

Jörg Splett
Christliche Philosophie?

Hinter dem einen Fragezeichen des Titels verbergen sich mehrere. Entfaltet man ihn, frei nach Schiller, zum Satz, dann stellt er sich als Doppelfrage dar: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man“ Philosophie? Und das läßt sogleich weiterfragen: Was heißt und was soll hierbei das Adjektiv „christlich“?

Im verfügbaren Rahmen können wir diese Fragen nicht eine nach der anderen in der ihnen gebührenden Breite und Tiefe behandeln. Der Weg dieses Plädoyers führt gleichsam abkürzend quer durch das von ihnen angezeigte „weite Feld“ – in der Hoffnung, am Ziel sei doch auf alle vier zumindest eine erste Antwort gegeben (um das Fragezeichen der Überschrift begründet durch ein appellierendes Ausrufezeichen ersetzen zu können).

Gesunder Menschenverstand?

Philosophie, hat jemand gemeint, sei die aufwendige Übersetzung des Unbegreiflichen ins Unverständliche. Das trifft sicher etwas, wenn auch vielleicht nicht ihr „Wesen“. Immerhin kann der Philosoph (im Blick auf manche Wissenschaft heute) sich auf die Unbegreiflichkeit etwas zugute halten; er verschlüsselt nicht bloß Offenkundigkeiten. Um Selbst-Verständlichkeiten und um Selbst-Verständnis freilich geht es in der Philosophie. Nicht um Neuigkeiten und um Neuentdeckungen, sondern um ein tieferes Verstehen dessen, was man eigentlich immer schon weiß und gewußt hat.

Eben dies aber ruft den ersten Einwand hervor: Warum bedürfe es dazu einer eigenen Fachdisziplin? Warum genüge hier nicht der gesunde Menschenverstand? Darauf antwortet seit je die Gegenfrage, wie gesund der denn sei; oder höflicher bzw. vorsichtiger gefaßt: wie widerstandsfähig sei seine Gesundheit?

Nehmen wir das für uns „Selbst-Verständlichste“: den Menschen selbst. Nach Kant geht es uns um drei Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Und diese drei Fragen fasse die eine zusammen: Was ist der Mensch? Man sieht, keine rein theoretische Frage; denn nach dem Menschen fragen, heißt, nach seiner Menschlichkeit und deren Normen wie Kriterien fragen: nach seiner Aufgabe, nach seinem Sinn und Ziel.

Indes, versteht sich nicht gerade dies von selbst, d. h. aus dem heraus, was der Mensch ist, aus seiner „Natur“? Und kennt der Mensch diese etwa nicht, weiß er

nicht selbst am besten, was er ist und will? Braucht er sich also nicht bloß von seinen „natürlichen Bedürfnissen“ leiten zu lassen? Dementsprechend formuliert eine klassische Regel: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu!“ oder auch positiv gewendet (Mt 7,12): „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch für sie!“

Aber wollen alle das gleiche? Es ist mehr als ein Scherz, wenn man erklärt hat, Humanität beginne eher mit der Regel: Was du willst, daß man dir tu', das füge keinem andern zu. Oder was hat andererseits zu geschehen, wenn zwei nicht bloß das gleiche, sondern obendrein dasselbe (haben) wollen?

Zum ersten ergibt sich also die Frage, inwiefern die Menschen nicht auch falsche Wünsche und Bedürfnisse anmelden könnten, die zu erfüllen geradezu Unmenschlichkeit und Menschenverachtung bedeuten würde. Und das läßt weiterhin fragen, wer nun zu bestimmen habe, welche Bedürfnisse „natürlich“, welche Wünsche und Erwartungen die rechten seien. – Zum zweiten, zur Knappheit der Güter des Lebens stellt sich die Frage nach den Methoden menschlichen Teilens (bzw. nach der menschlichen Lösung bezüglich dessen, was sich nicht teilen läßt). Und auch hier ist wieder zu klären, wer nun zu bestimmen habe, welche Verteilung(sweise) die menschlich angemessene sei.

Durch Jahrhunderte hin waren Kulturen dadurch geprägt, daß es hierauf eine bestimmte Rahmen-Antwort gab, die für die Glieder dieser Welt plausibel war und gleichsam fraglos galt. Hier rechtfertigte die Tradition, was man tat, unausgesprochen im überlieferten Brauch, ausdrücklich in Ritus und Mythos. Das Aufeinandertreffen der Mythen hat dann zu dem geführt, was man als Fortschritt „vom Mythos zum Logos“ bezeichnet hat. Nachdem nämlich zunächst die eigene Kultur gleichsam als Natur erlebt worden war, eben als „natürlich“, zeigte sich nun ihre „Künstlichkeit“. Hatte man vorher den Unterschied zwischen der einen Natur und der eigenen Kultur als einer unter vielen nicht gesehen, so wurde er jetzt zum bestimmenden Streitpunkt.

