

Glaube, Philosophie und Theologie*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

1. Die Einheit von Philosophie und Theologie im frühen Christentum

Die Frage nach der Beziehung zwischen Glaube und Philosophie scheint auf den ersten Blick reichlich abstrakt zu sein. Für die Christen in der Zeit der werdenden Kirche war sie es nicht: Sie hat die ersten Bilder Christi ermöglicht, ja, christliche Kunst ist in ihren frühen Anfängen aus der Frage nach der wahren Philosophie entstanden. Die Philosophie hat dem Glauben seine erste Anschaulichkeit gegeben. Die ältesten christlichen Plastiken, die wir kennen, finden sich an Sarkophagen des dritten Jahrhunderts; ihr Bildkanon umfaßt drei Gestalten: den Hirten, die Betende und den Philosophen.¹ Dieser Zusammenhang ist wichtig. Er bedeutet, daß die christliche Kunst eine ihrer Wurzeln in der Bewältigung des Todes hat. Die drei Gestalten antworten auf die Infragestellung des Menschseins durch den Tod. Die Bedeutung der ersten beiden Figuren ist uns dabei ohne weiteres einsichtig. Auch wenn man mit einer glatten christologischen und ekklesiologischen Deutung der Gestalten des Hirten und der Betenden vorsichtig sein muß, so ist doch der Verweis auf die Grundlagen christlicher Hoffnung unzweideutig, der in ihnen liegt. Es gibt den Hirten, der auch inmitten des Todesschattens Zuversicht gibt, die sagen kann: »Ich fürchte kein Unheil« (Ps 23,4). Es gibt das Geleit des Gebetes, das der Seele auf ihrer Wanderschaft folgt und sie schützt. Aber was bedeutet der Philosoph in diesem Zusammenhang? Seine Darstellung entspricht dem Bild des Kynikers, des philosophischen Wanderapostels. Ihm geht es nicht um gelehrte Theorien: »Er predigt, weil ihm der Tod im Nacken sitzt.«² Er sucht nicht Hypothesen, sondern die Bewältigung des Lebens durch das Bestehen des Sterbens. Der christliche Philosoph ist, wie gesagt, nach diesem Typus dargestellt, und doch ist er anders: Er trägt in der Hand das Evangelium, aus dem er nicht Worte, sondern Tatsachen lernt. Er ist der wahre Philosoph, weil er um das Geheimnis des Todes weiß. F. Gerke faßt die Vision des Christlichen, die sich in dieser frühesten Kunst darstellt, in dem Satz zusammen: »Nicht die Welt der Bibel und der heiligen Geschichte steht im Mittelpunkt der ältesten christlichen Kompositionen, sondern der Philosoph als Urbild des homo christianus, dem durch das Evangelium die Offenbarung des wahren Paradieses geworden ist.«³

* Vortrag aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Ehrendoktors of Humane Letters durch das College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota; wiederholt anläßlich des Vierhundertjährigen Jubiläums des Priesterseminars und der Theologischen Fakultät Fulda am 22. 10. 1984.

1 Vgl. F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik. Mainz (1948), S. 5; vgl. auch F. van der Meer. Die Ursprünge christlicher Kunst. Freiburg 1982, S. 51 ff.

2 Ebd., S. 6.

3 Ebd., S. 7.

Die Verschmelzung von Philosophie und Christentum, die sich hier angesichts der Todesfrage als der eigentlichen Lebensfrage des Menschen im Bild ausspricht, erreicht alsbald noch eine größere Dichte: Die Gestalt des Philosophen wird nun zum Bild Christi selbst. Man will nicht darstellen, wie Christus ausgesehen hat, sondern wer und was er war: der vollkommene Philosoph. Christus erscheint, wie Gerke schön formuliert, im Gewand dessen, der ihn gerufen hat.⁴ Die Philosophie, die Suche nach dem Sinn im Angesicht des Todes, stellt sich nun dar als die Frage nach Christus. In der Auferweckung des Lazarus steht er da als der Philosoph, der wirklich antwortet, indem er den Tod verändert und so das Leben verändert. Hier ist Anschauung geworden, was schon seit den Apologeten Überzeugung war. Bereits Justinus der Martyrer hatte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Christentum als die wahre Philosophie gekennzeichnet, und dies mit zwei Hauptgründen: Die wesentliche Aufgabe des Philosophen ist das Fragen nach Gott. Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben — darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie.⁵ Mit solchen Aussagen, die uns abstrakt klingen mögen, war anschaulich gemacht, was Christsein ist, weil der wandernde Philosoph zur Lebenswelt der Menschen gehörte. Die Erfahrung der Sinnlosigkeit, die Orientierungslosigkeit mit ihren Ängsten bot einen ergiebigen Markt, von dem sich leben ließ. Sie rief, wie heute auch, Falschmünzer des Worts ebenso auf den Plan wie wirklich Erschütterte und Helfende. So bot der Philosoph bei allen Enttäuschungen und Verfälschungen, die es in diesem Zusammenhang gab, die Vorstellungsform, in der verstanden werden konnte, worum es in der Botschaft von Christus und von der Auferstehung ging.

