen, die Begriffsinhalte dagegen hüben und drüben so von Grund aus verschieden sind wie die beiden Eschata. Die hier und dort gemeinsam verwendeten Begriffswörter sind, von der formal-logischen Begriffslehre her beurteilt, pure Homonyma.

Befragen wir die Geschichte nach dem gegenseitigen Verhältnis von Theologie und Philosophie, so müssen wir die folgenden Tatsachen zur Kenntnis nehmen:

Trotz gegenseitigem innerem Widerstreben haben frühere Jahrhunderte besonders in ihren Hochschulen nach außen hin eine Iden-

tität geschaffen, besser: erzwungen. Die Identität wurde geschaffen dadurch, daß die Philosophie sich dem Machtgebot der Kirche und der Theologie unterstellen mußte. Aber immer wieder – dafür zeugt fast jede Seite der Philosophiegeschichte – gelang es vereinzelten starken, philosophisch interessierten Persönlichkeiten und Gruppen, Identität und Subordination zu durchbrechen und außerhalb der Theologie eigene Wege zu gehen; sie haben so die später einsetzende Divergenz eingeleitet; gerade in ihrem Bestreben nach Differenzierung und Eigenständigkeit haben sie ihr Bestes geleistet.

Identität und Subordination wurden abgelöst durch einen offenkundigen Parallelismus, durch eine Koexistenz der beiden Entwicklungslinien. Verfolgen wir die Geschichte bis in die Gegenwart hinein, so stellen wir fest: Die beiden Äste der Divergenz gehen immer weiter auseinander; die beiden Geistesgebiete entfremden sich gegenseitig; und schließlich führt die Entwicklung über Identität und Koexistenz hinaus in die reine und scharf zufassende Antithetik, gelegentlich auch in den Bereich affektgeladener gegenseitiger Bekämpfung.

Leider präsentieren sich diese drei Phasen der Entwicklung nicht in einem zeitlich sauber getrennten Nacheinander; sie präsentieren sich nicht in drei Stadien, von denen immer das spätere Stadium das vorhergehende überwindet und ausschaltet, so wie bei Auguste Comte die drei Entwicklungsstadien Theologie, Metaphysik und Positivismus in streng zeitlicher Aufeinanderfolge sich einstellen und ablösen. Die drei Phasen Identität, Koexistenz und Antithetik bleiben nebeneinander bestehen. So wie in der Geologie zeitlich aufeinander folgende Schichten in einer bestimmten Facies alle miteinander und nebeneinander «anstehen», so treten unsere drei Phasen im Querschnitt, in der Facies der Gegenwart, alle miteinander und nebeneinander auf. Aber auch in diesem räumlichen Nebeneinander sind die Trennungslinien oft unklar. Überschneidungen und Mischungen lassen sich immer wieder feststellen. Nur die eingehende Analyse vermag sachlich und begrifflich die drei Phasen sauber zu trennen und auch getrennt zu halten. Im Einzelnen:

Identität finden wir vorwiegend in der katholischen, seltener in der protestantischen Kirchenlehre. Als spezifisch katholische Philosophie wird sie der Kirchenlehre nicht nur subordiniert, sie wird auch assimiliert und kanonisiert. Was dieser Identifikation widersprechen sollte, wird als untauglich, als unwahr ausgeschieden. Gewiß regen sich gerade im kanonisierten Thomismus heute Kräfte, die der thomistischen

Philosophie im Raum der Kirche einen etwas breiteren eigenständig-philosophischen Spielraum wünschen; eine Trennung von der Kirchenlehre und eine eigentliche philosophische Autonomie des Thomismus wird aber hier nicht erstrebt.

Eine volle Autonomie und Unabhängigkeit von der Kirchenlehre finden wir dagegen in der Koexistenz. Das darf aber nicht verwechselt werden mit gegenseitiger kalter Interesselosigkeit. Ständig werden hier Kontakte hergestellt; die Auseinandersetzungen gehen hinüber und herüber. Aber gerade in diesen Auseinandersetzungen zeigt es sich, daß bei aller Gemeinsamkeit von Problemen, Fragen und Begriffen der ontische Ausgangspunkt doch da und dort von Grund aus und weltenweit verschieden ist; daß daher die gemeinsamen Fragen aus den so verschiedenen Voraussetzungen heraus zu Antworten führen, die ebenso weit auseinanderliegen wie die Voraussetzungen selbst. Die beiden auf verschiedenen Wegen sich entwickelnden Partner Theologie und Philosophie haben ja auch schon ihre je eigene Konzeption von Wahrheit. Und noch etwas gehört in diese Phase der Koexistenz hinein – keiner der beiden Partner verfügt über die Kraft, den Gegenspieler zu sich herüberzuziehen, ihn sich zu subordinieren oder gar eine Identität zu schaffen, wie wir sie in der ersten Phase noch haben feststellen dürfen. Die beiden Linien laufen wenn auch nicht völlig beziehungslos, so doch recht selbständig nebeneinander her; und groß ist das Bemühen, die Kontakte nicht zu Konflikten auswachsen zu lassen. So ergibt sich das Bild derjenigen abendländischen Universitäten, die neben der geisteswissenschaftlich-philosophischen noch eine besondere theologische Fakultät führen und wo beide Fakultäten selbständig der ihnen je eigenen Wahrheitsauffassung dienen.

Aber hier sind bereits wirksam die Ansätze, die nun über die blosse Diastase hinaus hinüberführen in die dritte Phase der Entwicklung, in die Antithetik. Schon die Kontakte, die Auseinandersetzungen offenbaren auch die wachsende Divergenz in der Sache selbst, die gegenseitige Entfremdung. Beide Partner graben sich immer tiefer in ihre eigenen Fundamente hinein; beide drängen vor zu dem ihnen eigenen Letzten, zu ihrem Eschaton, und bauen auf diesem Eschaton die ihnen eigene Wahrheitslehre auf. Hüben und drüben wächst sich die Lehre aus zu einem eigentlichen Glauben, zu einem theologischen Glauben hier, zu einem philosophisch begründeten Glauben dort. Damit wird immer klarer, daß das Eschaton der Philosophie auch da,

wo es von Gott oder doch von Göttlichkeit spricht, nicht mehr der Gott Jahwe des biblischen Glaubens sein kann. Gott dort und hier sind pure Homonyma geworden. Blaise Pascal trennt durchaus richtig den dieu d'Abraham d'Jsaac et de Jacob vom dieu des savants et des philosophes.

Nun ist kein Halten mehr. Auch da, wo die beiden Partner gemeinsam dieselben Begriffswörter gebrauchen, füllen sie diese Worthülsen doch von ihren Glaubensvoraussetzungen her mit den ihrem Eschaton eigenen Begriffsinhalten; so wesentliche Begriffe wie Mensch, Welt, Wissenschaft und Philosophie, Himmel und Gott, Wahrheit, Transzendenz und Immanenz – sie alle werden von den beiden Partnern in die ihnen je eigene Verfügbarkeit hereingenommen, werden Funktionen des jeweiligen Eschatons.

So steht heute zwischen und neben Identität und Koexistenz wirksam und fest die saubere Antithetik. Dieser Tatsache muß unsere Zeit ins Auge sehen; sie muß sich diese Tatsache deutlich bewußt machen und ihr Rechnung tragen. Selbstverständlich wird diese Entwicklung zur Antithetik hin gefördert dadurch, daß die dialektische Theologie alle philosophischen Elemente wie z. B. den philosophischen Idealismus in einem energischen Säuberungsprozeß aus sich ausscheidet. Damit wird die philosophische Front verbreitert, die Antithetik selbst wird verschärft.

Und nun finden wir die schärfsten Formen dieser Antithetik in den Werken just der stärksten Repräsentanten der gegenwärtigen Theologie und Philosophie; wir denken da vor allem an die überaus entschiedenen Formulierungen eines Karl Barth und eines Karl Jaspers. Beide Partner bauen ihre Positionen auf den denkbar stärksten Fundamenten auf. In der Wahrheitsfrage wird die Situation alternativ und kann weder in der Koexistenz noch gar in der Identität mehr zur Ruhe kommen. Hier drängt alles zur existentiellen Entscheidung. Mit diesem wuchtigen Vorstoß ist die Antithetik in den allgemeinen Diskussionsraum eingedrungen. Daraus läßt sie sich nicht mehr vertreiben, sie ist unser Schicksal geworden.

Die kulturelle Dominante, seit Schrecken und Zusammenbruch des Zweiten Weltkrieges stark restaurativ geworden, möchte diese Antithetik gerne beschweigen, möchte diesen weltweiten Abgrund zwischen den beiden Wahrheitskonzeptionen zudecken und die offenkundige Homonymie im Begriff der Wahrheit tarnen. Das wird ihr heute nicht mehr gelingen. Immer stärker werden sich die beiden

Partner ihres eigenen Seins- und Sinngrundes und damit auch ihrer eigenen Wahrheitskonzeption und ihrer je eigenen Verpflichtungen bewußt. Ein Zurück in eine allgemeine Koexistenz oder sogar in eine allgemein gültige Identität gibt es nicht mehr.

