

Braucht die Kirche die Philosophie?*

Von Christoph Schönborn OP

Ein zeitgenössischer Schriftsteller hat einmal auf die Frage, wie er das Verhältnis von Kirche und Literatur sehe, geantwortet, daß die Literatur ohne die Kirche auskomme; ob die Kirche die Literatur brauche, wisse er nicht.¹

Stellt man dieselbe Frage heute Philosophen, so dürfte bei vielen eine ähnlich polemische Antwort herauskommen. Was hat die Philosophie, die der Vernunft verpflichtet ist, mit der Kirche zu tun, die auf Glaubenssätzen aufbaut, die der Vernunft nicht einsichtig sind? Die dogmatische Grundlage des kirchlichen Glaubens wird als mit einer echten philosophischen Frageweise unvereinbar gesehen. »Christliche Philosophie« wird als Widerspruch in sich betrachtet.

Gibt es eine »christliche Philosophie«?

Wird nicht ein Philosoph, wenn er Christ ist, immer versucht sein, das Dogma, den Glauben, in sein philosophisches Urteil mit einfließen zu lassen? Betreibt er dann noch Philosophie? Ist das, was er unter dem Einfluß seines Glaubens denkt und sagt, nicht vielmehr Theologie? Haben die »christlichen Philosophen« nicht »zuviel Theologentinte im Blut« (W. Borchert), um »echte« Philosophen zu sein?

In den Dreißigerjahren gab es eine lebhaft ausgetragene Kontroverse über die Frage der »christlichen Philosophie«, besonders im französischen Kulturraum.² Auf der einen Seite die »klassische« Universitätsphilosophie, für die zwischen den Neuplatonikern und Descartes das große philosophische Niemandsland lag (im Philosophiestudium dieser »offiziellen« Ausrichtung war von den großen christlichen Denkern von Augustinus bis Thomas und Scotus nichts zu hören!), auf der anderen Seite die prominenten Vertreter des »renouveau catholique«, besonders Etienne Gilson und Jacques Maritain, wobei der erstere durch seine philosophiegeschichtlichen Studien über Augustinus, Bonaventura, Thomas und Duns Scotus mit dem Mythos abrechnete, daß die Philosophie erst wieder mit Descartes anhebe, der andere die Vitalität einer an Thomas von Aquin orientierten Philosophie mitten im 20. Jahrhun-

* Vortrag gehalten als Einführung zu den »St. Georgener Gesprächen 1986« mit Robert Spaemann. Ihm sei er zum 60. Geburtstag gewidmet.

1 Peter Turrini, Turrini Lesebuch zwei. Wien 1983, S. 361.

2 Vgl. J. Maritain, Von der christlichen Philosophie. Salzburg 1935 (Einleitung u. Übersetzung von B. Schwarz).

dert bewußt machte. Der Behauptung des bekannten französischen Philosophiehistorikers E. Bréhier, man könne »von einer christlichen Philosophie mit keinem besseren Recht sprechen als von einer christlichen Mathematik oder einer christlichen Physik«³, stellte damals E. Gilson die schlichte Feststellung entgegen, historisch lasse sich einfach nicht leugnen, daß es christliche Philosophie gebe und daß diese aus der Geschichte der Philosophie nicht wegzudenken sei.⁴

Die Frage ist also: welche Folgen hat es für die Philosophie, wenn sie von jemandem betrieben wird, der den christlichen Glauben hat? Verdirbt der Glaube sozusagen die guten philosophischen Sitten? Hebt er die Philosophie auf? Muß der Philosoph, wenn er gläubig wird, »seine Werkstatt schließen«, wie M. Heidegger einmal gesagt hat?⁵

Diese Frage soll hier nicht abstrakt verhandelt, sondern vom Beispiel christlicher Philosophen her beleuchtet werden. Der Einzelfall soll dann aber auch Grundsätzliches verdeutlichen. Ich habe ein Beispiel aus frühchristlicher Zeit ausgewählt: den Weg des hl. Justin, der als »Philosoph und Märtyrer« im Heiligenkalender steht. Ein *heiliger* Philosoph! Daß solches im 2. Jahrhundert möglich war, ist mehr als nur eine anekdotische Rarität, es ist bezeichnend für das Verhältnis des Christentums zur Philosophie.

Was aber hat Christus mit der Philosophie, was hat die »Weisheit der Griechen« mit der »Torheit des Kreuzes« zu tun (vgl. 1 Kor 1,20f.)? Warnt doch Paulus: »Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführe, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützt und sich ... nicht auf Christus beruft« (Kol 2,8). Es ist immerhin bezeichnend, daß dies die einzige Stelle ist, an der im Neuen Testament das Wort »Philosophie« gebraucht wird; und auch die einzige Stelle, die von »Philosophen« redet (Apg 17,18), ist nicht gerade zum Vorteil dieser Zunft ausgefallen. Wieso konnte dann bereits das 2. Jahrhundert heilige Philosophen hervorbringen?

Der heilige Justin – Philosoph und Märtyrer

Um das Jahr 155 führte Justin der Philosoph mit einem jüdischen Gelehrten, Tryphon, einen Dialog, in dem wir Aufschluß über unsere Frage erhalten.