Daß dies alles nicht einfach Vergangenheit ist, weiß jeder, der das Leben der Welt von heute mit einiger Aufmerksamkeit teilt. Nachdem die Sicherheit rundum erschüttert ist, die das Christentum Jahrhunderte hindurch in der Frage des Todes und in der Frage des Weges zum Leben gegeben hatte, wächst um und um die Zahl der »Weisen« wieder, die die Ware »Philosophie« anbieten wollen. Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Philosophie mag das insofern Bedeutung haben, als auf solche Weise Fachphilosophen und Fachtheologen wieder daran erinnert werden, was über alle Gelehrsamkeit hinaus letztlich von ihnen erwartet wird: Antwort auf die großen Fragen des Lebens; Antwort auf die Frage: wie geht das eigentlich, das Menschsein? Wie muß man es leben, damit es gelinge? Ich denke, diesen Anruf müssen wir bei unserer Frage im Auge behalten, weil in ihm tatsächlich das berührt wird, was Philosophie und Theologie verbindet. Aber die Frage, wie nun beides konkret zueinander steht und wie dabei der unterschiedliche rationale Anspruch beider wahrgenommen werden kann, die ist natürlich von da aus nicht zu beantworten, sondern verlangt eine eigene methodische Anstrengung.

4 Ebd., S. 8.

5 Vgl. O. Michel, φιλοσοφία. In: ThWNT IX 185; wichtige Hinweise auch bei H. U. von Balthasar, Philosophie, Christentum, Mönchtum. In: ders., Sponsa Verbi. Einsiedeln 1960, S. 349-387.

2. Unterscheidung, die zum Gegensatz wurde

In seiner Frühgeschichte hielt das Christentum sich selbst für Philosophie, ja, für *die* Philosophie überhaupt, so haben wir gehört. Könnten wir das auch heute sagen? Oder wenn wir es nicht tun wollen, warum eigentlich nicht? Was hat sich da geändert? Wie müssen wir denn heute das Verhältnis beider richtig bestimmen? Die Identifikation von Christentum und Philosophie war einem bestimmten Begriff von Philosophie verdankt, der allmählich von den christlichen Denkern kritisiert und endgültig im 13. Jahrhundert aufgegeben wurde. Die Unterscheidung beider, die vor allem das Werk des heiligen Thomas von Aquin ist, grenzt sie ungefähr so voneinander ab: Philosophie ist die Suche der reinen Vernunft nach Antwort auf die letzten Fragen der Wirklichkeit. Philosophische Erkenntnis ist nur solche Erkenntnis, die aus der Vernunft selbst und als solcher, ohne Belehrung durch die Offenbarung gewonnen werden kann. Sie bezieht ihre Gewißheit allein aus dem Argument, und ihre Aussagen zählen so viel wie ihre Argumente. Theologie ist demgegenüber der verstehende Nachvollzug der Offenbarung Gottes; sie ist Glaube, der Einsicht sucht. Sie findet also ihre Inhalte nicht selbst, sondern empfängt sie aus der Offenbarung, um sie dann in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Mit einer bei Thomas eben erst beginnenden Terminologie hat man die beiden unterschiedlichen Sachbereiche von Philosophie und Theologie als die Ordnung des Natürlichen und des Übernatürlichen voneinander abgehoben. Ihre ganze Schärfe haben diese Unterscheidungen erst in der Neuzeit erlangt. Diese hat sie dann in Thomas hineingelesen und ihm damit eine Auslegung gegeben, die ihn stärker von der früheren Tradition ablöst, als es rein von den Texten her zutreffend ist.⁶

Aber solche historischen Probleme brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Tatsache ist jedenfalls, daß seit dem Spätmittelalter Philosophie der reinen Vernunft, Theologie dem Glauben zugeordnet wird und daß diese Unterscheidung beider bis heute das Bild der einen wie der anderen prägt. Wo aber diese Trennung einmal vollzogen ist, entsteht unausweichlich die Frage, ob Philosophie und Theologie überhaupt noch in eine methodische Beziehung zueinander treten können. Das wird fürs erste einmal von beiden Seiten her mit gewichtigen Gründen bestritten. Als Beispiel für den Widerspruch von seiten der Philosophie nenne ich nur die Namen Heidegger und Jaspers. Für Heidegger ist Philosophie ihrem Wesen nach Fragen. Wer die Antwort schon zu haben meint, kann nicht mehr philosophieren. Die philosophische Frage ist theologisch eine Torheit, christliche Philosophie folglich ein hölzernes Eisen. Auch Jaspers meint, daß derjenige, der sich im Besitz der Antwort wähnt, als Philosoph gescheitert ist: Die offene Bewegung des Transzendierens ist abgebrochen zugunsten vermeintlicher endgültiger Gewißheit.⁷ In der Tat muß man sagen: Wenn zum Philosophieren eine dem christlichen Glauben gegenüber ganz neutrale Vernunft gehört und wenn Philosophie nichts wissen darf, was als Vorgabe

6 Vgl. zu den historischen Problemen zusammenfassend F. van Steenberghen. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München/Paderborn 1977; E. Gilson, *Le Thomisme*. Paris 1945; A. Hayen, *Thomas von Aquin gestern und heute*. Frankfurt 1953; systematisch zur selben Frage E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Wien 1950.

