

Christliches Philosophieren heute und morgen

Der vor hundert Jahren mit dem Rundschreiben LEOS XIII. „Aeterni Patris“ zur offiziellen Philosophie der kirchlichen Studienanstalten erhobene Neothomismus ist in der Folge zu einer der wichtigsten philosophischen Schulen des 20. Jahrhunderts geworden. Gewicht hatte sie zunächst quantitativ, nach der Zahl ihrer Vertreter, Publikationen, Fachzeitschriften, Kongresse; doch fehlten neben vorwiegend historischen Studien auch eindringliche spekulative Arbeiten thomistischer Richtung nicht, die das Gesicht der Philosophie in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mitbestimmt haben. Namen wie ROUSSELOT, GILSON, MARITAIN, MARÉCHAL, PRZYWARA, SIEWERTH ... mögen für andere, jüngere stehen. Im „ÜBERWEG“ (1923) erscheint sogar HEIDEGGER noch unter dem Neothomismus; seine ersten Arbeiten waren tatsächlich der scholastischen Philosophie gewidmet.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil läuft jedoch die neothomistische Schule offensichtlich aus. Es erscheinen kaum noch bedeutende Publikationen in scholastischer Philosophie. In den Priesterseminarien und den kirchlichen philosophischen Fakultäten wird, vor allem seit der Studienreform nach dem Konzil, kaum mehr Thomismus oder überhaupt Neuscholastik gelehrt. Die verschiedenen Kongresse und Vereinigungen, die immer noch den Namen des THOMAS VON AQUIN tragen, erbringen nur immer neu den Beweis, wie wenig heute von thomistischer Philosophie noch wirklich lebendig ist. Zwar wird da und dort, z. B. in Italien und in den USA, der Versuch gemacht, zwar nicht THOMAS selbst, aber doch wenigstens MARITAIN zu neuem Leben zu erwecken; doch dieser Versuch bleibt episodisch. Das Jahrhundert der Neuscholastik scheint endgültig zu Ende zu gehen.

Doch damit hat sich das Programm christlichen Philosophierens, für das der Neothomismus stellvertretend stand¹, keineswegs totgelaufen.

¹ Schon „Aeterni Patris“ hatte den Thomismus in den weiteren Horizont christlichen Philosophierens (der Ausdruck selbst findet sich in der Enzyklika nicht) von der

Auf die zu Beginn der dreissiger Jahre des 20. Jahrhunderts hart umstrittene Frage, ob überhaupt zu Recht von „christlicher Philosophie“ die Rede sein könne, wird heute überwiegend mit Ja geantwortet², und auch die von HEIDEGGER im Gefolge dieser Kontroverse aufgeworfene Schwierigkeit, dass ein Glaubender, ohne seinen Glauben aufzugeben, nicht philosophisch fragen könne, wird kaum noch als ernsthafte Schwierigkeit empfunden³. Philosophieren in „Annäherung an den Glauben“, wie RICŒUR formuliert⁴, erscheint heute als legitime Form philosophischen Denkens. Zahlreiche Philosophen bzw. Philosophieprofessoren verstehen sich ausdrücklich als christliche Philosophen. Dem Christentum verpflichtete philosophische oder philosophisch-theologische Zeitschriften florieren. Weltweit werden mehr denn je Kongresse und Studientagen in christlicher Philosophie abgehalten. Dieses Weiterleben mag auch mit der immer noch engen Verflechtung von philosophischen und theologischen Studien zusammenhängen; nicht wenige bedeutende Theologen hatten sich zuvor als Philosophen ausgezeichnet (RAHNER, PANNENBERG, JÜNGEL, KASPER ...), und gerade die neuere und neueste Theologie (Theologie der Hoffnung, politische Theologie, Theologie des Todes Gottes, Prozess-Theologie, Befreiungstheologie) bleibt weitgehend bestimmten neueren Philosophien verpflichtet. Man möchte fast

Patristik bis zur Scholastik gestellt, und der zeitgenössische Kommentar von Franz EHRLE (Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie; Neuausgabe unter dem Titel: Zur Enzyklika „Aeterni Patris“. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hrsg. von Franz PELSTER [= Sussidi eruditi 6] [Rom 1954]) unterstrich die Vielfalt der scholastischen Schulen. Die folgenden Überlegungen gehen zwar von der spezifischen Situation im katholischen Raum aus, doch dürften ihre Folgerungen grossenteils für das Philosophieren von Christen aller Konfessionen gültig sein.

² Vgl. z. B. Carmelo NICOLOSI, *Fede cristiana e riflessione filosofica. Teoria e storia di un dibattito* (Rom 1973); *Il senso della filosofia cristiana, oggi. Atti del XXXII convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1977 (Brescia 1978).

³ Ich habe diese Frage diskutiert in: Peter HENRICI, *Philosophieren aus dem Glauben*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979) 361–373. Dort weitere Literatur.

⁴ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1969) 394 (deutsche Ausgabe: *Der Konflikt der Interpretationen*, 2 Bde. [München 1973–1974]). In ihrer Gedrängtheit bieten diese Zeilen die beste methodologische Überlegung zum Philosophieren von Christen, die ich kenne.

sagen, die Qualität einer Theologie bemesse sich heute an der Qualität der hinter ihr stehenden Philosophie⁵.

