

Christliche Philosophie und Neuscholastik

Der Name „christliche Philosophie“ war schon dem christlichen Altertum nicht unbekannt. Trotzdem hat es lange gedauert, bis er zu einem eigentlichen Fachausdruck wurde. E. Gilson hat im Anhang seines bekannten Werks „L'esprit de la philosophie médiévale“ 79 Autoren von Erasmus bis Maritain aufgezählt, die den Ausdruck gebrauchen¹, freilich keineswegs alle im gleichen Sinn. In älterer Zeit verstand man unter „christlicher Philosophie“ meist einfach die christliche Weisheit, wie sie in der Lehre Christi und des Neuen Testaments und einem ihr entsprechenden Leben beschlossen ist. Erst später wurde das Wort „Philosophie“ auch in dem Ausdruck „christliche Philosophie“ in der fachsprachlichen Bedeutung verstanden, die sich seit dem Mittelalter allmählich durchgesetzt hat, d. h. im Sinn eines Strebens nach Wissen um die letzten Gründe alles Seienden, und dies – im Unterschied zur Theologie – nicht auf Grund göttlicher Offenbarung, sondern aus menschlicher Vernunft. In diesem Sinn verstanden, soll christliche Philosophie als „Philosophie“ ein Wissen aus menschlicher Vernunft sein und als „christliche“ doch unter einem wesentlichen Einfluß des christlichen Glaubens stehen.

Die Problematik der „christlichen Philosophie“ in den dreißiger Jahren

In diesem Sinn verstand Gilson das Wort, wenn er die mittelalterliche Philosophie als „christliche Philosophie“ bezeichnete. Früher scheint man in diesem Begriff kaum ein Problem gesehen zu haben, wohl deshalb, weil man sich über das, was in ihm einschließlich gesagt ist, wenig Gedanken gemacht hat. Sobald aber Gilson dies mit aller Deutlichkeit aufgedeckt hatte, war der Einwand unvermeidlich: Ist es nicht ein Widerspruch, daß die mittelalterliche Philosophie einerseits Philosophie, nicht Theologie sein soll, also ihre Begründung in menschlicher Vernunft, nicht in göttlicher Offenbarung findet, und andererseits doch durch den Einfluß des Glaubens inhaltlich mitbestimmt sein soll? Es ist nicht zu verwundern, daß sich in Frankreich an das Werk Gilsons eine lebhaft Auseinandersetzung über die Berechtigung des Begriffs „christliche Philosophie“ anschloß. Auf einem Studentag der Société Thomiste 1933 kam es zwischen Gilson und P. Mandonnet, ebenfalls einem führenden Historiker der mittelalterlichen Philosophie, zu einer überaus lebhaften Wechselrede über die Berechtigung, etwa die Philosophie des hl. Thomas „christliche Philosophie“ zu nennen². Auf die Frage Gilsons: „Wo hat Thomas die Idee der Schöpfung gefunden?“ antwortete Mandonnet kühn: „Er selbst

hat sie konstituiert.“ Aber gerade solche überspitzte Formulierungen, die jeden Einfluß des christlichen Glaubens auf die Philosophie bestreiten, mußten Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung wecken.

Während in Frankreich die Erörterung des Problems von Gilsons Buch und damit von der Geschichte ausging, waren es in Deutschland eher Forderungen der Gegenwart, Forderungen nach einer unzweideutig christlichen Haltung katholischer Wissenschaftler, die zu Auseinandersetzungen über den „katholischen Wissenschaftsbegriff“ führten und sich der Natur der Sache entsprechend auf den Begriff der „christlichen Philosophie“ zuspitzten. Hauptsprecher der einen Seite war *Franz X. Münch*, Generalsekretär des Katholischen Akademikerverbands; auf der anderen Seite standen führende Männer der Görres-Gesellschaft wie der Freiburger Philosoph *Martin Honecker*³.

Fr. X. Münch und seine Anhänger behaupteten, viele katholische Forscher hätten sich, um von der liberalen Wissenschaft als vollgültig anerkannt zu werden, in verhängnisvolle Abhängigkeit vom Denken und Forschen einer säkularisierten Zeit begeben. Echte Erkenntnis fordere nicht eine „neutrale“ Haltung, sondern eine christliche Grundeinstellung des ganzen Menschen, die im liberalen Wissenschaftsbegriff durch eine falsche Grundeinstellung verdrängt werde. Die Forderung ging also auf ein „im Glauben verankertes Wissen“.

Demgegenüber bestritt *M. Honecker*, daß der Katholik in jeder wissenschaftlichen Denkbemühung den Glauben zur Grundlage seines Forschens machen muß. Dem katholischen Denken sei eine rein natürliche Wissenschaftseinstellung, bei der die Glaubensüberzeugung eingeklammert wird, durchaus nicht fremd. Die Methode des gläubigen und des ungläubigen Forschers sei dieselbe. Wenn die Glaubensüberzeugung stets als Voraussetzung in das Forschen und Lehren eingehe, sei es unmöglich, auf Menschen belehrend einzuwirken, denen die Glaubensgrundlage fehlt. Darüber hinaus hätte *Honecker* darauf hinweisen können, daß gerade die Kirche den sogenannten Traditionalismus abgelehnt hat, nach dem jede religiös bedeutsame philosophische Erkenntnis den Glauben voraussetzt.