3 Y a-t-il une Philosophie chrétienne? In: »Revue de Métaphysique et de Morale«. April/Juni 1931, zit. nach J. Maritain, ebd., S. 44.

4 L'Esprit de la Philosophie médiévale. Paris 1932, Bd. II, S. 289-290; vgl. E. Gilson/Ph. Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Paderborn 1937, S. 602-605. Interessante Einblicke in diese Kontroverse bieten die Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci. Paris 1986.

5 In einem Gespräch mit E. Metzke, in dessen Werk *Coincidentia oppositorum*. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hrsg. v. K. Gründer. Witten 1961, S. 357.

Justin stellt hierin seinen christlichen Glauben als *die wahre Philosophie* dar. In diesem lebensnahen und anschaulichen Gespräch fragt gleich zu Beginn der Rabbiner Tryphon den im Philosophenmantel spazierenden Justin, welches denn seine Philosophie sei. Da beginnt Justin, seinen philosophischen Weg zu erzählen:

»Es ist nämlich in der Tat die Philosophie ein sehr großes Gut, das auch vor Gott sehr viel gilt, zu dem sie allein uns führt, und mit dem sie allein uns verbindet, und wirklich heilig sind diejenigen, welche sich der Philosophie hingeben.«⁶

Philosophie – ein Weg zur Heiligkeit! »Philosophie«, so erklärt Justin anderswo, »ist das Wissen dessen, was ist, und das Erkennen des Wahren. Das Glück aber ist der Lohn dieses Erkennens und dieser Weisheit.« Eine Definition, die immer noch Bestand hat! Auf die Frage: »Bewirkt also Philosophie Glück?« antwortet Justin ohne Zögern: »Ganz gewiß! Und zwar sie allein.«⁷ Wo aber liegt dann die Wahrheit, die zu erkennen allein Glück bedeutet? In seinem Essay »Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben« erinnert Robert Spaemann daran, daß Varro 288 Ansichten aufzählte über das, was Glück bedeutet.⁸ So viele Ansichten – so viele Wege! Tatsächlich lehren die Philosophen die verschiedensten Wege als *den* wahren Weg. Wie also den wahren Weg zum wahren Glück finden? Justins eigener Weg führte durch die verschiedensten philosophischen Schulen. Hören wir ihn selber:

»Was aber Philosophie ist, und warum sie zu den Menschen geschickt wurde, bleibt der Menge verborgen. Denn sonst gäbe es nicht, obwohl sie nur eine einzige Wissenschaft ist, Platoniker und Stoiker und Peripatetiker und Theoretiker und Pythagoräer. Warum sie aber vielköpfig geworden ist, will ich euch sagen. Es kam so: denen, welche sich zuerst ihr widmeten und infolgedessen berühmt geworden sind, schlossen sich später solche an, die nichts nach der Wahrheit fragten; sie staunten jene nur an wegen ihrer Tatkraft und Selbstbeherrschung und wegen des Seltsamen ihrer Lehren und hielten deshalb schon für wahr, was jeder von seinem Lehrer lernte; schließlich erhielten auch sie, da sie den Nachfolgern solche und ähnliche Lehren überlieferten, den gleichen Namen wie der Vater der Lehre.«⁹

Die Vielfalt der Philosophenschulen, deren Entstehen hier sehr nüchtern beschrieben wird, ist eines der immer wiederkehrenden Argumente in der

6 Dialog mit Tryphon II, 1 (BKV 33,3); vgl. J. C. M. van Winden, *An early christian philosopher. Justin Martyr's dialogue with Trypho chapter one to nine. Introduction, text and commentry.* Leiden 1971.

7 Ebd., II, S. 4 (BKV 33, 5-6).

8 In: *Philosophische Essays* (Reclam Universal Bibliothek Nr. 7961). Stuttgart 1983, S. 80-103; hier 80f.

9 Dialog mit Tryphon II, S. 1-2 (BKV 33,3).

Polemik gegen die Philosophie, oder zumindest die Philosophen, und häufig ist es der Überdruß an dieser verwirrenden Vielfalt, der zur Bildung einer neuen Schule führt, deren Anspruch es dann ist, nach all den Wirren der schon bestehenden Meinungen nun die wahre Philosophie zu lehren.

Mit diesem Anspruch tritt auch, bei aller Bescheidenheit des Gehabens, der Philosoph Justin auf. Er schildert, wie er verschiedene Schulen durchging: Ein erster Versuch bei einem Stoiker scheitert: enttäuscht darüber, daß den Stoiker die Frage nach Gott gar nicht interessiert, die Justin für *die* Aufgabe der Philosophie hält, wendet er sich an einen Peripatetiker, »der sich für geistreich ansah«: Der will gleich bezahlt werden, was Justin kommentiert: »Der war meiner Ansicht nach überhaupt kein Philosoph.« Die Polemik gegen die Aristoteliker gerät im allgemeinen etwas differenzierter, als es hier geschieht. Nicht Geldgier, sondern vor allem die Leugnung der Vorsehung und der Unsterblichkeit der Seele wird man ihnen von christlicher Seite vorwerfen. Ein weiterer Versuch, diesmal bei einem Pythagoräer, scheitert daran, daß dieser gelehrte Mann zuerst das Studium von Musik, Astronomie und Geometrie verlangt, ohne die er dem suchenden Justin die wahre Philosophie nicht vermitteln könne. Der letzte Versuch hat mehr Erfolg: bei einem Platoniker kommt er seinem Ziel näher: »Sehr interessierte mich die Geistigkeit des Unkörperlichen, das Schauen der Ideen gab meinem Denken Flügel, in kurzer Zeit wähnte ich, weise zu sein, und in meiner Beschränktheit hegte ich die Hoffnung, unmittelbar Gott zu schauen; denn dies ist das Ziel der Philosophie Platons.«¹⁰