So ist es vielleicht kein Zufall, dass bis vor kurzem erstmals ein Philosoph auf dem Papstthron sass – dem Namen nach ein Thomist, aber in seinem Denken tatsächlich weit mehr der Phänomenologie SCHELERS und INGARDENS verpflichtet.

Mit dieser Feststellung ist auch der kennzeichnende Zug heutiger „christlicher Philosophie“ angesprochen: dass sie keine bestimmte Schule mehr bildet, sich nicht als Lehre oder System von anderen Philosophien unterscheidet, sondern dass sich ein Philosophieren nach den verschiedensten Methoden und Schulmeinungen als „christlich“ versteht.

Mit welchem Recht, wird man sich fragen und fragt man sich auf Zusammenkünften philosophierender Christen auch tatsächlich immer wieder: Mit welchem Recht nennt sich ein solches Philosophieren spezifisch „christlich“? Dazu genügt es ja offensichtlich nicht, dass der Philosophierende selbst Christ ist und sich – auch in seinem Philosophieren – ausdrücklich zum christlichen Glauben bekennt. Vielmehr wäre über diese persönliche Intention hinaus zu fragen, was denn das *Philosophieren selbst* zu einem unterscheidend christlichen stempelt, welche spezifischen Aufgaben sich solchem Philosophieren heute stellen und was folglich sein Beitrag zum gegenwärtigen „Weltgespräch Philosophie“ sein kann.

I.

Das Reden von „christlichem“ Philosophieren überhaupt scheint durch zwei Beobachtungen sprachlicher Art abgedeckt zu werden.

Zum einen tragen die meisten Philosophien *Personennamen*; wir sprechen vom Platonismus, Aristotelismus, Augustinismus, Thomismus, Kartesianismus, Kantianismus – bis hin zum Marxismus. Diese Philosophien tragen ihre Eigennamen in ganz anderer Weise als etwa eine wissenschaftliche Theorie. Ohne EUKLID und NEWTON könnte es die Eukli-

⁵ Vgl. dazu *Filosofia e teologie contemporanee. Atti del XXIX convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1974 (Brescia 1975) sowie die Reihe der „Castelli-Colloquien“ in Rom (Archivio di Filosofia 1961–1977 und – im Auszug – *Kerygma und Mythos*, Bd. 1–10).

dische Geometrie oder die Newtonsche Physik sehr wohl und in wesentlich unveränderter Weise geben, und gleichermaßen sind weder das Gödelsche Theorem noch die Einsteinsche Relativitätstheorie an ihre Urheber gebunden. Ohne DESCARTES, KANT und HEGEL gäbe es jedoch nichts dergleichen wie den Kartesianismus, die Kantsche Kritik und die Hegelsche Dialektik. Jede Philosophie ist vielmehr in einzigartiger Weise mit der Person ihres Urhebers verbunden; erst die Persönlichkeit des Denkers verleiht ihr – über alle rationale Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen hinaus – ihre spezifische Prägung und damit ihre letzte Einheit. Dementsprechend ist anzunehmen, dass ein christlicher Denker seine Philosophie in spezifisch „christlicher“ Weise prägen wird.

Auf der anderen Seite pflegen wir zumindest die neueren Philosophien unter *Nationalnamen* zu gruppieren. Wir sprechen von deutscher, französischer, angelsächsischer, italienischer, spanischer ... Philosophie. Das ist nicht bloss ein bequemes äusseres Ordnungssystem für Philosophiehistoriker; die verschiedenen Philosophien selbst zeigen ihre Gruppenzugehörigkeit durch eine Art innerer Verwandtschaft, durch eine Reihe philosophischer *Stilmerkmale* an, die beispielsweise das deutsche Philosophieren eindeutig vom französischen oder vom angelsächsischen absetzen. Am deutlichsten zeigt sich dieser je besondere philosophische Nationalstil bei der Gegenprobe, der Übersetzung philosophischer Werke in einen anderen Kulturkreis. Der französische HEGEL oder KANT ist etwas durchaus anderes, eigengeprägtes, gegenüber dem deutschen Original Neues. Dabei lässt sich diese Verschiedenheit offenbar nicht auf den verschiedenen sprachlichen Kontext (und einen entsprechend verschiedenen „Geist“ der Nationalsprachen) reduzieren; denn viele der derart national unterschiedenen Philosophen haben ihre Werke ursprünglich im allen gemeinsamen Latein geschrieben – denken wir nur an BACON, DESCARTES, VICO. Die Verschiedenheit der philosophischen Nationalstile dürfte deshalb eher auf verschiedene *Denktraditionen* zurückzuführen sein, d. h. auf eine je verschiedene Art, Probleme zu sehen, Fragen zu stellen und zu beantworten, Gedankengänge zu führen und sie literarisch darzustellen.

