

BERTHOLD WALD

INTELLEKTUALITÄT UND KATHOLIZITÄT.

Josef Pieper über Philosophie und ‚christliche Philosophie‘

In diesem Beitrag soll es darum gehen, Aufmerksamkeit und vielleicht auch Zustimmung zu wecken für eine Konzeption des philosophischen Denkens, in der Intellektualität und Katholizität keine faulen Kompromisse eingehen, sondern einander auf paradigmatische Weise herausfordern und steigern. Diese Konzeption wäre aus verschiedenen Gründen nur sehr ungenau bezeichnet als „christliche Philosophie“. Was darunter faktisch verstanden wird, ist weder eindeutig noch von Pieper ohne weiteres akzeptiert. Sein Versuch, die Offenheit der Philosophie für die Theologie zu verteidigen, ist eher eine kritische Neubestimmung als eine Fortsetzung dessen, was unter dem Titel „christliche Philosophie“ oftmals kontrovers diskutiert worden ist. Die für Pieper vorrangig zu klärende Frage scheint mir zu sein, was es heißt zu Philosophieren. Daran entscheidet sich die weitere Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie. Das Kriterium echten Philosophierens kann nicht sein christlicher sondern nur sein philosophischer Charakter sein. Das schließt nicht aus, daß Philosophie ohne Bezug auf religiöse Überzeugungen menschlich unerheblich ist und es in ihren großen Gestalten ohne diesen Bezug auch nie gewesen ist.

Josef Pieper sieht sich selbst einer Konzeption von Philosophie verpflichtet, welche die Weite der Vernunft nicht methodisch ver-

kürzt durch das Postulat der Autonomie. Er will ihr durch seine gesamte Tätigkeit hindurch innerhalb wie außerhalb der Universität Münster neue Beachtung verschaffen. Seine zahlreichen Hörer und Leser ließ er nie im Zweifel darüber, daß er sich als Philosophierender zum christlichen Glauben bekennt. Das Mitbedenken der Glaubensaussagen über Welt, Mensch und Gott hat er keineswegs als seine Privatsache angesehen, sondern als unverzichtbar in zwei Büchern zum Philosophiebegriff, jeweils im letzten Kapitel, ausdrücklich verteidigt.¹ Im Denken aus dem Gegenüber zum überlieferten Glauben der Kirche war es ihm darum zu tun, die philosophische Vernunft zu weiten und zu den lebenswichtigen Fragen der menschlichen Existenz zurückzuführen.

Ein bedeutender Zeuge dafür, daß mit der Hörbereitschaft der Vernunft auf die Überlieferungen des Glaubens der Sinn des Philosophierens zur Debatte stehen, ist T. S. Eliot. Noch bevor er als Literaturnobelpreisträger weltberühmt wurde, dachte Eliot als Harvard-Absolvent an eine Karriere in der Philosophie. Aus Enttäuschung an der akademischen Philosophie wurde er Verleger und – als Schriftsteller selber im Ruf eines christlichen Intellektuellen stehend – für Josef Pieper zum Türöffner in der englischsprachigen Welt. In seinem Vorwort zu „Leisure the basis of culture“,² der von ihm angeregten Ausgabe von Piepers Schriften „Muße und Kult“ und „Was heißt Philosophieren?“, nennt Eliot den Grund für seine „Unzufriedenheit mit der Philosophie als Beruf“. Er sieht ihn, wie er *jetzt* glaubt – *nach* der für ihn geradezu erregenden Bekanntschaft mit Piepers Schriften – „in der Trennung der Philosophie von der Theologie“. Dazu heißt es bei Eliot:

„Die Begründung eines rechten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, das den Philosophen völlig autonom sein läßt in seinem eigenen Felde – das ist, scheint mir, einer der wichtigsten Grundzüge der Untersuchungen von Josef Pieper.“³

Das gilt es im folgenden näher in den Blick zu nehmen, zunächst im Anschluß an die Stichworte „Intellektualität“ und „Katholizität“, und dann mit Bezug auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Philosophie und christlicher Philosophie.

1. Zwei Modelle philosophischer Intellektualität

Pieper bezeichnete sich weder als katholischen Intellektuellen noch als christlichen Philosophen. Beide Kennzeichnungen seiner philosophischen Einstellung lehnte er ab, erstere als kaum vereinbar mit der Haltung christlicher Intellektualität und letztere als zumindest mißverständlich. Auf die Frage, ob er die Bezeichnung „Intellektueller“ für sich akzeptieren würde, ist seine Antwort: „wahrscheinlich Nein!“, nämlich für den Fall, daß darunter genau das verstanden wird, was den Intellektuellen heute kennzeichnet. „Eine bestimmte Stufe des Wissens, der Bildung, der kritischen Bewusstheit“ genügt dafür noch nicht. „Dazu wird einer erst auf Grund einer bestimmten Haltung gegenüber dem ‚Bestehenden‘, dem ‚herrschenden System‘, der faktisch geltenden Ordnung.“⁴ Wer Philosophen als Intellektuelle versteht, wird auch der Überzeugung sein, daß Philosophie sich definiert über ihre soziale Funktion. Das weithin bekannte Paradigma dafür ist Jürgen Habermas, der von sich selber sagt, es sei die „Reizbarkeit, die Gelehrte zu Intellektuellen macht“.⁵ Er gilt heute nicht nur als der „berühmteste lebende Philosoph der Welt“, wie sein amerikanischer Kollege Ronald Dworkin zu dessen 80. Geburtstag verkündete. Sogar „sein Ruhm selbst ist berühmt“.⁶ Zu seinem 85. Geburtstag titelte die FAZ über den „Meister aller öffentlichen Debatten“ mit großer rhetorischer Geste: „Wie wird man Jürgen Habermas?“⁷ Die dafür angeführten Gründe sind aufschlussreich für das Selbstverständnis des modernen Intellektuellen, vor allem aber der, daß Habermas als Intellektueller „auf bewundernswerte Weise in der Geistesgeschichte der Bundesrepublik Dabeisein und Dagegensein kombiniert hat“.⁸

Auch für Pieper hat der Philosophierende eine intellektuelle Verantwortung, die jedoch ausdrücklich nicht auf dem Veränderungswillen und der sozialen Funktion des Denkens beruht und sich solcher „Indienstnahme des Denkens“⁹ entzieht und, wenn nötig, auch widersetzt. Aufgabe und Verantwortung des Philosophierenden sieht er vielmehr darin, inmitten der notwendigen und unvermeidlichen Veränderungen menschlicher Existenzbedingungen einen Frei-

raum zu legitimieren und zu nutzen, in dem es einzig und allein um Erkenntnis und Wahrheit geht. Der Philosophierende sollte – auch und gerade in seiner akademischen Verankerung an der Universität – durch sein Denken und seine Existenz für eine Dimension des menschlichen Geistes eintreten, die über das gesellschaftlich und politisch Nützliche hinausreicht und die Pieper „Offenheit für das Ganze“ nennt. Philosophie und auch Theologie sind nicht bloß Fachgebiete „an“ der Universität, sie sind historisch wie sachlich die Wurzel der Universität. Was eine Hochschule

„zur Universität macht, ist nicht – die Wissenschaft! Sondern? Die entschiedene Ausrichtung des Denkens auf das *universum*, auf das einheitliche Allgesamt der Dinge; die dezidierte und beharrliche Bemühung um Offenheit für das Ganze, jene Bemühung also, die seit je als *Philosophieren* verstanden und bezeichnet wurde. [...] Aus dem gleichen Grunde kann eine Universität ohne Theologie nicht in vollem Sinn Universität sein, sofern man darunter die schlichthin ‚hohe Schule‘ versteht, die das Ganze von Welt und Dasein vor die Augen zu bringen beansprucht und verpflichtet ist. [...] Die Ausschließung der Theologie widerstreitet dem Charakter der Universität als einer philosophischen Einrichtung.“¹⁰

Damit wäre auch schon angedeutet, was der Ausdruck „Intellektualität“ meinen könnte und was „Katholizität“ allein vom Wortsinn her mit einer für das Ganze offenen Intellektualität verbindet. Allerdings ist die für das Ganze von Schöpfung und Heilsgeschehen offene „Katholizität“ des Glaubens nicht so umfassend zu denken, daß darin jedes Verständnis von „Intellektualität“ Platz haben könnte. Das Gemeinsame von Intellektualität und Katholizität ist der Glaube an die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, die den Erkennenden wie den Glaubenden über sich hinausführt und mit Wirklichkeit – der Wirklichkeit der natürlichen Dinge und der Wirklichkeit des sich in der menschlichen Geschichte offenbaren Gottes – in Berührung bringt.¹¹

Ob das Denken des Philosophierenden und das Denken des Glaubenden sich auch legitimerweise für einander offen halten sollen und ob es christliche Philosophie geben kann, ist von Seiten der Philosophie wie von Seiten der Theologie bis heute Anlaß zur Kontroverse geblieben. Diese ist immer schon vorentschieden durch

den jeweiligen Begriff von Theologie und Philosophie. Deshalb wird zunächst mit Josef Pieper zu fragen sein, was es heißt zu philosophieren, um von dorthin die keineswegs eindeutige Rede von „christlichen Philosophie“ näher in den Blick zu nehmen.