Justin bleibt unbefriedigt. Er zieht sich ans Meer zurück, in die Einsamkeit. Dort begegnet ihm ein Greis, der ihn anspricht. Es entspinnt sich ein anmutiger Dialog, in dem der ungenannte Alte den suchenden jungen Mann in sokratischer Manier durch Fragen zur Wahrheit führt: nicht um Schulmeinungen gehe es ihm, sondern um die Wahrheit selbst. Behutsam werden mit Vernunftsargumenten die Grundwahrheiten herausgearbeitet: daß Gott allein ewig und un erzeugt ist, daß er nur *einer* sein kann, weil es nicht »eine Mehrzahl von Ungezeugten« geben kann, daß alles, was nicht Gott ist, geworden ist, die Welt und auch die Seele, daß aber alles Gewordene Anteil hat an Gott, daß insbesondere die Seele lebt, weil sie »am Leben Anteil hat, weil Gott will, daß sie lebe«.¹¹

Überrascht fragt Justin den weisen Alten: »Wen soll nun einer noch zum Lehrer nehmen, oder welches Lehrsystem kann ihm Nutzen bringen, wenn nicht einmal in dem des Plato und Pythagoras die Wahrheit liegt?« Die Antwort des Alten und wie die Geschichte weiterging, sei nun mit Justins eigenen Worten wiedergegeben:

10 Ebd., II, S. 3-6 (BKV 33, 3-4).

11 Ebd., III, 1-VI,2 (BKV 33, 4-11).

»Es ist schon lange her, da lebten Männer, älter als alle diese sogenannten Philosophen. Sie waren glücklich, gerecht und von Gott geliebt. Sie predigten im Geiste Gottes, sie sagten die Zukunft voraus, das nämlich, was nun tatsächlich eintritt. Propheten nennt man sie. Sie allein sind es, welche die Wahrheit gesehen und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht verkündet haben. Sie haben ja nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt, gehört und gesehen hatten. Ihre Schriften sind noch jetzt erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel davon profitieren, wenn es sich um Ursprung und Ende, überhaupt um den notwendigen Wissensbestand eines Philosophen handelt. Denn sie haben damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehren darzutun; sie verzichteten gerade auf alle Beweisführung und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ist es, welche zwingt, ihren Worten zuzustimmen. Jedoch auch wegen der Wundertaten, welche sie wirkten, waren sie glaubwürdig, da sie (damit) Gott, den Weltschöpfer und Vater, verherrlichten und seinen von ihm kommenden Sohn Christus verkündeten. Das Wirken der vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllten falschen Propheten war und ist dagegen nicht das gleiche. Im Gegenteil, sie erfreuen sich, Wunder zu wirken, um die Menschen zu schrecken, und sie verherrlichen damit die Lügengeister und Dämonen.

Bete aber, daß dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden! Denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott, und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses.

Nachdem der Greis dies und noch vieles andere, was zu erzählen jetzt nicht Zeit ist, gesagt hatte, ging er fort mit der Bitte, ich möchte seine Worte befolgen. Ich habe ihn nicht mehr gesehen. In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, welche die Freunde Christi sind. Ich dachte bei mir über die Lehren des Mannes nach und fand darin die allein verlässige und nutzbringende Philosophie. Dies ist der Weg und dies sind die Gründe, welche mich zum Philosophen gemacht haben.«¹²

Wir haben den Weg Justins, des Philosophen, der sich erst, seit er Christ ist, als Philosoph zu bezeichnen wagt, deshalb ausführlicher betrachtet, weil an ihm, aus frühchristlicher Zeit, Grundsätzliches zu unserem Thema deutlich wird. Versuchen wir, dies genauer zu bedenken.

Das Gespräch mit dem alten Mann am Meer ist ein ausgesprochen philosophisches. Es geht allein um die Kraft der Argumente. Der Greis sagt an einer Stelle: »Ich frage gar nichts nach Plato und Pythagoras, gar nicht einmal danach, ob überhaupt einer solche Ansichten teilt. Es ist ja Wahrheit,

was ich da sage. Du aber magst davon lernen.«¹³ Die Wahrheit soll aus ihrer eigenen Evidenz heraus einleuchten. Nicht anders geht der platonische Sokrates in seinen Dialogen, geht Philosophie, wenn sie sich nicht selber aufgibt, bis heute vor.