Von da aus legt sich die Frage nahe, ob sich das Philosophieren von Christen vielleicht auch durch derartige philosophische Stilmerkmale auszeichne – die dann die nationalen Denkstile übergreifen müssten. Die Frage scheint mir zu bejahen zu sein. Aus der bisherigen Geschichte christlichen Philosophierens, namentlich der (Neu-)Scholastik,

und aus grundsätzlichen Überlegungen über das Denken in der Nähe zum Glauben lassen sich, thetisch, drei solcher Stilmerkmale entnehmen, die *zusammen* für christliches Philosophieren kennzeichnend zu sein scheinen:

1. Es wird ein philosophisches Fragen sein, das auf *Metaphysik* abzielt: auf das Ganze, auf das Sein selbst, auf letzten, alles tragenden Sinn. Das philosophische Fragen eines Glaubenden kann schon deshalb nicht beim Vorletzten, noch Erfahrbaren stehen bleiben, weil er aus dem Glauben die Gewissheit hat, dass es eine letzte Antwort gibt, und weil er zugleich auch weiss, dass diese Antwort durch denkendes Fragen nie einzuholen ist; das Problem HEIDEGGERS, „das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen“⁶, bleibt zwar eine Fata Morgana, doch muss das Denken wenigstens an das Unausschöpfliche der Frage, an die nie zu erhaltende Antwort heranfragen, indem es über alles Beantwortbare hinausfragt. Metaphysik ist für den Menschen je und je Überstieg, Aufbruch.

2. Diese Metaphysik führt sozusagen notwendig zu einer Ethik – nicht nur in dem Sinne, dass jede theoretisch erkannte Wahrheit „praktiziert“ werden muss. Vielmehr erkennt der Glaubende in seinem philosophischen Fragen, dass die Theorie allein (auch in ihrem höchsten Sinne als „contemplatio“) nie zum Ziele kommt, sondern immer nur ein erhellendes Durchgangsmoment bleibt, während eigentliche Einsicht nur in (nicht: aus) der Praxis zuwächst. Das ethische „veritatem facere“ ist somit der ursprüngliche Ort metaphysischer Erkenntnis. Das kommt einerseits daher, dass das zu Erfragende so sehr mein Dasein betrifft – es geht ja um mein Heil, mein Ganzseinkönnen –, dass es nur mit meiner ganzen Daseinshaltung erfragt werden kann; zum anderen bestätigt der Glaube, dass auch eine theoretisch nicht einzuholende Antwort doch zur inneren Form praktischen Verhaltens werden kann und muss. Vom Glauben her gesehen steht das „Ich denke“ eindeutig in Funktion des „Ich will“ und „Ich tue“, nicht umgekehrt.

⁶ Martin HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik (Tübingen ³1966) 6.

3. Schliesslich wird diese ethische Metaphysik in besonderer Weise *kritisch* sein, d. h. der eigenen Grenzen bewusst, nicht systemschliessend, sondern Fragen eröffnend, problematisch, „sokratisch“. Weil die Antwort des Glaubens unerreichbar, je grösser ist, zwingt sie das philosophische Denken über jede scheinbar einleuchtende Antwort hinauszufragen und den eigenen rationalen Diskurs je und je neu zu problematisieren. Wer als Glaubender philosophiert, kann sich deshalb nie die Bequemlichkeit eines „-ismus“ leisten, der alle Fragen löst; er wird, im Gegenlicht der Glaubensgewissheit, je und je die Umrisse seiner denkerischen Gewissheiten zerbrechen sehen. Wenn GILSON in einer berühmten Formel von der „*foi génératrice de raison*“ gesprochen hat, dann wäre das zuerst und vor allem von der „*foi mère de critique*“ zu verstehen; die grundstürzenden Umschichtungen, die der christliche Glaube in die antike Ontologie und Anthropologie hineingetragen hat, begannen damit, dass eine Reihe antiker philosophischer Gewissheiten und Selbstverständlichkeiten erschüttert wurden.

Und doch sind diese drei Stilmerkmale allein noch ungenügend, um ein Philosophieren als spezifisch christlich auszuweisen; sie mögen sich auch in Philosophien nichtchristlichen Ursprungs – beispielsweise im sokratischen Denken – beisammen finden. Da ein Rekurs auf die persönliche Intention und Glaubenshaltung des Philosophierenden in den meisten Fällen nicht möglich ist und da es auch dann noch zweifelhaft bliebe, ob das tatsächlich ausgeführte philosophische Werk auch wirklich den christlichen Intentionen seines Verfassers gerecht wird, müssen wir zusätzliche *objektive*, an der Gestalt einer Philosophie selbst ablesbare Kriterien finden, kraft derer sie als „christlich“ eingestuft werden kann. Aus dem über die philosophischen Nationalstile Gesagten lässt sich als solches Kriterium die spezifische *Denktradition* entnehmen, in der ein Philosophieren steht. Christliches Philosophieren wäre somit jenes, das sich bewusst und ausdrücklich *in die Tradition christlichen Denkens einordnet*, und zwar in zweifacher Hinsicht:

Zum einen muss dieses Philosophieren in Kontinuität mit dem christlichen *philosophischen* Denken der Väterzeit und des Mittelalters stehen, dessen Probleme wieder aufnehmen, dessen Lösungen neu bedenken, vertiefen und erweitern. Das braucht nicht in Gestalt einer historisierenden Neupatristik (wie im Augustinismus des 17. Jahrhunderts) oder Neuscholastik zu geschehen; man kann durchaus der Meinung sein,

dass diese philosophischen Schulen überholt sind, neue Probleme gestellt und neuere Denkmethode angewandt werden müssen. Und doch können die Probleme und Lösungsversuche jener Philosophien, die sich aus der Begegnung zwischen antiker Philosophie und christlicher Offenbarung ergaben, eben deshalb von Christen, die heute philosophieren, nicht einfach übergangen oder beiseite geschoben werden; sie sind auch heute, vielleicht in ganz anderer Form und jedenfalls in anderem Kontext, neu zu bedenken.