7 Vgl. J. Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München 1966. S. 128; W. M. Neidl, *Christliche Philosophie — eine Absurdität?* Salzburg 1981.

aus dem Glauben ins Denken einströmt, dann muß das Philosophieren eines gläubigen Christen ein wenig fiktiv erscheinen. Aber sind eigentlich die christlichen Antworten so, daß sie dem Denken den Weg abschneiden? Sind Antworten über das Letzte nicht ihrem Wesen nach immer offen ins Ungesagte und auch Unsagbare hinein? Könnte es nicht sein, daß solche Antworten eigentlich erst den Fragen ihre wahre Tiefe und Dramatik geben? Könnte es nicht sein, daß sie das Denken wie das Fragen radikalisieren, es auf den Weg bringen, anstatt es zu blockieren? Jaspers selbst hat einmal gesagt, das Denken, das sich von der großen Tradition löst, gerate in einen leer werdenden Ernst.⁸ Weist das nicht darauf hin, daß die Bekanntschaft mit einer großen Antwort, wie sie der Glaube vermittelt, eher Ansporn als Hindernis für wirkliches Fragen ist?

Wir werden auf diese Überlegungen zurückkommen müssen. Zunächst ist nun umgekehrt auf die Negation des Philosophischen von theologischer Seite einzugehen. Der Widerspruch gegen Philosophie als angeblicher Verderberin der Theologie ist sehr alt. Man kann ihn in sehr großer Schärfe bei Tertullian finden, aber er ist auch im Mittelalter immer wieder aufgeflammt und hat z. B. im Spätwerk des heiligen Bonaventura eine bemerkenswerte Radikalität erlangt.⁹ Eine neue Epoche des Widerspruchs gegen die Philosophie um des reinen Gotteswortes willen beginnt mit Martin Luther. Sein Streitruf »Sola scriptura« war nicht nur eine Kampfansage an die klassische Schriftauslegung durch die Tradition und das Lehramt der Kirche; er war auch eine Kampfansage an die Scholastik, an den Aristotelismus und den Platonismus in der Theologie. Die Hereinnahme der Philosophie in die Theologie war für ihn zugleich die Zerstörung der Botschaft von der Gnade, also die Zerstörung des Evangeliums selbst in seinem Kern: Philosophie ist für ihn Ausdruck des Menschen, der von der Gnade nicht weiß und sich selbst seine Weisheit und Gerechtigkeit zu bauen versucht. Der Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Gnadengerechtigkeit, der nach Luther die Grenzscheide zwischen Christ und Antichrist darstellt, wird für ihn so geradezu identisch mit dem Gegensatz zwischen Philosophie und einem Denken aus dem biblischen Wort heraus. Philosophie ist, wenn es so steht, der nackte Verderb der Theologie.¹⁰ In unserem Jahrhundert hat bekanntlich Karl Barth diesem Protest gegen die Philosophie in der Theologie eine neue Schärfe gegeben mit seinem Einspruch gegen die *Analogia entis*, in der er eine Erfindung des Antichrist und den einzigen, aber zugleich unumstößlichen Grund sah, nicht katholisch zu werden. Dabei ist das Stichwort *Analogia entis* einfach Ausdruck für die ontologische Option der katholischen Theologie, für ihre Synthese zwischen dem Seinsgedanken der Philosophie und dem Gottesgedanken der Bibel. Gegen diese Kontinuität zwischen philosophischer Suche nach den letzten Gründen und theologischer Aneignung des biblischen Glaubens setzt er die radikale Diskontinuität: Glaube enthüllt nach ihm alle Gottesbilder des Denkens als Götzenbilder. Er lebt nicht aus der Anknüpfung, sondern vom

8 K. Jaspers/R. Bultmann. *Die Frage der Entmythologisierung*. München 1954, S. 12; vgl. J. Pieper. *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*. Aufsätze und Reden. München 1974, S. 302.

9 Vgl. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München/Zürich 1959, S. 140-161.

10 Vgl. B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München 1981, S. 166 ff.

Paradox. Er empfängt den ganz anderen Gott, der weder aus unserem Denken zu entwickeln noch von ihm zu bedrohen ist.¹¹

So scheint von beiden Seiten her der Weg versperrt zu sein: Philosophie wehrt sich gegen die Vorgabe an das Denken, die der Glaube ist; sie fühlt sich von ihr gehindert in der Reinheit und in der Freiheit ihres Denkens. Theologie wehrt sich gegen die Vorgabe des philosophischen Erkennens und sieht darin eine Bedrohung für die Reinheit und Neuheit des Glaubens. In Wirklichkeit ist freilich das Pathos solcher Negationen nicht durchzuhalten. Wie sollte philosophisches Denken ohne Vorgaben überhaupt in Gang kommen? Philosophie hat seit Platon immer vom kritischen Gespräch mit der großen religiösen Tradition gelebt. Ihr eigener Rang ist immer auch an den Rang der Traditionen gebunden geblieben, von denen aus sie um die Wahrheit gerungen hat. Wo sie solchen Dialog einstellt, kommt sie sehr bald auch als Philosophie zum Erliegen. Umgekehrt kann Theologie im Nachdenken des Offenbarungswortes es schlechthin nicht vermeiden, auf philosophische Weise vorzugehen. Sobald sie nicht mehr bloß nacherzählt, nicht mehr bloß historische Marginalien sammelt, sondern im eigentlichen Sinn zu verstehen versucht, tritt sie in philosophisches Denken ein. Tatsächlich haben weder Luther noch Barth philosophisches Denken und philosophisches Erbe abstreifen können, und die Geschichte der evangelischen Theologie ist zumindest nicht weniger stark vom Austausch mit der Philosophie bestimmt als diejenige der katholischen Theologie.

