Evangelium und Philosophie

Autor(en): **Balthasar, Hans Urs von**

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): **23 (1976)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761341

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

Hans Urs von Balthasar

Evangelium und Philosophie*

Das Ihnen vorgeschlagene Thema dürfte in unserer Kirchenstunde seine Aktualität haben, da sich einerseits viele um das «reine Evangelium», abgelöst von allen ideologischen, ja konfessionellen Verstrickungen bemühen, anderseits die Philosophie in und außerhalb der Kirchen in einer tiefen Krise steckt und von manchen bereits abgeschrieben wird. Das «reine Evangelium» suchen so verschiedene Leute wie Exegeten (die «vor» der Dogmatik arbeiten), Ökumeniker (die sich auf der Ebene des «reinen Wortes» treffen wollen) und Charismatiker (die das reine Wort aus seinen Verfilzungen mit dem Establishment lösen und befolgen möchten); für eine nicht mehr vollziehbare Philosophie sucht man Ersatz in den «Humanwissenschaften», die Vertreter der philosophischen Überlieferung aber sitzen freiwillig oder unfreiwillig im Schmollwinkel.

Nun wird das Wort aus dem Exerzitienbuch doch grundsätzlich recht haben: «Die Schrift setzt voraus, daß wir Vernunft haben, wie geschrieben steht: 'Seid auch ihr ohne Einsicht?'» (nr. 299), und man kann sich bloß fragen, ob jene, die aus dem reinen Buchstaben den reinen Geist herauspressen möchten, nicht eher scharfsinnigen Verstand als eigentliche Vernunft bekunden und anwenden, vielleicht gerade deswegen, weil sie aus Kleinmut oder Selbstgenügsamkeit der Vermittlung der Philosophie nicht zu bedürfen vermeinen. Aber Moden kommen und gehen, wir wollen uns auf die bleibenden Verhältnisse besinnen.

Niemand wird bestreiten, daß die göttliche Offenbarung Alten und Neuen Bundes sich als «Wort Gottes» versteht, das sich an einen als vernunfthaft geschaffenen Menschen wendet. Was von Anfang an vor-

* Ansprache in der Aula maxima der Universität Freiburg anläßlich des Dies academicus, 13. November 1975.

ausgesetzt war, das wird von dem späten priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ausdrücklich an den Anfang der Bibel gestellt: der Mensch erscheint da offensichtlich deshalb als der Herrscher über die Schöpfung, weil er als «Bild und Gleichnis Gottes», kraft seiner geistigen Überlegenheit, seines Selbstdenkens und Selbstwollens dazu bestimmt und ausgerüstet ist. Er ist durch seine Erhobenheit über alles Rein-Faktische das «fragende Tier»: Warum ist das so, könnte es nicht anders sein oder anders gemacht werden? Und er fragt im einzelnen nur, weil er immer die letzte Frage mitstellt: Was hat das Ganze der Welt (und mein Dasein in ihr) für einen Sinn? Ist es sinnvoll, daß es etwas gibt und nicht lieber nichts? Pauli Rede an die griechischen Philosophen hat in einer großartigen Wendung dieses Fragevermögen als das Wesen des Menschen herausgestellt: die Menschen sind auf die Erde gesetzt, um «das Göttliche (ton theon) zu suchen, ob sie etwa daran rühren und es zu finden vermöchten» (Apg 17,27). Das tastende Fragen nach dem abschließenden Sinn wird den Menschen kategorisch zugesprochen, das Finden dagegen nur hypothetisch, gleich als käme es mehr auf das erste als auf das zweite an. Mensch ist offenes Fragen nach dem Seins- und Sinnhorizont hin, in der Hoffnung und Erwartung, daß die so wesenhaft vorgetragene Frage nicht enttäuscht werden wird, und je offener sein suchendes Fragen bleibt, desto mehr Chance besteht, daß die Antwort, falls sie von Gott her ertönen sollte, gehört und zentral verstanden wird.

