

# Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie

Von Bernhard WELTE (Freiburg i. Br.)



## I.

Wenn wir im folgenden über zwei Grundweisen des philosophischen Denkens nachdenken wollen, dann gehen wir am besten von Aristoteles aus, und zwar von seiner Kategorientafel.<sup>1</sup> In dieser Tafel erscheint bekanntlich die *oysia*, die später *substantia* genannt wurde, an erster Stelle, und das *pros-ti*, das später *relatio* genannt wurde, an zehnter und letzter Stelle. Diese Anordnung scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Aber ist sie es auch? Könnte man nicht vielleicht die ganze Tafel auch umkehren, um mit der „Relation“ anzufangen, und mit der „Substanz“ aufzuhören? Auf den ersten Blick scheint dies absurd zu sein. Aber man darf vermuten, daß in dem Schein der Selbstverständlichkeit des einen und dem entsprechenden Schein der Absurdität des anderen doch ein echtes Problem steckt.

Jedenfalls muß gefragt werden: Warum steht hier die *oysia* an erster Stelle? Und vorher noch muß gefragt werden: Was heißt hier eigentlich *oysia* im ursprünglichen griechischen Sinn? Darüber dürfte noch keineswegs genügende Klarheit bestehen.<sup>2</sup> Ist *oysia* die Seiendheit des Seienden? Dafür spricht in der Tat vieles.

Auf jeden Fall ist *oysia* im Zusammenhang des Aristoteles ein erstes, auf das alle anderen Seinsweisen und Aussageweisen bezogen sind. Denn alle anderen Seins- und Aussageweisen bestehen gerade darin, der *oysia* zuzukommen und auf sie bezogen zu sein. Sie können also nicht ohne dieses Zukommen oder diesen Bezug gedacht werden. Die *oysia* selber aber ist auf nichts weiteres bezogen. Dafür kann man auch sagen: Sie ist auf sich selbst bezogen. Und in diesem Sinn ist sie das Selbst-verständliche.<sup>3</sup> So ist sie das Seiende als Seiendes, von dem die Metaphysik des Aristoteles spricht.<sup>4</sup> Und in der Tat: Wir sagen: Dieses ist von der und der Art, es ist so groß und es ist so tätig und es ist so leidend und so fort. Wir beziehen alle diese Aussagen auf ein „Dieses“. Dieses ist das eigentlich Seiende in seiner Seiendheit. Und zugleich das, von dem alle Aussagen etwas aussagen.

<sup>1</sup> Cat. 4, 1 b, 25.

<sup>2</sup> Vgl. F. Wiplinger, *Physis und Logos* (1971) XIII u. 8.

<sup>3</sup> Vgl. *Metaphysik* Γ, 2, 1003 b und Γ, 1, 1003 a, 24.

<sup>4</sup> *Metaph.* Γ, 1, 1003, a, 24.

Dabei hat schon Aristoteles klar gesehen, daß die oysia mit dem logos, nämlich der Sprache als bestimmendem Denken verbunden ist und zwar so, daß beide auch unterschieden sind. Daher kommt es, daß Seinskategorien auch Aussagekategorien sind.

Die spezielle Form des logos, in dem die oysia zu fassen ist, ist der horismos, also die De-finition. Sie sagt was dieses Seiende ist.<sup>5</sup> Die oysia ist also das primäre Subjekt aller Prädikate und damit das, was man später das Objekt genannt hat.

Unter den möglichen Prädikaten ist aber die Kategorie des pros-ti, oder die relatio die letzte und schwächste Kategorie, weil die Beziehung zwischen dem einen Seienden und dem anderen Seienden zum Sein des Seienden nur äußerlich etwas hinzufügt.

Aus diesem Ansatz heraus wird das Seiende als Seiendes im ganzen zu begreifen gesucht und im Zusammenhang damit auch die erste oysia, die das ganze des Seienden bestimmt und bewegt.<sup>6</sup> Damit hat Aristoteles eine grundsätzliche Position bezogen, die von der größten Tragweite wurde für die ganze Entwicklung des europäischen Denkens bis heute. Es entwickelte sich aus diesem Ansatz das, was man dann bald Metaphysik nannte, nämlich die in begrifflichen Aussagen und Definitionen sich bewegende Wissenschaft vom Seienden als dem Objektiven im Ganzen und damit auch vom höchsten Seienden.

Es gibt bei Aristoteles auch noch andere Gedanken von anderer Struktur. Dazu gehören insbesondere seine Gedanken über ganz bestimmte Beziehungen. Nämlich die zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen, zwischen dem Denken und dem Gedachten.<sup>7</sup> Auch dies sind Beziehungen, aber anscheinend in einem Sinn, der jenseits oder diesseits der Kategorientafel liegt, und der dort an letzter Stelle erscheinenden Kategorie der Beziehung. Diese Beziehungen liegen sozusagen im Hintergrund. Sie haben auch in der Wirkungsgeschichte des Aristoteles nur selten eine große Rolle gespielt.

Wir werfen von da aus einige Blicke auf die Wirkungsgeschichte dieses aristotelischen Ansatzes.

Bei Thomas von Aquin ist aus der aristotelischen oysia längst die lateinische substantia geworden, als die erste und führende aller Seinsweisen und aller Aussageweisen. Die substantia ist das, was „in sich steht“.<sup>8</sup> Es ist das ens per se, das Seiende an und durch sich selber. Thomas ist freilich so klug, zu sagen, daß diese Aussage zwar richtig, aber im Grunde nur nichtssagend oder doch nur negativ etwas sagend ist. Denn nach ihm ist die substantia oder – wie er auch sagt – das ens in se subsistens, die res oder das ens, cui convenit esse non in subjecto (oder: non in alio)<sup>9</sup>. Die Substanz ist nicht „in einem Anderen“.

<sup>5</sup> Metaph. Z, 4, 1030, a, 6.

<sup>6</sup> Metaph. A, 7, 1072, a, 19; 1072, b, 13.