Ohne Zweifel sehen beide Parteien etwas Richtiges, aber sie sehen nicht, daß beides Richtiges auf jeweils einer anderen Ebene liegt und daß darum kein Widerspruch zwischen dem einen und dem anderen besteht. Die eine Ebene ist die der persönlichen, „existentiellen“ Haltung, die andere die der logischen Begründung. Wie alles menschliche Handeln, so soll auch alle wissenschaftliche Arbeit eines Christen in dem Sinn „im Glauben verankert“ sein, daß sein Arbeiten in christlicher Grundhaltung, in Übereinstimmung mit dem Grundstreben auf das (im christlichen Sinn) „Gute“ hin geschieht. Das gilt sogar für die Arbeit eines christlichen Mathematikers. Es wäre aber lächerlich, darum von einer „christlichen Mathematik“ zu sprechen, die sich inhaltlich von einer „nichtchristlichen Mathematik“ unterscheiden würde. Inhaltlich wird die Mathematik durch ihre logische Struktur bestimmt, und diese ist bei einem gläubigen Mathematiker nicht anders als bei einem ungläubigen.

Logische Betrachtungsweise von Wissenschaft und Philosophie

Aber ist das bei jeder Wissenschaft, ist das namentlich bei der Philosophie ebenso? Bezüglich der Naturwissenschaft denkt man etwa an den „Fall Galilei“. Christliche Theologen meinten damals eine Art „biblischer“ und insofern „christlicher Astronomie“ gegen Galilei verteidigen zu müssen. Daß dies ein Irrtum war, ist längst allgemein anerkannt. Heute ist es etwa noch die Frage nach der Möglichkeit des Wunders, bei der vom Glauben her eine andere Lösung verlangt zu sein scheint als von der Naturwissenschaft her. Aber auch dies scheint nur so zu sein. Weder die christliche Überzeugung von der Möglichkeit des Wunders noch die von seiten mancher Naturwissenschaftler behauptete Unmöglichkeit ist ein naturwissenschaftlicher Satz.

Der Naturwissenschaftler vermag nach seinen Methoden nur zu behaupten: Dies oder jenes, etwa die plötzliche Heilung einer schweren organischen Krankheit, ist naturwissenschaftlich (medizinisch) nicht erklärbar, weil sie den uns bekannten Gesetzmöglichkeiten der Natur nicht entspricht. Wenn er darüber hinaus sagt, sie sei schlechthin („absolut“) unmöglich und der Bericht müsse darum als unwahr abgelehnt werden, so überschreitet er die Grenzen seines Fachs und macht eine naturwissenschaftlich nicht begründbare Voraussetzung, nämlich, daß es höhere Kräfte als die der „Natur“ nicht gebe, nicht geben könne oder daß ihr Eingreifen jedenfalls ausgeschlossen sei. Vielleicht erscheint diese Voraussetzung dem nichtgläubigen Naturwissenschaftler selbstverständlich; aber sie läßt sich jedenfalls naturwissenschaftlich weder beweisen noch widerlegen.

Die Naturwissenschaft ist hier und in ähnlichen Fragen nicht zuständig. Darum gibt es auch keine „christliche Naturwissenschaft“, obwohl es „christliche Naturforscher“ gibt, die aus ihrem christlichen Glauben heraus sich in der Beantwortung derartiger Fragen vielleicht anders entscheiden als ihre nicht gläubigen Fachgenossen. Aber sowenig der nicht gläubige Forscher seine Antwort mit Recht als Ergebnis der Naturwissenschaft ausgeben kann, ebensowenig kann dies der christliche Forscher bezüglich seiner Entscheidung tun.

Für unsere Fragestellung nach einer „christlichen Philosophie“ ist es nun entscheidend, ob es sich bei der Philosophie ebenso verhält oder nicht. Im ersteren Fall gäbe es auch keine Philosophie, die mit Recht „christliche Philosophie“ genannt werden könnte. Ohne Zweifel gibt es Fragen, denen gegenüber der Philosoph in derselben Lage ist wie der Naturwissenschaftler in der Frage nach dem Wunder. So lehrt *Thomas von Aquin*, ein zeitlicher Anfang der Welt als ganzer sei philosophisch nicht beweisbar, obwohl er selbst als gläubiger Christ und als Theologe einen solchen Anfang annimmt⁴. Dagegen hält er es für philosophisch erweisbar, daß die Welt überhaupt – sei es in einem zeitlichen Anfang, sei es „von Ewigkeit her“ – von Gott „erschaffen“, d. h. nicht bloß aus einer ungeschaffenen Materie „geformt“, sondern, wie wir zu sagen pflegen, „aus nichts“, d. h. ohne eine unabhängig vom Schöpfer bestehende („ewige“) Materie hervorgebracht ist⁵.

Hier erhebt sich aber fast unvermeidlich der Einwand: Wenn die „Erschaffung“ der Welt im erklärten Sinn philosophisch erweisbar ist, warum sind dann auch die größten Philosophen des heidnischen Altertums, warum sind Platon und Aristoteles nicht zu dieser Erkenntnis gelangt, wohl aber philosophisch viel weniger begabte christliche Philosophen? Die Antwort Mandonnets, die Philosophie mache, wie alle menschliche Wissenschaft, Fortschritte⁶, kann nicht befriedigen; die Gegenfrage ist unvermeidlich: Warum haben dann Denker, die sich vom Christentum abgewandt haben, diesen Fortschritt wieder verloren? Daß hier ein Einfluß des Christentums auf das philosophische Denken, und zwar auf das Inhaltliche der Philosophie, vorliegt, läßt sich vernünftigerweise kaum leugnen.

