

# DAS PROBLEM EINER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE\*)

Von Privatdozent Dr. Richard Schwarz, Würzburg

Ein zentrales Geheimnis der Philosophie bleibt die Philosophie sich selbst. Schon im Altertum weisen die Versuche, das Wesen der Philosophie zu bestimmen, große Divergenzen auf. Erkennen Platon und Aristoteles im ganzen noch keinen Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft, so erscheint bei den Stoikern und Epikuräern Philosophie vor allem als Mittel zur Bemeisterung des Lebens, so ist sie für Kant „Erkenntnis aus reiner Vernunft“, für Hegel „Wissenschaft vom Absoluten“, für Herbart „Bearbeitung der Begriffe“, für Windelband „Kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“. Und der moderne Existentialismus sieht mit Karl Jaspers die Philosophie an als ein Wagnis, „in den unbetretbaren Grund menschlicher Selbstgewißheit zu dringen“.<sup>1)</sup>

Vor dieser „Anarchie der Systeme“ im Sinne Diltheys,<sup>2)</sup> vor diesem Labyrinth der Widersprüche philosophischer Formen und Inhalte, die sich schon programmatisch in der jeweiligen Definition über die Wesensbestimmung der Philosophie spiegeln, findet sich jedes Bemühen, das im Streit der Meinungen die Wahrheitsfrage stellt. Hier in dieser offenbaren Ausweglosigkeit liegt der eigentliche Grund des Relativismus und seiner historistischen und skeptizistischen Probleme, jener wesenhaft modernen bedrängenden Lebens- und Sinnfrage, die man als die „Problematik der Weltanschauungen“ umschreiben könnte. Die moderne Welt ist nicht aus dem Glauben, sondern aus dem Zweifel geboren. Erst mit dem Verlust der objektiv-glaubenserfüllten Ordnungen des Mittelalters, in denen der einzelne sich organisch beheimatet und aufgehoben fühlte, entsteht die Voraussetzung zu jenem genuin „weltanschaulichen Denken“, wie es Jaspers verstehen will: Inmitten einer allgemeinen Relativität sich des eigenen Standorts zu versichern, inmitten einer Vielheit weltanschaulicher „Angebote“ den eigenen, je eigenen Weg zu finden. Damit aber ward der Mensch das von Grund auf zeitlich und geschichtlich bedingte Wesen, das sich seine Weltanschauung selbstschöpferisch erst ermöglicht. Darin aber nun gründet weithin jene lähmende Lebensangst sinnvollen Menschseins, die heute mehr oder minder auf allen lastet.

Wie viele behaupten das Wahre — doch: Quid est veritas?

Hat Fichte doch Recht mit seiner Erkenntnis: Welche Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei? Ist denn die Wahr-

---

\*) Erweiterte Philos. Antrittsvorlesung an der Universität Würzburg am 7. 12. 1948. Als Vortrag auf der Philos. Tagung in Fulda am 30. 4. 1950 und in der „Stunde der Universitäten“ als Rundfunkvortrag im „Südwestfunk“ am 2. 7. 1950.

heit gar nicht, wie Jahrtausende glaubten, ein objektiv Auffindbares, ist sie vielmehr ein subjektiv Begründendes? Eine Funktion einer seelisch-geistigen Konstitution jeweiligen Menschseins — rational, emotional oder historisch bedingt? Ist Philosophie gleichbedeutend mit Religion — oder besteht ein korrelatives oder gar ein antithetisches Verhältnis? Ist sie neutral, rein wissenschaftlich — etwa im Sinne Husserls —, ohne Beziehung zum menschlichen Bezirk, oder ist sie nur aus dem existentiell-gegründeten Betroffensein erst erwachsen?

Gibt es außer den Philosophien auch noch eine „Christliche Philosophie“? Welches ist ihr Sinn und ihre Grenze, und in welchem Verhältnis steht sie zu anderen Denkbemühungen?

### Gibt es eine Christliche Philosophie?

Es vermag in dieser Stunde nicht der ganze Umkreis der Fragen um dieses so umstrittene Problem aufgezeigt zu werden.<sup>3)</sup>

In drei Schritten soll Ansatz und Umriß jenes Themas erschlossen werden. „Christliche Philosophie“ als

- I. griechisch-scholastisches Problem,
- II. religionswissenschaftliches Problem,
- III. innerseelisches Problem.

### I. Das griechisch-scholastische Problem

„Christliche Philosophie“ trägt ihren Namen von Christus her. Dies schon scheint eine Paradoxie zu sein. Die Heiligen Schriften des Christentums verkünden keine Philosophie, sie erstreben keine Fortführung des Denkens der Alten Welt; ihr eigentliches Anliegen besteht gerade darin, die alte mythische und theoretische Spekulation abzulösen durch die Verkündigung eines konkret-historischen, personalen Heilsmysteriums in der Botschaft von Jesus dem Christus. Um die verpflichtende Wirklichkeit Gottes geht es hier, um den Deus revelatus, der aus seiner innergöttlichen Herrlichkeit heraustrat, sich als Macht und Güte in der Schöpfung und Erlösung offenbarte.

Philosophie dagegen geht vom Menschen aus, wendet sich zunächst an seinen Verstand, redet ihm von Dingen, Ideen und Begriffen, ist Prinzipienwissenschaft, die sich in Selbstanschauung und Weltanschauung vollzieht. Philosophische Bemühung im Sinne Platons und Aristoteles will vom Menschen aus eine Weisheit vermitteln, die einem natürlichen Ziele zu führen soll.

Wenngleich nun die christliche Verkündigung keine Philosophie ist, so steht sie doch am Anfang einer weiten philosophischen Entwicklung. Mit der christlichen Verkündigung sind auch zugleich Ansatzpunkte für eine vernunftmäßige Vertiefung und Umschreibung notwendig gegeben; gleichsam Keime von philosophischen Ideen, die in den religiösen Wahrheiten schlummern und, durch die spekulative Vernunft geweckt, zu ihrer Zeit zu mächtigen Systemen heranreifen können. Dabei aber erscheint die griechische Philosophie als konstitutive Komponente einer solchen Denkbemühung.

Allein hier ergibt sich eine verwickelte Frage, welche als das griechisch-scholastische Problem einer „Christlichen Philosophie“ zu kennzeichnen wäre.

„Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Heiden mit den Christen, was die Akademie mit der Kirche?“ — diese antihumanistische

Anklage Tertullians<sup>4)</sup> war ein Programm! In scharfer Antithese definiert dann Absalon von St. Viktor,<sup>5)</sup> daß sich der Geist Christi und der Geist des Aristoteles schlechthin ausschließen. Und in der Neuzeit sind die Thesen nicht mehr verstimmt, die in der Gräzisierung des Christentums eine Verfälschung des ursprünglichen Evangeliums erblicken wollen, seitdem die Frage nach dem Schnittpunkt von Platonismus und Christentum durch *Souverains*, im Jahre 1700 erschienene Schrift „Platonisme dévoilé“ in ihrer ganzen Schärfe gestellt ward und durch J. B. Hirscher<sup>6)</sup> wieder aufgenommen wurde. Von liberaler Seite wirft K. Leese<sup>7)</sup> heute die ernste Frage auf, ob nicht die neuzeitliche Auflehnung des Lebens wider den Geist in einer durch Jahrhunderte gezüchteten Knechtung des Lebens durch den Geist seine Ursache haben könne, ob nicht das Christentum in seiner Verschmelzung mit griechischem Gedankengut eine Hypertrophie des Geistes auf Kosten des leiblich-seelischen Lebens verschuldet habe.<sup>8)</sup>

Was bleibt zu sagen?

Hellas und Evangelium sind zwei Welten, die in ihrem jeweiligen existentiellen Ansatz anders geartet sind. Und in dieser kategorialen Andersartigkeit liegt die Problematik einer Synthese oder gar Symbiose: daß es eben nicht zwei Urerlebnisse oder Denkbewegungen sind, die man einfachhin miteinander vergleichen kann.

Hier ein Beispiel:

Der Geist-Begriff der Philosophie kann nicht einfachhin in das Evangelium übertragen werden. Wenn die Philosophie vom „Geist“ spricht, denkt sie zuerst an das, was im Menschen unkörperlich ist; die Verkündigung umgreift damit ein neues „Licht“ und eine „Kraft“, die inwendig den Menschen erfüllen und ein neues heiliges Leben wirken — im „Heilig-Geistlichen“! „Wahrheit“ bleibt zwar auch in der Bibel nicht ohne den rational-logischen Lehr-Charakter. Der biblische Wahrheitsbegriff schließt als Norm keineswegs die exemplarische Idee des göttlichen Intellekts aus. Aber — Wahrheit im Sinne des Neuen Testaments meint noch eine weit tiefere personale Beziehung: ein neues „Licht“ und „Leben“, einen neuen Grund, der nicht nur unsere logische Einsicht, sondern unser ganzes „Sein“ in der Gewißheit der „Ueberzeugung“ eines neuen erlösten „Lebens“ trägt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“<sup>9)</sup> — Ein Aehnliches wäre von dem Seelenbegriff zu sagen!

Wert und Würde des Menschen werden damit von Gott her begründet, und nur diese Begründung erscheint tief genug, um die „dignitas humana“ — auch die sog. Menschenrechte —, jenes „Existenzminimum“ moderner Staaten, gültig zu sichern:

Denn erst von Gott her weiß der Mensch, was Mensch-sein heißt! Alles wird hier von oben her gesehen und lebendig gewirkt. „Gott ist“, nach einem tiefen Wort Th. Steinbüchels<sup>10)</sup> „die Grenze der Humanität, aber Gott ist auch der Wecker und Gründer personaler Humanität.“

Individuation kann danach schwerlich ein Mangel sein, der an der Materie haftet.<sup>11)</sup> Im Ansatzpunkt des Selbstverständnisses geht es in der biblischen Verkündigung nicht um eine Ontologie, sondern um eine Theologie des Menschen in seinem Bezogensein zu einem „Du“ als „creatura Dei“.

In der Antike war die Seele zwar das Erhabenste, aber doch nur eines unter den Naturobjekten. Selbst das „Ich“ erlebte sich unter dem objektivistischen Aspekt, als das objektive Ich, den Ich-bezeichneten Menschen.

## Und im Christlichen?

Alles Sein hat hier zunächst nur Bedeutung für das innere persönliche Erleben. In frühchristlicher Konsequenz fand dieses Bewußtsein seine Verfestigung in der Kunstform der Basilika, die eben gegen die Welt existiert, alles Welthafte und Natürliche in das Innere hineinreißt.<sup>12)</sup> Das aber war der größtmögliche Gegensatz zu jener Seelenhaltung des antiken Menschen, der mit sich in der Richtung des Natürlichen, nicht gegen sich und die naturhafte Welt lebte! Wenn auch nicht übersehen werden darf, daß in der Folgezeit in der romanischen und gotischen bzw. dem philosophisch-theologischen Mensch- und Weltverständnis des Mittelalters und darüber hinaus andere, in der biblischen Verkündigung ebenfalls beheimatete Grundtendenzen ihren Ausdruck fanden, so bleibt doch die Tatsache: Wogegen das Christliche steht, ist jene Welt, die in ihrer kosmischen Verhaftung sich selbst genug zu sein glaubt: daß sie Welt — und nur Welt sein will. Dahinein trägt Christus den Kampf, auch in die von der Welt her überzeugendsten Verbundenheiten, wie dies R. Guardini<sup>13)</sup> in seinem Herrn-Buch feinführend nachzeichnete.

Allein schon diese Andeutungen mögen die ganze Tragweite möglicher Antworten über Sinn, Wesen und Grenze einer „Christlichen Philosophie“ aufzeigen. Die Frage A. Harnacks<sup>14)</sup> nach der Hellenisierung des Christentums erscheint als eine grundsätzliche und entscheidende Forderung zur Besinnung. Denn die alte Formel von der christlichen Form und dem griechischen Gewand vermag nicht immer mehr ganz zu beruhigen. Gibt es denn überhaupt Begriffe, die neutral sind, keine je bestimmte Erlebnisgrundlage in sich tragen? Ist nicht — und dies zumal in der religiösen Sphäre — der ursprüngliche Erlebnisgehalt einer Idee je und je anders gegründet — trotz begrifflich-formaler oder auch offenbar inhaltlicher Konkordanz?

Hier aber, im Schnittpunkt von Platonismus und Evangelium, stellt sich das Problem einer „Christlichen Philosophie“ ganz scharf: Die Grenzlinie des Ursprungs mit einer oft nur äußeren Uebereinstimmung zu assimilieren, birgt in hohem Maße die Gefahr, über dem Schema von Form und Stoff, Idee und Traggrund, Idee und Gewand, das eigentlich Christliche zu verlieren! Darum steht jeder christliche Humanismus in jeder seiner existentiell-philosophischen Entscheidungen vor dem Gericht der „Torheit“ des Kreuzes! Weil jedoch hellenistisches Ideengut — man denke an Johannes und Paulus — bereits in die biblischen Quellenschriften Eingang fand,<sup>15)</sup> wird die Frage einer „reinen“ „Christlichen Philosophie“ über der Grundlage einer „Unterscheidung des Christlichen“ zu einem fast unlösbaren Problem!

Das reine Christentum? Um mit Otto Karrer<sup>16)</sup> zu fragen: Wer von uns lebte es? Etwa Augustinus, der neuplatonische Christ? Oder Thomas, der aristotelische? Oder wir, die wir vom germanisch-römischen Recht, griechischen Bildungsidealen, amerikanischer Nützlichkeitsmoral und vielleicht schon — wenigstens durch Furcht — vom russischen Kollektivmenschen beeinflusst sind? Oder — so dürfen wir weiter fragen — kam etwa die tief-religiöse Ergriffenheit Martin Luthers oder die Dialektische Theologie Karl Barths ganz ohne jede philosophische Begriffswelt und Denkform aus — trotz aller leidenschaftlichen Ablehnung?

Von hier aus hat José Ortega y Gasset<sup>17)</sup> schon recht, daß das Christentum eigentlich nie seine Sprache sprechen konnte, daß in seinem Sprechen über Gott der Theos christlich, der Logos vorherrschend griechisch

war. Die Ausbildung einer wesenhaft christlichen Begriffswelt hat in einer einzigartigen Weise versagt. Ob nicht gerade aber hier Aufgaben unserer Gegenwart liegen?

Man hat darauf hingewiesen, daß eine Prüfung gewisser Grundbegriffe und Aufgabenstellungen der scholastischen Metaphysik angezeigt sei — ein Anliegen, das heute mit wachem Bewußtsein, besonders in franziskanischen Kreisen, erkannt wird.<sup>18)</sup> Unser geschärftes historisches und religiös-kategoriales Bewußtsein ist viel sensibler geworden, empfindet die Unterschiede quälender als frühere Zeiten, denen jenes „ordinare“ keine so grundsätzliche Besorgnis war wie uns, die wir sie nicht nur als philosophische und dogmatische, sondern vor allem als eine in das Frömmigkeits-Erleben tief eingreifende Beunruhigung empfinden:

„Die Griechen suchen Weisheit, wir aber predigen Christum, den Ge-  
kreuzigten . . .“

Erscheint von hier aus eine Christliche Philosophie überhaupt möglich? Gibt es neben der These des „reinen Evangeliums“ und jener anderen, die von einer verfälschenden Gräzisierung des Christentums spricht, noch einen Weg?