Allerdings ist hier nun doch ein Unterschied festzustellen, dessen Analyse uns zugleich an den Kern unseres Problems heranführen wird. Die Ablehnung, die sich von Luther bis Barth in vielfältigen Variationen durchhält, betrifft bei näherem Zusehen nicht Philosophie überhaupt, sondern Metaphysik in ihrer von Platon und Aristoteles grundgelegten Form. Luthers antimetaphysische Haltung bleibt dabei noch wesentlich auf die ihm bekannte Scholastik des Spätmittelalters fixiert; sie findet ihre Grenze in seinem Festhalten am altkirchlichen Dogma. Die protestantische Orthodoxie, die ihre eigene Scholastik baute, hat mit ihrer Treue zu den alten Bekenntnissen das Revolutionäre in Luthers Position noch weiter abgedämpft, das so erst in der zweiten Hälfte der Neuzeit voll zum Durchbruch kam. In ihr erscheint nun das altkirchliche Dogma selbst als der Inbegriff der Hellenisierung und der Ontologisierung des Glaubens; in der Tat war sowohl mit der Lehre vom dreieinigen Gott wie mit dem Bekenntnis zu Christus als wahren Gott und wahren Menschen der ontologische Gehalt der biblischen Aussagen in den Mittelpunkt christlichen Denkens und Glaubens gerückt. Der Hellenisierungsvorwurf, der seit dem 19. Jahrhundert die theologische Szene beherrscht, sieht darin den Abfall vom reinen Heilsglauben der Bibel. Das eigentlich treibende Motiv ist dabei die grundsätzliche Ablehnung metaphysischen Denkens, während gleichzeitig für geschichtsphilosophische Entwürfe die Tür weit geöffnet wird. Man darf wohl sagen, daß die fortschreitende Ablösung von Metaphysik durch Geschichtsphilosophie, die sich nach Kant vollzogen hat, wesentlich auch durch diese Vorgänge in der Theologie bestimmt ist und daß umgekehrt die so in Gang gekommene philosophische Entwicklung mächtig auf die theologischen

11 Zum Denkweg K. Barths in Sachen *Analogia entis* ist vor allem zu vergleichen H. U. von Balthasar, Karl Barth. Köln 1951.

Optionen zurückgewirkt hat.¹² In der auf diese Weise entstandenen philosophischen Lage erscheint heute die Absage an die Ontologie oder wenigstens der Verzicht auf sie auch philosophisch vielen als das einzig Vernünftige. Aber man kann beim Verzicht auf Ontologie nun doch auch wieder nicht stehenbleiben: Mit ihr fällt auf längere Sicht der Gottesgedanke selbst dahin und dann wird es konsequent oder sogar das einzig Mögliche, Glauben als das reine Paradox zu konstruieren, wie Barth es wenigstens im Ansatz tut. Damit ist aber nun doch das anfängliche Einverständnis mit der Vernunft wieder verspielt. Glaube, der zum Paradox wird, kann dann eigentlich auch die tägliche Welt nicht mehr deuten, nicht mehr durchdringen. Umgekehrt — im reinen Widerspruch kann man nicht leben. Das zeigt meines Erachtens hinlänglich, daß man die Frage der Metaphysik nicht aus der philosophischen Frage ausklammern und zu einem hellenistischen Relikt degradieren kann. Wo die Frage nach dem Ursprung und dem Ziel des Ganzen nicht mehr gestellt wird, wird das Eigentliche philosophischen Fragens selbst unterlassen. Obwohl in der Geschichte und heute der Widerspruch gegen die Philosophie in der Theologie weitgehend nur Widerspruch gegen die Metaphysik sein und nicht Philosophie überhaupt ausscheiden will, kann am allerwenigsten der Theologe beides voneinander trennen. Umgekehrt darf ein wirklich bis auf den Grund gehender Philosoph sich des Stachels der Gottesfrage, der Frage nach Grund und Ziel des Seins überhaupt, niemals entledigen.