<sup>7</sup> De an. III, 425, b, 20 u. 431, b, 17.

<sup>8</sup> Vgl. meine Abhandlung: Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: Auf der Spur des Ewigen (1965) 185–196.

<sup>9</sup> C. gent., I, 25.

In dieser Negation ist noch schärfer das „an sich“ als die primäre Erscheinung des Seins des Seienden und das primäre Objekt aller Aussagen benannt.

Dies ist eine Verschärfung der aristotelischen Ausgangsposition. Man muß dazu sagen, daß auch bei Thomas sich eine Reihe anderer Ansätze finden, die von dieser Linie eher hinwegführen. Aber der Ansatz bei der so verstandenen Substanz blieb doch im ganzen der führende, auch der, der die entscheidenden Folgen anregte für die weitere Geschichte der abendländischen Metaphysik.

So bleibt auch Thomas im ganzen in der Linie, die Aristoteles zuerst angegeben hat. Auch ihm geht es zuerst um die Seiendheit des Seienden als Substanz und in eins damit um die höchste Substanz.

Man kann diesen Ansatz in noch einmal verschärfter Form wiederfinden bei Descartes. Was früher *oysia* und später *substantia* hieß, heißt bei ihm nun wieder *substantia* oder auch *res*. Aber bei Descartes tritt nun der grundsätzliche Zweifel auf. Der Zweifel vertraut sich nicht ohne weiteres dem an, was ihm erscheint. Er will sich versichern. Er will die nicht mehr selbstverständliche und darum sich versichern müßende Gewißheit.<sup>10</sup> Damit setzt sich hier das Denken kritisch ab von dem was ihm erscheint. Das Denken wird so für sich selber eine *res cogitans*, es wird ein auf sich bestehendes denkendes Ding: *sum . . . praecise tantum res cogitans*.<sup>11</sup> Die *res cogitans* setzt sich auf dem Weg der sich versichernden Gewißheit die *realitas objectiva* gegenüber.<sup>12</sup> Die *realitas objectiva* wird in einer neuen Form der Vergewisserung gesucht hinter dem, was zunächst vielleicht bloß subjektive Ideen sind. Damit ist die alte *oysia* zur objektiven Realität geworden, und der *logos*, der sich dieser zuwendet, ist zu der über den Zweifel hinweg sich versichernden Gewißheit geworden. Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Subjektivität und Objektivität ist prägnant geworden.

Von diesem nun verwandelten Ansatz der Objektivität und der Gewißheit über das reale oder substantiale Sein wird nun auch Gott zu denken versucht: als *substantia infinita*.<sup>13</sup>

Hier haben wir eine klassische Form der Substanzmetaphysik vor uns, und dies in moderner, verschärfter und präziserer Form.

Für unseren Zusammenhang ist es besonders interessant darauf zu achten, daß diese Art des Denkens von seinem Ansatz her eine zeitlose und notwendige Geltung beansprucht, eben wegen ihrer verbindlichen Objektivität und Gewißheit. Dies tritt besonders eindrucksvoll bei Franz Suárez hervor. Dessen Strukturverwandtschaft mit Descartes ist von G. Siewerth sehr klar herausgestellt worden.<sup>14</sup>

Aber damit taucht zugleich etwas anderes auf. Da nämlich nun das Verhältnis zwischen dem Subjekt als der *res cogitans* und dem Objekt als der *res*

<sup>10</sup> Med. II, 17, 18, 19.

<sup>11</sup> Med. II, 21.

<sup>12</sup> Med. III, 4.1 und 4.4

<sup>13</sup> Med. III, 48.

<sup>14</sup> G. Siewerth, Ges. Werke, Bd. 3. Gott in der Geschichte (1971) 50 ff.

extensa seine Selbstverständlichkeit verloren hat und bezweifelt wird, tritt nun im Raume dieses Zweifels ein Verhältnis, eine relatio oder – wie Aristoteles sagte – ein *pro-si* auf, und zwar als das grundlegende Thema des Denkens. Nämlich eben das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen *res cogitans* und *res extensa*. Ist es ein Verhältnis zwischen Seiendem und Seiendem, oder zwischen Sache und Sache? Es scheint so. Aber wir müssen weiter zusehen. Jedenfalls sollte dieses Verhältnis die weitere Geschichte des europäischen Denkens bestimmen.

Werfen wir von dieser Frage aus noch einen kurzen Blick auf die Position Kants. Von Kant ist zu sagen, daß sein großer Gedanke sich gerade im Spielbereich des angedeuteten Verhältnisses bewegt, nämlich als des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt. Aber dieses Verhältnis hat sich nun noch einmal grundlegend verändert.

Auch bei Kant spielt der Begriff der Substanz eine zentrale Rolle. Wir lesen bei ihm: „Es ist aber das Substrat alles Realen, das ist zur Existenz der Dinge gehörigen, Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden.“<sup>15</sup> Sie ist also demnach der Kern aller Realität, aller Dinge, allen Daseins.

Die Substanz ist darum der eigentliche Gegenstand des Wissens. Sie ist als solche dem *logos* zugeordnet, der nun als Wissenschaft im frühneuzeitlichen Sinn dieses Wortes aufgefaßt wird. Der *logos* als neuzeitliche Wissenschaft hat sich vor allem durch Gewißheit auszuzeichnen,<sup>16</sup> d. h., sie muß sich ihrer Gegenstände oder Objekte kritisch versichern. Dies ist seit Descartes klar. Allein diese kritische Versicherung ist es, die die Wissenschaft erst gewiß und damit erst zu einer Wissenschaft macht.