E. H a t c h hat in seinem noch heute lesenswerten Werk „Griechentum und Christentum“<sup>19)</sup> aufgewiesen, daß bei jeder Entscheidung „ein gut Stück des griechischen Elementes fallen muß“. Diese innere Entscheidung aber, hinter die nicht mehr zurückgegriffen werden kann und über die demnach auch nicht mehr zu rechten ist, bedeutet die Wurzel für jede weitere Konsequenz.

Die Realidentität gewisser Wahrheiten in der christlichen Religion und in der Philosophie erscheint offensichtlich. Ihre Leugnung würde die Liquidation einer mehr als tausendjährigen Tradition der „Christlichen Philosophie“ bedeuten, wie es heute von der „Dialektischen Theologie“ verkündet wird, wenn E. B r u n n e r<sup>20)</sup> ein „philosophisches Denken und ein auf die Offenbarung gegründetes Denken“ schlechthin als „unvereinbare Gegensätze“ bezeichnet. Die Gottesidee der Philosophie stünde, wie es heißt, dem Gottesgedanken der Bibel antithetisch gegenüber. Der Gott der Bibel werde nicht als Idee gedacht, sondern als geschichtliche Selbstoffenbarung vernommen: „Gott ist der Herr — er ist nicht Kausalität.“

Führt nicht von hier aus eine unmittelbare Linie zu dem *credo quia absurdum* W i l h e l m s v o n O c k h a m, womit jede Rechtfertigung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft grundsätzlich verneint wird? Und könnte nicht in dieser Erfahrung, wie sie in Sören Kierkegaards „Paradox“<sup>21)</sup> wieder eine existentielle Bedeutung gewann, auch eine Berührung erscheinen mit jenem P a u l i n i s c h e n Wagnis, daß Gott die Vernunft zum Tore gehalten habe?

Ist etwa E. B r u n n e r doch im Recht?

Soviel sei eingeräumt: Diese Realidentität ist keine absolute. Der Gott der christlichen Religion, der „Deus salutis“, eine *theologia crucis*, liegen nicht im Blickfeld der Philosophie. Und doch tendiert der metaphysische Gottesbegriff jedenfalls in der Richtung des religiösen Gottesbildes und k a n n insofern seine rationale Präambel und Rechtfertigung bedeuten! Denn wenn das Philosophieren in den wesenhaften Bezirk des Humanen gehört, was noch zu erhärten sein wird, dann beweist die These von H. D i e m<sup>22)</sup> ihre Gültigkeit: „Jede Theologie, die mit dem Kampf gegen das

Humane beginnt, wird früher oder später an eben diesem Humanen zu Falle kommen."

Das *Vaticanium* hält an der metaphysischen rationalen Gotteserkenntnis als Fundament einer natürlichen Religion fest. In der „Dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben“<sup>23)</sup> heißt es: „Auch hält und lehrt die heilige Mutter, die Kirche, Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, kann durch das natürliche Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden; denn sein Unsichtbares ist seit Erschaffung der Welt durch seine Werke dem Verstande sichtbar . . .“ Danach besteht die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis als „Vorhof“ zur Gotteserkenntnis durch die biblische Offenbarung. Der Mensch besitzt also somit die Fähigkeit bzw. die Kräfte und die Mittel zu jenem *certo cognosciposse*. Ein Abänderungsvorschlag, „erkannt“ durch „bewiesen“ zu ersetzen, wurde vom Konzil abgelehnt.<sup>24)</sup>

Freilich bleibt auch damit für den Weg des Herzens (*l'ordre du coeur*) jede Möglichkeit belassen. Das *obsequium rationi consentaneum* (Röm. 12,8) schließt nicht aus, daß ein Mensch Gott gläubig besitzen kann, ohne daß eine natürliche Vernunfttätigkeit vorangegangen wäre, was gewiß bei vielen tief-religiösen Naturen der Fall ist. Jene natürliche Gotteserkenntnis umschließt noch nicht den lebendigen Glauben als persönlichste Begegnung, sondern kann nur einen ersten Schritt hierzu bedeuten. Was das Konzil ausschließen will, betrifft jede Art von Immanentismus und subjektiver Gefühlstheologie, von Mystizismus, Fideismus und Traditionalismus. Der Satz verteidigt die religiös-sittliche Anlage des Menschen gegenüber der Meinung, alle Gotteserkenntnis beruhe nur auf Offenbarung oder einem dunklen Ahnen des Gemütes.

Offen muß in diesem Zusammenhang der tiefe Geheimnischarakter der Gottesbeweise bleiben, was im christlichen Verständnis auch immer das Mysterium einer *gratia praeveniens* betrifft: „Niemand kommt zum Vater, außer daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.“ (Joh. 6,44). Auch einer natürlichen Vernunftkenntnis, die *Gott per ea, quae facta sunt, naturalis rationis humanae lumine* sucht und findet, wird dieser Anruf eines gnadehaften Betroffenseins das erste Wort bedeuten müssen, dem die Antwort des Menschen erst zu folgen vermag.

Was aber bliebe auf die These von E. Brunner zu antworten?

#### **Gott ist der Herr — und darum auch Kausalität!**

Gültig bleibt jedoch, daß jener Satz Pascals „Dieu parle bien de Dieu“<sup>25)</sup> — Was Gott sei, erfährt letzthin im christlichen Bewußtsein der Mensch erst über die Menschwerdung des Gottessohnes —, eine unbedingte Ineinssetzung des Gottesbegriffes der Bibel und der Metaphysik nicht gestattet. Dies ist auch noch für den *Aquinaten* offenbar zu wenig erkannt, worauf H. Meyer<sup>26)</sup> nachdrücklich hinweist: Der erste Beweger schließt keineswegs ein, „daß dieses Prinzip der von der Welt substantiell verschiedene, persönliche Gott des Christentums sein muß“. Unhaltbar dagegen muß es wiederum erscheinen, wenn H. Scholz<sup>27)</sup> in diesem *primum motum in motum* geradezu einen Abfall vom evangelisch-paulinischen Christentum erkennen will, weil — worauf besonders M. Scheler<sup>28)</sup> aufmerksam machte, an Stelle des ewigen ersten Bewegers der Welt der „Schöpfer“ tritt, der sie „aus Liebe“ schuf. Jedenfalls aber bleiben die Heilsmysterien des Christentums, Sünde und Schuld, Inkarnation und Erlösung, Tod und Leben,

ebenso jene spezifisch religiöse Kategorie des Heiligen, wie sie von R. Otto<sup>29)</sup> — wenn auch nicht ohne subjektive Herleitung und nicht ohne mögliche Bedenken — erstmalig analysiert wurde, vor den Toren der Metaphysik.

Die Kategorien des Philosophischen und Religiösen stehen zwar in einer korrespondierenden Beziehung gegenseitiger Hinordnung, wie dies das partielle Identitätssystem besagt, schließen aber eine schlechthinnige Identität grundsätzlich aus. Wenn es in diesem Zusammenhang bei M. Scheler<sup>30)</sup> heißt, der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen realidentisch sein, als intentionale Gegenstände seien sie wesensverschieden, so bedeutet dies eine phänomenologische Grundeinsicht, an der man heute nicht mehr vorbeizusehen vermag, sofern echte Religion nicht zum intellektuellen Verstandesglauben verblassen soll. Dies schließt nicht aus, daß man mit guten Gründen den Konsequenzen der Religionsphilosophie M. Schelers nicht mehr zu folgen vermag!

Das Evangelium weiß von keiner Verkündigung eines „Untergangs der Erde am Geist“, weiß nichts vom „Geist als Widersacher der Seele“, wie dies eine moderne Lebensphilosophie verstehen will. Ein katholisches Bewußtsein wird sich aber mit der Formel, daß Gott nicht durch die logische Wissenschaft sein Volk erlösen wollte — *Non in dialectica complaceo Deo saluum facere populum suum* —, selbst mit einer „Dialektischen Theologie“ finden können. Allein das jeweilige Seins- und Wertverständnis über das *humanum* trennt hier zwei Welten. Der Ueberzeugung, daß alle Gnade die geistige „Natur“ des Menschen voraussetzt, daß ohne solche ontische Beschaffenheit des Menschen Gottes Offenbarung unwirksam und sinnlos bleibt, steht das unbedingte „Nein“ Karl Barths entgegen, der von der absoluten Hoheit Gottes und der „freien Gnade“ — offenbar nicht ohne Einfluß der reformatorischen Erbsündenlehre — keinen Raum für eine kreatürliche Geistigkeit des Menschen mehr erkennt. Ueber die veränderte Situation bei E. Brunner, die Beziehungen seiner bedingten natürlichen Theologie zur katholischen Auffassung, braucht hier nicht näher gehandelt zu werden. Wenn nun von K. Barth mit der natürlichen Theologie auch eine natürliche Anthropologie und die natürliche Gottebenbildlichkeit als „weltanschauliche Phantasie“<sup>31)</sup> abgelehnt werden muß, so bleibt dennoch die Tatsache: daß seit Johannes und Paulus die Vernunft der Christgläubigen um eine rationale oder umschreibende analogische Erfassung der undurchdringlichen Mysterien des Christentums ringt. Und wird grundsätzlich mit der Ablehnung der natürlichen Theologie und Anthropologie der Logos aus dem christlichen Bewußtsein und seiner — irgendwie doch immer auch lehrhaften — Verkündigung verbannt, so muß man folgerichtig auch Johannes und Paulus der kategorialen Ueberfremdung zeihen, die die zeitgenössische griechische Vorstellungs- und Begriffswelt teilweise übernahmen, um die „Wirklichkeiten“ der neuen Glaubenserfahrungen sichtbar zu machen!

Bei aller spezifischen Andersartigkeit von Philosophie und Religion, auch und besonders von griechischer Philosophie und christlicher Religion, wird sich für die Begründung und Rechtfertigung einer „Christlichen Philosophie“ die historische Tatsache nicht überschreiten lassen: daß Christus Mensch, Fleisch geworden ist und damit die „Welt“ und den ganzen Menschen heimholte in Seine neue Lebenswirklichkeit, daß Er wirkte, lebte

und lehrte! Und griff nicht seine Predigt und Verkündigung bewußt auf den Begriffs- und Vorstellungsraum der prophetischen Tradition zurück? Bedeutet nicht geradezu das Pfingstliche Wunder, daß die Wahrheit in den verschiedenen, aber eben doch menschlichen „Sprachen“ ergriffen und begriffen werden kann und darf — auch offenbar über dem Hintergrunde einer griechischen Geisteswelt? Ob unbesehen und nur einer griechischen Geisteswelt — dies freilich betrifft eine Kernfrage einer „Christlichen Philosophie“, die sich ihrer nur-humanen Anfechtung stets bewußt bleiben muß. Treffend hat J. Maritain<sup>32)</sup> von einem Humanismus der Inkarnation und des Kreuzes gesprochen.

In diesem Zusammenhang gewinnt das Problem Abälards, die Sehnsucht nach einem neuen, aber christlichen Athen — *nec volo sic esse Aristoteles ut secludatur a Christo* — seinen tiefen Problemcharakter. Voraussetzung zur möglichen Begründung einer christlichen Philosophie bleibt grundsätzlich die Ueberzeugung, daß zwischen den antiken, den mittelalterlichen und neuzeitlichen Geistern eine unaufhebbare Beziehung besteht: die Einheit der einen Menschennatur. Nicht nur im Sinne des Mittelalters als eine Einheit der Zivilisation, die durch das Christentum erneuert wurde, auch unter Berücksichtigung moderner Theorien über die Verschiedenheit in sich geschlossener, individueller Kulturen, Kulturen als „Lebensstile“ etwa im Sinne E. Rothackers usw., — eine Differenzierung jedoch, die letzthin die Konstanz der menschlichen Natur nicht aufhebt. Wenn man die Wertsetzung und Wertschätzung der einen Natur des Menschen und ihre Erhöhung — *dignificatio* — durch das Christliche hinzunimmt, gewinnt man wesentliche Merkmale zur Kennzeichnung eines christlichen Humanismus, dessen Bestimmung und Begründung allein über jenen Voraussetzungen möglich erscheint. Aber wenn *humanitas* das geschaffene Sein des Menschen im Ganzen seiner Seinsmöglichkeiten bedeutet, aber ein Sein, „das immer auch von Gott beansprucht wird“ — so stellt zugleich dieses „von Gott her“ alles Menschliche immer wieder in Frage — auch sein denkendes Vermögen, auch eine „Christliche Philosophie“, die mit allem geschaffenen Menschsein nur den Zwischencharakter der Vorläufigkeit an sich tragen kann.

Zur Begründung einer bedingten Rechtfertigung der „Christlichen Philosophie“ führt auch die Besinnung über einen psychologischen und geistesgeschichtlichen Sachverhalt.

Die Synthese ist ein Wesensgesetz des menschlichen Geistes. Die Synthese zwischen Hellas und dem Evangelium, zwischen Philosophie und Religion, ist gewiß nicht kampfflos geworden. Jene zeitlich-ewige Begegnung, diese Polarität einer virtuellen Synthesis, ist dem Abendlande und letzthin in dieser oder jener Form der ganzen christlichen Welt aufgegeben zur „Entscheidung“. Das Humanum und ebenso sein philosophischer Bezirk lassen sich nicht einfachhin verleugnen; denn der Mensch bleibt auch im Christlichen Mensch, der „auf seine humanen Möglichkeiten nicht verzichten kann, ohne sich selbst und also sein gottgegebenes Menschsein aufzugeben.“<sup>33)</sup> So aber kann sich diese griechisch-christliche Spannung — mit dem Worte von E. R. Curtius<sup>34)</sup> — „in innigster Verschmelzung ausgleichen, aber auch zu schmerzvollem Widerstreben steigern“, eine Spannung, die notwendig getragen werden muß als innere Stätte der Verwirklichung des göttlichen Wesensbildes.

So ist der Prozeß einer ständigen Umwandlung der „natürlichen“ Wirklichkeit der Antike durch Einbeziehung in den übernatürlich-geschichtlichen

Raum des Christentums seit den biblischen Urkunden ständig im Fortschreiten.<sup>35)</sup> Und wenn es auch keine geradlinige Entwicklung der abendländischen Philosophie von der Vorsokratik bis heute gibt, weil der Begriff des Wissens, der Wirklichkeit, des personalen Bewußtseins, des geschichtlichen Selbst- und Weltverständnisses durch eben jenes Christliche im Grund verwandelt ward, so werden doch die griechischen Grundauffassungen der Wirklichkeitserfahrung nicht schlechthin negiert, sondern im neuen Bewußtsein aufgenommen und — diesen Terminus im Sinne Hegels verstanden — „aufgehoben“.

Auf jene exklusive Frage Tertullians „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen?“ hat auf dem Philosophischen Kongreß in Neapel 1926 E. Gilson im Namen der thomistischen Doktrin also geantwortet: „Der Mensch, jene unteilbare Einheit von Leib und Seele, der gewiß ohne das Christentum sich nicht selbst erlösen konnte, ohne den aber auch das Christentum nichts vorgefunden hätte, was es hätte erlösen können!“ Im antiken Ringen um das abendländische Bild vom Menschen fand das Christentum der biblischen Verkündigung jene Voraussetzungen, auf die es ein neues Weltalter aufbauen konnte: Den freien und bewußten Menschen, die Idee und Wertsetzung des Menschen als einer individuellen Person, die sie dann vollends aus ihrer kosmischen Weltverhaftung erlöste, sie zu sich selber finden ließ — im Geheimnis der personalen Existenz, die in ihrem Sein und ihrer Würde nur von dem personalen Gott her begründet und als „Kindschaft“ in Demut empfangen werden kann!