2. Was heißt Philosophieren?

Was unter „Philosophie“ zu verstehen sei, ist selbst eine philosophische Streitfrage, die nur in einer „Philosophie der Philosophie“¹² zu klären ist und schon voraussetzt, was erst noch geklärt werden soll. Eine Beantwortung dieser Frage von einem Standpunkt „außerhalb der Philosophie“ in Form eines zwingenden Arguments ist darum ausgeschlossen. Sie ist nur möglich als hermeneutische Explikation jener Vorannahmen, die das Verstehen dieser Frage leiten. Bedeutet das aber nicht, daß es entweder bloßer Zufall ist oder eine Frage persönlicher Vorlieben, welche Konzeption von Philosophie wir plausibel finden? Auf den ersten Blick scheinen wir in der Wahl des Standorts frei zu sein. Wir sind es aber nur solange, wie wir darauf verzichten, für unsere private Vorstellung von Philosophie einen Geltungsanspruch zu erheben. „Natürlich kann niemand daran gehindert werden, sich unter dem Namen „Philosophie“ etwas völlig Ungebräuchliches und „Originelles“ zu denken. Aber er wird es sich dennoch gefallen lassen müssen, daß man ihn so versteht, als ob er das meine, was der Name „Philosophie“ ursprünglich besagt.“¹³ Bezugspunkt der Verständigung kann nur etwas Objektives und Vorgegebenes sein; privater Wortgebrauch macht jede Verständigung unmöglich.

Ein solcher nicht-willkürlicher Bezugspunkt der Verständigung ist für Pieper schon gegeben in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Philosophie“, die für „etwas bloß Anekdotisches“ zu halten die Einsicht in das Wesen der Philosophie verstellt.¹⁴ Cicero¹⁵ und Diogenes Laertius¹⁶ berichten übereinstimmend, daß Pythagoras den Namen eines „Weisen“ (*sophos*) für sich abgelehnt habe, da Weisheit allein Gott zukomme, während er selbst sich lediglich

einen „Liebhaber der Weisheit“ (*philo - sophos*) nennen könne. Platon¹⁷ hat diese Selbstbeschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens gegen die professionellen Weisheitslehrer seiner Zeit, die Sophisten (*sophoi*), ausdrücklich bekräftigt. „Nicht einmal Homer und Solon seien im Besitz dieser Weisheit; die komme vielmehr allein Gott zu; und so seien die Weisesten unter den Menschen höchstens *philosophoi* zu nennen, die Weisheit Liebend-Suchende, die Weisheit freilich, die Gott besitzt!“¹⁸ Schließlich Aristoteles, Schüler Platons und Begründer des wissenschaftlich-nüchternen Stils philosophischer Systematik, ist hierin derselben Meinung gewesen.¹⁹ Allerdings gibt er der Einsicht in das Ungenügen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit eine Wendung, welche die übermenschliche Größe und Unrealisierbarkeit des philosophischen Erkenntnisideals erst richtig deutlich macht: „nicht bloß sei die in der Philosophie gesuchte Weisheit eigentlich Gottes alleiniges Eigentum, sondern es sei Gott selbst, wonach der Philosophierende im Grunde frage.“²⁰

Diese Namensklärungen des Wortes „Philosophie“ geben bereits Aufschluß über wesentliche Elemente eines Philosophiebegriffs, der von Platon und Aristoteles durch das Mittelalter hindurch bis hin zu Immanuel Kant gegolten hat und auch noch heute gegen Einwände verteidigt werden kann. Nicht vertretbar und nur noch historisch nachvollziehbar ist dagegen der viel jüngere Philosophiebegriff der unmittelbar auf Kant folgenden Philosophie des Deutschen Idealismus. Dieser unhaltbare Philosophiebegriff ist bereits an den Nominaldefinitionen ablesbar: Philosophie ist „das Begreifen des Absoluten“, so beispielsweise Hegel;²¹ oder der frühe Schelling, der (unter dem Einfluß Hegels) Philosophie „die Wissenschaft [...] der ewigen Urbilder der Dinge“²² nennt. Diese Bestimmungen kommen darin überein, die für Platon, Thomas von Aquin und Kant noch selbstverständliche Begrenzung der menschlichen Erkenntnis in Bezug auf ihren höchsten Gegenstand zu ignorieren. Das zeigt Hegels Kritik am ursprünglichen Begriff der Philosophie mit wünschenswerter Deutlichkeit. Für ihn ist die Selbstaufhebung der Philosophie das Ziel des Philosophierens, die sich dadurch vollzieht, daß die Philosophie „der Form der Wissenschaft näherkomme –

dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“.²³

Die offenkundige Überzogenheit dieses Erkenntnisanspruchs, von Friedrich Nietzsche als Philosophie deutscher Pastorenöhne und -enkel verspottet, hat politisch über das inzwischen gescheiterte marxistische Großexperiment einer „vom Kopf auf die Füße“ gestellten hegelianischen Geschichtsphilosophie bis in die unmittelbare Gegenwart nachgewirkt. Philosophisch war das Scheitern dieses Philosophiebegriffs längst eingestanden und ist von Herbert Schnädelbach, einem anerkannten Hegel-Forscher, noch einmal in aller Deutlichkeit formuliert worden:

„Ich habe nichts gegen Hegel-Veranstaltungen, wenn dabei deutlich wird, daß es sich bei dieser Philosophie um einen schönen, aber ausgeträumten intellektuellen Traum handelt, und daß wir nicht im Stande sind, in der Perspektive des Absoluten zu philosophieren. [...] Der absolute Idealismus mag als ‚große‘ Philosophie attraktiv sein; wir aber brauchen eine wahre.“²⁴

Der Fehler des idealistischen Philosophiebegriffs liegt darin, nicht zu unterscheiden zwischen dem, was an sich ganz und gar intelligibel ist, und dem, was für uns erkennbar ist. Mögen die Urbilder aller Dinge im Geiste Gottes, mag Gott selbst (das „Absolute“ Hegels) „an sich“ das am meisten Erkennbare sein, „für uns“ ist er das nicht. Es ist vielmehr so, daß sich unsere Erkenntniskraft, wie Aristoteles in einem bildhaften Vergleich gesagt hat, „zu dem, was seiner Natur nach unter allem am offenbarsten ist [verhält] wie die Augen der Eule zum hellen Tageslicht“.²⁵

Wie könnte nun eine Definition lauten, welche die menschliche Erkenntnissituation nicht einfachhin überspringt und doch das eigentliche Ziel des Philosophierens benennt und von anderen Wissensformen abgrenzt. Für Pieper könnte eine solche Definition des Philosophiebegriffs nicht mit den Worten beginnen, „Philosophie ist die Lehre von ...“, weil sich die „Unbegreiflichkeitsdimension der Welt“²⁶ nicht in einer Lehre fassen oder in einer abgeschlossenen „Enzyklopädie“ (wie bei Hegel) darstellen läßt. Er hat darum eine Definition des Philosophiebegriffs vorgeschlagen, die aus-

drücklich beabsichtigt, den von Platon wie Aristoteles formulierten Anspruch des Philosophierens zu wahren (und ihn allerdings sogleich gegen naheliegende Einwände und Mißverständnisse verteidigt²⁷, wovon kann hier nicht weiter die Rede sein kann). Piepers Definitionsversuch lautet so:

„Philosophieren heißt, die Gesamtheit dessen, was begegnet, auf ihre letztgründige Bedeutung hin bedenken; und dieses so verstandene Philosophieren ist ein Sinnvolles, ja ein notwendiges Geschäft, von dem sich der geistig existierende Mensch gar nicht dispensieren kann.“²⁸

Eine solche Bestimmung deutet schon an, worin sich das Welt- und Selbstverhältnis des Philosophierenden grundlegend vom wissenschaftlichen Zugang und vom alltäglichen Umgang mit den Dingen unterscheidet. Zunächst ist damit gesagt, daß es der Philosophierende, und nur er, per definitionem mit der Wirklichkeit im Ganzen zu tun habe. Dies „Ganze“ liegt aber nicht außerhalb der erfahrbaren Welt als eine nur im Denken betretbare Region reiner Wesenheiten. Es ist dieselbe Wirklichkeit, mit der es Philosophierende zu tun bekommt, wenn auch nicht in derselben Weise. Dieser Doppelaspekt – Hinsehen auf dasselbe, aber anders, umfassender, „tiefer“ – kennzeichnet das Philosophieren.

