Das Problem der christlichen Philosophie

Autor(en): **Fellermeier, Jakob**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **7 (1960)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761473

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

JAKOB FELLERMEIER

Das Problem der christlichen Philosophie

Das Problem der christlichen Philosophie enthält eine doppelte Fragestellung, eine historische und eine grundsätzliche. Historisch gesehen lautet die Frage : Gibt es philosophische Systeme, die als christliche Philosophie angesprochen werden können ? Vom grundsätzlichen Standpunkt aus geht es darum, ob christliche Philosophie berechtigt oder gar notwendig ist.

Bevor das Problem selber in Angriff genommen werden kann, bedarf es wenigstens einer vorgängigen Klärung des Begriffes der christlichen Philosophie.

Christliche Philosophie kann man zunächst in einem allerweitesten Sinn fassen als jene Philosophie, die aus der Begegnung der christlichen Offenbarung mit dem philosophischen Denken entstanden ist. Demnach wären zur christlichen Philosophie fast alle philosophischen Systeme zu rechnen, die sich im Abendland seit Beginn der christlichen Zeitrechnung herausgebildet haben ; denn sobald die christliche Lehre an die Weltöffentlichkeit getreten war, konnte das menschliche Denken nicht mehr achtlos an ihr vorübergehen, mußte es Stellung zu ihr nehmen, sei es positiv oder negativ. Daß es in diesem Sinn christliche Philosophie gegeben hat und gibt, bedarf keines Beweises. Mit Recht erklärt Hans Meyer : « Man nehme die aus der christlichen Tradition stammenden Elemente aus Descartes, Malebranche, selbst aus dem Pantheismus Spinozas, aus Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aus Baader, dem jungen Fichte, Weisse, selbst aus dem Atheismus Schopenhauers weg, und man sehe zu, was übrig bleibt »[1]. Sogar Nietzsche gesteht : « Auch wir Erken-

[1] H. MEYER : Christliche Philosophie ? MTZ 2 (1951) 415. Vgl. E. GILSON : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Dt. von R. Schmücker, Wien 1950, 14 f.

nenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von einem Brand, den ein Jahrtausend alter Glaube entzündet hat, der auch der Glaube Platos war, jener Christenglaube, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist. » [2] Und ebenso bekennt Jaspers : « Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte. Das abendländische Philosophieren ist – mag man es eingestehen oder nicht – stets mit der Bibel, auch dann, wenn es gegen sie kämpft. » [3]

Doch in einem engeren Sinn können nur die philosophischen Systeme als christlich bezeichnet werden, die eine positive Haltung zur Offenbarungslehre einnehmen, d. h. die die christlichen Offenbarungswahrheiten als göttliche Wahrheiten und damit als Norm für das menschliche Denken anerkennen. Auch in dieser Fassung wird die Existenz einer christlichen Philosophie wohl kaum bestritten werden können. Das ganze philosophische Denken der Patristik und Scholastik und sogar auch weithin der Neuzeit ist in dieser Hinsicht christlich geprägt.

Christliche Philosophie im eigentlichen Sinn verlangt aber nun nicht nur, daß das menschliche Denken in ein positives Verhältnis zur göttlichen Offenbarung tritt, sondern daß es dabei auch noch echt philosophisches Denken bleibt, d. h. ein Denken, das sich mit Hilfe des natürlichen Lichtes der Vernunft vollzieht und sich zur Aufgabe setzt, die Dinge der Natur aus ihren Ursachen – zurück bis zu ihrer letzten Ursache – zu erklären [4]. Als wissenschaftliches System umfaßt die Philosophie « lehrinhaltliche Wahrheiten ..., die *nur*, unmittelbar oder mittelbar, vernunftevident sind ... Sowohl die Grundprinzipien der Philosophie, von denen sie ausgeht, (sind) vernunfteinsichtig, als auch die Methode und ihr begründender Aufbau und folglich auch ihre Resultate » [5]. Christliche Philosophie ist somit jene Philosophie, « die die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet » [6].

[2] Genealogie der Moral, III, 24.

[3] K. Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1954, 75.

[4] Vgl. S. Th. I. q. 1, a. 1-8 ; C. Gent. I, 4.

[5] G. M. Manser: Gibt es eine christliche Philosophie ? Divus Thomas (Fr.) 14 (1936) 24.

[6] É. Gilson [s. oben Anm. 1] 40. Vgl. E. Gilson : La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne. Revue des sciences religieuses 32 (1958) 195 ; H. Meyer [1] 415.

Als echte Philosophie beansprucht auch die christliche Philosophie Autonomie, d. h. Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit mit eigenem Objekt und eigener wissenschaftlicher Methode. Objekt der Philosophie ist der Bereich der Erfahrung, der inneren und der äußeren, und alles, was daraus erschlossen werden kann; die Erkenntnismethode ist bestimmt durch die eigene Vernunfteinsicht, die entweder, wie bei der Beobachtung und Analyse der Erfahrungstatsachen und der daraus gewonnenen Begriffe, unmittelbar gegeben ist, oder mittelbar durch Beweisverfahren erzielt wird. In beider Hinsicht unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, deren spezifischer Gegenstand die übernatürlichen Wahrheiten darstellen, die weder in der Erfahrung gegeben sind noch aus ihr erschlossen werden können, und die sich darum nicht auf eigene menschliche Einsicht, sondern auf das Zeugnis des sich offenbarenden Gottes stützt.

