

Christliche Philosophie?

Mit einem Nachwort: Der Sinn der Konkordatsprofessur

Von Hans Meyer, Würzburg

Vorwort. Die verschiedene Auffassung über den Sinn einer christlichen Philosophie ist die Veranlassung zu dieser Schrift. Das Nachwort bitte ich als Vorwort zu lesen. H. M.

Gibt es eine christliche Philosophie? Man könnte geneigt sein, mit einem entschiedenen „Nein“ zu antworten, wenn nicht doch eine Reihe von Vorbehalten notwendig wäre.

I.

Wenn Christentum Offenbarung, Philosophie aber ein Anliegen der menschlichen Vernunft ist, dann könnte christliche Philosophie als ein Widerspruch erscheinen¹⁾. Haben nicht Tertullian und Absalon v. St. Victor recht, daß sich Akademie und Christentum, der Geist Christi und der Geist des Aristoteles schlechthin ausschließen? Man blicke auf die Kämpfe zur Zeit des Clemens v. Alexandrien! Wären die Eschatologen im Recht, müßte man Tertullian beipflichten: wenn die Welt vor dem Abbruch steht, lohnt sich das Philosophieren nicht mehr. Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. Hat die Hellenisierung des Christentums, nachdem schon Paulus, der erste neutestamentliche Schriftsteller, und Johannes hellenistische Begriffe und Gedanken zur Darstellung der christlichen Lehre verwendet haben, wirklich das Christentum verfälscht? Das reine Christentum, besser gesagt, die Kernlehren des Christentums, darunter die Torheit des Kreuzes, haben zunächst mit der Philosophie nichts zu tun. Die Frohbotschaft wendet sich an alle Menschen, auch an diejenigen, die nie ein Wort von Philosophie gehört haben, und wird auch von den einfachen Leuten verstanden. In diesem Sinn gilt, daß ein altes Mütterchen die Welt besser deutet als Platon und Aristoteles. Die Behauptung, das Christentum habe nie seine Sprache sprechen können (M. Scheler, Ortega y Gasset u. a.), bedarf der Klärung. Man wird nicht sagen wollen, das Christentum hätte eine eigene Sprache (= Begriffswelt) mitbringen sollen, um der Wirklichkeit der neuen Glaubensversicherung die Wege zu ebnen. Dann wäre es von niemanden auf der Welt verstanden worden. Eine Offenbarung an die Menschen muß sich menschlicher Ausdrucksweisen der Umgangssprachen bedienen, und diese reichen aus, um die christlichen Kernlehren an die Menschen aller Sprachen heranzubringen. Tatsächlich ist es auch so geschehen und geschieht immer wieder so, ohne daß die wissenschaftliche Theologie dabei eine große Rolle spielt. Wenn man zwecks Schaffung einer spezifischen

1) So A. Hilkmann, Christliche Philosophie? (Philos. Jahrbuch 1950).

Terminologie innerhalb derselben Sprache auf den Sprachschatz der deutschen Mystik und etwa auch auf Goethes Frühhymnen verweist, so bedeutet die Sprache der Mystiker bereits den Ausdruck einer fortgebildeten Spekulation oder religiöser Höhererlebnisse, für deren Verständnis nicht bei allen Menschen die Türen offenstehen. Analoges gilt für Goethe. Als das Christentum in die Geschichte eintrat, und die Väter vor die Doppelaufgabe der Verteidigung der christlichen Glaubenslehren und des Ausbaus einer wissenschaftlichen Theologie gestellt wurden, mußten sie vom Kulturboden ihrer Zeit aus und mit den von der griechischen Philosophie bereitgestellten Denkmitteln arbeiten. Bereits Paulus und Johannes kamen nicht darüber hinweg, von der dargebotenen Hilfe zum Ausdruck ihrer Gedanken Gebrauch zu machen. Weil die wissenschaftliche Theologie mit den Begriffen der griechischen Gedankenwelt aufgebaut ist, redet man vor allem seit Harnack von einer „Gräzisierung“ des Christentums. Niemand wird behaupten wollen, daß eine christliche Theologie allein mit griechischen Begriffen möglich ist. Das ist soweit möglich, als sich die griechische Begriffswelt zum Ausdruck christlicher Sinngehalte eignet; eine christliche Theologie wäre auch möglich, wenn eine andere Begriffswelt sich ebenso oder noch besser eignen und weit mehr als eine bloße sinngemäße Übernahme der griechischen Begriffe bedeuten sollte. Eine „Gräzisierung“ des Christentums ist dann vorhanden, wenn Person und Lehre Christi durch die griechische Begriffswelt verfälscht oder wenigstens mit ihnen ursprünglich fremden Elementen durchsetzt wäre. Daß die Offenbarungsgehalte sich der Sprache bedienen, in deren Bereich sie auftreten, ist selbstverständlich; wie weit man griechische Ideen verwenden kann; wie weit man die Offenbarungsgehalte rational durchdringen kann; ob man die Mysterien nicht besser da stehen läßt, wo sie stehen, diese und andere Fragen können und brauchen in diesem Zusammenhang nicht ihrem ganzen Umfange nach aufgerollt zu werden.

Vordringlicher ist eine andere Frage. Haben wirklich Hellas und Christentum, der natürliche und der christliche Mensch, in ihrem existentiellen Ansatz gar keine Berührungspunkte? Sollen wirklich die christlichen Väter so von der Philosophie geblendet gewesen sein, daß sie für das „ganz andere“ des christlichen Geistes kein Gespür mehr hatten? Niemand wird die Unterschiede von Hellas und Christentum leugnen, aber auch über so manches Verwandte beider Welten nicht hinwegsehen dürfen. E. Gilson (*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, deutsch, 1950) hat gegen E. Bréhier (*Histoire de la philosophie I*, 1948) recht, daß das Alte wie das Neue Testament genug Lehren enthalten, die den Ausgangspunkt für philosophische Erwägungen abgeben könnten. Selbst Paulus (1 Kor 1,19—25) verbindet mit seiner Lehre, daß Gott die Weltweisheit zur Torheit werden ließ, die andere von der natürlichen Gotteserkenntnis (Röm 1,19 f) und der Existenz des natürlichen Sittengesetzes (Röm 2,14 f), womit die Möglichkeit einer natürlichen Theologie und die Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Kenntnis des Sittengesetzes zur Offenbarung auf den Plan tritt. Wenn in der Zeit des Hellenismus die religiöse Bewegung mächtig answoll, wenn sich Unsterblichkeits- und Vorsehungsglaube und die Jenseitshoffnung ausbreiteten, wenn zur Überwindung von Sorge, Leid

und Tod, von Irrtum und Sünde die stärksten Hilfen angefordert wurden, wenn die Heiligung und Rechtfertigung des Lebens an Gott, den Weltenlenker, gebunden wurden, wenn Philosophie und Religion zur Deutung des Lebenssinnes eine innige Verbindung eingingen, wer könnte daran zweifeln, daß die existentielle Haltung des hellenischen Menschen nicht in lauter Gegensätzen zu derjenigen des Christentums stand? Wenn der Philosoph von Geist spricht, so meint er nicht bloß das, was unräumlich ist, er meint auch die geistige Kraft der Erkenntnis und Sinnbewältigung der Welt, den Kern der Person. Platon und Aristoteles sind Zeugen dafür. Was die Christen bei Platon über Herkunft und Schicksale der Menschenseele lasen, mußte sie heimatlich berühren. Was weiß nicht die Stoa über den Menschen zu berichten! Vom göttlichen Logos strömt das Logoselement in den Menschen ein und macht ihn zum Sohne Gottes. Der Logos ist Wahrheitskriterium, Richtschnur des menschlichen Handelns und Lebens. Was Wunder, daß die Kirchenväter, die von der Stoa wußten, Christi Wort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ als Überhöhung der naturhaften Grundlage empfanden. Wert und Würde des Menschen sind auch in der Stoa von Gott her begründet: homo homini res sacra (Seneca). Auch nach der Stoa ist Gott der Wirkgrund personaler Humanität, eine Auffassung, die im Christentum durch das persönliche Verhältnis von Mensch und Gott einen viel tragfähigeren Unterbau erhielt. Die Seele ist Naturprinzip, aber auch geistiges Lebensprinzip (Pneuma); daher konnte das Christentum mit seiner Lehre vom Geschaffensein des Menschen in Anknüpfung an seine Anlagen, Kräfte, Gesinnungen und Streberichtungen ihn noch besser aus der antiken Naturverhaftung befreien. Emil Brunners Behauptung, Philosophie und Offenbarung seien unvereinbare Gegensätze, denn Gott ist der Herr und nicht Kausalität, geht daneben: Gott ist der Herr und deshalb auch Kausalität. Der unbewegte Beweger des Aristoteles ist gewiß nicht der christliche Gott, aber christliche Denker haben in Auswertung und Umdeutung den aristotelischen Gedanken für ihre Zwecke fruchtbar gemacht.

Man braucht nicht der Auffassung gewisser Neuplatoniker zu sein, daß das Christentum die konsequente Fortsetzung und Erfüllung ihrer eigenen Weltanschauung darstelle, jedenfalls ist der Gegensatz zwischen griechischer Philosophie und Christentum nicht derart, daß nicht mannigfache Berührungs- und Anknüpfungspunkte vorhanden sind. Die Frage nach einer christlichen Philosophie ist also durchaus sinnvoll. Dabei dreht es sich nicht allein um die griechische Philosophie. Die seit längerem lebhaft diskutierte Frage ist auch heute nicht zur Ruhe gekommen, vielmehr unter dem Einfluß der Gegenwartsproblematik ein Grundanliegen in der weltanschaulichen Auseinandersetzung. Weil in der Philosophie geschichtliche Entwicklung und Systematik weit inniger zusammenhängen als in einer Einzelwissenschaft, ist ein historischer Exkurs unerlässlich.

II.

Das Christentum brachte den Menschen eine neue Auffassung vom Sinn der Welt und des Lebens, von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen, eine neue Erkenntnis und eine neue Lebens- und Heilsordnung. Für die

Kirchenväter war diese neue Religion zugleich die wahre Philosophie; sie dachten nicht daran, Philosophie und Theologie reinlich voneinander zu scheiden, auch dann nicht, als sie zur Verteidigung des Glaubens und zum Ausbau einer Theologie reichlich Anleihen bei den profanen Wissenschaften, speziell bei der griechischen Philosophie machten. Ihre Geschichtsphilosophie verbot das. Wenn der Logos jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, wenn der Logos, der keimhaft bereits in der griechischen Philosophie wirksam war, in Christus Volldasein erhielt, dann begreift man, daß die Logosjünger sich lieber an den ganzen Logos als an seine Vorboten hielten. Für sie ging es um das einheitliche christliche Weltbild, in dem auch die Wahrheitskeime der Vorzeit enthalten und leicht aufweisbar waren. Daß die vorchristliche Zeit aus dem göttlichen Vorsehungsplan herausfallen sollte, war für sie ein unvollziehbarer Gedanke. Die griechische Philosophie war die Erzieherin zu Christus hin. Der Philosoph war gleichbedeutend mit dem homo pius et fidelis, die Philosophie war Streben nach Weisheit, Gnosis von den göttlichen und menschlichen Dingen auf der Grundlage des Glaubens (vgl. Clemens und Origenes), war Erkenntnis des Logos, d. i. des Sohnes Gottes. Dazu kam die verbreitete Auffassung, daß die Wahrheitselemente der griechischen Philosophie dem alten Testamente entnommen sind, und Clemens sprach deshalb der griechischen Philosophie ähnlich wie dem Gesetz eine gewisse Rechtfertigungskraft zu (Stran. I,5,28; I,20,99). Nach der Offenbarung ist der menschlichen Vernunft die verstandesmäßige Erfassung der Glaubensgehalte als höchstes Ziel gesetzt. Auch die Väter strebten eine Welterklärung mittelst der Vernunft an, aber unter Führung der Offenbarung. Im Johannesevangelium stehen Wahrheiten, die Plotin unbekannt waren (Augustin).

Auch Augustin kannte keinen methodischen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, keine unterscheidende Behandlung der ihn interessierenden Fragen innerhalb philosophischer und theologischer Einzeldisziplinen. Aus dem Grund seiner christlichen Existenz, vom christlichen Leben aus, in dem sich Vernunft und Glaube in einheitlicher Lebensäußerung gegenseitig unterstützen, dachte und sprach er über das Ganze der weltanschaulichen Gehalte. Gewiß stand seine dem Neuplatonismus entnommene Illuminationslehre, gemäß der er schon für die Erkenntnis natürlicher Wahrheiten eine übernatürliche Erleuchtung verlangte, einer reinlichen Scheidung von Wissen und Glauben entgegen, und das Scheitern seines jahrelangen Ringens um das verstandesmäßige Erfassen der letzten Wahrheiten wies ihn an Gottes Hilfe. So versteht man seine Grundhaltung. Von einer Absage an Wissenschaft und Philosophie ist nicht die Rede, Augustin ist ein leidenschaftlicher, ein weit ausholender und tiefgreifender Denker, aber im Dienste der Liebe, der Gottesliebe. Ohne diese Abzweckung sind beide nicht bloß überflüssig, sondern sogar verderblich (Ep 55, XI,39). Der Mann, der sonst nichts als Gott und die Seele sucht (Solil I,27), dessen Erkenntnis sich erst in der Liebe erfüllt (De div. quaest. qu. 83), der die Philosophie aus dem Streben nach Glückseligkeit herauswachsen läßt (De civ. dei XIX,1), die nur durch Vereinigung mit Gott erreicht werden kann, für den Wissen nicht Selbstzweck, sondern auf die menschliche Ganzheit, auf Gottverbindung (vgl. das immer wiederholte ad te) und auf Glück hin-

geordnet ist (De ord. II,18), ist am Inhalt der Offenbarung orientiert, dessen Gegebenheit auf philosophische Durchdringung wartet. Augustins Bedeutung für die Philosophie des Abendlandes kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Der wahre Philosoph ist für Augustin amator dei (De civ. dei VIII,3 u. 4), und das Organ für diese alles umgreifende Liebe ist die Personmitte, das Herz (cor), in dem nicht bloß die intellektuellen und affektiven Lebensäußerungen ineinandergreifen, das auch das Organ des Glaubens wie der Vernunft, der geistigen Welteroberung wie der religiösen Versenkung und der Gott-Offenheit darstellt. Nur das „cor rectum“ ist das Organ der wahren Philosophie, dieses einheitliche Organ des rechten Herzens aber ist das Christus-Herz (Enn. in Ps. 54,63). Daher verlangt Augustin die Reinigung von allen irdischen Affekten (Enn. in Ps. 86). Das menschliche Leben kann nur in der Bindung an Gott Leben genannt werden. Die philosophische Betrachtung der Vergänglichkeit der irdischen Güter mündet in die theologische ein, daß Christus das Leben ist (Sermo 231,V u. VI). Nach Augustin kann das Leben nicht aus sich selber verstanden, sondern nur von Gott her gedeutet werden (Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te, Conf. X,20). Viel echte und wahre Philosophie findet sich in Augustins Werken. Gibt es doch außer Gott nichts Größeres und Besseres als einen weisen, vernünftigen Verstand (De lib. arb. I, 19 u. 20). Sache des Verstandes ist das Einsehen, das Einsehen besteht in dem Aufdecken des Grundes der Dinge (Solil. II,6,12). Philosophieren heißt Zwiesprache mit dem Sein halten, heißt an die Dinge die Fragen stellen, ob sie sind, was sie sind und welchen Wert sie haben. Sind doch die Dinge nur, soweit sie wahr sind, d. h. von Gott gedacht sind. Zugleich betont Augustin, daß die Einsicht in den Grund der Dinge an eine geheimnisvolle Verbindung mit Gott geknüpft ist (Enn. in Ps. 41). „Du (Gott) bist das bleibende Licht, das ich über alle jene Dinge zu Rate ziehe, ob sie sind, was sie sind und welchen Wert sie haben; und ich vernehme deine Lehre und dein Geheiß“ (Conf. X,40). Die augustinische Philosophie besitzt wurzelhaft religiösen Charakter; der echte Philosoph wird zum homo religiosus, das Herz ist das Organ des natürlichen und übernatürlichen Lebens, in dessen Abgrund das ganzheitliche Denken und Entscheiden vor sich geht (Sermo 126,1). Für Augustin steht fest, daß neben der Vernünftigkeit der natürlichen Schöpfung die Vernünftigkeit des Glaubens steht, daß die Ratio das Vorrecht des Glaubens aufweisen kann, daß ein vorgängiger Glaube kein sacrificium intellectus, sondern daß die geistige Durchdringung des Glaubens höchste Aktivität des Verstandes und zugleich vernünftige Erhellung des Offenbarungsinhaltes bedeutet (Ep. ad Consentium 120,3 u. 5).

Der Augustinismus des Mittelalters, der in der Frühscholastik, dann im Franziskanerorden vorherrschte, aber auch unter den Pariser Magistri aus dem Weltklerus und der älteren Dominikanerschule Anhänger zählte, hielt an der Illuminationstheorie und damit an der Mitwirkung eines besonderen Lichtes schon für die natürliche Erkenntnis fest, würdigte die Philosophie nur als ancilla theologiae, nach ihrer Auswertung für die Theologie. Das ist der Sinn des schon bei Augustin angelegten „Credo ut intelligam“ Anselms von Canterbury. Fides quaerens intellectum, das

Programm im Monologium und Proslogium, verlangt nach Möglichkeit die vernunftgemäße Durchdringung der Glaubensgehalte. Bonaventuras Wissenschaftsideal, das in „De reductione artium ad theologiam“ grundgelegt ist und im „Itinerarium mentis ad deum“ gipfelt, hat bei seinen Schülern, den nachfolgenden Franziskanermagistri, Fortführung gefunden. Für Bonaventura (Sermo IV de rebus theologicis, 155) ist der von der Gnade geleitete Weg, daß man den Ausgang nehme von der Festigkeit des Glaubens und fortschreite zur Klarheit der Vernunft, um der Süßigkeit der Beschauung teilhaftig zu werden.