III.

Vorsätzlich also beschränken wir uns darauf, die Philosophie im Spiegel und Urteil der Theologie darzustellen. Gewiß wäre das Gegenteil, die Darstellung der Theologie im Spiegel und Urteil der zeitgenössischen Philosophie, ebenso interessant und ebenso notwendig. Von dieser thematischen Ausweitung mußte ich aber gänzlich absehen. Auch innerhalb der uns selbst auferlegten Einschränkung sehen wir uns sofort zu weiteren Verzichten genötigt und bleiben schließlich vor folgenden Fragen stehen: Ist die Philosophie, da wo sie sich aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus erfaßt und beurteilt, überhaupt in der Lage, sich im Spiegel und Urteil der Theologie zu erkennen? Kann sie das von der Theologie geschaffene Spiegelbild und Urteil anerkennen, oder muß sie es ablehnen? Wo fühlt sie sich von der Theologie her im Wesentlichen verkannt und falsch beurteilt? Ist die Theologie wirklich in der Lage, aus ihren Voraussetzungen heraus den Hauptintentionen der heutigen Philosophie gerecht zu werden? Jaspers postuliert bekanntlich zum Austrag der Gegensätze die grenzenlose communicatio al pari. Bestehen neben dieser communicatio noch andere Möglichkeiten, eventuelle Mißverständnisse und Fehlurteile durch gegenseitige Aussprache aus der Welt zu schaffen? Und schließlich zwei Fragen von geistesgeschichtlich erheblicher Relevanz: a) Führt heute die Entwicklung die beiden Gesprächspartner wieder näher zueinander, oder reißt sie die beiden Äste der Diastase noch weiter auseinander als bisher? b) Für die früheren Jahrhunderte der abendländischen Geistesgeschichte war es eine Selbstverständlichkeit, die Philosophie der Theologie zu subsumieren. Und noch im 19. Jhdt. hat die Theologie, im Abwehrkampf gegen die aufkommenden Naturwissenschaften, die Philosophie als ihren Frontkameraden – Kant contra Haeckel, nicht wahr! – in den Dienst der christlichen Apologetik gestellt. Sind Behauptung und Verwertung dieser Frontkameradschaft heute vor der Öffentlichkeit noch zu verantworten?

Die Berechtigung, ja die Dringlichkeit dieser Fragen kann wohl nicht angezweifelt werden.

Sofort wird auch klar: Die drei Phasen Identität, Koexistenz und Antithetik genügen nicht, um die Theologie in ihrem Urteil über die Philosophie restlos verständlich zu machen. Diese Phasen reichen nur aus, um die Theologie in ihrer gegenwärtigen Auseinandersetzung mit der Philosophie vorweg einmal zu kennzeichnen. Diese vorläufige Lokalisation müßte sofort ergänzt und vertieft werden durch die Frage, in welchem Ausmaße dem Theologen über die vorläufige Lokalisation hinaus nun auch die Interessen und besonders auch die Fähigkeiten, der Sache der Philosophie gerecht zu werden, zur Verfügung stehen.

Ungesäumt sehen wir uns nun in den einzelnen Phasenräumen um und stellen die Urteile und Bilder der Theologie in einzelnen paradigmatischen Tests heraus.

A. Die Identität

Schon der erste Blick in diesen Raum hinein belehrt uns, daß im ganzen weiten Raum der Auseinandersetzung die Identität heute nur noch einen kleinen Platz einnimmt. In der protestantischen Theologie spielt sie kaum mehr eine Rolle; hat doch hier die dialektische und streng christozentrische Offenbarungstheologie alle philosophischen Elemente aus sich selbst und damit auch aus der Möglichkeit der Identität ausgeschieden.

In der katholischen Theologie bleiben als Möglichkeiten einer Identität diejenigen Richtungen, die Bochenski p. 239 seiner «Europäischen Philosophie der Gegenwart» namhaft macht. Sie haben gewiß alle ihre bestimmte Bedeutung, und Bochenski ist durchaus in seinem Recht, wenn er auf derselben Seite Intensität und Extensität besonders des heutigen Thomismus herausstellt. Wesentlich aber für unsere Betrachtung ist die Feststellung, daß alle diese Richtungen im Großen und Ganzen sich im Wirkungsbereich der rein katholischen Diskussion erschöpfen, nach außen hin daher nur wenige Auswirkungen zeigen. Und hier, in diesem konfessionell deutlich begrenzten Bereich, erschöpft sich die Diskussion in gegenseitiger Zustimmung und Bestärkung; allfällige Differenzen bleiben geringfügige Interna der katholischen Theologie. Hier unterstellt sich die philosophische Bemühung fast vollständig der sacra doctrina der Kirchenlehre, und leicht sind die Übergänge von der Subordination zur Identität. Hören wir uns rasch einige Stimmen aus der thomistischen Hochburg der Schweiz, aus der Universität Fribourg i. U., an:

In seinem Buch «Theologie als Wissenschaft» (1938) bemüht sich der Dominikaner Paul Wyser im Wesentlichen zwar nur um die wissenschaftliche Anerkennung der Theologie und vertritt die These, daß Theologie gerade in ihrer katholischen Ausprägung Wissenschaft im reinsten, im exemplarischen Sinne darstelle. Das Glaubensprinzip gerade in seiner Eigenschaft als übernatürlich gewisse Erkenntnis kann sehr wohl wahres Beweisprinzip sein, in noch viel höherem Maße als jede andere bloß menschlich gewisse Erkenntnis. Ist doch hier das Erkenntnismotiv die Autorität Gottes, die weder täuschen noch getäuscht werden kann. Diese göttliche Autorität ist der letzte Grund der absoluten Glaubensgewißheit.

Aus dem Bereich seiner These greift Wyser aber auch beherzt hinüber in den Bereich sogar der heidnischen Philosophie und bekennt sich p. 175/6 seines Buches zu der Forderung, unter keinen Umständen etwa die Glaubenstheologie zu veraristotelisieren, wohl aber und im Gegenteil sowohl das aristotelische System wie auch die sokratische Philosophie zu verchristlichen. Er ist überzeugt, daß diese Verchristlichung, daß diese Erhöhung über die natürliche Sinndeutung hinaus in den Christenglauben den beiden Griechen nur zum unschätzbaren Vorteil gereichen kann. Damit ist aber das Postulat der Identität von Philosophie und Theologie in aller Klarheit demonstriert.

Ebenso eindeutig vertritt der Dominikaner N.A. Luyten diese Identität und Verchristlichung der Philosophie. Er hält am 15. November 1957 in sehr repräsentativer Stellung, als Rektor der Fribourger Universität, an deren Dies Academicus seine Festrede über «Universität und Weltanschauung» und holt dabei, wie sein Ordensbruder Wyser, die philosophische Grundintention restlos in das Gebiet der sacra doctrina herein. Im Einzelnen:

Jede wissenschaftliche oder philosophische Problemstellung erwächst aus einer Seinskonzeption, die nur weltanschaulich oder philosophisch demonstriert werden kann. Die Grundlage jeder Wissenschaft ist per definitionem nicht schon Wissenschaft, weil erst von dieser Grundlage aus und erst auf ihr Wissenschaft aufgebaut werden kann. Wissenschaft kann sich nicht selbst genügen, sie ist nicht autark. Ihre Voraussetzungen sind nicht selbst ratio, sie stehen aber dem Zugriff der ratio offen, sie sind rationalisierbar. Dieser Zugriff nun ist Aufgabe der Philosophie. Philosophie ist Besinnung auf die Gesamtwirklichkeit. Das sinnende Begreifen der uns gegebenen Wirklichkeit,