Christlichem Glauben gemäß ist dieses Wort von Gott her in der mit der Menschwerdung des Wortes gipfelnden biblischen Offenbarung an die Menschen ergangen. Dieses Wort ist freilich Antwort auf die Sinnfrage, aber nicht indem es primär über menschliche und weltliche Dinge spricht, die der Mensch mit seiner angeschaffenen Vernunft durch sich selbst zu beantworten vermag – Gott ist kein Vater, der die Schulaufgaben seiner Kinder schreibt –, sondern indem es über das spricht, was kein Mensch von sich her ergründen könnte: die innere «Subjektivität» Gottes. «Welcher Mensch nämlich weiß, was innen im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner, was in Gott ist, als nur der Geist Gottes» (1 Kor 2,11). Von Jesus sagt deshalb der Johannesprolog, er sei gekommen, um uns «Gott auszulegen» (1,18). Und freilich werden durch den Aufgang dieses ewigen Sinn-Lichtes dann auch Welt und Mensch in ein neues Licht getaucht, Sinnzusammenhänge werden sichtbar, die bereits in der Schöpfung lagen, aber der Selbstoffenbarung Gottes bedurften, um überhaupt oder wenigstens mit Sicherheit gesehen zu werden.

Trotzdem bleibt das Wort Gottes Wort von Gott über Gott und über sein Verhältnis zu Welt und Mensch – und nicht Wort über die Welt und den Menschen. Es ist spontane Selbsterschließung, und *so* auch Antwort auf die gestellte Frage. Die Selbsterschließung wird eben nur der zu würdigen wissen, der an den göttlichen Sinnhorizont die dringliche Frage gestellt hatte. Gottes Wort wendet sich an Interessierte, an «die Weisheit mit Liebe Suchende», was der eigentliche Sinn des Wortes «Philo-soph» ist. Und in diesem Sinn muß jeder des Menschseins würdige Mensch Philosoph sein, und er kann es auch, ohne in fachphilosophischen Einzelheiten bewandert zu sein [1]. Einem Menschen hingegen, der aufhören würde zu philosophieren, weil es ihm genügt, die Welt technisch zu beherrschen, ohne die Sinnfrage nach dem Ganzen zu stellen, hätte Gottes Wort in der Bibel nichts mehr zu sagen, besser: es *würde* ihm «nichts mehr sagen», und der Dialog zwischen beiden bliebe ein «dialogue de sourds».

Um dies im kurzen Zeitraum einer Ansprache etwas deutlicher zu machen – auch wenn wir kaum mehr als andeuten können – können wir drei Querschnitte durch die geschichtliche Entwicklung des Problems legen: der erste soll die Frage auf der Ebene des Alten Bundes stellen, der zweite auf der des Neuen Bundes und der dritte mag ein Licht auf die heutige christliche Situation werfen.

1. Das Alte Testament und die Philosophie

Das Alte Testament entstand inmitten der von tiefen Daseinsfragen aufgewühlten Kulturwelt des Vorderen Orients, zwischen Ägypten, Sumer und Mesopotamien, Ugarit und Kanaan, in der Endphase auch

[1] Wollten wir ein Beispiel solch untechnischen Philosophierens haben, so könnten wir einen Augenblick George Eliots Tischler «Adam Bede» zuhören, der während des Schreinerns seinen Gesellen sagt: «... we must have something beside Gospel i' this world. Look at the canals, an' th' adqueducs, an' th' coal-pit engines, and Arkwright's mills there at Cromford; a man must learn summat beside Gospel to make them things, i reckon. But t'hear some o' them preachers, you'd think as a man must be doing nothing all's life but shutting's eyes and looking what's a-going on inside him. I know a man must have the love o' God in his soul, and the Bible's God's word. But what does the Bible say? Why, it says as Got put his sperrit into the workman as built the tabernacle, to make him do all the carved work and things as wanted a nice hand. And this is my way o' looking at it: there's the sperrit o' God in all things and all times – week-day as well as Sunday – ...» (Everyman's Library, London/New York 1972) 11.