Eine grundlegende Wandlung trat im 13. Jahrhundert ein. Thomas v. Aquin war es, der unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftslehre und Erkenntnisprinzipien, angeregt durch die Vorarbeit seines Lehrers Alberts des Großen, Philosophie und Theologie säuberlich trennte und die Philosophie als selbständige Vernunftwissenschaft begründete. Vor allem dort, wo Thomas seine Wissenschaftslehre entwickelt, in „In Boethium de trinitate“, ferner in „De rationibus fidei contra Sarcenos, Graecos et Armenos“, in „Responsio ad Fr. Johannem Vercellensem“, aber auch in der Summa contra gentes wie in der theologischen Summa hat Thomas die prinzipielle Trennung vorgenommen. Zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten bedarf es keiner besonderen Erleuchtung von Gott her, es genügt das natürliche Licht des Verstandes. Soweit der intellectus agens reicht, so weit reichen Wissenschaft und Philosophie. Wenn Thomas unser Verstandeslicht als *quaedam impressio veritatis primae* bezeichnet (S. Th. I,88,3 ad 1), so muß man hinzunehmen: *Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva* (In Boeth. de trin. I,3. Ebenso De verit. IX,1. De an. V u. ad 6). Philosophie und Theologie haben einen verschiedenen Gegenstand, ein verschiedenes Formalobjekt, verschiedene Prinzipien und eine verschiedene Methode. Für die philosophische Erkenntnis ist Gott der Gegenstand, sofern er aus dem Geschöpflichen erkennbar ist in einem Wissen *secundum modum nostrum*, für die Theologie ist Gott Gegenstand auf Grund der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in einer Unterweisung *secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se capiantur*. Die Philosophie betrachtet die Dinge hinsichtlich dessen, was ihre Natur ausmacht, die *sacra doctrina* betrachtet sie in ihrem Verhältnis zu Gott. Es gibt eine schon bei Paulus grundgelegte, natürliche Theologie. Die Überzeugung von der wenigstens analogen Geltung der transzendentalen Begriffe berechtigte ihn zu dieser Behauptung: *De divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit* (De pot. II, 1). Philosophische Probleme dürfen nicht mit theologischen Argumenten entschieden werden, und philosophische Irrtümer dürfen nur auf dem Wege der immanenten Kritik, also auf dem Boden der Philosophie mit philosophischen Gründen zurückgewiesen werden. Der Philosoph hat nach den Prinzipien seiner Wissenschaft zu verfahren, und diese Prinzipien sind dem natürlichen Lichte der Vernunft zugänglich. In der Theologie, auf die Thomas bekanntlich als erster den aristotelischen Wissenschaftsbegriff (= Erkenntnis-

gewinnung aus obersten Prinzipien mittels strenger Beweisführung) angewandte, haben die Glaubensartikel als Prinzipien zu gelten.

Thomas hatte Sekundanten. Auch die Vertreter des Averroismus an der Pariser Artistenfakultät haben die Philosophie als selbständige Wissenschaft vertreten, aber die Unabhängigkeit von der Theologie und den Glaubenswahrheiten soweit getrieben, daß sie sich zu einem rein natürlichen Weltbild bekannten und im Falle eines Konfliktes zwischen Wissen und Glauben sich hinter die Lehre von der zweifachen Wahrheit verschanzten. In dieser Hinsicht wich Thomas wesentlich von den Artisten ab, indem er bei aller Betonung der Selbständigkeit der Philosophie die organische Verbindung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie aufrechielt. Die Philosophie kann der Theologie nach der bekannten dreifachen Richtung (Bereitstellung der *praeambula fidei*, Verwendung geschöpflicher Analogien zwecks Verdeutlichung der Offenbarungsgehalte, Verteidigung der Glaubenslehre) wertvolle Dienste leisten. Überzeugt, daß zwischen den Glaubenswahrheiten und der wahren philosophischen Erkenntnis kein Widerspruch bestehen kann, weil beide Wahrheiten in Gott gründen, gilt es, die philosophischen Irrtümer mit philosophischen Erkenntnismitteln aufzudecken und das Falsche oder doch das Nichtzwingende dieser Gedankengänge darzulegen. Die menschliche Vernunft muß als Geschenk Gottes und in ihrer Hinordnung auf eine übernatürliche Vollendung im Gesamtorganismus des geistig-sittlichen Lebens eine ihr zukommende Stellung mit ganz bestimmten Funktionen haben. Darin besteht für Thomas der Sinn des *credo, ut intelligam*.

Diese Auffassung setzte sich in kirchlichen Kreisen im wesentlichen durch, bis im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß des deutschen Idealismus und der Romantik eine Wende eintrat. Im deutschen Idealismus ist nicht bloß für die Pantheisten Schelling und Hegel das Ineinanderfließen von Philosophie und Religion bzw. Theologie charakteristisch, auch die theistische Richtung im deutschen Idealismus vermochte die Vermengung von Wissen und Glauben nicht zu überwinden. Das gilt auf protestantischer Seite für den jüngeren Fichte und Weisse nicht weniger als für die Katholiken Franz v. Baader und Martin Deutinger. Daß auch die Romantiker an dieser Gebietsunion Freude hatten, braucht nicht weiter zu verwundern. Für sie alle war das Verhältnis von Glauben und Wissen, der Ausbau einer christlichen Weltanschauung, vorrangig. Für Fichte ist die christliche Religion „die Vorausvollenderin des idealistischen Prinzipes auch für die Philosophie“, und Weisse will „die ewige Wahrheit der göttlichen Dinge im reinen Licht der göttlichen Offenbarung und der spekulativen Vernunft“ erschauen. Sein Hauptwerk trägt dabei den Titel „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“. Auf katholischer Seite wollten Baader und Deutinger bewußt christliche Philosophen sein, wobei ihr Philosophieren vom christlichen Bewußtsein aus ebenfalls unter starkem Ineinanderfließen von Wissen und Glauben vor sich ging. Daß Baader bei aller Aufgeschlossenheit für philosophisch-theologische Problematik und trotz manch ausgezeichneter Anregungen und Formulierungen die Dinge gründlich durcheinanderwarf, ist genugsam bekannt. Deutinger beanstandete an der

Scholastik, daß sie trotz ihrer guten Zielsetzung der Problematik des neuzeitlichen Geistes in formaler und methodischer Hinsicht nicht gerecht werde und nicht gewachsen sei („Prinzip der neuen Philosophie“, 1857). Das Ergebnis war freilich, daß auch er nicht bloß die natürliche Schöpfung, sondern auch die Offenbarung als philosophische Beweismittel auswertete und trotz seiner Gegnerschaft zu Anton Günther den Glauben zum Wissen zu erheben suchte²⁾.

Die Vermengung verschiedener Methoden, die Verwischung der Grenze von Wissen und Glauben, verbunden mit einem Stück Traditionalismus, das Absinken in theosophische Mystik wirkten zusammen, daß sich gegen diese Richtung eine starke Opposition in der „Neuscholastik“ erhob, die durch die Enzyklika Leos XIII. eine Stütze erhielt. Selbst die Tübinger Schule mit ihrem historischen Zeitbewußtsein setzte sich von einem vernunftfeindlichen Traditionalismus ab und hielt in der Erkenntnis der Gefährlichkeit des protestantischen Subjektivitätsprinzipes an der Scholastik als der bewährten Führerin fest. Zwar steht Adam Möhler („Anselm von Canterbury“, 1827) stark unter Anselms Einfluß in der Auffassung, daß der Glaube die Vorbedingung zum reifen geistigen Leben, zur reifen Vernünftigkeit ist, daß der Glaube zum Wissen fortgebildet werden muß, daß die Glaubenswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten identisch sein müssen, weil ja sonst durch den Glauben die implizierte Vernünftigkeit des Menschen nicht expliziert würde. Die saubere Scheidung der Gebiete findet sich erst bei dem Dogmatiker Kuhn. Er ist zwar ein Gegner der dünnen Schulmetaphysik, eines „in altscholastischen Bestimmungen nistenden Formalismus“, weil er darin mit Recht eine Stagnation in Philosophie und Theologie erblickte. Aber er befürwortet die klassische Scholastik und teilt der Philosophie einen aus ihr selbst erwachsenden Aufgaben- und Wahrheitsbereich zu. Er ist ein Freund der philosophischen Theologie, aber ein Gegner der (in Frankreich und Italien propagierten) theologischen Philosophie. Man kann sich nach Kuhn nicht in das Christentum hinüber- und hineinphilosophieren, aber man kann auch das Christentum nicht zum Ausgangspunkt des Philosophierens machen.

Die thomistische Auffassung bestimmte die Haltung der sogenannten Neuscholastik und ihrer führenden Männer. Innerhalb der letzten Dezennien wurde die Frage einer christlichen oder gar katholischen Philosophie im französischen wie im deutschen Sprachkreis lebhaft erörtert. Französische und belgische Philosophen verhandelten in zwei Kongressen in Juvisy bei Paris über den Begriff einer christlichen Philosophie³⁾.

Auch dabei kam als ein Standpunkt zum Durchbruch, daß für eine christliche Philosophie die Anerkennung des Glaubens als eines negativen Kriteriums genüge, im übrigen aber die Philosophie auf ihrem Gebiete völlig autonom sei. In deutschen Landen haben sich die in der Görresgesellschaft vereinigten Forscher diesen Standpunkt zu eigen gemacht und

²⁾ Näheres in meiner „Geschichte der abendländischen Weltanschauung“, Bd. IV.

³⁾ Eine zahlreiche Literatur ist entstanden: E. Gilson, in: *La vie intellectuelle*, 1931. F. von Steenberghé (*Revue néoscholastique*, 1933). Wissenschaft und Weisheit, 1934. F. Bartolomei, *Rev. di Filos. neoscholastica*, 1934. I. Maritain, 1935. B. Jansen (*Stimmen der Zeit*, 1936). G. Manser (*Divus Thomas*, 1936) u. a. Vgl. H. Meyer, *Geschichte der abendl. Weltanschauung* V, 1949.

den Vorwurf des katholischen Akademikerverbandes, es fehle bei den Katholiken an einem katholischen Wissenschaftsbegriff, energisch zurückgewiesen⁴⁾. Es besteht keine Veranlassung, in diesem Zusammenhang auf den Streit näher einzugehen, wichtiger ist, die neuerliche Änderung der Situation anzumerken. Sie hängt mit zwei Faktoren zusammen, die selbst nicht ohne Zusammenhang zueinander stehen, mit der Erneuerung des Augustinismus und mit dem Aufkommen der Existenzphilosophie. Max Scheler war es, der schon, bevor er unter dem Einfluß der Husserlschen Phänomenologie für die Wiedergewinnung einer *veritas ontologica* eintrat, die Kraftquellen des Augustinischen Denkens fruchtbar gemacht und die Wege zu einer Philosophie des Lebens geebnet hat. Von ihm und vom theistischen Flügel des deutschen Idealismus beeinflusst und unter dem Eindruck der gegenseitigen Existenzproblematik wird ein Philosophieren von christlichem Urgrund her empfohlen.

Im ganzen gesehen, vollzog sich also die Stellungnahme bis jetzt in fünf Etappen, die als Augustinismus, Thomismus, Neuidealismus, Neuscholastik, erneuerter Augustinismus und Existenzphilosophie bezeichnet werden können.

III.

So anregende Gedanken im diesbezüglichen Schrifttum auch ausgesprochen sind, die Grenzüberschreitungen, Vermengungen, zum mindesten bedenklichen Ausdrucksformen sind zu viele, als daß sie ohne Gegenrede hingenommen werden könnten. Gibt es doch gerade heute, schon im Interesse der akademischen Jugend, keine dringendere Forderung als begriffliche Sauberkeit, Klarheit in der Abgrenzung verschiedener Gebiete. Das prinzipiell Geschiedene kann dann um so leichter in seiner Beziehung und Hinordnung, in seiner organischen Verbindungsmöglichkeit aufgewiesen werden⁵⁾.

Würde eine Philosophie die christliche Glaubenslehre zur Grundlage nehmen, so müßte sie von allen, die nicht auf dem Boden des Christentums stehen, abgelehnt werden. Eine solche christliche oder gar katholische Philosophie wäre weithin ein Zwiegespräch zwischen Christen bzw. Katholiken und müßte sich von selbst aus der philosophischen Debatte ganz oder teilweise ausschließen. Gerade heute, wo die Abkehr vom Christentum weite Kreise gezogen hat, müßte sich diese Konsequenz nachteilig auswirken. Es ist ein Zeichen von weiser Einsicht, daß sich die oberste Behörde der Katholischen Kirche den Freveltaten in der Welt gegenüber nicht so sehr auf die Gebote des Christentums, dem ja so viele Menschen weder äußerlich noch innerlich anhängen, hinweist, sondern an das Naturrecht appelliert, dessen Inhalt zum Bereich der Philosophie gehört.

Eine Philosophie vom christlichen Bewußtsein aus! Man überlege die Konsequenzen. Was ist unter diesem christlichen Bewußtsein zu verstehen? Ist es das gläubige Bewußtsein des Paulus, der Kirchenväter oder das

4) „Die Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff“ im: Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932/33.

5) Den eindringenden Analysen und Unterscheidungen von Rich. Schwarz, „Das Problem einer christl. Philosophie“ (Philos. Jahrb., 1950) und der Charakterisierung der christlichen Philosophie in sieben Punkten wird man weithin zustimmen, doch gibt die Bestimmung, daß sie im christlichen Menschsein existentiell gegründet ist, Veranlassung zu eingehenderer Diskussion.

liberale so mancher Aufklärer, die aber durchaus noch das Christentum durch ihre Auslegung retten wollten? Ist es das Christentum der orthodoxen Kirche oder dasjenige der Sekten? Ist es das Christentum von Pascal, von Kierkegaard, von Solowjew oder das der dialektischen Theologie? Ist es das Bewußtsein des *credo ut intelligam* oder das des *credo quia absurdum*? Wandelt sich nicht selbst im Einzelmenschen unter mannigfachen Einflüssen, auch solchen erlebnis- und erkenntnis-mäßiger Art, das christliche Bewußtsein gelegentlich bis zur völligen Preisgabe?

Ein anderes kommt sofort hinzu. Wenn eine Philosophie vom christlichen Bewußtsein aus gefordert wird, was hindert, eine Philosophie vom buddhistischen, konfuzianistischen, jüdischen, islamischen, schließlich bolschewistischen Bewußtsein aus zu fordern? — und der babylonische Turm der Sprachverwirrung ist fertig. Die Konsequenz führt in die Nähe der Auffassung von Jaspers, daß sich die existentielle Wahrheit in eine Vielheit spaltet, daß die Philosophie aus eigenem Glauben als der Substanz eines persönlichen Lebens lebt⁶⁾. Jaspers spricht ihr konsequent den Charakter einer Wissenschaft ab. Für Existenz fehlt ein Wahrheitskriterium im Sinne eines objektiven Maßstabes. Existentielles Philosophieren ist mögliche Erweckung des einzelnen. Wäre es da nicht besser, die Philosophie aufzugeben und jedem die Zuflucht zur Religion anzuraten? Selbst dieser Rat stößt auf Schwierigkeiten, denn die großen Weltreligionen haben einen festen Lehrbestand, dessen Anerkennung von den Gläubigen verlangt wird. Von Jaspers wird noch die Rede sein.

Soll es sich nur darum handeln, inmitten einer Vielheit weltanschaulicher Angebote den je eigenen Weg zu finden, soll Fichtes Wort, was für eine Philosophie man habe, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei, in diesem Sinne ausgelegt werden, dann ist dem relativistischen Personalismus die Türe geöffnet. Aber Fichte wollte seinen Satz gar nicht so verstanden wissen: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man annehmen oder ablegen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer und durch Geistesknechtung, gelehrten Luxus oder Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum ‚Idealismus erheben‘ („Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“). Natürlich neigt der Mensch auf Grund von Anlagen, Erziehung, Lebensgewohnheiten, Willensrichtung, Lebensgefühl weltanschaulich dahin oder dorthin, aber soll das so sein, bedarf das keiner Korrektur, sind nicht die von Fichte angegebenen Verkrümmungen alle oder größtenteils solche, die beseitigt oder doch gebessert werden können? Ist nicht Fichte selbst eine Warnung, wohin man kommt, wenn man eine Weltanschauung aus „Neigung“, aus „Affekt“, wie er selber sagt, unter gewaltsamer Unterdrückung der Sachgründe ergreift? Hat er nicht selbst eine Korrektur vorgenommen, haben es nicht andere nach ihm getan? Trotzdem enthält Fichtes Wort einen Kern von Wahrheit.

⁶⁾ Der Hinweis auf ein mögliches Festhalten an einer *veritas ontologica* besagt nichts, weil mit diesem Festhalten nicht Ernst gemacht wird.

Wird gefragt, ob es im Hinblick auf den jeweils existentiellen — was durchaus mehr besagt als nur rationalen — Grundaspekt des Fragenden eine völlig indifferente beziehungslose Neutralität gäbe, so ist mit einem entschiedenen „Nein“ zu antworten. Die Ungenauigkeit einer solchen Fragestellung liegt darin, daß existentiell und rational in unzulässiger Weise gegeneinander ausgespielt werden. Für den weltanschaulich philosophisch Fragenden gibt es keine völlig indifferente beziehungslose Neutralität. Das als wahr Erkannte bindet ihn in seiner Existenz, in seiner Lebenshaltung und Lebensführung. Daß sich der philosophische Irrtum mit seinen Konsequenzen auch in der menschlichen Lebensebene auswirkt, ist genugsam bekannt. Für den Existentialisten gilt ebenfalls der goldene Satz des Thomas von Aquin, S. Th. 2, II, 60, 4, ad 2: unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet, secundum quod sunt („jeder muß danach ringen, über die Dinge so zu urteilen, wie sie sind“). In Angleichung an ein Wort Napoleons, das Auge des Feldherrn müßte farblos sein, kann man sagen, das geistige Auge des Philosophen müßte ungetrübt sein. Insofern hängt der Ausbau einer Weltanschauung von der Geistesverfassung des Urteilenden ab. Die Preisgabe der objektiven Verankerung in der Seinsbasis und in der Welt der Sachverhalte rächt sich immer. Mag der einzelne noch so sehr aus seiner existentiellen Situation heraus fragen, er steht mit seiner Existenz in einer Welt von Dingen, Sachverhalten, Mitmenschen, in einer Beziehung zu weltlichen und überweltlichen Realitäten. In jeder menschlichen Existenz steckt die Ratio mit der Fähigkeit und der Verpflichtung, unter möglichster Ausschaltung der subjektiven Behinderungen sich an die objektiven Gegebenheiten heranzuarbeiten. Daß sich viele Menschen zu dieser Höhe nicht aufschwingen können, besagt nichts gegen die prinzipielle Berechtigung der Forderung, die gerade für den Philosophierenden mit besonderem Nachdruck gestellt werden muß. Der modifizierende Charakter der jeweiligen Erkenntnishaltung hat seine Grenzen, und der Kampf gegen den „Objektivitätsfimmel“ ist auf sein Maß zurückzuführen. Das gilt auch für die je eigene Erkenntniseinstellung des Fragenden zum Erkenntnisakt und zum Erkenntnisinhalt. Das schließt nicht aus, daß von der vorwissenschaftlichen Verwurzelung, überhaupt von der Individualverfassung des Fragenden her bei aller begriffslogischen Identität der Wahrheitserkenntnis der Bedeutungscharakter der jeweiligen Wahrheit (Idee) ein individuelles Kolorit bekommt.