Ein Grundwort-Paar der griechischen Sophistik, der ersten Aufklärung, wurde der Gegensatz „natürlich – gesetzlich“. Wie aber stellt sich Natur dar, wenn man sie Kultur und Gesetz nicht zugrunde legt, sondern ihnen entgegensetzt? Sie muß dann als Programm des Überlebenskampfes erscheinen, in dem der Stärkere eben damit auch „recht“ hat. Das heißt, (Mit-)Menschlichkeit in diesem Konzept ist – mit einer späteren Prägung Hegels für die interessenbestimmte Gesellschaft – als Leben eines „geistigen Tierreichs“ zu bezeichnen. Sie wird biologisch gesehen und begründet, und zwar zunächst individual-biologisch; dieselbe Argumentation ist aber sozio-biologisch verwendbar, so schon im berühmten Dialog der Athener mit den Meliern, wie ihn Thukydides gestaltet hat, bis zu den Rassismen unseres Jahrhunderts.

Dem gesunden Menschenverstand, um nicht gleich vom „Volksempfinden“ zu sprechen, ist also nicht so einfach zu trauen. Er kann von persönlichen Interessen

oder von bestimmten Traditionen verdunkelt und verbildet sein; er bedarf der Kritik und der Aufklärung über sich.

Wissenschaft?

Diesen Dienst bieten nun die neutral exakten Wissenschaften an. Natur- wie Humanwissenschaften ermitteln objektiv die Bedürfnisse der Menschen, Übereinstimmungen und Differenzen in diesen Bedürfnissen und schließlich Übereinstimmungen wie Differenzen, die sich aufgrund dieser Bedürfnisse zwischen den Menschen ergeben können. So scheint man auf dem besten Weg, die beiden eben aufgeworfenen Fragen in einem und zugleich rein sachlich, völlig objektiv zu klären: sowohl die Frage bezüglich wahrer oder falscher Bedürfnisse mit ihrem Erfüllungsanspruch als auch die zweite nach dem Verteilungsschlüssel der knappen Güter.

Doch daß diese Erwartung fehlgeht, kommt heute immer deutlicher zu Bewußtsein, auch wenn die Einsicht in die Gründe dieses Scheiterns unterschiedlich tief reicht. Wie nämlich steht es tatsächlich um die Menschlichkeit wissenschaftlicher Vernunft? Was bedeutet die von ihr propagierte Objektivität, wenn ihre Objekte Subjekte sind? Zudem nicht irgendwelche Subjekte, sondern solche grundsätzlich derselben Art und gleichen Rechtes wie jene, die die wissenschaftlichen Theorien erstellen und die entsprechende Praxis konzipieren, die sie dann – *ad experimentum* – „wissenschaftlich begleiten“?

Kurzum, die vorgeblich unparteiischen Humantheoretiker und wissenschaftlichen Praktiker sind unvermeidlich Partei. Forschungsprogramme, also die Fragestellungen, von denen wissenschaftliche Untersuchungen ausgehen, kommen ihrerseits nicht rein wissenschaftlich zustande, sondern werden letztlich aufgrund „politischer“, weltanschaulicher Entscheidungen entworfen. Nicht als ob sich innerwissenschaftlich keine Forschungsperspektiven ergäben, doch auch unter diesen ist zu wählen, da man nicht alles bearbeiten kann. Und am Ende des Wegs können Deutung und Auswertung der Ergebnisse nochmals nicht bloß wissenschaftlich erfolgen: die Deutung der Deutung, die Wertung der Auswertung ist wieder unvermeidlich weltanschaulich, politisch, von „vor-“ oder „über-“, jedenfalls außerwissenschaftlichen Interessen bestimmt.

So aber kann Wissenschaft Humanität nicht normieren. Anders gesagt, in ihre Perspektive fallen Richtigkeiten, nicht die Wahrheit. Wobei „richtig“ Sätze heißen sollen, die zutreffen (H. Staudinger–W. Behler nennen als Beispiel: Der Mensch sei eine instabile Fett-Eiweiß-Verbindung¹); „wahr“ solche, die das Wesen einer Wirklichkeit ins Wort bringen (den Menschen als geistbegabtes Lebewesen, als gerufene Freiheit).

Nun könnte man sagen, gerade in dieser Begrenztheit liege der entscheidende

Beitrag der Wissenschaft zur Humanität. Tatsächlich komme hier die Person mit ihren Seins- und Wahrheitsfragen nicht vor; eben darum aber werde sie auch nicht von der wissenschaftlichen Planung und Reglementierung erfaßt. Denn hier treffe weder ein Großinquisitor noch ein Volksgerichtshof oder das Zentralkomitee einer Partei, sondern einzig grenzbewußte wissenschaftliche Vernunft die sachentsprechenden Anordnungen.