Hellas. Die Exegese deckt uns – nach den ersten dramatischen Bibel-Babel-Kämpfen – diese Zusammenhänge mit Gelassenheit und angstlos immer tiefer auf: nicht erst die Weisheitsliteratur (seit Salomon) ist sichtlich beeinflußt von einer sehr viel älteren analogen in Ägypten und Babylonien, nicht erst die Psalmen zeigen sich in ihrer Form abhängig von Ugarit, nicht nur wurde die Hiobsfrage, die Israel während der Verbannung stellte, früher eben in Babylon schon gestellt, sondern bereits die mosaische Gesetzgebung ist bei all ihrer Originalität – und eine solche besitzen alle biblischen Schriften – eingebettet in eine solche der umliegenden Großreiche. Wer würde vernünftigerweise etwas anderes erwarten? Klaus Westermann [2] hat jüngst in einer bemerkenswerten Einleitung zum biblischen Schöpfungsbericht diesen in eine riesige Weltliteratur über die Entstehung des Kosmos eingebettet und unter anderem gezeigt, daß der Gedanke, Gott habe die Welt durch Sprechen hervorgebracht, kein Sondergut Israels ist, sondern – neben andern analogen Vorstellungen – vielerorts vorkommt. In dieser Hinsicht beansprucht der Schöpfungsbericht (der erste wie der zweite) der Bibel auch durchaus keine exklusive Originalität. Er enthält ebensoviel religiöse Philosophie wie Theologie.

Alttestamentliche Philosophie vollzieht sich im Zeitraum des Übergangs vom bildlichen (mythischen) zum begrifflichen (abstrakten) Denken, und insofern es ein wesentliches Anliegen der damaligen Offenbarung war, eine magisch-mythische Auffassung der Welt durch die Erfahrung des welttranszendenten, freien Schöpfergottes zu entzaubern (zu entmythologisieren), trug sie mächtig dazu bei, den Mythos in Logos, also zu einem philosophischen Denken in abgeklärtem Sinn überzuführen. Aus diesem Grund konnte gegen Ende des Alten Bundes die Aufnahme hellenistischer Denkformen, die von außen herandrängten, in die Bibel ohne Umsturz erfolgen, und wir wissen heute (etwa durch Martin Hengels grundlegendes Werk «Judentum und Hellenismus» [2] 1973), daß die hellenistischen Einflüsse bis in die traditionell-jüdischen Kreise Jerusalems hinein vordrangen, so daß die schroffe Trennung zwischen jüdisch-palästinensischen und heidnisch-hellenistischen Christengemeinden, wie sie von Harnack bis Bultmann üblich war, hinfällig wird.

Gewiß hatte die griechische Anstrengung den Übergang vom Mythos zum Logos aus eigener erstaunlicher Kraft zustande gebracht – Platon

[2] Genesis 1–11, in: Biblischer Kommentar zum Alten Testament. Neukirchener Verlag 1974.