Aber, so hört man heute, eine christliche Existenz läßt eine solche Trennung von Philosophie und Christentum nicht zu. Zunächst eine Gegenfrage: Lebten Albert und Thomas nicht aus einer christlichen Existenz heraus? Mußten erst Pascal, Kierkegaard und moderne Existentialisten kommen, um die Untrennbarkeit beider Gebiete aufzuweisen? Auch Albert und Thomas philosophierten aus dem Kern der Gesamtperson, sind von der Liebe zur Weisheit durchdrungen, auch für sie ist Philosophie ein Teil der Lebensmacht. Auf der Wahrheit über die Dinge baut sich der Ordo auf, in den auch der Mensch hineingehört und in dem ihm seine Lebensaufgabe zuwächst. Die Natur hat der Übernatur gegenüber ihre Rechte und Kompetenzen. Wissen und Glauben sind in ihrer Verschiedenheit erkannt und dennoch zur Ganzheit einer geschlossenen Weltanschauung

verbunden. Wenn man zur Stütze der Behauptung, lebendiges und wahres Philosophieren sei nur möglich „aus dem Kernpunkt einer wahren Theologie, und das heißt, post Christum natum, von einer christlichen Theologie her“, bereits bei Platon und Aristoteles einen religiösen Ausgangspunkt behauptet⁷⁾, so entspricht das nicht den Tatsachen. Daß der Mensch „immer schon“ in einer religiösen Lehrüberlieferung über die Welt als Ganzes steht, ist gewiß richtig. Geht doch die Religion der Philosophie voraus. Die Theologen mögen eine solche religiöse Tradition auf eine Uroffenbarung zurückführen. Man weiß, daß Platon ein religiös inspirierter Denker ist, aber ebenso steht fest, daß er sich mit religiösen Lehren kritisch philosophisch auseinandersetzte. Wer die platonischen Dialoge der Reihe nach durchnimmt, kann nicht zweifeln, was dieser Grieche unter Philosophie und Dialektik verstand: den Aufschwung zum Wesenhaften in allen Dingen und im Aufbau des Seinskosmos überhaupt sowie die methodologisch saubere Erfassung durch die Dialektik (vgl. die Dialoge Kratylos, Staat, Theaetet, Philebos, Sophistes, Politikos). Wenn er im „Philebos“ (c. 6) von einem Geschenk der Götter an die Menschen spricht, das von einem unbekanntem Prometheus herabgebracht wurde, und das die Alten, besser als wir und näher den Göttern stehend, uns überlieferten, so ist mit dieser religiös dichterischen Einkleidung nicht einer göttlichen Offenbarung das Wort geredet. Man braucht ja nur den Inhalt dieser Überlieferung anzusehen. Es handelt sich um die Lehre, daß alles Seiende aus Einem und Vielem besteht und aus Grenze und Grenzenlosem zusammengewachsen ist, und daß bei dieser Gestaltung des Seienden eine Idee vorauszusetzen ist. Eine solche metaphysische Lehre ist weder an die Griechen noch sonst an jemand als Offenbarung ergangen. Erst recht kann Aristoteles nicht als Zeuge angerufen werden. Der Satz in Werner Jägers „Aristoteles“, daß bereits hinter der aristotelischen Metaphysik das <credo ut intelligam> steht, ist der unmöglichste und unhaltbarste Satz des ganzen Buches. Daß Aristoteles in seiner Jugendperiode in der platonischen Akademie unter religiösem Einfluß dachte, ist bekannt. Im System der Lehrschriften kann von einem theologischen Ausgangspunkt im Sinne einer für ihn feststehenden Lehre, eines depositum fidei in keiner Weise die Rede sein. Jäger nennt selber Aristoteles den Begründer der wissenschaftlichen Philosophie. Ein <credo ut intelligam> im Sinne Anselms von Canterbury dem Aristoteles zuzuschreiben, bedeutet die stärkste Verkennung des aristotelischen Denkhäbitus. Im achten Buch der Physik wird Gott als der erste unbewegte Beweger erhärtet. Diese Lehre ist nicht platonisch religiösen Motiven entsprungen, sondern ist Schlußglied der Bewegungslehre in der Physik; das zwölfte Buch der Metaphysik knüpft wiederum an die Bewegung an, um die reinste Form als Abschluß der ontologischen Stufenordnung zu erweisen. Mit der Nus-Lehre des Anaxagoras besteht ein beinahe tieferer Zusammenhang als mit der platonischen Ideen- und Geist-Lehre. Die Vorgänger sind für Aristoteles Veranlassung zur kritischen Auseinandersetzung, nicht eine religiöse Tradition oder gar eine Offenbarung. Das zeigt auch sein historischer Überblick im ersten Buch der Metaphysik.

⁷⁾ Josef Pieper: „Was heißt Philosophieren“, 1948, auch „Hochland“ 1948. Ähnlich „Über das Ende der Zeit, eine geschichtsphilosophische Meditation“, 1950.

„Wie jetzt, so brachte auch früher das Staunen und die Verwunderung über rätselhafte Vorgänge, besonders solche, die unter die unmittelbare Wahrnehmung fallen, die Menschen auf die Philosophie. Man ging auf dem einmal beschrittenen Wege weiter und wandte sich bedeutenderen Problemen zu, so dem Wechsel des Mondes, dem Umlauf der Sonne, den Sternen und der Entstehung der Welt.“ Also nicht an der Theologie, sondern an der objektiven Gegebenheit des Kosmos, im organischen Anschluß an die kosmogonische Dichtung, entzündete sich nach Aristoteles die philosophische Fragestellung und fand durch Kausalforschung, durch Angabe natürlicher Entstehungsgründe, ihre Befriedigung. Wenn Aristoteles gelegentlich einmal auf altüberlieferte Lehren hinweist, so besagt das für sein Gesamtdenken gar nichts. Aristoteles ist in den Lehrschriften ein durchaus a-religiöser (nicht irreligiöser) Denker, der mit Vernunftgründen arbeitet und die Probleme, die er nicht lösen kann, als Aporien stehenläßt. Alles in der Welt kann er aus der Welt selbst erklären, nur nicht die Frage, woher die Bewegung. Daher wird der erste unbewegte Bewegter eingeführt. Daß dieser Bewegter die reinste immaterielle Form sein muß, ergibt sich konsequent aus seiner Formenlehre, die auf die platonische Ideenlehre zurückweist. Seine Gottes- und Unsterblichkeitslehre ist jeglichen religiösen Elementes bar, so daß man Thomas von Aquin den Vorwurf gemacht hat, er habe eine mit dem Christentum schwer vereinbare Philosophie in sein System eingebaut. Die Augustinisten des Mittelalters hielten seine Philosophie nicht für christlich, und noch bei Malebranche (im Vorwort zu *Recherches de la vérité par la raison naturelle*) spürt man die Wucht des Vorwurfes, sich auf den Heiden Aristoteles und den „elenden Averroes“ zu stützen.

Augustinusanhänger sind stets in Bereitschaft, die Unterscheidung von Wissen und Glauben nicht zu tragisch zu nehmen, zum mindesten nicht durchzuhalten. Peter Wust⁸⁾, eine von der Unruhe des Herzens gequälte Augustinusnatur und von Oszillationsphänomenen der Menschenseele gepackt, suchte aus der berechtigten Unzufriedenheit mit der dünnen Scholastik, mit geistloser Lehrbuchtradition, mit dem bloßen Gehäusedenken und einer Autoritätenkanonisierung, in Fortsetzung der Arbeit der spekulativen Theisten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Männer wie Baader und Fichte, durch Untersuchung anthropologischer Tiefenschichten und durch eine Metaphysik des Geistes das Menschenbild zu klären. Nicht daß etwas richtig ist, ist das Entscheidende, sondern daß das Richtige in persönlich-lebendiger Auseinandersetzung unter stets erneuertem Aufweis der Seinsverhältnisse und Sachverhalte dem aufgeschlossenen Geist zur Gegebenheit gebracht wird. Das alles kann durch psychologisch-phänomenologischen Aufweis und metaphysische Spekulation geschehen, ohne daß der Rahmen des Philosophischen gesprengt zu werden braucht. Und weithin verfährt auch Wust tatsächlich so. Wust, der den Menschen auf Philosophie naturhaft hingeeordnet sein

⁸⁾ Von P. Wust kommen in Frage: *Naivität und Pietät*, 1925. *Die Dialektik des Geistes*, 1928. *Ungewißheit und Wagnis*, 1937 (sollte in der Neuauflage heißen: *Ungeborgenheit und Wagnis*). *Der Mensch und die Philosophie*, Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie, herausg. v. A. Borgolte, 1946. Dazu vgl. K. Pfeiffer, *Dialog mit Peter Wust*, 1949. *Wustgedenkbuch* herausg. v. W. Vernekoehl, 1950. W. Th. Cleve, *Peter Wust, ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage*, 1950.

läßt, will die Vernunft nicht ausklammern, er betrachtet die Philosophie als Grundwissenschaft, erkennt ihr selbständige Funktionen zu, will sie auf kritische Reflexion gründen, sie nicht zur Sklavin des Glaubens machen und setzt Gewißheit der Wahrheit als Ziel aller philosophischen Erkenntnis fest. Aber Philosophie kann nicht „mathematisiert“ werden, erreicht nie das mathematische Gewißheitsideal, bleibt vielmehr im Zustand der Ungesicherheit, der inneren Anfechtungsmöglichkeit. Das muß auch so sein, sonst bliebe kein Spielraum für letzte persönliche Entscheidungen, die aber nicht vernunft-blind zu sein brauchen. Von da aus hat der Glaubenssprung als Ergänzung des unvollkommenen-menschlichen Wissens seine berechnete Stelle. Wissen und Glauben sind in ihrem Unterschied gewahrt.

Aber so liegen bei Wust die Dinge nicht. Schon in diesen Ausführungen ist die innere Anfechtungsmöglichkeit der Philosophie in unzulässiger Weise so vordergründig betont, daß der Übergang zu Wusts christlicher Philosophie erhellt. Sie besteht nach ihm nicht so sehr darin, daß sich die Philosophie negativ an christlichen Glaubenswahrheiten orientiert, auch nicht darin, daß die Philosophie zur Erhellung gewisser Glaubenslehren beiträgt, sondern darin, daß die Philosophie existentiell auf den philosophierenden Menschen zurückbezogen wird. Zum Wesen des Menschen aber gehören außer den Haltungen des Staunens und der Ehrfurcht die religiösen Haltungen, d. h. die Akte der Demut, der frommen Entschlossenheit und des Betens. Menschliches Philosophieren als Liebe zur Weisheit erhält geradezu religiösen Charakter. Der religiöse Philosoph wird bei Wust zum christlichen Philosophen, als der schon Platon angesprochen wird. Der christliche Philosoph ist in den Stand gesetzt, die tieferen Geistesgehalte im alten Testament, in den Evangelien, in den Paulusbriefen herauszufinden, die dort viel schlichter, klarer und kindlicher ausgesprochen sind als in philosophischen Begriffen. Der Einwand liegt nahe: Läßt man, wenn das so ist, die philosophischen Begriffe nicht besser weg und wendet sich gleich an die religiösen Urkunden? Philosophie als Vernunftbetätigung wandelt unter Überschreitung der Grenzpfähle, an die sie heranführt, in das Gebiet des Glaubens und der Theologie hinüber; denn dort kommt der Blick für das Wesentliche und Überzeitliche besser auf die Rechnung. So ist das Buch „Ungewißheit und Wagnis“ mit dem Einsatz der Erbsündelehre, von Christus als der absolut harmonischen Synthese von Bios und Logos, vom Gottmenschen als dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung in den Deutungen des Weltgeschehens hauptsächlich ein theologisches Buch; schließlich wird für Wust alle Philosophie „ein kostspieliger Luxus sub specie crucifixi“. Das hat sich in seiner Forschung und Lehre so ausgewirkt, daß „der Hörsaal in seiner Vorlesung zu einer Kapelle, das Katheder zu einer Kanzel wurde“ (H. Scholz).

Jedermann wird einer religiösen Weltanschauung mit innerer Ehrfurcht gegenüberstehen, besonders wenn sie durch harte Kämpfe und in schwerem Leid errungen ist. Aber Religion bleibt Religion und wird nicht zur Philosophie. So sehr man Wusts Forderung des sittlichen Aktes der Selbsteinkehr als Voraussetzung des Philosophierens (reflexio cum devotione) wie seinen Ausführungen über das Seins-Urvertrauen, über die wechsel-

seitige Zuordnung von Subjekt und Objekt, über die Natur als der Voraussetzung der Übernatur zustimmen mag, die Natur tritt zurück und das Glaubensmäßige rückt immer mehr unter Verwischung der Grenzen in den Bereich des Philosophischen ein.

Immer wieder ist es Paulus, auf den man sich beruft, um der christlichen Philosophie eine besondere Note zuzuweisen.

Das Pauluswort „Wo einer in Christus ist, da ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor 3,5. u. 5/7), ist religiös gemeint. Paulus (2 Kor 3,6) hat anders als die griechischen Philosophen die weltlichen Wirklichkeiten als Buchstaben betrachtet und sie religiös entziffern wollen. Hat der Christ eine Mitwisserschaft an der Schöpfung (1 Kor 3,9) und soll sie mehr sein als eine glaubensmäßige Überzeugung von Gott dem Schöpfer und Leiter aller Dinge, dem Vater aller Menschen, so kann sie sich, soll sie nicht unklare Mystik bleiben, nur durch tieferes Eindringen in die Welt der Dinge und Sachverhalte, also durch umfassenderen Aufweis der Sachgründe und Wesenszusammenhänge bekunden. Seinsgerechtigkeit gibt es nur auf Grund der Sache, durch Einblick in den Seinsverhalt. Dasselbe gilt für die Unterscheidung, man solle nicht von christlicher Philosophie, sondern von christlichen Philosophen sprechen, die mit der Tauf- und Firmgnade auch ein Erkenntnischarisma empfangen hätten. Soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß sich nur dem reinen Herzen und der reinen Gesinnung die Wahrheit der Dinge enthülle, so wird man diesem platonischen Gedanken zustimmen. Zu weit darf die charismatische Ausstattung des Christen in dieser Hinsicht nicht getrieben werden; es haben auch nicht-christliche Philosophen Außerordentliches geleistet, und Albert und Thomas, um nur von ihnen zu reden, haben die durch natürliche Erkenntniskräfte ausgebaute Philosophie der Alten gründlich auswerten können. Wenn nur der Glaubende das Licht wahrzunehmen vermag, welches von der geglaubten Wahrheit auf die Wirklichkeit fällt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Kriterium der durch solche Belichtung gewonnenen Wahrheit. Richtig ist, daß man nur erkennt, was man liebt im Sinne des augustinischen: amor meus pondus meum. Daß die Philosophie allein für den Christen keine Weltanschauung oder Lebensnormen zu begründen vermag, mag man zugeben. Immerhin hat Boethius, der Christ, in seiner angesichts des Todes im Kerker verfaßten Schrift <De consolatione philosophiae> nicht bei Christus, dem Weltheiland und Erlöser, sondern bei Sokrates aus Athen Trost gesucht. Der Hymnus in der Mitte der Trostschrift, später im christlichen Gottesdienst gesungen, enthält platonische, pythagoreische und stoische Elemente. Griechische Philosophie konnte wegen ihrer Verwandtschaft in christliche Verse gegossen werden. Mit dem Vertrauen auf Gott, den Einen, Wahren und Guten, und auf den Sieg des Guten in der Welt verbindet sich der Lobpreis auf die Vernunft, auch die menschliche Vernunft, die sich der göttlichen Vernunft verbunden weiß. So hat noch innerhalb des Christentums das Bewußtsein der natürlichen Geistausstattung und der naturhaften Verbindung mit Gott seine Kraft nicht eingebüßt und zur Menschenformung seinen Beitrag geliefert. Deswegen braucht man nicht zu vergessen, daß Paulus unter Pneuma etwas

anderes verstand als die Griechen unter Seele und Vernunft und daß er die Freiheit des Geistes anders faßte als die rationale Philosophie.

Forschen und Glauben können in der Einheit der Person sehr wohl getrennt werden, müssen es sogar, um dann in ihrer Verbindung und Hinordnung gebührend festgelegt zu werden. Nicht bloß Albert und Thomas sind Beispiele hierfür, Tatsache ist, und jeder durch eine Glaubenskrise hindurchgegangene Denker, ja jeder kritisch Veranlagte bestätigt es, daß der christliche Glaube dem Feuer der Kritik ausgesetzt ist und dies mit recht verschiedenem Ausgang. Richtig dagegen ist ein anderes. Es gibt verschiedene Typen in der Glaubens- und Wissenshaltung. Es gibt Menschen, die keine Trennung von Glauben und Wissen wollen, alles vom christlichen Glauben aus betrachten und ordnen, auch die Wege der Vernunft in diese Gesamthaltung einbauen, nicht bloß strukturell in gegenseitiger Abhängigkeit, sondern auch inhaltlich (Augustin, Bonaventura, Pascal). Es gibt Menschen, die die strenge Scheidung von Wissen und Glauben wollen und unter Entthronung der Vernunft und im Agnostizismus den letzten Dingen gegenüber allein dem Glauben vertrauen (Okhamisten). Es gibt den religiösen Glauben als Ausweg des Scheiterns (Strindberg) und es gibt den harmonischen Ausgleich von Wissen und Glauben (Albert und Thomas). Diese „typologischen Originalitäten“ sind psychologische Möglichkeiten. Hier aber handelt es sich darum, ob und wieweit die Philosophie auf logisch-erkenntnistheoretischem Wege Wahrheiten sichern kann.