Aber diese wissenschaftliche Versicherung wird nun in eine ganz neue Dimension empor gehoben. Das kritische Wissen unterscheidet nämlich an der Substanz einerseits das Ding an sich und andererseits den Gegenstand möglicher Erfahrung. Das Ding an sich kann gedacht, aber nicht erkannt werden wie Kant sagt, eben deswegen, weil es an sich und also nicht für uns ist. Die Substanz aber als Gegenstand möglicher Erfahrung kann und muß objektiv erkannt werden. Sie bleibt einerseits auf das Ding an sich bezogen, andererseits aber auf die Erfahrung. Diese aber muß wissenschaftlich, d. h. kritisch und objektiv begriffen werden. Dieses Begreifen weist nun auch zwei Seiten auf: nämlich die materiale Seite der Empfindung und die formale des Begriffs.<sup>17</sup> Der Verstand aber, der die Begriffe bildet, ist auch das „Vermögen der Regeln“. Es geht also in der kritischen Wissenschaft dieses Typs auf die objektive Erkenntnis nach Begriffen und nach objektiven Regeln.<sup>18</sup> Diese müssen als allgemein und notwendig erkannt werden.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Kr. d. r. V., B 226.

<sup>16</sup> Vorrede zur 1. Auflage A, XVI.

<sup>17</sup> A 19, 20.

<sup>18</sup> A 126.

<sup>19</sup> B 116 ff.

Die objektive Gültigkeit der Begriffe und der Regeln kann aber nun nicht mehr fest gemacht werden am Ding an sich und auch nicht mehr an der bloßen Erscheinung und schon gar nicht an der bloßen Empfindung. Denn: Alle diese Momente sind entweder gar nicht gegeben wie das Ding an sich oder sie sind regellos und damit auch begriffslos wie die Erscheinung und die Empfindung. Die objektive Gültigkeit kann auch nicht festgemacht werden an der bloßen Subjektivität des Denkens, denn diese wäre willkürlich. Also muß die objektive Gültigkeit der Begriffe und damit ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit an dem festgemacht werden, was das Transzendente im menschlichen Denken genannt wird, d. h. an dem Denken oder der Erkenntnis, in so fern sie für alles Denken notwendige Bedingungen jeder möglichen Erfahrung enthält.

D. h. aber: Das, was Wissenschaft, d. h. objektive und gewisse, allgemeine und notwendige Erkenntnis nach Begriffen und nach Regeln möglich macht, sind die apriorischen und transzendentalen Formen des Erkenntnisvermögens.

Wir haben also wiederum einen Gedanken, der am Vorrang der Substanz orientiert ist. Aber der Begriff der Substanz ist nun verschärft, einmal durch den Rückbezug auf das Ding an sich, andererseits durch den Vorbezug auf mögliche Erfahrung und deren objektive Form. Die so begriffene Substanz wird dem erkennenden Subjekt auf eine neue Weise zugeordnet, nämlich so, daß die Objektivität und die Gewißheit nun gerade aus dem transzendentalen Grund des Erkenntnisvermögens selber und nicht aus dem Ding an sich und auch nicht aus seiner zufälligen Erscheinung abgeleitet wird.

Der logos als Vergewisserung ist damit um eine ganze Dimension schärfer und kritischer geworden. Und die geforderte Objektivität ist nun die Objektivität einer neu begriffenen Subjektivität geworden.

Dies aber hat die Folge, daß die Grundfrage Kants, nämlich: Wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei,<sup>20</sup> negativ beantwortet werden muß: die Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis von Gott, von Freiheit und Unsterblichkeit ist überhaupt nicht möglich, denn diese Gegenstände können nicht wissenschaftlich gewiß gemacht werden. Damit aber fällt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie dahin. Aber andererseits steigert sich die kritische Kraft des objektiven und damit allgemeinen und notwendigen Denkens, das sich vor allem der Substanz vergewissern will. Aber was die Sache mit Gott angeht, so kann Gott zwar gedacht werden, und dann freilich als ein Ding mit bestimmten Prädikaten, d. h. als eine Substanz.<sup>21</sup> Aber diese denkbare Substanz ist nicht objektiv erkennbar.

Nennt man also Metaphysik die objektive und sicher stellende Erkenntnis des übersinnlichen und höchsten Seins und dies am Leitfaden der Kategorie der Substanz, so fällt hier das Objekt der Metaphysik ganz aus, aber ihre Methode als objektive und sicherstellende wird ganz erheblich verschärft und gewinnt eine neue Dimension. Sie wird zur „Wissenschaft“.

Diese ganze Erörterung Kants ist zwar wiederum die Erörterung einer Be-

<sup>20</sup> B 23.

<sup>21</sup> A 594/595.

ziehung, nämlich der „notwendigen Beziehung aller Erscheinungen auf den Verstand“<sup>22</sup>. Insofern ist auch hier wie bei Descartes der Rahmen der Erörterung ein relationaler. Aber diese Grund-relation kommt dann in den möglichen Gegenständen des so sich verstehenden Denkens und Erkennens nicht mehr vor.

So bleibt die Vorherrschaft der Substanz und sie gewinnt dazu die neuzeitliche kritisch gesicherte Objektivität.

Von diesem Ansatz aus kann man Denkformen verstehen, die später, nach dem Abklingen der Gedanken von Hegel, Schelling und Fichte, wieder aufgetreten sind.

Denn nach diesem großartigen Zwischenspiel hat, durchaus konsequent, in der Folge der älteren Ansätze Auguste Comte seinen Gedanken entworfen, nämlich daß dem theologischen Alter das metaphysische und diesem das positive folgen müsse und gefolgt sei. Das Positive nämlich im Sinne der positiven Wissenschaften. Denn in der Tat hat nun die Wissenschaft in ihrer neuzeitlichen kritischen objektiven und positiven Form das Erbe der Metaphysik, das ältere Erbe des mythischen und theologischen Denkens angetreten. Der logos ist zur positiven Wissenschaft geworden, und die Substanz zum wissenschaftlich objektivierbaren Basisbestand der Erscheinungen unserer Welt.

Von hier aus ist es wiederum konsequent, daß in unserem Jahrhundert die Philosophie selber entweder zu einer Philosophie der positiven Wissenschaft geworden ist, wie bei K. Popper, R. Carnap, A. Albert und anderen. Bei diesen Denkern werden die Formen des wissenschaftlichen Arbeitens und der objektiven Forschung untersucht und geklärt.