„Philosophieren heißt: sich entfernen – nicht von den Dingen des Alltages, aber von den gängigen Deutungen, von den alltäglich geltenden Wertungen dieser Dinge. Und dies nicht auf Grund irgendeines Entschlusses, sich zu unterscheiden, ‚anders‘ zu denken, als die Vielen; sondern auf Grund dessen, daß plötzlich ein neues Gesicht der Dinge zutage getreten ist.“²⁹

Philosophieren beginnt mit dem Staunen, „in der Alltagserfahrung [...] das Unalltägliche“³⁰ zu bemerken, aber es beginnt nicht so damit, daß es durch die Wahl der Untersuchungsmethode zum Verschwinden gebracht werden soll. Vielmehr ist jenes Staunen ein „Ur-Verhalten zum Seienden“³¹, das „seit Platon *theoria* heißt“.³² Ihr Gegenstand, das Ganze des Seins, sofern es ist, ist das am meisten Rätselhafte und Unbegreifliche. Was uns in solcher Erfahrung berührt, vor allem aber das Berührt-sein selbst durch die konkret erfahrene Wirklichkeit, übersteigt die Möglichkeiten des begrifflichen

Ausdrucks und ist mit der Allgemeinheit des Begriffs gänzlich inkommensurabel. Erhalten und zu innerem Leben erweckt wird es wohl am ehesten in der Dichtung und, mehr noch, in den wortlosen Gestaltungen der Musik. Nehmen wir als Beispiel eine bekannte Verszeile von Matthias Claudius:

„Ich danke Gott, und freue mich
Wie's Kind zur Weihnachtsgabe,
Dass ich bin, bin! Und dass ich dich,
Schön menschlich Antlitz! habe“.³³

Wie soll man, philosophisch-begrifflich, über eine solche Verszeile hinausgelangen und eine angemessenere Vorstellung davon geben, daß es – trotz allem Leid und Unrecht in dieser Welt – dennoch gut ist zu sein und einfach wunderbar, daß du bist!? Es liegt, oder zumindest, es kann in der scheinbar so alltäglichen Erfahrung des Liebens und Geliebtseins eine Tiefendimension der Welt erfahrbar werden, die mit der Alltäglichkeit und dem individuell konkreten Anlass einer solchen Erfahrung gänzlich inkommensurabel erscheint. C. S. Lewis hat diese Inkommensurabilität einer scheinbar grundlosen, tiefen Freude im Hören der Musikdramen Richard Wagners an sich erfahren und davon in „Surprised by Joy“ berichtet.³⁴ Was in der Musik berührt, läßt sich kaum adäquat ins Wort übersetzen; es führt den Hörenden über das Sagbare und über das alltägliche Gesicht der Dinge hinaus. „Die Musik ‚redet nicht von Dingen, sondern von lauter Wohl und Wehe‘“, wie Pieper mit einem Schopenhauer-Zitat sagt.³⁵ Sie rührt an das Verlangen nach tiefem Herzensfrieden und vollkommener Glückseligkeit, worauf der Mensch aus der Mitte seines Wesens gerichtet sei – „vor allem bewussten Wollen, aber auch im innersten Kern des bewussten Wollens“.³⁶

Weil der Philosophierende dem Erstaunlichen von Welt und Dasein auf den Grund zu gehen bemüht ist, deshalb „gehören der philosophische, der musische, der religiöse Akt in der Tat auf besondere Weise zusammen.“³⁷ Hierin zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zum Selbstverständnis der neueren Philosophie. Diese hat sich im Gefolge von Roger Bacon und René Descartes ganz bewußt vor al-

lem aus der „Nachbarschaft“ der Religion befreit und unter das Dach der Naturwissenschaften begeben. Den Anfang des Philosophierens macht nicht mehr das Staunen, sondern der methodisch vorangetriebene Zweifel. Ihr Ziel ist es, das Staunen zu beenden und eine Form der Gewißheit über das Sein der Dinge zu erlangen, an der sich nicht mehr zweifeln läßt. Die „Unbürgerlichkeit“ von Philosoph und Dichter“, die stets in der Gefahr sind, die Bedürfnisse der Werktagswelt aus dem Blick zu verlieren, weicht schlußendlich dem „Berufs-Philosophen“ und dem „Berufs-Dichter“,³⁸ welcher sich durch sein gesellschaftliches und politisches Engagement die Anerkennung des Bürgertums zu verschaffen weiß. Der Verlust des Staunens beschränkt sich allerdings nicht auf den modernen Typus einer Philosophie, die auf „Augenhöhe“ mit den Wissenschaften sein möchte. Es ist längst ein allgemeines Kulturphänomen und als solches „ein untrügliches Zeichen [...] für ein verbürgerlichtes Menschentum“, das sich restlos in der selbstverfertigten Wirklichkeit seiner Institutionen einrichtet hat und den Verlust der „echten Staunkraft“ durch das „Bedürfnis nach Sensation“ kompensiert.³⁹

Solche auf Daseinssicherung und Unterhaltung angelegte „Verbürgerlichung im geistigen Sinn“⁴⁰ hat ohne ein Gespür für das Geheimnis und die staunenerregende Unbegreiflichkeitsdimension der Wirklichkeit auch jedes Verständnis für das Philosophieren im ursprünglichen Sinn verloren. Staunen ist aber nicht einfach dasselbe wie Nicht-Begreifen. Es enthält ein auf Erkenntnis gerichtetes Element der Hoffnung, worin sich die Hoffnungsstruktur des Philosophierens von der wissenschaftlichen Untersuchung unterscheidet.

„Die Frage der Einzelwissenschaften ist prinzipiell endgültig beantwortbar, oder mindestens: sie ist nicht prinzipiell unbeantwortbar. [...] Niemals aber wird eine philosophische Frage [...] endgültig und abschließend beantwortet werden können.“⁴¹

Deshalb haben es die Gründergestalten der antiken Philosophie abgelehnt, den Philosophen einen Weisen zu nennen und ihn als jemanden verstanden, der mit der ganzen Energie seines Herzens und seiner Vernunft nach Einsicht und Weisheit verlangt. Dieses „negative Element“ der Unerreichbarkeit eines vollkommenen Wissens

vom Sinn des Daseinsganzen, von seinem Ursprung und Ziel, gehört von Anfang an als ein Wesenselement zum Begriff der Philosophie. Es ist weder Ausdruck von Skepsis noch Anlaß zur Resignation, weil es sich nicht der Geringschätzung der Vernunft, sondern der Größe ihres Gegenstands verdankt. Darum

„gehört es zur Natur der Wesensfrage, d. h. der philosophischen Frage, [...] daß sie nicht in dem gleichen Sinn beantwortet werden kann, in dem sie gestellt ist. Es gehört zur Natur der Philosophie, daß sie auf eine Weisheit geht, die ihr dennoch gerade unerreichbar bleibt.“⁴²

Schließlich ist in Piepers Bestimmung des philosophischen Akts noch ein weiteres Wesensmerkmal des ursprünglichen Philosophiebegriffs mitgedacht, das unmittelbar mit der Hoffnungsstruktur des Philosophierens und der unübersteigbaren Grenze des menschlichen Erkennens zusammenhängt. Der auf die Wirklichkeit im ganzen gerichtete Akt des Philosophierens hat „ein prinzipiell unbefangenes Verhältnis zur Theologie, eine methodische Offenheit zur Theologie hin“.⁴³ Diese Offenheit ist, neben dem von Pieper in Erinnerung gebrachten „negativen Element“, das am meisten verkannte Element im ursprünglichen Philosophiebegriff. Dabei liegt es offen zu Tage für jeden, der die platonischen Dialoge unvoreingenommen liest.