Eine rein philosophische Einstellung hört nicht, wie man gemeint hat, auf, Philosophie zu sein. Daß an theologischen Aussagen auch die Philosophie interessiert ist, ist selbstverständlich, schon deshalb, weil diese Aussagen philosophischen Gehalt besitzen. Es gibt eben eine natürliche Theologie; insfern ist die Zuordnung zur Theologie als ein Element der Philosophie anzuerkennen. Die Frage nach dem Hingewiesensein unseres Erkennens auf das Sein ist gewiß nur durch eine theologische Aussage beantwortbar, die jedoch dem philosophischen Bereich selbst angehört. Wenn Nietzsche den traditionellen Wahrheitsbegriff an den Theismus bindet, so hat er völlig recht, aber die wissenschaftliche Erhärtung des Theismus ist eine philosophische Angelegenheit. Die Wahrheit und Legitimität einer vorphilosophischen Überlieferung muß philosophisch erhärtet oder als Glaubenssache behandelt werden. Daß sämtliche Grundbegriffe und Grundsätze der im Abendland überlieferten Philosophie auf der These <credo, ut intelligam> beruhen, ist eine Behauptung, die nicht bloß des Beweises entbehrt, sondern offenkundig unrichtig ist.

Mit der Trennung ist nicht geleugnet, daß die Philosophie in einer inneren Beziehung zur Religion, zu allen bedeutsamen Religionsformen, nicht bloß zum Christentum, steht — entscheidend ist in welchem Sinne. Daß es vor aller denkerischen Aktivität ein Empfangen gibt, daß die Religion in der weltanschaulichen Gestaltung der Menschheit vor der Philosophie steht, daß die Philosophie eine Zuordnung zur Theologie aufweist, daß sich die Weltdeutung nicht rundet ohne Bezug auf Theologie, daß die Auflehnung gegen die religiöse Tradition nicht zum Wesen der Philosophie gehört,

ist bekannt und wird von keinem Einsichtigen bestritten. Aber damit ist in keiner Weise eine „christliche“ Philosophie inauguriert.

Wird der Satz, daß christliche Philosophie „an den vorausliegenden Kontrapunkt der Christus-Wahrheit“ gebunden ist, in dem Sinn genommen, daß die Christuswahrheit den Ausgang des Philosophierens bildet, so ist er nicht haltbar. So hat ihn der russische Mystiker Solowjew genommen und darauf eine Christusphilosophie entworfen, die nur von Menschen gleichen Glaubens akzeptiert wird. Die Christusprobleme sind keine philosophischen Probleme, sondern Glaubensüberzeugungen, deren spekulative Belichtung man versuchen kann. Die Folgerungen bleiben aber in der Glaubenssphäre. Daß die Fragen nach Anfang, Sinn und Ende der Geschichte von der Philosophie nicht (restlos) entschieden werden können, daß hier die religiöse Wirklichkeitsdeutung, die Offenbarung mizureden hat, deren Auskunft selbst den Nichtgläubigen nachdenklich machen kann, wird man nicht bestreiten. Aber Heilsgeschichte als Offenbarung ist Glaubenssache, nicht Philosophie.

IV.

Ein besonderes Wort bedarf die Forderung eines Philosophierens vom christlichen Bewußtsein aus und die Behauptung, eine christliche Existenz lasse eine Trennung von Philosophie und Christentum gar nicht zu. Und diese Frage hängt wiederum mit der Behauptung zusammen, daß „alles menschliche Erkennen in das umfassendere Ganze eines aus Stimmungen, Gefühlen, Trieben und Zielsetzungen bestehenden Seelenlebens eingliedert ist, und daß es auf keine Weise gelingen kann, einen archimedischen Punkt außerhalb dieser Lebenserscheinungen zu finden, von dem her man die Erkenntnis als ein in sich selbst begründetes und von allem vorthoretischen Lebensverhalten unabhängiges Gebäude errichten könnte“, daß also der Bindung an eine Weltanschauung der Mensch niemals entgehen kann; „denn sie ist als gestaltender Untergrund die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis, indem sie den Horizont aufspannt, in dem dann dem Menschen erst die Welt begegnen kann. Auch die wissenschaftliche Erkenntnis ist an diese Bedingungen gebunden, d. h. auch die Wissenschaft erhebt sich nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung, und weltanschauungsfreie Wissenschaft ist in diesem Sinn ein Ungedanke“). Zu diesem in der modernen Existenzphilosophie vertretenen Standpunkt ist prinzipiell zu sagen: Niemand wird die Tatsache bestreiten, daß der Mensch keine tabula rasa ist, daß wir als Denkende schon in einer festen Glaubensüberzeugung stehen, daß sich ein erkenntnistheoretisches, moralisches und religiöses Apriori nicht willkürlich beschwören läßt. Nicht erst seit der Romantik, seit Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Jung, seit der modernen Tiefenpsychologie weiß man, daß der Mensch mehr als bloße ratio ist, daß vorlogische Überzeugungen, Vor-Urteile, durch das Leben bekräftigte Annahmen das Denken und Handeln bestimmen, daß es vorbereußte und dunkelbewußte Entscheidungen in der Tiefe des geistigen Seelengrundes gibt, die von ausschlaggebender Bedeutung für die Gesamtrichtung des Lebens sind, daß jede

9) O. Fr. Bollnow, Das Verstehen, 1950. S. 90.

Weltanschauung atheoretische Triebkräfte und Faktoren enthält. Wenn auch die moderne Tiefenpsychologie tiefer in den Schacht des Unbewußten und dunkel Bewußten hineinleuchtet, im Prinzip wußte man das vom Anbeginn des Philosophierens; deshalb machte man ja solche Denkanstrengungen, um über die entgegenstehenden Hindernisse auch subjektiver Art hinauszukommen. Nicht umsonst haben die Logiker des 18. Jahrhunderts ein Kapitel eingeschaltet: *De praejudiciis a voluntate ortis*. Dieser Kreis der *praejudicia* kann und muß noch wesentlich erweitert werden.

Die Vor-Urteile, Irrtümer der einzelnen wie ganzer Epochen können korrigiert und abgelehnt werden, wie die Fülle der Beispiele beweist. Während die gesamte Philosophie von Platon bis zum deutschen Idealismus und zur Phaenomenologie grundsätzlich an der Möglichkeit einer objektiven, allgemein geltenden Erkenntnis festhält, predigt die moderne Lebens- und Existenzphilosophie nur eine individuelle, je-meinige Wahrheit. Auch die Philosophie der Vorzeit wußte von der Mannigfaltigkeit individueller, zeitgeschichtlicher Behinderungen, wußte, daß der Prozeß der objektiven Erkenntnisaneignung ein *processus in infinitum* ist, wußte aber auch, daß ein solches Streben allein Wissenschaftlichkeit begründet. Zur restlosen Erfassung und Aufhellung der Gesamtheit der inneren Dingstrukturen und aller Beziehungsweisen des Seienden ist der Mensch freilich nicht befähigt, er ist keine Ideal-Monade, die das gesamte Universum rein widerspiegelt. Die Verschiedenheit, Beschränktheit, durch subjektive und objektive Faktoren bedingte Irrtumsfähigkeit der menschlichen Individualität schließen aus, daß sich alle Menschen auf eine neutrale, gleichsam auf „eine Ebene überhaupt“ zurückziehen. Eine solche Ideal-Monade und Ebene überhaupt ist nur Gott.

Also die Eingliedertheit der Erkenntnis in das Ganze der Subjekte ist eine Tatsache. Was folgt daraus für die Möglichkeit der Wahrheits-erkenntnis? Nicht im entferntesten das, was in der Existenzphilosophie daraus gefolgert wird. Thomas von Aquin behauptet *De verit.* XX,12: „*Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires*“ und führt dies im einzelnen näher aus. Thomas sieht richtig, daß die Reflexion an die Geistigkeit des Menschen gebunden ist. Der Mensch ist der Reflexion fähig, er kann sich zwar nicht restlos durchschauen, denn sonst bestünde der Satz nicht zu recht „*individuum est ineffabile*“ — aber er kann auf sich selbst blicken, sich weitgehend verobjektivieren; er vermag sich die aus manigfachen Quellen stammenden, in das Bewußtsein hereinragenden Voraussetzungen und Grundhaltungen zur Gegebenheit zu bringen. Dieser geistigen Reflexion gebührt, indem sie sich über die anderen seelischen Funktionen erhebt, über sie befindet, urteilt, der Primat. Diese Reflexion kann sich auf die seelischen Akte, auf die Bedingungen des personalen Seins erstrecken, sie kann noch weiter zu einer wertenden Reflexion werden, d. h. darüber reflektieren, ob und inwieweit die atheoretischen Akte einen Einfluß auf die Anerkennung der Gültigkeit der Erkenntnis ausüben. In jeder Weltanschauung stecken Elemente, die begrifflich überhaupt nicht oder nur

unvollkommen ausformulierbar sind. Man denke nur an die Erkenntnis durch Leid. Hier geht es um den Aufweis, um das manifestare, nicht um das demonstrare, um das Erleben und das Aufleuchten in solchem Erlebnis. Daß hier Unterschiede je nach dem feineren oder gröberen Organ statt haben, ist genugsam bekannt.

Aber das Entscheidende ist noch nicht gesagt. Gewiß ist richtig, daß die psychologische Reflexion nie bis zum letzten Ursprung des personalen Seins vordringt; würde die Gültigkeit der Erkenntnis in dieser letzten psychologischen Tiefe gründen, dann wäre allgemeine Erkenntnis niemals zu begründen. Für die Geltungsfrage ist es aber gleichgültig, ob die Erkenntnisakte eingebunden oder nicht eingebunden sind, denn wahr oder falsch sind ja nicht die Erkenntnisakte, sondern die Erkenntnisgehalte. Man darf eben Noesis und Noema nicht verwechseln. Vor dieser Verwechslung haben Platon und Aristoteles, Augustin, Thomas und Duns Skotus, Leibniz, Kant und Hegel, B. Bolzano, Husserl und die gesamte Phaenomenologie mit dem Neukantianismus dringend gewarnt. Die Bedingungen für wahr oder falsch sind nicht Abhängigkeitsbedingungen psychologischer Natur, sondern sind logischer Art, genau gesagt logisch-ontologischer Art. Es handelt sich nicht um den Vollzug von Denkakten, sondern um die Gültigkeit von Gedanken, deren Geltung im Bestand von objektiven Sachverhalten ruht. Der Begriff der Allgemeingültigkeit stammt nicht erst aus der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, sondern ist so alt wie die objektive, an der Ontologie orientierte Logik. Wenn man eine allgemeingültige Wissenschaft deshalb nicht anerkennen will, weil die seelische Gesamtverfassung des Menschen nicht einheitlich, sondern nach Völkern und Zeiten verschieden ist, so beruht eine solche Folgerung wiederum auf der Vermischung von Psychologie und Philosophie. Allgemeingültigkeit ist nicht Unabhängigkeit von den Besonderungen des erkennenden Subjekts, beruht nicht auf der Gleichheit der Erkenntnisorganisation. Auch wenn Diltheys Satz: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“ richtig wäre, wäre damit für die Wahrheitsgeltung nicht das mindeste ausgesagt, weil die psychologischen Verhältnisse empirischer Subjekte für die Geltung von Sachverhalten nichts bedeutet. Das Urteil $2 \times 2 = 4$ ist wahr, nicht weil erkennende Subjekte so oder anders organisiert sind, sondern weil der im Wesen der Anzahlenreihe gründende Sachverhalt diese Feststellung nach logischen Prinzipien verlangt. Der Hinweis, daß die Sachevidenz bei Menschen keine Wirkung hat, wenn von ihrer seelisch-geistigen Gesamtkonstellation her keine Aufnahmebereitschaft besteht, berührt eine längst bekannte Tatsache, die in das Gebiet der Psychologie, Charakterologie und Soziologie, aber nicht in die Erkenntniskritik gehört. Haben doch große Irrtümer aus psychologischen und soziologischen Gründen sich jahrhundertlang halten können. Daß die Sehkraft der ratio gereinigt und gesteigert werden kann und muß, daß der weltanschauliche Ansatz in der seelischen Tiefenschicht erfolgt, dann aber mit seinen Auswirkungen kritisch geläutert werden kann und muß, daß die Kraft einer Weltanschauung oft genug von atheoretischen Faktoren abhängt, bestreitet niemand. Der Aufweis von Persönlichkeitsstrukturen ist Sache der Psychologie. Das Theoretische ist jedoch vom Atheoretischen

und Emotionalen nicht so umklammert, daß es sich nicht durchsetzen könnte. Das läßt sich prinzipiell behaupten trotz der Unterschiede in den Persönlichkeitsstrukturen. Die Verschiedenheit in der Weltanschauung rührt oft von unschwer aufweisbaren Irrgängen methodischer wie sachlicher Art, oft genug von den in den Sachproblemen selbst gelegenen Schwierigkeiten her, für deren Bewältigung die menschlichen Geisteskräfte gar nicht oder nur unvollkommen ausreichen. Jenseits der Erkenntnisgrenzen haben Phantasie und Willensrichtungen Spielraum. Führt man die Vielheit der Weltanschauungen auf eine Logik des Willens zurück, so übersieht man die Wahrheit des Satzes: *nil volitum nisi praecognitum*. Der Wille geht auf Erkanntes, Anerkanntes, Gewertetes. Dennoch wird der Weltanschauungsgegensatz begreiflich. Dinge und Sachverhalte haben eine Fülle von Seiten, stehen in einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen, lassen diese und jene Beurteilung und Stellungnahme zu — ähnliches gilt von der Welt als Ganzem —, so daß schon von der Objektseite her eine einheitliche Weltanschauung ausgeschlossen ist. Analog steht es auf der Subjektseite. Nicht ein *intellectus archetypus* ist auf die intensive Durchdringung der Welt als Ganzes hingeordnet, die Logik des menschlichen Verstandes und Herzens ist von den abgestuften Fähigkeiten des Erfassens und Bewertens abhängig. Weltanschauung ist nicht Produkt einsamen Denkens; der Mensch denkt im Rahmen des Vorgefundenen, der Tradition, wird durch Geglauhtes, autoritativ Hingenommenes bestimmt, ist durch Erlebnisse, Bedürfnisse, Tendenzen und Willensrichtungen festgelegt. Daß Begriffe bei verschiedenen Menschen mit einem verschiedenen Inhalt versehen werden, ist gleichfalls genugsam bekannt; stets handelt es sich darum, wer dem wirklichen Gehalt am nächsten kommt, und das Kriterium hiefür ist nicht psychologischer, sondern logischer Art. Welche Fülle von Werterkenntnisbehinderungen psychologischer, soziologischer und geschichtlicher Art hat nicht Nicolai Hartmann in seiner „Ethik“ namhaft gemacht; es ist ihm aber nicht eingefallen, deshalb die allgemeine Wertgeltung in Frage zu stellen, sondern er hat Nietzsche kräftig abgeschüttelt. Selbst wenn jedes Zeitalter seine eigene Perspektive hat, und die verschiedenen Bewußtseinssphären in einem „Brechungsverhältnis“ zueinander stehen, so ist es abwegig, die Folgerung zu ziehen, daß es apriori geltende Denkgesetze und eine einzige, alle Menschen gleichmäßig bindende Logik nicht gibt¹⁰). Wer die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet, gerät in das Fangnetz seiner eigenen Behauptungen. Mit welcher Sicherheit wird nicht heute als allgemeingültiges Ergebnis der neueren Entwicklung der Philosophie hingestellt, daß Allgemeingültigkeit ein Überlebter, mit der Abbildungstheorie zusammenhängender Standpunkt ist. Daß Platon das logische Bewußtsein entdeckte, scheint man völlig vergessen zu haben. Was objektiv wahr ist, ist allgemeingültig wahr, auch wenn es nur von einem Umkreis von Menschen, vielleicht gar nur von einem einzelnen erkannt wird, auch wenn es von einem Teil der

¹⁰) H. Leisegang hat an dem in den „Denkformen“ vertretenen Standpunkt eine Korrektur vorgenommen. Vgl. meine „Geschichte der abendländischen Weltanschauung“ V. — Die Frage, wie der *intellectus agens* als individuelle Kraft der Menschenseele mit der Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis zusammen bestehen könne, war für Thomas auf Grund der Unterscheidung psychologischer und logisch-ontologischer Fragestellung ohne Gefährdung des Wahrheitsbegriffes lösbar. Freilich wird das Universalienproblem in der besonderen Fassung, im Bestehen einer wesensgleichen Erkenntnispotenz in der Vielheit der Erkenntnisindividuen sichtbar.

Menschen nie erkannt wird. Das gilt ebenso für geistige Objekte, deren Gehalt ein objektiv bestehender und deshalb geltender ist, auch wenn nicht alle empirischen Subjekte zur Höhe des Nacherlebens, zur ganzen Tiefe der Ausschöpfung des Gehaltreichtums zu bringen sind. Der lebensphilosophische Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit an der Bewährung im Leben mißt, geht am Sinn des Wahrheitsbegriffes vorbei. Neuerdings sieht man, wohin die Preisgabe der Seinsbasis, die Verkennung der ontologischen Verankerung der Wahrheit führt. Zur philosophischen Wahrheits-erkenntnis gelangt man nur durch theoretische Besinnung, durch logische Rechtfertigung. Wissenschaftliche Erkenntnis beginnt mit solcher kritischer Selbstbesinnung, jede wissenschaftliche Erkenntnis bedarf der Rechtfertigung durch die Ratio. Husserl hat nicht unrecht, wenn er Tiefsinn als ein Anzeichen von Chaos, wahre wissenschaftliche Erkenntnis als saubere Ordnung im Ausgangspunkt und in den gemachten Denkschritten bezeichnet (Logos, I) unbeschadet der Intuitionen, guten Inspirationen usw. Innerhalb der „Magie der Seele“, unter den Quellen der Innerlichkeit kommt dem Glauben und der Glaubenskraft gewiß außerordentliche Bedeutung zu¹¹⁾. Nur sei zur Ergänzung gesagt: Gewiß entsteigt der Glaube der Tiefe der Seele, aber ohne Ratio geht es auch im Glaubensleben nicht ab. Ein „unvernünftiger“ Glaube ist kein Ideal, und „unechte“ Motive des Glaubens müssen durch echte ersetzt werden. Die Frage nach dem Sinn der Welt und des menschlichen Lebens beschäftigt auch die Ratio. Weil sie allein nicht fertig wird, findet sie im Glauben ihre Ergänzung und Überhöhung. Gewiß wird der Glaube aus dem Versagen, aus der Unzulänglichkeit erkenntnistmäßiger Einsicht herausgetrieben, doch so, daß die Ratio gewisse Antriebe bereitstellt, ohne deshalb in eine Beweisbarkeit einzutreten. Die metaphysischen Grundgefühle von weltanschaulichem Belang, wie die Qual der Endlichkeit und Zeitlichkeit, das Schuldgefühl sind nicht bloß ichtentsprungen, sondern auch objektbedingt und können in dieser Bedingtheit aufgewiesen werden. Diese Durchleuchtung ist eine Sache der Ratio und kann das Sprungbrett zum Glauben abgeben.