hatte die mythischen Dramendichter aus seinem Vernunftstaat verbannt und die Stoiker hatten in ihrer Welterklärung die alten Götter zu Weltprinzipien entmythologisiert –, deshalb sollte die Begegnung zwischen der durch den griechischen «Begriff» geschaffenen Universalität menschlichen Denkens und Fragens und der ganz anderen Universalität des göttlichen Wortes in der Bibel von unabsehbarer weltgeschichtlicher Bedeutung werden. In der Tat war ja mit dem Übergang vom Alten zum Neuen Bund innerbiblisch etwas Grundstürzendes geschehen: das bisher primär einem einzelnen Volk angebotene göttliche Heil war durch die *Mensch*-werdung des göttlichen Wortes zu allmenschlicher Tragweite ent-schränkt, Jesus war nach dem Glauben der ersten Jünger und offenbar nach seinem eigenen Selbstverständnis (siehe die Einsetzungsworte der Eucharistie) nicht nur für Israel, sondern für «die Vielen», das heißt «für alle Menschen» (1 Tim 2,4) gestorben, und die Botschaft dieser Versöhnung der Welt mit Gott mußte nunmehr «bis an die Grenzen der Erde» hinausgetragen werden. Eine solche weltweite Verkündigung in der Oikumene, dem «bewohnten Erdkreis», wäre aber nicht möglich gewesen, wenn es nicht ein oikumenisches Denken, ermöglicht durch die griechische Philosophie, und ein ebensolches Sprechen (die «Koinē», die «gemeinsame Sprache») gegeben hätte. Dem Griechischen entsprach das Lateinische, die Römer hatten sich die griechische Philosophie im wesentlichen einverleibt und durch ihr Weltreich ihre Sprache ebenfalls zu einer allgemeinen gemacht.

Einen Gegenbeweis zur Fruchtbarkeit dieser Begegnung kann Philon leisten, der das Unmögliche unternahm, die noch partikuläre, weil völkisch gebundene Offenbarungsreligion der Juden in die griechische universale Begriffswelt zu übertragen. So blieb sein geniales Unternehmen schließlich ein hölzernes Eisen (wie übrigens manche späteren analogen jüdischen Unternehmungen, etwa die Martin Bubers), die Kirchenväter waren es, die davon profitieren konnten.

2. *Das Evangelium und das antike Denken*

Aber nun taucht die Frage auf: wurde denn das Evangelium vom griechischen Denken wirklich aufgenommen oder nicht vielmehr umgedeutet und damit verfälscht? Haben die Griechen und Römer die göttliche Offenbarung nicht doch einfach in ihren philosophischen Horizont hinein absorbiert?

Zur Antwort können wir drei Aspekte auseinanderhalten: die antike Philosophie bedeutete für die christliche Verkündigung 1. eine Chance, 2. eine Gefahr, 3. eine Herausforderung.

Die *Chance* lag in der vorhin aufgezeigten Begegnung zweier entschränkter Horizonte: das Christentum kann sich selbst nur als die universale Heilsreligion verstehen und verkünden, in Dankbarkeit dem gegenüber, was Gott in Jesus Christus an Äußerstem für die ganze Welt getan hat. Das griechische Denken verstand sich und war faktisch übernational (was das Bewußtsein und die Sendung Alexanders erwies); die nationalen Gottheiten waren längst zu Momenten einer übernationalen Kosmopolis depotenziert.

Die *Gefahr* war evident. Denn die Griechen formulierten nicht nur fragend, sokratisch (und auch noch aristotelisch), sondern weitgehend systematisch, sie suchten dort, wo die letzten Fragen auftauchten, auch letzte, nach oben hin abschließende Antworten zu geben. Die Häupter der philosophischen Schulen erteilten ihren Adepten theoretisch wie praktisch verbindliche Auskünfte und Weisungen, von der platonischen Akademie über die Stoa, Epikur bis zu den späten Platonikern. So stießen, als Christentum und Philosophie einander begegneten, zwei geschlossene Sphären zusammen: was konnte dabei geschehen? Zweierlei. Man konnte versuchen, die beiden Sphären ineinander zu verschmelzen: dadurch entstand die Gnosis, bei der die Geschichtlichkeit der biblischen Offenbarung und die Ungeschichtlichkeit des griechischen Denkens einander auf halbem Wege begegneten und zusammen ein hybrid-mythisches Gebilde ergaben. Man konnte auch versuchen, den griechischen Verstehenshorizont als Rahmen zu nehmen und ihm die historische Christus-Offenbarung einzupassen: so entstand der Arianismus und manche andere häretische Ableger. Der dritte Weg: die Assimilation des griechischen Denkens durch die Kirche forderte die gewaltige Anstrengung, die die alte kirchliche Orthodoxie zu leisten hatte: in Nicäa, Ephesus, Chalkedon und den andern Konzilien ging es darum, die geschlossene Systematik des griechischen Denkens (und entsprechend der einzelnen Systembegriffe) aufzusprengen, zu zerdehnen, zu transponieren, um daraus mögliche Ausdrucksformen zu gewinnen für das Mysterium des freien Gottes, der in Christus frei Mensch geworden war, um den sündigen Menschen zu befreien.