„Niemals hat der platonische Sokrates sich gescheut, von den letzten, das Dasein bestimmenden Wahrheiten zu bekennen, er wisse sie nicht aus eigenem, sondern *ex akoés*, ‚auf Grund von Hören‘.⁴⁴ Und die Nähe der rationalen Argumentation zur mythischen Überlieferung, kennzeichnend für fast alle Dialoge Platons, bedeutet genau das gleiche.“⁴⁵

Ganz offensichtlich ist die „Unbefangenheit gegenüber der Theologie ein Wesensmerkmal platonischen Philosophierens“.⁴⁶ Wegen der Bedeutung dieses Punktes für die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie soll Piepers Argument hier im Zusammenhang wiedergeben werden. Es ist nicht erst die mittelalterliche Theologie, welche die wechselseitige Beziehung von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie um des tieferen Verstehens der Wirklichkeit von Gott, Mensch und Welt willen für unverzichtbar hält.

„Es ist Platon, der bei der Erörterung der Frage, was eigentlich und letzten Grundes die Liebe, der Eros sei, die Geschichte vom urzeitlichen Sündenfall erzählt, vom Verlust der ursprünglichen Heilheit und Ganzheit des menschlichen Wesens – eine Geschichte, die zweifellos ‚Theologie‘ ist. Und wenn nun jemand Platon auf die Schulter geklopft hätte, um ihn darauf hinzuweisen: hier liege nun aber eine Grenzüberschreitung vor, das sei nun nicht mehr ‚reine‘ Philosophie, sondern eben Theologie, Glaube, Offenbarung, Mythos – es ist zu vermuten, daß Platon recht verwundert geblickt haben würde; und seine Antwort würde wohl gelautet haben: der wahrhaft Philosophierende interessiere sich nicht für Philosophie, sondern für die Wurzeln der Dinge. Und wenn du die Auskunft des Mythos über die Wurzeln der Dinge, über das letztgründige Wesen von Eros, abweisest – wie soll ich dir dann glauben, daß du wirklich, im Ernst, nach den Wurzeln der Dinge forschest?“⁴⁷

Es ist diese selbe Hinordnung auf die Theologie, die die Philosophie nicht bloß in Berührung hält mit den auf das Ganze gehenden, sozusagen „heilsnotwendigen“ Fragen des Menschen, sondern auch daran hindert, „sich selbst für Heilslehre zu halten.“⁴⁸

3. Zwei Auffassungen von christlicher Philosophie

Josef Pieper hat diesen ursprünglichen Philosophiebegriff mit *allen* seinen Implikationen verteidigt, und das nicht allein gegen die Vorherrschaft des wissenschaftsorientierten neuzeitlichen Begriffs von Philosophie, der abgesehen von der Phänomenologie seine beherrschende Stellung längst verloren hat. Auch andere philosophische Strömungen der Gegenwart wie die Existenzphilosophie versuchen die ursprüngliche Frage nach dem Ganzen wieder aufzunehmen, tun dies aber mit einem bedeutsamen Unterschied. Sie wenden sich ausdrücklich gegen eine zur Natur des philosophischen Aktes gehörende Offenheit zum religiösen Glauben und zur Theologie. Sowohl Martin Heidegger wie Karl Jaspers haben grundsätzliche Einwände gegen die Möglichkeit einer christlichen Philosophie vorgebracht, mit denen sich Josef Pieper, wie wir noch sehen werden, im letzten Kapitel seiner „Verteidigungsrede für die Philosophie“ auseinandersetzt.⁴⁹ Es gibt allerdings unterschiedliche Auffassungen von christli-

cher Philosophie, von denen die eine paradigmatisch für die Theologie des Mittelalters ist und die andere für Philosophie der Neuzeit. Sie haben gewissermaßen Modellcharakter und unterscheiden sich auch dadurch, daß der spezifisch neuzeitliche Begriff christlicher Philosophie aus denselben Gründen als gescheitert angesehen werden muß, aus denen die Philosophie des Deutschen Idealismus an der Überzogenheit ihres Philosophiebegriffs gescheitert ist.

(1) Das Modell christlicher Philosophie im Mittelalter

Die im Mittelalter grundgelegte Auffassung christlicher Philosophie beruht auf der Verknüpfung des Geglaubten mit dem Gewußten, in welcher Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, in ihren jeweiligen Grenzen strikt unterschieden bleiben. Boethius formuliert zu Beginn des sechsten Jahrhunderts in den *Opuscula sacra* (im letzten Satz des zweiten *Opusculum*) nicht bloß einen hermeneutischen Grundsatz der Theologie, sondern das geistige Grundgesetz des christlichen Lebens, wenn er dazu auffordert: „Verknüpfe, so viel du vermagst, den Glauben mit der Vernunft.“⁵⁰ Zweierlei ist zum Verständnis dieser Verknüpfung wichtig: Erstens, in dieser Verknüpfung wird das Geglaubte so wenig zum Gewußten wie umgekehrt das Gewußte zum Geglaubten – die Unterschiedenheit von Glaube und Vernunft bleibt gewahrt, wie auch die methodisch gesicherte Eigenständigkeit von Theologie und Philosophie nicht zugunsten des einen und auf Kosten des anderen aufgelöst wird. (Genau dies geschieht aber im neuzeitlichen Modell christlicher Philosophie!) Zweitens, „diese Einheit verwirklicht sich allein im lebendigen Denken des Philosophierenden, der an die göttliche Offenbarung glaubt“.⁵¹ Als paradigmatisch für die nicht disziplinär sondern primär akthaft gedachte Verbindung von Theologie und Philosophie in der Person des Glaubenden bei strikter Unterscheidung ihrer Erkenntnisprinzipien gilt Pieper das Werk des Thomas von Aquin.

Gegen dieses Modell christlicher Philosophie sind die Einwände

von Heidegger und Jaspers gerichtet, die sich jeweils auf eine knappe Formel bringen lassen. Für Heidegger gilt: der Glaubende kann nicht philosophieren, wenn philosophieren vor allem auf der Radikalität einer sich durchhaltenden Frage beruht, der Frage nämlich, warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wer den biblischen Schöpfungsbericht als Wahrheit annahme, dem müsse das Fragen „als ursprüngliche Macht“ fremd bleiben, dieweil er ja damit die Antwort schon zu haben beanspruche. „Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit. In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine ‘christliche Philosophie’ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“, so Martin Heidegger in seiner Einführung in die Metaphysik.⁵² Der Einwand von Karl Jaspers gegen die Möglichkeit einer christlichen Philosophie läßt sich auf die umgekehrte Formel bringen: Der Philosophierende kann nicht glauben, wenn ‘glauben’ bedeutet, sich auf die Autorität von jemand anderem verlassen; der Philosophierende folgt aber allein seiner eigenen Einsicht und Vernunft. Jaspers schließt daraus: Der „Entscheidung zwischen Religion und Philosophie kann sich kein redlicher Mensch entziehen“; entweder [...] Verzicht auf Unabhängigkeit [...] oder Verzicht auf [...] Offenbarung“.⁵³ Im Falle Heideggers wird also der Fragecharakter des Philosophierens, im Falle von Jaspers die Autonomie des philosophischen Aktes gegen die Möglichkeit einer zur Theologie hin offenen Philosophie in Stellung gebracht.

Piepers Argumente⁵⁴ gegen Heidegger und Jaspers zugunsten der Möglichkeit, Philosophie und Theologie als „Form-Einheit“ im Akt des Philosophieren zusammenzubringen, sind im wesentlichen die folgenden:

Erstens, wenn ich zwei deutlich verschiedene Möglichkeiten habe, etwas mir zunächst Unbekanntes in Erfahrung zu bringen, warum sollte ich dann nicht beide nutzen dürfen. Warum sollte ich etwa zugunsten des Sehens (der eigenen Erkenntnismöglichkeit) auf das Hören (des mir zu glauben Vorgelegten) verzichten?