Gewiß, aber ist dann diese „Philosophie“ nicht „verkappte Theologie“? Hier stoßen wir auf den Kern der Frage. Die Leugner einer „christlichen Philosophie“ sehen die Philosophie, wie alle Wissenschaft, ausschließlich als ein logisch aufgebautes System, in dem aus bestimmten Ursätzen („Prinzipien“, „Basissätzen“) weitere Sätze nach anerkannten logischen Methoden begründet werden. Ohne Zweifel will die Philosophie ein solches System sein, wenn sie auch mit anderen Methoden als die Einzelwissenschaften arbeitet. Von der Theologie unterscheidet sie sich dadurch, daß sie als Ursätze nur solche Sätze verwendet, die aus unmittelbarer Erfahrung stammen oder für die menschliche Vernunft einsichtig sind; d. h. sie schließt Sätze, die nur im Glauben annehmbar sind, als Ursätze aus. Auf die schwierige Frage des wesentlichen Unterschieds der Philosophie von den Einzelwissenschaften brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen.

Solange jedenfalls Philosophie im erklärten Sinn allein als ein logisch begründetes System von Sätzen verstanden wird, kann die Frage nach einer „christlichen Philosophie“ noch nicht ins Blickfeld treten. Denn wenn eine „Philosophie“, in dieser Weise allein als logisches System aufgefaßt, christlich sein soll, so müßte sie in ihrem logischen Aufbau Sätze enthalten, deren Begründung nur von der christlichen Offenbarung her möglich ist; dann wäre sie aber als Ganzes nicht mehr Philosophie, sondern enthielte zumindest theologische Bestandteile.

Geschichtlichkeit und personaler Charakter philosophischer Erkenntnis

Tatsächlich ist aber jede Wissenschaft nicht nur ein System, ein fertiger *Denkinhalt*, sondern wesentlich auch Ergebnis einer menschlichen *Denktätigkeit*, die abhängig ist von vielerlei Vorbedingungen personaler und sachhafter Art, die wesentlich geschichtlich sind. Die rein logische Betrachtungsweise abstrahiert von diesen historischen Bedingungen, insbesondere von den menschlichen Denkbemühungen und Haltungen, ohne die keine Wissenschaft zustande kommt. Und wenn die Wissenschaft, wie sie „in den Büchern steht“, notwendig menschliches Tun, insbesondere menschliches Denken voraussetzt, so ist dieses seinerseits wieder durch eine Zielvorstellung und durch das

Streben nach ihrer Verwirklichung geleitet. Das alles gehört zur „Geschichtlichkeit“ der konkreten Wirklichkeit der Wissenschaft. Ohne seine Berücksichtigung wird diese konkrete Wirklichkeit nicht verstanden.

Damit ist zugleich gegeben: Wie notwendig auch die logischen Zusammenhänge einer Wissenschaft sein mögen, in ihrer konkreten Verwirklichung hängt sie trotzdem von menschlichen freien Entscheidungen ab. Dies gilt nun aber von der Philosophie in einzigartiger Weise; allerdings nicht so sehr von Randgebieten der Philosophie, etwa einer philosophischen Wissenschaftstheorie, um so mehr aber von den Fragen, die von jeher als die zentralen Fragen der Philosophie gelten (auch wenn diese heute oft zugunsten von Randgebieten vernachlässigt werden). *Kant* nennt bekanntlich als zentrale Fragen der Philosophie: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?“⁷ Das sind Fragen, die sich dem Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit aufdrängen, „existentielle“ Fragen, die deshalb als *Fragen* weniger von der Freiheit des Menschen abhängen als die meisten Fragen einzelwissenschaftlicher Art.

Anders verhält es sich dagegen mit den *Antworten* auf diese Fragen. Diese sind, soweit sie möglich sind, nicht bloße Bereicherung des Wissens, sondern Antworten von entscheidender Lebensbedeutung. Das gilt auch für die Beantwortung der Frage „Was kann ich wissen?“, soweit sie sich nicht auf rein wissenschaftliche Gegenstände bezieht, sondern auf die großen Lebensfragen nach dem Urgrund und Endziel des Menschen, dem Sinn seines Lebens, dem Überleben des Todes. Solche Fragen stellt der Mensch nicht mit jener unbeteiligten Neutralität, kühl bis ans Herz hinan, wie etwa ein mathematisches Problem. Hier gilt vielmehr das Wort Platons, man „müsse sich mit der ganzen Seele umwenden“, um der höchsten Einsicht teilhaft zu werden, so wie sich jemand, der ins Finstere schaut, mit seinem ganzen Leib umwenden muß, um mit seinem Auge das Licht zu sehen⁸. Das heißt, eine solche Erkenntnis ist nicht Sache des bloßen Verstands, so daß sich die Zustimmung durch bloße Vernunftüberlegungen von selbst ergäbe. Die letztlich entscheidende Wahrheit wird uns nicht als Ergebnis notwendig ablaufender Denkprozesse zuteil, sondern nur in freier personaler Entscheidung. Das heißt nicht, daß eine solche Entscheidung notwendig vernunftfremd ist, wohl aber, daß die Vernunftgründe, auch wenn sie logisch einwandfrei sind, für sich allein nicht zur Zustimmung führen.