Diese Autonomie besagt jedoch nicht, daß die christliche Philosophie von der Offenbarung völlig unabhängig sein muß. Es ist, wie Maurice Nedoncelle treffend erklärt, « ein weitverbreiteter Irrtum, der in der Philosophie eine wahre Katastrophe darstellt, Autonomie und Unabhängigkeit in eins zu setzen »[7]. Philosophie bedeutet keineswegs, wie Hilckman meint, « die Wahrheitssuche der Ratio, die Erkenntnisgewinnung des *auf sich selbst gestellten* menschlichen Geistes »[8]. Eine solche Definition als Maßstab würde von vornherein jede christliche Philosophie unmöglich machen. Die Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung darf nur nicht so weit gehen, daß dadurch das Werk der Vernunft aufgehoben und verfälscht würde. Es kann sich darum die Philosophie in ihrer Beweisführung selber nicht auf Offenbarungswahrheiten stützen. Offenbarungswahrheiten dürfen bei einer philosophischen Argumentation nicht als Prämissen benützt werden. Auch eine christliche Philosophie hat ausschließlich ihren eigenen, aus der Vernunft sich ergebenden, d. h. den logischen Gesetzen zu folgen. Worin die Abhängigkeit der christlichen Philosophie von der Offenbarung besteht und wie weit sie sich jeweils erstreckt, wird sich im Lauf der Ausführungen zeigen.

Im Bereich der christlichen Philosophie im engeren Sinn finden sich nun vor allem zwei Hauptrichtungen, die für den Anspruch, auch christliche Philosophie im eigentlichen Sinn zu sein, in Betracht kommen : die augustinische und die thomistische.

[7] M. Nedoncelle : Existe-t-il une Philosophie Chrétienne ? Paris 1956, 94.
[8] A. Hilckman : Christliche Philosophie ? PJ 60 (1950) 458.

Der hl. Augustinus, in dem die Philosophie der Väterzeit ihren Höhepunkt erreichte und der weit in die Scholastik hinein, ja bis Albertus Magnus und Thomas von Aquin, das philosophische Feld des Abendlandes beherrschte, begründete unter Zusammenfassung und Vertiefung vorausgegangener patristischer Gedankengänge ein Verhältnis von christlicher Offenbarung und Philosophie, das in den Sätzen zum Ausdruck gebracht ist : « Fides quaerit, intellectus invenit » und « Intellectus est merces fidei » [9].

Das bedeutet, daß nach Augustinus dem Glauben die Priorität vor der Vernunfteinsicht zukommt [10]. Augustinus kam zu dieser Aufstellung vor allem auf Grund seines eigenen philosophischen Werdeganges. Der Glaube bot ihm jene Wahrheit an, die er bei den verschiedenen philosophischen Systemen vergebens gesucht hatte ; die aus dem Glauben übernommenen Wahrheiten sollten dann nachträglich auch vernunftgemäß begründet und durchdrungen werden. Ferner weist Augustinus auf die allgemeine Erfahrung hin, daß am Anfang des menschlichen Wissens immer der Glaube steht. Die Kinder glauben an den Vater auf das Wort der Mutter hin und an die Mutter auf Grund des Zeugnisses der Dienstboten und Ammen [11]. Ebenso muß man sich, bevor man zur Kenntnis einer Wissenschaft gelangt, der Autorität des Lehrers unterwerfen [12].

Um nun das Verhältnis von Philosophie und Glaube bei Augustinus richtig würdigen zu können, ist zu beachten, daß Augustinus den Begriff Philosophie, der bei ihm vielfach gleichlautend ist mit dem Wort « intellectus », in einer doppelten Bedeutung verwendet. In einem allgemeinen Sinn gebraucht er ihn « von beliebiger Philosophie, das heißt einer rein vernunftgemäßen Spekulation » ; hiernach ist « jede Erforschung der Wahrheit Philosophie » [13]. Im spezifisch augustinischen Sinn ist aber Philosophie oder intellectus die « vernunftgemäße Erforschung des Glaubensinhaltes » [14]. Durch die Philosophie soll der Glaube, soweit möglich, nachträglich vernunftgemäß begründet, vertieft und dadurch auf eine höhere Stufe erhoben werden, auf die Stufe eines bewußt erfaßten und aus eigener, innerer Überzeugung gehaltenen Glaubens. Die Philosophie in diesem höheren Sinn ist somit für Augustinus « ein Glaube, der

[9] De Trin. XV, 2, 2 ; In Joan. Evang. tract. XXIX, 6.

[10] Vgl. Sermo 118, 1.

[11] De utilitate credendi XII, 26.

[12] De ordine II, 9, 26.

[13] E. Gilson : Der hl. Augustinus. Dt. von Phil. Böhner u. T. Sigge, Hellerau 1930, 459.

[14] A. a. O. 69.

sich zum Wissen entfaltet, oder ein Wissen, das sich vom Glauben nährt und seinen Inhalt fortschreitend in sich hineinbaut »[15]. Philosophie ist hier « der Übergang vom begründeten Glauben an das Zeugnis der Heiligen Schrift zur Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht in der Ewigkeit »[16], fällt zusammen mit dem Besitz der beseligenden Weisheit und wird identisch mit der wahren Religion. So ist es zu verstehen, daß bei Augustinus der Glaube der Philosophie vorausgehen muß. « Der Glaube an Gott (geht) dem Beweis des Daseins Gottes voraus, nicht um davon zu befreien, sondern um uns vielmehr dazu anzuspornen ; denn zu Gott führt uns die Weisheit und Gott erreicht man nicht ohne Gott[17]. »