3. Versuch einer neuen Beziehung

Mit den bisherigen Überlegungen haben wir zunächst in groben Zügen den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie geklärt. Zugleich zeigte sich, daß dieser Unterschied in der Geschichte beider Disziplinen immer mehr die Gestalt eines Gegensatzes angenommen hat. Es wurde aber auch deutlich, daß die Ausbildung eines Gegensatzes zwischen Philosophie und Theologie beide selbst veränderte. Philosophie drängt im Gefolge dieser Entwicklung immer mehr dazu, die Ontologie, d. h. ihre eigene Urfrage, abzuschütteln. Theologie hinwiederum begibt sich in diesem Prozeß der Grundlagen, die sie allererst in ihrer eigentümlichen Doppelspannung auf Offenbarung und Vernunft hin möglich gemacht haben. Demgegenüber hatten wir gesagt, daß Philosophie als solche nicht auf Ontologie verzichten kann und daß Theologie nicht minder darauf verwiesen ist. Der Ausschluß der Ontologie aus der Theologie befreit das philosophische Denken nicht, sondern lähmt es. Das Erliegen der Ontologie in der Philosophie reinigt die Theologie nicht, sondern macht sie bodenlos. Der gemeinsamen Gegnerschaft gegen die Metaphysik, die heute manchmal die eigentliche Verbindung zwischen Philosophen und Theologen zu werden scheint, mußten wir entgegenhalten, daß sie beide dieser Dimension des Denkens bedürfen und in ihr einander unlöslich zugeordnet sind.

Diese zunächst ganz allgemeine Diagnose müssen wir nun etwas präzisieren und konkretisieren. Wir müssen, nachdem wir die Aporie des Gegensatzes durchschritten haben, die Frage positiv stellen: In welchem Sinn braucht der Glaube Philosophie? In

¹² Vgl. dazu jetzt H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen 1983; instruktiv auch K. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*. Wiesbaden 1982.

welcher Weise ist Philosophie für den Glauben offen und von innen her auf einen Dialog mit der Botschaft des Glaubens angelegt? Drei Ebenen einer Antwort möchte ich dazu in aller Kürze skizzieren.

a) Eine erste Ebene des Zusammenhangs zwischen philosophischem und theologischem Fragen ist uns bereits beim Blick auf die frühesten Bilder des Glaubens begegnet: Glaube wie Philosophie sind der Urfrage des Menschen zugewandt, die der Tod an ihn richtet. Die Todesfrage ist nur die radikale Form der Frage nach dem Wie des rechten Lebens. Es ist die Frage, woher der Mensch kommt und wohin er geht. Es ist die Frage nach Ursprung und Ziel. Der Tod ist die im letzten nicht zu verdrängende Frage, die als metaphysischer Stachel im Menschsein sitzt. Der Mensch *muß* danach fragen, was es mit diesem Ende auf sich habe. Andererseits ist aber für jeden Nachdenklichen klar, daß in begründeter Weise darauf letztlich nur antworten könnte, wer das Jenseits des Todes selber kennt. Wenn nun Glaube solche Antwort gegeben weiß, dann verlangt sie das vom Fragen getriebene Zuhören und Mitdenken. Solche Antwort bringt das Fragen keineswegs zum Scheitern, wie Jaspers meint. Im Gegenteil: Das Fragen scheitert, wenn die Sache mit der Antwort aussichtslos wird. Der Glaube vernimmt Antwort, weil er die Frage wachhält. Er kann die Antwort nur als Antwort empfangen, wenn er sie in eine verständige Beziehung zu seiner Frage zu bringen vermag. Wenn der Glaube von der Auferstehung der Toten spricht, so geht es nicht um eine mehr oder weniger abstruse Aussage über einen unkontrollierbaren zukünftigen Ort und eine unbekannt zukünftige Zeit, sondern darum, das Sein des Menschen im Gesamt der Wirklichkeit zu verstehen. Dabei ist dann auch die Grundfrage nach der Gerechtigkeit im Spiel, die von der Frage des Hoffens untrennbar ist; es geht um das Verhältnis von Geschichte und Ethos, um das Verhältnis zwischen dem Tun des Menschen und der Unabänderlichkeit des Wirklichen. Es geht um die von Periode zu Periode anders geformten und doch im Kern immer bleibenden Fragen, die nur im Austausch von Frage und Antwort, von philosophischem und theologischem Denken vorankommen können. Dieser Dialog des menschlichen Denkens mit den Vorgaben des Glaubens wird anders aussehen, wo er als streng philosophischer Dialog geführt wird, und anders, wo er als eigentlich theologischer Dialog gemeint ist. Aber beiderlei Dialog muß aufeinander bezogen sein, keiner kann letztlich des anderen ganz entraten.

b) Die zweite Ebene des Zusammenhangs ist gleichfalls vorhin schon angeklungen: Glaube stellt eine philosophische, näherhin eine ontologische Behauptung auf, wenn er die Existenz Gottes bekennt, und zwar eines Gottes, der Macht hat über die Wirklichkeit im ganzen. Ein Gott ohne Macht ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn er nicht handeln, nicht reden und nicht angedet werden kann, mag man ihn als eine abschließende Hypothese des Denkens ansehen; mit dem, was der Glaube der Menschen unter »Gott« meint, hat er dann nichts zu tun. Die Behauptung eines Schöpfer- und Rettergottes für die ganze Welt greift über die jeweilige Religionsgemeinschaft hinaus. Sie will nicht ein Symbol des Unnennbaren sein, das in dieser Religion so, in jener anders auftritt, sondern eine Behauptung über die Wirklichkeit selbst und an sich. Dieser Durchbruch des Gottesgedankens auf einen grundlegenden Anspruch an die menschliche Vernunft überhaupt ist in der Religionskritik der Propheten Israels und der biblischen Weisheitsbücher ganz offenkundig. Wenn dort mit beißender Schärfe die selbstgemachten Götter verspottet werden und ihnen der