## II. Das religionswissenschaftliche Problem

Hier aber stellt sich die Frage einer „Christlichen Philosophie“ zugleich als ein religionswissenschaftliches Problem dar.

Unsere theologische und philosophische Sprache trägt rein europäisches Gepräge. Wer „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“ (1948) mit Th. Ohm ernst nimmt, dem ergibt sich, daß das Problem einer „Christlichen Philosophie“ nicht mehr allein von der abendländischen Perspektive und ihren antiken und mittelalterlichen Voraussetzungen her gelöst werden kann. Geboten könnte erscheinen, auch die Elemente anderer Geisteswelten als „*λόγοι σπερματικοί*“ im Sinne Justins ebenso ernst zu nehmen, zu beteiligen und einzubeziehen. Gilt doch das *gratia supponit naturam* auch in diesem Bezug nicht nur für die abendländische Antike. Ist „Christenheit“ etwa nur eine abendländische Wirklichkeit, weil die Kategorie des Geschichtlichen wesentlich christlich und abendländisch ist? Ist aber der ahistorische Pneuma-Gedanke des Neuen Testaments nicht ebenso christlich, obwohl er östlicher Seelenhaltung zutiefst verwandt erscheint?

Diese Frage beinhaltet zugleich ein bedrängendes missionarisches Anliegen einer katholischen, d. i. auch im Innenraum des Geheimnisses weltweiten Verkündigung, daß eine unbedingte Bindung an gewisse historisch-bedingte Kulturbegegnungen die Ansprechbarkeit anderer Kulturen zu einem ernststen Problem machen kann. Dies darf und soll freilich keineswegs den Verzicht auf die dogmatisch-begriffliche Fixierung über dem Hintergrunde einer ebenso historisch-bedingten abendländisch-antiken Begriffswelt bedeuten, wohl aber schon die ausschließliche Sanktionierung einer abendländischen philosophischen Beschränkung in Frage stellen. Doch es

bleibt ein tiefes Problem, das letzthin nur im Geheimnis göttlicher Providenz aufgehoben erscheinen kann: daß gerade und bis dahin noch ausschließlich die griechische Philosophie die providentielle Bedeutung für eine christlich-katholische Philosophie und Theologie gewann.

Weil es keine „rein“-biblische bzw. „rein“-christliche Begriffswelt gibt, weil selbst die Verkündigung Jesu auf den jeweilig vorfindlichen Begriffs- und Vorstellungsraum zurückgreift und ihm aufruft, darum müssen alle wohlgemeinten Thesen, die religiöse Heilswelt der Bibel könne nur aus sich selbst heraus verstanden und fixiert werden, letzthin in sich unmöglich bleiben. Indes aber besagt dies ebenso nicht, daß diese Religion sich wissenschaftlich nur auf den Boden der aristotelischen Seins- und Werdephilosophie begeben kann, worauf bereits O. K a r r e r<sup>36)</sup> hinwies. Jedenfalls erfordert dies nicht der Wahrheitscharakter jener Religion mit Notwendigkeit, wenn gleich auch gewisse Grundprinzipien dieser Philosophie zum dauernden, gesicherten Besitzstand einer christlich-katholischen Philosophie und auch Theologie gehören werden. Allein nicht die Frage, wieweit ein System aristotelische, sondern wieweit es wesentlich christliche Grunderfahrungen widerzuspiegeln und zu vermitteln vermag, kann zum Kriterium einer „Christlichen Philosophie“ genommen werden! Und es hieße hier schon einen T h o m a s v o n A q u i n gründlich mißverstehen, wollte man bei ihm die augustinischen Konzeptionen übersehen.<sup>37)</sup>

Gewiß zeichnet die philosophische Besinnung eine genuin abendländische Eigenart, das rational-logische, geschichtliche Denken eine spezifisch abendländische Denkform. Und mit der Einbeziehung auch anderen Ideengutes zum Aufbau einer „Christlichen Philosophie“ würden sich wohl die Schwierigkeiten noch vermehren, aber auch den Sinngehalt vielleicht noch vertiefen. Schwierigkeiten deshalb, weil gerade die östliche Seelenhaltung zutiefst im Religiösen gegründet ist; auch die Philosophie der Inder bleibt spekulative Religion. Noch bezeichnender als im Abendländischen werden diese Begriffe, Vorstellungen und Symbole bestimmte religiöse, dem Evangelium auch fremde Urerlebnisse beinhalten können. Aber von dieser Schwierigkeit ist auch teilweise die griechische Philosophie nicht auszunehmen, sofern man den jeweiligen „Ansatz“ des Philosophierens bedenkt — die Verhaftung im Kosmischen, die Verkennung der nicht in Analogie zum Naturgeschehen denkbaren Sonderart des Geistigen, einer weithin deistischen Gotteslehre usw. Um so erhabener aber muß wiederum die Gestalt des A q u i n a t e n vor uns erstehen, dessen Geisteswelt zuinnerst und wesentlich ins Christliche getaucht erscheint und nicht etwa nur eine kritiklose „Synthese“ darstellt.

Doch es bleibt die notwendige Frage:

E s g i b t e i n e a b s o l u t e w e l t w e i t e c h r i s t l i c h e R e l i g i o n :  
G i b t e s e b e n s o a u c h e i n e a b s o l u t e w e l t w e i t e c h r i s t l i c h e P h i l o s o p h i e ?

Dies erscheint nach Abschreiten aller Möglichkeiten um das Thema „Glauben und Wissen“ in der scholastischen Tradition und darüber hinaus als eine fruchtbare Fragestellung, die uns heute im Zeichen der charakterologischen Typologie und strukturellen Psychologie aufgegeben ist. Der abendländisch-griechisch-römisch-germanische Weg ist vielleicht nur ein Weg, wenn auch bisher noch der einzige. Gibt es noch andere gangbare Wege zur christlich-spekulativen Erfassung von Welt, Seele, Mensch und Gott? Und in welchem

Verhältnis stehen sie zueinander und zur Kategorie eines „Christlichen a priori“ — diesen Terminus im Sinne R. G u a r d i n i s genommen?

Voraussetzung zur Lösung dieser Fragen wäre die Inangriffnahme einer weitgesteckten philosophischen und religionspsychologischen „verstehenden“ Typologie aller Seelenhaltungen und Grundweisen des Selbst- und Weltverständnisses aller Kulturen und Völker, wozu J. W a c h und A. D e m p f<sup>38)</sup> einen ersten, aus der abendländischen Enge herausführenden Versuch wagten. Ein solches Bemühen müßte alle medialen Aeüßerungen der Kultur und der Seele, also Religion, Denken, Wort- und Bildkunst usf. befragen. Ueber einer solchen Durchleuchtung der gesamten menschlichen Grundvoraussetzungen in ihrer seelischen Tiefenschicht wäre dann gewiß eine gültige B e g r ü n d u n g möglich, inwieweit die christlich-a n t i k e Synthesis des Abendlandes und die darin gegründete „Christliche Philosophie“ allein zu einem gemeingültigen Prinzip einer solchen Philosophie oder auch eines geistigen Weltprinzips überhaupt erweitert werden kann, auf das nunmehr die ganze Menschheit angewiesen ist. Von hier aus würde nicht nur neues Licht fallen können auf die alte Sicherheit Tertullians, jene *anima naturaliter christiana*, man gewänne ebenso auch den Schlüssel zu jenem Problem, das als eine *philosophia naturaliter christiana* zu kennzeichnen wäre.

### III. Das innerseelische Problem

Vom innerseelischen Aspekt her ist der christliche Philosoph gebunden an bestimmte Voraussetzungen.

Christliches Bewußtsein lebt vom Glauben her, der nicht in Verbindung mit dem Denken als eine bloße Verlängerung des Verstandes begriffen werden kann. Gläubigwerden entspringt nicht einer vertieften Einsicht des Verstandes. Was dem Glaubenden zum Bewußtsein kommt, ist nicht nur eine Wahrheit, ein Wert, sondern: eine Wirklichkeit, diese Wirklichkeit des heiligen Gottes im lebendigen Christus.<sup>39)</sup> Das bedeutet Umbau des Wirklichkeitsbewußtseins, wie es M. S c h e l e r und H. S c h o l z<sup>40)</sup> im diametralen Gegensatz zum antiken Daseinsverständnis die „Bewegungsumkehr der Liebe“ genannt haben.

Hier aber zeigt sich das innerseelische Kernproblem einer „Christlichen Philosophie“:

Kann es für einen gläubigen Denker, für einen Menschen, der im P a u l i n i s c h e n Verständnis eine totale Umkehr seines Lebenskernes erfahren hat, seinen Standort in der Welt des Geistes und der Dinge nicht mehr von der „Welt“ her, sondern mit den Augen Gottes im Pneuma Hagion ergreift — „Wo einer in Christus ist, da ist eine neue Schöpfung“ (2. Kor. 5,17) —, kann es für diesen Menschen noch ein philosophisches System geben, das — um mit H a n s M e y e r<sup>41)</sup> zu sprechen — „aus selbständiger, vernünftiger Sachbearbeitung“ erwachsen ist?

Die Antwort auf jene Frage zeichnet die Grenzlinie des Geisteskampfes von Jahrhunderten bis in unsere Gegenwart. Neben dem „Nein“ der umstrittenen Illuminationsthese A u g u s t i n s<sup>42)</sup> steht der Jaspbruch der natürlichen Wissenschaftsbegründung der D o m i n i k a n e r.<sup>43)</sup>

Ist es also möglich, den Dingen von den Wissenschaften, das heißt von den Dingen selbst aus, eine Ordnung zu geben, oder setzt ihre Ordnung die

Uebernahme eines Beziehungsmittelpunktes voraus, weil er nicht in ihnen liegt?

So erkennt es Thomas von Aquin:<sup>44)</sup> „Verschiedenes erforscht der Philosoph und der Gläubige an den Geschöpfen; wenn aber einmal etwas gemeinsam von Philosophen und Gläubigen an den Geschöpfen erforscht ist, wird es durch verschiedene Prinzipien abgehandelt.“

Philosophie erscheint danach nach Ausgangspunkt, Gegenstand und Methode als eine selbständige Wissenschaft aus reiner Vernunft und unterscheidet sich prinzipiell von der Theologie, die die Dinge in ihrem Verhältnis zu Gott sieht — nicht als Dinge, sofern sie diese Dinge sind und diese Natur haben. Mit jener Tradition fallen der Philosophie folgende Aufgaben zu:

1. die Verteidigung des Glaubens,
2. die Vernunftgrundlage des Glaubens als „praeambula fidei“,
3. die Verdeutlichung des Glaubensinhaltes durch Gleichnisse und Analogien.

Anders dagegen der Geist des mittelalterlichen Franziskanertums. Auf die Frage „Kann der Mensch aus reiner Vernunft die Wahrheit erkennen?“, antwortet Bonaventura<sup>45)</sup>: „Folgendes ist die Ordnung, daß man von der Festigkeit des Glaubens ausgehe und fortschreite zur Klarheit der Vernunft, um zu gelangen zur Süßigkeit der Beschauung . . .“ Dieser Weg ist nicht möglich ohne die Gnade.

Grundsätzlich ergibt sich hier folgendes:

Wenn der Christ als Philosoph auf die Ganzheit der Wirklichkeit blickt, so in dem Bewußtsein, daß über diese ganze Wirklichkeit eine göttliche Verkündigung von höchster Gewißheit und undurchdringlichem Geheimnischarakter gegeben ist. Denn auch die Offenbarung kündigt in ihrem Bezug von dem Ganzen der Welt. Der Philosoph, der Christ ist, wird aber durch sein Christ-sein keineswegs zum Theologen, denn er betrachtet das Ganze der Welt nicht im Hinblick der Erfüllung der Natur durch die Uebernatur, sondern die Natur in sich selber und in dem, was sie von sich selber aussagt.<sup>46)</sup>

Allein auch dieser philosophischen Betrachtung ist ein Gewicht der Seele vorausgegeben: das gläubige Bewußtsein, das letzthin nicht im vorbereitenden oder rechtfertigenden Denken verankert ist, sondern im Tiefengrund der Seele. Für den Christen kann Philosophie niemals den Sinn beinhalten, Erlösungswissen zu gewinnen, Wahrheiten zu erfahren, die er im Geheimnis des Glaubens schon empfangen. Für ihn bedeutet Philosophie nicht Religionsersatz, auch nicht eine Weltanschauung als philosophischer Glaube, der das Totum der Welt und ihre Sinngebung vernunftmäßig aus nur-menschlichen, sinnimmanenten Bezirken der Seele und der Welt aufbaut. Philosophie allein vermag dem Christen letzthin keine Weltanschauung oder Lebensnorm zu begründen oder auch gültig zu sichern! Wenn das Besondere der Philosophie mit L. Landgrebe<sup>47)</sup> bestimmt wird als „Inbegriff, der die Weltanschauung ausmachenden Ueberzeugungen auf Wissen zu begründen . . . , das vom Menschen durch sein geistiges Tun erst erworben und erkämpft wird“, wenn somit der Boden der Ueberzeugungen, die dem menschlichen Dasein Sinn und Halt geben, erst durch Nachdenken erworben wird als durch „die denkende Aktivität des Menschen“, so erscheint ein so bestimmter Wesens-Ansatz der philosophischen Bemühung für das christliche

Bewußtsein schlechthin unannehmbar. Für den christlichen Denker kann ein philosophisch-theoretisches Denken nicht mehr die Funktion bedeuten, den Boden der Weltanschauung, des Glaubens, aktiv erst zu schaffen, selbstschöpferisch erst zu ermöglichen. Der Sinnbezug des Daseins, der Welt, der Seele, des Menschen ist dem christlichen Philosophen in einer weit tieferen, „ganz-anderen“ Beziehung vorgegeben, als dies durch die vernünftige „Theoria“ von ihm erschlossen werden könnte.

Man muß auch den Mut haben, die veränderte Situation des Philosophen, der Christ ist, gegenüber dem „ursprünglichen“ Ansatz und Anliegen der griechischen Philosophie mit allen möglichen Konsequenzen zu sehen! Damals hatte sie ihr Wesen daran, den Mythos, also die geglaubte Weltanschauung zu ersetzen durch einen vernunftgemäß und naturgemäß erfahrenen und begründeten Daseinssinn, der über der reinen „Theoria“ gewonnen wird.

Dem christlichen Philosophen hingegen ist in Analogie zu jenem griechischen „Mythos“ das geoffenbarte Heilsmysterium als unaufhebbare Sinntranszendenz seinem ganzen Menschsein gegeben — auch seinem Denken. Wir können als christliche Denker keine griechischen Philosophen mehr sein! Und wo dies innerhalb des christlichen Raumes versucht wird, vermag es nicht über dem Grunde des christlichen Bewußtseins zu geschehen, von dem man prinzipiell weder sich noch andere dispensieren kann, sofern es einmal einen Menschen in der Tiefe erfaßt hat. Freilich gibt es dabei Probleme, die enger oder weiter im Bannkreis jenes Bewußtseins stehen — man denke an die sittlichen Fragen oder andererseits an die Ontologie der Wirklichkeit. Ganz ohne diesen letztgültigen „unphilosophischen“ Bezug wird dabei aber keine Frage mehr zu bestehen vermögen!