Für diesen Zusammenhang kann als Ergebnis gebucht werden: Auch der Christenmensch kann sich in seiner christlichen Existenz der durch seinen christlichen Glauben gegebenen Vor-Entscheidungen kritisch bewußt werden, kann sie prüfen und, wie die Beispiele zeigen, annehmen, ablehnen, dauernd ablehnen oder wieder zu ihnen zurückkehren. Von einer „unauslöschbaren“ Vorgegebenheit des christlichen Traggrundes für den Christenmenschen kann nicht in dem Sinne die Rede sein, daß er philosophische Probleme nicht unter das Licht der Vernunft stellen und sie verstandesmäßig erhärten könnte. Insofern muß die Frage, ob man vom jüdischen, islamischen, christlichen, ja bolschewistischen Bewußtsein aus zu derselben objektiven Wahrheit gelangen kann, durchaus bejaht werden. Albert und Thomas sind auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis zu denselben Annahmen gelangt wie Moses Maimon, Avicbron und Averroes, und Kommunisten haben in besserer Einsicht eine radikale Front-

¹¹⁾ Wie Ed. Spranger, „Magie der Seele“, 1949, betont.

wandlung bezogen. Es ist das Verdienst der philosophia perennis¹²⁾, unter Aufweis der logisch-ontologischen Ausgangsprinzipien die Möglichkeit, einen festen, erweiterungsfähigen Grundbestand gesicherter Erkenntnisse zu gewinnen, überzeugend verteidigt zu haben.

V.

Zwischen der Philosophie und Religion, damit zwischen Philosophie und Christentum, bestehen mannigfache Beziehungen. Erst durch Aufhellung dieser Beziehungen wird der Boden bereitet für die Beantwortung der Frage, was man sinnvoll unter einer „christlichen“ Philosophie versteht. Von altersher hat man für ein christliches Philosophieren die Grundlehre des Christentums als negative Norm des Philosophierens betrachtet. Für den Christenmenschen kommt nur eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie in Betracht, und das ist allein die theistisch-teleologische Weltanschauung. Unvereinbar sind Atheismus, Pantheismus, alle Formen des Naturalismus, Determinismus, ebenso Erkenntnis- und Seinspessimismus. Diese Grundformen differenzieren sich in die Einzelprobleme hinein aus. Kommt ein christlicher Denker zu einem den christlichen Grundlehren widerstrebenden Standpunkt, so besteht für ihn Anlaß zur kritischen Nachprüfung. Ein Doppeltes verdient dabei der Beachtung: Halten sich Religion und Philosophie in ihren Grenzen, weiß die Religion, worüber ihr allein Aussagen zustehen, und sind sich Wissenschaft und Philosophie ihrer Kompetenzen bewußt, dann schrumpfen die Konfliktmöglichkeiten auf ein Minimum zusammen. Sodann ist es eine Tatsache, daß christentumsfeindliche Lehren im Verlauf der Geistesentwicklung und des Wissensfortschrittes als irrtümlich erkannt und aufgegeben wurden. Gewiß ist richtig, daß auch die Vernunft Kriterium und negativer Maßstab für den Glauben ist. Was unvernünftig ist, kann nicht Offenbarung sein. Das Geoffenbarte, sagt die Theologie, ist nicht contra naturam, sondern supra naturam. Nur gilt es, einen sauberen Maßstab für Vernunft und Unvernünftigkeit in Glaubenssachen festzulegen. Ein Blick auf die Aufklärung, auf Tolstoi, auf Jaspers zeigt, welche verschiedene Auffassungen Platz greifen können.

Mit der Vereinbarkeit ist es nicht getan. Wenn auch das Christentum Heilslehre ist, so haben seine hl. Schriften auch für die Philosophie neue Perspektiven eröffnet¹³⁾. Die Religion, das Christentum gibt der Philosophie Probleme auf; auf Grund des weltanschaulichen Verwandtschaftsverhältnisses greift die Philosophie ursprünglich der Religion eigene Probleme und Ideen auf und sucht sie mit philosophischen Gründen zu bewältigen. Damit wird das Problem auf die philosophische Ebene gestellt. So hat Platon die Unsterblichkeitsidee der orphisch-pythagoreischen Religion entnommen und die Unsterblichkeitsfrage mit Vernunftargumenten zu entscheiden gesucht. Darin besteht ja die geisteswissenschaftliche Bedeutung des „Phaidon“. Die christlichen Denker haben die rationale Bewältigung des Problems fortgesetzt. Der Gottesbegriff,

¹²⁾ Vgl. „Die Idee einer philosophia perennis“ in: Hans Meyer, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme, 1936.

¹³⁾ So auch E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, deutsch 1950.

ursprünglich ein religiöser Begriff, wird sehr bald mit dem Begriff eines metaphysischen Weltgrundes realidentisch gesetzt. Gottes Dasein, ursprünglich religiöser Glaube, wird von Platon in den „Gesetzen“ durch einen Beweis sichergestellt. Der Schöpfergott der Bibel sowie die Exodusmetaphysik sind in ihrer Einwirkung auf die Philosophie deutlich erkennbar. Augustin hat vom trinitarischen Leben der Persönlichkeit Gottes aus nach dem Prinzip der abbildhaften Analogie die Struktur der menschlichen Person untersucht, und niemand wird bestreiten, daß ihm Tiefblicke gelungen sind, die ihn zu einem Persönlichkeitspsychologen hervorragender Art stempeln. Vor allem führt die christliche Schöpfungsidee, ursprünglich eine religiöse Idee, zu neuen Problemstellungen, schiebt den eng mit ihr verwandten Zeitbegriff und eine Vielheit damit verbundener Probleme in den Vordergrund, vermittelt ein tieferes Verständnis von Zeit und Ewigkeit. Der neue Zeitbegriff bildet die Grundlage eines neuen Geschichtsbegriffes, zugleich rückt die Stellung des Menschen in dieser endlichen Welt in neues Licht. Thomas von Aquin ging noch weiter. Er suchte die Schöpfungsstatsache, die von den meisten Scholastikern als eine Glaubenswahrheit betrachtet wurde, mit philosophischen Mitteln zu erhärten und sie damit in den Bereich der natürlichen Erkenntnis einzureihen. Der biblische Schöpfergott steht dauernd „im Vorfeld der klassischen Metaphysik“, und noch heute meint Erich Frank (Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, 1949, S. 62): „Die scheinbar abergläubische Schöpfungsvorstellung — befreit von all den unwesentlichen kosmologischen Nebenvorstellungen, mit deren Tradition sie verbunden ist — sitzt zu Gericht über alle Scheinwahrheiten und alle unsere illusionären Ziele. In diesem negativen Sinne muß die Schöpfungsidee auch für die philosophische Vernunft annehmbar sein“ — nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Erklärung von Naturerscheinungen, sondern zwecks Andeutung der Grenzen der Vernunft und der menschlichen Existenz. Der christliche Philosoph wird gerne buchen, daß ein Teil der von ihm gefundenen Wahrheiten auch durch seine Religion ausdrücklich bestätigt wird, und der Gläubige wird um so beruhigter seinem Glauben anhangen, wenn er zu wesentlichen Grundlagen seines Glaubens auch einen Vernunftzugang findet. Man denke an die Verwandtschaft der Denkstruktur der platonischen Weltbildungsidee und der christlichen Schöpfungsidee. In der Philosophie selbst gibt es kein intelligere auf Grund des credere, denn entweder kann ein von der christlichen Religion (Theologie) gestelltes Problem auch philosophisch erhärtet oder es muß dem Gebiet des Glaubens überlassen werden. Ein intelligere auf Grund des credere gibt es nur insofern, als der Glaube die Veranlassung zum Suchen und zum Finden durch die menschliche Vernunft werden kann. Nicht bloß die Deduktion, auch die Grundlage, aus der deduziert wird, muß dem natürlichen Erkenntnisgebiet entstammen. Darum gehört der ontologische Gottesbeweis Anselms, der von der durch die Religion bereitgestellten Gottesidee ausgeht, zur augustiniischen Einheit von Glauben und Wissen und besitzt nur für den Gläubigen Geltung. Anselm hat (hätte) das auch bereitwilligst zugestanden. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß auch auf rein philosophischem Gebiete für das ontologische Argument

eine Entwicklungsmöglichkeit besteht. Auch wer der rationalen Bewältigung der Glaubenswahrheiten über eine gewisse Grenze hinaus nicht das Wort redet, wird anerkennen, zu welch sauberen Unterscheidungen logischer und ontologischer Art die Probleme des teleologischen Theismus, der Christologie, der Trinität, der christlichen Ethik hingeführt haben. Welche eindringliche philosophische Begriffsanalyse verlangte nicht die Zurückweisung des Monophysitismus und Monotheismus! Man braucht ja nur auf die Begriffe Existenz und Essenz, Notwendigkeit und Kontingenz, Potenz und Akt, auf die Ausbildung des Aktbegriffes, des Person-, des Vorsehungs-, des Gewissensbegriffes, die Bestimmung des Relationsbegriffes und anderes mehr hinzuweisen. So kann manche Bestimmung in der Ontologie, Metaphysik, Anthropologie und Ethik ihre religiöse Herkunft nicht verleugnen. Man denke an den Einfluß des Christentums auf die Persönlichkeitsmetaphysik. Natürlich unterliegen diese Bestimmungen der rationalen Kritik und fügen sich gut in die philosophische Gedankenwelt ein.

Die philosophische Wachsamkeit verlangt in der Gegenwart gebieterisch, gegen die Ontologisierung physikalischer Begriffe Stellung zu nehmen und vor den Kurzschlüssen der induktiven Metaphysik zu warnen und von ihnen abzurücken¹⁴⁾. Das ist ein Gebot der echten Metaphysik selbst, steht aber nicht ohne Beziehung zur christlichen Überzeugung. Ist die Welt göttliches Schöpfungsprodukt, liegt der Welt eine Idee zugrunde, gehört der erkennende Mensch zu dieser Welt, hat er in ihr eine Aufgabe zu erfüllen, dann stellt die Welt seismäßig eine Realität dar, die in ihrer zur Ganzheit des Kosmos verbundenen Stufenordnung wie in ihrem wesentlichen Unterschied vom Menschen in den Grundprinzipien erkennbar ist, dann sind sinnliche Erscheinungswelt und menschliche Erkenntnisstruktur aufeinander hingeordnet. Der Philosophie obliegt somit die Aufgabe, dem Relativismus, Subjektivismus, Positivismus und Phänomenalismus gegenüber den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus, genauer gesagt, erkenntnistheoretischen Ideal-Realismus zu verteidigen. Realismus heißt dieser Standpunkt, weil es Dinge sind, die es zu erkennen gilt; Idealismus heißt er, weil die Dinge ihrem idealen Gehalte nach erfaßt werden sollen. Seit den Tagen des Altertums gilt es als besondere Aufgabe der philosophia perennis, Aufbaustruktur und Wesensverhältnisse, Verschiedenheit und Zusammenhang der Dinge zu ergründen. Die Forschung bleibt durchaus im Rahmen des Philosophischen, aber auch die christliche Religion weist nach einer bestimmten Richtung, schließt ein Ethos der Objektivität in sich, ein Seinsvertrauen und ein Erkenntnisvertrauen, die Überzeugung von der gegenseitigen Hinordnung von Subjekt und Objekt, wie die Überzeugung von der inneren Güte des Seins. Erst im christlichen Umkreis des Philosophierens hat die Lehre von den Transzendentalien (ens et unum, ens et verum, ens et bonum convertuntur) ihre Ausbildung erhalten.

Eine wertvolle Bereicherung bieten die Religionen der philosophischen Wertforschung an. Die Wertphilosophie hat die Aufgabe, alles Wert-

¹⁴⁾ Vgl. die Abhandlung von Hedwig Conrad-Martius „Naturwissenschaft und Philosophie“ (Hochland 1950, 1. Heft) und die Kontroverse zwischen Jul. Seiler u. H. C. Martius: Naturphilosophie in Abwehrstellung? (Ebenda, 3. Heft).

volle im Leben und in der Welt zu durchmustern, den ganzen Umfang und Reichtum des menschlichen Wertkosmos bloßzulegen, alle Werte zu sichten, die zum Bereich des Menschlichen gehören. In den großen Weltreligionen melden sich die Stimmen von Jahrtausenden zu Wort; da erfährt man, was die verschiedenen Zeiten und Völker als gut oder als böse anerkannt, was sie angebetet und was sie verdammt haben. Wie die Religionen haben bedeutende Werttheoretiker der Gegenwart dem Werte des Heiligen den Primat zuerkannt, wobei natürlich zu untersuchen ist, was jeweils unter dem Heiligen verstanden wird. Speziell das Christentum bietet der Wertforschung eine reiche Werttafel an, in der die gottbezogene Persönlichkeit obenansteht. Dabei wird der Mensch nicht bloß in seiner Geschichtlichkeit, sondern diese Geschichtlichkeit auch in ihrer Wertdurchzogenheit sichtbar. Mit dem christlichen Weltbild ist unvereinbar, den Menschen in lauter Verhaltensweisen aufzulösen; eine solche Wesenlosigkeit zerstört den Menschen und die Grundlagen des Ich-Du-Verhältnisses. Dem Christentum entgegengesetzt ist aber auch der radikale Kollektivismus, nicht bloß wegen seines materialistischen Unterbaues, sondern speziell wegen der Zerstörung der menschlichen Wertperson. Freilich sind das alles Dinge, die vom philosophischen Standpunkt aus auszumachen sind, aber es ist doch beruhigend und ermutigend, daß Philosophie und Religion in dem, was die menschliche Existenz geistig unterbaut und vor den höchsten Forderungen menschlicher Gesinnung nur bestehen kann, zusammenstimmen, sich gegenseitig ergänzen und überhören.

Menschenwürde und natürliche Menschenrechte, die naturgesetzliche und naturrechtliche Verankerung der menschlichen Gemeinschaften sind längst vor dem Christentum verkündet worden, aber die Einzigkeit und Unverlierbarkeit menschlich-individueller Personalität, der Bestand und die Unverletzlichkeit natürlicher Ordnungen vor und über dem Staat haben durch das Christentum besondere Bekräftigung erfahren. Das humanum steht zum Christentum nicht in konträrem Widerspruch, wie dies die dialektische Theologie behauptet, sondern erhält vom Christentum her seinen Höchstgehalt zugewiesen. Erst das Christentum verifiziert Senecas Wort: *O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit!* Das Christentum bietet eine Fülle von Anregungen, Problemstellungen, Wegweisungen und auch Warnungen der philosophischen Forschung an, die für die Philosophie fruchtbar werden können.

Wie groß der Einfluß des Christentums auf die abendländische Problem-entwicklung gewesen ist, bekennt Nietzsche in der „Genealogie der Moral“ III, 24): „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von einem Brand, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, der auch der Glaube Platons war, jener Christenglaube, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist“. Was Nietzsche zum Ausdruck bringt, ist die unbestreitbare Tatsache, daß das Christentum der Hort der idealistischen Weltanschauung ist, daß seit der Väterzeit, vor allem seit Augustin, die Grundelemente der idealistischen Philosophie mit den Grundlehren des Christentums, sei es in augustinischer oder thomistischer Form, zu einer Einheit verbunden wurden, in der sie durch die Jahrhunderte fortgewirkt

und die Geisteshaltung der abendländischen Menschheit immer wieder entscheidend beeinflußt haben. Selbst diejenigen Geister, für die die Sonne des Christentums bereits untergegangen ist, standen noch immer unter der Leuchtkraft ihrer Strahlen, auch dort, wo sie zum Kampf gegen das Christentum und die von ihm geschützten Lehren angetreten sind. Man nehme die aus der christlichen Tradition stammenden Elemente aus Descartes, Malebranche, selbst aus dem Pantheisten Spinoza, aus Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aus Baader, dem jungen Fichte, Weisse, selbst aus dem Atheisten Schopenhauer weg und man sehe zu, was übrigbleibt. Für die Sterilität, die eintritt, wenn solche Antriebe zur philosophischen Spekulation fehlen, ist der Averroismus an den Universitäten des 13. Jahrhunderts ein deutlicher Beleg¹⁵⁾.

Eine christliche Philosophie ist also zunächst eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie, d. h. eine solche, die keine Lehren enthält, die im Widerspruch zum Christentum stehen. Damit ist von selbst ein anderes gegeben. Die theistisch-teleologische Weltanschauung, die dieser Forderung entspricht, tritt nicht bloß in den Dienst des Christentums, sie bekommt auch vom Christentum her umfangreiche Probleme gestellt, die teils auf eine Verwandlung der geglaubten Wahrheit in gewußte Wahrheit abzielen, sei es daß das Geglaubte der Vernunftbegründung unterstellt wird, sei es, daß neue Probleme in Sicht kommen oder bereits keimhaft vorhandene deutlicher gesehen und in einer schärferen Begriffswelt ausgebaut werden. Christliche Philosophie ist also diejenige, die unter steter Respektierung des Unterschiedes der Wissens- und der Glaubensordnung die Warnungen, vor allem aber die formellen wie inhaltlichen Anregungen, Problemstellungen, Wegweisungen entgegennimmt und fruchtbar auswertet. Daß in der christlichen Philosophie die theologischen und anthropologischen Probleme bevorzugt werden und eine systematische Tendenz vorherrscht, gilt zwar nicht für alle, aber doch für große Epochen der christlichen Philosophie. Nicht bloß der auf dem Boden des Christentums stehende Forscher und Philosoph, jeder Philosoph müßte für die Anregungen dankbar sein, die ihm von der Religion in ihrer Gesamtheit, somit auch vom Christentum, dargeboten werden.

VI.