Insofern *Kant* aus diesem Grund die Gottesbeweise für unzureichend zum „Gottesglauben“ hält, kann man, ja muß man ihm unbedenklich zustimmen. Wenn man unter „Beweisen“ zur Zustimmung „zwingende“ Begründungen versteht, gibt es in der Tat keine „Gottesbeweise“. Thomas meinte zwar noch, wer die „Gottesbeweise“ wirklich verstehe, werde durch sie zur Zustimmung genötigt (determiniert: „mouetur“) und habe so ein „Wissen“ im Sinn einer die Freiheit ausschließenden Zustimmung. Wo dagegen die Vernunft nicht vom (unmittelbar oder mittelbar) sich zeigenden Gegenstand determiniert werde, komme die Zustimmung nur durch freie Willensentscheidung zustande. Wenn dabei der Zweifel nicht ausgeschlossen werde, liege nur eine „Meinung“

vor; wenn dagegen die Zustimmung mit Gewißheit, ohne Furcht zu irren, erfolge, haben wir „Glauben“⁹.

Man ist nun überrascht, in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (B 850) eine Unterscheidung von Wissen, Glauben und Meinen zu finden, die eine auffallende Verwandtschaft mit der des Thomas von Aquin zeigt, wenn auch die Ausdrucksweise eine andere ist. Kant nennt ein „subjektiv zureichendes, aber objektiv unzureichendes“ Fürwahrhalten „Glauben“, im Gegensatz einerseits zum „Meinen“, das auch subjektiv unzureichend ist, und zum „Wissen“, das subjektiv und objektiv zureichend ist. Das „objektiv zureichend“ darf hier wohl im gleichen Sinn verstanden werden wie das thomastische „durch das Objekt determiniert“ und ebendeshalb für jedermann gewiß – vorausgesetzt natürlich das rechte Verständnis der Gründe. Etwas gewagter mag zunächst die Deutung des „subjektiv zureichend“ als „für die freie Entscheidung des einzelnen zu vernünftiger fester Zustimmung hinreichend“ erscheinen; aber eine andere Deutung dürfte schwierig sein, wenn der Unterschied zur bloßen „Meinung“ gewahrt bleiben soll. So nennt Kant die Zustimmung auf subjektiv zureichende Gründe der praktischen Vernunft hin „Glaube“. Dem entspricht der heutige Sprachgebrauch, nach dem eine religiöse Überzeugung, auch wenn sie nicht auf göttlicher Offenbarung beruht, „Glaube“ (wenigstens in einem weiteren Sinn) genannt wird¹⁰. Warum nach Kant die Gottesbeweise der rationalistischen Philosophie nicht einmal „subjektiv zureichend“ sind, kann hier nicht weiter ausgeführt werden; es wird verständlich, wenn wir beachten, daß das „Kausalprinzip“, auf dem sie beruhen, nach Kant der nur innerhalb der Erscheinungswelt gültige Grundsatz der notwendigen Naturkausalität ist.

Die Gründe eines solchen „Glaubens“ sind, wenn sie reflex bewußt werden, „philosophische“ Gründe, die freilich, wie schon gesagt, nur dann zu einer festen Zustimmung führen, wenn der Mensch seiner persönlichen Gesinnung nach geneigt ist, sich frei für ihre Annahme zu entscheiden. Im allgemeinen dürfte allerdings die freie Glaubensüberzeugung schon vor jeder philosophischen Reflexion da sein. Durch die Reflexion wird sie zu einer *philosophischen* Überzeugung, ohne aufzuhören, freie Glaubensüberzeugung zu sein. So zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen logischer, von sich aus allgemeingültiger Begründung und personaler Aneignung, Zustimmung, Überzeugung.

Dieser Charakter einer auf freier Entscheidung beruhenden Zustimmung kommt übrigens, wie dem Glauben, so auch der Ablehnung des Glaubens zu, mag diese sich nun in der *Leugnung* aller religiösen Wahrheit äußern oder im bewußt gewollten *Zweifel*, der das Urteil einschließt, die vorgebrachten Gründe seien unzureichend für eine vernünftige Zustimmung. Auch hier bewirken nicht einfach die Gründe bzw. Scheingründe die feste Zustimmung, sondern diese beruht letztlich auf einer freien Entscheidung. Eine Philosophie auf solcher Grundlage ist nicht „reine“ Philosophie in dem Sinn, daß sie von jedem außerphilosophischen Einfluß frei ist. Es kann aber zumindest die Frage gestellt werden, ob eine so verstandene „reine Philosophie“ überhaupt möglich ist, vorausgesetzt, daß die Philosophie die großen Lebensfragen, die von jeher als ihre zentralen Fragen galten, nicht beiseite schiebt.