Zumindest für die letzten Seins-, Wert- und Sinnfragen schwingt in dem christlichen Denker etwas von dem, was Thomas von Aquin die Erkenntnis *per connaturalitatem* nennt (S. th. I, 1,6). Auch einer „Christlichen Philosophie“ kann die aristotelisch-thomistische Aufgabenstellung entsprechen, daß „sich in die Seele die ganze Ordnung des Universums und seiner Ursachen einzeichne“ (*ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius* — De an. III, 4; De verit. II, 2). Allein der eigentliche Sinngehalt jener rational-erkennbaren natürlichen Seinsordnung hat nunmehr eine im christlichen Bewußtsein nicht mehr auszulöschende Richtungsänderung und Wertsetzung erfahren — eine Ordnung also, die in ihrer letzten Seins- und Sinnstruktur in der biblischen Offenbarung vorgegeben. Der christliche Philosoph, der nach dem Grund seiner Glaubensüberzeugung fragt, sie mit wissenschaftlichen Mitteln zu rechtfertigen sucht, fragt als Christ. Es gibt gewiß keine „christliche Methode“, aber es gibt christliche Gesichtspunkte als Grundaspekte auch der wissenschaftlichen Erkenntnis. Forscher und Gläubiger sind in der Einheit der Person nicht zu trennen — im existentiellen „Ansatz“ gründet diese Einheit, nicht in einer nachträglichen abwägenden Uebereinkunft. Christsein und Menschsein läßt sich nur in der existentiellen Einheit der Persönlichkeit organisch und funktionell bestimmen. Denn das Religiöse ist kein Bereich neben anderen Bereichen. Es liegt im Wesen der Religion, daß sie nur als Seele und Mitte der totalen Existenzgründung des ganzen Menschseins wesentlich und sinnvoll erscheinen kann — auch der wissenschaftlich-philosophischen Forschung wie aller Lebensbereiche überhaupt. Wird die religiöse

Seins- und Lebensbeziehung grundsätzlich — theoretisch oder praktisch — isoliert oder im Hinblick etwa auf die philosophische Erkenntnis neutralisiert, ist sie schon wesentlich aufgegeben.

Mögen nun auch kategoriale Unterscheidungen von Religion und Philosophie unumgänglich notwendig erscheinen, — von der Ebene der gesamt-persönlichen „Existenz“ her ergibt sich die Feststellung: der christliche Philosoph ist Mensch, und jeder Mensch kann, sofern er eine echte Ueberzeugung zu eigen hat, nur aus einer Wurzel heraus existieren — gläubig-sein, denken, fühlen, handeln.

Die Frage um die spekulative Erfassung der Glaubenswahrheiten im Sinne des Augustinischen *fides quaerens intellectum* oder — mit der theologischen Formulierung gesprochen — im Sinne der *motiva credibilitatis* (Glaubwürdigkeitsgründe, nicht Glaubensgründe!), wonach die Vernunft nicht den Glauben zu durchdringen vermag, aber sich doch überzeugen kann, daß es nicht un- oder widervernünftig ist, seine Geheimnisse zu glauben,<sup>48)</sup> umschließt zumindest drei Problemkreise:

1. das Problem des Vermögens und der Spannweite der menschlichen Vernunft,
2. das Problem um den Gegenstand des Glaubens als Mysterium,<sup>49)</sup>
3. das Problem um die Priorität von Wissen und Glauben.

Soweit war dies ein scholastisches Problem. Allein hier stehen wir noch nicht im eigentlichen Geheimnis: Wir meinen das Problem als religiös-existentialles Bewußtsein des christlichen Philosophen, das nicht mehr allein mit den Kategorien von Wissen und Glauben gelöst werden kann, sondern eine existentielle Deutung erfordert.

Auch in den sog. rein philosophischen Fragen wird der christliche Denker unter dem Gesetz eines neuen Wirklichkeitsbewußtseins stehen. Um ein Wissen und Forschen im Glauben handelt es sich hierbei, nicht um ein Wissen und Forschen vor dem Glauben. Und für diesen Zusammenhang darf M. Schellers<sup>50)</sup> These erwogen werden, die freilich für ihn eine andere Bedeutung gewann: Alle metaphysischen Ansätze und Systeme verbleiben im Spielraum der religiösen Grundkategorien, welche die Religion der Metaphysik abgesteckt hat. Einem Denken im Glauben geht gewiß das Glaubenswissen dem natürlichen Wissen voraus, und sei es nur als unreflektierte Bewußtseinsgegebenheit.

Damit ist an die Stelle der „Theoria“, eines Wissens als Betrachtung nach der Norm der Dinge, ein neuer Wissensbegriff getreten, der aus einem „ursprünglichen Offenbarwerden als dem formgebenden und wirklichkeits-verleihenden Prinzip“ entspringt. Es ist dies jenes wesenhaft biblische Wissen, wenn der Apostel dem Menschen die „Mitwissenschaft an der Schöpfung“ (1. Kor. 3, 9) zuschreibt — jenes Wissen um das die antik-kosmische Verhaftung durchbrechende Personwerden, das mit dem Erkennen, in dem der Mensch von Gott erkannt wird (1. Kor. 13, 12), in der Tiefe verbunden ist, wie ebenso auch mit der Hingabe, in welcher der Mensch von Gott geliebt wird, Gott liebt (1. Joh. 4, 10). Daher kann es für ein solches Bewußtsein, dem im letzten Geheimnischarakter Erkenntnis und Liebe eins sind<sup>50a)</sup>, kein „neutrales“ Wissen mehr geben, weil die menschliche Existenz, das ganze Dasein, in der Bedrohtheit widergöttlicher Mächte steht.

Auch Gott, Seele, Mensch, Welt, soweit sie dem natürlichen Licht der Vernunft zugänglich sind, stehen dem christlichen Philosophen unter dem

Bewußtsein jener neuen Verkündigung, daß der Mensch und mit ihm alle Schöpfung als das „Du“ einer transzendenten personalen Macht zu verstehen ist, wie es eine philosophisch-theologische Anthropologie seit einigen Jahrzehnten immer tiefer als Wesensgesetz der *creatura* erkennt.<sup>51)</sup> „Christlicher Philosophie wird der Weg „von unten“, der jeweils geboten und notwendig erscheint, im eigentlichen existentiellen Ansatz immer auch ein Weg „von oben“ sein müssen, wenn er nicht an der „Grenze“ scheitern soll oder einer Rationalisierung des Mysteriums verfallen will — denn hinter jeder *ratio* lauert der Dämon des Rationalismus! Auch *Thomas von Aquin*<sup>52)</sup> wußte zutiefst von dieser korrespondierenden Bewegung des Hinauf und Herab, die beide erst zusammengenommen das ganze Geheimnis der Erkenntnis des Christenmenschen umschließen: „Weil aber die natürliche Vernunft durch die Geschöpfe in die Gotteserkenntnis aufsteigt, die Erkenntnis des Glaubens jedoch umgekehrt durch die Göttliche Offenbarung von Gott her in uns hinabsteigt — es ist aber der Weg des Aufstiegs und des Abstiegs einer und derselbe — . . .“ Für den im christlichen Bewußtsein stehenden Philosophen wird sein „Aufstieg“ freilich vom „Abstieg“ umschlossen sein, für ihn wird die „gegläubte Annahme über seinen Heilsweg“ notwendig vorgegeben sein, wenn er die metaphysische Geisteshaltung einnimmt, um wiederum *Schellers* Konzeption entsprechend abzuwandeln. Grundsätzlich gilt dabei die Erfahrung, daß es zwischen Wissen und Glauben keinen stetigen Uebergang gibt. Es bleibt eine „Stelle“, ein „Wagnis“ im Sinne von *P. Wust*<sup>53)</sup>, was nicht mehr mit Begriffen und Methoden des rationalen Denkens überbrückt werden kann. Wenngleich dieser Glaube auch als ein Akt der Vernunft und des Willens nicht nur irrational umschrieben werden kann, so mögen doch die „Antriebe zur Betätigung dieser Erkenntnismöglichkeit“ den dunklen Tiefen der Seele, der gesamt menschlichen Existenz, den Tiefen des „Daseins“ entstammen. Ohne diesen undurchdringlichen Geheimnischarakter des Glaubensphänomens führt der Weg an der Tiefe des eigentlichen Mysteriums vorbei in irgendeine, noch so distinkte Rationalisierung. Das Eigentliche des Glaubensphänomens wird vom Geheimnis der Seelentiefe umschlossen und entzieht sich letzthin jeder rationalen oder psychologischen Aufhellung, wie der bedeutsame Versuch von *E. Spranger*<sup>54)</sup> wieder deutlich machen konnte. Wie hier Glauben in seinem Kern als „seelische Energieentfaltung“ gedeutet wird, so bleibt in einer religiösen Lebensbeziehung „Gnade“ als *gratia praeveniens et medicinalis* das letzte Wort.

Wie der Weg des Individualismus letzthin mit der Immanenz in Entsprechung steht, so bedeutet wiederum das Bekenntnis zur Vorherrschaft der Vernunft in Theorie und Lebensführung einen kräftigen Schritt ins rein Diesseitige hinein. Dies gilt nicht nur für einen aristotelischen Denkansatz oder für eine aufklärerische Tendenz, als die menschliche Vernunft an die Stelle der Urvernunft trat und das ursprüngliche Teilhabe-Verhältnis damit aufhob — dies gilt ebenso auch gewissem Bemühen der scholastischen Spätzeit gegenüber, in der Umkehrung jenes „*credo ut intelligam*“. Wenn es jedoch seit jener Geistesrevolution, welche die griechische Philosophie mit ihrer Entdeckung der Verstandesfunktion auslöste, im Abendlande kein Menschsein mehr zu geben vermag, das nicht diese neue Dimension — als ein *h u m a n u m* oder auch *a n t i h u m a n a u m* — in sein Denken und seine Glaubensüberzeugung hineinzunehmen gehalten wäre, so bestimmt sich von

hier aus auf weite Strecken die Aufgabe eines philosophisch-theologischen Denkens: als der nunmehr unabweisbare Versuch, die geoffenbarten Wahrheiten des Glaubens dem Denken einsichtig zu machen, sie gedanklich zu rechtfertigen und womöglich zu begründen. Sofern alles auf die göttliche Vernunftidee zurückgeht, nicht aber auf einen nominalistischen Willensgott, gibt es kein *credo quia absurdum* eines nur irrationalen Glaubens. Philosophische Besinnung kann im katholisch-scholastischen Verständnis als „*praeambula fidei*“ grundsätzlich eine positive Bedeutung gewinnen. Philosophie eröffnet nicht unbedingt erst — wie dies *Pascal* erfuhr und *K. Heim* in der negativen Konsequenz begründete<sup>55)</sup> — durch ihr „Scheitern“ dem religiösen Glauben und dem Glaubenswissen das eigentliche Tor.

Religiöser Glaube als die „Grundentscheidung des Herzens für die Vertrauenshingabe an Gott als tragendes Fundament des gelebten Lebens“<sup>56)</sup> ist nicht Philosophie! Keine Philosophie darf dies vergessen — will sie nicht der Gnosis oder dem Fideismus verfallen. Aber der im religiösen Sinne gläubige Mensch bleibt Mensch. Mensch-sein bedeutet jedoch eine naturgemäße Hinordnung zum Denken als philosophischer Besinnung — von Natur aus mit Notwendigkeit! Philosophie darf man geradezu mit *Aristoteles* als eine Funktion des menschlichen Wesens und Lebens bestimmen.

Gegen ein dialektisch-theologisches Mißverständnis sei es gesagt: Im Glauben und aus dem Glauben philosophieren erscheint sinnvoll. Denn der religiöse Glaube tötet nicht das Denken noch steht er ihm von Natur aus antithetisch gegenüber. Auch im Glauben muß und kann der Mensch denken! Philosophieren gehört in den Bezirk des Humanen. Das Evangelium Christi aber gibt nicht erst das Humane, sondern setzt es voraus und fordert und fördert es in der Richtung auf die übernatürliche Zielsetzung. Ueber dieser Vorentscheidung — woran sich die Geister im letzten Grunde scheiden — erscheint dann das Eigentlich-Christliche: „daß dem schuldig gewordenen Menschen Hoffnung gegeben wird auf ein tiefstes Menschentum, das zugleich mehr ist als die reine Humanität: die Hoffnung auf eine neue, von Gott erlöste und von Gott erfüllte Humanitas“.<sup>57)</sup> Ueber diesem Sinnbezug aber ordnet sich auch das Denken ein als ein Gottesgeschenk, das dem Menschen im Schöpfungsgeheimnis selbst verliehen. Denn nicht das Denken als Denken sucht der Apostel zu treffen, sondern nur einen sehr bestimmten Denkansatz: eben den der griechischen Philosophenweisheit!

Dies ist also die bewußte Voraussetzung des christlichen Philosophen. — Voraussetzunglos? Welche Philosophie wäre dies überhaupt? Die idealistische ging aus von dem Glauben an den Menschen und an die Vernunft, als Erscheinung der göttlichen Vernunft. Die materialistische fand ihren Ansatz im Dogma von der Stofflichkeit alles Seins und der Notwendigkeit alles Werdens. Die christliche geht aus von dem Glauben an Gott und wendet sich zum Menschen erst von diesem personalen Gottesbezug her. Wie es *K. Adám*<sup>58)</sup> als ein Wesensgesetz der katholischen Theologie erkennt, daß sie in ständiger Fühlungnahme mit der kirchlichen Ueberlieferung stehe und gar nicht voraussetzungslos sein will, so darf man dies zumal seit *E. Sprangers* bedeutsamer Akademierede<sup>59)</sup> — gültig auch von allen geisteswissenschaftlichen Bemühungen aussagen. Denn es gibt keine Philosophie, die nicht von einem je gegründeten Gewißheitsgrunde lebte, wie es auch keinen Menschen geben kann, ohne eine je gegründete Glaubensüberzeugung.

Wenn eine moderne Besinnung die These vertritt, daß wir vom Denken auszugehen vermeinen, obwohl wir als Denkende schon immer in einer je bestimmten Glaubensüberzeugung stehen, so muß dies in letzter Konsequenz eine Erschütterung des Vertrauens in die Vernunft als kritisches Erkenntnisorgan bedeuten. Damit aber wird ein moderner Irrationalismus begründet, der an Stelle der „ratio“ irrationale tragende Fundamente treten läßt. Ein solches Beginnen, im Sinne von Dilthey, Scheler, Bergson, Klages und einer gewissen Richtung der Existenzphilosophie ein vital-biologisches, emotionales, „stimmungshaftes“ Apriori usf. zu begründen, bedeutet letztthin das Ende einer rationalen Metaphysik mit ihrer Lehre von der Homogenität von Denken und Sein, der Sinnhaftigkeit des „ordo“.

Jene Thesen wollen grundsätzlich ausgeschlossen sein, wenn im Zusammenhang mit dem Problem einer „Christlichen Philosophie“ die Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben als Problem eines „existentiellen Apriori“ erwogen wird. Von dem *credo ut intelligam* wußte gewiß auch die Vorzeit. Allein jenes Problem konnte eben nur als eine spekulativ-philosophische bzw. eine theologische Frage empfunden werden, nicht aber unter dem Aspekt einer existentiellen Seinsverfassung jeweiligen Mensch-seins und des gläubig-existierenden Denkers.<sup>60)</sup> Die Ansätze hierzu in augustinischen Grundkonzeptionen sollen freilich nicht übersehen werden!