Denn das christliche Philosophieren muss, zum anderen, je und je in Kontinuität mit der christlichen *Theologie* und im Dialog mit ihr stehen. Solches theologisch polarisiertes Philosophieren finden wir in Patristik und Scholastik, wo das philosophische Denken vorwiegend innerhalb theologischer Untersuchungen zum Zuge kam; in etwas anderer Weise sind aber auch nicht wenige Philosopheme der neueren Zeit theologischer Herkunft – man denke etwa an das „radikale Böse“ bei KANT, an die christologische Problematik bei HEGEL und seinen Nachfolgern oder an die Philosophie der Offenbarung des späten SCHELLING. Sofern diese aus dem Christentum stammende Problematik – die ja als theologisch *wahr* philosophisch zumindest nicht *undenkbar* sein muss – vom Denken nicht einfach wegdisputiert oder (wie bei LESSING) auf eine schlichte Vernunftwahrheit reduziert wird, haben wir es hier mit einem Zug echt *christlichen* Philosophierens zu tun.

Wir werden demnach die drei genannten Stilelemente – metaphysisch, ethisch, kritisch – in dem Masse als Kennzeichen christlichen Philosophierens ansprechen dürfen als sie Ausdruck der doppelten Kontinuität mit der christlichen philosophischen Tradition und mit den Problemen christlicher Theologie sind.

II.

Es geht uns hier jedoch nicht um die – im Grunde uninteressante – historische Etikettierung vergangener Philosophien, sondern um die Frage, wie das Philosophieren von Christen heute und in Zukunft aussehen wird und welcher Beitrag folglich von ihm erwartet werden darf. Aus dem Gesagten lassen sich, so scheint es, *drei Leitlinien* für solches Philosophieren entnehmen.

1. Christliches Philosophieren wird als Denken aus dem Glauben immer *weltanschaulich* sein. Unter „weltanschaulicher“ Philosophie verstehe ich dabei ein wertbeurteilendes und wertbegründendes, ja sinnstiftendes Denken, das an letzten Lebensfragen nicht vorbeigeht. Die beiden Stilelemente „metaphysisch“ und „ethisch“ weisen, zusammengenommen, auf diese Weltanschaulichkeit des Denkens hin; sie schliessen vorwiegend analytische oder vorwiegend historische Methoden zwar nicht aus, verbieten es aber, sich mit ihnen zufriedenzugeben und Philosophie bloss „als strenge Wissenschaft“ zu betreiben.

Vielleicht nicht der letzte Mangel, der die Neuscholastik in Misskredit gebracht hat, war ihr zwiespältiges Verhältnis zur Weltanschaulichkeit des Philosophierens. Auf der einen Seite waren ihre Inhalte geradezu penetrant weltanschaulicher Art – die Metaphysik, ja eine philosophische Gotteslehre standen im Mittelpunkt, eine Wertethik wurde breit ausgeführt und auch die Anthropologie und selbst die Naturphilosophie waren wertorientiert. Auf der anderen Seite jedoch wurde zunächst unter dem Druck eines eigenartigen Rationalismus (einem Relikt des 18. Jahrhunderts, das ins katholische 19. Jahrhundert hinübergerettet wurde) und später in Sorge um echte „Wissenschaftlichkeit“ der Philosophie (die man ihrerseits als Fehlübersetzung der antik-mittelalterlichen „scientia“ taxieren möchte) grösster Wert auf den rein rationalen, keineswegs weltanschaulichen Charakter des philosophischen Denkens gelegt. Aus diesem Zwiespalt zwischen Inhalt und Form mag es sich erklären, weshalb aus der letzten Generation scholastisch ausgebildeter Philosophen und Theologen die einen sich von der (wenigstens angeblich) weltanschauungsfreien sprachanalytischen Philosophie oder der Phänomenologie HUSSERLS anlocken liessen, während sich andere im Gegenteil dem durch und durch weltanschaulich geprägten Marxismus zuwandten.

Diese letzte Option deckt auch die stets lauende Gefahr weltanschaulichen Philosophierens auf: es kann zu blosser Ideologie oder wenigstens Dogmatismus werden, und der Ideologie- oder Dogmatismusverdacht lastet deshalb dauernd auf ihm. Gegenüber dem Philosophieren von Christen wird dieser Verdacht in dem Masse unbegründet bleiben, als sie sich daran erinnern, dass der christliche Glaube niemals fixfertige *Antworten* für das Denken liefern kann, sondern dieses nur immer neu dazu auffordert, letzte *Fragen* zu stellen und zu beantworten. Auch das Stilelement kritischen Wissens um die eigenen Grenzen gehört

deshalb mit zur Weltanschaulichkeit christlichen Philosophierens, und eben dadurch kann es zum nützlichen Gesprächspartner werden. Gegenüber dem Marxismus wird alles Doktrinäre (christlicher- wie marxistischerseits) je neu in Frage gestellt und auf die Vorläufigkeit aller Zukunftsbilder oder Geschichtsinterpretationen hingewiesen werden müssen; im Gespräch mit vorwiegend analytischen Philosophien ist auf die je neu sich eröffnenden transzendenten Fragehorizonte hinzuweisen. Gemeinsamer Gesprächsboden aber bleibt einerseits die Rationalität des Diskurses, in dem auch diese weltanschauliche Philosophie vorgetragen wird, andererseits die gemeinsame philosophische Vergangenheit.