Berechtigung des Begriffs „christliche Philosophie“

Aus all dem ergibt sich, daß der Begriff der „christlichen Philosophie“ nicht als ein „hölzernes Eisen“ gelten muß. In der Tat wäre es ein naiver, weltfremder Rationalismus zu meinen, der Mensch könne allein durch Beweise zur Annahme einer Philosophie gelangen, die Antworten auf die entscheidendsten Lebensfragen zu geben wagt. Den Glauben kann man niemandem „andemonstrieren“. Aber ergibt sich nicht so der Einwand: Wenn die christliche Philosophie notwendig durch „subjektive“ Haltungen mitbestimmt ist, wird sie dann nicht zu einer „Ideologie“? Der Verfasser hat sich ausführlich mit diesem Einwand auseinandergesetzt¹¹. Hier nur eine kurze Antwort:

Nur dann wäre jede Philosophie, die – kurz gesagt – metaphysische Überzeugungen einschließt, von ideologischer Art, wenn die „subjektiven“ Einflüsse unabhängig von allen Vernunftgründen die Überzeugung mit blinder Notwendigkeit hervorbrächten. Daß viele Menschen sich durch solche Einflüsse, etwa durch gesellschaftliche Zwänge, oft blind bestimmen lassen, ist leider wahr. Aber gerade dagegen leitet echt philosophisches Denken zu berechtigter Kritik an. Der Mensch kann sich – wenn auch nicht immer leicht – von Einflüssen frei machen, die ihm ohne eigene Einsicht bestimmte Ansichten aufdrängen. Je mehr er sich im Suchen der Wahrheit von unberechtigten Einflüssen des gesellschaftlichen Zwangs – oder auch seiner Selbstsucht – frei macht, um so mehr öffnet er sich der Wahrheit. Allerdings wäre es auch verkehrt, *jeden* fremden Einfluß als hinderlich fernhalten zu wollen. Es gibt für den einzelnen auch im Suchen und Finden der Wahrheit keine Selbstgenügsamkeit. Freilich entspricht es dem heranwachsenden und erst recht dem reifen Menschen nicht mehr, sich blindlings menschlicher Autorität anzuvertrauen. Er wird sich vielmehr ein seiner Fassungskraft entsprechendes Urteil über ihre Vertrauenswürdigkeit bilden müssen. Auch hierin zeigt sich die Wahrheitsfindung wieder abhängig von sittlichen Voraussetzungen. Diese Gedanken hat als erster *J. H. Newman* in seinem Werk „Grammar of assent“ dargelegt¹².

In diesem Zusammenhang kann es nicht als befremdlich erscheinen, von „christlicher Philosophie“ zu sprechen. Philosophie setzt als bewußte Reflexion ein vorphilosophisches Denken voraus, von dem die Reflexion ausgeht und durch das sie in Gang gebracht wird, wie besonders *E. Przywara* hervorgehoben hat¹³. Warum sollte dann der christliche Glaube nicht ebenfalls Ausgangspunkt einer Philosophie sein können?

Daß das Christentum tatsächlich in vielfacher Weise das philosophische Denken befruchtet hat, ist unbestreitbar. Das gilt vor allem für die philosophische Lehre von Gott; sie war nicht nur durch die heidnischen Mythen, sondern auch durch die naturbedingte Schwierigkeit des sinnlich-geistigen Menschen, sich zum Übersinnlichen und Ewigen zu erheben, in ihrer Entfaltung behindert worden. Erst durch das Christentum hat sie den Weg zu einem reinen Gottesbegriff gefunden. Das Christentum war es auch, das dem alten Vorurteil, alles Entstehen sei als Formung einer bereits bestehenden Materie zu denken, die Lehre von der Schöpfung entgegensetzte. So war die Aufmerksamkeit auf eine vorher nicht in Betracht gezogene Lösung des Ursprungsproblems

gelenkt worden; dadurch war es erleichtert, auch philosophisch die Kontingenz der Welt als ganzer und damit die Abhängigkeit nicht nur ihrer Veränderungen, sondern ihres ganzen Seins zu erfassen. Erst so wurden alle Reste pantheistischer Auffassungen überwunden. Ebenso ist es dem Einfluß des Christentums zu verdanken, daß die Würde der menschlichen Person gebührend anerkannt wurde. Dies bedeutete vor allem für die Ethik neue Horizonte.

Gewiß ist es dem Einfluß der griechischen Philosophie zu verdanken, daß es im christlichen Raum überhaupt zu einer *philosophischen* Behandlung der Gottesfrage gekommen ist. Das schließt aber nicht aus, daß umgekehrt auch der christliche Glaube „enthellenisierend“ auf das philosophische Denken der Christen eingewirkt hat.

Über die unmittelbar inhaltliche Bereicherung hinaus ermöglichte der Einfluß des Christentums im allgemeinen eine Erweiterung des Blicks und der philosophischen Grundbegriffe über den innerweltlichen, eindeutig kategorialen Bereich hinaus zum transzendentalen, in analogem Denken zu erfassenden Bereich. Vor allem der Begriff des Seins, aber auch Begriffe wie Einheit, Wahrheit, Gutheit, Wirken und Bewirken, Leben, Wissen, Liebe, Freiheit wurden so von der Einengung auf den innerweltlichen Erfahrungsbereich befreit, in dem sie bei vielen vorchristlichen, aber auch nachchristlichen Denkern eingeschlossen bleiben. Nicht wenige Begriffswörter, wie etwa Ursache (Kausalität), können wegen der Alleinherrschaft des eingengten Sinns schon kaum mehr über diesen hinaus gebraucht werden, wenn man nicht mißverstanden werden will.