die ureigenste Aufgabe der Philosophie also, führt zwangsläufig über das Gegebene hinaus in einen Bereich des Geheimnisvollen, Transzendenten. Und dieses Letzte, nicht mehr restlos Rationalisierbare, das ist Gott. Das Weltanschauliche verlängert sich hier in der Richtung einer uns total überlegenen Wirklichkeitssphäre, die unsere Vernunft so prinzipiell und so restlos übersteigt, daß nicht mehr Einsicht, sondern nur noch gläubige Annahme in Frage kommen kann. Wo die Möglichkeiten der vernunftgemäßen Erfassung aufhören, da fängt der eigenste Bezirk des Glaubens an. Der Glaube ist letzte Vollendung und tiefste Begründung unseres Wirklichkeitserkennens. Wir denken an die großartige Synthese von Natur und übernatürlicher Erkenntnis, wie sie Thomas von Aquino herausgearbeitet hat. Der Wahrheit gegenüber ist weder die Wissenschaft noch die Philosophie frei. Beide wissen sich mit absoluter Notwendigkeit der Wahrheit verpflichtet. Beide haben ihren Sinn nur von einer absolut gültigen Wahrheit, also von der Gotteswahrheit her. Menschliche Erkenntnis in Wissenschaft und Philosophie steht nach allen Seiten hin im Relativen, das göttliche Wissen der Offenbarung aber nicht. Darum ist es selbstverständlich, daß die Glaubensgehalte Anspruch auf eine stärkere Verbindlichkeit erheben dürfen als jede vom Menschen errungene Einsicht. Die Sicherheit des Dogmas ist der menschlichen Erkenntnis übergeordnet. So ist das also: Wahrheit für die Wissenschaft und für die Philosophie ist weder für Wyser noch für Luyten der Ertrag menschlicher Forschung und Auseinandersetzung mit der kosmischen Realität; Wahrheit ist für die beiden Vertreter der Glaubenslehre die Gotteswahrheit, die Stimme des sich offenbarenden Gottes, ist Gotteswahrheit als religiöses Tabu, an der vom Menschen aus nichts geändert werden darf; sie ist Wahrheit, die als veritas creata und revelata in der Offenbarung von Gott her ausströmt; die hinter unüberschreitbaren Schranken als absolute Wahrheitsnorm der menschlichen Erkenntnis gegenübersteht und aller menschlichen Wahrheitsbemühung bereits fertig vorausliegt. Für eine eigenständige Wahrheitsschaffung, für eine von Menschen geschaffene Wahrheit gibt es hier unter dem Druck dieser autoritären Dogmatik weder Raum noch Möglichkeit. Nicht nur die Wissenschaft, auch die Philosophie wird in den Raum dieser Dogmatik hereingeholt, wird der Dogmatik assimiliert und mit der Dogmatik identifiziert. Was als Philosophie sich hier bemerkbar machen kann, ist philosophia ex fide, ex sacra doctrina.

Da, wo die Philosophie widerstandslos in dieser Identität mit dem religiösen Dogma aufgeht; da, wo sie sich darauf beschränkt, das im depositum fidei implicit gegebene Glaubensgut nach außen hin in philosophischer Form und Aussage zu explizieren – da wird, auf dem Grund dieser Identität, diese Philosophie selbst zu einer Schöpfung des Dogmas, zur Schöpfung des kirchlich gläubigen Menschen; da stehen wir vor der Frage, mit welchem Recht wir hier von Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt noch sprechen können.

Auf alle Fälle müssen wir die Feststellung wiederholen: Diese mit dem Glaubensgut sich identifizierende Philosophie hat eine nur beschränkte Auswirkung nach außen hin; diese Auswirkung reicht genau so weit wie das Glaubensgut selbst; weiter nicht, auch wenn sie eine Unmenge von Zeitschriften und Büchern auf den Markt hinaus wirft.

Natürlich hat die außerhalb dieser Identität stehende Profanphilosophie die Pflicht, sich für diese Glaubensphilosophie, besser: für diesen ganz besonderen Anspruch der Theologie auf Philosophie, zu interessieren, hat sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen und sie, soweit möglich, in ihre profane Philosophiegeschichte einzubauen. Sie kann, so weit dort der Anspruch auf Philosophie erhoben wird, nicht einfach an ihr vorbeisehen und vorbeigehen, so wenig, wie die Theologie die außerhalb der Identität stehende Profanphilosophie aus den Augen verlieren darf. Tatsächlich reicht ja auch das Interesse besonders der gegenwärtigen Theologie weit über die Glaubensphilosophie hinaus – mit Anerkennung sei das ausgesprochen – und beschäftigt sich, natürlich immer von ihrem Standort aus, sehr stark mit der Profanphilosophie. Von diesem Interesse zeugt, neben vielen anderen, die kleine Einführung in die «Europäische Philosophie der Gegenwart» (1947) des Dominikaners J.M. Bochenski in Fribourg. Sein Interesse für die zeitgenössische Profanphilosophie macht es ihm zur Pflicht, über das unverbindliche Glasperlenspiel einer blossen Semantik hinaus sich auch kritisch mit den einzelnen Strömungen dieser Profanphilosophie auseinanderzusetzen. Doch damit stehen wir schon vor den Toren der nächsten Phase, der Koexistenz von Theologie und Philosophie.

Denkbar ist natürlich auch eine Identifikation auf dem umgekehrten Weg – die Theologie wird der Philosophie einverleibt; denn auch so kann Identität geschaffen werden. Interessant ist dabei, daß wohl selten die Philosophie zur Theologie hinübergreift und die Theologie

zur Identität zwingt. Es gehört zu den ganz wesentlichen Eigenheiten dieser neu auftauchenden Identifikation, daß die Theologie aus freien Stücken aus ihrem eigenen Lager aufbricht und sich in die Philosophie hineinbegibt. Die Motive zu diesem Übergang sind verschieden; wir brauchen sie hier nicht zu diskutieren; wohl aber vergegenwärtigen wir uns einen Augenblick, wie oft im 19. Jhdt. die Theologie sich mit Kant oder auch mit dem philosophischen Idealismus identifiziert hat – so sehr, daß nachher die dialektische Theologie in einer Art Tempelreinigung alle diese philosophischen Elemente aus sich selbst ausschied und vor die Türe hinausstellte.

Für die neuzeitliche Theologie sind charakteristisch die Versuche zu einer Identifikation mit der Existenzphilosophie, wohl auch mit Jaspers oder mit Heidegger. Wie stark dieser Sog der gegenwärtigen Philosophie auf die Theologie, besonders auf die Universitätstheologie, sich auswirken kann, davon legt die große Kundgebung vom März 1966 in der Westfalenhalle in Dortmund beredtes Zeugnis ab. Die ganze Kundgebung war ein flammender Protest gegen die «modernistischen» Universitätstheologen und gegen eine Theologie, die im Banne der Zeitphilosophie und nicht mehr des Offenbarungsglaubens steht; gegen eine der Philosophie verfallene Theologie, die den gesamten Bau der Offenbarungstheologie in eine akute Einsturzgefahr bringt. Nicht einmal vor Nietzsche macht dieser Trieb zur Identifikation Halt, nicht einmal vor demjenigen Satz Nietzsches, der wie kein anderer die schärfste Antithese zum Grundanliegen aller traditionellen Theologie bildet; wir meinen den Satz: «Gott ist tot!» Berichtet doch das amerikanische Nachrichtenmagazin «Time» vom 22. Oktober 1965 von einer eigenartigen «Gott-ist-tot»-Bewegung innerhalb der nordamerikanischen Theologie. Die Theologen dieser Richtung halten die traditionell-christliche Vorstellung von einem transzendenten Schöpfergott für veraltet und unhaltbar. Das Christentum werde ohne diesen Gott weiter bestehen müssen. Gewiß sind hier noch einige Bindungen an europäische Theologie, an Kierkegaard und Bonhoeffer, wirksam. Diese Theologen begrüssen die totale Säkularisation der modernen Welt, da der Mensch nur inmitten des radikal Weltlichen ein Verständnis für das Heilige wiedergewinnen kann.

Wir brauchen dem Wesen und den Hintergründen dieser zweiten Art von Identifikation nicht weiter nachzugehen. So aufschlußreich dieser Prozeß an sich für das Verständnis unserer Gegenwart sein

mag – wir sind etwas unsicher in der Beantwortung der Frage, ob wir es überhaupt noch mit Theologie im üblichen Sinne des Begriffes zu tun haben; damit werden wir aber auch unsicher in der Frage, ob die eingehende Darstellung dieser besonderen Art von Identität der Theologie mit der Philosophie noch in den Rahmen der im Titel genannten Aufgabe hineingehört.

B. Die Koexistenz

In diesem Abschnitt tritt gerade das stark zurück, was wir als unser Hauptanliegen ins Auge fassen wollen – das Urteil des Theologen über die Philosophie. Die Weite des Abstandes der Koexistenz zu der in A. untersuchten Identifikation mag überraschen; war doch die Identitätsthese gekennzeichnet durch die völlige Subordination der Philosophie unter das Gebot der Theologie und durch die daraus sich ergebende Preisgabe einer autonom-philosophischen Wahrheitskonzeption, durch den Verlust also aller philosophischen Eigenständigkeit.

