

Markus Lersch
Triplex Analogia

VERLAG KARL ALBER 

SCIENTIA & RELIGIO

Band 8

Herausgegeben von

Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Markus Lersch

Triplex Analogia

Versuch einer Grundlegung pluraler
christlicher Religionsphilosophie

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Meinen Eltern

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de
Satz und Umschlaggestaltung: SatzWeise, Föhren
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

ISBN 978-3-495-48371-8

Vorwort

Die vorliegende Studie ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner im Sommersemester 2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität angenommenen Dissertation mit dem Titel »Triplex Analogia – Plädoyer für eine plurale christliche Religionsphilosophie«. Die Studie stellt – ungeachtet ihrer eigentlichen Abfassung in den Jahren 2005 bis 2008 – die Frucht langjähriger Fragestellungen und Überlegungen dar, die bis in meine Jugendzeit zurückreichen, wenngleich erst das Studium der Katholischen Theologie in Bonn und Paris mir das nötige Instrumentarium zu ihrer Ausarbeitung geliefert haben, wofür ich Vielen Dank schulde.

Im Besonderen möchte ich dem Betreuer der Dissertation, meinem chronologisch zweiten »dogmatischen Lehrer«, Prof. Dr. Michael Schulz, für die bereitwillige Annahme, die vielfältigen Anregungen und die ebenso tolerante wie engagierte und kompetente Begleitung danken. Ebenso danke ich meinem ersten »dogmatischen Lehrer«, Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, für die Anteilnahme an dem Projekt, für die nicht minder zahlreichen Inspirationen in Vergangenheit und Gegenwart sowie für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Herzlich gedankt sei auch den Herausgebern der Reihe *Scientia&Religio*, Herrn Prof. Dr. Dr. Markus Enders und Herrn Prof. Dr. Bernhard Uhde, für die freundliche Aufnahme meiner Arbeit sowie Herrn Lukas Trabert und allen Mitarbeitern des Verlags Karl Alber für die kompetente Betreuung.

Zu danken habe ich ferner der Studienstiftung des deutschen Volkes, die mir erneut durch ein großzügiges Stipendium ein weitgehend ungestörtes und konzentriertes Arbeiten ermöglicht hat, sowie dem Erzbistum Köln und dem Bistum Fulda für die großzügigen Druckkostenzuschüsse.

Ein besonderer Dank gilt weiterhin Herrn Prof. Dr. Joachim R. Söder, meinem wichtigsten philosophischen Lehrer und Gesprächspartner, der die Arbeit intensiv begleitet hat. Wichtige Hinweise verdanke ich auch Herrn Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler. Danken

Vorwort

möchte ich schließlich Frau Dipl.-Theol. Michaela Moog für die Sisyphusarbeit des Korrekturlesens.

Fulda, Pfingsten 2009

Markus Lersch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

1. Einleitung 13

1.1 Ausgangspunkt: Christliche Religionsphilosophie als inneres Implikat des Glaubens – *Notwendigkeit, Wesen und Grenzen philosophischer Glaubensverantwortung* 13

1.1.1 *Fides quaerens intellectum*: Das Christusergebnis als Anlass 14

1.1.2 *Fides quaerens intellectum*: Philosophische Vermittlung als Implikat des Glaubens 17

1.1.3 *Fides quaerens intellectum*: *Philosophia christiana et religiosa* 26

1.2 Zielsetzung: Die dreifache Analogie als Basisprinzip christlicher Religionsphilosophie – *Versuch einer Grundlegung pluraler philosophischer Glaubensverantwortung* 35

1.3 Methode: Vergleich zweier religionsphilosophischer Paradigmen als Anweg zur systematischen Entfaltung der dreifachen Analogie – *Glaubensverantwortung im Dialog* 42

Erster Teil: »Intuition statt Intention!« oder »Gott jenseits der Begriffe?« – Ein religionsphilosophisches Paradigma der neueren Phänomenologie in Frankreich 51