Die andere Möglichkeit aber ist die, daß die Philosophie selber zu einer Art objektiven Wissenschaft wird, etwa in den Formen der analytischen Logik oder der Sprachanalytik und in anderer Weise in den verschiedenen Formen des Strukturalismus und ähnlichen Typen des Denkens. In diesem ganzen Bereich ist entscheidend die kritische, logische Objektivität, und überall ist das, was einmal Substanz genannt wurde, zum objektiven und auch objektivierbaren Bestand geworden, und dies bisweilen so ausschließlich, daß das Subjekt ganz dahinter verschwindet. So z. B. hat Wittgenstein darauf hingewiesen, daß das Subjekt nicht zur Welt, nämlich zur wissenschaftlichen Welt gehört.<sup>23</sup> Und die französischen Strukturalisten haben von ihrem Standpunkt aus mit Recht gesagt: Man solle nicht davon sprechen, daß „ich denke“, sondern daß „es denkt“.<sup>24</sup>

Religionsphilosophie und damit das Denken über Gott scheint aus solchen Gedanken überhaupt ausfallen zu müssen. Und so ist es ja auch in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle gekommen.

Gegen die Alleinherrschaft dieser Art des Denkens haben sich allerdings Einwände erhoben. Ihr Signal ist der sogenannte Positivismusstreit.<sup>25</sup> Adorno und mit ihm die ganze kritische Schule sahen die Aufgabe des Denkens gerade

<sup>22</sup> A 119.

<sup>23</sup> Traktat, 5, 632.

<sup>24</sup> Vgl. dazu M. Nédoncelle, *Le Intersubjectivité et ontologie* (Louvain-Paris 1976).

<sup>25</sup> Vgl. Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (1974).

nicht darin, dem was an sich ist, durch theoretisch kritische Methoden sich anzunähern, vielmehr darin, durch konkrete Analysen des geschichtlich gesellschaftlichen Zustandes und Prozesses dessen Negativitäten aufzudecken, das was an ihm schlecht ist und überwunden werden sollte. Und damit sollte ein Beitrag zur Veränderung gewonnen werden. Dies ist eine wichtige Richtung der Philosophie geworden. Und sie scheint sich nicht in die von uns entworfenen Gesichtspunkte einordnen zu lassen.

Doch ist in diesem Zusammenhang auf zwei Umstände aufmerksam zu machen. Das eine ist dies: Die kritische Theorie scheint nicht so tief im geistigen Bewußtsein der Zeit verwurzelt zu sein wie das, was man kritischen Rationalismus oder analytische Theorie nennen kann. Sie scheint nach wenigen Jahrzehnten doch schnell an Interesse zu verlieren, während alle objektiven und an der modernen Wissenschaft in dieser oder jener Form ausgerichteten Theorien unangefochten weiter bestehen und weiter entwickelt werden.

Ferner verdient es Aufmerksamkeit, daß vor allem K. Popper in diesem Zusammenhang deutlich gemacht hat, daß seine Wissenschaftstheorie hinter Hegel zurückgehen will, um weiter zu kommen.<sup>26</sup> Darin wird sehr deutlich, daß die großen Gedanken des deutschen Idealismus in der Gesamtentwicklung doch eine Episode blieben, die zwar immer noch und immer wieder bewundernswert ist, aber das Denken im ganzen ging in seinem führenden Strom dort weiter, wo es vor Hegel schon angesetzt hat.

Es ist jenes Denken, dessen Leitbegriff der neuzeitlich verwandelte Begriff der Substanz ist als dessen, was an sich ist. Darum hat z. B. Wittgenstein ausdrücklich auf den Begriff der Substanz zurückgegriffen.<sup>27</sup> Das Ziel dieses Denkens ist also die methodisch gesicherte Objektivität. Und die Methode ist die logisch-rationale und kritische Weise des Vorgehens. Und dahinter steht ein Begriff von Wahrheit, der, wenn auch nur in Annäherung erreichbar, ein zeitloser ist, und in der Übereinstimmung des Denkens mit der Sache besteht. Auch dies kann man bei Wittgenstein ausdrücklich lesen: „In der Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit.“<sup>28</sup>

Wenn auf diesem Weg des Gedankens auch der Schein entstanden ist, das Denken habe es mit Religion oder mit Gott überhaupt nicht mehr zu tun, so ist dies doch keine notwendige Konsequenz. Gott hält sich trotz dieses Scheins hartnäckig im Denken, hartnäckiger als es nach den angedeuteten Ansätzen zu erwarten wäre. Aber für dieses Denken Gottes hat sich die Geschichte des Denkens und damit die Bedeutung des Begriffes Substanz und seiner Folgebegriffe und die Bedeutung des logos als eines kritisch-objektiven Denkens gleichwohl und mit nicht geringem Recht ausgewirkt. Das heißt also: Der Gedanke muß kritisch und rational vorgehen, und sein „Gegenstand“, Gott, muß versucht werden in seinem An sich zu denken. Der Satz „Gott ist“ oder: „Gott existiert“

<sup>26</sup> Vgl. Th. W. Adorno u. a., a. a. O. 152.

<sup>27</sup> Traktat 2, 204.

<sup>28</sup> Traktat 2, 222.

heißt dann: Er besteht an sich und für sich und durch sich nach Analogie einer Substanz. Oder: Er existiert objektiv.