2. Zweite Leitlinie für christliches Philosophieren ist in der Tat ein besonders ausgeprägtes *geschichtliches Bewusstsein*. Es soll ein Philosophieren in Kontinuität mit der grossen Tradition vor allem der mittelalterlichen Philosophie sein: diese Erwartung wird vor allem von kirchlicher Seite an den philosophierenden Christen herangetragen. Seit den recht drastischen und heute undenkbaren Massnahmen LEOS XIII. zur Durchsetzung des Neothomismus⁷ sind die Ermahnungen zur Treue gegenüber THOMAS VON AQUIN zwar zurückhaltender und vor allem nuancierter geworden, aber sie bleiben unüberhörbar⁸. Für einen christlichen Philosophen besteht auch gar kein Grund, diese Mahnungen nicht zu hören – obwohl er sie heute *anders* hören wird als zur Zeit der Neuscholastik.

Es bleibt das unbestreitbare Verdienst der scholastischen Erneuerung, die historische Erforschung des mittelalterlichen Denkens vorangetrieben zu haben – Namen wie GRABMANN und GILSON mögen für viele andere stehen. So wurde ein grosses und unerwartet reiches philosophisches Erbe wieder zugänglich gemacht, und die Erkenntnis brach sich Bahn, dass dieses scholastische Denken (in seiner barocken Um- und

⁷ Vgl. Roger AUBERT, Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, in: Giuseppe ROSSINI (Hrsg.), Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27 – 28 – 29 dicembre 1960 (Rom 1961) 133–252, bes. 159–163.

⁸ Namentlich CONCILIUM VATICANUM II, Decretum „Optatam totius“ Nr. 15 in einer bewusst weitmaschigen (an AUBERT, Aspects divers [Anm. 7] 148 erinnernden) Formulierung und JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 17. November 1979, in: Acta Apostolicae Sedis 71 (1979) 1472–1483.

Ausgestaltung) zur Grundlage für fast die ganze neuzeitliche Philosophie wurde⁹. Die Neuscholastik nun sah ihre Aufgabe darin, sich dieses Erbe möglichst unverändert anzueignen: das *Gleiche* wie das Mittelalter in der Gegenwart *neu* zu denken. Die reifste Form solchen Neudenkens finden wir wohl im sogenannten „transzendentalen Thomismus“ (MARÉCHAL, RAHNER ...) ¹⁰, der die Philosophie des THOMAS mit den Methoden eines KANT, FICHTE oder HEGEL neu durchdacht und für unsere Zeit wieder zugänglich gemacht hat.

In diesem Programm des Neudenkens ist aber auch der doppelte Grund zu suchen, weshalb sich die neuscholastische Philosophie (abgesehen von allen äusseren widrigen Umständen wie der nachkonziliaren kirchlichen Studienreform) früher oder später totlaufen *musste*.

Einerseits nahm sie nämlich mit der grossen metaphysischen Tradition der Scholastik auch deren unübersehbare Lücken wieder auf. Jene Metaphysik stützte sich (in Fortführung der antiken Tradition) in erster Linie auf eine Erkenntnis der *Natur* und nicht des Menschen – d. h. sie war im wörtlichsten Sinne Meta-Physik –, und so kam sie nicht nur mit der Krise der aristotelischen Physik zu Beginn der Neuzeit auch selbst in die Krise, sondern sie liess auch all jene letztlich anthropologischen Probleme am Rande liegen, die heute im Mittelpunkt philosophischen Fragens stehen: die Frage nach Gesellschaft und Geschichte, nach der Sprache, nach Kunst und Religion, die hermeneutische Frage ... Weil es sich da nicht um zufällige Auslassungen, sondern um eine grundsätzlich andere Akzentsetzung handelte, konnte die Neuscholastik auch nicht einfach um soundsoviele neue philosophische Disziplinen erweitert werden; es galt, einen ganz neuen Ansatz zu finden.

Solche Neuansätze wurden andererseits von den neuscholastischen Philosophen selbst bereitgestellt. Indem sie zum Neudenken der alten

⁹ Vgl. z. B. Peter PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig 1921 bzw. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964); Max WUNDT, *die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32) (Tübingen 1945 bzw. Hildesheim 1964); Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système carthésien* (= *Études de philosophie médiévale* 13) (Paris 1930 bzw. ³1967); Virgilio LAZZERONI, *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica* (= *Problemi d'oggi* 3) (Padua 1940) usw.

¹⁰ Dazu Otto MUCK, *Die transzendente Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964).

Metaphysik neuzeitliche Denkmethode anwandten, führten sie ihre Schüler (d. h. die nach ihnen aktive Generation katholischer Philosophieprofessoren) ins neuzeitliche Denken selbst ein; und diese Schülergeneration fand es dann vielfach sachgemässer, eine Philosophie vorzulegen, die unmittelbar am Denken der Neuzeit ansetzte, ohne den Umweg über das Mittelalter zu nehmen. So hat das neuscholastische Philosophieren die Voraussetzung zu seiner Überwindung selbst geschaffen, und das wird ihm von der Geschichte zur Ehre anzurechnen sein.