Zweitens, wenn Philosophieren bedeutet, das Wirklichkeitsganze unter jedem sinnvoll möglichen Aspekt zu bedenken, dann wäre es

einfach unphilosophisch, einen möglichen Aspekt formell aus meiner Betrachtung auszuschließen. Allerdings setzt Pieper sogleich hinzu, unphilosophisch wäre es für den, der an die Wahrheit der Offenbarung glaubt und also das Geglaubte für wahr hält und zugleich ignoriert.

Drittens ist der Glaubende, anders als Heidegger behauptet, durch die Zustimmung zu dem Geglaubten keineswegs in seinem Fragen eingeschränkt. Das Gegenteil ist der Fall. Gerade weil das Geglaubte nicht vor Augen liegt, gerade darum wird es dem Glaubenden zum Anlaß des Fragens. Das Ergebnis ist nicht bloß ein tieferes Verstehen des Geglaubten, sondern auch des bereits Gewußten. Das zeigt ausgerechnet die von Heidegger gegen die Möglichkeit eines christlichen Philosophierens angeführte Grundfrage der Philosophie, „Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ Gerade diese Frage wurde erst möglich im Bedenken des jüdisch-christlichen Glaubens an die Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Platon und Aristoteles stellen diese Frage offensichtlich nicht. Sie stellt sich erst im Gefolge einer Betrachtungsweise, zu der sich einige erst aufgrund ihres Glaubens „erheben“ konnten, wie Thomas von Aquin mit Blick auf Avicenna gesagt hat.⁵⁵

Viertens, schließlich gibt es ein ganz unverdächtiges Modell eines solchen Verknüpfungsversuchs von Vernunft und Glauben, unverdächtig deshalb, weil es der noch vorchristlichen Antike angehört. Es ist das schon im ursprünglichen Philosophiebegriff nachgezeichnete Modell Platons. Platon hat in seinen Dialogen, zum Beispiel im *Gorgias* und in der *Politeia*, bei der Frage nach der Gerechtigkeit, ganz selbstverständlich auch die mythische Überlieferung vom Gericht nach dem Tode ausdrücklich in die Diskussion miteinbezogen. Im *Phaidon* wiederum, in der Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele, gehören die religiösen Vorstellungen vom zukünftigen - glückseligen oder aber von Gott getrennten elenden - Leben der Seele jenseits der Schwelle des Todes für Platon einfachhin zum philosophisch Bedenkenswerten hinzu. Denn „wer wirklich hungere, der sei nicht wählerisch (‘das eine wohl, das andere nicht‘). ‘So werden auch wir den einen Philosophen nennen, der begierig ist nach der

ganzen Weisheit - nicht nach der einen ja, nach der anderen nein“.⁵⁶ Das Beispiel Platons zeigt allerdings, daß für die Offenheit hin zur Theologie der Name „christliche Philosophie“ zu eng gefaßt ist. Präziser müßte von der Möglichkeit und Notwendigkeit gesprochen werden, als Christ zu philosophieren, als einer, der an die Offenbarung in Jesus Christus glaubt, so wie auch Platon einer religiösen Überlieferung geglaubt hat.

(2) Das Modell christlicher Philosophie in der Neuzeit

Das Verhältnis der neuzeitlichen Philosophie zur Theologie ist wesentlich geprägt worden durch Lessings Religionsphilosophie. Sie besteht in dem Versuch, sich der Inhalte des Glaubens auf eine Weise zu vergewissern, die das Wagnis des persönlichen Glaubens vermeidet. Der Gehalt des Glaubens soll so mit der Vernunft zur Deckung gebracht werden, daß die den Glauben beanspruchende Faktizität des Heilsgeschehens zwischen Gott und Mensch dahingestellt bleiben mag. Kriterium für eine mögliche Ausweitung des Vernunftanspruchs auf die Inhalte der christlichen Glaubensbotschaft ist für Lessing die Unterscheidung zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“, die ohne zu glauben gewiß seien.⁵⁷ Was nach der Anwendung dieser Unterscheidung auf den christlichen Glauben von eben diesem Glauben als „vernunftgemäß“ übrigbleibt, ist kaum mehr als das abstrakte Gerüst moralischer Gebote, deren Geltung Lessing für evident hält. Unter dem Anspruch einer sich selbst genügenden Vernunft ohne Glauben schrumpft die Wahrheit des Christentums zur bloßen Morallehre. Die Konsequenzen einer solchen „Philosophie des Christlichen“ liegen auf der Hand: Die dogmatische Theologie als Glaubenswissenschaft verwandelt sich in die religionswissenschaftliche Erforschung der lebensweltlichen Bedingungen und Ausdrucksformen des Glaubens, die Philosophie in einen Apriorismus, der der Erfahrung nur zur nachträglichen Bestätigung eines vorher schon Gewußten bedarf. Neuzeitliche Philosophie wird so zur „christlichen Philoso-

phie“ durch Beerbung der Theologie.

Hegels Philosophie ist nicht bloß christliche Philosophie in diesem Sinn, sondern ihr Höhepunkt und darin Selbstzerstörung von Philosophie und Theologie. In der Einleitung zu seinen „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ heißt es unter der Kapitelüberschrift „Verhältnis der Philosophie zur Religion“ mit Blick auf die Beziehung von Philosophie und Theologie im Mittelalter: „Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen. Wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann.“⁵⁸ Wen immer Hegel damit gemeint haben mag, das Modell des Thomas von Aquin trifft er damit nicht. Wahrscheinlich hat er mangels eigener Kenntnis überhaupt keinen einzelnen Theologen vor Augen gehabt; er meint schlicht alle und alles, was mit dem Namen „scholastische Philosophie“ in Verbindung - und wiederum durch ihn - in weiteren Mißkredit gebracht worden ist.

Der offensichtlichste Unterschied zur christlichen Philosophie im Mittelalter ist nun der, daß Hegel die von Thomas von Aquin ausdrücklich gewahrte Grenze zwischen Theologie und Philosophie wie auch das negative Element im Philosophiebegriff nicht mehr gelten lassen will: „Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion.“⁵⁹ Das heißt für die „Philosophie der jetzigen Zeit“, ihren Standpunkt „innerhalb des Christentums“⁶⁰ zu nehmen. Der Glaube an Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch darf als der Glaube an eine reale geschichtliche Person nicht bei dieser Äußerlichkeit stehen bleiben, sondern muß „für den Geist ein Geistiges werden“.⁶¹ Hegel überbietet so mit der Idee einer „Philosophie *innerhalb* des Christentums“ den noch an notwendige Unterscheidungen gebundenen Vernunftstandpunkt Lessings und beansprucht vom Standpunkt des *absoluten* Geistes aus, das positiv-geschichtliche Moment der Offenbarung in seinem Wahrheitsgehalt zu „retten“ und seiner Form nach als entbehrliche Verhüllung des spekulativen Gedankens zu erweisen. Der „historische Karfreitag“ des Glaubens wird ersetzt durch den „spekulativen Karfreitag“ einer christlichen

Philosophie, die keinen Osterglauben mehr zur Voraussetzung hat. Eine solche Konzeption „christlicher Philosophie“ mag immer noch anziehend wirken als außerordentliche Leistung philosophischer Spekulation. Mit der Hoffnung des christlichen Glaubens wie mit der Hoffnungsstruktur philosophischer Wirklichkeitserkenntnis hat sie nichts zu tun. Ob eine Philosophie *christlich* ist, entscheidet sich allein an ihrer unverkürzten Katholizität. Und das *Philosophische* an der christlichen Philosophie wiederum, ihre Intellektualität, darf keinen Unterschied machen zu einer nicht-christlichen Philosophie.

4. Christliche Philosophie und nicht-christliche Philosophie: notwendige Klärungen

Fassen wir zusammen und sehen zu, ob das so ist. Dabei wird sich eine unerwartete Frage ergeben, wie denn eine nicht-christliche Philosophie möglich ist.