Wer die Problematik einer christlichen Philosophie ins Auge faßt, wird von selbst auf ihr Verhältnis zur modernen Existenzphilosophie gestoßen; bildet doch das Anliegen der menschlichen Existenz, die Frage nach dem Sinn des Lebens, das Grundanliegen des Christentums. Herausgerissen aus der Erschütterung des Glaubens an den logosdurchtränkten Kosmos des Altertums, an den christlichen Gott des Mittelalters, an das neuzeitliche Geborgensein im Geistesleben und Kulturfortschritt, steht — als Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung der Säkularisation und prometheischen Kultur — der heutige Mensch in einer entfremdeten Welt, geworfen in eine unheimliche Welt, im Krampf der Verzweiflung von den Ausdünstungen des Todes umwittert, ein ent-

¹⁵⁾ E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 1950.

wurzelter Nihilist, der unter Preisgabe aller liebevollen Seinsschau als konkretes, geschichtliches Individuum auf jede objektive Wahrheit verzichtet, die Wahrheit verzeitlicht (*veritas temporis filia*) und nur eine je seinige Wahrheit anerkennt, dem in Qual, Angst und Schreck nur der Rückzug auf das eigene Selbst, unter „Entwesung“ der menschlichen Person nur seine Freiheit und in nominalistischer Zersetzung und in Auflösung des Selbsts in lauter Verhaltensweisen nur ein unbegrenztes Feld von Möglichkeiten übrigbleibt. Nur als Selbstschöpfer, befreit von jeder Form des Verfallenseins, kommt der Mensch zur „Eigentlichkeit“. Den Menschen ergreift das Heimweh nach sich selbst; daher werden Selbstsein, Anfang, Ursprung, Autonomie Lieblingskategorien. Schon Kierkegaard schreibt (Wiederholung):

„Man steckt den Finger in den Boden, um am Geruch zu erkennen, in was für einem Lande man ist. Ich stecke meinen Finger in die Existenz — sie riecht nach nichts. Wo bin ich? Wer bin ich? Wie bin ich hierher gekommen? Was ist das für ein Ding, genannt Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich dahin gelockt und läßt mich nun dort? . . . Wie kam ich in die Welt? Warum hat man mich nicht befragt? Warum hat man mich nicht mit den Sitten und Gewohnheiten bekannt gemacht, sondern mich in den Dienst gepreßt, als wäre ich von einem Seehändler gekauft worden? Wie habe ich Anteil gewonnen an diesem großen Unternehmen, das sie Wirklichkeit nennen? Warum sollte ich überhaupt Anteil daran nehmen? Ist das nicht eine freiwillige Sache? Und wenn ich zur Teilnahme gezwungen bin, wo ist der Direktor?“ Noch radikaler spricht Sartre: Der Mensch ist ein dynamisches Nichts, ein aus dem Gewühl der Seinsmasse herausgeworfenes Fürsichsein, das, rein auf sich gestellt, tut, was ihm gefällt, ohne Rechtfertigung Werte und Wertskalen setzt. Ohne zu wissen, woher er kommt und wohin er geht, darf der Mensch allein sagen: Ich bin, der ich bin — ich bin meine Freiheit. Diese Charakteristik trifft vor allem den radikalen Flügel der Existenzphilosophie, gilt aber in irgendeiner Hinsicht für alle Existenzphilosophen. Soweit das Positive durchbricht, ist Existenz ein wertgeladener Begriff, geht es um den Aufruf zum Selbstsein und zur Selbstverwirklichung, bringt die Angst als innerste Befindlichkeit den Menschen vor das Nichts und fungiert als Mittel der Existenzerweckung. Formell nähert sich die Existenzphilosophie dem christlichen Ruf zum „Metanoein“.

Über die Entstehungsgründe, das Anliegen, die Berechtigung der Existenzphilosophie und ihre Grenze ist genugsam Entscheidendes gesagt. In diesem Zusammenhang interessiert ihr Verhältnis zum Christentum, speziell zu einer christlichen Philosophie.

a) Nietzsche und Sartre mit ihrem Anhang sind bewußte Atheisten und Antichristen. Für Nietzsche erweist sich Gott als unsere „längste Lüge“, sind die obersten Werte entwertet, bedarf selbst der Wille zur Wahrheit erst der Rechtfertigung, obwohl gerade seine Anstrengungen offenbar machen, daß die Verzweiflung an Gott und der Kampf gegen Gott den stichhaltigsten Gottesbeweis enthält. Seine Mahnung: „Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, sondern frei ihn tragen“, hat seine Wirkung nicht verfehlt. Sartre will in seinen

Theaterstücken, wie in seinem philosophisch nicht zu unterschätzenden Hauptwerk „L' être et le néant“ („Das Sein und das Nichts“) alle Folgerungen ziehen, die sich von einem konsequent atheistischen Standpunkt aus ergeben. Die Geworfenheit des Daseins ist unterbaut durch die Leugnung Gottes, dessen Existenz, eine Synthese von An-sich und Für-sich, widerspruchsvoll wäre. Als An-sich-Sein wäre Gott die Fülle des Seins, aber ohne Bewußtsein und Handeln; als Für-sich-Sein käme ihm Bewußtsein und Handeln zu, er wäre aber ein Gespaltenes. Wie die Gottesidee bedeutet auch die Schöpfungs-idee einen Widerspruch. Geschaffenes ist passiv. Dem An-sich-Seienden kommt weder Passivität noch Aktivität zu, es ist einfachhin. Wäre der Mensch geschaffen, müßte er nach einer vorbildlichen Idee, d. h. nach einer Wesensidee geschaffen sein; das widerspricht dem Menschen als bloßer Existenz. Gibt es aber keinen Gott, dann ist der Mensch die einzige Existenz, bei der das Sein dem Wesen vorangeht, eine Existenz, deren Seinsschwäche durch das Nichts und seine nichtende Kraft erklärt werden muß und deren Wahlentscheid nicht von einem Wertordo oder von Geboten inspiriert ist und deshalb weder Rechtfertigung noch Entschuldigung nach sich zieht. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, weil er sich nicht selbst geschaffen hat, ist aber frei, weil er für sein Tun verantwortlich ist (vgl. Humanismusschrift). Verantwortlich vor wem? Aus dem Grunderlebnis der Banalität des Daseins, der Verzweiflung und des Ekels heraus, kann der auf Überwindung des Nihilismus eingestellte Aktivismus und Optimismus nicht zur Auswirkung kommen; er wird erdrückt von der Eitelkeit und dem Lastcharakter des menschlichen Lebens, von der Sinnlosigkeit von Geburt und Tod, von dem Da-sein ohne letzte Verankerung. Der Tod setzt dem menschlichen Leben eine absolute Grenze und verurteilt es zur Bedeutungslosigkeit. Die Zukunft, in der das Vergangene erst sinnvoll würde, ist abgeschnitten, nur die Gegenwart ist relevant mit dem Ergebnis, daß das Streben, Gott zu sein, sinnwidrig und die Lebensgeschichte die Geschichte eines jeden Lebensernst unterbindenden Scheiterns ist. Eine Sinngebung des Sinnlosen gibt es eben nicht. Wenn A. Camus (Le mythe de Sisyphe, Paris 1942) dem Nihilismus seinen Radikalismus und dem Tod seine Schrecken zu nehmen suchte, indem er dem Menschen für sein flüchtiges Erdendasein die Bemeisterung des Lebens, vor allem künstlerisches Schöpfertum zuweist, so geht das schlecht mit der Absurdität menschlicher Existenz zusammen.

b) In einer anderen Dimension bewegt sich das Denken Heideggers. Darüber kann zwar kein Zweifel sein und vermögen auch spätere Erklärungen nicht hinwegzuführen, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ ohne Gott auskommen will. Sätze wie: „Ewige Wahrheiten gehören zu den längst nicht radikal ausgetriebenen Resten christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ — „Das Denken in Werten ist eine der größten Blasphemien, die sich dem Sein gegenüber“ denken läßt, der Kampf gegen das gründliche Mißgebilde von an sich geltenden Werten bedeutet eine radikale Absage an Grundlehren der philosophia perennis und ihren durch Jahrhunderte versuchten Einbau der Gottesidee in das philosophische Weltbild. Der Weg von den Werten aus zur Transzendenz ist kein neuer, sondern ein uralter Weg. Die Analysen in „Sein

und Zeit“ enthalten nicht eine ausdrückliche Leugnung Gottes, aber sie bewegen sich nur im Weltinnenraum, treffen mit Rilke und anderen Gleichgesinnten zusammen und führen zu einer Mythisierung der empirischen Wirklichkeit. Es ist kein Zufall, daß „Sein und Zeit“ a-theistisch ausgelegt wurde, und daß Sartre an Heidegger anknüpfen konnte. In späteren Schriften, so im „Wesen des Grundes“ nimmt Heidegger Veranlassung, sich vom Atheismus zu distanzieren: „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-Sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.“

Auch der Satz in den „Holzwegen“ (S. 201) „Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht“, hat nur einen Sinn, wenn eine Gottesidee, bereits irgendwie bestimmt, vor der Seele steht. Es würde sich lohnen, der Frage nachzugehen, wieweit ein Abstrahieren von Gott, ein Ausschließen Gottes aus dem philosophischen Blickfeld überhaupt möglich ist.

In Heideggers Sein Gott zu vermuten, muß gründlich aufgegeben werden. Das Sein ist nicht Gott und nicht Weltgrund; denn Gott ist nicht das Sein, nicht das ipsum esse der christlichen Metaphysik, sondern ein Seiendes, und zwar das Seiendste des Seienden. Unter Hölderlins Einfluß hat H. eine Wendung zu den Göttern des Seins hin vollzogen. Man braucht diese Wendung nicht gleich als Neuheidentum zu bezeichnen; diese Götter sind die numinosen Mächte, die H. im Sein verspürt. Nur wird man fragen, ob diese Mächte der Seinswelt als solcher von sich aus innewohnen, oder ob sie als ein Widerschein des Transzendent-Göttlichen zu denken sind. Die Antwort kann nur im ersteren Sinne ausfallen. Wenn H. sagt, er behaupte nur die Abwesenheit Gottes, und wenn er seine Philosophie als ein Warten auf Gott bezeichnet, so wird dieses Warten bei der von ihm bezogenen Position lange dauern müssen. Daß Gott von seinem Blickfeld totalitär ausgeschlossen ist, ist nicht ganz richtig, und der vielleicht bei ihm gelegentlich vorherrschenden Tendenz, die Gotteslehre in den Bereich der Theologie abzuschieben, ist er nicht treu geblieben. Im Humanismusbrief wendet er sich gegen die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu erweisen und fährt fort: „Wenn man vollends Gott als den höchsten Wert verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes.“ Er gibt den Weg an, der zu Gott führt: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen soll.“ Also erst von der Wahrheit des Seins her kann man zu Gott vordringen.

Heideggers Grundgedanken bedürfen weiterer Klärung. Man lobt bei ihm die radikale Fragestellung, den neuen Ansatz. Worin besteht das Neue? Ist wirklich alles so neu? Die Auslegung der menschlichen Existenz ist Vorarbeit zu seiner Fundamentalontologie. „Die Substanz

des Menschen ist Existenz“, Ek-sistenz aber bedeutet, daß der Mensch allein das Sein versteht, in das Sein hinaussteht. Schon lange vorher haben Aristoteles, Augustin und Thomas u. a. den Menschen wegen seines Seins- und Weltverständnisses den Sinnträger der Welt genannt.

Der etwaige Einwand, Heidegger lehre ein Hinausstehen in das Sein, Aristoteles und Thomas ein Hinausstehen in das Seiende, wird weiter unten auf sein Maß zurückgeführt. Mittels Husserl-Diltheyscher „Daseins-hermeneutik“ soll das menschliche Dasein erläutert werden. Der Mensch als homo faber, sein Verfallensein in das „man“, der Aufruf zur Eigentlichkeit und Entschlossenheit, das Erfahren der Zeitlichkeit und Nichtigkeit des Daseins, der Ungesicherheit der jeweiligen Gegenwartsprojekte, das Verhülltsein der Vergangenheit, d. h. der Herkunft des Menschen (seine „Geworfenheit“), die Unsicherheit der Zukunft und ihrer Möglichkeiten (ausgenommen das unabwendbare „Sein zum Tode“) sind alles Einsichten, die den Menschen seit altersher bedrücken. Noch einmal sei es gesagt: was in der religiösen Erschütterungs- und Erbauungsliteratur längst vordergründig behandelt wurde, ist in der Existenzphilosophie auf die philosophische Ebene herübergewonnen. Daher auch ihre Verwandtschaft mit der christlichen Religion. Das Buch Hiob und die Nachfolge Christi des Thomas von Kempis sind Wegweiser und Weggenossen der Existenzphilosophie, formell auch der Vorarbeit von Heideggers Fundamentalontologie; ferner ist bei Augustin und in der Mystik Entscheidendes zu lesen. Die Problemstellung dieser Art ist durchaus verdientlich, denn die Schulphilosophie ist über diese, die menschliche Existenz zutiefst berührenden Phänomene viel zu leicht hinweggegangen. Zugleich drängt damit ein anderes, noch lange nicht umfassend genug in Angriff genommenes Problem zur Lösung: die Grundarten des Offenbarwerdens, des Verstehens, der Erfahrung und des Erkennens, entsprechend den verschiedenen Arten des gegenständlichen und ungegenständlichen Zur-Gegebenheit-Bringens herauszustellen. Mit Recht bringt Heidegger die praekognitiven Sphären der Befindlichkeit und des Verstehens (= „Verhandlungen menschlicher Existenz“) in Anschlag.

Für diesen Zusammenhang ist die Entscheidung der Frage vordringlich, was das Sein und das Nichts als der Schleier des Seins bedeuten. Es ist irrig, wenn Jaspers die Frage, warum überhaupt etwas ist, warum nicht nichts ist, als leere Verstandesspielerei bezeichnet, die keine Verstandesantwort zuläßt. Die Frage stammt nicht erst von Schelling oder Heidegger, sondern ist uralte. Daß das Sein „das Undurchdringlichste ist, das vor all unserem Denken schon ist und auf uns zukommt“, wußte schon Aristoteles; er hat aber dennoch die Feststellung gewagt (De gen. animal. II, 1): „Das Sein ist besser als das Nichtsein, das Leben besser als das Nichtleben, die Seele besser als der Leib.“ Es besteht also von Natur aus eine ontologische Priorität des Seins gegenüber seiner Negation und begründet Dasein wie Sosein. Man beweist Dinge und Sachverhalte nicht, wenn sie am Tatbestand unmittelbar aufleuchten; für das noch nicht zersetzte natürliche Seinsvertrauen des Griechen steht die Priorität des Seins in dem behaupteten Sinne fest. Vor dem Beweis steht der Aufweis.

Was hat es mit dem berühmten „Sein“ für eine Bewandnis? Wenn es wahr ist, daß das Verständnis von Sein dem Verständnis alles Seienden vorausgehen muß, wenn Phänomenologie der ursprünglichen Intention nach „Klärung von Urmeinungen“ ist, dann ist nichts vordringlicher als die Klärung von Sein. Zudem soll Heideggers Philosophie eine optimistische Philosophie der Offenheit sein, die sich beglücken läßt durch die Huld und Gnade des Seins, und das Dasein des Menschen soll Dienst am Sein bedeuten.

Der Satz „Sein ist das transzendens schlechthin“, besagt zunächst wenig; denn gerade in „Sein und Zeit“ und noch im „Wesen des Grundes“ hat Heidegger zu der subjektiv-idealistischen Deutung Anlaß gegeben, das Sein in Abhängigkeit vom Dasein, im Sein einen bloßen Entwurf des Menschen zu sehen¹⁶⁾. Diese Auffassung hat Heidegger im Humanismusbrief abgelehnt. Das Sein ist objektivistisch zu verstehen als der tragende Untergrund von Dasein und Sosein, als der Grund des Seienden¹⁷⁾. War in „Sein und Zeit“ von der Geworfenheit des Daseins die Rede, ohne Angabe, wer der Werfer ist, so erscheint jetzt das Sein als das „Wurfende“. Das Seiende entstammt dem Sein. Und in Abwehr einer anthropologischen Auslegung setzt Heidegger den Menschen als den „ek-sistierenden Gegenwurf“ des Seins, dem der Bezug zum Sein wesenskonstitutiv ist. Das Sein ist der Grund des Seienden, und zwar der Wesensgrund, denn der Mensch west nur in seinem Wesen, indem er vom Sein angesprochen wird und insofern er vom Sein sein Wesen geschenkt bekommt¹⁸⁾. Diese Sätze gemahnen an die Lehre im neuplatonischen Liber de causis¹⁹⁾ (§ 4): „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein; ein anderes Geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Denn das Sein ist über dem Sinne, über der Seele und über der Intelligenz, und nach der ersten Ursache gibt es nichts, was mehr umfaßte und mehr verursachte als das Sein. Deshalb ist es das höchste aller geschaffenen Dinge und am stärksten geeint. Diese seine Beschaffenheit gründet darin, daß es dem reinen Sein, dem Einen und Wahren, nahesteht, in welchem es keine Vielheit von irgendwelcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber, obwohl es eines ist, doch vielfältig, d. h. es nimmt das Viele auf, und zwar ist es deshalb etwas Vielfältiges, weil es, obwohl es einfach ist, und etwas Einfacheres unter den geschaffenen Dingen sich nicht findet, doch zusammengesetzt ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit“. Im einzelnen wird die Ausdifferenzierung des ersten geschaffenen Seins dargelegt. Schon auf Albert haben diese Gedankengänge ihren Eindruck nicht verfehlt. Bekanntlich hat Thomas von Aquin, vom Sentenzenkommentar angefangen, in verschiedenen Werken sich den Satz angeeignet, daß die Schöpfung die erste Tätigkeit und das Erstgeschaffene, der erste Effekt das Sein ist. Das Leben und die anderen Vollkommenheiten entstehen per informationem. Thomas erörtert dort die Problematik, daß in jedem Ding verschiedene Seinsschichten zu unterscheiden sind, und daß

16) So De Waehlens, La philosophie de Martin Heidegger, 1940. Zu Heideggers Kantinterpretation, d. h. zu seinem Einbau der kantischen Begriffe in eine ganz andere Denkhülle, in ein anderes Stilprinzip, vgl. Ernst Cassirer, Kantstudien, 1936.