Aber die *Herausforderung* dürfte wohl das wichtigste sein. Die Griechen hatten spätestens seit Platons «Parmenides», in der Stoa und bei Plotin ernstgemacht mit dem formalen Begriff des Absoluten. Dieses,

als das Sein oder das Eine, konnte nicht als das «Andere» der vielheitlichen Welt gedacht werden; denn das Andere des Seins oder des Einen kann ja selbst nur dadurch ein Anderes sein, daß es seinerseits ein Seiendes und ein Eines ist, es kann sich vom Sein und vom Einen also nur dadurch unterscheiden, daß es (zumindest) daran teilhat. Der Gottesname, den der Kusaner prägte: «Der Nicht-Andere», ist in vielen Formulierungen Plotins oder Proklos' längst vorbereitet. Dieser (Grenz-) Gedanke ist eine formale Minimalforderung, die jede ernsthafte Philosophie – nicht nur die griechische, sondern in ihrer Art auch die indische und fernöstliche – an die christliche Verkündigung stellt. Nun finden wir am Ende des Alten Testaments, an einer versteckten Stelle, den staunenden Ausruf: «Gott ist Alles! ho Theos to pān!» (Sir 43,27). Dieser Ausruf ist wie ein Durchbruch durch den in der partikulären Volksreligion bestehenden Schein, daß Gott und Volk sich wie der Eine und das Andere gegenüberstehen («Gottes ist der Himmel, den Menschen hat er die Erde zugewiesen»). Dieser Anschein entsteht dadurch, daß die Offenbarung Alten Bundes eine erst anhebende, verheißende ist – Pauli Lehre vom Gesetz hat es genugsam unterstrichen –, daß im Gesetz Gott und Mensch einander noch gegenüberstehen, und das Gesetz noch nicht, wie verheißen, in die Menschenherzen hineingelegt worden ist. Wenn aber Paulus endzeitlich «Gott alles in allem» (1 Kor 15,28) sein läßt, so ist dieses Erfüllungsbild im Neuen Bund nicht mehr bloße Verheißung, weil «die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde» (Röm 5,5). Die «formale» Forderung der Philosophie wird vom Christentum «materiell» erfüllt, auf der Ebene der Freiheit, deshalb ohne die (fast unvermeidliche philosophische) Gefahr des Pantheismus. Wenn Ignatius von Loyola betet: «Sume, Domine, et suscipe universam meam libertatem», so meint er mit «sume» gewiß kein «destrue» (wie es logisch eine stoische oder eine Zen-Philosophie ansetzen müßte).

Die größten christlichen Denker haben sich dieser Herausforderung der Philosophie gestellt, jeder auf seine Weise: in der Zeit der Patristik im Osten besonders Gregor von Nyssa und Maximus Confessor, im Westen besonders Augustinus, im Mittelalter Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. Wir können ihre Antworten hier nicht weiter differenzieren, weisen nur hin auf die zentrale Leistung des Aquinaten, der in seiner Seinslehre eine Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie geboten hat, wie sie nach ihm weder überboten noch eingeholt worden ist, so vieles an seinen Formulierungen auch fragmentarisch bleiben mag. Ohne

den Horizont, der bei ihm oder bei einem andern der Genannten aufgerissen worden ist, läßt sich überhaupt nicht verantwortlich Theologie treiben und das Evangelium verkündigen.