Neuscholastik – heute noch gültige Form christlicher Philosophie?

Die Auseinandersetzungen über den Begriff der „christlichen Philosophie“ waren, wie dargelegt wurde, vor allem durch Gilsons Buch über den „Geist der mittelalterlichen Philosophie“ in Gang gekommen. Dementsprechend war es die mittelalterliche Scholastik und im 19. Jahrhundert ihre Erneuerung in der sogenannten *Neuscholastik*, in denen man diesen Begriff zunächst verwirklicht sah. Gewiß wußte man, daß es auch andere Formen christlicher Philosophie gegeben hat. Aber noch den meisten, die in den dreißiger Jahren an den Erörterungen über die „christliche Philosophie“ teilnahmen, schien es beinahe selbstverständlich, daß die der Zeit entsprechende Form christlicher Philosophie die Neuscholastik ist.

Diese Überzeugung wird für unsere Zeit von weiten Kreisen katholischer Philosophen und Theologen nicht mehr geteilt, ja entschieden abgelehnt. Ist das nur eine gefühlsmäßige Abneigung oder gibt es gute Gründe für diese Haltung? Der Name „Neuscholastik“ besagt ein Anknüpfen an eine frühere „Scholastik“, die erneuert werden soll. Tatsächlich dachte man vor allem an die Hochscholastik, namentlich an ihren bedeutendsten Meister, Thomas von Aquin. Seine philosophische Lehre, in der das Beste sowohl der platonischen wie der aristotelischen Überlieferung in christlichem

Geist zusammengefaßt erschien, galt späteren Zeiten als unübertroffenes Vorbild. Durch die Arbeit der thomistischen Schule schien der philosophische Gehalt dieser Lehre, der von Thomas selbst nicht als philosophisches System zusammenhängend dargestellt worden ist, ein schulmäßig tradierbares System geworden zu sein. Freilich wurde so vieles, was bei Thomas offenblieb, festgelegt, keineswegs immer „im Geist“ („secundum mentem“) des Meisters. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Aber auch ein von Mißverständnissen befreiter Thomismus kann heute nicht mehr genügen. Was ihm vor allem fehlt, ist das – selbst wieder geschichtlich bedingte – Fehlen des Sinns für Geschichte und Geschichtlichkeit¹⁴. Man meinte, wie alle Wissenschaft, so habe es vor allem die Philosophie nur mit dem Allgemeinen, Notwendigen, überzeitlich Gültigen zu tun. Wenn die Ethik trotzdem Antworten auf Fragen der Zeit geben wollte, bestand die Gefahr, daß das früher einmal Wirkliche zum einzig Naturgemäßen, ja Wesensnotwendigen übersteigert wurde. Aber auch da, wo die mittelalterliche Scholastik Fragen behandelt, die vom Gegenstand her nicht eigentlich zeitgebunden sind, bleibt sie insofern doch zeitbedingt, als es einen bestimmten Kanon von Fragen gab, der üblicherweise behandelt wurde. Diese Fragen entsprechen weithin nicht mehr den Fragen, die heute im Mittelpunkt stehen. Sie wurden aber vielfach noch mitgeschleppt, nur weil sie früher als wichtig galten. Sonst wäre wohl nicht immer wieder die Mahnung notwendig gewesen, veraltete Fragen zu meiden.

Mit der Einschränkung des Gegenstands der Philosophie auf das Allgemeine, einsichtig Notwendige, hängt auch die *scholastische Methode* zusammen. Charakteristisch für sie ist das Ausgehen von Definitionen und von (zu Recht oder zu Unrecht) als unmittelbar einsichtig betrachteten „Prinzipien“, von denen aus dann durch den Syllogismus, den deduktiven Schluß, weitere Folgerungen begründet wurden. So entspricht es der gekennzeichneten Auffassung der Wissenschaft. Aber nicht nur für historische Beweise, sondern auch für die Klärung der Prinzipien, die für die Philosophie entscheidende Bedeutung hat, ist diese Methode ungeeignet. Die formalen Schlüsse verdecken oft das Wesentliche mehr als daß sie es klären und wurden deshalb – wenn auch nicht immer zu Recht – als leerer Formalismus empfunden. Gewiß hat man sich, namentlich in Deutschland, von der scholastischen Methode weithin frei gemacht, auch in kirchlichen Hochschulen und theologischen Fakultäten – aber eben dadurch kundgetan, daß man sie für unzeitgemäß hielt. Daß die Abwendung von den scholastischen Formen und Methoden aber auch in Deutschland sich keineswegs überall durchgesetzt hatte, zeigen die harten Urteile über die scholastische Philosophie, die in den Antworten namentlich jüngerer Geistlicher auf eine Rundfrage im Jahr 1966 geäußert wurden¹⁵.

Die lateinische Unterrichtssprache, die von den unentwegten Verfechtern der Scholastik für wesentlich gehalten wurde, ist dagegen in Deutschland mindestens in der Ausbildung der Diözesanpriester schon seit längerer Zeit aufgegeben worden. Es blieben aber die zahlreichen, oft nur sehr unvollkommen oder gar nicht verdeutschten lateinischen Fachausdrücke, ohne die viele über philosophische Fragen nicht zu reden verstanden. Bedeutete das aber nicht den Rückzug in ein Getto?