Doch ist man dadurch vor zerstörerischen Ideologien geschützt, daß man den Gesamtbereich des wissenschaftlich Unentscheidbaren ausspart und dem („Privat“-)Belieben anheimgibt? Steht doch, was außerhalb der Wissenschafts-Perspektive verbleibt, dem Menschen auf zwei wesentlich verschiedene Weisen „frei“: einmal, insofern es ins Feld von Belieben und Mode gehört – „über Geschmäcker ist nicht zu streiten“ –, sodann insofern, als Wesens- und Wertfragen ins Spiel kommen, bezüglich derer Auseinandersetzung unumgänglich ist, auch wenn die Diskussion hier nie zu wissenschaftlichen Ergebnissen führt.

Vernachlässigt man aus Ideologiefurcht diese fundamentale Unterscheidung, dann kann man weder eine Konzeption verwerfen, die die Moral unmenschlich ästhetisiert – von de Sade bis zu gewissen futuristischen Manifesten und sado-masochistischen Kunstprogrammen der Gegenwart –, noch kann man dem Anspruch engagierter Gruppen wehren, die nicht bloß die Kunst, sondern alle Dimensionen des Lebens, einschließlich der Wissenschaft, weltanschaulich bevormunden wollen.

Wollte aber demgegenüber Wissenschaft sich selbst als Letztinstanz setzen, dann wäre mit ihrem technokratischen Totalanspruch Menschlichkeit nicht minder abgeschafft. Entweder nämlich „weiß“ Wissenschaft dann „positiv“, was Menschsein bedeutet. Wer nun noch anderer Ansicht sein sollte, ist gestrig. Schulung und Erziehung haben ihn auf den heutigen Standard zu bringen, und zeigt er sich unbelehrbar, so gehört er – dies die schlichte Konsequenz – in die Psychiatrie. Oder die Wissenschaft versteht sich nicht mehr in diesem eher dem 19. Jahrhundert zugehörigen Sinn, also als „wissenschaftliche Weltanschauung“, sondern statt von Inhalten von ihrer Methode her (aber gleichwohl als Letzt-horizont): Wissenschaft(lichkeit) als Weltanschauung; d. h. ihre Grundhaltung von „Versuch und Irrtum“ im Dienst der Weltverfügung würde zum Muster des Wirklichkeitsverhältnisses überhaupt. Unterwerfe ich solchem Vorgehen auch den Menschen – und was spräche, rein wissenschaftlich, dagegen? –, dann hätten unsere Fragen sich in der Tat – rein faktisch – erledigt.

Stellt also inhumane Intoleranz die Konsequenz „wissenschaftlicher Weltanschauung“ dar, so hat andererseits Wissenschaft(lichkeit) als Weltanschauung dem nichts entgegenzusetzen: entweder sie gerät früher oder später in deren Verfügung (da sie ja selbst nicht über ihr Wozu befindet) oder sie tritt ihrerseits mit unmenschlichem Totalanspruch auf.

Reine Philosophie?

1. Nicht also die Einzelwissenschaften geben Antwort auf die dreifältig-eine Frage nach dem Menschen. Ihr eben gilt vielmehr die Philosophie; und in diesem Sinn ist jeder, weil er irgendeine Antwort darauf für sich selber hat und lebt, ein Philosoph. Jedermann, hat man gesagt, habe eine Philosophie; nur sei sie, wenn nicht selbstkritisch überprüft, sehr leicht dementsprechend. Wird solche Philosophie „im Weltbegriff“ (Kant) nun methodisch-kritisch, prinzipiell reflektiert betrieben, dann ergibt sich daraus die „schulmäßige“ Fach-Disziplin.

Alltagsleben wie Wissenschaft funktionieren aufgrund unbefragter Voraussetzungen, über die Einigkeit herrscht. Konflikte nötigen dazu, diese Voraussetzungen zu thematisieren. Das geschieht, wie gesehen, in Diskussionen des praktischen Menschenverstands; es setzt sich fort in der Berufung auf wissenschaftliche Erkenntnisse. Doch eben diese sind nochmals zu reflektieren, weil sie ihrerseits noch auf Annahmen aufrufen.

Aus solcher Krisensituation ist im Athen des 5. Jahrhunderts vor Christus die Philosophie im engeren Sinn hervorgegangen, gegen das sophistische Programm, das auf eine Zerstörung des Menschen hinauslief. Und man kann insofern mit R. Spaemann Philosophie bestimmen als „Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird“², also als Rehabilitation (durchaus im doppelten – medizinischen wie juristischen – Wort-sinn) des „gesunden Menschenverstands“.