Ganz anders das Bild der Koexistenz: Hier redet die Theologie der Philosophie nicht drein; sie erhebt gegenüber der Philosophie keine normativen Ansprüche; sie verzichtet auf alle Subordination und damit natürlich auch auf alle Identifikation. Ruhig beläßt sie der Philosophie die ihr eigenen Fundamente, die ihr eigenen Wahrheitskonzeptionen und damit auch ihre Autonomie. Es mag sein, daß im innersten Bereich der Theologie die Ablehnung der philosophischen Autonomie als Postulat des konfessionellen Absolutismus als selbstverständlich vorausgesetzt wird – diese Ablehnung tritt aber nicht heraus ans Tageslicht, vor allem, sie tritt nicht bestimmend in den Bereich der Koexistenz ein. Hier in der Koexistenz geht die Theologie sogar über blosse Toleranz hinaus und geht hinein in das Geltenlassen, in die Respektierung der eigenständig philosophischen Möglichkeiten, hinein in die Anerkennung der beidseitigen Gleichberechtigung.

Vergewaltigung der Philosophie durch Identifikation ist in der Koexistenz ebenso ausgeschlossen wie jede scharfe Antithetik; diese Ausscheidungen sind wohl klar einzusehen; schwieriger aber ist die Einsicht in die letzten Motive dieser eigenartigen Zurückhaltung, schwieriger auf jeden Fall als im Bereich der Identifikation oder der Antithetik. Ist es der Respekt vor der Tiefe und Weite der philosophischen Tradition in der Geistesgeschichte der Menschheit? Ist es die

Einsicht, daß dieses philosophische Gegenüber sich schon zu stark ausgewachsen hat und durch Widerstand ohnehin nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist? Ist es innere Vornehmheit, die Rücksichten gegenüber einem so bedeutenden Gegenspieler zur Pflicht macht? Erstaunlich auf alle Fälle ist die innere Weite, der innere Reichtum, der es gestattet, unbeschadet allem Festhalten an der Absolutheit der biblischen Botschaft und der Offenbarung der Philosophie doch so viele Rechte, sogar so viel Gleichberechtigung zuzusprechen, daß es zu einer richtigen Koexistenz überhaupt kommen kann.

Nun, die Frage der Motivation darf in dieser Arbeit offen bleiben; entscheidend ist uns die Auswirkung der Koexistenz in der großen weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart. Auch da, wo die inneren Gegensätze offenkundig vorhanden und nicht zu übersehen, nicht zu verschweigen sind, läßt die Theologie diese Gegensätzlichkeit ruhig bestehen und findet sich mit ihr ab. Sie freut sich, wenn sie trotz aller inhaltlichen Gegensätzlichkeit feststellen darf: Die Philosophie schließt sich gegenüber der Theologie nicht ab! Es bestehen innerhalb der Philosophie und von der Philosophie her immerhin Möglichkeiten zu Ausgängen und Übergängen gegen wesentliche Theologumena hin! Bleiben auch diese Möglichkeiten offen, werden auch die Ausgänge und Übergänge zur Theologie hin weder benützt noch beschritten – diese offenen Möglichkeiten sind doch da! Nicht daß sich die Theologie in ihrem gläubigen Grundgehalt von diesen offenen Übergängen her etwa rechtfertigen oder gar begründen ließe – davon ist keine Rede, denn zu stark ist auch hier in der Koexistenz immer noch die Bindung an den biblischen Glauben; ganz schlicht und einfach will sie diese Übergangsmöglichkeiten festhalten und sich ihrer freuen.

Zu Konflikten mit der Philosophie gäbe es von der Sache her auch hier Anlaß genug; wir werden schon im nächsten Abschnitt davon zu reden haben. Aber hier in der Koexistenz besteht nicht die geringste Neigung, diese Konflikte auszusprechen und durchzukämpfen. Friedfertigkeit und Duldung machen hier das seelische Klima aus. Darum ist denn auch die Koexistenz derjenige Modus des Verhaltens, der sich zur Ordnung aller akademischen Fragen im Rahmen der Universität weitaus am besten eignet; er ist zur Lösung dieser Aufgabe geradezu prädestiniert. Gewiß ist man sich auch hier in diesem Raume aller Diastasen, aller der Gegensätzlichkeiten zwischen der Theologie hier, der profanen Forschung und Wissenschaft dort sehr

wohl bewußt – aber man läßt das alles auf sich beruhen. Die Universität findet sich mit dieser Lösung als der für den Augenblick bestmöglichen ab. Darum geht man hier nicht nur allen Konflikten, sondern bereits auch schon allen Konfliktsmöglichkeiten, womöglich auch schon dem Dialog behutsam aus dem Weg. Für die Universität sind die Annehmlichkeiten der Koexistenz so bedeutsam, daß man, um sie behalten zu können, auch sicher bestehende Nachteile in Kauf nimmt – die Nachteile der Tatsache nämlich, daß nun die eine und selbe Anstalt zugleich und in einem zwei von Grund aus verschiedene Wahrheitskonzeptionen nach außen hin vertritt. Die irenischen Grundkräfte der Koexistenz setzen sich siegreich auch in der Wahrheitsfrage durch.

Zur Illustration und zur Erhärtung der in der Koexistenz wirksamen Intentionen rufen wir drei theologische Autoren, zeitlich getrennt, in den Zeugenstand:

1. Heinrich Ott: «Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie.»

Die starke Bindung des Autors an das depositum fidei ist völlig klar und entschieden. Sie ist nicht nur verständlich, sie ist selbstverständlich für den Nachfolger Karl Barths auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie. Ott selber läßt denn auch in seinen Arbeiten und Vorträgen in dieser speziellen Frage des Bekenntnisses nicht die geringsten Zweifel aufkommen. Das hindert ihn aber nicht, Heidegger und damit der Philosophie selbst mit all dem Respekt vor der eigenständig philosophischen Leistung gegenüberzutreten, wie wir ihn für die Koexistenz als wertvollstes Merkmal haben feststellen dürfen. Im Einzelnen:

Ott will das Gespräch mit dem Denker Heidegger. Er hält das Gespräch der Theologie mit der Philosophie nicht nur für nützlich, sondern auch für notwendig. Sehr wohl kennt er die Gefahr, als Theologe sich mit der Philosophie zu weit einzulassen, ist aber überzeugt, daß gerade der Theologie in der Beschäftigung mit Heidegger, dem «Denker des Denkens», eine Durchleuchtung widerfährt, durch die sie von Fesseln befreit wird und Teile ihrer eigensten Substanz in neuem, klarerem Lichte zu sehen bekommt. Ott ist auch überzeugt, daß die existentiale Analytik von «Sein und Zeit» viele für den Theologen wesentliche Perspektiven enthält. Er bekennt offen, daß Heidegger ihn seit mehr als einem Jahrzehnt in Atem halte. Die Begegnung zwischen Theologie und Philosophie ist, von beiden Seiten her gesehen,

unvermeidlich geworden. Der Theologe ist nicht wahrhaft bei der Sache, wenn er sich der Rechenschaft gegenüber dem Philosophen prinzipiell meint entschlagen zu können; dasselbe müßte, so meint Ott, auch für den Philosophen gegenüber dem Theologen gelten. Die Theologie steht grundsätzlich vor denselben Problemen wie die Philosophie: Vor der Wahrheitsfrage; vor den Problemen des menschlichen Daseins und des Seins der Welt. Es gibt ja nur *eine* Wahrheit. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit mag dann die Theologie die Philosophie an Radikalität der Fragestellung, an Tiefe und Konsequenz der Antworten überholen; sie darf aber niemals hinter der Philosophie zurückbleiben.

Das Interesse, das Ott zu Heidegger hinführt, ist natürlich ein theologisches Interesse; darum erfolgt auch hier schon die philosophische Interpretation gleichsam mit theologischem Seitenblick. Diese theologische «Voreingenommenheit» hat ihre Gefahren, aber auch ihre Vorzüge; sie bringt Klärung für die mit ins Spiel genommenen theologischen Probleme; diese Konfrontation kann sogar zu Destruktionen geläufiger theologischer Begriffe und Denkschemata führen.

Trotz dieser innigen Verflechtung, ja Durchdringung der beiden großen Geistesgebiete weicht Ott keinen Finger breit von seinen gläubigen Grundpositionen ab. Theologie hat es nicht nur mit der Welt und dem Menschen, sie hat es vor allem mit Gott zu tun, der dem Menschen in der Welt begegnet. Welt und Mensch werden Themen theologischer Besinnung in der Lehre von der Schöpfung, von der Vorsehung und auch in der Eschatologie. Theologie ist unüberholbar und durch keine andere Art von Denken überbietbar. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis darf sich Theologie durch irgendein anderes Denken, welches nicht Theologie wäre, weder eingrenzen, noch einordnen, noch relativieren, katalogisieren oder bestimmen lassen. Sie hat ihr Prinzip in sich selbst, sie hat es im Ereignis der Offenbarung und des Glaubens, aber sicher nicht in einem anderen Denken. An der Absolutheit des theologischen Grundanliegens wird von Ott auch mit absoluter Unbeirrbarkeit festgehalten.