Unmißverständlich hat sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Kardinal *Giacomo Lercaro*, einer der vier Moderatoren des Konzils, in der 114. Generalkongregation (4. November 1964) in diesem Sinn ausgesprochen. Im Hinblick auf die scholastische Philosophie sagte er, sie sei „oft ein Hindernis dafür, daß die Kirche sich den Werten der neuen Kultur, aber auch den Schätzen alter außerchristlicher Kulturen öffne... Wie kann man auf einen dauernden, der Zukunft aufgeschlossenen Dialog hoffen, wenn die Sprecher von seiten der Kirche nach einer völlig unzeitgemäßen Studienordnung ausgebildet werden und eine Sprache verwenden und in ihr denken müssen, die bei allem ihrem Glanz eben doch als eine tote Sprache erscheint, die nicht mehr allgemeinverständlich und ungeeignet ist, neue Ideen auszudrücken, die sich überall regen?“

Aus alledem scheint sich die Folgerung zu ergeben: Neuscholastik, wenn sie wirklich das bleibt, was ihr Name besagt, ist nicht mehr die Gestalt christlicher Philosophie, die unserer Zeit angemessen ist. Aber heißt das nun: Die Scholastik in Bausch und Bogen ablehnen, sie „zum alten Eisen werfen“? Auch Thomas von Aquin und die andern großen Scholastiker abtun, als hätten sie uns nichts mehr zu sagen? Viele scheinen es zu meinen. Diese Meinung ist einigermaßen verständlich, wenn man bisher Thomas nur gekannt hat aus „drittklassigen Handbüchern ‚ad mentem Divi Thomae‘, die mit ihrem (an sich natürlich nicht schon tadelnswerten) Versuch einer schulmäßigen Systematisierung faktisch ganzen Generationen von Theologiestudenten den Zugang zum Doctor communis selbst und zu seiner so viel großräumigeren und, sprachlich wie gedanklich, weit weniger fixierten Weltaussage verleidet und versperrt haben (und die zu studieren ich selbst glücklicherweise niemals genötigt gewesen bin).“ Das sind Worte eines der besten Kenner und Liebhaber des Aquinaten, *Josef Piepers*¹⁶. Sie weisen darauf hin, daß gerade der in der Neuscholastik vorherrschende Schulthomismus viel Schuld an der jetzigen Abwendung nicht nur vom Thomismus, sondern auch von Thomas von Aquin selbst hat, den man zu Unrecht mit diesem Thomismus gleichsetzte. Die 700-Jahr-Feier seines Todestags im Jahr 1974 scheint freilich eine Neubesinnung auf seine überzeitliche Bedeutung gebracht zu haben. Wir wollen hoffen, daß sie auch weiterhin ihre Frucht bringt.

Selbst die scholastische Methode hat Vorzüge, die verdienen, in die neue Zeit hinübergerettet zu werden. Nur auf einen Punkt sei hier hingewiesen: die in der scholastischen Disputation geübte Kunst des „Unterscheidens“. Wieviel Verwirrung und Streit um bloße Worte entsteht aus der Mehrdeutigkeit vieler Wörter, gerade auch philosophischer Fachausdrücke! Hier hat die Scholastik längst vor aller modernen Sprachanalyse durch Klärung und Unterscheidung der Wortbedeutungen wertvollste Arbeit geleistet. Selbst wenn dabei im Distinguieren zuweilen des Guten zuviel geschah, sollte man doch den Wert dieser Begriffsklärungen nicht unterschätzen.

Es geht hier in der Tat um mehr als bloße Methode; auch für das Inhaltliche der Scholastik sind manche grundlegende Unterscheidungen von größter Bedeutung. Auch dieses Inhaltliche sollte freilich im Zusammenhang mit dem „stets gültigen philosophi-

schen Erbe“ gesehen werden (das Konzil spricht von „patrimonium philosophicum perenniter validum“). Der Begriff „Erbe“ ist verwandt mit dem Begriff „Überlieferung“. Aber gerade Überlieferung gilt heute nicht viel. Sie mag ihre „historische“ Bedeutung haben. Aber hat sie uns etwas zu sagen, das auch heute gültig ist? Die Meinungen antiker und mittelalterlicher Astronomen mag ein heutiger Astronom noch historisch registrieren; aber wird er von ihnen noch sachliche Belehrung erwarten? Aber wenn man das gleiche für die Philosophie der „Alten“ annimmt, ist das nicht ein Zeichen, wie sehr man den wesentlichen Unterschied von Philosophie und Einzelwissenschaft vergessen hat? In den Urfragen der Philosophie kommt es nicht auf Beobachtungen und Versuche an, die nur mit Hilfe moderner Geräte möglich sind, überhaupt nicht auf das Vielerlei empirischen Wissens und logisch-mathematischer Methoden, sondern auf den Blick für das Wesentliche und auf menschliche Tiefe, man könnte auch sagen: nicht auf bloße Wissenschaft, sondern auf Weisheit. Und darin waren manche Denker der Vorzeit uns Spätgeborenen ohne Zweifel überlegen. Darum müssen ihre Schriften auch heute immer wieder gelesen und durchdacht werden.