In diesem spezifischen Sinn genommen verdient die augustinische Philosophie « nicht den Namen Philosophie ..., wenn man darunter ein System von Ideen versteht, deren Prämissen nur von der Vernunft aufgestellt werden »[18] und haben diejenigen recht, die die « Philosophie » des hl. Augustinus zwar als christlich, aber nicht als eigentliche Philosophie anerkennen[19]. Es war auch gar nicht die vordringliche Absicht des hl. Augustinus, eine reine Vernunftphilosophie aufzustellen ; es ging ihm in seinem Denken nicht so sehr um eine explicatio rerum per causas, um eine vernunftgemäße Erklärung der Erscheinungswelt durch Rückführung auf ihre Ursachen, sondern sein ganzes Denken zielt auf die Gewinnung des persönlichen Heiles, auf die Verwirklichung des rechten Verhältnisses der Seele zu Gott. « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino »[20]. « Im augustinischen Wortsinn ist der wahre Philosoph jener, der Gott liebt ; der vollendete jener, der Gott genießt ; denn er besitzt mit der vollkommenen Weisheit das höchste Ziel und die Seligkeit[21] ».

Philosophie ist für Augustinus Welt- und Lebensanschauung. Der Christ kann aber seine Welt- und Lebensanschauung nicht allein aus der Vernunft schöpfen. Denn dort, wo es gilt, die Gesamtheit der Wirklichkeit und des Lebens zu erfassen, um aus dieser Erkenntnis das eigene Leben zu gestalten und zu seiner Vollendung zu führen, muß der Christ auch die Übernatur, von der uns die Offenbarung kündet, mithereinbeziehen. « Aus zwei Quellen, einer *natürlichen* – Philosophie – und einer

[15] A. a. O. 73 f.
[16] A. a. O. 68.
[17] A. a. O. 71.
[18] A. a. O.
[19] Vgl. Manser [5] 134 ; B. Jansen : Christliche Philosophie. SZ 128(1935) 237.
[20] Soliloquia I, 2, 7.
[21] Gilson [13] 74.

übernatürlichen – Offenbarung – sollte der natürlich-übernatürliche Mensch seine Informationen als Leitstern des Lebens schöpfen, um glücklich sein Ziel zu erreichen » [22]. « Für den Christen kann (reine Vernunft-) Philosophie niemals den Sinn beinhalten, Erlösungswissen zu gewinnen, Wahrheiten zu erfahren, die er im Geheimnis des Glaubens schon empfangen. Für ihn bedeutet (reine Vernunft-)Philosophie nicht Religionsersatz, auch nicht eine Weltanschauung als philosophischer Glaube, der das Totum der Welt und ihre Sinngebung vernunftgemäß aus nur-menschlichen, sinnimmanenten Bezirken der Seele und der Welt aufbaut. Philosophie *allein* vermag dem Christen letzthin keine Weltanschauung oder Lebensnorm zu begründen oder auch gültig zu sichern.» [23] Da nun aber Augustinus den Begriff Philosophie primär im Sinn von Welt- und Lebensanschauung nimmt, muß für ihn Philosophie eine innere Einheit von Vernunft- und Glaubenserkenntnis sein und muß er eine Scheidung zwischen Glaube und Vernunft als zweier selbständiger Erkenntnisbereiche ablehnen [24]. In diesem seinem spezifischen Philosophiebegriff schließt sich Augustinus dem Neuplatonismus an, dessen Philosophie ja den Anspruch erhob, echte Welt- und Lebensanschauung, ja sogar Heilslehre, Religion zu sein. Ihm gegenüber wollte Augustinus betonen, daß eine Philosophie, die zurecht diesen Anspruch erhebt, nie reine menschliche Vernunftphilosophie, sondern nur eine innerlich mit dem christlichen Glauben verbundene Philosophie sein kann.

Nun ist aber die Frage, ob sich nicht vielleicht doch auch bei Augustinus das findet, was im herkömmlichen Sinn als Philosophie bezeichnet wird, ob es nicht auch bei ihm echte, auf natürlichen Prinzipien beruhende Vernunfterkenntnis gibt, die die Ursachen der Dinge zu erforschen sucht. Wir haben schon gehört, daß Augustinus den Begriff der Philosophie in einem weiteren Sinn auch für die reine vernunftgemäße Spekulation anwendet. Ausdrücklich erklärt er : « Sache des Verstandes ist das Einsehen; das Erkennen besteht in dem Aufdecken der Gründe der Dinge. » [25]. Daß die Vernunft gewisse Wahrheiten, wie die mathematischen, erkennen kann, steht für Augustinus außer Zweifel. Ferner gibt es für ihn Vernunfterkenntnis, die dem Glauben vorausgeht, ihn rechtfertigt und begründet und infolgedessen nicht wieder vom Glauben abhängig sein kann. Aller Glaube bedarf auch nach Augustinus einer Vorbereitung durch die

[22] Manser [1] 126.
[23] R. Schwarz : Das Problem einer christlichen Philosophie. PJ 60 (1950) 229.
[24] Gilson [13] 73.
[25] Soliloquia II, 6, 12.