Wieso wird diese aus sich selber einleuchtende Wahrheit dann aber doch wieder zurückgebunden an die Autorität von besonderen Lehrern, hier den alttestamentlichen Propheten? Wird hier nicht doch wieder die Lehrmeinung einer Schule zum bindenden Richtmaß des Denkens der Schüler erklärt und damit der Anspruch aufgehoben, daß die Wahrheit ihre eigene Leuchtkraft habe und keiner Lehrautoritäten bedarf? Die Antwort, die der unbekannte Alte dem suchenden Justin gibt, ist der wesentliche Gedanke für die gesamte Frage, die wir behandeln; er sagt von den Propheten: »Sie allein sind es, welche die Wahrheit *gesehen* und sie den Menschen, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von Ruhmsucht *verkündet* haben.« Die Wahrheit sehen! Die Philosophen suchen tastend, mühsam, »cum admixtione multorum errorum«, wie Thomas von Aquin sagt.¹⁴ Alles Mühen bleibt Stückwerk, unsicheres Tasten, wenn die Wahrheit nicht geschaut wird. »Niemand aber kann schauen und verstehen«, so schließt der Greis das Gespräch, »außer Gott, und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses«. Nimmt man dies an, dann ist es naheliegend, solchen Menschen, denen Gott die Gnade gegeben hat, die Wahrheit zu schauen, Glauben zu schenken. Dann bedarf es aber auch keiner philosophischen Beweisführung mehr, um die Wahrheit der prophetischen Worte zu erweisen; dann genügt es, wenn die Propheten von Gott durch Wundertaten als »glaubwürdige Zeugen der Wahrheit« ausgewiesen werden. Der Prophet macht den Philosophen überflüssig, die geschaute Wahrheit ist sicherer, gewisser als die nur gesuchte. Wozu noch mit der schwachen Laterne der Vernunft die Wahrheit suchen, wenn das helle Licht der Offenbarung sie bereits beleuchtet?

Und doch sagt Justin, gerade dieser Weg, der ihn von den griechischen Philosophen zu den jüdischen Propheten und zu Christus geführt hat, habe ihn erst zum *Philosophen* gemacht. Und nicht nur ihn! Man könnte fast ausnahmslos die bedeutenden frühchristlichen Autoren nennen, ihr Weg verlief meist ähnlich: das Christentum war für sie die *wahre Philosophie*. Es gehört zur »schwarzen Legende« der Aufklärung, daß die christliche Religion das Löschhorn der Philosophie gewesen sei und daß das Licht der Philosophie erst wieder durch die religionsemanzipierte Aufklärung angezündet worden sei. Im Gegenteil, das Christentum ist von seinen ersten Anfängen an mit der

13 Ebd., VI,1 (BKV 33, 11).

14 Summa theol. I, q. 1, a. 1 c.

Philosophie in ein intensives, polemisches, aber auch unglaublich befruchtendes Gespräch getreten.

Warum hat sich das Christentum von früh an philosophisch betätigt?

Dafür sehe ich drei Gründe.

1. Eine erste Antwort ergibt sich bereits aus den Texten Justins: im Christentum fanden viele Antworten auf die Fragen, die die Philosophen wälzten, ohne zu einer befriedigenden Antwort zu finden. Wo Philosophie als Suche nach der Wahrheit und damit nach dem wahren Glück verstanden wurde, da konnte der christliche Glauben als die lang ersehnte, bisweilen tastend erahnte Antwort erlebt werden. Wie sollte es anders sein, wenn es in der Philosophie nicht um sophistische Strategien, nicht um endlose Approximationen geht, sondern tatsächlich um die Frage, was wirklich, wahr und gut ist? Für denjenigen, der die Wahrheit wirklich sucht, ist das Entscheidende das Finden der Wahrheit, gleich, ob dies Finden nun allein Resultat seiner Vernunfttätigkeit ist oder ob es durch Offenbarung geschenkt wird. Das Resultat nennt Justin *Philosophie*, die er ja definiert hat als »Wissen dessen, was ist, und als Erkennen des Wahren«.

2. Ein Zweites macht Justins Weg deutlich: die in den Schriften der Propheten, in der Lehre und der Person Jesu gefundenen Antworten bedeuteten nicht das Ende, sondern einen neuen Anfang des Suchens und Fragens. Die im Christentum gefundene Wahrheit wurde zum Ausgangspunkt einer neuen, intensiven und höchst kreativen Epoche des menschlichen Denkens. Der geheimnisvolle Alte hatte zu Justin gesagt: »Wer sich mit den Schriften der Propheten abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel davon profitieren, wenn es sich um Ursprung und Ende, überhaupt um den notwendigen Wissensbestand eines Philosophen handelt.« Und tatsächlich ist dies eingetreten. Es gibt, so meine ich, kaum ein Problem der griechischen Philosophie, das nicht durch das Christentum neue Impulse erhalten hat. Das neue Licht der Offenbarung hat nicht das Suchen der Vernunft überflüssig gemacht, es hat es intensiviert, indem es die Sache, die zur Frage steht, beleuchtet hat.