Ott findet sich ab mit der Tatsache, daß Heidegger sich weder auf Theismus noch auf Atheismus festlegen läßt; in dieser Hinsicht will er Heidegger nicht normieren und ist es zufrieden, wenn nur Heideggers Philosophie die Zugänge und die eventuellen Übergänge zum Offenbarungsglauben nirgends verschließt, sondern ausdrücklich

offenhält. In Heideggers Deutung des Dings ist der verhängnisvolle Gedanke einer geschlossenen Immanenz nicht mehr spürbar; die leibhaftige Welt ist zu möglicher Transzendenz hin strukturell geöffnet. Diese Offenheit ist nicht blosse Behauptung, sondern aufgewiesene Wesensstruktur. Heideggers Rede vom «Geviert» und vom «Göttlichen» hält die Tür offen, enthält aber keine Aussage über die Offenbarung oder über ein vorgängiges Offenbarsein des lebendigen Gottes. Die Wendung zum Ding, der bisher letzte Schritt des Heideggerschen Denkens des Denkens, der reflektiertesten Reflexion, ist geeignet, die Theologie aus der Verkrampfung einer bewußten oder unbewußten Apologetik zum freien Hören auf die Schrift hin zu entbinden.

So viel zu der geradezu paradigmatisch sauberen Koexistenz von Theologie und Philosophie bei unserem ersten Zeugen Heinrich Ott.

2. Als zweiter Zeuge tritt in den Zeugenstand Hermann Noack mit seinem wertvollen Werk «Die Philosophie Westeuropas im 20. Jhdt.» Sein Zeugnis für die Fähigkeit, Theologie und Philosophie in voller Gleichberechtigung nebeneinander zu stellen und beide Geistesgebiete, ohne sich gegenseitig zu stören, nebeneinander sich auswirken zu lassen, ist ebenso eindrücklich wie das Zeugnis unseres ersten Zeugen Heinrich Ott.

Noack steht wie Ott mit beiden Füssen und fest in der Tradition des Christenglaubens; war er doch vor seinem Ordinariat für Philosophie an der Universität Hamburg Studienleiter in der evangelischen Akademie Hofgeismar, Verfasser des Werkes «Sprache und Offenbarung» und zugleich Mitarbeiter am evangelischen Kirchenlexikon. Diese Verbundenheit mit dem Offenbarungsglauben hindert ihn in keiner Weise, sich nicht nur gründlich in die ganz besondere Atmosphäre und Problematik jedes einzelnen Denkers hineinzuarbeiten, sondern existentiell mit allen den sich andrängenden Problemen zu ringen, diese Probleme zu erleben und zu erleiden. Aus dieser Verbundenheit heraus wahrt er sich auch das Recht, von seinem Standort aus kritisch wertend Stellung zu nehmen, besonders in den Fragen nach der Erkenntnis und der Wahrheit, nach dem Sein und nach Gott. Aber durchwegs zeigt der Verfasser nicht nur für die Forderungen des Glaubens, sondern auch für die Forderungen einer autonomen Philosophie eine überraschende Aufgeschlossenheit. Wir lesen bei ihm p. 272: «Philosophisches Denken, das sich zutraut, aus eigenem Ursprung zu seinen Erkenntnissen zu gelangen, muß freilich

die Bindungen an sogenannte Offenbarungswahrheiten ablehnen.» Seine Kritik ist nie rechthaberisch; eine milde, verstehende Hand ist am Werk, die überall da, wo Kritik sich nicht umgehen läßt, eine andere und vielleicht bessere Lösung auch noch zur Erwägung stellt, wenn auch oft nur in der Form einer offenbleibenden Frage. Diese innere Überlegenheit zeigt sich besonders wohltuend in der Darstellung Nietzsches, aber auch in Noacks vollem Verständnis für diejenigen Philosophen, die durch ihre geistige Entwicklung nicht nur aus dem christlichen Denken hinaus, sondern auch in eine offene Ablehnung des Christenglaubens geführt worden sind. Noacks Vertrautheit mit der theologisch-philosophischen Grenzproblematik beschert ihm wertvolle Einsichten in der heute besonders aktuellen Auseinandersetzung zwischen christlicher und philosophischer Wahrheitskonzeption, zwischen christlicher Offenbarung und philosophischer Transzendenz.

3. Unser dritter Zeuge ist der Philosophiedozent Ulrich Schmidhäuser, der Verfasser des Beitrages «Philosophie» im Sammelwerk «Theologie für Nichttheologen». Er ist zwar von Beruf nicht Theologe, spricht aber im Auftrag und als Vertreter der Theologie.

Seine geschichtlichen Rückblicke lassen wir hier ganz aus dem Spiel und interessieren uns nur für seine persönlichen Auffassungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie; sie berechtigen zu der Feststellung: In der Intention tritt Schmidhäuser ebenso entschieden wie Ott und Noack für die Koexistenz ein; er kann aber diese Intention nicht so sauber bis zum Schluß durchhalten wie die beiden anderen Zeugen.

Dem Text seines Beitrages entnehmen wir die folgenden für die Koexistenz charakteristischen Hinweise: Wie der Theologe, so will auch der Philosoph existieren in der Wahrheit, im Sein selbst. Darum hat seit Heraklit alle große Philosophie den Anspruch erhoben, mit ihrem Denken zugleich die Menschlichkeit des Menschen zu hüten. Echte Philosophie ist das Bedenken von allem, was ist, sei es die Frage nach dem Einen des Seins, das alles umschließt und begründet, nach dem Ursprung, aus dem alles hervorgeht, nach dem Wesen der Dinge, nach der einen Wahrheit, in deren Licht alles offenbar wird. Von ihrem Anfang an steht Philosophie in einem bestimmten Verhältnis zur überlieferten Religion; sie löst die Religion ab, wo diese nicht mehr vernünftig nachvollziehbar erscheint; sie rettet die Gehalte der alten Religion, indem sie diese neu und das heißt vernünftig erfaßt.

Die Einzelwissenschaften bleiben in ihrer Arbeit auf die Mitarbeit der Philosophie angewiesen. Die Philosophie aber kann sich nicht damit begnügen, nur Wissenschaftstheorie oder nur Geschichte der Philosophie zu treiben. Gerade in einer säkularisierten Kultur muß sie die alten klassischen Fragen von neuem stellen und zu beantworten suchen. In einer wissenschaftsgläubigen Zeit macht sich die Philosophie zum Anwalt der einzigartigen Würde und Freiheit des Menschen.

So begegnet die Philosophie in neuer Weise der Theologie, so wie anderseits auch die Theologie von neuem entdeckt, wie sehr sie auf die Philosophie angewiesen ist. Auch die Theologie muß sich heute den Fragen stellen: Was ist das – Gott? Was heißt das – Glaube, Offenbarung in der Geschichte, Auferstehung, Schöpfung und Ende der Welt? Indem die Theologie so fragt, fragt sie wieder radikal, und das heißt – philosophisch. So wie die Philosophie sich für das Unverfügbare des Seins offenhält, so muß auch die Theologie sich heute wieder der Radikalität und Universalität des philosophischen Denkens unterziehen.

So arbeitet auch Schmidhäuser Punkt für Punkt die wesentlichen Eigenarten der Gleichberechtigung, der Koexistenz von Theologie und Philosophie überzeugend heraus. Er kennt sehr wohl die Spannung zwischen diesen beiden Gebieten, weiß aber auch, daß diese Spannung die Koexistenz nicht in Frage stellt, diese im Gegenteil voraussetzt. Aber Schmidhäuser kann, wie schon gesagt, die These der Koexistenz nicht bis zum Ende durchhalten, denn im Schlußsatz schreibt er: «Einer nicht mehr sich selbst begründenden, sondern demütig vernehmenden, aber gleichwohl universalen Vernunft zeigt sich, daß Philosophie und Theologie im Letzten von derselben Wahrheit, von derselben Sache, von demselben Gott reden und zeugen müssen.» Das ist ein ausgesprochener Rückfall aus der Koexistenz heraus und in die Identitätsthese hinein; es ist der Versuch, der Philosophie trotz aller Koexistenz das Recht auf Eigenständigkeit, auf philosophische Autonomie auch in den grundlegenden letzten Fragen abzusprechen; es ist der Versuch, Philosophie letztlich in Theologie aufgehen zu lassen. Die Selbstverständlichkeit, mit der Schmidhäuser diese Identifikation ausspricht, befremdet angesichts der Tatsache, daß heute die unversöhnliche Gegensätzlichkeit gerade in diesen letzten Fragen von den angesehensten Vertretern beider Geistesgebiete überraschend klar und offen herausgestellt wird. Davon wird unser nächstes Kapitel, die Antithetik, deutlich genug sprechen müssen.