Vernunft ; die Vernunft muß uns den Gegenstand des Glaubens vorstellen und die Gründe angeben, die zum Glauben berechtigen und unsere Glaubenszustimmung veranlassen [26]. « Für Augustinus steht fest, daß neben der Vernünftigkeit der natürlichen Schöpfung die Vernünftigkeit des Glaubens steht, daß die Ratio das Vorrecht des Glaubens aufweisen kann, daß ein vorgängiger Glaube kein sacrificium intellectus, sondern daß die geistige Durchdringung des Glaubens höchste Aktivität des Verstandes und zugleich vernünftige Erhellung des Offenbarungsinhaltes bedeutet. » [27]

Und wenn man schließlich bei Augustinus die Ergebnisse der mit Hilfe der Vernunft angestellten Untersuchungen über Gott, Seele und Natur zusammenfaßt, so ergibt sich sogar ein geschlossenes System, das durchaus als echte Philosophie angesprochen werden kann. Man denke an die Widerlegung des Skeptizismus, an die erkenntnistheoretische Begründung der Wahrheit mit Hilfe der Illuminationstheorie, an die Lehre von den rationes seminales, die, wenn auch vielfach durch Hinweise auf Stellen der Heiligen Schrift gestützt, doch letztlich durch Vernunftüberlegungen gewonnen sind und in logischem Zusammenhang untereinander stehen. Das gilt selbst von seinem Gottesbeweis, der, obwohl vom Glauben an die Existenz Gottes ausgehend, doch durch vernunftgemäßes Schlußfolgern entwickelt wird und sich organisch in die ganze Erkenntnislehre einfügt. Es hat auch darum Augustinus durchaus seinen berechtigten Platz in jeder Geschichte der Philosophie.

Daß diese augustinische Vernunftphilosophie ebenfalls als christlich bezeichnet werden kann, steht außer Zweifel ; sie ist ja ganz in den Dienst des Glaubens gestellt und empfängt von ihm her Ziel und Norm. So ist also auch bei Augustinus der Begriff der christlichen Philosophie im eigentlichen Sinn verwirklicht, allerdings mit dem Hauptakzent auf dem « christlich ». So sehr die vernunftgemäße Erklärung der Dinge aus ihren eigenen Ursachen als echte Wahrheitserkenntnis gewertet wird, so wird sie doch von Augustinus nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern insofern sie beiträgt zur Erkenntnis und zur Erreichung des menschlichen Lebenszieles, der Weisheit, der « wahren Philosophie », die dann gleich der wahren Religion ist.

Dasselbe gilt hinsichtlich der Existenz einer christlichen Philosophie für Anselm von Canterbury und Bonaventura. Auch Anselm hat mit

[26] Epist. 120, 1, 3 ; Conf. VI, 5, 7 ; De utilitate credendi XII, 26.
[27] H. Meyer [1] 394.

seiner « fides quaerens intellectum » dem Glauben die Priorität vor der Vernunft zuerkannt, deren höchste Aufgabe es ist, nicht eine natürliche Erklärung der Dinge, sondern Glaubenseinsicht zu gewähren. Dennoch betont er im Vorwort zu seinem « Monologium », daß er « nichts von dem, was über den betreffenden Gegenstand in der Heiligen Schrift steht, aus der Autorität der Heiligen Schrift beweise, sondern all das, was durch eine von der Offenbarung unabhängige Untersuchung als wahr erwiesen werden kann, durch rationale Evidenz und allein durch das natürliche Licht der Wahrheit festlegen » wolle [28]. Also auch Anselm erkennt eine rationale Erklärung der Dinge aus ihren eigenen Gründen an, die aber wiederum ganz im Dienst des Glaubens steht und zu seiner Erhellung und Vertiefung beizutragen hat.

Bonaventura sieht ebenso wie Augustinus die rechte Ordnung darin, « daß man von der Festigkeit des Glaubens ausgeht und fortschreitet zur Klarheit der Vernunft, um zu gelangen zur Süßigkeit der Beschauung » [29]. Gegen die aristotelische Richtung unter Albertus Magnus und Thomas von Aquin verteidigt er die enge Verbindung von Glaube und Vernunfterkenntnis, doch macht er bereits ausdrücklich eine begriffliche Unterscheidung zwischen beiden und verleiht der Philosophie durch Hereinnahme aristotelischer Elemente (besonders in der Erkenntnislehre) ein stärkeres Gewicht gegenüber dem Glauben als Augustinus.

Die zweite Hauptrichtung der scholastischen Philosophie ist die thomistische. Dieser gesteht man nun, soweit man überhaupt im Mittelalter die Existenz einer Philosophie anerkennt, den Charakter einer echten Vernunftphilosophie ohne weiteres zu. Thomas von Aquin ist es ja gewesen, der, seinem Lehrer Albert dem Großen folgend, die Philosophie zu einer eigenständigen Wissenschaft erhoben hat. Er wies ihr vor allem ein eigenes Objekt zu, nämlich alles, was der äußeren und inneren Wahrnehmung unterliegt (quae praesto sunt corporis et animi sensibus) und was daraus durch Intellekt und Vernunft, d. h. durch unmittelbare Wesenseinsicht und Beweis erkannt werden kann. So fallen in das Gebiet der philosophischen Erkenntnis die Erscheinungsformen und Wesenheiten der geschaffenen Dinge, der körperlichen sowohl wie der geistigen (Seele) und auch die Existenz Gottes und seine Wesenseigenschaften, soweit sie aus der erfahrbaren Welt erschlossen werden können. Im Gegensatz dazu bildet den Gegenstand des Glaubens und der Theologie

[28] É. Gilson : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 36.
[29] Sermo IV. de rebus theologicis, 15.

« quod est absens ab intellectu », was sich der natürlichen Verstandeseinsicht entzieht ; dazu gehören nach Thomas die Wahrheiten, für die es keinen Anhaltspunkt in der Erfahrung, weder in der äußeren noch in der inneren, gibt [30].