Das wird angesichts der modernen Formen des Atheismus besonders eindringlich klar. Denn Atheismus ist immer ein Gegen-Entwurf zu einer verkürzten, philosophisch nicht verantwortbaren Gottesidee. Die Revolte richtet sich gegen einen Gott, der der Andere des Menschen ist, einen verendlichten, von außen her versklavenden, einen in einem verheißungslos gedachten Alten Bund fixierten Gott. Aber das Gesagte gilt nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Ohne das «Bedenken des Seins im Ganzen» (Heidegger) kann auch den Gläubigen keine wahre theosebeia, pietas, Frommheit nahegelegt werden und damit auch kein wahrer Glaube. Denn ohne dieses Denken bleibt Gott auch hier «der Andere», weshalb ein Auszug aus der Welt, eine Abkehr vom Nächsten nötig wird, um sich ihm zu nähern. Jesus hat eine solche Religion mit den Wurzeln ausgehoben.

Es versteht sich von selbst, daß Gottes Selbstoffenbarung nie verwechselt werden darf mit einer Antwort, die der Mensch sich über den Weltsinn selber erteilen kann, daß die in Jesus Christus gekreuzigte Gottesliebe als das abschließende Wort von der Welt aus nicht einmal erahnbar ist und für Juden und Heiden Torheit und Ärgernis bleibt, daß die Wendung vom eigenen Suchen zum Gefundenwordensein durch Gott vom Menschen jene Herzensumkehr verlangt, zu der das Evangelium in seinen ersten Worten aufruft. Wird die Philosophie bereit sein, eine solche Metanoia als Wesensbedingung ihrer eigenen Erfüllung anzunehmen?

3. Christentum und heutige Philosophie

Das führt uns zu unserem dritten Querschnitt hinüber. Das christliche Denken hat in Antike und Mittelalter die Seinslehre der Griechen (und potentiell auch der Inder und anderer Denker des Absoluten) so durchdrungen und innerlich überhöht, daß es für ein nach-christliches Denken schwer ist, nochmals neu und gleichsam naiv im Offenen zu fragen. Es kann vornehmlich dreierlei versuchen:

Entweder beim frühesten, gleichsam christlich noch unverbrauchten griechischen Denken anzuknüpfen, beim vorsokratischen, wobei es die Tendenz haben wird, alles Spätere, mit Sokrates und Platon Anhebende bereits als ein Absinken (ins Abstrakte und ins Moralisierende) abzuwerten: hierin sind sich Nietzsche und Heidegger einig. Und es könnte

wohl sein, daß wenn einmal die marxistisch-maoistischen Ideale verblassen, das letzte Wort eines nichtchristlichen Philosophierens das Nietzsches sein wird; manche Anzeichen (etwa in Frankreich) deuten schon darauf hin. Aus der gleichen Tendenz (denn die Vorsokratiker sind Monisten) kann man gegen das Christliche in Indien Zuflucht suchen, aber allgemein gesprochen fällt man damit (hier hat Hegel recht) noch hinter das Griechische zurück; der formale Monismus (das Sein oder Nichtsein oder Eine) ist dort vorwiegend auch ein materieller.

Oder man kann versuchen, das in die Philosophie eingedrungene Christliche zu säkularisieren, in Philosophie aufzulösen: der große Versuch Hegels, der von einem liberal verstandenen Johannes-Christentum die Kehr zu einer allgemeinen Logisierung der Liebe macht. Diesem Versuch parallel ist derjenige von Marx, den alttestamentlichen Messianismus als Verheißung des durch Gott den Menschen zu bringenden Heils in einen rein humanistischen Messianismus zu verwandeln.