In dieser nach-neuscholastischen Situation kann nun der christliche Philosoph in ein ganz neues und unbelastetes Verhältnis zum mittelalterlichen Erbe treten. Während die Neuscholastik das Gleiche wie im Mittelalter neu zu denken versucht, wird er heute vielmehr das Neue, das ihm zu denken aufgegeben ist, in Kontinuität mit der Vergangenheit zu denken versuchen. Mit anderen Worten: sein Verhältnis zur Scholastik wird ein *geschichtliches* sein – nicht anders als jeder Philosophierende sich heute auf das Denken der Antike und der Neuzeit beziehen muss. Indem aber auch das mittelalterliche, aus der Antike stammende und die Neuzeit vorbereitende Denken ausdrücklich in Erinnerung gehalten wird, erscheinen Antike und Neuzeit selbst in ihrer geschichtlichen Perspektivität und Relativität. Dank dieser scholastischen Erinnerung sollte das Philosophieren von Christen, *ceteris paribus*, ausgeprägtere geschichtliche Tiefe erhalten und damit auch (selbst)kritischer sein können. Der einzige Abstand, den wir von unserer Gegenwart gewinnen können, besteht ja im Rückgang in die Vergangenheit, und aus dieser geschichtlichen Perspektive erscheinen unsere eigenen Lieblingsideen und die philosophischen Moden unserer Zeit in ihrer eigenen gebührenden Kleinheit und Relativität.

3. Aus dieser geschichtlichen Bezogenheit ergibt sich schliesslich eine dritte Leitlinie für heutiges christliches Philosophieren, seine *Annäherung an spezifisch christliche Glaubensgehalte*. Die Neuscholastik, so sagten wir, ist in ihrer Entwicklung von der blossen Wiederaufnahme der alten Metaphysik zu einer wenigstens teilweisen Rezeption des neuzeitlichen Denkens fortgeschritten. Rezipiert wurden jedoch vor allem die Denkformen, weniger die neuen Inhalte der neueren Philosophie. Und doch sind gerade diese neuen Inhalte z. T. spezifisch christlicher Art und Herkunft, mehr als die im wesentlichen aus der Antike übernommenen Inhalte der mittelalterlichen Scholastik.

Einige dieser Inhalte wie Christologie, Erbsündenlehre, Offenbarungsphilosophie wurden bereits erwähnt; andere – wie die Schöpfungsontologie des Nominalismus – werden gleich noch zu besprechen sein. Darüber hinaus scheinen manche der in der Neuzeit neu aufkommenden philosophischen Disziplinen – Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion, philosophische Hermeneutik, vielleicht auch die philosophische Anthropologie (jedenfalls bei FEUERBACH) – letztlich auf Anstöße aus der christlichen Theologie zurückzugehen. Diese Anregungen hat ein philosophierender Christ heute wiederaufzunehmen, sie nicht nur historisch zu erforschen, sondern sie vor allem philosophisch neu zu bedenken und weiterzuführen.

Denn wenn schon das Symbol, wie RICŒUR sagt, „zu denken gibt“¹¹, dann gibt das christliche Dogma noch viel mehr zu denken. Es ist ja nicht ein verschlüsselter Ausdruck für menschlich Gedachtes oder Erfahrenes, sondern (so glaubt der Christ) gerade in seiner scheinbar durchschaubaren begrifflichen Formulierung Darstellung des göttlichen Mysteriums, das ineins unbegreiflich und sinnerhellend ist. Dabei werden vom Dogma auch philosophisch verstehbare Aussagen über Welt, Mensch und Geschichte gemacht, die jedoch in manchem dem von der griechischen Philosophie oder auch vom gemeinen Menschenverstand Gedachten zuwiderlaufen und die eben deshalb als alternative Denkmöglichkeiten die Beachtung des Philosophen verdienen. Diese vom christlichen Dogma angeregten Problemstellungen und Lösungsmöglichkeiten in die philosophische Diskussion einzubringen, scheint uns heute der wichtigste Beitrag christlichen Philosophierens zu sein.

Was damit inhaltlich etwa gemeint sein könnte, soll in einem letzten Abschnitt wenigstens andeutungsweise (und ganz ungeschützt) umrissen werden.

III.

1. Kennzeichnend für die mittelalterliche Scholastik war ihr Umbau der antiken Metaphysik in eine mit dem Dogma der *Weltschöpfung* vereinbare Ontologie – ein Umbau, der schon in der Aristotelesrezeption der

¹¹ Paul RICŒUR, *La symbolique du mal* (Paris 1960) 323 (deutsche Ausgabe: *Symbolik des Bösen* [Freiburg i. Br. / München 1971] 395).

jüdischen und arabischen Philosophen begann (die ja mit dem gleichen Problem des Schöpfergottes konfrontiert waren) und der in der thomistischen Realdistinktion zwischen *essentia* und *esse* seinen krönenden Abschluss gefunden haben soll.