Stehen wir als Denkende schon immer in einer je bestimmten Glaubensüberzeugung? Nur insofern mag jene These Gültigkeit beanspruchen, als „Es“ im Menschen bereits zu dem letzten Sinn des Seins eine Grundposition des unreflektierten „Glaubens“ bezogen hat, ehe der Geist sich diese Frage bewußt macht. Dieser „Glaube“ meint zunächst allgemein jene Art von Gewißheit über weltanschauliche Grundvoraussetzungen, eine Gewißheit, die „da“ ist und nur schwerlich abgewiesen werden kann, weil sie die Existenz des jeweiligen Mensch-seins eben „existentiell“ trägt. Wir meinen hiermit eine Kategorie der individuellen Besonderheit, etwa des „Stimmungsbodens“ des Ur-Vertrauens in das Sein, des Urmißtrauens, der Urangst, der Scham usf., wodurch der Persönlichkeitscharakter eines jeweiligen Mensch-seins in seiner Tiefenschicht „bestimmt“ ist. Ob der Mensch „von Natur aus“ ein Ur-Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des Seins besitzt oder aber eine Ur-Angst vor dem Sein — daran scheidet sich eine christliche und eine nicht-christliche Existenzphilosophie.

Hier aber steht der Mensch vor der „Entscheidung“, die im letzten Grunde ihn schon immer irgendwie „betroffen“ zu haben scheint, sei es als natürliche, geistig-seelische Disposition, als „ursprüngliche Wahl“ im Sinne P. Sartres oder aber als Gnadentat jenes göttlichen Schöpferwillens, der im Sinne des Evangeliums nur als „Ur-Vertrauen“ gedeutet werden kann.<sup>61)</sup>

Dies nun betrifft das Rätsel moderner Selbstbesinnung: daß seit Plotin, Goethe, Scheler nicht mehr nur um das existentielle Apriori als Vorentscheidung jeweiliger Glaubenshaltung gewußt wird, sondern daß das moderne Bewußtsein, sofern es außerhalb des Christlichen steht, weithin durch eben dieses Wissen im tiefsten ratlos und erschüttert wird, weil es nicht mehr eingeordnet zu werden vermag in das Reich der Gnade. Alle nur natürlichen Determinanten jeweiliger letzter Disposition eines konstitutionell-gegründeten Glaubens-„Grundes“ verbleiben aber im engen Bezirk der Imma-

nenz und könnten als Säkularisation ursprünglich christlicher Gnadenerfahrung gedeutet werden. Die letzte Frage heutiger Weltanschauungsproblematik betrifft daher nicht mehr allein die Frage nach der allgemeingültigen Struktur einer rationalen Erkenntnis, sondern darüber hinaus die Frage nach der allgemeingültigen Struktur einer seelischen Tiefenschicht, der das Glaubens- und Wertbewußtsein bereits entstammt — Glaube hier in diesseitiger Ansicht verstanden. Damit nun würde die unerläßliche Grundvoraussetzung einer „Christlichen Philosophie“, die Ueberzeugung von der Einheit und Konstanz der einen Menschennatur, jenem menschlichen Wesensgehalt, den der Mensch nicht verlieren kann, ohne aufzuhören, Mensch zu sein, in einer noch tieferen Fundierung begründet, als dies allein durch die rationale Kennzeichnung der Menschennatur möglich ist. Diese Fragestellung greift über jenes zentrale theologische Problem nach der natürlichen, auch in der Sünde unverlierbaren substantiellen Güte der menschlichen Natur hinaus — wie es die Scholastik benannte: *primum igitur bonum naturae, nec tollitur nec minuitur per peccatum*. Der Ort jener neuen Frage wäre vielleicht als die Grenzzone einer theologischen und einer strukturell-charakterologischen Problemebene zu charakterisieren, wovon im früheren Zusammenhang schon die Rede war.

Der kritischen Bemerkung von H. Meyer<sup>62)</sup> zu dieser unserer These, eine existentiell-psychologische Analyse aller Seelenhaltungen sei zwar lehrreich, aber nicht ausschlaggebend für die „Lösung transzendenter Geltungsfragen“, allein kritisch-rationales Bewußtwerden der eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen und Bedingtheiten vermag als verlässliches Kriterium zu gelten, muß grundsätzlich zugestimmt werden. Für eine im augustinisch-thomistischen Bewußtsein stehende Philosophie steht dies außer Frage. Allein — und darauf sollte hingewiesen werden — nicht weil die moderne Besinnung die Substantialisierung des Typus und aller relativistischen und historistischen Folgen erstrebt, sondern weil sie keinen Ausweg hieraus mehr erkennt, gerät dieser Mensch in die Krisis seines Lebenssinnes. Weil er durchaus darüber Zweifel empfindet, ob er sich seiner jeweiligen Anlagen und Vorentscheidungen, die seine Weltanschauung tragen und bestimmen, kritisch-rational bewußt werden kann, war diese „Problematik der Weltanschauungen“ überhaupt möglich. Wo aber der Glaube an die kritische Ratio verlorenging, vermag kaum eine Argumentation mit eben dieser kritischen Ratio als Kriterium zu heilen. Dieser moderne Relativismus vermag daher auch nicht mehr allein durch kritische Analysen der System- und Problemgeschichte überwinden zu werden! Hiermit aber wird die Kernfrage der Krisis der gegenwärtigen geistigen Situation berührt, deren Mißtrauen in alle letztgültigen tragenden Fundamente mit dem Schwinden der Ehrfurcht als der Pietät vor dem Seienden in Erkenntnis und Seinsdeutung, in Ethos und Religion erklärt werden muß.<sup>63)</sup>

Grundlegend bleibt mithin zu sagen:

„Christliche Philosophie“ erscheint dadurch charakterisiert,

1. daß ihr grundsätzlich alle Fragen der philosophischen Problematik aufgegeben sind, nicht nur etwa ein religiös-bestimmter Ausschnitt,
2. daß sie als Prinzipienwissenschaft wissenschaftliche Weltanschauungslehre ist, sofern eben jede Wissenschaft in ihren letzten Prinzipien in einem „Glauben“ an eben diese Prinzipien oder Axiomata gegründet ist,

3. daß der logische Ausgangspunkt der philosophischen Besinnung unter Wahrung der verschiedenen Ordnungen, des Wissens und des Glaubens, nicht in den geoffenbarten Wahrheiten, sondern in der Vernunft liegt,
4. daß sie sich ihrer weltanschaulichen Voraussetzungen und Vorbestimmtheiten kritisch bewußt werden kann und muß,
5. daß sie zwar nicht heilsnotwendig, wohl aber wesensnotwendig erscheint,
6. daß sie in Grenzfällen die religiösen Glaubenswahrheiten als negatives Kriterium grundsätzlich anerkennt und auch die positive Förderung durch die Religion und Theologie bejaht,
7. daß sie im christlichen Mensch-sein existentiell gegründet ist.

„Christliche Philosophie“ bedeutet danach keine religiöse Glaubensphilosophie, die den Grenzsaum verwischt. Auch ihr gilt die thomistische Unterscheidung: *Theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.*<sup>64)</sup> Man kann sich nach einem treffenden Wort von J. Kuhn<sup>65)</sup> nicht in das Christentum hinein- oder hinüberphilosophieren. Es sei auch nicht übersehen, daß jene These sich grundsätzlich von der augustinischen Ueberzeugung abhebt, wonach die Philosophie letzthin mit der Weisheit der biblischen Urkunden gleichgesetzt wird. Wohl werden dem christlichen Denker die Wege der Vernunft der vom Glauben inspirierten Gesamtgeisteshaltung eingeordnet sein, jedoch nicht unbedingt inhaltlich — wie es Augustinus versteht —, sondern strukturell und existentiell, in funktionaler Gegenseitigkeit. Die Frage einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung, die seit dem Neuplatonismus und dem Johannesprolog I, 9 — „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ — fast immer als ein notwendiges Korrelat zur Bestimmung einer „Christlichen Philosophie im Sinne augustinisch-franziskanischer Konzeptionen angesehen wurde, könnte von hier aus in einer neuen Sicht gestellt werden!

Es ist gewiß richtig, daß Philosophie nicht christlich wird durch eine theologische Ordnung, die man von außen an ihren Gedankengehalt heranträgt, auch nicht allein durch eine dem Uebernatürlichen geöffnete Auffassung von Natur und Vernunft, wie dies P. M.-D. Chen u<sup>66)</sup> bezeugen will. Schon E. Gilson<sup>67)</sup> wies darauf hin, daß ein solches Kriterium eher eine mit dem Christentum vereinbare, nicht aber eine „Christliche Philosophie“ im besondern zu bestimmen vermag.

Eine „Christliche Philosophie“ wird immer eine Philosophie sein, die mit dem Christentum vereinbar ist. Eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie braucht dagegen keineswegs immer eine „Christliche Philosophie“ zu bedeuten, die ihr Wesen daran hat, im Innenraum eines nicht mehr abweisbaren Glaubensbewußtseins zu stehen und vom „Boden“ dieses Bewußtseins aus die „Einstellung“ des Denk- und Wert-Ansatzes zu nehmen. Auch mit dieser These wird an der Philosophie alle Vernunftwissenschaft, an ihrer Selbständigkeit hinsichtlich Gegenstand, Prinzipien und Methode festgehalten. Auch einer so verstandenen „Christlichen Philosophie“ wird der Aufweis einer theistisch-teleologischen Weltansicht mit den natürlichen Mitteln des Verstandes ein zentrales Anliegen sein. Auch dieser Philosophie fällt

schlechthin die Aufgabe zu, „die im Sein gelegenen Sachzusammenhänge zu erforschen“ (H. Meyer).

Die Christliche Offenbarung wird aber nicht nur letzte Ausrichtung und Anlaß zu einer möglichen Korrektur bedeuten. Nicht im inhaltlichen Sinne, so doch im existentiellen Bewußtsein darf jenes Pauluswort, daß in Christus die ganze Schöpfung grundgelegt ist und nur in Ihm seinen Bestand hat (Kol. I, 16 ff), für den christlichen Philosophen zum „Anfang“ seines Philosophierens genommen werden, weil es für einen solchen Menschen keinen anderen „Anfang“, weder einen nur-antiken noch einen autonom-vernünftigen, mehr geben kann! Wenn M. S c h e l e r s phänomenologische Grundeinsicht<sup>68)</sup> richtig ist, daß für die Erfassung jeder eigenen Gegenständigkeit ein dieser allein zugeordneter Akt notwendig ist, so muß es auch eine wesenhaft christliche „Einstellung“ eines so gläubigen Denkers geben, die im Hinblick auf die Naturerscheinungen und ihre metaphysischen Vorbedingungen eine andere sein wird, als die eines nicht christlichen Denkers.<sup>69)</sup>

Der christliche Philosoph lebt nicht ein Doppelleben zwischen einer „philosophia humana“ und einer „fides christiana“. Der religiöse Glaube ist nicht nur ein Ausweg einer scheiternden Philosophie. Die christliche Glaubenserkenntnis nimmt vielmehr das philosophische Suchen nach Gott in sich auf, „indem es zu dem Gott hinführt, den es suchte.“<sup>70)</sup> Wiederum aber darf die Zuordnung von „humanitas“ und Glaube nicht nur primär inhaltlich verstanden werden, sondern im Sinne eines auf dem christlichen Erfafßtsein aufliegenden Bewußtseins, als existentieller Vorwurf des Philosophierens.

Dem christlichen Philosophen bestimmt sein Glaube auch seine Erkenntnishaltung und ebenso den gültigen Sinn seiner Philosophie. Die philosophische Forschung wird zu einer religiösen Aufgabe, weil der christliche Denker — worauf auch G i l s o n - B ö h n e r<sup>71)</sup> hinweist — nicht die Wahrheit um der Wahrheit willen sucht, sondern um der ewigen persönlichen Wahrheit willen, die Gott selber ist.

Diese Vorbewußtheit, die alle Denkansätze, selbst noch den naturphilosophischen Rahmen markiert, zeichnet die Blickstelle dieses Denkers:

„Nie habe ich mir die Menschen vorstellen können ohne IHN — und so darf man im Sinne D o s t o j e w s k i s<sup>72)</sup> hinzubemerken, auch nicht Gott und die Welt der Dinge: Nie habe ich mir überhaupt etwas vorstellen können ohne IHN.

Eine solche These wird dem naheliegenden Einwand begegnen müssen, daß damit die Wissenschaft hinfällig würde. Allein hier handelt es sich nicht um einzelwissenschaftliche Erkenntnisse und deren Forschungscharakter, sondern um die philosophische bindende Grundbesinnung! Aber auch selbst dem im christlichen Bewußtsein stehenden Naturwissenschaftler ist diese Pietät vor der Offenbarungstatsache vorgegeben: daß das Ganze dieser Welt, im Größten wie im Kleinsten, als Schöpfungsgeheimnis des allmächtigen Gottes anzuerkennen ist — unberührt von der jeweiligen wissenschaftlichen Theorie. Und der medizinische Forscher und Arzt, der Rechtswissenschaftler und Soziologe und Lehrer werden, sofern sie im christlichen Bewußtsein stehen, ihr Ethos in dem Richtbilde vom Menschen als „creatura Dei“ als gläubigem Besitzstand ihres innersten Mensch-seins vorgezeichnet finden!

Unsere Auffassung vermeint nicht nur, daß allem Philosophieren eine überlieferte Weltdeutung zugrunde liegt, daß es ein naturhaft-metaphy-

sisches Bekenntnis gibt, das dem naturhaft-metaphysischen Denken im gewissen Sinne vorausgeht, wie es P. Wust<sup>73)</sup> begreifen will, daß weiterhin alle Philosophie in Kontrapunktik mit einer Theologie stehe, wie dies J. Pieper<sup>73a)</sup> — wenn auch nicht unwidersprochen — im Rückbezug auf Platon verstehen will, daß es schließlich im Abendlande seit Erscheinen des Christlichen keine Philosophie mehr geben konnte, die nicht in Relation der Bejahung oder Verneinung davon lebte!

„Christliche Philosophie“ erschließt sich vor allem als Problem eines im christlichen Existenzbewußtsein stehenden Menschseins, das eben dieses Menschsein trägt, mit seinem Glauben, seiner Denkgesinnung, seiner Werthaltung, seinem gesamt-seelischen Gestimmtsein. Da eben das Christliche nicht nur eine Lehre, eine Idee, einen Wert, sondern zuallererst eine neue Wirklichkeit bedeutet, die den ganzen Menschen erfaßt und verwandelt — da echtes Philosophieren aber immer nur eine Funktion des ganzen Mensch-seins, aller seiner Seelenkräfte sein kann, nicht etwa nur seines diskursiv-denkenden Vermögens, da — um mit J. Hessen<sup>74)</sup> zu sprechen — „die Totalität des Seins auch nur aus der Totalität der Persönlichkeit heraus“ begriffen werden kann —, so werden „Christliche Philosophie“ und der christliche Philosoph, was nicht getrennt werden darf, nur in der existentiellen Struktur bestimmt werden können.

Hieraus resultiert die grundlegende These:

Eine „Christliche Philosophie“ wird nur möglich sein als eine Philosophie vom christlichen Bewußtsein aus — oder aber es gibt keine „Christliche Philosophie“.

Aus dieser These folgt notwendig diese andere:

Für einen im christlichen Bewußtsein existierenden Menschen wird es zwar nicht im logischen, wohl aber im existentiellen Ausgangspunkt der Denkbewegungen — bewußt oder unbewußt — keine Philosophie geben können, deren „Ansatz“ jeweils nicht in eben dieser seelischen Tiefenschicht gegründet ist.

Es bedarf wohl kaum des besonderen Hinweises, daß unter „christlichem Bewußtsein“ keineswegs ein Kantianismus in irgendeiner Form verstanden wird, also keine subjektive Kategorie, sondern der Traggrund und die Struktur einer gesamt-menschlichen christlichen Existenz, als Selbst- und Daseinsverständnis überhaupt! Ebensovienig hat jener Begriffsinhalt etwas mit der Mystik oder gar mit Mystizismus zu tun, was aus gegebener Veranlassung hier angemerkt sei.