An die Stelle der „natürlichen Bedürfnisse“ des Einzelnen oder einer Gruppe – gegen den Norm-Anspruch purer Fakten (seien sie auch wissenschaftlich aufbereitet), d. h. der bloßen Faktizität eines „allzumenschlichen“ Un-Wesens des Menschen – tritt jetzt die Beziehung auf die „Natur der Sache“, das Wesen der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit. Bestimmend wird der Wille „zur Konfrontierung mit dem Ganzen der Wirklichkeit“, „daß nur ja nicht ein einziger ‚denkbarer Aspekt‘ unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde“³.

Ein solches Unternehmen ist unabschließbar und nur gemeinsam, im Disput, durchzuführen. Und da dieser Disput fundamental ist, bezieht er sich auch auf sich selbst. Das heißt, er kann nicht einmal bestimmte Diskussionsregeln undisputiert von anderswoher übernehmen. Eben darum hat dieser Disput von Sokrates an bei aller Schärfe stets auch den Charakter eines Gesprächs unter Freunden. Denn wo man keine Regeln hat, sondern sich über diese erst verständigen will, geht es nicht ohne „Wohllollen“ (Spaemann, 4). Philosophie ist „Sym-Philosophie“, Miteinander-Philosophieren. Wo dies Entgegenkommen fehlt, wird der Disput zu politischem Streit und zu „strategischer“ Auseinandersetzung. (Und die nächstliegende Strategie ist hier die der „Sprachregelung“, werde sie amtlich oder im Namen der Wissenschaftlichkeit verfügt.)

So läßt sich die Frage nach der Philosophie „auf eine nichtkontroverse Art

wohl nur mit dem Hinweis auf den in Europa seit 2500 Jahren kontinuierlich geführten Diskurs beantworten. Auf dessen Kontinuität beruht die Identität der Philosophie . . . [er] hat nur eine negative Regel: er ist unbegrenzt“ (Spaemann, ebd.). Zwar beginnt kein Gespräch ohne Voraussetzungen der Partner; aber jede Voraussetzung kann ihrerseits dem Disput unterworfen werden. (Ob es freilich sinnvoll ist, „wenn tatsächlich alle Legitimationsinstanzen hinterfragt werden, das ist bis heute eine offene Frage. Die Griechen haben z. B. klugerweise auf die Problematisierung einer derselben, nämlich der Natur, verzichtet“ – ebd.).

Instanz des Disputs ist die argumentierende Vernunft, im Dienst sachlicher Wirklichkeiterschließung. Aussagen werden begründet und derart auch dem anderen zugemutet. Wenn ihm die Wahrheit der Aussage oder die Schlüssigkeit der Begründung nicht einleuchtet, widerspricht er. Damit ist dann die Aufgabe weiterer gemeinsamer Klärung gestellt; aber im Blick auf die beredete Sache. Das heißt, der Widerspruch des Gegners wird nicht so beantwortet, daß man ihn persönlich „versteht“, ohne ihm Recht zu geben; sondern er ist seinerseits sachlich zu prüfen, so daß sich daraus ein tieferes, differenzierteres Verstehen der Sache ergibt.

Es gilt also kein Ansehen der Person. Kann einer mit Recht widersprechen, dann können es alle. „Es liegt daher im Sinne der Verständigungsabsicht, gerade mit dem, dessen Vormeinung der These am schärfsten widerspricht, zu einer Verständigung gelangen zu wollen“⁴. Diese Sicht bestimmt auch den Selbst-Disput des einsamen Denkers: er denkt angesichts des möglichen Einspruchs anderer und ist darum zu Frage und Zweifel bereit, statt bloß einen Einfall oder eine Intuition auszugestalten (dies wäre Poesie) oder gar nur auf deren Sicherung auszusein (was ideologisch würde).

Darum kann hier auch wirklich gelehrt und gelernt werden; denn zwar braucht der Lehrer die Zustimmung der Lernenden nicht mehr zur Wahrheitsvergewisserung; aber der Schüler soll nicht nachreden, sondern „aus freier Einsicht in die begründende Aufweisung zustimmen“ (ders., 34) – und ist so selbst der Sache Herr geworden, wie der Lehrer.

2. Damit aber zeichnet sich ein möglicher Konflikt zu Instanzen ab, die über Wahrheit anders zu verfügen erklären. Philosophie steht in Spannung zu religiösem Wissen und Offenbarungsglauben.

Heidegger hat „christliche Philosophie“ ein hölzernes Eisen genannt und betont, vom Glauben angesprochen, würde er die philosophische Werkstatt schließen. Ähnlich hat Jaspers seinen Ort – Glauben wie Unglauben gegenüber – gesehen. „Der Philosophierende kann nicht wissen, ob er nicht eines Tages seinen Weg verrät und betend in die Knie sinkt, oder ob er eines Tages sich der Welt preisgibt in der Gottlosigkeit des: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt –; wenn er auch beides als etwas ansehen muß, das wie der Selbstmord seines ewig transzendent gebundenen Wesens wäre.“⁵

Stellen wir jetzt die Frage nach dem „Verrat“ des Glaubenden zurück. Fragen wir vielmehr nur nach der Menschlichkeit „reiner Vernunft“. Immer wieder hat man sich ja daran gestoßen, zu welch diktatorischen Konsequenzen diese Vernunft im Lauf der Denkgeschichte geführt hat: von Platons Staatsentwurf bis zum „geschlossenen Handels-[besser: Polizei-]Staat“ Fichtes. Eben deswegen weigern sich Vorsichtige, die Plattform purer Vernunftdiskussion zu betreten. Und gerade dies wiederum scheint der Hauptgrund für die diktatorischen Projekte, welche die Vertreter einer „offenen“ Humanität so irritieren.