Einige Beispiele: Kann Gott sich um die Welt kümmern, ohne dadurch mit ihr in eine Relation zu treten und daher selber veränderlich zu werden? Der Gott der aristotelischen Metaphysik wird zwar von allen Dingen erstrebt $\omega\varsigma \epsilon\rho\acute{\omega}\nu\epsilon\nu\nu$ ¹⁵, hat aber zu ihnen keine Beziehung, also auch ihnen gegenüber keine Vorsehung. Die christliche Offenbarung lehrt den Glauben an einen Gott, der sich der Spatzen, der Lilien des Feldes und selbst der Haare unseres

¹⁵ Metaphysik A, 1072b.

Hauptes annimmt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß christliche Denker von Anfang an der Frage der *Vorsehung* nachgegangen sind und dabei auf gedankliche Mängel oder Widersprüche in den philosophischen Argumenten gegen die *Vorsehung* gestoßen sind.

Ein anderes Beispiel ist die Frage der *Seele*. Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele fand bei den christlichen Lehrern großen Anklang, freilich stieß man sich daran, daß die Seele ewig und ursprungslos sein sollte. Die aristotelische Sicht einer sterblichen, da dem Leib als Form verbundenen Seele wurde meist ablehnend behandelt. Das Dilemma war unlösbar: entweder ist die Seele unsterblich, dann muß sie auch anfanglos, also ewig sein: dann stellt sich aber unweigerlich die Frage, ob es verschiedene Einzelseelen geben kann oder nicht vielmehr nur eine einzige, die Weltseele. Nimmt man dagegen die Sterblichkeit der Seele an, dann kann man ihr einen Anfang setzen, gerät aber in die Gefahr einer materialistischen Reduktion der Seele auf ein Vitalprinzip, das selber dem Leib gegenüber keine Transzendenz bewahrt, mit ihm zugrunde geht und letztlich nicht als wirklich geistiges Prinzip gedacht werden kann. Hier hat der christliche Glaube mit seiner *Einsicht in die Geschaffenheit* aller außergöttlichen Wirklichkeit der philosophischen Reflexion einen neuen Weg eröffnet, der bis heute lebendig geblieben ist. Zahlreiche christliche Autoren haben sich bemüht, Wesen und Wirken der Seele neu zu bedenken im Licht der Offenbarung der Geschaffenheit.

Die bewegte Geschichte der Leib-Seele-Thematik zeigt nun freilich auch, daß die Philosophie im Raum der christlichen Offenbarung nicht ihren kontroversen Charakter¹⁶ verloren hat. Den alten Philosophenschulen folgen Theologenschulen, die sich im Gefolge der großen Gestalten des christlichen Denkens bilden. Die Reflexion über die menschliche Seele wird nun zwar von der gemeinsamen Prämisse ihrer Geschaffenheit ausgehen, doch bleibt es zum Beispiel lange kontrovers, ob sie damit auch als unsterblich erwiesen werden kann; auch wird der Zeitpunkt der Erschaffung heftige Kontroversen auslösen, etwa den Streit um die Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen, die ein Konzil schließlich als den Prämissen der Offenbarung widersprechend verurteilen wird (Konzil von Konstantinopel 553).

Mit diesem Beispiel tritt freilich eine neue Frage auf den Plan: kann eine philosophische Kontroverse durch einen Lehrentscheid einer religiösen Instanz beendet werden? Handelt es sich überhaupt noch um eine *philosophische* Kontroverse? Geht es nicht vielmehr um einen spezifisch theologischen Streit? Damit stellt sich aber die Frage, ob denn Philosophie und Theologie klar unterschieden werden können. Wie kam es überhaupt zur

16 Vgl. R. Spaemann, Die kontroverse Natur der Philosophie. In: a. a. O. (A. 8), S. 104-129.

Aussonderung von Philosophie und Theologie als gesonderter Disziplin? Gehen wir dieser Frage ein wenig nach.

Justin verstand sich als Philosoph, und was er lehrte, betrachtete er als die wahre Philosophie. In dem oben zitierten Text sagt Justin: »Ich dachte bei mir über die Lehren dieses Mannes (Christi) nach und fand darin die allein zuverlässige und nutzbringende Philosophie.« Jesu Lehre – die wahre Philosophie, das Nachdenken über diese Lehre – das wahre Philosophieren! Wer nach solchen Aussagen erwartet, die altkirchlichen Autoren gingen mit Feuer und Schwert gegen die anderen Philosophien vor, der wird bei der Lektüre dieser frühen Autoren von deren geistiger Weite überrascht sein. Gewiß findet man Schriftsteller wie Tertullian, die die Antithese stark herausstreichen und an den heidnischen Philosophen deren Divergenzen, menschliche Schwächen und mangelnde Einsichten mit bitterem Spott geißeln. Es überwiegen jedoch die Versuche, in den verschiedenen Philosophien bereits Elemente einer »praeparatio evangelica«, einer Vorbereitung des Evangeliums zu entdecken.¹⁷ Hinter diesem Bemühen um eine positive Beurteilung der vorchristlichen Philosophien steht nicht ein vordergründiges apologetisches Anliegen, sondern die grundsätzliche Überzeugung, daß die Wahrheit *eine* ist und daß sie überall, zumindest spurenhaf, zu finden ist.