Die Unterscheidung J. Maritain<sup>75)</sup>, worauf seine Wesensbestimmung der „Christlichen Philosophie“ beruht, spricht von der „Beachtung der Philosophie in ihrer Natur und in ihrem Bestande in der menschlichen Person“. Er berührt damit eine These Bonaventuras, die anerkennt, daß es abstrakt genommen wohl eine natürliche Philosophie gebe, daß sich aber tatsächlich nie Denker gefunden hätten, die unabhängig von der Offenbarung die volle natürliche Wahrheit irrtumlos anerkannt hätten. Tatsächlich wird damit das Eigentliche der Fragestellung, wenigstens im Grundriß, benannt: Alle natürlichen Wissenschaften haben mit der Philosophie einen Gegenstand, der unabhängig vom Glauben mit den diesen Wissenschaften eigentümlichen Methoden mit der natürlichen Erkenntniskraft der Vernunft erfaßbar sind. Andererseits aber weist man auf die Befruchtung der Vernunft durch

die Offenbarung und den Glauben, auf die schon platonisch und plotinisch zu kennzeichnende Notwendigkeit und unerläßliche Forderung der ethisch-religiösen Haltung für das Erfassen der letzten metaphysischen Seins- und Wertordnungen hin.

Mit dieser reinlichen Scheidung der Betrachtungen vom erkannten Objekt und vom erkennenden Subjekt her stehen wir freilich erst am Anfang der beunruhigenden Problematik. Läßt sich dies wirklich so konstruktiv trennen?

Mit der Betrachtung der Philosophie in ihrer Natur läßt sich gewiß die Idee einer *philosophia perennis*<sup>76)</sup>, eines traditionell sich entfaltenden Wahrheitsbesitzes, hinreichend begründen. Wenn jedoch „Christliche Philosophie“, wie auch eine je andere Philosophie, einen besonderen existentiell begründeten Aspekt einschließt, so bedürfte dieser Zusammenhang einer ersten Untersuchung, deren Problematik hier nur angedeutet werden kann.

Eine neuzeitliche Bemühung erfährt mit *Kierkegaard* die brennende Frage: Der Mensch sei zwar als Geist angelegt, und er soll Geist werden, aber „existentiell“, d. h. im Leibe — ein Anliegen, das dann über der Tradition von *Nietzsche*, *Pascal*, *Dostojewski* von *K. Jaspers*<sup>77)</sup> so formuliert wird: Aufgabe der Gegenwart sei es, „die Vernunft neu zu begründen in der Existenz selbst“.

Ein solches Beginnen ist mit jener scholastischen Grundvoraussetzung, wonach alles auf die göttliche Vernunftidee zurückgeht, schlechthin unvereinbar. Bei allen notwendigen Vorbehalten würde dies jedoch für den christlichen Philosophen bedeuten können: Auch das *Corpus Veritatis* einer *perennis quaedam philosophia* wird diesem Denker bei unbedingter Anerkennung einer *veritas ontologica*, einer Rationalität der Wirklichkeit und Sinnhaftigkeit des Gegebenen nur dann auch seine Wahrheit bedeuten können, wenn sie von ihm im christlichen Bewußtsein angeeignet ward. Diese Problematik ist bisher vom christlichen Bezugspunkt noch keineswegs hinreichend gewürdigt worden, zumal nicht unter der Voraussetzung, daß das Wesen der Philosophie sich nicht in der „wissenschaftlichen Funktion“ erschöpft, sondern ebenso die „existentielle Funktion“ einschließt. *E. Spranger*<sup>78)</sup> hat hierfür auf den Zusammenhang von Besinnung und Gesinnung, *P. Wust*<sup>79)</sup> auf einen solchen von Wissenschaft und Willenschaft hingewiesen. Andere wollen sogar unterscheiden zwischen wissenschaftlicher und prophetischer Philosophie,<sup>80)</sup> wieder andere mit *Kant* zwischen Schulphilosophie und Weltanschauung. Tatsächlich aber ist Philosophie wesentlich nicht zu trennen von der tiefen Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Bekenntnis — in wechselseitiger Wirksamkeit verstanden.

Außer Zweifel steht, daß es „neutrale“, allgemeingültige objektive Wahrheiten — thomistisch gesprochen: Sachverhalte an sich — gibt, wenn auch mit verschiedenen Gewißheitsgraden. Die Kriterologie nennt besonders die *certitudo moralis, naturalis, metaphysica*. *P. Wust*<sup>81)</sup> weist dabei gegen die These von *Pohle-Gierens*<sup>82)</sup> darauf hin, daß die metaphysische und mathematische Gewißheit nicht identifiziert werden können, daß vielmehr als Unterscheidungsmerkmal in der Metaphysik die *insecuritas humana*, in der Mathematik die *securitas humana* zu benennen sei. Eine mögliche Korrektur auch dieser Abgrenzung vom Gesichtspunkt einer modernen naturwissenschaftlichen Richtung sei nur angemerkt.

Wenn jedoch nach einer gültigen Formulierung von *H. Meyer* (auf der Philosophen-Tagung in Fulda 1950) die Wissenschaft soweit reicht, wie der

intellectus agens reicht, so bedürfte darüber hinaus noch folgende Frage näherer Untersuchung: Wenn der wirkende Verstand nicht in allen Menschen einer, sondern in verschiedenen Menschen verschieden ist (vgl. Thomas, S. c. G. II, 59, 68, 73; S. th. I, 76, 1; 79, 4 u. 5; De an. 3; 5), wenn weiterhin nach dem Aquinaten der mögliche und der wirkende Verstand als Potenzen der individuellen, substantiell verschiedenen Einzelseele betrachtet werden, wie dies R. Klinge is, Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie (Baeumker-Beitr. Suppl. II, 1923, S. 147 ff) eingehend belegte, so bleibt die Antwort offen nach dem Zusammenhang der substantiellen Ungleichheit der verschiedenen Einzelseelen und dem intellectus agens als der Potenz eben dieser differenzierten Einzelseele. Wenn auch Thomas in Konsequenz seiner Leib-Seele-Doktrin die Individualverschiedenheit in Geisteskraft, in konstitutioneller, charakterologischer und sittlicher Veranlagung geradezu mit modern anmutenden Akzenten betont, so wurde offenbar aber die Frage nach Möglichkeit und Grenze einer individuellen Differenzierung des intellectus agens, d. i. seiner Beziehung zur je personalen oder gar persönlichen Existenz nicht gestellt. Eine solche in der letzten Konsequenz liegende spezifische Akzentuierung des intellectus agens würde jedoch mit dem Wahrheitsbegriff des Aquinaten, wonach das Wahre in erster Linie im Verstande und im übertragenen Sinne in den Dingen ist, wonach die logische Wahrheit als aequatio rei et intellectus zu kennzeichnen ist, unvereinbar sein.

Es ist also unbestritten, daß der Aquinate nicht an eine relativierende Komponente im Subjektsgrund der Erkenntnis dachte, wie dies einem modernen Problembewußtsein naheliegt. Gewiß beleuchtet der intellectus agens nur das, was schon „ist“. Gewiß soll nach Thomas die einfache Geistnatur in den einzelnen Menschen keinerlei Verschiedenheit aufweisen. Somit wäre es im thomistischen Sinne über einer materialen Individuationslehre auch nicht möglich, eine rein geistige Potenz a priori individualisiert, in den einzelnen Personen verschiedenartig verwirklicht anzusetzen. Auch weist Thomas darauf hin, daß das Licht des tätigen Verstandes eine processio exemplaris aus Gott darstellt, daß also die Intelligibilität aller Wirklichkeit, wie sie durch und in Gott besteht, als Anteil dem Menschen unmittelbar zufließt. Und G. Siewerth (Der Thomismus als Identitätssystem) macht mit Recht darauf aufmerksam, es komme darauf an, die aktive Potenz in der Konstitution der Geistnatur selbst zu fundieren und sie aus dem Sein der Seele herzuleiten.

Dies alles bleibt unberührt. Allein unser Problem besteht nicht nur darin, wie nach Thomas eine Potenz, die aus dem Subjektsgrunde hervorgeht, durch ihr Wirken Erkenntnis fundieren kann, ohne damit das Objekt durch seine Tätigkeit zu verändern. Zu fragen bliebe darüber hinaus: Wie kann der intellectus agens als reine unvermischte Aktualität, der keine Determination enthält und dessen Wirken nicht inhaltlich zu bestimmen ist, als Potenz einer jeweilig individuellen substantiell — nicht nur strukturell oder funktionell — ungleichen Menschenseele gedacht werden?

Die Schwierigkeit einer beruhigenden Antwort liegt in dem besonderen Charakter der thomistischen Individuationslehre begründet. Spüren wir nicht an gewissen Fragen deutlich die Nahtstellen einer griechisch-christlichen Begegnung — wie etwa auch an dem Hilfsbegriff der forma separatae? Allein weil der Aquinate den christlichen Anspruch der individuellen

Schöpfungswirklichkeit gültig zur Geltung bringen wollte, ergibt sich zuweilen die Frage nach einer möglichen organischen Einordnung und — im eigentlichen Wortsinne — Tragfähigkeit gewisser griechischer bzw. aristotelischer Grundkategorien.

Im Hinblick auf die These einer „Christlichen Philosophie“ als einer Philosophie „vom christlichen Bewußtsein aus“ würde sich die Frage erheben: Gibt es in Hinsicht auf den jeweiligen existentiellen — was durchaus mehr besagt als nur rationalen — Grundaspekt des Fragenden eine völlig indifferente, beziehungslose Neutralität? Wie verhielte sich eine solche mögliche je eigene Erkenntnis einstellung des Fragenden zum Erkenntnisakt und vor allem zum Erkenntnisinhalt? Wie verhielte sie sich zu der Irrtumsproblematik in der Philosophie? Welche Grenzsicherungen liegen bereit, der Relativierung der Erkenntnisse wirksam zu begegnen — aber eben unter gleichzeitiger Berücksichtigung und Anerkennung des modifizierenden Charakters der jeweiligen Erkenntnis haltung?

Gewiß wird das Kriterium der Wahrheit auch im Sinne einer „Christlichen Philosophie“ in der Vernunft, in der rationalen Evidenz, in ihrer natürlichen Objektivgegebenheit usf. auffindbar sein. Allein in welcher Beziehung steht eine solche kriteriologische Bestimmung zu der gezeichneten Grundvoraussetzung des christlichen Philosophen: Nie kann ich mir die Wahrheit vorstellen ohne IHN?

Im Grunde betrifft dies verschiedene Ebenen: Die tiefe augustini-sche Problematik um Liebe und Erkenntnis, das Problem des Zusammenhangs der objektiven allgemeingültigen Wahrheit und ihrer je eigenen existentiellen „Bedeutung“ — diesen Begriff weder im Sinne Diltheys als eine Kategorie des Lebens noch etwa im Sinne Schleiermachers als subjektive Bedeutsamkeit verstanden. Hier aber liegt ein ernstes, vielleicht das entscheidende Problem auch einer christlichen Besinnung: daß formal die Struktur des philosophischen, d. i. wissenschaftlich-weltanschaulichen Denkens zwischen den objektiven Ordnungen und jener Bedeutung „für mich persönlich“, typologisch gesprochen: zwischen Thomas von Aquin und Augustinus bzw. einer christlich-existentiellen Besinnung unter voller Wahrung des thomistischen „ordo“ gesucht und gefunden werden müßte. Damit würde jene gefährliche weil die überindividuelle Wahrheit relativierende subjektive Perspektive, die in der Konsequenz etwa Kierkegaards liegt, ebenso überwunden, wie eine unbeteiligte, objektivierende Auffassung einer nur rationalen Struktur der Wirklichkeit, womit die wertvolle, in der Neuzeit verabsolutierte Dimension des Individuellen fruchtbar eingeordnet würde und zugleich die Erfahrung, daß der Geist reicher ist als ein nur materialer Intellektualismus, der Philosophie als Prinzipienwissenschaft und Universalwissenschaft neue Antriebe verleihen könnte. Auf die hohe Bedeutung Augustins und Bonaventuras für die gegenwärtige geistige und religiöse Situation braucht in diesem Zusammenhang kaum besonders hingewiesen zu werden.

Zum anderen aber wird mit jener benannten Problematik auch die Frage nach der innerseelischen Beziehung des philosophischen und des religiösen Wahrheitscharakters in dem konkreten christlichen Menschsein gestellt, was mit den Unterscheidungen von transzendentaler, axiologischer, noetischer, religiöser Wahrheit allein nicht mehr gelöst werden kann.<sup>83)</sup> Die These von E. Brunner<sup>84)</sup>: „Die Wahrheit tun, das ist die charakteri-

stisch unphilosophische, ungriechische Art, wie die Bibel von der Wahrheit spricht“, ist in dieser antithetischen Ausschließlichkeit gewiß nicht haltbar; sie beleuchtet jedoch die tiefe Problematik und auch den tiefen Ernst, mit dem heute um diese Klärung eines Geheimnisses gerungen wird, das die philosophische Besinnung und das religiöse Bewußtsein in gleicher Weise angeht.

In Beantwortung jener Fragen hängt alles von der jeweiligen Fixierung der Prämissen ab. Im katholischen Verständnis kann eine mögliche Antwort niemals eine Relativierung des objektiven Charakters der Wahrheit, der Seins- und Wertordnungen, ebensowenig auch eine grundsätzliche Antithese oder eine kategoriale Grenzüberschreitung von Philosophie und Religion einschließen!