Anders gesagt, für die Gegner sieht es so aus, daß an die Stelle der Tyrannis von Einzelnen oder Gruppen hier die Diktatur der Vernunft trete, die nicht weniger unmenschlich sei. Denn hier komme eben allein die Vernunft und der Mensch nur als Vernunftwesen vor; seine Sinnlichkeit und Leiblichkeit mit ihren Bedürfnisse würden verkürzt und unterdrückt: die Sprache dem Denken, das Leben dem Begriff, die Frau dem Mann, der Einzelne dem Allgemeinen unterworfen. Kommt es von ungefähr, fragt man, daß diese Vertreter der Vernunft das Ziel des Denkens im Sterben(lernen) erblicken? Von Platon, demzufolge unsere Leibesverfassung uns an der Erkenntnis der geistigen Wahrheiten hindert, läßt sich der Bogen bis zu Hegel schlagen, für den das Denken die Selbstaufopferung des Denkenden verlangt, ein Anspruch, mit dem die Nichtphilosophen im Krieg der Staat konfrontiert. Als Sein zum Tod wird der Mensch schließlich auch bei Heidegger bestimmt.

Nehme ich die Philosophie aber nicht so „dogmatisch“, sondern als die reine „Frömmigkeit des Fragens“, dann scheint auch das der Menschlichkeit nicht eben zu dienen. Es klang bereits an: bleibt es sinnvoll, allem gegenüber „Was?“ und „Warum?“ zu fragen? Leben ist eine Kunst, keine Wissenschaft, und Lebenswissen besteht nicht in Definitionen. Darum geht es nicht an, wenn Sokrates einen verdienten General nach dem „Wesen“ der Tapferkeit fragt oder einen Priester nach dem Begriff der Religion, was nur – sei es vor Publikum oder nicht – auf deren Beschämung hinauslaufen kann.

Noch deutlicher wird es bei der Frage „Warum?“. Leben lebt in Traditionen. Die aber lassen sich nicht rational begründen, sondern „nur historisch erklären“ (H. Lübke). Damit ist nicht gemeint, sie seien unvernünftig. Es hat durchaus Vernunft, daß 1. überhaupt „Bräuche“ gelten; sinnvoll ist 2., daß man unter mehreren möglichen Regeln eine in Kraft setzt; diese muß 3. ihrerseits vernünftig sein. Aber nun 4. deren Vorzugswahl vor anderen zu begründen, ist nicht mehr möglich. Würde angesichts dessen die Warum-Frage nicht bloß darüber Rechenschaft fordern, ob ein bestimmtes Handeln sinnvoll und begründet sei, sondern verlangte sie obendrein eine rationale Begründung dafür, daß man eher so statt ganz anders vorgehe; wollte sie gar die Erlaubtheit des Handelns und seine Zumutbarkeit als Lernziel von einer Beantwortung dieser Frage abhängig machen: dann würden Handeln, Kultur, Tradition unmöglich.

Und über die Konkretionen zurück geriete bei prinzipiell grenzenlosem Fragen auch das Ethische als solches in den Strudel allgemeiner Fraglichkeit hinein. Nicht, als ließe sich mit der Vernunft kein Ethos entwerfen. „Natürlich“ sind Handlungsregeln erstellbar; wie aber wären sie zu begründen? Vernunftregelung gelangt nur zu „hypothetischen Imperativen“. Das heißt, wenn man sich einen Zweck setzt, etwa das Leben und Zusammenleben, das Überleben, die Entfaltung der im Menschen angelegten Möglichkeiten oder ähnlich, dann läßt sich diskursiv ermitteln, welches Handeln diesen Zweck vereitelt, ebenso – zumindest in vorläufiger Annäherung – welches ihm dient.

Doch einmal stellt sich hier bald das Problem der Unvernünftigkeit der Vernunft, der dann die Vernunft des Unvernünftigen (der Triebe und Affekte) zu steuern hätte. Adorno–Horkheimer haben das als „Dialektik der Aufklärung“ thematisiert, und neuerlich hat es C. F. v. Weizsäcker als eine Grundbestimmung geschichtlicher Anthropologie herausgestellt. Zur Vernünftigkeit der Vernunft gehört also die Erkenntnis der eigenen Grenzen, die Anerkennung der „Vernünftigkeit“ des Bios wie der Bewährtheit und „Weisheit“ von Tradition (bei Platon und Aristoteles heißt das: „der Alten“).