(1) Das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie⁶²

1. Was Piepers Begriff von Philosophie angeht, soll hier als geklärt vorausgesetzt werden, in welchem Sinn Intellektualität und Katholizität, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie nicht im Widerspruch zueinander stehen. Man muß *nicht* wählen zwischen Vernunft und Glauben. Der Philosophierende kann ein Glaubender sein und der Glaubende einer, der philosophiert. Daraus ergibt sich eine naheliegende Konsequenz für den Glaubenden: Wer glaubt, wird von seinem Glauben im Philosophieren nicht absehen *dürfen*, jedenfalls dann nicht, wenn er *wirklich* glaubt. Er hält das Geglaubte ja für wahr und kann weder als Glaubender noch als Philosophierender sich von dessen Wahrheit dispensieren. Er würde dann gleichermaßen aufhören zu glauben und zu philosophieren.

2. Ebenfalls als geklärt vorausgesetzt ist die Frage, was es heißt, im *ursprünglichen* Sinn zu philosophieren. Wir hatten mit Pieper gesehen, worin sich der von Platon überlieferte und von ihm selbst

vertretene ältere Philosophiebegriff von dem viel jüngeren Begriff neuzeitlicher Philosophie unterscheidet. Das am meisten kontroverse Merkmal des ursprünglichen Begriffs von Philosophie ist seine Offenheit hin zur Wahrheit des religiösen Glaubens und zur Theologie. Auch hier ergibt sich eine vergleichbare Konsequenz. Wer philosophiert, wird im Philosophieren von seinem Glauben nicht absehen *dürfen*, jedenfalls dann nicht, wenn er im *ursprünglichen* Sinn philosophiert. Er wird es nicht tun und er darf es auch nicht.

3. Sofern beide Voraussetzungen geteilt werden, folgt daraus für die Rechtfertigung christlicher Philosophie eine Umkehr der Begründungslast.

„Der Frage ‚Gibt es eine christliche Philosophie?‘, die ja zumeist den Sinn einer In-Frage-Stellung hat, dieser kritisch gemeinten Frage ist sehr leicht zu begegnen. Wenn man von Platon her denkt, ist da nichts zu verteidigen und zu rechtfertigen. Viel schwerer zu beantworten, ja kaum beantwortbar ist die andere Frage: Wie ist, in unserer westlichen Zivilisation, die vom Griechentum wie vom Christentum geprägt ist, wie ist eine nicht-christliche Philosophie möglich?“⁶³

Vom Standpunkt des ursprünglichen Philosophiebegriffs aus zu urteilen, steht nicht die Möglichkeit einer christlichen Philosophie zur Diskussion, sondern die Frage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer nicht-christlichen Philosophie. Was die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit nicht-christlicher Philosophie angeht, ist darüber leicht Klarheit zu schaffen, vorausgesetzt, daß man den ursprünglichen Philosophiebegriff für richtig hält. Dann ist ein nicht-christliches Philosophieren auch in dem Sinn ausgeschlossen, daß einer versuchen könnte, in der historischen Perspektive Platons zu philosophieren. Der Grund dafür liegt ebenfalls auf der Hand:

„Weil alles das, was für Pythagoras, Platon, Aristoteles die mythische Überlieferung an Wahrheit und Weisheit enthielt, ‚aufgehoben‘ ist – in der christlichen Lehrüberlieferung! Weil es keine überrationalen Auskünfte über die Welt mehr gibt; weil es keine wirklich geglaubten Mythen mehr gibt, auf welche der Philosophierende zurückgreifen könnte; weil es keine echte Überlieferung mehr gibt – es sei denn die christliche! Das ist einfach ein Erfahrungsbefund.“⁶⁴

Heideggers archaisierende Redeweise von „dem Gott“ („nur ein

Gott kann uns noch retten“⁶⁵) ist dann einfach nicht ernstzunehmen. Die antiken Gottheiten haben als Fiktionen der religiösen Phantasie nur noch literarische, aber keine kultische Realität. Man verehrt sie nicht und glaubt nicht an sie, weil man überzeugt ist, daß es sie nicht gibt. In diesem Sinn ist im Kulturraum des Christentums eine Rückkehr zu einer nicht-christlichen Philosophie *ante Christum natum* ausgeschlossen. Sie ist schlicht unmöglich.

Nicht so leicht zu beantworten ist dagegen die Frage nach der Tatsächlichkeit einer nicht-christlichen Philosophie, sofern damit solche gegenwärtig praktizierte Formen des Philosophierens gemeint sind, die ausdrücklich vom christlichen Glauben absehen wollen. Für Pieper stellt sich die Frage so:

„Gibt es – auch in dieser unserer westlichen Welt – Philosophie, die nicht christlich ist und dennoch Philosophie, echte Philosophie, die zweifellos nicht allein den Fachmann angeht, sondern den Menschen? Dies ist eben die Frage, die ich mit Ja zu beantworten zögere“.⁶⁶

Piepers Gründe zu zögern sind von unterschiedlichem Gewicht. Zunächst steht für ihn außer Frage, daß es heute Formen eines fachwissenschaftlichen Philosophierens gibt, das „gar nicht den Anspruch macht, Philosophie im alten platonischen Sinn zu sein.“⁶⁷ Dann allerdings erscheint es fraglich, ob ein solches Philosophieren „ohne Zuordnung zu einer wahren Theologie [...] noch eigentlich *philo-sophia* heißen“⁶⁸ kann. Wer ernsthaft sucht, will auch finden. Er würde aber nicht suchen, wenn er nicht davon überzeugt wäre, daß das Gesuchte existiert und sich finden läßt – „irgendwo und irgendwann“.⁶⁹ Zu fragen ist ferner, ob nicht auch dann, wenn in der Erörterung einer philosophischen Frage der Rückgriff auf „theologische Sätze“ ausdrücklich abgelehnt wird, eine nicht wahrgenommene Abhängigkeit von grundlegenden christlichen Überzeugungen besteht. Der Fortschrittsgedanke der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als Säkularisat der christlichen Eschatologie ist ein schlagendes Beispiel dafür. Von Heideggers Einwand gegen die Möglichkeit einer christlichen Philosophie war schon die Rede. Seine Behauptung, daß die radikale Grundfrage des Philosophierens ein christliches Philosophieren unmöglich macht, beweist bei genaue-

rem Hinsehen gerade das Gegenteil. Zu fragen, „warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts“, hat seine undeklarierte Voraussetzung im jüdisch-christlichen Glauben an die „*creatio ex nihilo*“. Platon und Aristoteles konnten *nicht* so fragen, weil ihnen dieser Schöpfungsglaube noch unbekannt war. Nicht weniger fraglich ist, ob Nietzsches Nihilismus-These und Sartres Behauptung von der Absurdität der Existenz außerhalb des christlichen Kulturraums überhaupt zu verstehen sind. Und ist nicht, wie wiederum Nietzsche gesehen hat, im Begriff der Wahrheit mitgedacht, daß ihr zu trauen ist, weil ihr Ursprung göttlich ist? Derrida hat Vergleichbares vom Vertrauen in den Wirklichkeitsbezug sprachlicher Kommunikation gesagt. Es setzt voraus, daß Worte auf Wirklichkeit verweisen können, weil die Intelligibilität sprachlicher Zeichen mit der Intelligibilität der Dinge im „absoluten Logos“ vermittelt ist. „Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch“.⁷⁰

Bis zu einem gewissen Grad sind daher alle Formen des Philosophierens im europäischen Kulturraum durch den jüdisch-christlichen Glauben mitgeprägt. Das muß nicht so bleiben, wie Pieper überzeugt ist.

„Zweifellos wird die ‚Säuberung‘ der Philosophie von den letzten Resten einer Zuordnung zu einer theologischen Weltdeutung immer konsequenter voranschreiten. Und dieser Liquidation werden sicher nach und nach sämtliche Einsichten zum Opfer fallen, die auf Grund der Struktur *credo ut intelligam* zustande gekommen sind. Erst das letzte Resultat dieses Prozesses würde eine schlechthin ‚nicht-christliche Philosophie‘ sein. Und von ihr zu sagen, sie werde zugleich eine ‚Nicht-Philosophie‘ sein – dies scheint mir in der Tat keineswegs absurd. Wie sollte es nicht absurd sein, das ausdrückliche Absehen (*disregard*) von Weisheit ‚Suche nach Weisheit‘ (*philo-sophia*) zu nennen?“⁷¹

(2) Die Überlegenheit der christlichen Philosophie

Selbst wenn es nicht gänzlich abwegig wäre, auch dezidiert nicht-christliche Formen des Philosophierens im weiten Sinn „christlich“ zu nennen, die interessantere Frage ist doch die nach einer im genauen Sinn des Wortes „christlichen Philosophie“. Davon soll nun

abschließend und eher summarisch die Rede sein und zwar im Rückgriff auf die von Pieper genannten Elemente des Begriffs.