17) H. hat eine objektivistisch-realistische Position bezogen im Gegensatz zu Husserl, der erklärte: Wer Realist ist, kann nie verstehen, was Phänomenologie ist, obwohl doch die ältere Schülengeneration Husserls, M. Scheler, A. Pfänder, M. Geiger, A. Fischer u. a. Realisten waren.

18) Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“, bekannt unter dem Namen Liber de Causis, bearbeitet von Otto Bardenhewer, 1882.

der Über- und Unterordnung dieser Schichten eine Über- und Unterordnung der hervorbringenden Ursachen entspricht. De pot. III, 7 stehen die lehrreichen Sätze: „In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo.“ Daß Thomas die Seinsproblematik mit der Schöpfungsproblematik in Beziehung bringt, kommt hier zunächst nicht in Betracht. Wichtig ist die thomistische Feststellung: „Ipsum enim ens est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus.“ Die innerste Wirklichkeit und der letzte Ankergrund jedes Seienden ist das Sein und bildet den Horizont, unter dem das Seiende betrachtet werden muß. Während Thomas als Aristoteliker die Form als inneren Seinsgrund betrachtet, betont er jetzt unter neuplatonisch-augustinischem Einfluß, daß im esse der innere Seinsgrund der Dinge zu suchen ist. Das esse ist Form, erster Akt, der Akt der Akte, die vollkommenste Vollkommenheit, die allen Dingen zuinnerst innewohnt. Das Sein ist nicht so sehr der Raum, innerhalb dessen Seiendes erst möglich ist, als vielmehr die Voraussetzung für alle weiteren Wirkungen. Das Sein fundiert ontisch alles andere und ist deshalb das Erste und Wertvollste. Der Aufbau der Seinsformen geschieht per additionem ad ens. Während für den Aristoteliker das esse als Wirklichsein, als Gegensatz von Möglichsein sich in allen Dingen in gleicher Weise vorfindet — die Verschiedenheit sich vom Seinsgehalt d. h. von der Form herleitet, bekommt für den unter neuplatonischem Einfluß stehenden Thomas das Sein den Sinn von Seinsfülle, die sich im Universum in Vollkommenheitsstufen auswirkt. Das Sein erscheint als der ursprüngliche Inbegriff der Fülle, als das Meer der Vollkommenheiten, das als das Allgemeine über allen einzelnen Vollkommenheiten steht, dessen Teilwirkungen und Ausdifferenzierungen in den Seinsstufen vor sich geht. Weil vom Sein jede aus ihm selbst stammende Begrenzung ausgeschlossen ist, kommt ihm die Unendlichkeit zu¹⁹⁾. Für Thomas war es nicht leicht, diesem Sein den metaphysischen Standort zwischen Gott (= ipsum esse subsistens) und dem Endlichen, durch Teilnahme Seienden zuzuweisen. Auch die Neuthomisten haben sich der Problematik nicht gewachsen gezeigt. Ein Doppeltes stand für Thomas unantastbar fest. Faßbar ist dieses Sein nur in seinen Ausdifferenzierungen in den Seinsstufen, sodann ist dieses Sein die erste Wirkung der causa prima, des ipsum esse, das bei ihm von der Religion her personalen Charakter trägt. Auch Heidegger kennt ein ipsum esse, aber dieses apersonale Sein ist nicht Gott. Gott und Götter gehören vielmehr zu Seiendem; weil das Sein weiter und seiender als jedes Seiende ist, ist es auch seiender als Gott. Über Gott und Göttern steht das Sein, ähnlich wie bei den Griechen über den Göttern die Moira steht. Bei Maximus Confessor (Ambig. 91) kann man lesen: Das Sein ist wurzelhaft schon im „Wie-Sein“ (*πὸς εἶναι*).

Daß H. noch hinter die bestehende Metaphysik zurückfragen will, ist offensichtlich, nicht minder aber, daß auch er Metaphysik treibt und dabei in eine Linie hineingehört, die vom Neuplatonismus zu Meister Eckhart

¹⁹⁾ Die Belege in meinem „Thomas von Aquin“ S. 104 ff.

führt. Auch bei Eckhart ist, wie bei Scotus, der Seinsbegriff der Zentralbegriff. Daß sich die Frage um den Gottesbegriff dreht, ist kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den mittelalterlichen Denkern und Heidegger, denn beider Fragen gehört in dieselbe Problemgruppe, nur die Antwort ist verschieden. Bei Heidegger wie bei Eckhart geht es um die Realitäten Sein, Seiendes, Gott, Nichts; nur die Gewichtsverlagerung und ontologische Ordnung sowie der Zugang zu diesen Realitäten sind verschieden. In der ersten Pariser Quaestio spricht der Meister Gott das Sein ab und behauptet in Fortführung der Gedankengänge aus dem Liber de causis: Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf. Gott ist puritas essendi und als solcher Wurzel und Grund aller Dinge. Im Opus propositionum wechselt Eckhart den Gesichtspunkt, spricht Gott das Sein schlechthin zu und den Geschöpfen als dem „ganz-anderen“ ab. Die Dinge sind in ihrem Abstand von Gott das reine Nichts. H. spielt mit denselben Kategorien, nur möchte man auf die Ausführung seiner Fundamentalontologie gespannt sein. Zunächst wird das hypostasierte Sein geradezu personifiziert und mit göttlichem Nimbus umgeben; redet doch H. von der Huld und Gnade des Seins, vom Wesen des Menschen als dem Geschenk des Seins. Der Platonismus „west“ in Heidegger, geradezu ein religiöser Platonismus: „Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige.“ Liest man die Einleitung zur fünften Auflage der Metaphysiksschrift und die Ausführungen über das Licht und den Schöpfer des Lichts, so rührt H. an Augustins Illuminationstheorie, ohne sich freilich mit ihr zu identifizieren.

H. betont, daß das Sein niemals west ohne das Seiende, daß es niemals ein Seiendes ohne das Sein gibt. Nimmt man hinzu, daß das ens, quod intelligit, das ens, quod intelligitur, das ens, quo intelligitur (intentional) im Sein gründen, dann versteht man die Bestimmungen des Seins als Wahrheit des Seins, als Erschlossenheit, dann gilt der Satz „ens et verum convertuntur“, dann versteht man, daß der Mensch in der Lichtung des Seins steht, daß dem Menschen als Seinsverstehendem das Sein näher ist als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein „Engel oder Gott“. Man versteht auch die Bezeichnung des Menschen als Wächter und Hirt des Seins. Man kann sogar der Behauptung, die Geschichte des Seins ereigne sich im existierenden Menschen, einen Sinn abgewinnen, wenn auch die Einschränkung des Seins auf die menschliche Existenz und später auf die Geschichte des Abendlandes merkwürdig anmutet. Wenn das Sein der Wesensgrund (Ousia) alles Seienden ist, dann ist es auch der Wesensgrund der untermenschlichen Dinge, die doch ihre Bedeutung haben; ja das Sein ist sogar — dahin treibt die Konsequenz der Heideggerschen Bestimmung — der Wesensgrund der Götter und Gottes. Ein „Panousismus“ merkwürdiger Art wird behauptet, dessentwegen allein schon Heideggers Fundamentalontologie neugierig erwartet wird. Man möchte gerne wissen, was der Wächter des Seins über dieses Sein auszusagen weiß. Wenn H. verlangt, das Sein selbst zu denken in einem Denken, das plötzlich ist, und, jedesmal und immer neu durch einen Sprung erregbar, abspringt vom Seienden in das Bodenlose, wenn er erklärt, das Sein sei kein Boden, sondern das Bodenlose, es bleibe von Boden und

Grund gelöst und bedürfe ihrer nicht, bodenständig sei nur das Seiende in bezug auf das Sein, so bedeuten solche Ausdrücke²⁰⁾ doch eine recht geringe „Lichtung des Seins“. Eine andere Eigentümlichkeit kommt hinzu. Mit der starken Hereinnahme des Seins in den Menschen und seine Geschichte wandelt sich die Fundamentalontologie doch in ein Stück Anthropologie und Geschichtsphilosophie mit anthropologistischem und historistischem Einschlag. Dilthey zieht in die Phänomenologie ein. Husserls Opposition gegen Dilthey hat nicht vermocht, das Tor gegen solch fremde Einflüsse zu verriegeln.

In der Urbefindlichkeit der Angst²¹⁾ wird zwischen Geburt und Tod, im Versinken alles Seienden unsere Ungeborgenheit, die Nichtigkeit und das Nichts erfahren. Diese Behauptung ist nicht neu, und braucht, maßvoll gedeutet, nicht Widerspruch auszulösen. Schwieriger ist es, der These, daß das Nichts der Schleier des Seins, die Durchgangsstufe zum Sein ist, die Hülle des unsichtbaren Seins darstellt, daß es eines Wagnisses und Sprunges bedarf, um vom Seienden über das Nichts zum Sein zu gelangen, einen Sinn abzugewinnen. Solches Wagnis ist ein existentieller Urakt und „wesentliches Denken“. Nihilismus ist Heideggers Seinsphilosophie nicht. Das Sein ist ihm das „schlechthin Andere zu allem Seienden“, das „Nichtseiende“ (Metaphysik), das Nichts, das im Gegensatz zum Seienden steht, nicht aber zum Sein, vielmehr auf das Sein verweist. Im Nichts soll der Mensch das Sein erfahren! Welches sind die Inhalte dieser Erfahrung? Das wesentliche Denken soll sich im Sein für die Wahrheit des Seins verschwenden. Was ist aus dieser Verschwendung bis jetzt herausgekommen, wo ist das Ergebnis des „Opfers“? Viel verständlicher ist P a s c a l s Wort: „Jedes Ding ist ein Schleier, der Gott verhüllt.“

Daß bei einem Neuplatoniker (analog zu B ö h m e) in der Lichtung des Seins auch das B ö s e erscheint, nicht als moralische Schlechtigkeit, sondern, ähnlich wie die Schuld, als vormoralische Qualität, braucht nicht zu verwundern. Das Wesen des Bösen beruht im Bösartigen des Grimmes, und „das Heile und das Grimmige können im Sein nur wesen, insoferne das Sein das Strittige ist“.

Wenn H. die bisherige Metaphysik um den Menschen kreisen läßt und ihre Vollendung in kontinuierlicher Entwicklung in Nietzsche sieht, sich selber als einen Wendepunkt des Philosophierens, ja der Weltgeschichte sieht, so hat er den Sachverhalt verzeichnet. In der Antike und im Mittelalter kreist die Metaphysik nicht um den Menschen, sondern um Gott bzw. um das Sein. Der Mensch des modernen Subjektivismus und Relativismus, der positivistische, aller Seelensubstanz entleerte Rechner ist der Antike und erst recht dem Mittelalter fremd. So verdienstvoll das Nachsinnen über den Grund der Katastrophe des heutigen Menschseins ist, mit der von H. versuchten Seinserhellung wird dem Übel schwerlich zu steuern sein. Wenn H. alle Wesensbestimmungen des Menschen, auch diejenige des

²⁰⁾ Aus einer Vorlesung mitgeteilt von B. Welte, Die Lichtung des Seins, in: Wort und Wahrheit (1948), 6. H.

²¹⁾ Zwei krankhafte Visionäre, Kierkegaard und Nietzsche, haben Angst und Mut überbetont auf den Thron erhoben. Vgl. zur Angst die Abhandlung von E. Frh. v. Gebattel, Hochland 1951, und M. Wandruszka, Angst und Mut, 1950. „Die Angst, die nicht mehr weiß wovon, der Mut, der nicht mehr weiß wofür, münden in die gleiche Sinnlosigkeit.“

Christentums, abqualifiziert, soferne sie im „Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, d. h. des Seienden im Ganzen“ gegeben wird, so muß doch gesagt werden, daß die christliche Heilslehre nicht durch Metaphysik, sondern durch Offenbarung bestimmt ist.

Die philosophische Auslegung des Seins wird als das Gebot der geschichtlichen Stunde erachtet; damit kann man sich abfinden, soferne „die Bindung an die Grenze der geschichtlichen Stunde“ nicht zur unfruchtbaren Einengung führt. Bedenklich muß erscheinen, daß bis jetzt Heideggers Fundamentalontologie eine bloße Ankündigung ohne positive Ergebnisse von großem Gewicht geblieben ist. Das Sein ist bei ihm der Inbegriff der Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenständlichkeit überhaupt. Recht vielmehr weiß er darüber nicht auszusagen. Wenn er vom menschlichen Verständnis her Endlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit dem Sein zuschreibt, so sind das Eigenschaften, die längst dem Seienden zuerkannt sind und die jetzt vom Seienden her auf das Sein übertragen werden. Daß hier etwas vernachlässigte Dinge scharf herausgestellt werden, sei gerne zugegeben.

Vergleicht man damit die vierbändige, ja fünfbändige Ontologie Nicolai Hartmanns mit ihrer Fülle von Einsichten, so versteht man, wenn viele mit dem Gefühl der Unbefriedigtheit von dieser Fundamentalontologie scheiden. Der Einwand, Hartmann bewege sich eben im Bereich des Seienden, wodurch das Sein verhüllt werde, wiegt nicht schwer. Der Bereich des Seienden ist eben allein der Forschungsbereich des Menschen und zugleich der einzige Bereich, von dem aus, wenn überhaupt, Aussagen über das Sein erfolgen können. Es dient wenig zur Klärung, Heideggers Philosophie als eine neue dritte Phase von der Vergangenheit abzugrenzen, besonders wenn diese Vergangenheit in die Phasen der Wesensphilosophie und der deutsch-idealistischen Unendlichkeitsphilosophie aufgeteilt und unzureichend charakterisiert wird.

Heideggers Philosophie ist geheimnisvolle Andacht zum Sein und seine Ausdrucksweise ist „dichtendens Sagen“. Franz Brentano und K. Stumpf haben mit Recht darauf hingewiesen, daß Philosophie, Mystik und Kunst für sich sehr wohl gedeihen können, daß sie aber, miteinander vermengt, zum Nachteil werden müssen. Heidegger ist, so heißt es, formal nicht widerlegbar. Ist Böhme formal widerlegbar? Ist überhaupt ein Mystiker mit der Logik widerlegbar? Wenn Heidegger nur durch neue Erfahrungen widerlegt werden kann, sind nicht die jetzigen Erfahrungen so beschaffen, daß sie eine solche Fundamentalontologie gefährden? Von einer christlichen Schau her sind Heideggers Kategorien auf ein aus der Gesamtheit des menschlichen Daseins herausgerissenes Teilgebiet des Lebens zugeschnitten und führen zum vereinsamten Menschen, für den die Anthropologie geschrieben wurde. Von diesem in sich geschlossenen Selbst aus sieht H. die Außenweltsdinge nur im Um-zu-Verhältnis, nicht als ideendurchströmte Schöpfungstat Gottes, werden ihm Schuld und Gewissen rein ontische Phänomene ohne jede Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit, dringt er nicht zur Wesenstiefe menschlicher Beziehungen

vor²²⁾ und hat, was für Kierkegaard, Marcel und selbst für Jaspers das Entscheidende ist, kein Wort für die Verbindung des Menschen mit Gott oder mit dem Absoluten. Die mystische Andacht zum Sein ist kein Ersatz dafür und die „sakrale Sprache von höchster Eindringlichkeit“ hat zur Lösung der Probleme nichts Entscheidendes beigetragen. Die Achtung vor den Grenzen des Denkens bestimmt ihn zu dem Geständnis, nicht zu wissen, ob sich der Gott naht oder entzieht, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob der Mensch ein rein diesseitiges oder ein jenseitiges Wesen ist (Humanismusbrief). Wir stehen noch unter dem „Fehl“ Gottes.

Von protestantischer Seite²³⁾ wird die Auffassung vertreten, daß Heideggers Philosophie nicht über die innerweltliche Erscheinung des Göttlichen hinauskommt, daß er aber für die eigentliche und letzte Bestimmung des Menschen und Gott die Theologie im christliche Sinne offenläßt. Von katholischer Seite²⁴⁾ wird die phänomenologische Methode für unzureichend für eine theistische Metaphysik erklärt, wohl aber die Möglichkeit einer philosophischen Gottesbegegnung durch eine Erweiterung der Methode im Sinne des in der Analogie des Seins wurzelnden diskursiven Denkens und eine Vollendung in der Offenbarungstheologie in Aussicht gestellt. Ob H. diesen Weg beschreiten wird, wird die Zukunft lehren. Daß er selbst in einer geistigen Wandlung begriffen ist, scheint sicher zu sein.

c) Fast hat es den Anschein, als wollten die Theologen Heideggers Erbschaft übernehmen²⁵⁾. So sucht ein Heidegger-Schüler, der Theologe Bernhard Welte („Das Heilige in der Welt“, in: Freiburger Dies Universitatis 1948/49), dem heiligen Geheimnis alles Seins sich zu nähern, an den Gipfelpunkten des Seienden, an der Liebe und am Tod, dieses Heilige aufzuweisen, zugleich aber die Wesensdefizienz des Heiligen in der Welt festzustellen. Das Denken des Heiligen muß sich mit einer negativen Ontologie, allerdings einer solchen, die nicht jedes positiven Sinnes entbehrt, begnügen, da die Anwesenheit des Heiligen in der Welt notwendig den Charakter der *V e r b e r g u n g* hat und die Lüftung des göttlichen Geheimnisses mit dem Aufhören der göttlichen Majestät und ihrer Profanierung gleichbedeutend wäre. Unsere notwendige Wesensunruhe gegenüber dem heiligen Grunde der Welt hinsichtlich unseres heiligen Heils kann sich nur in *E r w a r t u n g* und *H o f f n u n g* lösen, in Hoffnung, aus der Freiheit einer Gnade das Heil zu erlangen. Vom Adventscharakter menschlichen Seins aus wagt er den Erweis, daß die geschichtliche Erfüllung des Heiligen in der Welt in einem einmaligen Ereignis, im Erscheinen Christi, statthabe. Durch solche philosophische Überlegung über das Heilige in der Welt sucht er die Kategorien freizulegen, die die Einordnung der Person Christi in das Seinsganze möglich machen und vom philosophischen Gedanken her die Entscheidung als

22) M. Buber, Das Problem des Menschen, 1948, hat gegen Heidegger recht.

23) H. Horst Schrey, Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, Bern, 1949.

24) Joh. B. Lotz, Heidegger und das Sein (Universitas 1951).