In der Tat sind so nicht wenige neuere Denker vorgegangen, die sich mit der Sache der Religion und Gottes beschäftigt haben, und dies gewiß nicht ohne Grund. Einerseits sind sie mit einer möglichst großen kritischen Rationalität vorgegangen, andererseits haben sie sich überwiegend an dem Begriff der Substanz orientiert, und dies auch dort, wo dieser Begriff ausdrücklich abgelehnt wird. Am deutlichsten ist dies bei Denkern, die an der katholischen Tradition orientiert sind, wie z. B. bei G. Smith.<sup>29</sup> Darin geht es ausdrücklich um die objektive Existenz des Seienden, das wir Gott nennen.<sup>30</sup> Aber auch bei anders orientierten Denkern, denen es um die Sache der Religion geht, kann man durchaus ähnliches beobachten, wenn auch in anderer begrifflicher Form. So fragt S. Holm nach der transzendentalen Notwendigkeit der religiösen Grundkategorie,<sup>31</sup> nach dem, was sowohl gilt als ist,<sup>32</sup> es geht um Realitätserkenntnis.<sup>33</sup> Es geht auch ausdrücklich um die „zeitlose Bedeutsamkeit des Seins als Ewigkeitskategorie“<sup>34</sup>, und in alle dem kann man die Nachwirkung des verwandelten Gedankens der Substanz finden, obwohl Holm die Kategorie der Substanz im alten Sinne für Gott ablehnt und sagt, es gäbe für ihn kein demonstrare wohl aber ein intelligere.<sup>35</sup>

P. Tillich hat in seiner Religionsphilosophie<sup>36</sup> die „metalogische Methode“ entworfen.<sup>37</sup> Sie ist als metalogische Methode auf die logische zurückbezogen, wenn sie diese auch bewußt überschreiten will. Und Tillich unterscheidet grundlegend an der Sache der Religion die Form und den Gehalt.<sup>38</sup> Dadurch wird diese Sache auf sich selbst zurückbezogen und so kann gerade dieser Unterschied wieder als ein Abkömmling des Substanzbegriffs betrachtet werden, wie wohl P. Tillich andererseits auch sehr grundsätzlich darüber hinaus geht. Darauf müssen wir noch zurückkommen.

Jedenfalls macht sich bei Tillich und mehr noch bei U. Mann und W. Trillhaas auch noch eine ganz andere Bewegung des Denkens bemerkbar. Um sie zu verstehen, müssen wir noch einmal auf eine andere Seite der neueren Geschichte des Denkens zurückkommen.

<sup>29</sup> Natural Theology (New York 1950).

<sup>30</sup> Vgl. a. a. O. 57, 64, 75.

<sup>31</sup> S. Holm, Religionsphilosophie (1960) 68.

<sup>32</sup> A. a. O. 71.

<sup>33</sup> A. a. O. 98.

<sup>34</sup> A. a. O. 112.

<sup>35</sup> A. a. O. 113.

<sup>36</sup> P. Tillich, Religionsphilosophie (1962).

<sup>37</sup> A. a. O. 34.

<sup>38</sup> A. a. O. 37.

## II.

Diese grundsätzlich neue Weise des Denkens ist durch E. Husserl eröffnet worden. Husserl hat unter den neueren Denkern als erster deutlich gesehen, daß Begriffe wie Substanz und alle damit zusammenhängenden Begriffe nicht selbstverständlich sind. Zwar ging auch er zunächst von ähnlichen Begriffen aus, vor allem in seinen cartesianischen Meditationen und in seinem Versuch, Philosophie als strenge Wissenschaft zu entwerfen.

Aber in seiner berühmten Epoché klammert er alle begrifflichen Formen ein, die nicht in der Erscheinung als der Sache selbst ausgewiesen sind. Damit klammert er auch den Begriff der Substanz und alle ihm folgenden Begriffe ein.

Und mit einer Gründlichkeit ohnegleichen hat er sich in das *Verhältnis* vertieft, in dem das Denken zum Gedachten und das Wahrnehmen zum Wahrgenommenen und das Erleben zum Erlebten steht. In den „Ideen“ hat er dies terminologisch als das Verhältnis von Noesis und Noema gekennzeichnet.<sup>39</sup> Er konnte dabei einerseits zeigen, daß das Noema gegenüber der Noesis eigenen Gesetzen folgt. Dadurch konnte er den Psychologismus überwinden. Aber er konnte zugleich zeigen, daß diese beiden Seiten korrelativ zueinander sind, und daß in dieser ursprünglichen Korrelation alle Kategorien und alles Weltverständnis sich allererst konstituieren.<sup>40</sup>

Das heißt, hier wurde ein Verhältnis, eine Relation entdeckt als die Grundlage aller Formen des Verstehens und des Verstandenen in der Welt der Menschen.

Hieß es einst: Alle Verhältnisse (im kategorialen Sinn) sind nur im Bezug auf die Substanz zu verstehen, so mußte es also jetzt heißen: Alle Substanzen und auch alle übrigen Formen des Denkens und der Orientierung sind von einem *Verhältnis* aus zu verstehen. Allerdings nicht von einem, das in der Reihe der gegenständlichen Kategorien steht wie bei Aristoteles, vielmehr von einem, das allen diesen Kategorien – sowohl der Substanz wie der Relation – zugrundeliegt. Die scheinbare Umkehrung der kategorialen Ordnung des Aristoteles ist also eigentlich gar keine Umkehrung, sondern eine Rückführung auf einen tieferen Grund, einen Grund allerdings, der terminologisch nur mit Ausdrücken zu fassen ist, die sonst von der letzten und schwächsten aller Kategorien galten, der Kategorie der Relation. Auf dem tieferen Grund wird gerade sie die erste und grundlegende Bestimmung.

Gewiß ist über dieses grundlegende Verhältnis auch schon früher und gerade auch bei Aristoteles nachgedacht worden. Aber doch ist es noch nie in dieser Weise in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt.

Dieser Neuansatz wurde von Heidegger aufgenommen und radikalisiert. Darum sind alle grundlegenden Bestimmungen bei Heidegger Relationsbestimmungen. So die Bestimmung des In-der-Welt-Seins aus „Sein und Zeit“. Es ist dort die Grundbestimmung des menschlichen Daseins. So auch die erst später

<sup>39</sup> Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Husserliana Bd. III, 219.