Schließlich drittens kann man auf alle Philosophie verzichten und sich mit bloßer «Wissenschaftstheorie» (die vorwiegend aus Psychologie und Soziologie bestehen wird) als Grundlage für «Praxis» (d. h. technische Weltveränderung) begnügen, also die Sinnfrage des Seins im Ganzen auf sich beruhen lassen und sich nur noch an vom Menschen selbst zu sichernde oder herstellbare Sinnfragmente halten, die gleichsam als abgegrenzte Inseln von Sinn im Meer des Umgreifend-Sinnlosen auftauchen. Dem wird ein Weltgefühl der Angst und einer fieberhaften Geschäftigkeit der Sicherung gegen die Angst entsprechen; aber die Angst kann dadurch nur übertäubt, nicht überwunden werden, und als Antwort auf die Sinnlosigkeit des Ganzen müssen Terror und Anarchie notwendig überhandnehmen. Bloße Verkündigung des «reinen Evangeliums» ohne vermittelnde Philosophie wird darin ungehört verhallen.

Christliches Denken und Verkünden kann sich auf keine der drei geschilderten Formen nachchristlichen Denkens (oder Nicht-Denkens) einlassen. Es kann aber ebensowenig auf den fragenden Menschen als seinen Adressaten verzichten. Dieser Mensch ist ein heute Fragender, und man muß ihn seine genuine Frage selbst formulieren lassen und ihm nicht mit fertigen patristischen oder mittelalterlichen Antwortformeln ins Wort fallen. Trotzdem muß man ihm zeigen können, daß die tiefste Frage immer schon gestellt worden ist, und in welcher Richtung man zu blicken hat, wenn man im Dunkeln ein Licht möchte aufgehen sehen.

Mit anderen Worten: wir brauchen heute so nötig wie Brot und Wasser eine originäre Philosophie, die sich nicht ins Schlepptau der

modernen drei Formen des monistischen oder säkularisierten oder sich selbst aufhebenden Philosophierens nehmen läßt, sondern aus den menschlichen Ursprüngen heraus fragt. Und weil diese Ursprünge immer wieder die eine Hauptfrage aus sich entlassen, wird man getrost sagen dürfen, daß alle großen Philosophien der Menschheit untereinander in Osmose stehen. Sie können es, wenn jede von ihnen auf den Anspruch verzichtet, die einzig seligmachende Antwort zu bieten. Nur kleine Geister wollen derartige Antworten schwarz auf weiß nach Hause tragen. Ein Vorurteil dieser kleinen Geister ist es, zu meinen, ein Platoniker könne kein Aristoteliker sein (Pico, der ein großer Geist war, hat es in seinem «De Ente et Uno» unternommen, den Gegenbeweis zu führen). Ein Plotin war sicher beides zugleich und außerdem noch ein Stoiker. Und ein Thomas von Aquin hat sowohl Plotin wie Aristoteles, Augustin wie Dionysius, das jüdische wie das arabische Denken in sich vereinigt, ohne daß man dieses Genie einen Synkretisten nennen dürfte. Solche Osmose ist deshalb möglich, weil große Philosophie das Sein und das Eine nicht als etwas begrifflich zu Bewältigendes, sondern als ein Mysterium betrachten, dem man sich (wie G. Siewerth sagt) als einem «Gleichnis Gottes» nähern muß.

Und wie wir eine originäre Philosophie brauchen, so eine originäre Theologie, die sich wiederum nicht ins Schlepptau einer nichtphilosophierenden positivistischen Exegese oder gar «wissenschaftstheoretischen» Hermeneutik nehmen läßt, den Geist des Herrn nicht mit dem Begriff und die lebendige Inkarnation nicht mit dem Buchstaben verwechselt und damit auch frei dazu ist, nicht vor lauter Antwortwissen die Frage des Menschen zu überhören und zu vergessen, daß man selber ein fragender Mensch ist.

Seien wir als Christen wirkliche Denker, die mit Aristoteles wissen: «Man muß immerfort neu fragen, was das Sein wohl sein mag», dann wird uns, wenn wir die Botschaft von Christus verkünden, auch keine echte menschliche Frage fremd sein.