Die noch durchaus ungeklärte Beziehung und Verhältnisbestimmung einer *philosophia perennis* zur „Christlichen Philosophie“ wird indes von jenem befreienden Bewußtsein eines absoluten und heiligen Charakters der Wahrheit gesichert, wie es das tiefe Wort des Ambrosius zu bezeugen vermag: *Quiquid verum est, a quocumque dictum sit, a Spiritu Sancto est.*

Aus dieser Besinnung über Sinn, Wesen und Grenze einer „Christlichen Philosophie“ ergibt sich: Ein aufrichtiges Bemühen wird sich nicht allein des gesicherten Besitzstandes einer erhabenen Tradition erinnern dürfen, — es wird ebenso auch die anfallenden neuen Dimensionen des Selbst- und Weltverständnisses im geistes- und naturwissenschaftlichen Bereich aufnehmen und prüfen müssen mit jener „Gabe der Unterscheidung“, wovon der Apostel verkündet: „Alles ist Euer, Ihr aber seid Christ!“ Müßte nicht die Aufgabe auch dieser Stunde darin liegen, wie es uns Thomas von Aquin vorzeichnete: die — oft gar entgegenstehenden Ideen und Kräfte vom christlichen Bewußtsein aus zu bewältigen, die möglichen in den neuen Denksätzen ruhenden „Wahrheitskeime“ einzuordnen und für eine neue Besinnung fruchtbar zu machen? Wäre dies nicht auch ein Hauch jener „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“<sup>85</sup>), vor der nicht nur die realen Mächte dieser Welt allein den Charakter der Vorläufigkeit beanspruchen dürfen, vor der ebenso auch die Ideologien aller Philosophien sich über ihren ewigen, d. h. im Lichte des göttlichen Schöpfungsordo letzthin christlichen Wahrheitsgehalt ausweisen müssen? Kein anderer als der Aquinate selbst hat einer bloßen Tradierung das Kennzeichen einer wahren Philosophie abgesprochen: *Studium philosophiae non est hoc, quod sciatur, quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.* (Com. in Ar. De coelo et mundo I, 22). Wenn es wahr ist, daß der mittelalterliche Ordo auch daran zerbrach, daß jener ausgehenden Zeitepoche der große Summenmeister fehlte, der, wie zweihundert Jahre zuvor der Meister des *ordinare*, noch einmal die auseinanderstrebenden Welten zusammenzwang, daß also damals das Alte Wahre durch eine innere Vergiftung durch ein All-zu-Altes und nicht mehr Gültiges gefährdet ward, dann müßte hier der fordernde Anspruch einer „Christlichen Philosophie“ der Gegenwart sichtbar werden. Eine ängstliche Selbstbeschränkung wird nie ein Zeichen echter Ueberzeugung sein können! Stagnation und Uebereilung sind freilich in gleicher Weise zu meiden, wie dies die prägnante Formel des großen Erneuerers der Studien, des Papstes Leo XIII., zum Ausdruck bringt: *Vetera novis augere et perficere.*

Geboten konnte erscheinen, die Frage nach dem Strukturprinzip einer Zeitepoche in allen ihren medialen Aeußerungen — „Ausdrucksbeziehung“ als geisteswissenschaftlicher Kategorie im Sinne Diltheys — in einem christlichen Verständnis aufzugreifen. Ein solcher Schritt mußte über eine nur „immanente Kritik“ einer psychischen, organologischen oder typologischen Morphologik hinausführen, sofern man den Bezugspunkt von einer christlichen Theologie der Geschichte zu nehmen vermag.<sup>86)</sup> Von hier aus wäre — in Entsprechung zu E. Rothackers „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ — ein fruchtbarer Beitrag zur Ueberwindung des Historismus und seiner relativistischen Konsequenzen zu leisten, wenn jene schon im anderen Zusammenhang benannte Frage einer *animamaturaliter christiana* über dem Hintergrund der gegenwärtigen geistigen und religiösen Krisis neu gestellt und von einer im christlichen Bewußtsein gründenden Besinnung neu begründet würde. Eine nochmalige Verhandlung des Problems „Griechentum und Christentum“ und des, meist nur auf protestantischer Ebene behandelten Themas „Christentum und deutscher Idealismus“, der Frage „Evangelium — Geschichtlichkeit — Scholastik“ u. a. würden geeignet sein, aus der Beschränkung auf traditionelle „Feststellungen“ zu einer wirklich schöpferischen Begegnung zu finden. Die These von M. Müller<sup>87)</sup>, gegen die antik-mittelalterliche Wesensphilosophie gerichtet, erst Heidegger hätte das Sein an sich ins Blickfeld genommen, vermag freilich nicht unbedingt zu überzeugen.

Die Aufgabe einer heutigen „Christlichen Philosophie“ wird den platonisch-augustinischen und den aristotelisch-thomistischen Weg in gleicher Weise beteiligen müssen, was dann im Angesichte der gegenwärtigen geistigen Situation bedeuten könnte: daß ein Weg führt über jene „Metaphysik der inneren Erfahrung“, jene *cognitio affectiva*, wobei besonders auch die Ergebnisse und Methoden moderner Seelenkunde, einer sog. Tiefenpsychologie usf., zu berücksichtigen sind.<sup>88)</sup> Zum anderen muß die Aufnahme und Bewältigung jener recht bedrängenden naturwissenschaftlichen Ergebnisse und Probleme für die ontologische, kosmologische und anthropologische Ebene nicht nur fruchtbar, sondern auch dringend geboten erscheinen!<sup>89)</sup>

Was wir von einer künftigen „Christlichen Philosophie“ erwarten, betreffe jene Spannweite und Geistesoffenheit, wie dies in dem, meist aus Unkenntnis oder Ressentiment viel geschmähten Hochmittelalter möglich und fruchtbar war. Denn dies erscheint als das anziehende Geheimnis jener Zeitepoche, daß hier noch beide „Wege“, der thomistisch-dominikanische und der augustinisch-franziskanische als gebundene konstitutive Elemente der Lehre und der Frömmigkeitshaltung der „Una Sancta Catholica Ecclesia“ und damit der einen wahrhaft katholischen Seelenhaltung möglich waren — Erlebnissätze und Grunderfahrungen, die erst später in ihren extrem-historischen exklusiven Sonderungen auseinandertraten, ohne freilich die „Ecclesia“ in ihrem Kern wesentlich abzuwandeln. Und dies sei erlaubt, hier anzumerken, vielleicht ein Beweis dafür, daß der katholisch-protestantische Zwiespalt als religionsgeschichtliches Urphänomen im Sinne von H. Frick<sup>90)</sup> im katholischen Bewußtsein zwar nicht annehmbar ist, daß aber doch jene These auch als eine tiefe innerkatholische Problematik begriffen werden darf. Von hier aus stellt sich die Frage einer „Una Sancta“ nicht nur als ein historisches, auch nicht nur als ein dogmatisches, sondern ebenso als ein

existentiell-psychologisches Problem jeweilig religionstypologischer Geistes- und Frömmigkeitshaltungen dar.

Auch für den christlichen Denker wird das Wort von van der Leeuw<sup>1)</sup> „Die Wissenschaft geht bis an die Grenze, dann wird sie inne, daß sie eigentlich von jenseits der Grenze stammt“ für seine philosophische Bemühung eine bedingte Gültigkeit erlangen können — im Grunde wird sich jedoch die tiefe Erfahrung nicht überschreiten lassen, daß jenes „jenseits der Grenze“ seiner „Existenz“ als Traggrund vorgelagert ist, diese im innersten Kern ihrer besonderen Denk-Gesinnung erst ermöglicht.

Wie auch dem christlichen Philosophen die humane Verpflichtung der Erforschung des Kosmos, der Seele, des Gottes- und Menschenbildes in seinem Selbstsein wie im soziologischen Bezug notwendig aufgegeben ist, so findet er sich dennoch mit jenen, die um die Enträtselung der Wahrheit und Sinnhaftigkeit im Verständnis einer „*philosophia naturaliter pia*“ bemüht sind, im Ring des letzten Geheimnisses, wie es mit Augustinus dann Bernhard von Clairveaux erfährt:

*Tantum Deus cognoscitur, in quantum diligitur.*

Nur insoweit wird sich auch dem christlichen Philosophen die Wahrheit der Dinge enthüllen, als er von ihr berührt ist und mit ehrfürchtigem Herzen um ihre sich schenkende Erfahrung zu beten weiß.

Auch der Philosoph, der Christ ist, wird im letzten das Wort des Herrn einordnen müssen in seine rationale Bemühung um die natürliche und übernatürliche Lebensbeziehung:

„Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde,  
daß Du solches den Weisen und Klugen verborgen hast  
und hast es den Kindern offenbart“ (Matth. 11, 25).

<sup>1)</sup> Vgl. Platon, Phaedr. 278 d; Arist., Met III, 3 1005 a 21; Hegel, Enzycl. (ed. Lasson) S. 47; Herbart, Lehrb. z. Einl. in die Phil. (hg. v. Häntsch<sup>4)</sup>, 1912 S. 46; Windelband, Prälu- dien, 1924<sup>9</sup> S. 29; Jaspers, Philosophie I, 1931 (Vorwort).

<sup>2)</sup> Zu Diltheys bes. Fr. O. Bollnow, Einf. in die Philos. W. D., 1936; G. Misch, Einf. in D. Ges. Schr. und Vom Lebens- u. Gedankenkreis W. D., 1947. — Ueber die Relativität jeder histor. bedingten Weltanschauung vgl. bei D. den „Traum“, Ges. Schr. VIII S. 218 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Maritain, Von der christl. Philos. (übers. v. B. Schwarz), 1935; B. Jansen, Chr. Philos., Stimmen der Zeit 131 (1936) S. 31—36; E. Gilson, L'ésprit de la philosophie médiévale I (1932) S. 1—44; ders., Der hl. Bonaventura, Hegner 1929 S. 129—167; ders., Le problème de la philos. chrét., in: La via intellect., 1931. G. Manser, Gibt es eine christl. Philos.?, Divus Thomas (fr) 14 (1936) S. 19—51, 123—141; B. Schwarz, Ewige Philos., 1937 S. 76 u. a. O.; A. Dempf, Christl. Philos., 1938 S. 218 ff.; A. Sertillanges, Das Christentum u. die Philosophien (Fr.), 1946; P. de Chastonay, Der Kampf um die christl. Philos., Schweiz. Rundsch. 1934; Wiss. u. Weish., 1934; La philos. chrétienne, Journée d'études de la société Thomiste II, 1933; F. van Steenberghe, in Revue néoscholastique, 1933; M. Blondel, Le problème de la philos. cath.; Philot. Böhner, Christentum u. Philosophie, Catholica VII, 1948 S. 67 ff.; A. S. Tarouca, Philosophie u. Wirklichkeit, 1937 S. 169 ff.; A. Gemelli, Idee e battaglia per la cultura cattolica, 1933; F. Batolomei, Esiste una filosofia cristiana?, Rev. di Filos. neoscholastica, 1934; M. Honecker, Kath. u. Wiss., 2. Vereinschr. d. Görresges., 1923; Jahresbr. d. Görresges. 1933; Philos. Jb., 1934; Der kath. Gedanke, 1933; H. Meyer, Gesch. d. abendl. Weltanschauung V, 1949 S. 159 ff.; Th. Steinbüchel, Die philos. Grundlegung der kath. Sittenlehre, Hdb. der kath. Sittenlehre I, 1947<sup>3</sup> S. 67 ff.

<sup>4)</sup> De praescr. haer. c. 7.

<sup>5)</sup> Non regnat spiritus Christi, obi dominatur spiritus Aristotelis, Zit. n. J. M. Verweyen, Die Philos. d. Mittelalters, 1925 S. 131.

<sup>6)</sup> Ueber das Verh. des Ev. zur theol. Scholastik der neuesten Zeit im kath. Deutschl. (1823). — Gegen H. vgl. J. Kleutgen, Die Theol. der Vorzeit, 18454 ff, I<sup>2</sup>, 1867 S. 8 u. 45;

positiv: Fr. Tillmann, Hdb. der kath. Sittenl. III, 1949<sup>3</sup> S. 42 f.; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus. Die antike und bibl. Geisteswelt in strukturvergl. Betrachtung, 1939 S. 190 ff.

7) Die Krisis und Wende des christl. Geistes, 1932 S. 35.

8) Vgl. dazu im Geiste C. G. Jungs: Fr. Seifert, Die Philos. u. das Problem der Seele, Reich der Seele I, 1937 S. 37 spricht von der durch die bisherige Aera des Christentums „vielfach verdrängten und eingedämmten Fülle mütterlich-elementarer, kosmischer Inspiration“.

9) Joh. 14,6. — Vgl. eher die mittelalterl. Lichtmetaphysik! Die Bemühung von G. Koepgen, Die Gnosis des Christentums, 1940<sup>2</sup>, um eine „gnostische Denkform“, die der scholastischen prinzipiell entgegensteht, übersieht gewiß den auch rational-logischen Lehrcharakter der bibl. Verkündigung — trotz mancher klugen Deutungen.

10) Wesen und Grenze menschlicher Personalität, Ak. Bon.-Korr. Jg. 47 1933, 4 S. 196.

11) Zur Kritik der thom. Individuationslehre: H. Heyer, Thomas von Aquin, 1938 S. 588.

12) Vgl. H. Lützel, Die christl. Kunst des Abendl., 1935 S. 19; L. Kitschert, Die frühchr. Basilika als Darstellung des himml. Jerusalems, 1938. — Die bereits auch in der Spätantike herrschenden idealistischen Tendenzen in der Kunst sollen dabei nicht übersehen werden!

13) Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, 1940 S. 120 u. a. O. — Vgl. auch aufschlußreich H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik u. der Ausgang des Mittelalters, 1934<sup>2</sup> S. 115 ff.

14) Lehrb. d. Dogmengesch. I (1809) S. 20.

15) Die Problematik um das innere und äußere Verhältnis von genuin biblischem und außerbiblischem Gedankengut im Neuen Testament ist auch heute noch sehr umstritten. Legt doch jene besondere Tatsache, daß das Christentum von Anfang an die Fähigkeit besitzt, Glaube griechischer Menschen zu werden, immer die Frage nach einem „fremden“ Urbestandteil im Evangelium und in den Paulinen nahe — ganz abgesehen von der Verwendung hellenistischer und stoischer Begriffe. Vgl. u. a. J. Hempel, Der synoptische Jesus und das Alte Testament, in: ZFAT Wiss. NF 15 (1938) S. 33; besonders A. F. Festugiére, L'idéal religieux des Grecs et L'Évangile, 1935; K. Th. Schäfer, Der Mensch in paulinischer Auffassung, in: Das Bild vom Menschen, hg. v. Th. Steinbüchel u. Th. Müncker, 1934 S. 34 f.: „Nur ist auch hier für die Zukunft nicht zu erwarten, daß das Ergebnis der bisher in dieser Richtung erfolgten Forschungen sich wesentlich ändern wird, daß weder die Gedankenwelt des Hellenismus noch die des Spätjudentums als Quelle der paulinischen Theologie in Betracht kommt.“ Wenig überzeugend ist der Versuch von E. Wechsler, Hellas im Evangelium, 1936, über der Nachbarschaft von H. H. Schaefer griechische und iranische Ideen im Evangelium nachzuweisen; den Ergebnissen von E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933, und Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, 1938, wo der Nachweis gnostischer Einflüsse auf die Heilsbotschaft versucht wird, steht ein beachtliches Werk von E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, 1939, entgegen, in dem die Verwendung der mandäischen und gnostischen Quellen für die Erklärung christlicher Zeugnisse grundsätzlich in Frage gestellt wird: Nicht Johannes sei von der Gnosis, sondern diese sei von den johanneischen Schriften abhängig.

16) Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, 1934<sup>2</sup> S. 29. Zur Frage nach der Kategorie des Christlichen vgl. bes. R. Guardini, Das Wesen des Christentums, 1938 S. 68: „Es gibt keine abstrakte Bestimmung dieses Wesens. Es gibt keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christliche. Das Christliche ist Er selbst; das, was durch ihn zum Menschen kommt, und das Verhältnis, das der Mensch durch ihn zu Gott haben kann.“

17) Vom Wesen geschichtlicher Krisen, 1943 S. 80 f.

18) Vgl. etwa H. E. Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, 1948; G. Engelhard, Martin Grabmann und die Scholastikforschung, Hochld. 36 (1938/39) S. 143. Vgl. bes. die Studien von A. Mitterer über den „Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute“, wie auch die franziskanischen Bemühungen; J. P. Steffes, Thomas von Aquin und das moderne Weltbild, 1946; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, S. 158 ff. — Al. Müller, Die Philosophie im katholischen Kulturkreis, Arch. f. Philos., 1947, schreitet durchaus über das Ziel hinaus.

19) übers. v. E. Preuschen, 1892 S. 161.

20) Wahrheit als Begegnung, 1938 S. 74; Gott und Mensch, 1930; Das Gebot und die Ordnungen, 1948 S. 664; Der Mensch im Widerspruch, S. 451 ff. Vgl. auch H. Barth, Philosophie, Theologie und Existenzproblem, Zwischen den Zeiten II (1932); H. Knittermeyer, Die Philosophie u. d. Christentum, 1927.