allein wirkliche Gott gegenübergestellt wird, so ist hier die gleiche geistige Bewegung am Werk, wie sie bei den Vorsokratikern in der frühen griechischen Aufklärung zu finden ist. Es geht ganz deutlich um Religionskritik zugunsten eines richtigen Verständnisses der Wirklichkeit, wenn die Propheten im Gott Israels den schöpferischen Urgrund aller Wirklichkeit gegeben sehen. Der Glaube Israels überschreitet hier deutlich die Grenze einer Volksreligion; er erhebt einen universalen Anspruch, dessen Universalität mit seiner Vernünftigkeit zu tun hat. Ohne diese prophetische Religionskritik wäre der Universalismus des Christentums undenkbar geblieben. In ihr ist im Inneren Israels selbst jene Synthese von Griechischem und Biblischem vorbereitet worden, um die die Kirchenväter gerungen haben. Deswegen kann man die Zentrierung der christlichen Botschaft im Johannesevangelium auf die Begriffe *Logos* und *Aletheia* nicht auf eine bloß hebräische Sinnggebung reduzieren, in der *Logos* nur »Wort« im Sinn geschichtlicher Gottesrede und *Aletheia* nur Verlässlichkeit, Treue wäre. Umgekehrt kann man aus demselben Grund Johannes nicht eine Umbiegung des Biblischen ins Hellenistische vorwerfen: Er steht in der klassischen sapientialen Tradition. Man kann gerade bei ihm das innere Zugehen des biblischen Gottesglaubens und der biblischen Christologie auf das philosophische Fragen in seiner Konsequenz wie in seinem Ursprung studieren.¹³

Die Alternative, ob die Welt von einem schöpferischen Intellekt her zu begreifen ist oder aus einer Kombination von Wahrscheinlichkeiten innerhalb des an sich Sinnlosen — diese Alternative ist auch heute die bestimmende Frage für unser Verstehen der Wirklichkeit, der man nicht ausweichen darf. Wer demgegenüber den Glauben ins Paradox oder in einen bloßen geschichtlichen Symbolismus zurückziehen will, verfehlt die religionsgeschichtliche Stellung des Glaubens, um die die Propheten ebenso gekämpft haben wie die Apostel. Die Universalität des Glaubens, die im Missionsauftrag vorausgesetzt ist, hat nur Sinn und ist moralisch nur vertretbar, wenn in ihm tatsächlich der Symbolismus der Religionen überschritten ist auf eine gemeinsame Antwort hin, in der auch die gemeinsame Vernunft der Menschen angesprochen ist. Wo diese Gemeinsamkeit ausgeschlossen wird, gibt es überhaupt keine ans Letzte rührende Kommunikation der Menschheit mehr. Deswegen muß der Glaube von der Gottesfrage her sich dem philosophischen Disput stellen. Wenn er seinen Anspruch auf die Vernünftigkeit seiner Grundaussage aufgibt, zieht er sich nicht in eine reinere Gläubigkeit zurück, sondern verrät ein Grundelement seiner selbst. Umgekehrt muß Philosophie, die ihrer Sache treu bleiben will, sich dem Anspruch des Glaubens an die Vernunft aussetzen. Das Zueinander von Philosophie und Theologie ist auch auf dieser Ebene unverzichtbar.

c) Schließlich möchte ich wenigstens mit ein paar Sätzen hinweisen auf das Ringen um diese Frage in der mittelalterlichen Theologie. Bei Bonaventura finde ich zwei Hauptantworten auf die Frage, ob und warum es rechtens sei, ein Verstehen der biblischen Botschaft mit Methoden des philosophischen Denkens zu versuchen. Die erste Antwort stützt sich auf einen Satz aus 1 Petr 3,13, der im Mittelalter der klassische Topos zur Begründung systematischer Theologie überhaupt war: »Seid stets

13 Wichtige Hinweise zu diesen Fragen bietet H. Gese, Der Johannesprolog. In: ders., Zur biblischen Theologie. München 1977, S. 152-201.

bereit, jedem Antwort zu geben, der um den Grund unserer Hoffnung fragt.«¹⁴ Der griechische Text ist hier wesentlich ausdrucksstärker als jede Übersetzung. Wer nach dem Logos des Hoffens fragt, dem sollen die Gläubigen die Apo-logia darüber geben. Der Logos muß in ihnen so angeeignet sein, daß er Apo-logie werden kann; das Wort wird durch die Christen Antwort auf menschliches Fragen. Auf den ersten Blick scheint dies eine rein apologetische Begründung der Theologie und ihrer Suche nach der Vernunft des Glaubens zu sein: Man muß dem anderen gegenüber erklären können, warum man glaubt. Schon das bedeutet nicht wenig. Glaube ist nicht reiner Dezisionismus, der dann den anderen eigentlich nicht angeht. Er will und kann sich ausweisen. Er will sich dem anderen verständlich machen. Er beansprucht, ein Logos zu sein und daher immer wieder Apo-logie werden zu können. Tieferhin aber ist diese apologetische Auslegung von Theologie eine missionarische, und die missionarische Konzeption wiederum bringt die innere Art des Glaubens zum Vorschein: Missionarisch darf er nur sein, wenn er wirklich alle Traditionen überschreitet und ein Anruf an die Vernunft, ein Zugehen auf die Wahrheit selbst ist. Missionarisch muß er aber auch sein, wenn der Mensch dazu bestimmt ist, die Wirklichkeit zu erkennen und sich auch in seiner Antwort auf die letzten Fragen nicht bloß traditionell, sondern wahrheitsgemäß zu verhalten hat. Mit dem missionarischen Anspruch ist der christliche Glaube aus der übrigen Religionsgeschichte herausgetreten; dieser sein Anspruch ist von seiner philosophischen Kritik der Religionen her gegeben und nur von da aus zu begründen. Daß heute das Missionarische zu versickern droht, hängt mit dem Verlust an Philosophie zusammen, der die heutige theologische Lage kennzeichnet.