Ein weiterer Unterschied zwischen der Philosophie und der Theologie betrifft die Methode der Beweisführung sowie die gesamte Betrachtungsweise. Die Philosophie geht von den geschöpflichen Dingen aus, um mit Hilfe der Vernunft ihre Ursachen und vor allem die letzte Ursache, Gott, zu ergründen. Dabei verfährt sie rein sachlich ; es geht ihr nur um die Erforschung der objektiven Wahrheit ; sie ist also streng « wissenschaftlich ». Die Theologie dagegen nimmt in ihren Beweisen den Ausgang von Gott und seinen Eigenschaften, stützt sich auf seine Offenbarung und betrachtet die Dinge im Lichte Gottes, « sub specie aeternitatis », nämlich in ihrer Hinordnung auf Gott als ihren Anfang und ihr Ziel und insofern sie Gottes Größe darstellen. Wenn darum auch Philosophie und Theologie zuweilen den gleichen Gegenstand haben, z. B. Gott, so ist doch ihre Betrachtungsweise verschieden [31].

Somit existiert bei Thomas ohne Zweifel eine echte Vernunftphilosophie, die klar von der Theologie, vom Bereich des Glaubens, geschieden ist. Aber trotz aller Eigenständigkeit, die Thomas der Philosophie gewährte, hat er sie doch in engster Verbindung mit der Offenbarung belassen. Vor allem herrscht nach ihm zwischen beiden keinerlei Widerspruch, sondern völlige Übereinstimmung ; was theologisch gewiß ist, gilt auch von der Vernunft und umgekehrt [32]. Ferner unterstützen sich beide Erkenntnisordnungen gegenseitig. Die Philosophie leistet dem Glauben ihre Dienste, indem sie durch aus dem Geschöpflichen genommene Analogien und Gleichnisse seinen Inhalt verdeutlicht, ohne ihn allerdings beweisen oder einsichtig machen zu können ; ihn durch Lösung der vorgebrachten Schwierigkeiten gegen Angriffe verteidigt und ihm seine Vernunftgrundlagen (praeambula fidei) namentlich durch den Aufweis der Existenz Gottes sichert [33].

Anderseits erleichtert der Glaube der Philosophie ihre Aufgabe in mannigfacher Hinsicht. Er bietet dem menschlichen Denken eine Reihe

[30] De veritate 14, 9 ; 14, 1 ; C. Gent. I, 3.

[31] S. Th. I, 1, 7 ; C. Gent. II, 4 ; In Boeth. de Trin. II, 4 ; vgl. M. Grabmann : Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaften. Jahresber. d. Görresgesellschaft 1931/32, Anhang, 7*-44*.

[32] C. Gent. I, 7.

[33] C. Gent. I, 8 ; 9 ; In Boeth. de Trin. II, 3.

von Wahrheiten dar, die zwar an sich in den Bereich der Vernunfterkenntnis fallen, z. B. die Existenz Gottes, doch von den meisten Menschen wegen der Tiefe, Schwierigkeit und Abstraktheit ihres Gegenstandes und den hohen Anforderungen, die sie stellen, da ihr Beweis vielfach die Kenntnis der ganzen Metaphysik und somit ein langes und beschwerliches Studium voraussetzt, ferner auf Grund der allgemeinen Schwäche des von der Sinnlichkeit abhängigen Verstandes, der geistigen Trägheit und der Verstricktheit in moralische Laster und schließlich infolge der Inanspruchnahme durch die Sorgen des Alltags gar nicht oder nur schwer und in mühsamem Forschen und nicht ohne Irrtum erkannt würden [34]. So steht also bei Thomas die Philosophie in enger Verbindung mit der christlichen Offenbarung ; mit vollem Recht verdient sie daher die Bezeichnung « christlich » [35]. Und da diese Bindung an die Offenbarung die Eigenständigkeit der Philosophie nicht aufhebt, handelt es sich um echte Philosophie. Zum Unterschied von der christlichen Philosophie des hl. Augustinus liegt allerdings beim hl. Thomas der Hauptakzent auf der Philosophie.

In der Folgezeit wurde der Begriff der christlichen Philosophie vor allem durch Duns Skotus weiter ausgestaltet und modifiziert. Er trieb einerseits die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie so weit, daß er beiden kein gemeinsames Objekt mehr beließ – Gott, gefaßt als das unendliche Sein, ist allein Gegenstand der Theologie [36] ; anderseits verband er aber wieder beide so eng, daß es bei ihm nur Philosophie auf dem Boden der christlichen Offenbarung gibt, die sogar notwendig ist, um der Philosophie ihren eigenen Gegenstand, nämlich das Sein, insofern es Sein ist, zu umschreiben [37]. Auch die meisten übrigen Scholastiker dürften als Vertreter einer christlichen Philosophie anzusprechen

[34] S. Th. I, 1, 1 ; II. II. 2, 4 ; C. Gent. I, 4 ; Vgl. GRABMANN [31] 23*.

[35] Es dürfte darum jeder Berechtigung entbehren, der Philosophie des hl. Thomas mit M. SOURIAU (Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ? Revue de Métaphysique et de Morale 39 [1932] 383 f.) und E. BRÉHIER (Y a-t-il une philosophie chrétienne ? a. a. O. 38 [1931] 141 ff.) das Prädikat der Christlichkeit abzusprechen. Gewiß hat Thomas seine philosophischen Gedanken weitgehend aus Aristoteles entnommen, der als typisch « heidnischer » Philosoph gilt ; doch war es gerade sein Bestreben, Aristoteles in die christliche Gedankenwelt einzubauen. Es mag ihm diese Christianisierung des Aristoteles vielleicht nicht in allen Punkten restlos gelungen sein, doch aufs Ganze gesehen hat Thomas die aristotelische Philosophie dem christlichen Denken durchaus angepaßt und zu diesem Zweck in wesentlichen Stükken umgewandelt ; man denke nur an die Gottes- und Seelenlehre.

[36] Ox. Prol. q. 3, a. 4 nn. 11-12 ; q. 1, n. 27 ; I, d. 3, q. 1 und q. 2, a. 4. n. 17.