Sodann aber und vor allem kann Vernunft nicht begründen, inwiefern etwas *unbedingt* sein (oder nicht sein) soll. Kant erklärt darum auch mit Entschiedenheit den „kategorischen Imperativ“ zur Achtung der Person für ein unhintergebares „Faktum“ der Vernunft. Und auch Weischedels „Skeptische Ethik“ folgt nicht etwa aus dem Skeptizismus, sondern aus „Grundentschlüssen“.

Von woher soll dem vielfach bedingten Einzelnen unbedingter Respekt entgegengebracht werden? Warum darf er nicht, wenn schon nicht auf Stamm und Sippe, dann doch auf die Menschheit als ganze oder auf die Ganzheit von Vernunft und Weltgesetz hin vermittelt werden? „Solche Erwägungen legen die Vermutung nahe, daß es sich bei der Personalität um eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie handelt. Als solche charakterisiert sie die *Unverfügbarkeit* der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret beansprucht.“⁶

Glaube allein?

Verständlich darum, daß Theologen ihrerseits Heideggers Antithese vertreten und der Weisheit der Welt als Torheit (1 Kor 1, 19–31) Gottes Weisheit in der Botschaft Jesu Christi entgegensetzen. – Pascal beruft sich in Absage an den Gott der Philosophen auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Der Kalif Omar soll bei der Eroberung Alexandrias über die berühmte Bibliothek entschieden haben: deren Inhalt sei entweder im Koran enthalten und so ihre Sammlung überflüssig, oder nicht, dann sei sie schädlich. Doch was 642 dem Feuer anheim-

fiel, waren nur noch Reste; den größten Teil dieser Schätze hatten vorher christliche Patriarchen zerstört.

„Was verbindet Athen und Jerusalem?“, fragt Tertullian. „Mag man, wenn man will, ein stoisches, platonisches und dialektisches Christentum aufbauen; wir bedürfen nach Christus Jesus keiner Neugier mehr und keiner Forschung nach Erhalt des Evangeliums. Da wir glauben, wollen wir nichts mehr darüber hinaus glauben. Das nämlich glauben wir zuerst: daß es nichts gibt, was wir noch obendrein zu glauben hätten“ (de praescr. haeretic. 7).

Doch kann diese Botschaft und ihr Verständnis einfachhin sich selbst genügen? Als erstes sind hier, mehr formal, logische und wissenschafts-theoretische Reflexionen zu nennen. Schon ins Inhaltliche führen sodann Überlegungen für eine angemessene Hermeneutik. Insofern nämlich dieses Wort nicht bloß Vergangenheitsbedeutung haben soll, sondern in die Gegenwart hineinsprechen will, bedarf es der Hilfe der verschiedenen Humanwissenschaften in ihrer Breite wie deren systematischer Durchklärung und Ausweitung in der Philosophie.

Dies vor allem in dreifacher Hinsicht: gefordert ist 1. eine philosophische Anthropologie, 2. eine Geschichtsphilosophie, die – biblisch gesprochen – die „Zeichen der Zeit“ lesen hilft, beides in Einbezug der einschlägigen Wissenschaften; 3. bedarf es, auf der Grundlage dieser und mit besonderer Auswertung von Psychologie und Soziologie, individueller wie gesellschaftlicher Gegenwarts kritik und entsprechender Imperative. Die benötigten Daten und Deutungen sind zum Teil prinzipiell in der Offenbarungsurkunde nicht zu suchen, da diese ja keine Aussagen über das unterscheidend Heutige macht; zum Teil deswegen nicht, weil auch die überzeitlich gültigen Wesensaussagen in einer bestimmten historischen Gestalt gegeben sind, aus der sie herausgelesen und übersetzt werden müssen, bleiben sie doch einzig durch entsprechende Veränderung dieselben.

Schließlich geht es den Offenbarungsurkunden gar nicht um eine Lehre von Welt und Mensch, um Ethik, um Politikwissenschaft und vieles mehr, so daß sie eine Fülle von Fragen einfach nicht behandeln, die die konkrete und allseitige Verwirklichung des Glaubens aufgibt, ohne daß man schlicht behaupten könnte, diese Fragen seien eben darum nicht wichtig – oder durch die gebotenen Antworten bereits hinreichend mit-geklärt. (Vielleicht darf man grundsätzlich sagen, was vor allem hinsichtlich von Leid und Widersinn in der Welt gilt: seltener, als wir wünschen, befreien uns Gottes Antworten von unseren Fragen; sie ermöglichen uns, mit ihnen zu leben.)