C. Die Antithetik

Wollten wir uns auf die Identität und auf die Koexistenz beschränken, so wäre das sich daraus ergebende Bild nicht nur unvollständig, es wäre auch falsch. Jede Seite der Geistesgeschichte des Abendlandes berichtet von einer lebendigen, oft auch dramatischen, ja tragischen Antithetik zwischen Theologie und Philosophie. Innerhalb dieser Antithetik müssen wir uns, um der Intention unseres Themas gerecht zu werden, wiederum besonders des Urteils des Theologen über die ihm gegenüberstehende Philosophie versichern. Doch auch hier nur einige wenige Tests:

1. Als ersten Zeugen rufen wir auf den Berliner Theologen Helmut Gollwitzer in seiner Antithetik mit dem Berliner Philosophen Wilhelm Weischedel. Diese heute im Druck vorliegende Antithetik «Denken und Glauben. Ein Streitgespräch» rückt inhaltlich und formal sehr nahe an eine koexistentielle Haltung heran. Groß ist die gegenseitige Achtung und stark der Wille, nicht nur den Gesprächspartner, sondern auch die durch den Partner vertretene Sache zu verstehen, zu respektieren und in ihrem Grundanliegen gelten zu lassen. Auch geht es im ganzen Gespräch weniger um Sieg oder Niederlage, sondern um die Frage der Vereinbarkeit von Denken und Glauben. Doch täuschen wir uns nicht! Hinter der formal-höflichen Kulisse einer Koexistenz steht doch hüben und drüben der feste Wille zum Austrag einer richtigen Antithetik. Die Auseinandersetzung nennt sich schon im Titel mit erfrischender Aufrichtigkeit «Ein Streitgespräch». Und p. 275 ff. stellt der Theologe Gollwitzer klar und offen seine Antithese zu jeder billigen Versöhnung dem Leser vor Augen. Aus dem Streitgespräch wird ein Streitverhältnis. Im aufrichtigen Bestreben, dem Partner kein Unrecht zuzufügen und ihm auch nichts Unmögliches zuzumuten, gibt Gollwitzer der Philosophie alles, was er als Theologe ihr überhaupt geben kann. Aber Eines soll der Philosoph unter allen Umständen meiden – er soll sich nur mit sich selbst, niemals aber mit dem Nichtglaubenden identifizieren. Als Philosoph ist er ja weder Glaubender noch Nichtglaubender, sondern eben nur Philosoph. Auf keinen Fall soll er sich zum Wortführer und Anwalt des Nichtglaubenden machen; denn dieser Nichtglaubende ist doch der Meinung, er selbst sei es, der den Glauben, zu dem er eingeladen wird, zu leisten habe, und er sei es infolgedessen auch, der über die Wahrheit dessen, was die christliche Botschaft aussagt, urteilen könne.

Der Nichtglaubende fordert einen Wahrheitsbeweis, der ihm die christliche Botschaft in die Verfügung seines Urteils gibt. Der Christ aber ist der Überzeugung, daß der christliche Glaube nicht die Schöpfung oder Leistung des Menschen sei; er glaubt, daß wir alle an dieser Geschichte, um die es in der christlichen Botschaft geht, von außen, von Gott her bereits beteiligt sind und daß es ganz von dem Herrn dieser Botschaft abhängt, in welchem Ausmaße er uns an ihr beteiligen will. Darum wird sich der echte Philosoph jeden Urteils, das über diese von der Grunderfahrung herrührende Kompetenz hinausgeht, enthalten; er wird die Entscheidung über seine persönliche Stellung zu dieser Botschaft eben dieser Botschaft selbst überlassen, ohne diese Entscheidung in seiner philosophischen Selbstauslegung vorweg zu nehmen. In dieser Haltung wird seine Philosophie davor geschützt sein, Dienerin des Unglaubens zu werden; das soll sie so wenig sein wie ancilla theologiae. Christlicher Glaube ist eben nicht hervorgerufen durch eine Meditation der Phänomene von Welt und Existenz, sondern durch konkrete geschichtliche Ereignisse, durch die Kunde von diesen geschichtlichen Geschehnissen und durch die mit ihnen verbundene Verheissung der Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen und zur Menschheit im Ganzen.

Wir mögen es drehen und wenden, wie wir wollen, wir kommen um die Feststellung nicht herum: Im Letzten wird hier der Philosophie doch Gewalt angetan, wird ihr ein Unrecht zugefügt. Das Recht der Philosophie auf ihre volle Autonomie, auf ihre volle Entscheidungsfreiheit auch in den letzten Fragen wird der Philosophie aus der Hand genommen. Das Recht und die Verpflichtung der Philosophie, zu ihrem eigenen Eschaton zu stehen, an dieses ihr eigenes Eschaton zu glauben, auch wenn es nicht das Eschaton des Christenglaubens ist, und von diesem ihr eigenen Eschaton aus auch die Vorfragen zu beurteilen, z. B. die Frage, ob die biblische Heilsgeschichte wirklich als konkret-historisches Geschehen aufzufassen ist - alle diese Rechte werden der Philosophie abgesprochen. Das Recht der Philosophie, von ihrem eigenen Eschaton her zu den biblischen Grundlagen des Christenglaubens ein entschiedenes Nein zu sagen und dieses Nein auch öffentlich zu vertreten und zu bekennen, dieses Recht wird der Philosophie versagt. Die starke Linie, die sich von Demokrit her bis zu Feuerbach und bis zu Nietzsche und zu vielen zeitgenössischen Philosophen hinzieht und die aus der Philosophie gar nicht wegzudenken ist, diese ganze Linie müßte, nach Gollwitzers Dafürhalten,

aus der abendländischen Geistesgeschichte gestrichen und vernichtet werden. In diesem einen Punkte wird bei Gollwitzer die Philosophie offenkundig der Theologie subordiniert. Damit ist auch der Schritt von der Gleichberechtigung der Koexistenz in die Antithetik hinein vollzogen.

2. Als zweiter Zeuge steht vor uns Karl Barth, den wir unseren Lesern nicht besonders vorstellen müssen. Als er im Mai 1966 in vollen Ehren und Würden seinen 80. Geburtstag feiern durfte, stimmten die vielen Festartikel in diesem einen Punkte überein: Es ist die ganz besondere und originale Leistung Barths, daß er die Grundelemente des christlichen Glaubens, nämlich Gott, Christus und Offenbarung und damit die Absolutheitsansprüche dieses Glaubens auch absolut ernst nimmt. Sie sind für ihn das unerschütterliche Apriori, von dem er ausgeht. Im unantastbaren Gefälle von oben nach unten, vom Schöpfer her zur Schöpfung hin, betrachtet und bewertet er die Schöpfung dieses Gottes, den Menschen und die irdische Welt. Mit innerer Folgerichtigkeit kommt er von diesem für ihn absolut gültigen Apriori her zur Relativierung, zur relativen Entwertung der menschlichen Leistung in Staat, Wissenschaft und Philosophie. Aus derselben Folgerichtigkeit heraus muß er die Ansprüche der Philosophie auf ihr eigenes Eschaton, auf die ihr eigene Tiefendimension und auf ihre eigene Autonomie verwerfen. Die Möglichkeiten einer Koexistenz mit der Philosophie beschränken sich auf ein Minimum; stärker wirken sich aus die Diastase, die wachsende Divergenz, die Antithetik nicht nur zur Philosophie, sondern auch zum Selbstverständnis der Philosophie. Der Mut zu dieser tapferen Entscheidung und zu den nicht immer leichten Konsequenzen dieser festen Entschiedenheit muß anerkannt werden, ganz unabhängig davon, ob der Betrachter dieser Vorgänge sich innerhalb oder außerhalb des Christenglaubens befindet. Derselbe Betrachter wird aber auch die Auswirkungen dieser konfessionalistischen Intransigenz in Rechnung stellen müssen und begreifen, daß die Philosophie sich selbstverständlich gegen diese Herabsetzungen zur Wehr setzen wird. Damit wird die Antithetik sowohl sachlich wie auch emotionell vollendet, aber auch verschärft werden.

Barths antithetische Auseinandersetzung mit der Philosophie findet ihren stärksten und klarsten Ausdruck in dem Aufsatz «Philosophie und Theologie» in der Festschrift für Heinrich Barth «Philosophie und christliche Existenz», 1960. Der Terminus «Auseinandersetzung» sagt vielleicht zu wenig; der Leser spürt schon nach den

ersten Sätzen das ergreifende Ringen der Theologie mit der Philosophie. Je näher ihm, dem Theologen, die Philosophie eigentlich steht, desto härter, desto verbissener ist der Kampf, um dieses gefährlichsten aller seiner Gegner Herr zu werden. Wir denken an C. F. Meyers «Huttens letzte Tage» und hören die Worte, mit denen Hutten den Geist Luthers heraufbeschwört:

«Er fühlt der Zeiten ungeheuren Bruch –
und fest umklammert er sein Bibelbuch.
In seiner Seele kämpft, was wird und war –
ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar.»