25) Auch Joh. B. Lotz S. J., Existenzphilosophie und Christentum 1951 (Skripten des Studentenwerkes München) meint, der Ansatz Heideggers sei der fruchtbarste unter den existenzphilosophischen Versuchen, weil der Mensch durch das Nichts und das Sein so geöffnet sei, daß die metaphysische Ordnung in jeder Zeit ihn umfassen könne. Gewiß wird niemand vernünftigerweise eine Rückkehr zum Mittelalter verlangen, aber daß vom Boden Heideggers aus das wertvolle ererbte Gedankengut fruchtbar untergebracht werden kann, hat bis jetzt noch niemand aufzuzeigen gesucht und aufzuzeigen gewußt.

sinnvoll darzutun, „das Philosophische im Glauben an das Wort Jesu aufzuheben ins Theologische. Es scheint uns entscheidend, zu sehen, daß es eine innere Konsequenz ist, welche die philosophische Besinnung schließlich vor das Antlitz Jesu und damit vor die Entscheidung des Glaubens führt“.

Welters Versuch ist aus mehrfachen Gründen lehrreich: auf philosophischem Gebiete werden die *praeambula fidei*, d. h. die Bedingungen eines möglichen Verständnisses gesucht. Nur wo die Voraussetzungen zum Vernehmen des Heiligen in der Welt bereitliegen und deshalb die wesentliche Defizienz innerhalb dieses Verhältnisses erfahren werden kann, und das Menschenwesen in seinem Verhältnis zur Geschichte nicht ganz verhüllt ist, gibt es eine sinnvolle Einordnung der Gestalt und des Anspruches Jesu. Die philosophische Analyse bleibt in ihrer Vorarbeit zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie hin offen. Diese Offenheit des Denkens — das Gegenteil von willkürlicher Verfestigung — sucht an Gestalten des Seienden selbst das heilige Geheimnis des Seins bloßzulegen, und diese Gestalten sind die Liebe und der Tod.

Andere Grundbefindlichkeiten als bei Heidegger, nicht Angst und Verzweiflung, sondern die Liebe mit ihrer tiefen Dimension und Ursprungsrichtung sowie der Tod in seiner Heiligkeit, die innere Beunruhigung und die daraus erwachsende Erwartung und Hoffnung werden zur Seinserhellung aufgeboten. Wieder sind es am Seienden aufweisbare Phänomene, die in der religiösen Erschütterungs- und Erbauungsliteratur eine entscheidende Funktion zu erfüllen haben und die nunmehr auf die philosophische Ebene herübergenommen und als Seinsqualitäten des Menschen und der Welt aufgewiesen werden. Eine eindringliche Auseinandersetzung mit diesen Gedankengängen liegt für unsern Zweck nicht am Wege, nur die Bemerkung sei gestattet: So richtig es ist, Liebe und Tod in die Weltanschauungsbilanz einzusetzen, Welters Versuch wird, was das Endziel betrifft, selbst bei gläubigen Gemütern nicht allseits Zustimmung finden²⁶⁾.
d) Unter den prinzipiellen Gegnern befindet sich K. Jaspers, der zwar dem Gottesproblem von Anfang viel aufgeschlossener als Heidegger gegenübersteht und, so scheint es, eine immer positivere Stellungnahme bezieht²⁷⁾. Wie für seinen Lehrmeister Kierkegaard gibt es auch für Jaspers keine Existenz ohne Transzendenz, kein wahres Bild des Menschen ohne Gott. Existenz weiß sich von der Transzendenz geschenkt und ist als in freier Entscheidung erfolgende Entfaltung des eigenen Selbst nur möglich in der Begegnung mit der Transzendenz. Jaspers Bekenntnis zur Bibel, sein Schritt von der Gottheit zu Gott („wenn alles verschwindet, Gott ist; das ist der einzige feste Punkt“), seine Ablehnung der Idee eines werdenden Gottes, sein Bekenntnis, der Mensch könne nur von Gott her verstanden werden, haben Veranlassung gegeben, im Hinblick auf den atheistischen

²⁶⁾ Zu der Abhandlung „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“ im Symposium, Bd. II (190 S., warum nicht bloß 50 S.?) erfolgt die Stellungnahme in anderem Zusammenhang in meiner Abhandlung „Prinzipielles zur Thomasforschung und zum Wesen des Thomismus“. Lehrreich ist: Der kristallklaren, thomistischen Begriffswelt gegenüber ist die existenzlerische Spruchsammlung nicht mehr anwendbar.

²⁷⁾ Vgl. H. Fries, Existenz und Transzendenz, Gott und Mensch in der Philosophie von K. Jaspers in „Der Mensch vor Gott“, herausg. von Ph. Weindel und R. Hofmann, 1948. Ders.: Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Jaspers, 1950. H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. V.

Existentialismus Frankreichs und den „schweigenden Atheismus“ Heideggers Jaspers mit der christlichen Existenzphilosophie in Beziehung zu bringen. Auch seine Behauptung von der unmittelbaren, keines Beweises bedürftigen Gewißheit der Transzendenz auf Grund der Existenz, der Anklang an die negative Theologie, nur das „DASS“ der Transzendenz werde erfahren, niemals das „WAS“, scheinen in dieselbe Richtung zu weisen.

Dennoch besteht zwischen Jaspers und der christlichen Philosophie bzw. dem christlichen Glauben eine unüberbrückbare Kluft, zunächst insofern Existenz und Transzendenz niemals in das Verhältnis von Subjekt und Objekt treten können, und insofern jede inhaltliche Bestimmung (auch diejenige der negativen Theologie), kurz, jedes „Wissen und Erkennen“ von Existenz und Transzendenz abgewehrt wird. Die Existenz stößt nur an die Grenze, jenseits derer die göttliche Transzendenz sichtbar, freilich nur in vieldeutiger Chiffre-Schrift offenbar wird. Es gibt keine analogia entis, es gibt keine wissenschaftliche Theologie und keine alle Menschen bindenden Aussagen. Der Anschein, als ob Transzendenz fast ganz in ihrem Bezug zur Existenz aufgeht, wird von Jaspers selbst abgewehrt; zudem bezeichnet er die Transzendenz als absolute Wirklichkeit. Die Behauptung von der Unmöglichkeit einer Bestimmung der Transzendenz hängt mit anderen Auffassungen zusammen, die Jaspers in Gegensatz zur christlichen Denkweise bringen. Gewiß stehen Philosophie und Religion in einer Front gegen den Nihilismus, ziehen beide aus der gegenseitigen Auseinandersetzung Nutzen, vor allem kann die Religion das Sprungbrett in die Philosophie abgeben, aber der Primat gebührt der Philosophie. Der religiöse Glaube ist im Verhältnis zum philosophischen Glauben reicher und lebensnäher, aber er vollzieht eine Vergegenständlichung, ja Verdinglichung des Göttlichen. Philosophie steht als höhere Stufe der Existenzverwirklichung über der Religion, weil sie den Menschen nicht festlegt, sondern ihm zum existentiellen Aufschwung zu der ihm eigenen Wahrheit verhilft. Die philosophische Existenz, wozu der philosophische Glaube gehört, ruht auf dem freien Grund der menschlichen Vernunft und steht im strikten Gegensatz zu den Dogmen des christlichen Offenbarungsglaubens. Jaspers lehnt eine für alle Menschen gültige Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis ab, weil die Transzendenz, der verborgene Gott, mit Rücksicht auf sich selbst wie auf Existenz nicht in eindeutiger, sondern nur in vieldeutiger Chiffre-Schrift spricht, weil es keine absolute, sondern nur eine geschichtliche Autorität gibt, und das freie Geöffnetsein für alle Möglichkeiten zur menschlichen Existenz gehört, weil es keine absolute, für alle Menschen aller Zeiten geltende Wahrheit, sondern nur eine individuelle, geschichtliche, je-meinige Wahrheit gibt, weil die Offenbarungsbindung die Menschen zu gleichen Kollektivwesen herabwürdigt und jede heroische Existenz unterbindet, weil konfessionelle Bindungen zu Unduldsamkeit und Fanatismus führen und Wesentliches am Menschen, die Kommunikation mit den Mitmenschen, gefährden, weil ein System der absoluten Wahrheit, Sicherheit und Geborgenheit den Menschen einlullt und ihm die Selbständigkeit und Tiefe der persönlichen Existenz nimmt, weil ein geschichtliches Ereignis, die Menschwerdung Gottes in Christus, verewigt und als verpflichtend für alle Menschen aller

Zeiten im Gegensatz zum Gesetz der geschichtlichen Entwicklung hingestellt wird, weil mit der Vergegenständlichung Gottes eine falsche Vertraulichkeit, ja Anbiederung an Gott einsetzt.

Den stärksten Anstoß nimmt Jaspers am Glauben an den Gottmenschen und Gottessohn Jesus. Ein Mensch kann nicht Gott sein. Die Philosophie ist aufgerufen, die Unhaltbarkeit dieser Lehre aufzudecken. Der Philosophie obliegt nicht die Aufgabe einer Dienerin, sondern einer höchsten Richterin, die die nationale Religion, die Gesetzesreligion, die Christusreligion aus den Angeln hebt. Als Bedeutungen und Chiffren können zwar auch theologische Dogmen und Glaubenssymbole eine Funktion haben, aber der Philosophie bleibt die wichtige Aufgabe, den Offenbarungsglauben in einen philosophischen Glauben zu verwandeln.

Was ist nun dieser philosophische Glaube? Während Jaspers ursprünglich nur einen Weckruf, eine Aufforderung zum Selbstsein ohne bestimmten Inhalt verstanden hat, erfüllt er später den philosophischen Glauben mit einem Inhalt, den er der Bibel (nicht einem göttlich geoffenbarten, sondern menschlichen Buch) entnimmt. Jaspers landelt bei einer natürlichen Religion, wie sie zum Teil die Aufklärung vom Boden reiner Vernunft aus entworfen hat. Momente dieses philosophischen Glaubens („Der philosophische Glaube“ S. 82) sind: Der Gedanke des einen Gottes, das Bewußtsein der Unbedingtheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse im endlichen Menschen, die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen, die Tat — inneres und äußeres Handeln — als Bewährung des Menschen, die Ordnungsideen der Welt als zwar jeweils geschichtlich unbedingte, aber ohne Absolutheit und Alleingültigkeit ihrer Erscheinung, die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt, ihr Unbestand aus sich, das Versagen aller Ordnungen an Grenzen, die Befahrung des Äußersten, die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

Nicht um eine Kritik des Jasperschen Gesamtstandpunktes kann es sich hier handeln, sondern nur um folgende Festlegung: Der Inhalt des philosophischen Glaubens geht also nicht, wie Jaspers ursprünglich lehrte, in einem individuellen, inhaltlich unbestimmten Appell zum eigenen Selbstsein auf, sondern ist ein Inbegriff von Lehrgehalten, der von einer Mehrheit, ja von der Mehrheit, wenn nicht von der Gesamtheit der Menschen im eigenen Leben erfahren und erfaßt werden kann. Man könnte diese Lehrgehalte geradezu als *praeambula fidei* betrachten. Bei Jaspers freilich bedarf die Religion keiner solchen *praeambula*, denn die Erneuerung der menschlichen Existenz aus dem Ursprung kann nur durch Verwandlung der Religion in Philosophie vor sich gehen.

e) Ganz anders ist die Situation bei *G a b r i e l M a r c e l*, der in Frankreich als erster ohne Kenntnis von Kierkegaard und Jaspers, unter Ablehnung von Fichte und Hegel wie jeglichen abstrakten Intellektualismus und Rationalismus, von der menschlichen Existenz aus, die auch ihm in den Grenzsituationen von Kampf und Tod besonders drückend erscheint, dem Rätsel Mensch beizukommen sucht. Weil nicht das entpersönlichte Subjekt der Wissenschaft, das „man“ dem wahren menschlichen Sein nahekommmt, bedient sich Marcel neben seinen philosophischen Werken der Bühne, um das, was ihn bewegt, an die Mitmenschen zu vermitteln. Philosophie ist

für ihn Teilnahme am Mysterium, der Zugang sind Demut und Heiligkeit. Bloßes Denken findet keinen Zugang zum Mysterium, das sich nur dem ganzen Menschen, dem gereinigten, gesammelten, befreiten Menschen erschließt. „Die Mysterien sind nicht Wahrheiten, die uns überschreiten, sondern sind Wahrheiten, die uns umfassen.“ Von diesen Wahrheiten wird der Mensch nicht berührt, sofern er Erkennender, sondern sofern er seinem innersten Wesen nach auf dem Boden der Freiheit Einsatz, Risiko, Anruf ist. Die Angst vor der Zeitlichkeit, Verzweiflung (aber als Sprungbrett zur Hoffnung), Treue, Liebe, Präsenz, Disponibilität, d. h. in Beziehung und zur Verfügung stehen, Aufgeschlossensein sind die Verhaltensweisen, die den Menschen in den Dialog mit anderen Menschen und im Gebet in den Dialog mit Gott bringen. Marcells Denken vollzieht sich in religiösen Kategorien, ist Glaubensdenken. Glauben heißt aber Vertrauen haben, sich öffnen für den anderen, ist stets eine personale Beziehung. Glauben transzendiert stets das Wissen. Auch die Beziehung des Menschen zu Gott ist eine personale Beziehung, die im freien Akt des Gebets zum Ausdruck kommt. Gottesbeweise gibt es nicht; auf der Ebene des Verstandes kann der Atheismus nicht widerlegt werden. Marcel gehört trotz mancher Unterschiede in die Linie Augustin, Bonaventura, Pascal, Newman; auch für ihn ist der Weg vom persönlichen Verhältnis Gottes zum Menschen, zur Offenbarung Gottes an den Menschen, nicht weit. „Ich nehme mein Sein in der Welt an mit all seinen Grenzen und Möglichkeiten, indem ich mich denke als Kreatur.“ Jetzt erst durch den Glauben und aus dem Glauben erhält die menschliche Existenz ihre Substanz, denn ich bin, was ich glaube. Je mehr Gott für mich bedeutet, desto mehr bedeute ich selbst. In der persönlichen Kommunikation der Liebe und des Glaubens rücken Tod und Unsterblichkeit in neue Beleuchtung²⁸⁾.

M. lebt und denkt im religiösen Raum. Dagegen ist sachlich nichts zu sagen; denn die Berücksichtigung, Klärung und Ausdeutung aller Phänomene, also auch der religiösen, gehört zu einer wirklich umfassenden Auseinandersetzung mit der Welt. Seine Art des „Philosophierens“ sagt dem christlichen Lebensgefühl von heute vielfach mehr zu als die zu abstrakte Begriffsabwicklung in der rein intellektuellen Sphäre. Aber ist Marcells Anliegen noch Philosophie? Wird man nicht besser von christlicher Welt- und Lebensweisheit sprechen? Gewiß muß eine wirklich umfassende weltanschauliche Auseinandersetzung alle Seins-, Lebens- und Wertphänomene zur Ausdeutung und Stützung heranziehen, aber Philosophie reicht in dieser Ganzheit nur soweit, als die natürliche Erkenntnis mit all ihren Arten am Ausbau der Weltanschauung beteiligt ist. Darum ist ja die phänomenologische Analyse aller Erkenntnisarten und ihrer Tragweite eine der wichtigsten, noch lange nicht erfüllten Aufgaben der Gegenwartphilosophie. Was A. Harnack in seinem Vortrag über Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, 1917, von den Geisteswissenschaften sagte, sie seien nicht reine Wissenschaften, sondern ein Gemisch von Wissenschaft und Lebensweisheit, gilt in besonderer Weise von Marcells Versuch; nur ist die Lebensweisheit bei ihm eine religiöse.

²⁸⁾ A. Weiglein, Die Situation des Menschen bei dem französischen Philosophen der Existenz Gabriel Marcel (Würzburger Diss. 1950).

Überblickt man die Richtungen des Existentialismus, so ergibt sich folgendes Bild: Die Existenzphilosophie ist eine notwendige Phase in der philosophischen Entwicklung der abendländischen Menschheit. Entstanden in den Schützengräben und den Lazaretten des ersten Weltkrieges und fortgeführt in der darauffolgenden Notzeit, ist sie der Protest gegen lebensfremde Schulphilosophie und abstrakten Idealismus, gegen den naiven, selbstsicheren Optimismus eines technischen Positivismus. Der konkrete Mensch aus Fleisch und Blut ist in seiner seelischen Lebensnot auf der Suche nach sich selbst und nach dem Sinn seines Lebens. In der Grundproblematik ist diese Philosophie weitgehend mit dem Christentum verwandt. Man lese nur Peter Lippert „Der Mensch Job spricht mit Gott“. Dabei sind in der heutigen Existenzphilosophie noch nicht alle zum Anliegen der menschlichen Existenz gehörenden Probleme aufgeworfen und erörtert.

Dazu kommt eine inhaltliche Eigenart, die sie in Gegensatz zum Christlichen bringt. Die Existenzphilosophie ist in ihrer radikalen Form bei Sartre — und nicht bloß bei ihm — das letzte Wort des neuzeitlichen Autonomismus, der uneingeschränkten Eigenmacht des existentiellen Menschen, für den es außer ihm keinen Halt gibt. Die Gottesleugnung oder doch Gottesferne und die Weltangst, aus derselben Wurzel entsprungen, sind in ein System gebracht. Die objektive Seinsordnung mit den Gegenständlichkeiten des Lebens ist geleugnet, der Erde soll ein rein diesseitiger Sinn, ein „Menschensinn“ gegeben werden. Das menschliche Leben mit seinen Akten, von Nietzsche und Hölderlin her noch zuweilen von ästhetischem Schimmer umflossen, wird um wesentliche Bezüge gekürzt, selbst die personale Selbständigkeit erscheint prinzipiell gefährdet. Der „gemeinsame Schiffbruch“ steht drohend über dem Ganzen. Die menschlichen Beziehungen von gewissen Formen des Existentialismus her für das politische Leben drohen, dafür hat die Gegenwart Anschauungsmaterial geliefert²⁹⁾. Existentielle Haltung ist durchaus recht, aber im Rahmen der Ordnungsstufen der Welt, in die der Mensch hineingehört und innerhalb derer nur Sinn und Wert seines Lebens bestimmt werden können.

²⁹⁾ Zur praktischen Auswirkung vgl. J. Hommes, Existentialismus, in „Wörterbuch der Politik“ Heft V; gesellschaftl. Ordnungssystem, herausg. von H. Sacher und O. v. Nell-Breuning.