3. Dies ist der dritte und mächtigste Grund, warum die Kirche sich von ihren Anfängen an philosophisch betätigt hat. Vom Logos Gottes heißt es bei Johannes, er sei »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9). Ohne dieses Wort ist die Rolle, die die Philosophie im Christentum spielt, schwer verständlich. Der christliche Glaube geht von einem grundsätzlichen Universalismus aus: dem Glauben an den *einen* Gott, den *einen* Schöpfer, folgt die Überzeugung von der wesentlichen »Einheit des Menschengeschlechts«¹⁸, von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, der Universalität des menschlichen Geistes, seiner Wahrheitsfähigkeit und der grundsätzlichen Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Daher gibt es überall *logoi spermatikoi*, Samen des einen göttlichen Logos; »daher kann man bei allen (Philosophen) Keime der Wahrheit finden«,¹⁹ auch wenn sie verdeckt und vergessen unter Irrtümern liegen.

17 Hilfreichen Überblick bietet der umfangreiche »reader« von A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien*. Paderborn 1973.

18 Vgl. hierzu G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius*. Graz 1978 (= Grazer Theologische Studien 1); vgl. auch die Kap. 1 u. 2 von H. de Lubac's *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943. (2. Aufl. ebd. 1970 unter dem Titel *Glauben aus der Liebe*.)

19 Justin, *Apologie I*, 44 (BKV 12, 111); zu Justins Umdeutung des Begriffs im johanneischen Sinne vgl. R. Holte, *Logos spermatikos*. In: *Studia Theologica* (Lund), 12 (1958), S. 109-168; D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Evangile et philosophie chez saint Justin*. Paris 1981.

Christlicher Universalismus

Dieser christliche Universalismus ist der entscheidende Grund dafür, daß die Kirche nie mit der Philosophie brechen wird. Justin sagt das sehr schön: »Was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen des Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus.«²⁰ Alles menschliche Erkennen ist Teilhabe am Logos Gottes. Deshalb kann es nie eine scharfe und trennende Grenze zwischen dem Bemühen der »heidnischen« und dem der christlichen Philosophen geben; beide gebrauchen dieselbe Vernunft, die vom einen und selben Logos erleuchtet wird.

Die christliche Denktradition wird dies auf verschiedene Weise philosophisch zu artikulieren suchen. Bei Augustinus etwa in der Form der Illuminationslehre, nach der alle Wahrheitserkenntnis durch das Einstrahlen und Einfließen des göttlichen Lichtes in uns geschieht, durch den »magister interior«, den Logos Christus, der in *jedem* Erkennen der »innere Lehrer« ist, bei Christen wie bei Heiden. Bei Thomas von Aquin wird diese Überzeugung reflektiert in seiner Lehre von der Intelligibilität des Seins einerseits, von der Vernunft als Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis andererseits.

Der christliche Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, an seine Vernunft- und Freiheitsbegabtheit, ist letztlich der Grund, warum Philosophie in der Kirche immer beheimatet war und sein wird, warum aber auch im Christentum immer die Überzeugung lebendig sein wird, daß diese (geoffenbarte) Wahrheit über den Menschen wie über Gott, sein Urbild, allen Menschen mitteilbar ist und als vernunftgemäß oder zumindest nicht widervernünftig im vernünftigen Gespräch ausgewiesen werden kann. »Der christliche Glaube steht und fällt damit, daß er universal kommunikabel ist.«²¹

So beeindruckend dieser christliche Universalismus ist, so schwer akzeptabel erscheint dagegen der Anspruch, in Christus die Vollgestalt der Wahrheit zu kennen und von ihr aus die Wahrheitselemente in anderen Philosophien diagnostizieren und von Elementen des Irrtums aussondern zu können. Nun begegnet uns tatsächlich die christliche Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie in dieser Haltung. Von der Warte des christlichen Glaubens aus werden in den einzelnen Systemen wahre Elemente von irrigen geschieden, Lob und Tadel verteilt.

20 Ebd., II, 10 (BKV 12,150).

21 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, S. 98; vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Kriterien wahrer Religion*. In: *Wiederkehr von Religion?* (Religion und Philosophie Bd. 1), hrsg. v. W. Oelmüller. Paderborn 1984, S. 124-129.

Das Christentum versteht sich als die wahre Philosophie. Noch einmal entsteht der Verdacht, daß damit die Philosophie irgendwie an ihr Ende gekommen ist. Ist hier noch die Wahrheitssuche, die für den Philosophen typische Haltung, möglich? Ist eine Philosophie, die sich für die wahre hält, noch wirklich Philosophie? Es geht also um die Frage, wie der Wahrheitsanspruch des Christentums mit der Wahrheitssuche der Philosophie vereinbar ist.