All das meint mehr als das Programm einer Hilfswissenschaft; eher ist es das Angebot eines „Gewissensspiegels“, ohne dessen Befragung Theologie einem Offenbarungspositivismus anheimfiele, der zwar nicht minder die Brille der Zeit trüge, dies aber nicht bemerkte. Gerade ihr Hilfswille und ihre Menschenliebe machen ja die Theologie ungleich verführbarer gegenüber Tagesparolen und Denkmoden, als es die distanziertere Philosophie ist.

Von besonderem Gewicht ist schließlich die fundamentaltheologische Rolle der Philosophie für die Theologie. Damit wird nicht behauptet, erst müsse philosophisch alles durchgeklärt sein, ehe entsprechende Praxis, hier: der Glaube, einsetzen dürfe. „Primum vivere – deinde philosophari“, zuerst leben, dann philosophieren, gilt auch unter diesem Aspekt. Nicht Gottesbeweise und rationale Begründungen führen zum Glauben. Dessen Grund ist einzig Gott selbst. Aber das Glaubenswissen fordert reflektierte Aufarbeitung.

Freilich setzt man sich damit dem Ideologie-Verdacht aus, man suche nur, ob verifizierend oder falsifizierend, im nachhinein zu rechtfertigen, was seine wahren Gründe ganz woanders habe. Aber darauf sei – vor manchem Weiteren – erst einmal offenherzig erwidert: ja, in der Tat. Und damit sind wir zum letzten Wegstück gekommen:

Christliche Philosophie

1. Philosophische Durchklärung beansprucht keineswegs, voraussetzungslos und vom Nullpunkt her zu beginnen, um so aufzuzeigen, daß man gar nicht hätte anders handeln können, als man es getan hat. Denn eben dies wäre Ideologie: der Versuch, den Entscheidungs-Charakter von Entscheidung dadurch aufzulösen, daß man ihre Beweggründe mehr oder weniger restlos theoretisiert. In Wahrheit lassen sich zwar Gründe vorbringen, aber *der* Grund (von dem her auch die Gründe erst ihr Voll-Gewicht erhalten) läßt sich bestenfalls nennen, nicht fassen.

Wahl ist darum nicht ein irrationales Geschehen; aber sie übersteigt oder vielmehr: begründet erst die rationale (Selbst-)Reflexion. Umgekehrt bleibt Entscheidung nur dann verantwortlich, ja überhaupt Entscheidung (statt bloß irrational gesteuerte Willkür), wenn zu ihrem Gesamtvollzug rationale Begründungsreflexion gehört. Und Begründung hat gerade in diesem Freiheitsraum von Entscheidung ihren Ort; denn hinsichtlich von Launen und „Geschmäckern“ kann man ebensowenig argumentieren wie über Zahlenfeststellungen und Rechnungsergebnisse. *Zwischen* beliebiger Willkür und Faktenzwang liegt das Feld der Freiheitsentscheidungen und ihrer rechtfertigenden Argumentation.

Damit aber gilt hinsichtlich der europäischen Philosophie, was Jaspers zur Aufnahme des strittigen Begriffs der „christlichen Philosophie“ veranlaßt hat. Er nennt drei mögliche Bedeutungen dieses Ausdrucks⁷: a) als historische Bezeichnung für das noch nicht trennende Bewußtsein eines Augustinus, Anselm, Cusanus; b) als Name für die thomistisch-scholastische Philosophie, der er freilich den philosophischen Ernst abspricht, da sie ihren Ernst im kirchlichen Offenbarungsglauben habe; c) als Kennzeichnung der abendländischen Philosophie als solcher, sofern sie – im Gegensatz zur griechischen oder gar indischen

oder chinesischen Philosophie – von der alldurchdringenden Atmosphäre des Christlichen bestimmt ist.

Hier sei dieser Name enger als in der dritten und weiter als in der zweiten Bedeutung gefaßt: als Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit positiv, bejahend übernimmt, ohne sich jedoch als solches, also von sich aus, schon in den Dienst der Theologie zu begeben.

Das heißt, ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch kritisch) seine Grundsituation in ihren Grunderfahrungen und ist sich dabei seiner Bestimmtheit durch sein Christsein ebenso bewußt wie anderer ethnischer, historischer, sozialer Bestimmtheiten seines Denkens (und ebenso, wie ein nichtchristlicher Philosoph sich seiner vielfachen, auch „weltanschaulichen“ Bedingtheiten bewußt zu sein hat). Er reflektiert mit seiner menschlichen „natürlichen“ Vernunft und nach deren Prinzipien; er bezieht sich auf die Glaubensurkunden nur so wie auf andere große Dokumente menschlicher Erfahrung.