21) „Das Absurde, wovon hier die Rede ist, enthält den Widerspruch, daß etwas, das nur gerade gegen allen menschlichen Verstand historisch werden kann, historisch geworden ist. . . .“; vgl. A. Gemmer u. A. Messer, Sören Kierkegaard und Karl Barth, 1925 S. 85.

- <sup>22)</sup> Kritischer Idealismus in theologischer Sicht, 1934 S. 1 f.
- <sup>23)</sup> „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet. Deum, rerum omnium principium et finem naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creaturo mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur“, Coll. Lacensis, 1892 c. II, 78. Vgl. Denz. n. 1812.
- <sup>24)</sup> a. a. O., 121.
- <sup>25)</sup> Fragm. 799 ed. Brunswicg. — Zu Pascal vgl. jetzt die Studien von E. Wasmuth.
- <sup>26)</sup> Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, 1938 S. 263. — Die Frage einer „analogia entis“ und ihrer metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme und möglichen Schwierigkeiten kann hier nicht untersucht werden. Vgl. E. Przywara, *analogia entis*, 1932; G. Söhngen, *Analogia entis oder analogia fidei*, Wiss. u. Weish. 9 (1942) S. 91 ff.; C. Nink, *Philos. Gotteslehre*, 1948 S. 191 ff.
- <sup>27)</sup> *Eros und Caritas*, 1929 S. 61 ff. — Auch in der thomistischen Bestimmung des „actus purus“ sieht Sch. ein wesentlich Nichtchristliches, weil eine reine Möglichkeit notwendig subjektlos bleiben müsse und keine Grundlage für eine Ich-Du-Beziehung biete.
- <sup>28)</sup> *Vom Umsturz der Werte I*, 1919 S. 109 ff.
- <sup>29)</sup> *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1929<sup>29)</sup>; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, 1938 S. 37 ff.
- <sup>30)</sup> *Probleme der Religion, Vom Ewigen im Menschen*, 1933 S. 361.
- <sup>31)</sup> *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 1934 S. 18. — Außer den schon bezeichneten Schriften von Brunner vgl. Fr. Gogarten, *Gericht oder Skepsis (gegen Barth)*, 1937<sup>2)</sup>; *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*, 1937; H. Thielicke, *Die Krisis der Theologie*, 1938; Fr. M. Rintelen, *Das Problem des Gotterfassens in der deutschen prot. Theologie der Nachkriegszeit*, 1934.
- <sup>32)</sup> R. Grosche, Vorwort zu J. Maritain, *Religion und Kultur*, 1936 S. 20. Zum Problem des christlichen Humanismus vgl. bes. E. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in: *Les Idées et les Lettres*, Paris 1932 S. 171—196; *Philos. médiévale et humanisme*, Congrès Budé 1935 S. 340—358; P. Vignaux, *Der Einfluß der Antike auf die Geistesgeschichte des Mittelalters. Der mittelalterliche Humanismus*, in: *Aufs. z. Gesch. d. Antike u. d. Christent.*, 1937 S. 75—91; H. W. Rüssel, *Gestalt eines christlichen Humanismus*, 193; Th. Steinbüchel, *Chr. Mittelalter*, 1935 S. 24 ff, 65 ff.; *Die philos. Grundlegung der kath. Sittenlehre (Hdb. d. kath. Sittenl., hg. v. Fr. Tillmann I, 1) S. 22—59.*
- <sup>33)</sup> Th. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*, 1935 S. 34.
- <sup>34)</sup> *Deutscher Geist in Gefahr*, 1932 S. 121.
- <sup>35)</sup> Vgl. den instruktiven Aufsatz von H. Heyse, *Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewußtsein*, *Scholastik Jg. 25*, 1950, 1 S. 21 ff.
- <sup>36)</sup> a. a. O. S. 196. Vgl. auch H. Meyer, *Geschichte der abendländ. Weltanschauung V*, 1949 S. 165.
- <sup>37)</sup> Vgl. G. von Hertling, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin*, in: *Histor. Beitr. z. Philos.*, hg. v. J. A. Endres, 1914 S. 97 ff.
- <sup>38)</sup> *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident*, 1932; A. Dempf, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß*, 1947.
- <sup>39)</sup> Vgl. R. Guardini, *Der Herr*, S. 243.
- <sup>40)</sup> Scheler, *Vom Umsturz der Werte* a. a. O.; Scholz a. a. O.
- <sup>41)</sup> Thomas von Aquin, S. 578.
- <sup>42)</sup> Vgl. bes. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931; E. Gilson, *Der hl. Augustinus*, 1930 S. 145 ff.; J. Barion, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, 1935 S. 132; H. Meyer, *Gesch. d. abendl. W. II* S. 80. Ueber den Zusammenhang von Lichtmetaphysik und Erkenntnislehre: Cl. Baumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MA III*, 2 (1908) S. 357 ff, bes. S. 499.
- <sup>43)</sup> Vgl. H. Meyer, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin*, 1934.
- <sup>44)</sup> S. c. G. II, 4.
- <sup>45)</sup> *Sermo IV de rebus theologicis*, 15; t. V. p. 571.
- <sup>46)</sup> Vgl. B. Schwarz, *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*, 1937 S. 70.
- <sup>47)</sup> *Was bedeutet uns heute Philosophie?*, 1948 S. 37 u. 41.
- <sup>48)</sup> Vgl. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik I*, 1928 S. 44.
- <sup>49)</sup> Eine „analysis fidei“ würde hier noch von den Prinzipien der göttlichen Gnade, der menschlichen Freiheit, dem Materialobjekt (Gegenstand), dem Formalobjekt (Grund) des Glaubens zu handeln haben.

<sup>50</sup>) Probleme der Religion a. a. O. S. 361.

<sup>50a</sup>) Verf., Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum, 1934 bes. S. 41.

<sup>51</sup>) Zur Ich-Du-Relation vgl. Th. Steinbüchel, Die menschliche Existenz in heutiger philosophischer Sicht — Idealismus und Existenz, in: Das Bild vom Menschen, hg. v. Th. Steinbüchel u. Th. Müncker, 1934 S. 154 ff; ders., Der Umbruch des Denkens, 1936 S. 117 ff. — Auch der heutige existentialphilosophische Ansatz einer, freilich meist im Immanenten verbleibenden Kommunikation scheint fruchtbar zu sein.

<sup>52</sup>) S. c. G. IV, 1.

<sup>53</sup>) Ungewißheit und Wagnis, 1936 S. 302: „Der übernatürliche Glaube erst in das Wagnis aller Wagnisse.“ Die Aufhellung der inneren Beziehung dieser Bestimmung zu S. Kierkegaards „Sprung“ und E. Troeltschs „salto mortale“ u. ä. würde aufschlußreich sein.

<sup>54</sup>) Zur Psychologie des Glaubens, Magie der Seele, 1947 S. 28, 25.

<sup>55</sup>) Vgl. M. Müller, Die Krisis des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal (1946) S. 20. — K. Heim, Glaube und Denken. Philos. Grundlegung einer christl. Lebensanschauung, 1931<sup>2</sup>. Zur prinzipiellen Fragestellung: I. C. Franken, Kritische Philosophie und dialektische Theologie, Amsterdam 1932; G. Klamp, Philosophie und dialektische Theologie, Z. f. philos. Forschung II (1947) S. 84 ff, worin besonders auf den Kritizismus Kants Bezug genommen wird; G. Krüger, R. Bultmann, H. U. von Balthasar, E. Schlink in: Studium generale I, 1948 Heft 2 u. 4.

<sup>56</sup>) E. Michel, Der Partner Gottes, Weisungen zum christlichen Selbstverständnis, 1946 S. 103.

<sup>57</sup>) Th. Steinbüchel, Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen, 1947 S. 30.

<sup>58</sup>) Was ist katholische Theologie? Wiss. u. Weish. X (1943) S. 14.

<sup>59</sup>) Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, Sitz.-Ber. d. Pr. Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Kl., 1929 I bes. S. 17.

<sup>60</sup>) Vgl. hierfür etwa R. Guardini, Unterscheidung des Christlichen, u. Th. Steinbüchel, Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen (1949); zum existentialphilos. Glauben als „Entwurf“ vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit I 1931<sup>3</sup>, H. Reiner, Das Phänomen des Glaubens, 1934; K. Jaspers, Der philos. Glaube (1948) S. 9 ff; hierzu: Cl. Münster, Dasein und Glauben (1948) S. 14 f.

<sup>61</sup>) Dieses Problem greift nicht nur tief in die Gnaden- und Freiheitslehre, es betrifft auch die Frage einer genuin christlichen Individuations-Begründung usf., was hier nicht näher bezeichnet werden kann.

<sup>62</sup>) Gesch. d. abendländ. Weltansch. V S. 553 f.

<sup>63</sup>) Vgl. bes. Th. Steinbüchel, Christliche Lebenshaltungen S. 87 ff.

<sup>64</sup>) S. th. I. q. 1. a. 1. ad 2.

<sup>65</sup>) Einl. in die katholische Dogmatik, 1859<sup>2</sup> S. 264.

<sup>66</sup>) Bulletin Thomiste, 1928 S. 244.

<sup>67</sup>) Der hl. Augustinus (1930) S. 566. — Wenn Gilson a. a. O. S. 437 bemerkt: „Damit aber eine christliche Philosophie als solche wirklich christlich sei, muß sie eigentlich augustinish sein; oder sie wird nicht christlich sein“ und hierzu als Voraussetzung nimmt, daß auch Thomas sich niemals von Augustinus getrennt hat (S. 438), so bedeutet dies keine klare Entscheidung!

<sup>68</sup>) Probleme der Religion a. a. O. S. 59 ff.; ders. Abh. u. Aufsätze I 1915 S. 28. — Zur Phänomenologie E. Husserls vgl. H. Meyer, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme, 1936 S. 28 ff; ders. Geschichte der abendl. Weltansch. V, S. 222 ff.

<sup>69</sup>) Vgl. ähnlich E. Gilson, Der hl. Bonaventura (1929) S. 649.

<sup>70</sup>) Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre a. a. O. S. 67 ff.

<sup>71</sup>) Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, 1947 S. 3.

<sup>72</sup>) Entwurf zum Roman „Der Jüngling“.

<sup>73</sup>) Der Mensch und die Philosophie, 1947 S. 108.

<sup>73a</sup>) Was heißt philosophieren? (1848) S. 89 ff; ders., Ueber das Ende der Zeit, 1950 S. 18 ff.

<sup>74</sup>) Von der Aufgabe der Philosophie und dem Wesen des Philosophen, 1947 S. 35.

<sup>75</sup>) Von der christlichen Philosophie, Dt. Uebers. v. B. Schwarz, 1935, S. 83.

<sup>76</sup>) Zu dieser Idee des Augustinus Steuchus und Leibniz vgl. E. Commer, Die immerwährende Philosophie, 1899; J. Engert, Ueber den Gedanken einer Philosophia perennis, Philos. Jb. 39 (1936); Philosophia perennis, Geysers-Festschr., hg. v. Fr. J. v. Rintelen, 2 Bde, 1930; J. Barion, Philosophia perennis als Problem und Aufgabe, 1936; B. Schwarz, Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte, 1937, zeigt z. T. beachtenswerte Ansätze nicht nur von der geisteshistorischen, sondern auch von der geistesanalytischen und geistespsychologischen Seite her; H. Meyer, Das Wesen der Philosophie, S. 176 ff. Auch K. Jaspers, Der

philosophische Glaube, S. 60, spricht von der „*Philosophia perennis*“ als jener philosophischen Wahrheit, „die niemand für sich in Anspruch nehmen kann, und um die es doch jedem Philosophierenden zu tun ist und die überall, wo wirklich philosophiert wird, auch gegenwärtig ist.“

<sup>77)</sup> a. a. O. S. 125.

<sup>78)</sup> Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit S. 27 f.

<sup>79)</sup> Der Mensch und die Philosophie, S. 101 ff.

<sup>80)</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1925<sup>8</sup>; M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919.

<sup>81)</sup> a. a. O. S. 21.

<sup>82)</sup> *Lehrbuch der Dogmatik I*, 1930<sup>8</sup>, S. 177.

<sup>83)</sup> Vgl. jetzt H. U. von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch. I: Wahrheit der Welt*, 1947. — Von anderer Seite K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 1947.

<sup>84)</sup> *Wahrheit als Begegnung*, 1938, S. 155. Vgl. dazu Ph. Dessauer, *Wahrheit als Weg*, 1946, S. 27; „Ethisch handeln heißt nichts anderes, als das Wahre tun; der Wahrheit gemäß, der Anlage, der „Natur“, dem Wesen des Menschen gemäß und der Situation gemäß handeln, die Ordnung, die Hierarchie des Seins im Tun verwirklichen.“

<sup>85)</sup> Röm. 8, 21.

<sup>86)</sup> Vgl. dazu Verf., *Das Problem von Leib und Seele in der Philosophie und Geistesgeschichte des Mittelalters. Eine historisch-systematische Studie zur geistigen und religiösen Situation des Abendlandes*, Philos. Habil.-Schrift, Würzburg 1948, 830 S. (demnächst); dagegen bleibt für K. Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) S. 289) die Sinnfrage völlig offen.

<sup>87)</sup> *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949. — Geboten erscheint auch eine „christliche Prüfung“ bzw. mögl. Einordnung der Ontologie und Ethik N. Hartmanns! Vgl. A. Guggenberger, *Der Menschengestalt und das Sein*, 1942.

<sup>88)</sup> Vgl. etwa V. E. von Gebattel, *Christentum u. Humanismus, Wege des menschl. Selbstverständnisses*, (1947); hierher gehören auch die Bemühungen um die Frage Psychotherapie und Moralthologie bzw. Seelsorge und um ein neues Denken in der Medizin (v. Weizsäcker, G. von Bergmann, P. Matussek u. a.).

<sup>89)</sup> Vgl. die Untersuchungen von A. Wenzl, neuestens: *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie*, u. a.

<sup>90)</sup> Vergl. *Religionswissenschaft*, 1928 S. 86 ff; ders. *Kairoi-Jb.* 1926.

<sup>91)</sup> *Strukturpsychologie und Theologie*, Z. f. Theol. u. Kirche, 1928 S. 340.

## Summary

The research demonstrates the "problem of a Christian philosophy": as Greco-scholastic problem, as religious-scientific problem, and as inner problem of the soul. Against the "dialectic philosophy", the author on principle affirms the Greco-Christian synthesis, but also shows its limit and questionable character. Besides, he discusses the question of including also non-occidental spiritual worlds in erecting a "Christian philosophy", which may finally be determined only as a "philosophy from the Christian consciousness", in other words as a philosophy that is "existentially" founded in the category of what is Christian. He slightly touches the question how to fix the relations between a "Christian philosophy" and a "philosophia perennis", between the philosophical and the religious conceptions of truth as well as the task of a "Christian philosophy" nowadays.

## Résumé

L'auteur démontre le problème d'une philosophie chrétienne comme le problème gréco-scholastique, le problème de la science religieuse et le problème intime de l'âme. Contre la «théologie dialectique», il répond par principe affirmativement à la synthèse gréco-chrétienne, mais il montre aussi sa limite et sa précarité. En outre, il discute la question de comprendre aussi des mondes d'esprit non occidentaux dans la construction d'une «philosophie chrétienne» que l'on peut dernièrement déterminer seulement comme une «philosophie dès la conscience chrétienne», c'est-à-dire qui est fondée «existentiellement» dans la catégorie du chrétien. On touche la question de la relation entre «philosophie chrétienne» et «philosophia perennis», entre les concepts de vérité philosophique et vérité religieuse ainsi que la tâche d'une «philosophie chrétienne» pour le présent.