Mit äußerster Gewissenhaftigkeit sucht Barth, um jedes Unrecht zu vermeiden, zunächst alle Elemente zusammen, welche Theologie und Philosophie vielleicht gemeinsam haben können und welche es erlauben, die beiden Geistesmächte trotz ihrer inneren Gegensätzlichkeit in einem gemeinsamen Raum vorläufiger Koexistenz unterzubringen. Dann aber verläßt Barth diesen Raum vorläufiger Gemeinsamkeit und betritt die Arena des Kampfes, des erbitterten Ringens mit der Philosophie.

Mit harter Konsequenz setzt sich nun das theologisch absolute Apriori und damit auch das Gefälle von oben nach unten, vom Schöpfer zur Schöpfung und zum Geschöpf, durch. Nun fährt ein frischer Wind in die traditionell fixierte Diskussion, nun gerät alles in Bewegung. So wird der unüberbrückbare Graben zwischen Theologie und Philosophie aufgerissen, werden Diastase und innere Gegensätzlichkeit ans Licht herausgestellt. Im Einzelnen:

Mensch sein heißt: mit der einen und ganzen und in ihrer Ganzheit sich erschließenden Wahrheit konfrontiert sein. Die Trennung der beiden Geistesmächte erfolgt nun angesichts dieser einen und ganzen Wahrheit und in der Voraussetzung, daß nicht nur der eine, sondern auch der andere diese Wahrheit vor Augen haben und sie anzeigen möchte. Das aber ist von beiden zu verlangen: Sie haben ihren Konflikt, als Mitmenschen der einen ganzen Wahrheit verantwortlich, in seinem ganzen Ernst auszutragen. Aber keiner von beiden hat die Macht, als ein diese Wahrheit Besitzender, ihr also Überlegener, zu reden; sie können sich beide durch die Wahrheit in Anspruch nehmen lassen, sie können sie aber nicht für sich in Anspruch nehmen. Von einer Erledigung des Theologen durch den Philosophen oder umgekehrt kann keine Rede sein. Sie können beide nur an die beiden über-

legene eine und ganze Wahrheit appellieren. Diesen Streit zu führen, und zwar entschlossen und konsequent zu führen, werden sie, wenn sie beide bei der Sache sind, nicht unterlassen dürfen. Für den Theologen geht es in der einen ganzen Wahrheit um den lebendigen, in seinem Wort und Werk das Geschöpf konstituierenden Schöpfer Gott; und ebenso geht es in dieser einen ganzen Wahrheit um das Geschöpf. Natürlich hört der Theologe aus der Geschichte der Philosophie auch diese Rede und bemüht sich, den Philosophen zu verstehen. Aber es wird bald an den Tag kommen, daß man im Grunde nicht dasselbe meint, nicht dasselbe sagen will. Zwischen dem Theologen und Philosophen geht es eben entscheidend um die Frage nach der Ordnung der ihnen beiden vor Augen stehenden einen Wahrheit und also auch der sie beschäftigenden Probleme. Hier wird die Situation kritisch, ja unheimlich, und die Aussicht auf eine Schlichtung des Streites kann sehr dunkel werden. Ein Ausschluß des einen Problems durch das andere kommt von keiner Seite in Frage; denn auf beiden Seiten geht es eben um den Primat des einen vor dem anderen; es geht darum, welches von beiden das andere in sich schließen oder im anderen eingeschlossen sein möchte. Der Theologe muß festhalten an dem Gefälle vom Schöpfer her auf das Geschöpf; er steht und fällt mit dieser Ordnung, mit dieser Folge, mit ihrer Unumkehrbarkeit. So steht dem Theologen die eine und ganze Wahrheit vor Augen, und so muß er sie anzeigen. Das ist die Wahrheit, der der Theologe in seinem Denken und Reden verpflichtet ist; hier wird er auf keinen Fall wanken noch weichen können. Die Philosophie, die sich dieser Ordnung und Wahrheit verschreibt, wäre eine christliche Philosophie; warum sollte sie nicht möglich sein? Man darf sogar fragen: Ist post Christum natum eine andere als eine durch die unumkehrbare Richtung des theologischen Denkens beunruhigte, alarmierte, gestörte Philosophie überhaupt noch möglich? Lebt vielleicht auch die «dezidiert nichtchristliche Philosophie» heimlich oder offen nur von ihrem Gegensatz zu dem ihr befremdlichen Phänomen des theologischen Denkens?

Die Philosophie aber geht einen dem theologischen Denken entgegengesetzten Weg. Sie geht vom Geschöpf aus und fragt vom Geschöpf her nach dem Schöpfer. So trennt sich der Weg des Philosophen vom Weg des Theologen. Und nun folgen die scharfen und eindeutig antithetischen Aussagen Barths gegen die Philosophie hin:

Über alles kann der Theologe mit sich reden lassen; aber in dieser

Frage gibt es für ihn tatsächlich keine Alternative, kein Überlegen, keine Diskussion, keine Konzession. Für ihn kommt nur *ein* Weg und ein anderer überhaupt nicht in Betracht. Er hat weder Möglichkeit noch facultas, der vom Philosophen geschaffenen Problemstellung den Vorzug zu geben. Er kann sich nur darüber wundern, daß der Philosoph die Möglichkeit, in der umgekehrten Richtung zu denken und zu reden, zu haben scheint. Es gibt so etwas wie ein blitzendes Schwert, das dem Theologen den Weg des Philosophen abschneidet. Ob der Philosoph auch so dran ist, kann der Theologe nicht wissen – aber er, der Theologe, ist so dran. Das ist es, was den Gegensatz kritisch, ja unheimlich macht. Vom Theologen her gesehen geht es in diesem Streit auf Biegen und Brechen, ein Pardon kann nicht gegeben werden. Wie sollten diese beiden Unternehmungen auf *einen* Nenner zu bringen sein? Wie sollte die Rechtmäßigkeit der einen neben der anderen bestehen können? Peinliches Eingeständnis: In diesem Gegensatz kann von der theologischen Seite her von sachlicher «Toleranz» nicht die Rede sein; denn Jesus Christus ist die eine und ganze Wahrheit, durch die dem Theologen der Weg seines Denkens und Redens ebenso strikt gewiesen, wie der philosophische Weg abgeschnitten ist. Dieser Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch, er ist die der Menschenwelt und so auch dem Philosophen und dem Theologen leuchtende Wahrheit; durch diesen Christus allein ist das theologische Denken und Reden bestimmt. Jesus Christus ist die unteilbare Wahrheit, neben der es keine andere Wahrheit gibt. Der Theologe kann dem Philosophen nicht vorschreiben, was er von ihm lernen soll. «Was er dazu zu sagen hätte, könnte ja, wenn er sein schwarzes Herz einen Augenblick öffnen sollte, auf die unverschämte und untragbare Zumutung hinauslaufen, daß der Philosoph das längst eingetretene Ende aller Philosophie bedenken, sich also am besten einer Analyse von deren abgeschlossener Geschichte und darüber hinaus etwa der Erstellung einer formalisierten Logik zuwenden würde. Wie sollte er es wagen, dem Philosophen damit unter die Augen zu treten?» Daß der Theologe sich vom Philosophen mit einer angeblich allgemeinen und so auch für ihn gültigen Ontologie, Anthropologie, Psychologie u.s.w. beschenken lasse, kann natürlich nicht in Frage kommen. Das aber sollte möglich sein, daß sich beide an dem, was der eine vom anderen zugestandenerweise lernen kann und will, sei es denn kopfschüttelnd, bis auf Weiteres genügen lassen und dann trotz allem in Hoffnung koexistieren.

So weit Karl Barth! Aber kann hier von Koexistenz noch gesprochen werden? Wir bedenken: Das blitzende Schwert, das wie ein Gottesgericht von oben her dreinschlägt und dem Theologen den Weg zur Philosophie abschneidet; wir bedenken die Ablehnung aller Alternative und jeder sachlichen Toleranz; Christus die eine, die einzige und ganze Wahrheit, post Christum natum daher nur noch der bange Klang der Totenglocke über allen weiteren Bemühungen der Philosophie und der Weltweisheit – wenn wir das alles bedenken, müssen wir feststellen: Zu einer Koexistenz reicht es wirklich nicht mehr aus. Zusehends wird auch der Raum möglicher Begegnung und Zusammenarbeit von Theologie und Philosophie immer enger und immer dunkler. Bei Barth erleben wir die schärfstmögliche Spannung einer Antithetik der Theologie zu aller Philosophie, sofern diese sich nicht ausdrücklich als christliche Philosophie versteht und ausgibt.