Mit diesen Fragen steht die Natur der Philosophie zur Debatte. Wenn die Rede von der Wahrheitssuche nicht ein Vorwand für andere Interessen (ökonomischer, politischer oder psychologischer Art) ist, dann geht es ihr wirklich um das Finden der Wahrheit. Robert Spaemann hat gezeigt, daß die Idee, es gehe in der Philosophie nur um eine »unendliche Annäherung an die Wahrheit«, einen Selbstwiderspruch enthält.²² In Christus die Wahrheit finden heißt freilich nicht, daß damit den Christen der Anspruch auf absolutes Wissen zusteht. Auch für den Gläubigen bleibt das Erkennen Stückwerk (1 Kor 13,9), im Glauben weiß er aber, daß die Wahrheit in Christus erschienen ist als das Licht, das alle Wahrheitssuche erleuchtet.

Platon sagt einmal: »Das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam.«²³ Dasselbe gilt vom Wahren. Von Christus her wird offenbar, daß wir das Wahre nur suchen können, weil wir immer schon in der Wahrheit stehen, wie wir auch das Gute nicht erkennen könnten, wenn es uns nicht schon vorgegeben wäre. »Alles Wahre ist wahr kraft der ersten Wahrheit«, die Gott ist, sagt Thomas von Aquin²⁴. Nichts anderes meint Justin der Philosoph und Märtyrer, wenn er sagt, alles Wahre, das je Denker gefunden haben, hätten sie dank der Teilhabe am Logos gefunden.

Wenn dieser »Universalismus der Vernunft« gerade vom christlichen Glauben her eine so starke Bestätigung erhält, stellt sich freilich die Frage, ob dann die Philosophie nicht auch ohne Offenbarung und ohne Kirche auskommt. Braucht die Philosophie die Kirche? Die Geschichte der Philosophie in der Neuzeit scheint für eine verneinende Antwort zu sprechen. Seit Descartes versuchen viele Philosophen einen festen Stand, ein »fundamentum inconcussum« jenseits der leidigen Zwiſtigkeiten der gespaltenen Kirchen und der sich befehdenden Theologenschulen zu suchen. Dabei erhoffen sie, über die Vernunft allein jenen Konsens erreichen zu können, den eine in Religionskriegen zerrissene Kirche nicht mehr zu bieten vermag. Die Aufklärung lebte in dem Vertrauen, daß sich die sich befehdenden Divergenzen der Kulte und Religionssysteme auf einen gemeinsamen Vernunftnenner bringen lassen.

22 Vgl. a. a. O. (A. 16), S. 118.

23 Gorgias, 505e.

24 De Veritate q. 1, a. 8.

Schon Nikolaus von Kues hat, an der Schwelle der Neuzeit, in seinem *De pace fidei* einen solchen Versuch unternommen. Nach ihm lassen sich die Divergenzen der Religionen in Kult und Lehre bei näherem Zusehen auf eine gemeinsame, vernunftfeinsichtige und damit universalisierbare Basis zurückführen. Diesen gemeinsamen Boden sieht Cusanus in der christlichen Religion, der er zutraut, daß sie nicht nur als die vernünftigste ausgewiesen werden kann, sondern auch als der vernünftige Kern, der in allen anderen Religionen steckt. Es genügt dafür, in einer Art himmlischem Universalkonzil aus allen Religionen jeweils den wahren Kern herauszuschälen, um auf Christus als die allen gemeinsame Mitte zu stoßen.

Auch noch in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« herrscht diese Zuversicht, wenn er in der Vorrede zur zweiten Auflage schreibt: »So wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sey, so daß, wer der einen (...) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen.« Bestünde diese Einigkeit nicht, so »würde man ... zwei Religionen in Einer Person haben, was ungereimt ist«: es liefe auf die alte Sackgasse einer doppelten Wahrheit hinaus! Daß auch Hegels Philosophie von der grundsätzlichen Übereinstimmung von Religion und Vernunft überzeugt ist, braucht nicht eigens ausgeführt zu werden. Die Philosophie hat inzwischen freilich ihre Stellung als Magd der Theologie längst verlassen. Bei Hegel haben sich die Rollen verkehrt: die Religion bleibt auf der Ebene der Vorstellung, erst die Philosophie bringt sie auf den Begriff. Die Theologie bleibt sozusagen im Vorhof der Philosophie.

Zum Schutz der Aufklärung vor sich selber

Dieses tiefsitzende Vertrauen in die Universalität der Vernunft lebt freilich aus einem Erbe, das es nicht selbst gesetzt hat: aus dem christlichen Menschenbild und seinem Vernunftverständnis. Auch die Aufklärung, so sagt Nietzsche, lebt noch von dem platonisch-christlichen Glauben, »daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist«²⁵. Inzwischen sind längst andere Kräfte am Werk, die die Vernunft entthronen und ihre Fähigkeit zur Universalität bestreiten wollen. Die Destruktion der Vernunft ist radikal. Hinter dem auch noch in der Aufklärung lebendigen Anspruch, daß mit Hilfe der Vernunft wirklich ausgemacht werden kann, was wahr und was gut ist, und daß mit Hilfe eben dieser Vernunft auch darüber eine prinzipiell allgemeine Verständigung möglich ist, werden nun immer weiter reichende »verborgene Absichten« entlarvt: In Wirklichkeit sei die Vernunft nur

verdrängte Unvernunft; die Festlegung, was vernünftig, wahr, gut und schön sei, wird als Funktion gesellschaftlicher oder persönlicher Interessen enttarnt, als Resultat eines Klassenbewußtseins, als Strategie der eigenen Wünsche, als Projektionen gesellschaftlicher oder familiärer Prägungen. Das Erstaunliche ist dabei, wieviel Vernunft auf die Bloßstellung der Vernunft verwendet werden kann! Erstaunlich auch, daß diese Entmythologisierung mit einem hohen Anspruch auf Vernünftigkeit und Gültigkeit auftritt und daß sie gerade von der »Intelligenz« am eifrigsten betrieben wird.