Aber sagten wir nicht selbst, daß namentlich die Meister der Scholastik sich zusehr auf das Allgemeine und wesenhaft Notwendige beschränken? Gewiß, und darum genügt es nicht mehr, nur ihre Schriften auszudeuten. Wenn jedoch die Ergründung der Wesensstrukturen allein nicht genügt, dann erst recht nicht die Feststellung des bloß Tatsächlichen. Unsere Zeit ist allerdings geneigt, alles als nur zeitbedingt zu betrachten und so zu relativieren. Aber nicht einmal ein echtes Verständnis der zeitbedingten Formen menschlichen Lebens und ein ausgewogenes Urteil über sie ist so möglich. Gewiß, die Weisheit der Alten bedarf einer der Zeit entsprechenden Konkretisierung. Aber das Konkrete bedarf auch wieder der Durchleuchtung durch überzeitlich gültige Wesenseinsichten. Inhaltlich werden sie sich vor allem auf die Grundfragen der Metaphysik, der philosophischen Anthropologie und der Ethik beziehen müssen. Zu alledem gehört selbstverständlich auch eine erkenntniskritische Grundlegung.

Daß zu diesen Grundlagen christlicher Philosophie Thomas von Aquin und überhaupt die Scholastik, auch in ihrer neueren Entwicklung, Bedeutsames beizutragen hat, sollte anerkannt werden. Man wird immer wieder auch auf die antiken Quellen der christlichen Philosophie, namentlich auf Platon, Aristoteles und Augustinus zurückgreifen müssen. Das geben auch Thomisten alten Stils zu. Aber es genügt nicht. Was Thomas von Aquin gegenüber Aristoteles, aber auch gegenüber den islamischen und jüdischen Denkern des Mittelalters geleistet hat, die verständnisvolle und doch kritisch sichtende Einarbeitung des bleibenden Gehalts ihrer Denkbemühungen in eine christliche Philosophie, das ist für die großen Philosophen der Neuzeit noch längst nicht hinreichend geschehen. Lange hat man sie einseitig nur als zu widerlegende Gegner gesehen und sie daher nicht studiert mit dem Willen, von ihnen zu lernen.

Die ehrliche Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie in ihren verschiedenen Richtungen muß der christlichen Philosophie, wie sie heute gefordert ist, einen Charakter geben, der sich mit dem, was man üblicherweise unter „Neuscholastik“ ver-

steht, nicht mehr deckt. Diesen Namen noch festzuhalten, dürfte zu Mißverständnissen führen, die dem Ansehen der christlichen Philosophie nur schaden können. Der Verzicht auf diesen Namen – wie auch auf den Namen „Thomismus“ – bedeutet nach allem, was gesagt wurde, keinen Verzicht auf „Altbewährtes“, wohl aber den Verzicht auf überlebte Formen, freilich damit auch auf die weitgehende Gleichförmigkeit, die in den kirchlichen Hochschulen in der Zeit der „Neuscholastik“ herrschte. Wenn es gilt, neue Wege zu gehen, ist das Wagnis größerer Verschiedenheit je nach den Bedürfnissen der einzelnen Länder und der persönlichen Eigenart der Dozenten unvermeidlich. Die gemeinsame christliche Grundhaltung, die den gemeinsamen Willen, der Wahrheit und dem Leben zu dienen, einschließt, wird die so gewonnene größere Freiheit und Lebendigkeit nicht in Willkür ausarten lassen.

ANMERKUNGEN

¹ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932, ²1948) 413–440.

² *La philosophie chrétienne* (Journées d'études de la Société Thomiste, 2. Juvisy, 11. 9. 1933) 62–72; Zitat 71.

³ Programmatistische Darlegung der beiden Standpunkte: Fr. X. Münch, Grundsätzliches zu den Salzburger Hochschulwochen, in: *Der Katholische Gedanke* 6 (1933) 11–24; vgl. auch ebd. 148–152; M. Honecker, *Katholizismus und Wissenschaft*, in: *Zweite Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft* (1933) 3–14.

⁴ S. th. 1 q. 46 a. 2. ⁵ S. th. 1 q. 44 a. 1–2.

⁶ *La philosophie chrétienne* (vgl. Anm. 2), 71.

⁷ I. Kant, *Logik*, Einleitung III (Akademie-Ausgabe, Bd. 9, 25).

⁸ *Politeia* 518 c–d. ⁹ S. th. 1,2 q. 1 a. 4.

¹⁰ Vgl. Artikel „Glaube“ in: W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch* (¹⁴1976) 148–150.

¹¹ J. de Vries, *Metaphysik unter Ideologieverdacht*, in: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 1–18.

¹² Vgl. E. Bischofberger, *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik* J. H. Newmans (Mainz 1974).

¹³ Vgl. J. Terán Dutari, *Christentum und Metaphysik* (München 1973) 40–102.

¹⁴ Vgl. G. Sala, *Oltre la Neoscolastica, verso una nuova filosofia. Quale?*, in: *La scuola cattolica* 96 (1968) 291–333.

¹⁵ Vgl. Leo Waltermann, *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge* (Essen 1966) 190, 206.

¹⁶ J. Pieper, *Was unterscheidet den Priester?* (Zürich 1971) 11.