Was aber sagt die Philosophie selbst zu dieser Zurücksetzung und Abwertung? Zieht sie die von Barth empfohlenen Konsequenzen? Gibt sie sich selbst auf? Sie denkt nicht daran! Im Gegenteil, für die Philosophie ist diese Antithetik ein wahrer Glücksfall. Jahrhundertelang stand sie als ancilla im Dienst der Theologie; jahrhundertelang stand sie in der Koexistenz mehr oder weniger gleichwertig neben der Theologie, mußte aber doch ständig Rücksicht nehmen auf die Verpflichtungen, welche die Koexistenz ihr auferlegte.

Gegenüber diesen beiden früheren Verhaltensformen hat sich nun doch eine völlig neue Situation herausgebildet, so neu, daß sie der Gegenwart noch nicht völlig zum Bewußtsein gekommen ist; so neu, daß noch gar nicht alle Konsequenzen aus der neuen Lage gezogen werden konnten. Worin besteht denn das überraschende Novum? Hat früher die Theologie sich bemüht, die Philosophie in ihre Dienste zu nehmen, so treffen nun Barth und seine dialektische Theologie eine völlig entgegengesetzte Entscheidung. Sie verzichten ausdrücklich auf die weiteren Dienste der Philosophie; ausdrücklich entlassen sie die Philosophie aus ihrem Dienst und aus ihren Verpflichtungen und stellen sie, als für die Theologie unbrauchbar, vor die Türe hinaus. Das zwingt natürlich auch die Philosophie zu neuen Entscheidungen. Unmöglich, weil würdelos, wäre die Bitte um Wiederaufnahme in die Dienstbarkeit der Theologie. Nun sie einmal aus dem Raum der theologischen Dienstbarkeit herausgeschafft worden ist, ist sie damit zugleich an die frische Luft der Unabhängigkeit und der Autonomie, ist sie damit zugleich auf ihre eigenen Füsse und auf den

der Philosophie eigenen Boden gestellt worden. Auf diesem ihr eigenen Boden, auf diesen ihr eigenen Füssen muß die Philosophie nun stehen und gehen lernen. Sie muß es lernen, ihre philosophische Autonomie nicht nur gegenüber der ancilla-Position, sondern auch schon gegenüber der aller Autonomie abträglichen Bindung und Rücksicht der Koexistenz durchzusetzen. Für die Philosophie geht es heute um eine e-man-cipatio im eigentlichen Sinn des Wortes. Damit steht denn auch die Philosophie der Gegenwart vor einem völlig neuen Abschnitt ihrer Jahrtausende alten ehrwürdigen Geschichte, sie steht vor einer neu zu gestaltenden Zukunft. Die Philosophie hat wahrhaftig begründeten Anlaß, Barth und der dialektischen Theologie für diese Dienstbefreiung, für diese Emancipation zu danken.

Diese neue Sachlage ist denn auch schon da und dort im Bereich der Philosophie erkannt worden, nicht nur von Vertretern der realistischen Philosophie, sondern heute auch von der Nachfolge Kants. In paradigmatischer Größe steht hier in der Nachfolge Kants Karl Jaspers in der vordersten Kampfeslinie. Er führt seinen Kampf mit derselben Wucht, mit derselben Aufrichtigkeit und Entschiedenheit wie Barth auf der Gegenseite, in seinem Aufsatz: «Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung». Er hat den Aufsatz wenige Jahre später vertieft und erweitert zu dem stattlichen Band: «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung». Interessant ist, daß die Antithese in ihrer ganzen Schonungslosigkeit und Härte dort aufbricht, wo man sie sicher zuletzt suchen würde, in der bereits genannten «Festschrift für Heinrich Barth», für denjenigen Philosophen also, dem es wie nur wenigen gelungen ist, das christliche und das philosophische Grundanliegen zu untrennbarer Einheit zu verschmelzen und sich so zu jeder Antithetik in Gegensatz zu stellen.

Die Darstellung der Reaktion Jaspers' ergäbe wohl die willkommene Verteilung der Gewichte in der vorliegenden Antithetik; sie liegt aber nicht mehr im Rahmen unseres Themas. Hier muß der Hinweis genügen, daß auch Jaspers, so wie Barth drüben im Bereich der Theologie, hier im Bereich der Philosophie vorstößt bis zur äußersten und letztmöglichen Position; daß aber gerade dieser Vorstoß Jaspers' zum philosophischen Eschaton die völlige Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit der theologischen und der philosophischen Transzendenz, die völlige Gegensätzlichkeit der beiden Transzendenzbegriffe manifest herausstellt; daß Jaspers so der theologischen

die philosophische Wahrheitskonzeption und damit auch dem theologischen Glauben den philosophischen Glauben prägnant und scharf entgegenstellt und mit alledem der von uns dargestellten Antithetik die volle Ausrundung in der Sache zukommen läßt.

Nachdrücklich muß dabei die Tatsache unterstrichen werden: Diese scharfe und unversöhnliche Antithetik wird just von den prominentesten Vertretern der beiden Sachgebiete getragen und entwickelt; diese Tatsache gibt der Antithetik im sonst schon so bunten Zeitgeschehen unserer Gegenwart nach außen hin Resonanz und Gewicht; sie kann nicht mehr übersehen und auch nicht mehr rückgängig gemacht werden.

IV.

Die Formen der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie sind trotz allem immer noch unübersehbar, und sie haben auch bis heute an Aktualität nichts eingebüßt. Gleich zu Beginn unserer Untersuchung haben wir uns vorgenommen, heute und hier nicht selbst die Arena zu betreten, uns nicht in polemischer Absicht an der geistesgeschichtlich so bedeutsamen Auseinandersetzung zu beteiligen; wohl aber wollen wir die Arena ausleuchten und, so weit als möglich, das Kampfgeschehen ins Licht des Bewußtseins heraufholen, so daß es in seinen Grundzügen erkannt und verstanden werden kann. Und eben zum Zwecke der besseren Übersicht und des besseren Verständnisses haben wir drei große Achsenlinien – Identität, Koexistenz und Antithese – in die verwirrende Fülle des Einzelgeschehens hineingelegt. Diese Achsenlinien zu entflechten und sauber getrennt zu halten bietet keine allzugroßen Schwierigkeiten; damit lassen sich auch die Einzelheiten, die sich nun fast von selbst den drei Achsenlinien unterordnen, klarer übersehen.

In einem Punkte wird mir der Leser, nun wir am Schluß unserer Untersuchung angelangt sind, beipflichten können: Von der Psychologie her gesehen und beurteilt bieten die Achsen der Identität und der Antithetik dem Verständnis weniger Schwierigkeiten; beide wollen sich ihres aufsäßigen Gegenspielers, der Philosophie, entledigen; die Identifizierung, indem sie die Philosophie in die Theologie hereinholt, sie assimiliert, sie sich einverleibt und sie so ihrer eigenen Existenz beraubt; die Antithetik aber dadurch, daß sie die Gegensätzlichkeit bis zur Unverträglichkeit verschärft und schließlich, um

wieder Frieden zu haben, den Störenfried Philosophie vor die Türe hinausstellt. Beide können und wollen in ihrem eigenen Raum nur eine einzige Wahrheit anerkennen, müssen daher andere Wahrheitsansprüche so oder so ausschalten. Das ist menschlich ohne große Schwierigkeiten zu verstehen. Die Koexistenz dagegen, die es fertigbringt, zwei von Grund aus verschiedene und doch absolut gemeinte Wahrheitsansprüche ruhig nebeneinander zu ertragen – diese Koexistenz menschlich und psychologisch zu verstehen ist bedeutend schwieriger.

Ein Überblick über die abendländische Geistesgeschichte post Christum natum zeigt, daß die Antithetik mit ihren beidseitigen Angriffen von Anfang an immer im Spiele gewesen ist, daß sie von Anfang an mehr oder weniger laut mitgeredet hat. Das aber ist das Novum unserer Tage, daß es nun just die prominentesten Repräsentanten der beiden Lager sind, die im harten Dienst der Antithetik sich in der Arena gegenübertreten; daß beide im Ausbau ihrer Positionen bis zu ihren letzten Möglichkeiten, daß beide zu dem ihnen eigenen Eschaton und damit auch zu der ihnen eigenen Wahrheitskonzeption vorgestossen sind. Damit hat sich die Antithetik nicht nur vertieft und verschärft, sie hat auch an Bedeutung und Dringlichkeit für die allgemeine Diskussion gewonnen. Im Spiel also war die Antithetik immer, von nun an aber redet sie lauter und dringlicher mit als bisher. Zum Schweigen kann sie nicht mehr gebracht werden, geschweige denn, daß sie aus der Arena wieder hinausgedrängt werden könnte. Wir müssen sogar mit der Möglichkeit rechnen, daß die Antithetik von nun an den fast etwas überdehnten Raum der Koexistenz einschränkt und damit dem Panorama der ganzen weltweiten Aussprache einen neuen Aspekt aufzwingt.

Die Aussicht, daß wir von heute an mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben, halten wir für den wesentlichen Ertrag unserer Untersuchung.