[37] Ox. I, d. 3, q. 3, nn. 2-3.

sein, wenn auch vielleicht bei dem einen oder anderen gewisse Abstriche zu machen sind, sei es von der Philosophie oder von der Christlichkeit, was jeweils im Einzelfall zu beurteilen ist.

Christliche Philosophie im eigentlichen Sinn ist also als historisches Faktum nicht zu leugnen. Freilich darf man ihren Begriff nicht absolut starr fassen ; man muß ihm jedenfalls in der konkreten Verwirklichung Abwandlungsmöglichkeiten zugestehen. In dieser analogen Auslegung bedeutet dann christliche Philosophie auch keine Uniformierung des philosophischen Denkens ; diesem ist vielmehr innerhalb der von der Offenbarung abgesteckten Grenzen immer noch ein weiter Spielraum belassen, der eine Mannigfaltigkeit von Ansichten (und auch von Irrtümern) ermöglicht. Das Prädikat der christlichen Philosophie kann darum auch keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und unbedingte Richtigkeit verleihen, sondern gewährt nur Sicherung gegen die gröbsten Irrtümer.

Ist nun christliche Philosophie – und damit kommen wir zu unserer zweiten Hauptfrage – auch innerlich gerechtfertigt oder sogar notwendig ? M. a. W. ist echte Wahrheitserkenntnis auch im natürlichen Bereich als letzte Erklärung der Erscheinungswelt nur in Verbindung und in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung möglich ? Gewiß hat die Philosophie ihrem Wesen nach nicht die Aufgabe, christliche Philosophie zu sein ; sondern ihre einzige « Aufgabe ist es, wahre Erkenntnis zu finden, also wahr zu sein » [38]. Aber die Frage ist eben, ob die Philosophie wahr sein kann, ohne christlich zu sein, d. h. ohne von seiten der christlichen Offenbarung eine Hilfe zu erfahren.

Die Geschichte der Philosophie beweist zur Genüge, daß nicht nur die vorchristlichen Systeme, sondern auch alle nachchristlichen, die völlig von der Offenbarung abstrahierten, schwerwiegenden Irrtümern verfielen, wichtigste Wahrheiten außer acht ließen und so manche Probleme ungelöst stehen lassen mußten oder jedenfalls keine befriedigende Lösung dafür fanden. Man kann demnach eine dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie aufzeigen.

Die Offenbarung ist vor allem als äußere Richtlinie (norma negativa) erfordert, an der die Philosophie sich zu orientieren und ihre Ergebnisse zu kontrollieren hat. « Der Glaube nimmt den Menschen gewissermaßen bei der Hand, bringt ihn auf den rechten Weg und begleitet ihn so weit, wie er vor Irrtum geschützt werden muß. » [39] Und « kommt

[38] Hilckman [8] 458.

[39] Gilson : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 43 f.

ein christlicher Denker zu einem den christlichen Grundlehren widersprechenden Standpunkt, so besteht für ihn der Anlaß zur kritischen Nachprüfung »[40].

Diese Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung bedeutet nun allerdings eine gewisse Priorität des Glaubens vor der Vernunft; als Norm der Vernunfterkenntnis muß der Glaube vorgegeben sein. Doch diese Priorität des Glaubens kann nur als psychologische, nicht aber als logische verstanden werden[41]; der Glaubensakt geht zwar zeitlich der Vernunfteinsicht voraus – in diesem Sinn gilt: credo ut intelligam –, bildet aber nicht deren logische Grundlage; die Vernunfteinsicht benützt die Glaubenswahrheiten nicht als Beweismittel, sondern hat vielmehr diese selber zu begründen. In der logischen Ordnung gilt darum der Satz: intelligo ut credam. Da also die Offenbarungswahrheiten als norma negativa, als äußere Richtschnur in den philosophischen Beweisgang selber nicht eingreifen, wird durch sie das Werk der Philosophie nicht verfälscht, bleibt diese christliche Philosophie echte Philosophie.

Weiterhin bietet die Offenbarung der Vernunft aber auch vielfach inhaltliche Wahrheiten dar, die als solche dem philosophischen Bereich angehören, jedoch vom Menschen mit seiner natürlichen Erkenntniskraft tatsächlich nie oder nur mangelhaft erreicht wurden. Dazu gehören neben dem reinen Gottesbegriff vor allem die Schöpfungsidee, der Unsterblichkeitsgedanke und verschiedene Begriffe, die erst unter dem Licht der Offenbahrungslehre ihren vollen Sinn und ihre ganze Bedeutung erlangten. Man denke an das Verhältnis von Substanz und Akzidens, das besonders durch das Dogma der Eucharistie eine Vertiefung erfahren hat; oder an das Trinitätsgeheimnis und die Unio hypostatica, die den Person- und Relationsbegriff klarer erstehen ließen. Dadurch empfing die Philosophie von der Offenbarung her eine inhaltliche Bereicherung, die aber keine Fremdbestandteile in sie hineintrug, da es sich grundsätzlich um Vernunftswahrheiten handelte. « Insofern all diese Fragen, der bloßen Vernunft zugänglich, von der bloßen Vernunft bewiesen werden konnten und wurden, berührten sie das Wesen der Philosophie als rein rationeller Wissenschaft gar nicht, d. h. waren eine bloße äußerliche, zufällige Stoffvermehrung, haben also auch keine irgendwie lehrinhaltlich neue Philosophie geschaffen »[42].

[40] H. Meyer [1] 411.

[41] Vgl. J. de Vries: Christliche Philosophie. Sch 12 (1937) 8 f.; 10; 13. W. Keilbach: Einübung ins philosophische Denken, München 1960, 122.