Bei Bonaventura ist aber noch eine andere Begründung der Theologie festzustellen, die fürs erste in eine ganz andere Richtung deutet, sich aber dann doch von innen her mit dem bisher Gesagten zusammenschließt. Der Heilige weiß, daß die Beheimatung der Philosophie in der Theologie nicht unbestritten ist. Er gibt zu, daß es eine Gewalttätigkeit der Vernunft gibt, die mit dem Glauben nicht in Einklang zu bringen ist. Aber er sagt, daß es auch ein Fragen aus anderem Grund gibt: Es kann sein, daß der Glaube aus Liebe zu dem, dem er seine Zustimmung geschenkt hat, verstehen will.¹⁵ Die Liebe sucht Verstehen. Sie will den immer besser kennen, den sie liebt. Sie »sucht nach seinem Angesicht«, wie Augustinus mit den Psalmen immer wieder sagt.¹⁶ Lieben ist Kennenwollen, und so kann Suche nach Einsicht gerade innere Forderung der Liebe sein. Anders ausgedrückt: Es gibt einen Zusammenhang zwischen Liebe und Wahrheit, der für Theologie und Philosophie bedeutsam ist. Christlicher Glaube kann von sich sagen: Ich habe die Liebe gefunden. Aber die Liebe zu Christus und zum Nächsten von Christus her kann nur dann Bestand haben, wenn sie zutiefst Liebe zur Wahrheit ist. Das Missionarische erhält hier einen neuen Aspekt: Wirkliche Nächstenliebe will dem Nächsten auch das Tiefste geben, was der Mensch braucht: Erkenntnis und Wahrheit. Wir waren vorhin von der Todesfrage als philosophischem Stachel des Glaubens ausgegangen; wir hatten dann die Gottesfrage und ihren universalen Anspruch als Ort der Philosophie in der Theologie entdeckt. Wir können nun als

14 Bonaventura, Sent., Proem. qu 2 sed contra 1.

15 Ebd. qu 2 ad 6.

16 Vgl. z. B. En in ps 104, 3 C Chr XL p. 1537.

drittes hinzufügen: Die Liebe als Zentrum des Christlichen, an dem »Gesetz und Propheten hängen«, ist zugleich Eros zur Wahrheit und nur so bleibt sie als Agape zu Gott und den Menschen gesund.

Eine Schlußbemerkung: Gnosis, Philosophie und Theologie

Am Ende möchte ich noch einmal auf den Anfang zurückkommen, auf die Idee der frühen Väter, das Christentum selbst sei wahre Philosophie. Otto Michel hat darauf hingewiesen, daß die Gnostiker das Wort Philosophie vermieden. Mit dem Ausdruck Gnosis brachten sie einen höheren Anspruch zum Ausdruck. Philosophie, die immer Frage bleibt und auf Antwort wartet, die sie allein nicht geben kann, war ihnen zu wenig. Sie beanspruchten, klares Wissen zu haben — Wissen, das Macht ist, mit der man die Welt diesseits und jenseits des Todes bewältigen kann.¹⁷ Gnosis wird zur Negation der Philosophie, während der Glaube das Große und das Demütige der Philosophie zugleich verteidigt. Gibt es nicht heute etwas ganz Ähnliches? Der eigentlichen Philosophie mit ihrer letzten Ungewißheit sind wir überdrüssig. Wir wollen nicht Philosophie, sondern Gnosis, d. h. exaktes, belegbares Wissen. Die Philosophie ist weithin ihrer selbst müde. Auch sie will endlich den anderen akademischen Disziplinen gleichartig, gleichwertig werden. Sie will ebenfalls »exakt« sein. Aber die Exaktheit erkaufte sie um den Preis ihrer Größe, denn gerade ihre eigentlichen Fragen kann sie so nicht mehr stellen. Auch sie handelt dann nicht mehr vom Ganzen, sondern vom Einzelnen. Aber der Mensch darf nicht anfangen, über das zu schweigen, wovon wir nicht reden können: Dann verschwiegen wir das Eigentliche unseres Seins.¹⁸ Wo Exaktheit zu einem so absoluten Wert gesteigert wird, daß über die exakte »Gnosis« hinaus nicht mehr gefragt werden kann, verliert der Mensch sich selbst, denn seine eigentlichen Fragen werden ihm dann weggenommen. Josef Pieper hat einmal in einer geradezu apokalyptischen Vision gesagt: »Es könnte sehr wohl so kommen, daß am Ende der Geschichte die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedrohung der Existenz — und das heißt doch: der spezifische Gegenstand des Philosophierens — nur noch von denen in den Blick genommen werden, welche glauben.«¹⁹ Er wollte damit nicht die gegenwärtige Lage beschreiben, auf die eine solche Aussage zweifellos nicht zuträfe. Aber er bringt im Ausblick auf eine mögliche