Wie sich gezeigt hat, ist es entgegen Heideggers Meinung keineswegs sinnlos, nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie zu fragen. Diese Möglichkeit hängt an zwei grundlegenden Bedingungen: dem ursprünglichen Philosophiebegriff als Norm allen Philosophierens und der Tatsächlichkeit einer an den Menschen gerichteten göttlichen Offenbarung. Diese ist zugleich die entscheidende Zäsur, die das vorchristliche vom christlichen Philosophieren unterscheidet.

„Dieser Einschnitt ist unvergleichlich tiefer als etwa der Einschnitt, der die ionische Naturphilosophie von der des Sokrates und Platon trennt. Der Schritt von Thales zu Sokrates oder von Platon zur Stoa kann deswegen nicht verglichen werden mit dem Schritt von Thales, Sokrates, Platon, der Stoa einerseits zu Origenes, Augustin, Anselm, Thomas andererseits, weil sich im letzteren Fall zwischen den beiden Zeiträumen ein bestimmtes Ereignis zugetragen hat – nicht auf dem Felde der Begriffe und Ideen, sondern auf dem Felde des im striktesten Sinn Geschichtlichen; nicht im Bereich des Denkens über die Realität, sondern im Bereich der Realität selbst. [...] Wer diese Voraussetzung ablehnt, dem ist konsequenterweise ‚christliche Philosophie‘, ganz gleich, was darunter des näheren verstanden wird, ein Unbegriff.“⁷²

Zur Annahme dieser Voraussetzung kann niemand allein durch noch so vernünftige Argumente genötigt werden. Die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth für wahr und wirklich zu halten, beruht auf einem Akt des Glaubens, von dem die christliche Theologie sagt, daß er die Wirksamkeit der göttlichen Gnade zur Voraussetzung hat. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes ist – als theologische Tugend – eine Qualität, die das ganze Sein der Person, ihr Erkennen und ihr Lieben, prägt. Das muß eigens mitbedacht werden, wenn es einen „Mehrwert“ des christlichen Philosophierens geben soll. Zum Philosophieren wird es nie genügen, einfachhin nur Sätze – ganz gleich ob theologische oder philosophische Sätze – zur Kenntnis zu nehmen. Ohne „die Macht des Fragens“ (Heidegger) und ohne die innere Umkehr der Existenz in wirklichem Glauben gibt es keine christliche Philosophie. „Der eigentliche Boden christ-

licher Philosophie [ist] die lebendige Erfahrung des Christlichen als Wirklichkeit.⁷³

Das vorausgeschickt kann nun ohne rationalistische Verflachung gesagt werden, was christliches Philosophieren ist und worin es dem nicht-christlichen Philosophieren etwas voraushat. Wenn wir sagen, christliches Philosophieren heißt, im Licht der Offenbarung denken, was macht dann den Unterschied? Eine naheliegende, von Pieper kritisierte Auffassung sieht die Überlegenheit einer christlichen Philosophie darin, „im Besitz glatter, endgültiger Antworten zu sein. Das trifft nicht zu.“⁷⁴ Wenn es eine Überlegenheit aufseiten christlicher Philosophie gibt, dann kann sie nur darin liegen, „in höherem Grade als jede andere Philosophie den Sinn für das Geheimnis zu besitzen.“⁷⁵ Es ist derselbe christliche Schöpfungsglaube, der die Einsicht in die prinzipielle Erkennbarkeit wie in die Unbegreiflichkeit der geschaffenen Welt zur Folge hat: „daß die Welt und das Sein selbst ein Geheimnis ist und darum unausschöpfbar“.⁷⁶ Im „Geheimnischarakter“ und in der „Unausschöpfbarkeit“ für alle menschliche Erkenntnis ist das kreatürliche Sein der Wirklichkeit „viel tiefer erkannt und erfaßt denn in einem luziden und scheinbar geschlossenen System von Thesen.“⁷⁷ Das „negative Element“ und die „Hoffnungsstruktur echten Philosophierens werden im christlichen Philosophieren nicht etwa eingeschränkt oder gar aufgehoben, sondern bekräftigt und vertieft.

Solche „tiefere Erfassung des Geheimnischarakters der Welt“⁷⁸ hindert das Philosophieren daran, sich in selbstverfertigte Konstruktionen der Wirklichkeit einzuschließen. Piepers Beispiel ist die Geschichtsphilosophie, die mit dem guten Ende aller Dinge rechnet, weil es vom Menschen selbst herbeigeführt werden kann. Diese Fortschrittsidee als solche ist nicht bloß theoretisch fragwürdig; sie ist, wie man weiß, in ihrer politische „Anwendung“ auf die menschliche Geschichte von einer verheerenden Wirkung gewesen. Was hat die Fortschrittsidee so überzeugend erscheinen lassen? Der Grund ist ganz einfach: ihre Dürftigkeit! „Die Geschichtsphilosophie des Fortschritts wird dadurch so einfach, daß sie wegsieht von der ‚Apokalypse‘!“⁷⁹ Für christliches Philosophieren gilt das Gegenteil: es ist

komplizierter und darum wahrer, und weil wahrer, auch risikoärmer als die selbstverfertigten Vorstellungen einer philosophischen Vernunft, die nur sich selbst vertraut. Ohne „Weitung der Vernunft“ sind die „Pathologien der Vernunft“⁸⁰ kaum zu vermeiden. Josef Pieper hat den Mehrwert des christlichen Philosophierens, seine Überlegenheit aber auch deren unabdingbare Voraussetzung, eindrucksvoll klar so formuliert:

1. „Christliches Philosophieren ist komplizierter, weil es sich verbietet, dadurch zu ‚einleuchtenden‘ Formulierungen kommen zu wollen, daß man von Wirklichkeiten absieht, daß man auswählt, daß man wegläßt; weil es, in fruchtbare Beunruhigung versetzt durch den Hinblick auf die geoffenbarte Wahrheit, gezwungen wird, großräumiger zu denken, vor allem: sich nicht zufrieden zu geben mit der Flachheit rationalistischer Harmonismen. Es ist dieses Aufschäumen des Geistes beim Aufprall auf den Fels der göttlichen Wahrheit, wodurch christliches Philosophieren sich unterscheidet.“⁸¹

2. „Vorausgesetzt ist freilich, daß nicht allein der christliche Charakter dieses Philosophierens echt und stark ist, sondern auch sein philosophischer Charakter (man muß es immer wieder sagen, weil es so wenig selbstverständlich ist!).“⁸²