<sup>40</sup> A. a. O. I, 216 ff.

in dieser Schärfe entwickelte Bestimmung des Da-seins, nämlich als des Da des Seins, d. h. als den „Ort“ seiner Erscheinung oder auch seiner Verbergung. Auch dies ist der Form nach eine relationale Bestimmung und sie wird als grundlegend betrachtet.<sup>41</sup> Und die mit solchen Worten angedeuteten Beziehungen sind bei Heidegger der Grund aller möglichen Formen des Denkens und überhaupt des Daseins. Darum wird ja auch bei Heidegger das Denken zum Danken, wie er sagt, d. h. es erwacht nur, indem es einem Zuspruch des Seins entspricht. Es ist also das, was es ist aus diesem ursprünglichen Verhältnis heraus. Dieses Geschehen wird auch „Ereignis“ genannt, d. h. etwas, das aus eigenem Ursprung aufbricht und sich in solchem Aufbruch in Beziehung setzt zum denkenden Menschen, indem es sich diesem zueignet und zuspricht.

Damit ist auf eine Dimension aufmerksam gemacht worden, die alle möglichen Kategorien und Denkformen auf eine einzigartige Weise zugrundeliegt. Von hier aus ist es dann auch verständlich, daß das, was wir Zeit nennen, in ein neues Licht rücken muß. Die Zeit der Menschen wird jetzt gedacht als das Geschick, d. h. als das, was je und je sich zuschickt und damit die epochalen Räume entfaltet, in denen Menschen ihr Leben und ihr Denken entfalten. Auch und gerade die Welt der Metaphysik ist wie die zu ihr gehörige Welt der Technik von diesem Geschick her zu denken als ein Grundverhältnis, in dem sich Menschen immer schon und immer wieder neu bewegen in dieser Welt-epoche. Damit ist auch, wie man sieht, die Wahrheit nicht mehr einfach zeitlos. Sie zeitigt sich vielmehr als Ereignis und Geschick in immer wieder neuen Gestalten.

Eine analoge Denkbewegung ist unabhängig von Heidegger und zeitlich vor ihm durch Franz Rosenzweig in Gang gekommen. Aber Bernhard Casper hat mit Recht auf die Analogie seines Ansatzes mit dem von Husserl und von Heidegger aufmerksam machen können.<sup>42</sup> Für Rosenzweig ist die Sprache der Ausgangspunkt und die Basis des Denkens, nämlich die Sprache insofern sie gesprochen wird. Insofern sie gesprochen wird, ist aber die Sprache wesentlich Wechselrede, eine Rede also, in der nicht nur einer zum anderen redet, sondern auch der andere zu dem einen. Dies ist für Rosenzweig die Grundlage des Denkens von allem und jedem, insbesondere des Denkens von Gott, Welt und Mensch. Mit anderen Worten: Das sprechende Denken ist ein *Beziehungsgeschehen*. Und so ist auch hier die Beziehung die Grundlage für alles. Franz Rosenzweig ist sich dabei dessen sehr klar bewußt, daß dieses der ganzen überlieferten und am Begriff der Substanz orientierten Metaphysik gegenüber „neues Denken“ ist. Und es wird, wie später bei M. Buber gesagt: „Mein Ich entsteht im Du“. Das soll offenbar heißen: Im Ereignis der Begegnung mit dem anderen werde ich erst ich selbst.<sup>43</sup> Aus der gelebten Beziehung entsteht für ihn wie das Ich so auch das Du, und so auch die Welt und Gott.

<sup>41</sup> Vgl. den Satz aus dem Humanismusbrief: „Das Sein selbst ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem . . . ek-statischen Wesen . . . hält.“ In: Platons Lehre von der Wahrheit (Bern 1944) 77.

<sup>42</sup> B. Casper, Das dialogische Denken (1967) 95 u. 97.

<sup>43</sup> Casper, a. a. O. 165.

Und eben darum ist die Wahrheit aller Wirklichkeit für ihn nicht zeitlos, sie ist das je und je sich Ereignende, sie ist Ereignis und so immer wieder neu.<sup>44</sup> Sie ist damit geschehendes Geschick.

Dieser Neuansatz ist später von M. Buber klassisch formuliert und in weiten Kreisen bekannt gemacht worden.<sup>45</sup>

Damit und daraus ist auch ein neues Verständnis von Gott und von Religion entstanden. Gott geschieht und ereignet sich im „Stern der Erlösung“ in Schöpfung und Offenbarung, in Erlösung und Verheißung, als ein immer wieder sich erneuernder geschichtlicher Prozeß.<sup>46</sup>

In solchen Denkansätzen ist in der Tat ein „neues Denken“ aufgebrochen. Es ist deswegen nicht weniger neu, weil es inzwischen vielleicht wieder ein wenig aus der Mode gekommen ist.

Gerade dies macht sich deutlich in den religionsphilosophischen Entwürfen von P. Tillich, von U. Mann und von W. Trillhaas bemerkbar. Bei Tillich dadurch, daß er sieht und betont, daß das religiöse Objekt nicht abgesehen vom religiösen Akt erfaßt werden kann,<sup>47</sup> nur in der Beziehung also, bei U. Mann dadurch, daß er Religion als „Vermittlung ganzheitlicher Beziehung zum ganzen auffaßt“, also wiederum als Beziehung.<sup>48</sup> Bei W. Trillhaas dadurch, daß er sich von der scholastischen Metaphysik und ihrer Art Gott zu objektivieren, lossagt,<sup>49</sup> und daß er den beziehentlichen Charakter Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott in der Erfahrung, im Gebet, in Liebe und Furcht betont.<sup>50</sup>

### III.

Man wird sagen müssen, daß diese beiden Ansätze, jeder in seiner Art, ihr relatives Recht haben, vorausgesetzt, daß sie sachgemäß durchgeführt werden. Beide können einen Zug der Wirklichkeit sichtbar machen und zwar jeweils des Ganzen der Wirklichkeit.

Aber je strenger der eine Ansatz durchgeführt wird, desto fragwürdiger muß der andere erscheinen, und dies gilt von beiden Seiten.