17 Vgl. dazu O. Michel, φιλοσοφία. In: ThWNT IX 185 Anm. 136.

18 Ich spiele damit auf den Schlußsatz von L. Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (deutsch-englisch London/New York 1961) an: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« Zweifellos entspricht Wittgensteins Hinweis auf das Unausprechliche (6.522) bester philosophischer und theologischer wie mystischer Tradition; ebenso stellt Wittgenstein sich in die Tradition der Mystik, wenn er die Sätze der Philosophie als die Leiter bezeichnet, die man wegwerfen muß, wenn man »durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist« (6.54). Aber gerade damit ist auch die Abweisung von Metaphysik und ihre völlige Verlegung ins Unausprechliche, wie er sie in 6.53 zu fordern scheint, bereits widerlegt: Damit Sätze Leiter zum Überstieg über das Sagbare hinaus sein können, müssen sie selbst Überstiege dorthin sein. Sonst bleibt wirklich nur übrig, was zu Beginn von 6.53 ausgeführt wird: »Die richtige Methode der Philosophie wäre es eigentlich: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaften...« Das »wäre eigentlich« läßt erkennen, daß es auch für Wittgenstein nicht die richtige Methode *ist*.

19 J. Pieper, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*. München 1974, S. 303.

Zukunft einen Aspekt des Ganzen vor die Augen, der uns heute neu mit den Vätern verbindet: Der Glaube bedroht die Philosophie nicht, sondern er verteidigt sie gegen den Allanspruch der Gnosis. Er verteidigt die Philosophie, denn er bedarf ihrer. Er bedarf ihrer, weil er des fragenden und suchenden Menschen bedarf; sein Hindernis ist nicht das Fragen, sondern die Verslossenheit, die nicht mehr fragen will und Wahrheit nicht für erreichbar oder nicht für erstrebenswert hält. Der Glaube zerstört die Philosophie nicht, er verteidigt sie. Nur wenn er dies tut, bleibt er sich selber treu.

Am Beispiel Arnulf Rainer

Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst

Friedhelm Mennekes SJ

1. Kunst und Kirche — ein problematisches Verhältnis

Begreift man die Pastoraltheologie als die Wissenschaft vom konkreten Lebensvollzug der Kirche, dann steht sowohl der einzelne Mensch als auch seine jeweilige gesellschaftliche Situation im Zentrum ihres reflektorischen Bemühens. Dabei geht es nicht nur um die innerpsychische Dynamik des Menschen, sondern um seine vielfältigen Einbindungen und Interaktionen im gesellschaftlichen Kontext. Die Pastoraltheologie steht gewissermaßen im Schnittpunkt von anthropologischen und theologischen Analysen und ist von daher mehr als andere Disziplinen der Theologie aufgerufen, Bezüge über den innerkirchlichen und innertheologischen Bereich hinaus zu knüpfen. So sind denn auch eine Reihe von konkreten wissenschaftlichen Ergebnissen der Sozial- und Individualpsychologie, der Jugend- und Alterssoziologie und nicht zuletzt der Reflexion der gesellschaftlichen Funktion der Religion in den letzten Jahren in der theologischen Reflexion aufgegriffen worden. Ein wichtiger Bereich, die Auseinandersetzung mit der Situation des Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft aufzunehmen, ist der des kulturellen Lebens, und zwar in seiner gesamten Auffächerung: Literatur, Publizistik, Film und Theater, Musik und bildende Kunst.

Das Verhältnis der Kirche zur bildenden Kunst ist besonders problematisch. Doch steht sie darin nicht allein: auch Parteien, Gewerkschaften, Militär und Wirtschaft tun sich mit der Kunst schwer. Institutionell gefaßter Geist und »frei schwebender« Geist sind nun einmal Gegensätze. Kunst treibt voran, klagt an und legt Wunden bloß; Institutionen verteidigen, rechtfertigen und arrangieren sich. So sind auch Kunst und Kirche zwei verschiedene Sinnrichtungen. Die eine geht von überkommenen Grundannahmen aus, die andere muß sich diese erst zweifelnd und bohrend erringen. Kirche steht auf einem Boden komplexer Traditionen, Kunst ist streng fixiert auf die Gegenwart und auf die Zukunft.

So ergibt sich insgesamt ein distanzierendes Verhältnis zwischen beiden Bereichen. Ihre Berührungen sind sporadisch, ihre Abkapselungen gegenseitig. Den künstlerischen Ambitionen der Kirche entspricht heute weithin eine devot-devotionale Hofkunst, die Kunst der Ruhe und Gefälligkeit. Theoretische Hilfestellung holt sich die