Anmerkungen

- ¹ Josef Pieper, Was heißt Philosophieren? (1948); Verteidigungsrede für die Philosophie (1966); in: Josef Pieper, Werke Bd. 3, Schriften zum Philosophiebegriff, Hamburg 1995, 15-69; 76-155. (Josef Pieper, Werke in acht Bänden (Hrsg. B. Wald), Hamburg 1995 ff.; im folgenden zit. als Pieper, Werke, Band, Seite).
- ² Erstmals 1952 erschienen im Londoner Verlag Faber and Faber, von dem Verleger Kurt Wolff im selben Jahr auch bei Pantheon Books, New York, herausgebracht. Aktuell erscheint das Buch als Neuauflage in drei weiteren Verlagen und ist der am meisten gelesene Titel von Josef Pieper in den USA.
- ³ Pieper, Werke 3, 74. Das Cover der Ausgabe von 1999 im Verlag St. Augustine's Press vermerkt zu dem Buch: „Josef Pieper's *Leisure the basis of culture* is among the most important philosophy books of the twentieth century. More remarkable still is the fact that the book's significance is greater today than when it was written more than half a century ago.“
- ⁴ Über das problematische Metier des Intellektuellen (vor allem im Verhältnis zur Kirche); Pieper, Werke 7, 171.
- ⁵ Jürgen Habermas, Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1978, S. 7.
- ⁶ Klappentext von Stefan Müller-Doohm, Jürgen Habermas. Eine Biographie, Frankfurt a. M. 2014.
- ⁷ Jürgen Kaube in der FAZ vom 18.6.2014.
- ⁸ Hervorhebung von mir.
- ⁹ Pieper spricht ausdrücklich von „Zerstörung durch Indienstnahme“ in einem Kapitel seiner Schrift „Was heißt Akademisch?“ (Pieper, Werke 6, 79 ff.)
- ¹⁰ Ebd., 126. Der letzte Satz ist Piepers Übersetzung eines Newman-Zitats (*The Idea of a University*, London 1921, S. 42).
- ¹¹ Vgl. Thomas Möllenbeck, Berthold Wald (Hrsg.), Wahrheit und Selbstüberschreitung. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen, Paderborn 2011.
- ¹² Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie; Gesammelte Schriften, Bd. 8 (Hrsg. B. Groethuysen), Stuttgart 1977.
- ¹³ Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie; Pieper, Werke 3, 300 f.
- ¹⁴ Ebd., 301.
- ¹⁵ Gespräche in Tusculum V, 3, § 7ff.
- ¹⁶ Leben und Meinungen berühmter Philosophen I, 12.
- ¹⁷ Phaidros 278 d.
- ¹⁸ Über den Philosophiebegriff Platons; Pieper, Werke 3, 157 f. „Platon jedenfalls hat den antiken Bericht, wonach Pythagoras gesagt haben soll, kein Mensch könne weise (sophos) genannt werden, sondern höchstens ein philo-sophos, ein die Weisheit liebend Suchender – Platon hat diese Geschichte sehr prinzipiell genommen. Für Platon liegt in der Tat das Wesen des Philosophierens darin, auf eine Weisheit zu zielen, die wir dennoch nicht ‚haben‘ können, prinzipiell nicht, niemals, solange wir uns in dem Zustand der leibhaftigen Existenz befinden.“ (Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie; Pieper, Werke 3, 301).
- ¹⁹ Vgl. Metaphysik I, 2; 983 a 8 f.
- ²⁰ Über den Philosophiebegriff Platons; Pieper, Werke 3, 158.
- ²¹ In einem Brief-Entwurf an seinen Schüler H. F. W. Hinrichs vom Sommer 1819. Briefe von und an Hegel (Hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1952 ff., Bd. 2, S. 216.
- ²² Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, vierte Vorlesung; hrsg. unter dem Titel Studium Generale von H. Glockner, Stuttgart 1954, S. 70.

- ²³ Phänomenologie des Geistes, Vorrede; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 3, Frankfurt a. M. 1970, S. 14 (Herv. Im Orig.).
- ²⁴ Herbert Schnädelbach, Warum Hegel? in: Information Philosophie Okt. 1999, Heft 4, S. 78.
- ²⁵ Aristoteles, Metaphysik II, 1; 993 b 9 ff.
- ²⁶ Über den Philosophiebegriff Platons; Pieper, Werke 3, 165.
- ²⁷ Vgl. Verteidigungsrede für die Philosophie; Pieper, Werke 3, 79 ff.
- ²⁸ Ebd., 79.
- ²⁹ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 44.
- ³⁰ Ebd.
- ³¹ Ebd., 45.
- ³² Ebd., 46.
- ³³ Erste Strophe des Gedichts „Täglich zu singen“; in: Matthias Claudius, Sämtliche Werke, München 1968, S. 149.
- ³⁴ „There is in us a world of love to somewhat, though we know not what in the world that should be.“ (C. S. Lewis, Surprised by Joy, London 1955 (Vorspruch zum 5. Kap.), S. 61).
- ³⁵ Über die Musik. Ansprache während eines Bachabends; Pieper, Werke 8.2, 430.
- ³⁶ Ebd., 431.
- ³⁷ Verteidigungsrede für die Philosophie; Pieper, Werke 3, 93.
- ³⁸ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 46.
- ³⁹ Ebd.
- ⁴⁰ Ebd., 45
- ⁴¹ Ebd., 51.
- ⁴² Ebd., 53.
- ⁴³ Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie; Pieper, Werke 3, 302.
- ⁴⁴ Vgl. Phaidon 61 d 9; Phaidros 235 d 1; Timaios 20 d 1. – Bei Pieper heißt es weiter: „Diese Wendung, die wörtlich im Griechisch des Neuen Testaments wiederkehrt (‚Der Glaube kommt aus dem Hören‘; Röm 10, 17), wird in den deutschen Platon-Übersetzungen durch ‚vom Hörensagen‘ wiedergegeben, was klarerweise nicht nur eine Ungenauigkeit ist, sondern eine Fälschung.“ (Pieper, Werke 3, 152, Anm. 145).
- ⁴⁵ Verteidigungsrede für die Philosophie; Pieper, Werke 3, 152.
- ⁴⁶ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 16.
- ⁴⁷ Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?; Pieper, Werke 8.1, 111 f.
- ⁴⁸ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 55.
- ⁴⁹ Vgl. Pieper, Werke 3, 144-155.
- ⁵⁰ „fidem, si poteris, rationemque conjunge“. (A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate lt./dt. (Hrsg. M. Elsässer), Hamburg 1988, S. 32.
- ⁵¹ Thomas von Aquin. Leben und Werk; Pieper, Werke 2, 291.
- ⁵² Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1935), Frankfurt a. M. 1987, S. 5 f.
- ⁵³ Karl Jaspers, Philosophie, Berlin/ Göttingen/ Heidelberg 1948, S. 258.
- ⁵⁴ Vgl. Verteidigungsrede für die Philosophie (1966); Pieper, Werke 3, 149ff; Philosophieren – heute (1975); Pieper, Werke 8.1, 218 ff.
- ⁵⁵ Thomas von Aquin, Summa theologiae I, 44,2: „Endlich erhoben sich einige [jüdische und islamische Schriftgelehrte und Philosophen, gemeint ist vor allem Avicenna] bis zur Betrachtung des Seienden als Seienden, und betrachteten die Ursache der Dinge nicht nur [wie Aristoteles], sofern sie diese oder so-beschaffene sind (secundum quod sunt haec vel talia), sondern sofern sie seiende sind

(inquantum sunt entia)“.

- ⁵⁶ Vgl. Über den Philosophiebegriff Platons; Pieper, Werke 1, 159, mit Bezug auf Politeia 475 c.
- ⁵⁷ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft; in: A. Schilson (Hrsg.), Gotthold Ephraim Lessing, Werke 1774-1778, Frankfurt a. M. 1989, S. 437-445, 441.
- ⁵⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie; Werke Bd. 18 (Hrsg. E. Moldenhauer, M. Michel), Frankfurt a. M. 1971, S. 84.
- ⁵⁹ Ebd., S. 94.
- ⁶⁰ Ebd., S. 100.
- ⁶¹ Ebd., S. 92.
- ⁶² Die folgenden Überlegungen stützen sich auf: Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie; Pieper, Werke 3, 300-307; Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?; Pieper, Werke, 8.1, 109-114.
- ⁶³ Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?; Pieper, Werke 8.1, 112 f.
- ⁶⁴ Ebd., 113.
- ⁶⁵ So der Titel des nach Heideggers Tod am 31. Mai 1976 im Spiegel veröffentlichten Interviews, worin Heidegger diesen Satz geäußert hat.
- ⁶⁶ Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?; Pieper, Werke, 8.1, 114.
- ⁶⁷ Ebd., 113.
- ⁶⁸ Ebd., 114.
- ⁶⁹ Ebd.
- ⁷⁰ Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt a. M. 1992, S. 28.
- ⁷¹ Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie; Pieper, Werke 3, 306 f.
- ⁷² Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie; Pieper, Werke 2, 305.
- ⁷³ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 16.
- ⁷⁴ Das Geheimnis und die Philosophie; Pieper, Werke 3, 312. Wer hier gemeint sein dürfte, ist nicht unschwer zu erraten – ganz sicher die thomistische Schulphilosophie, aber vermutlich auch der überzogene Wissensanspruch christlicher Phänomenologen.
- ⁷⁵ Ebd.
- ⁷⁶ Ebd., 213.
- ⁷⁷ Ebd.
- ⁷⁸ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 16.
- ⁷⁹ Ebd., 66.
- ⁸⁰ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Die „Regensburger Vorlesung“ vom 12. September 2006; in: ders., Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, München 2012, S. 187 f.
- ⁸¹ Was heißt Philosophieren?; Pieper, Werke 3, 67.
- ⁸² Ebd.