Man wird aber, wie mir scheint, auch sagen müssen, daß das Denken, das von der Beziehung ausgeht, sowohl sich selber als auch sein anderes, nämlich den Ansatz von der Substanz und deren Folgen aus begründen und ins Licht rücken kann, was umgekehrt nicht der Fall sein dürfte. Insofern ist dieser Ansatz tiefer und er reicht weiter, ohne daß er aber den anderen ins Unrecht setzen müßte.

<sup>44</sup> Ebd. 166.

<sup>45</sup> Vgl. die Schriften über das dialogische Prinzip (1954).

<sup>46</sup> Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921, Haag <sup>3</sup>1976).

<sup>47</sup> P. Tillich, *Religionsphilosophie* (<sup>2</sup>1962) 22.

<sup>48</sup> U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie* (1970) 70.

<sup>49</sup> W. Trillhaas, *Religionsphilosophie* (Berlin–New York 1972) 81.

<sup>50</sup> Ebd. 83.

Es sei mir von diesem Ausgangspunkte erlaubt, dieses Verhältnis an einem Beispiel zu erläutern, das meine eigene Arbeit betrifft.

Meine im Jahr 1978 (bei Herder, Freiburg–Basel–Wien) erschienene Religionsphilosophie ist von Richard Schaeffler in diesem Jahrbuch<sup>51</sup> eingehend besprochen worden. Schaeffler ist sehr sorgfältig und, wie es sich gehört, kritisch auf die Sache eingegangen, die ich in dem Buch zu behandeln suche. So hat er eine Art kritischen Dialoges eröffnet. Dieser Dialog scheint mir höchst interessant zu sein deswegen, weil er sich, so wie ich ihn verstehe, genau in dem Spielraum bewegt, den ich hier zu erörtern suchte.

a) Schaeffler stellt meinen phänomenologischen Ansatz insofern in Frage, daß er darauf hinweist, dies sei eine Methode der Introspektion,<sup>52</sup> von der aus die Feuerbach'sche Projektionstheorie nicht zu widerlegen sei.<sup>53</sup> Es sei also strittig, ob diese phänomenologische Methode Wahrheit garantieren könne.<sup>54</sup>

Tatsächlich spricht Husserl gelegentlich von „reiner Immanenz“ dessen, was aufgrund der phänomenologischen Reduktion zur Wesensgegebenheit komme.<sup>55</sup> Husserl setzt den Ausdruck von der „reinen Immanenz“ in Anführungszeichen, er meint also diesen Ausdruck in einem besonderen Sinn.

Das Verständnis der phänomenologischen Methode als Introspektion ist in der Tat von außen nicht zu widerlegen. Man kann sich mit bemerkenswerten aber nicht zwingenden Gründen außerhalb dieses Standpunkts und außerhalb dieser Methode bewegen, und eine „objektive“, an der Idee der Substanz orientierte Methode vorziehen. Tut man dies, dann ist der Gedankengang, den ich aufgrund eines anderen Ansatzes vorgelegt habe, in der Tat nicht geschützt gegen den Verdacht der Projektion im Sinne von Feuerbach. Wählt man also den anderen Ansatz, der sich konsequent der rationalen Verfahrensweise bedient, die aus einer bloßen Introspektion in das Reich des Objektiven hinauszuführen scheint, dann kann man dies wohl verstehen. In der Tat kann diese Methode vieles und bemerkenswertes leisten.

Aber man muß sich klar sein, daß man dann einen Grundansatz *gewählt* hat, der aber, eben als Grundansatz, nicht mehr von einem anderen her begründbar ist. Gerade darum hat ja Karl Popper von der irrationalen Grundlage der rationalen Verfahren gesprochen.<sup>56</sup>

Darum hat sich auch gezeigt, daß gerade auch dieser objektive Ansatz nicht absolut geschützt ist gegen den Verdacht der Projektion. Könnte die so erscheinende objektiv garantierte Wahrheit nicht, wie F. Nietzsche gesagt hat, eine Art von Irrtum sein, ohne den eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben kann?<sup>57</sup> Dieser mögliche Einwand läßt sich auch nicht von innen her widerlegen.

<sup>51</sup> 86. Jg. 1979, 1. Halbband, 101–213.

<sup>52</sup> Ebd. 206.

<sup>53</sup> Ebd. 205.

<sup>54</sup> Ebd. 205.

<sup>55</sup> Husserliana III, 220, 27.

<sup>56</sup> Vgl. K. Popper, Logik der Forschung (© 1976) 76.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, Werke, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 3 (1976) 874.

Demgegenüber hat nun tatsächlich Husserl und die mit ihm verwandten Denker eine grundsätzliche Wende vollzogen, und einen grundsätzlichen Neuanfang eröffnet. Er hat das bisher so genannte Objektive in die Klammer seiner Epoché gesetzt. Mag es also damit stehen wie es wolle, auf jeden Fall *zeigt sich* etwas. Das genaue Achten auf das Sich-zeigende ermöglicht es allererst, Begriffe wie Substanz oder Objekt von der Basis her zu rechtfertigen. Diese antikopernikanische Wende führt nicht hinter Kant zurück, sondern weit über ihn hinaus. Von ihr her verstanden ist sie gerade keine Introspektion, sie erscheint nur von außen her so. Eben darum setzt Husserl vermutlich das Wort „Immanenz“ in Anführungszeichen. Aber gerade diese Methode führt „zu den Sachen selbst“, nämlich zu dem, was sie von sich selbst her zeigen, und dies früher und ursprünglicher als Begriffe und Objektivationen.