[42] Manser [5]; vgl. H. Meyer: a. a. O. 411.

Noch in einer dritten Hinsicht schließlich erweist sich die Offenbarung als notwendig für die Philosophie. Der hl. Thomas selber kennt philosophische Probleme, die auf der Ebene des Philosophischen, d. h. mit den Erkenntnismitteln der natürlichen Vernunft nicht mehr zur Lösung gebracht werden können, sondern hier als Antinomien bestehen bleiben, deren Aufhebung nur vom Glauben her erfolgen kann. Ein solches Problem ist ihm die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt. Weder die Argumentation Bonaventuras, der in einer Reihe von Beweisen den zeitlichen Anfang der Welt darzutun suchte, erscheint ihm überzeugend [43], noch kann er sich auch zur Position des Aristoteles bekennen, der die Ewigkeit der Welt behauptete [44]; einzig aus der Offenbarung ist die Beantwortung dieser Frage, die an sich eine philosophische ist, da sie sich auf die sichtbare Welt bezieht, möglich [45].

Solcher philosophischer Probleme, die zu ihrer restlosen Lösung eines Rückgriffes auf die Offenbarung bedürfen, gibt es noch mehrere. So kann die Tatsache des Übels in der Welt, die, weil aus der Erfahrung feststehend, ein der philosophischen Forschung unterliegendes Faktum ist, ausschließlich im Licht des Glaubenssatzes von der Erbsünde eine befriedigende Klärung finden. Alle Lösungsversuche rein philosophischer Art führen denn auch zu unhaltbaren Theorien : entweder zu einem grundsätzlichen Dualismus, der Gott ein gleich ewiges Prinzip des Bösen gegenüberstellt (Manichäismus, Platon) ; oder zu einem unwahrscheinlichen Optimismus, der das Übel mehr oder minder wegdistinguiert (Stoiker, Leibniz) ; oder schließlich zu einem extremen Pessimismus, der die Welt nur aus Übeln bestehen läßt (Schopenhauer). Auch in dem Gegensatz zwischen Platon – Augustinus einerseits und Aristoteles – Thomas anderseits hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib kann wohl nur vom Dogma der Erbsünde her eine gültige Entscheidung erfolgen : Der ursprünglichen Ordnung nach ist zwar die Seele mit Aristoteles – Thomas als forma substantialis des Leibes, als einziges Form- und Wirkprinzip des Menschen zu fassen, das den Leib ganz nach seinem eigenen Wesensplan gestaltet und alle menschlichen Funktionen und Tätigkeiten bedingt; durch die Erbsünde wurde dieses Verhältnis zwar nicht grundsätzlich aufgehoben, aber doch gestört, so daß sich nun der Leib der Gestaltungs- und Wirkkraft der Seele nicht mehr unbedingt fügt, sondern weithin seinen eigenen Gesetzen folgt und dadurch zur Behinderung für die Seele wird.

[43] C. Gent. II, 38.
[44] S. Th. I. q. 46, a. 1.
[45] A. a. O. a. 2.

Ein weiteres philosophisches Problem, das in seiner geschichtlichen Abhandlung immer wieder zu Antinomien geführt hat, betrifft das Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem, das auf der sozialphilosophischen Ebene als Frage nach dem Verhältnis der Einzelperson zur Gemeinschaft erscheint. Entweder wird hier das Individuelle vom Allgemeinen, die Einzelperson von der Gemeinschaft abgeleitet ; dann ergibt sich ein einseitiger Universalismus und Kollektivismus. Oder das Allgemeine wird auf das Individuelle, die Gemeinschaft auf die Einzelperson zurückgeführt, dann gelangt man zum entgegengesetzten Extrem, zum Nominalismus und Individualismus. Beide Positionen können nicht nur in der Theorie nicht befriedigen, sondern führen auch in der Praxis zu unhaltbaren Konsequenzen. Auch hier kann, wenn auch nicht eine rationale Lösung und Erklärung, so doch eine Aufhebung der Antinomie erfolgen, indem man dieses ganze Problem vom höchsten Geheimnis des Glaubens, vom Geheimnis der Trinität her beleuchtet. Wie in der Trinität die drei göttlichen (individuellen) Personen in der einen (gemeinsamen) Wesenheit existieren und zwar so, daß die Personen weder von der gemeinsamen Wesenheit, noch diese von den Personen abgeleitet werden kann, und die Wesenheit überhaupt nichts « Viertes » neben und über den drei Personen darstellt, sondern nur in diesen wirklich ist, so findet sich auch im Geschöpflichen als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit Individuelles und Allgemeines in Gleichordnung verbunden in der Weise, daß das Allgemeine (die Gemeinschaft) nur im Individuellen (in der Person) existent und das Individuelle (die Person) von sich auch bereits Allgemeincharakter (Gemeinschaftsbezogenheit) aufweist [46].

In all diesen Fällen, in denen philosophisch nicht mehr lösbare Fragen durch Rückführung auf Offenbarungswahrheiten zur Entscheidung gebracht werden, werden diese selber nicht in den philosophischen Bereich hineingezogen ; es findet keine Vermengung der Philosophie mit Glaubenswahrheiten statt. Denn diese Glaubenswahrheiten werden nicht zu « formell lehrinhaltlichen Einlagen der Philosophie als Wissenschaft », sie werden ihr nicht « einverleibt », um dann « eine inhaltlich spezifische ‚christliche Philosophie' zu begründen » [47]. Die Offenbarungswahrheiten werden hier auch nicht nachträglich zu Vernunftswahrheiten gemacht ;

[46] Vlg. J. Fellermeier : Abriß der katholischen Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br. 1956, 46 f.