Diese in der Neuscholastik gängige Sicht der Dinge übersah jedoch, dass es im Spätmittelalter Philosophen gab (wir fassen sie hier einmal generisch unter dem Namen „Nominalismus“ zusammen), die eine noch ausgeprägtere Schöpfungsontologie vorlegten als der Thomismus. In ihnen dominierte nicht das allgemeine Sein, sondern das faktisch gegebene Einzelding in seiner ausschliesslichen Abhängigkeit vom freien Schöpferwillen Gottes. Es war diese nominalistische Ontologie, die zur Grundlage für das ganze neuzeitliche Denken wurde – bis hin zum „Tractatus“ WITTGENSTEINS. So müsste es heute eine Aufgabe christlichen Philosophierens sein, diese nominalistische Ontologie so weit zu vertiefen, dass von ihr aus die Möglichkeit einer Metaphysik ansichtig würde. In der gegebenen Welt von Einzelfakten müsste nach deren (nicht nur bewusstseinsmässigen) Verbundenheit gefragt werden, und der Übergang zur Metaphysik könnte dann wohl vom Begriff der Ganzheit vermittelt werden, der in der Neuzeit ohnehin zum Schlüsselbegriff für das Absolute geworden ist. Für einen derartigen Gedankengang könnte beispielsweise LEIBNIZ Hilfestellung leisten und dabei auch zeigen, dass eine Ganzheitsmetaphysik nicht notwendig im Pantheismus oder in den kantischen Antinomien endet.

Der Nominalismus war jedoch nicht die letzte Station auf dem Wege einer Schöpfungsontologie. In der Neuzeit wurde das Geschöpf nicht mehr so sehr als gegebenes Einzelfaktum denn als endliches, sich selbst aufgegebenes *Subjekt* verstanden. Auch da taucht wohl zuerst der Gedanke an den „pantheistischen“ Ausgang der Subjektsphilosophie im deutschen Idealismus auf und in seinem Schatten vielleicht die Erinnerung an den „Einzelen“ bei KIERKEGAARD. Tatsächlich aber hat schon zwei Jahrhunderte früher DESCARTES eine – vom Christentum angeregte – Philosophie des endlichen, geschaffenen Subjekts vorgelegt, die sich zwar in ihrer ursprünglichen, dualistischen Ausprägung nicht halten liess, die aber dank ihrer augustinischen Aszendenz für den christlichen Philosophen weiterhin bedenkenenswert bleibt.

Es wäre da genauer zu fragen, was eigentlich ein Subjekt als *endliches*, geschaffenes prägt: seine Leibhaftigkeit, sein Begehren („*désir*“), seine Faktizität, seine Fehlbarkeit – Themen, die uns aus der philoso-

phischen Anthropologie vertraut sind, die jedoch in ontologischer Sicht neu durchdacht werden müssten. Die Welt würde dann als ein Zusammen endlicher Subjekte gesehen, die untereinander kommunizieren, und das heisst: die in einer Geschichte stehen, die sie selbst gemacht haben. Auch die Natur käme da auf neue Weise in den Blick: nicht mehr wie die griechische *Physis* als das anwesende Absolute, auch nicht als blosser Inhalt des *Cogito*, sondern als Ermöglichungsgrund und Rahmen für das Kommunizieren von Subjekten.

2. Gestalt und Sendung *Christi* haben bereits bei HEGEL und KIERKEGAARD die Philosophie mit dem Problem der radikalen *Geschichtlichkeit* konfrontiert. Gegen das Geschichtliche, das nicht zu Verallgemeinernde und nicht unter ein Gesetz zu Bringende hatte sich das Denken immer wieder gesträubt, und bei HEGEL nahm es sozusagen seine Rache an Christus, indem es ihn zum allgemeinen Denkgesetz uminterpretierte¹². Tatsächlich bestätigt jedoch das Faktum Christi den nominalistischen Primat des Faktischen, und sein echtes Menschsein gibt dem Problem endlicher Subjektivität neue Dringlichkeit – vor allem wenn dieses Menschsein in einer Bewusstseinschristologie als menschliches Bewusstsein des Gottessohnes ausgesagt werden soll¹³. Der „Panchristismus“ Maurice BLONDELS stellt den bisher eindringlichsten, wenn auch in manchem fragwürdigen Versuch dar, das Bewusstsein Christi transzendentalphilosophisch als erstkonstitutives *Cogito* und *Patior* beziehungsweise ontologisch als den dem Weltgebäude allererst Halt gebenden „Schlussstein“ der Natur zu begreifen. Jedenfalls bleibt das erst in den letzten Jahren vermehrt wieder aufgegriffene Problem einer „philosophischen Christologie“¹⁴ beziehungsweise der philosophischen Reperkussion einer Christologie eine weiterhin zur Diskussion der Philosophen gestellte Frage.

¹² Vgl. dazu den Beitrag „Theologische Hegel-Literatur zwischen 1960 und 1967. Ein kritischer Bericht“ oben in diesem Band, bes. 88f.

¹³ Dazu Xavier TILLIETTE, Maurice Blondel et la controverse christologique, in: Dominique DUBARLE (Hrsg.), *Le modernisme (= Philosophie 5)* (Paris 1980) 129–160, bes. 132–140.

¹⁴ Vgl. die verschiedenen Arbeiten von Xavier TILLIETTE, namentlich DERS., *Philosophische Christologie. Eine Hinführung (= Theologia Romanica 22)* (Freiburg i. Br. 1998); *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1975 (Brescia 1976).