Gewiß kann man diese Wende auch nicht erzwingen von außen. Auch sie muß man wählen. Macht man sie aber mit, dann lernt man mit neuen Augen sehen. Dann gewinnt der Begriff der Wahrheit seine vermutlich ursprüngliche Bedeutung zurück. Dann wird die Reichweite der rationalen Logik überprüfbar. Dann wird auf eine neue Weise Sein und Schein unterscheidbar. Denn sowohl das eine wie das andere muß sich ja allererst als solches zeigen oder Phänomen werden, wenn man überhaupt sinnvoll über solche Unterschiede soll reden können.

b) Von seinem Standpunkt aus bespricht Schaeffler kritisch das, was ich in meinem Buch zur Bedeutung des Sinnpostulats sage. Er weist darauf hin, daß man vom einzelnen sinnhaften Geschehen nicht auf den Sinn des Ganzen schließen könne. Denn „Wahrheit, Liebe, Schönheit bedürfen keines Wozu“.<sup>58</sup> Darin ist ihm vollständig zuzustimmen. Es gibt in der Tat erfahrbare Tatbestände, die ihren Sinn in sich selbst tragen und ihn nicht von einem funktionalen Zusammenhang her beziehen. Darum sagt Schaeffler auch konsequent auf der selben Seite: „Wer getan hat, was sein Gewissen ihm vorschrieb, kann die Erfahrung machen, daß diese Tat ihren Sinn in sich selber hat, auch wenn sie erfolglos bleibt und ihre Spur im Sande verweht.“<sup>59</sup> In der Tat, so ist es.

Aber andererseits darf darauf hingewiesen werden, daß es auch die Erfahrung gibt, daß, wenn alles sinnlos ist, daß dann auch alles Einzelne „egal“ ist, und dies nicht wegen eines funktionalen Zusammenhangs. Sondern gerade umgekehrt: Gerade weil das Gute jenseits aller Funktionalität in sich gut ist, kann es für die Erfahrung das Unbedingte im Bedingten bezeugen, das durch keinen Nihilismus auszulöschen ist. Es braucht keine Dauer, aber es kann zum Zeichen des Ewigen werden, was ja wiederum etwas anderes ist als eine bloße zeitliche Dauer.

Das Phänomen, um das es hier geht, hat – wie ich zu sehen glaube – die Form eines Postulats. Man kann es erfahren: Du sollst daran glauben, daß es Sinn hat, gut und böse zu unterscheiden, und daß es Sinn hat, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Die Wahrheit dieses Postulats zeigt sich m. E. an sich

<sup>58</sup> A. a. O. 205.

<sup>59</sup> A. a. O.

selber in der Praxis des Lebens. Sie wird nicht von einem anderen Satz oder Umstand abgeleitet. Sie ist unter – freilich nicht erzwingbaren – Voraussetzungen einsehbar und für den, der dies einsieht, keine Illusion. Aber die Phänomenalität dieses Zusammenhangs ist freilich an Voraussetzungen gebunden, die ihrerseits nicht erzwingbar, aber doch immer möglich sind.

c) Im letzten Abschnitt seiner Besprechung geht Schaeffler auf das Thema des „werdenden Gottes“ ein.<sup>60</sup> Er weist mit Recht darauf hin, daß ich gesagt habe, daß zum geschichtlichen Leben der Epiphanie Gottes nicht nur der Aufgang Gottes, sondern auch das Verklingen der Gestalt Gottes gehöre.<sup>61</sup>

Dies meine ich in der Tat. Aber die Rede vom „werdenden Gott“ ist in sich zweideutig, und zwar gemäß der doppelten Natur jener Grundauffassungen, die ich vorhin skizziert habe. Von der Kategorie des An-sich oder der Substanz her verstanden, wird sie bedeuten, daß Gott in seinem metaphysischen An-sich werde oder vergehe. Gewiß sagt Schaeffler dies nicht. Aber seine Fragen scheinen in diese Richtung zu weisen.

Denkt man aber phänomenologisch, dann fragen solche Reden: Wie erscheint Gott als Gott für Menschen, also in dieser grundlegenden Beziehung? Und zur Lösung dieser phänomenologisch gestellten Frage habe ich eine Hypothese entworfen, von der ich glaube, daß sie von der Religionsgeschichte bestätigt wird.

Von diesem Ausgangspunkt aus mahnt Schaeffler auch mit Recht, daß aus meinem Text nicht deutlich werde, wie eine solche Erscheinung oder Epiphanie des Geheimnisses nötig und wie sie möglich sei.<sup>62</sup> In der Tat: Das kann man auch nicht erklären. Denn Phänomene sind primäre Gegebenheiten, die sich nicht auf erklärende Voraussetzungen zurückführen lassen. Und dies a fortiori im Bereich der religiösen Phänomene.

d) In diesen Zusammenhang gehört auch das, was Schaeffler wiederum richtig bemerkt, nämlich daß bei mir vieles mit dem Begriff des Ereignisses zusammenhängt. Und Schaeffler war aufmerksam und sorgfältig genug, dafür auch noch andere Arbeiten von mir heranzuziehen.<sup>63</sup> In der Tat, dieser Begriff ist mir wichtig geworden und ist es noch. Und gewiß hat das so ansetzende Denken seinen Bezug zur Zeit und zur Geschichte. Die kritischen Gedanken von Schaeffler haben mir dies noch klarer gemacht. Ich möchte dabei bleiben.

Das eigentlich und auf die Dauer Interessante an diesem kritischen Dialog ist – wie mir scheint – dieses: Daß dieser Dialog seinen Ort in der grundsätzlichen Zweipoligkeit des europäischen Denkens hat. Er gehört in diesen, das bloß persönliche weit übergreifenden Denkkonzept. Von jedem dieser polar gegenüberstehenden Standpunkte kann etwas richtiges gezeigt werden. Und die aus dieser Zweipoligkeit und Spannung mit innerer Konsequenz sich erhebenden Differenzen sollten nicht schnell aufgelöst werden, sie müssen aus-

<sup>60</sup> A. a. O. 206.

<sup>61</sup> Vgl. meine Religionsphilosophie, 143.

<sup>62</sup> A. a. O. 206.

<sup>63</sup> A. a. O. 208.

gehalten werden. Und aus diesem Aushalten sollte jede der unterschiedlichen Positionen noch klarer werden. Und je klarer sie werden, desto mehr läßt sich sowohl von der einen wie von der anderen Position lernen.

Im Zwischenraum dieser Spannung aber könnte, wie ich hoffe, die hellere Wahrheit aufleuchten, jene, die weder von der einen noch von der anderen Seite allein her zu fassen ist.