Am radikalsten und auch am folgenreichsten ist diese *Selbstaufhebung der Vernunft* gerade in dem Bereich, der heute als der Hort der Rationalität gilt: den sogenannten »exakten Wissenschaften«. Hier wurde die Vernunft am gründlichsten wegrationalisiert. Seit Galilei hat sich die Vernunft durch methodischen Beschluß auf den Bereich beschränkt, der am wenigsten mit der eigentlichen Fähigkeit der Vernunft zu tun hat: auf die Frage: »Wie funktioniert das?« Das, was bei jedem Kind das untrügliche Zeichen einer wachen Vernunft ist: die Fragen: »Was ist das?« und »Wozu ist das?« und »Warum ist das?«, wurde systematisch ausgeschlossen. Diese Fragen sind im übrigen auch die klassischen Fragen der Philosophie. Der ungeheure praktische Erfolg dieses selbstaufgelegten Fastens der Vernunft in den Fragen, auf die ihr natürlicherweise der Appetit steht, hat viele dazu verleitet, aus diesem Fasten eine Tugend zu machen und es möglichst zu universalisieren: Inzwischen sind alle Wirklichkeitsbereiche »wissenschaftlich erfaßt«, was immer gleich bedeutet, daß die Was- und Wozufragen ausgeschlossen werden. Auch der Mensch, seine Gefühle, seine Liebe, sein Schaffen, selbst seine Religion,²⁶ alles ist auf funktionale Zusammenhänge reduzierbar geworden. Der Erfolg dieser Reduktion hat dazu verleitet, in dieser Funktionalisierbarkeit das Kriterium für Wissenschaftlichkeit und damit für Gültigkeit zu sehen. Der restlose Sieg dieser Sichtverengung wäre die restlose Selbstaufhebung der Vernunft und ihres Trägers, des Menschen. »Wenn wir solche Selbstaufhebung nicht wollen, dann dürfen wir die Moderne nicht aus sich selbst verstehen, dann müssen wir sie, dann müssen wir Aufklärung, Emanzipation, Menschenrechte, Wissenschaft und Naturbeherrschung gegen sich selbst in Schutz nehmen.«²⁷ Robert Spaemann schreibt daher der Philosophie ins Pflichtenheft: »Rettung des humanen Gehaltes der Moderne durch ein anderes Selbstverständnis, Erinnerung der nicht durch die Moderne selbst gesetzten natürlichen und geschichtlichen Inhalte, von denen sie lebt.«²⁸

26 Vgl. P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Tübingen 1985, bes. der Teil I (Religion und Funktion der Religion).

27 R. Spaemann, a. a. O. (A. 8), S. 14.

28 Ebd., S. 17.

Daher zum Schluß nochmals die beiden Fragen: Braucht die Philosophie die Kirche? Braucht die Kirche die Philosophie? Wenn »brauchen« hier nicht eine gegenseitige funktionale Verzweckung meint, die eigentlich Mißbrauch des anderen ist, da sie ihn nicht um seiner selbst willen bejaht, wenn »brauchen« vielmehr so gehört wird, wie wir einander sagen: »Ich brauche dich, nicht als Mittel zu einem Zweck, sondern als dich selbst, der du bist und wie du bist«, wenn also »brauchen« so verstanden wird, dann sind beide Fragen unbedingt mit Ja zu beantworten. Die Kirche kann der Philosophie aus ihrem eigenen Sinnbereich heraus sagen, daß es sinnvoll ist, unbeirrt die großen Fragen der Philosophie zu stellen, auch auf die Gefahr hin, der Naivität beschuldigt zu werden. Es mag dem Philosophen ermutigend sein, daß die Kirche eine Botschaft lebendig bewahrt, für die der Zutritt zum Reich Gottes und damit zur unverstellten Wahrheit denen verheißen ist, die werden wie die Kinder. Denn eben die Kinder stellen unbekümmert die Fragen der Philosophie. Die Kirche aber »braucht« die Philosophie, weil der Glaube, um menschlich zu sein, die Vernunft voraussetzt, weil der Glaube das Verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*). Mit dem Glauben wächst der Wunsch zu verstehen, zu erkennen, um mehr zu lieben. Der Glaube weckt die Freude an den Fragen, die die Philosophie stellt. Mir scheint, daß unsere Zeit erstaunliche Ähnlichkeiten mit der christlichen Frühzeit aufweist. In einer Zeit, die der an sich selbst (ver-)zweifelnden Vernunft müde geworden ist, könnte sich die Kirche erneut, wie in der Antike, als der Ort erweisen, an dem der Mensch gerade auch als Fragender, als Philosophierender Beheimatung findet.