2. Eben dieser Bezug ermöglicht ihm aber auch eine klare Alternative im Hinblick auf die bisher aufgeworfenen Fragen. Es ging um mögliches Menschsein. Daß es nicht bloß im Namen des gesunden Menschenverstands, der Wissenschaft und der reinen Vernunft, sondern auch im Namen Gottes immer wieder gehindert und verhindert wird, ist unbestreitbar. Wir müssen jedoch eine weitere Windung in der Reflexionsspirale durchlaufen: zu fragen ist nach dem *Prinzip einer möglichen Korrektur* solchen Mißbrauchs, aufgrund *prinzipieller Rechtfertigung*.

Wie rechtfertigt man unbedingten Respekt einem unstreitig vielfach bedingten Wesen gegenüber? Man kann sich fälschlich und manipulierend auf Gott berufen, und hat das immer wieder getan. Aber eben darum, weil er im Ernstfall tatsächlich die einzig wahre Berufungsinstanz ist. In der Tat bleibt letztlich die Berufung auf Gott der einzige Weg, den Protest gegen bestehende Zustände seinerseits human bleiben zu lassen, ohne daß bloß Eigenwille (Selbstsucht) gegen Eigenwille stünde.

Philosophisch gesagt, geht es um den unbedingten Anruf im Gewissen, der dem Angerufenen an dieser Unbedingtheit teil gibt. In religiöser Sprache, von Sokrates vor seinen Richtern wie von den Aposteln vor dem Hohen Rat formuliert: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“

Zudem wird dem Gehorchenden nicht abverlangt, darüber zu befinden, wie es im Herzen seines Kontrahenten mit dessen Gottes-Gehorsam bestellt sei. Hier allein wird also jene unverkrampfte achtungsvolle Toleranz nicht nur möglich, sondern sogar verlangt, die weder die Vernunft für die Unvernünftigen aufbringen kann noch die Wissenschaft für die „vorwissenschaftlichen“ Bestreiter ihrer Interpretationen.

Und diese Kritik ist nur der Schatten positiver Begründung. Wer Gottes ist, der steht zuletzt in niemandes andern Verfügung. Doch es bleibt nicht beim

Vorbehalt: dies Gott-Gehören begründet – und einzig es – die *unbedingte Annahme* des anderen, unabhängig von seinem „menschlichen Wert“ (oder Unwert). Das gilt von der Menschenrechtsebene bis ins Private⁸. Nur im Blick auf Gott sodann können Menschen einander ihre Unmenschlichkeit wirklich vergeben (statt sich bloß wechselseitig als allzumenschlich zu entschuldigen). Zuletzt: nur vom Tod und der Erweckung seines Sohnes her können Menschen es begründet riskieren, im Miteinander auch der „Dümmere“ zu sein, der auf sein Recht verzichtet (und ohne solchen Verzicht gäbe es privat wie politisch keine Mitmenschlichkeit).

Das entscheidende Wort in diesen Sätzen ist der Zusatz „begründet“. Es geht darum, daß nicht bloß derart gehandelt und gelebt werden kann, sondern daß solches Handeln als menschenwürdig zu denken sein müsse, daß es dem jeweils Einzelnen in voller Achtung seiner Würde angesonnen werden könne (indem ihm nicht bloß gesagt wird, was er tun solle, sondern zugleich auch, was er hoffen dürfe). Menschsein und Menschlichkeit heißt manches, in Hellas und Rom und auch in den großen alten Kulturen des Ostens. – Christlich bedeutet es: in seinem Denken und Handeln der Überzeugung entsprechen, daß der Mensch Person ist. Person aber wird nicht in erster Linie durch Vernunft, nicht einmal durch bloße Freiheit konstituiert, sondern durch den Schöpfungsanruf Gottes⁹, aus dem her sie zu gewissenhafter Menschlichkeit gerufen ist.

Wie immer Christen sich dagegen verfehlen – und sosehr Menschen außerhalb der christlichen Tradition diesem Auftrag entsprechen: die einzig zureichende Rechtfertigung solcher Mitmenschlichkeit gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung sehe ich in der christlichen Botschaft. Und aus ihr lebt – im offenen Disput, in der Sprache der Vernunft, die die gemeinsame Sprache von Gläubigen und von Ungläubigen ist – die christliche Philosophie.

ANMERKUNGEN

¹ H. Staudinger, W. Behler, Chance und Risiko der Gegenwart (Paderborn 1976) 240 ff.

² R. Spaemann, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. v. G. Bien (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978) 1–19,7.

³ J. Pieper, Was heißt akademisch? (München 1964) 97 und 110.

⁴ H.-G. Gadamer, Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie (Hamburg 1968) 32.

⁵ K. Jaspers, Vernunft und Existenz (München 1960) 141.

⁶ W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 382.

⁷ K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (München 1962) 61 f.

⁸ Siehe ausführlicher: J. Splett, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins (Frankfurt 1978), bes. Kap. 1.

⁹ Siehe dazu, und zum Plädoyer insgesamt, außer dem eben genannten Titel: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt 1974); Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg 1978).