3. Die *Erbsündenlehre* hängt theologisch eng mit der Christologie zusammen, weil wohl nur in der Parallele Christus-Adam so etwas wie Erbsünde überhaupt ansichtig und einsichtig werden kann. Obwohl die Erbsünde in der Neuzeit öfters Gegenstand philosophischer Betrachtung war (bei PASCAL, KANT, HEGEL, KIERKEGAARD), scheint es nicht, dass sich aus dieser Lehre philosophisch relevante Einsichten gewinnen lassen; sie dürfte für den christlichen Philosophen eher eine negativ-regulative Funktion haben, indem der hinter aller möglichen Archäologie des endlichen Subjekts aufklaffende Abgrund der Protologie sämtliche philosophische Aussagen über den Menschen und über das Böse relativiert. Der einzige positive Denkanstoss, der von der Erbsündenlehre für die Philosophie ausgehen könnte, liegt m. E. in dem, was KIERKEGAARD gerade nicht genügend thematisiert hat. „Erbsünde“ würde eine derartige Verbundenheit und Solidarität aller endlichen Einzelsubjekte voraussetzen, dass diese von einem ausser ihrer Existenz geschehenen, urgeschichtlichen Akt mitbetroffen und mitbedingt sein können. Christliches Philosophieren wäre damit eingeladen, die *Möglichkeit* einer solchen Solidarität zu bedenken – und damit das schon einmal angesprochene Grundproblem nachnominalistischer Ontologie, das Problem der seinsmässigen Kommunikation Einzelner. Das führt zu einer letzten Denkaufgabe, die sich aus dem christlichen Dogma ergibt.

4. Die christliche *Ekklesiologie* – auch in der Theologie ein relativ junger Traktat – ist von den Philosophen bisher wenig beachtet worden, und doch hat sie es mit Realitäten zu tun, die dem philosophischen Verständnis weitgehend zugänglich sind. „Philosophische Ekklesiologie“ gibt es bisher vor allem in der (kirchenkritischen) Religionsschrift KANTS und in der von ihr abhängigen Philosophie HEGELS, die vielleicht tiefgreifender „ekklesiologisch“ strukturiert ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte¹⁵. Und doch wären gerade von dieser Seite offenbar Anregungen zu erhalten, wie die bisher offenen Fragen weitergedacht werden könnten.

Kirchlichkeit spricht jedenfalls die Transzendenz der Sozialität, des In-Gemeinschaft-Seins, gegenüber den endlichen Einzelsubjekten

¹⁵ Vgl. beispielsweise die weittragende Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ Georg Wilhelm Friedrich HEGELS (Werke, Bd. 7,2 [Berlin 1845] 427–439).

aus. Gesellschaft oder Gemeinschaft (beide deutschen Worte verfehlen in je anderer Richtung das hier Angezielte) bilden das Prius und Posterius zum eigenen Sein jedes Subjekts; das lässt sich philosophisch nachvollziehen durch die Überlegungen der Sprachphilosophie über den Öffentlichkeitscharakter und die Traditionsgebundenheit des sprachlichen Bewusstseins und durch einen Blick auf die Gesellschaftsbezogenheit allen menschlichen Tuns und Handelns. Konkrete Endlichkeit des Subjekts bekommt so die Bedeutung von Sein-in-Gemeinschaft, und die Gemeinschaft selbst wird zur Figur der Transzendenz.

Diese Aufstellung kann konkretisiert und begrenzt werden durch einen Blick auf zwei mit der Ekklesiologie eng verknüpfte theologische Lehren. Die Sakramentenlehre gibt einen Hinweis auf die unabdingbar *leibhafte* Grundlage des Seins-in-Gemeinschaft (und damit der Endlichkeit des Subjekts); die Eschatologie dagegen reisst (als wiederum negativ-regulatives Denkprinzip) zwischen der Transzendenz und ihrer gesellschaftlichen Figur eine unüberbrückbare Kluft auf. Jedes mögliche *télos* ist niemals das Eschaton, und gegenüber jedem denkbaren „Ziel der Geschichte“ ist somit ein eschatologischer Vorbehalt anzubringen.

So würde durch das Überdenken der philosophischen Implikationen der Ekklesiologie die Problematik abgerundet, die die Glaubensgehalte des Christentums in die Philosophie der Neuzeit eingebracht haben. Die Endlichkeit des endlichen Subjekts wäre festgemacht und überschritten durch sein Eingebundensein-in-Gemeinschaft. Die Leibhaftigkeit, die das Subjekt verendlicht, wäre zugleich Grundlage für sein Sein-in-Gemeinschaft und damit für sein Sein-in-Geschichte. Diese Geschichtlichkeit des endlichen Subjekts wäre weder nach vorwärts noch nach rückwärts an einem wirklich letzten Ende oder Anfang der Geschichte festzumachen; wenn schon, müsste sie ihren letzten Halt an einem geschichtlichen Subjekt in ihrer Mitte haben. Dieses für den Philosophen im letzten unsinnige Postulat findet der Gläubige in Christus erfüllt. Das gibt ihm den Mut, die radikale Endlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Subjekts zu Ende zu denken, ohne daraus nihilistische Konsequenzen zu ziehen.

Mit einem Wort: Ein Denken, das sich – von seinen eigenen philosophischen Prämissen aus – an die Glaubensgehalte des Christentums anzunähern versucht, wird heute mithilfe, die alte klassische Metaphysik durch eine neue „Metaanthropologie“, eine im konkreten Menschen verankerte Seinslehre zu ersetzen. Das, scheint uns, dürfte der entschei-

dende Beitrag sein, den christliches Philosophieren heute in das Gespräch der Philosophien einzubringen hat.