[47] Manser [5] 32. Christliche Philosophie ist darum keineswegs, wie Heidegger meint, « ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis » (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958, 6). Auch der Vorwurf Hilckmans trifft nicht zu :

sie bleiben übernatürliche Mysterien im strengen Sinn, die die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen. Was hier geschieht, ist vielmehr ein Übergang von der philosophischen Ebene, von der Ebene der Vernunft, die ihr eigenes Werk nicht zu Ende führen kann, auf die theologische Ebene, auf die Ebene des Glaubens, die das Ungenügen der Vernunft ergänzt und behebt.

Christliche Philosophie hat sich also stets offen zu halten zur Offenbarung hin, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß sie die Möglichkeit der Offenbarung nicht durch Aufstellen von Systemen, die unvereinbar mit ihr sind, von vorneherein unterbindet, sondern auch indem sie gegebenenfalls ihre eigenen Probleme offen läßt, keine Lösungen auf reiner Vernunftebene zu erzwingen sucht, sondern in der Bereitschaft bleibt, die Lösung ihrer Probleme vom Glauben her entgegenzunehmen, wenn sie selber mit ihnen nicht mehr zurecht kommt. Dies bedeutet eine Selbstbescheidung der Philosophie, bedeutet den Verzicht auf eine geschlossene philosophische Weltanschauung, auf den Anspruch, unter allen Umständen auf sämtliche Fragen auch der natürlichen Wirklichkeit letzte Antwort zu geben.

Diese dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie: als äußere, negative Norm, als inhaltliche Ergänzung und Bereicherung und als letzter Rekurs zur Lösung ihrer Antinomien [48] erweist nun

« Eine ‚christliche Philosophie' ist im Grunde genommen die Verbindung zweier Begriffe, die sich überhaupt nicht verbinden lassen, ja fast, wenn man es streng systematisch nimmt, eine geradezu widerspruchsvolle Begriffsverbindung », da hier « die beiden Ebenen (der Ratio und des Glaubens) ... vermengt und durcheinander gebracht » würden (PJ 60 [1950] 458, 462). Wenn die Philosophie auf echte Glaubensgeheimnisse zurückgreift, dann gehen diese nicht als Bestandteile in die Philosophie ein; wenn sie aber von dort eine innere Bereicherung empfängt, dann handelt es sich immer um an sich natürliche Wahrheiten.

[48] Diese dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie ist vor allem durch die Erbsünde bedingt. Wegen ihrer erbsündlichen Schwächung bedarf die Vernunft der Offenbarung als Führerin namentlich in den schwierigen Beweisgängen und als Vermittlerin besonders der abstrakten Wahrheiten, die über den sinnlichen Bereich hinausliegen. Die durch die Erbsünde in die Natur, in die menschliche sowohl wie in die äußere, hineingetragene Unordnung ist schuld, daß die in ihr bestehenden Probleme nicht mehr alle « aufgehen ». Darüber hinaus wirkt sich dann schließlich auch die Tatsache aus, daß Natur und Übernatur nicht zwei absolut voneinander getrennte Bereiche sind, daß der Dreifaltige Gott es ist, der die Welt als sein Abbild geschaffen hat, so daß sich in ihr auch Spuren seines innersten Wesens finden, wenn diese auch in keiner Weise genügen, um daraus das tiefste Lebensgeheimnis Gottes zu erschließen und zu erklären.

Die Auffassung vom Wesen der Erbsünde und Verhältnis zwischen Natur und Übernatur ist auch letztlich entscheidend für die Stellung zum Problem der christlichen Philosophie. Wer die Erbsünde und überhaupt die Übernatur leugnet oder

die innere Berechtigung der christlichen Philosophie, d. h. einer Philosophie, die unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit sich eng an die christliche Offenbarung anschließt. Ja, nur eine im dargelegten Sinn verstandene christliche Philosophie wird der wesensgemäßen Aufgabe der Philosophie, wahre Erkenntnis zu finden, eine gültige Erklärung der Dinge aus ihren Ursachen zu geben, gerecht werden können. Eine reine Vernunftphilosophie, die nur auf sich steht und ganz in sich beschlossen ist, muß unweigerlich diese Aufgabe verfehlen. Christliche Philosophie ist also nicht nur eine historische Tatsache, sondern auch innerlich gerechtfertigt, ja sogar notwendig. Nicht nur im augustinischen Sinn, sondern ganz allgemein gilt, daß wahre Philosophie nur eine christliche Philosophie sein kann.

ihnen keinen inneren Einfluß auf die Natur zugesteht, wird für eine *christliche* Philosophie, für eine von der übernatürlichen Glaubenswelt her bestimmte Philosophie kein Verständnis aufbringen. Wer die Natur durch die Erbsünde völlig verderbt sein läßt und ihr jegliche Eigenständigkeit der Übernatur gegenüber abspricht, für den bleibt kein Raum für eine christliche *Philosophie*. Nur wenn Natur und Übernatur als eigenständige Bereiche anerkannt und doch in innerer Verbindung gesehen werden und die Erbsünde als ein Faktum betrachtet wird, das die Natur innerlich getroffen hat, ohne sie aber zu zerstören, ergibt sich die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit einer *christlichen Philosophie*. Und je nach der engeren oder loseren Verbindung, die zwischen Natur und Übernatur aufgestellt und der Tiefe des Eingriffs, der der Erbsünde in Bezug auf die Natur zugesprochen wird, wird bei der christlichen Philosophie der Akzent bald mehr auf der « Philosophie », bald mehr auf dem « christlich » liegen. So enthüllt sich das Problem der christlichen Philosophie selber letztlich als theologisches Problem.