2. Michel Henrys »Lebensphänomenologie« 56

2.1 Denkansatz: Radikalisierte Phänomenologie 59

2.2 Ontologische Position: Die immanente Selbsterfahrung des »Lebens« als »Fleisch« 74

2.2.1 Der eigentliche Ort aller Erscheinung: Impressionalität und »Leben« 75

2.2.2 Der Ort des »Lebens« und sein Verhältnis zur Exteriorität: »Fleisch« und »Welt« 81

2.2.3 Die ›Geburt‹ als Selbsterfahrung des ›Lebens‹:
›Inkarnation‹ des Menschen 103

2.3 Philosophische Gottesvorstellung: Das ›absolute
Leben‹ und die ›Inkarnation‹ des Logos 109

2.4 Erkenntnistheoretische Position: ›Gegenreduktion‹ des
›Welt-‹ zum ›Lebenserscheinen‹ 120

2.5 Freiheitstheoretische Position: Autoaffektion des
›Lebens‹ 122

2.6 Kurzzusammenfassung 134

2.7 Skizze einer philosophisch-theologischen Würdigung:
Christlicher Monismus? 137

3. Emmanuel Levinas' ›Alteritätsphänomenologie‹ 151

3.1 Denkanatz: Humanismus als ›Entneutralisierung‹ des
Denkens 157

3.2 Ontologische Position: ›An-archisches Sprechen‹ der
Alterität 171

3.3 Philosophische Gottesvorstellung: Die ›Illeität‹ 181

3.4 Erkenntnistheoretische Position: Reduktion zur reinen
Empfängnis des Anderen 194

3.5 Freiheitstheoretische Position: Freiheit als Verant-
wortung und ›Geiselnhaft‹ 198

3.6 Kurzzusammenfassung 203

3.7 Skizze einer philosophisch-theologischen Würdigung:
Kriterienloser Glaube? 206

4. Weitere Vertreter 218

4.1 Jean-Louis Chrétien's ›Phänomenologie des Gebets‹ 219

4.2 Jean-Yves Lacoste's ›Phänomenologie der Liturgie‹ 221

4.3 Jean-Luc Marion's ›Phänomenologie der Gabe‹ 223

**Zweiter Teil: ›Letztbegründung!‹ oder ›Gott im Begriff?‹ –
Ein religionsphilosophisches Paradigma der zeitgenössischen
katholischen Systematik in Deutschland 227**

5. Thomas Pröppers ›Transzendente Freiheitsanalytik‹ 230

5.1 Denkanatz: Notwendige Dialektik bzw. ›Ellipse‹ von
Glauben und Freiheitsprinzip 235

5.2 Ontologische Position: Selbstwahl der Freiheit als
Aufgabe und universales Kriterium 257

5.3 Erkenntnistheoretische Position: Der hermeneutische
Zirkel und die ›Denkform‹ 266

5.4 Freiheitstheoretische Position: Transzendental-
reduktive Freiheitsanalyse 270

5.5 Philosophische Gottesvorstellung: Gott als
vollkommene und befreiende Freiheit 277

5.6 Kurzzusammenfassung 283

5.7 Skizze einer philosophisch-theologischen Würdigung:
Gibt es *die* christliche Denkform? 287

**6. Hansjürgen Verwey's ›Unhintergehbare
Transzendentaldeduktion‹ 296**

6.1 Denkanatz: Offenbarung als Antwort 300

6.2 Ontologische Position: Vom ›Staunen‹ zur transzen-
dentallogischen Einklammerung 320

6.3 Erkenntnistheoretische Position: Der unhintergehbare
Begriff letztgültigen Sinns 325

6.3.1 Schritt 1: Die paradoxe Elementarstruktur der
Vernunft und die Sinnfrage (GLW 6.1 f.) 327

6.3.2 Schritt 2: Der Sinnbegriff und seine Implikate
(GLW 6.3) 333

6.3.3 Schritt 3: Die geschichtliche Evidenz letzt-
gültigen Sinns als ›Offenbarung‹ (GLW Kap. 7) 344

6.4 Philosophische Gottesvorstellung: ›Unbedingtes
Wartenkönnen‹ und ›radikalster Ikonoklasmus‹ 349

6.5 Freiheitstheoretische Position: ›Reale Freiheit‹ als
Transparenz für Gott und den Anderen 357

6.6 Kurzzusammenfassung 361

6.7 Skizze einer philosophisch-theologischen Würdigung:
Ein unhintergehbare Glaubens*begriff*? 364

**Dritter Teil: ›Triplex Analogia!‹ oder ›Gott in Begriffen und doch
über sie hinaus‹ – Die dreifache Analogie als Basisprinzip
pluraler christlicher Religionsphilosophie 377**

7. Vorarbeiten 380

7.1 Zwei konträre Paradigmen: Zuspitzende Rekapitulation 381

7.2 Der Begriff der ›Analogie‹: Eine abgrenzende Positionierung	390
8. <i>Triplex Analogia</i>	417
8.1 <i>Analogia entis</i> : Die Wirklichkeit als Relationsgefüge gemäß dem <i>ens/relatum</i>	423
8.1.1 Hinführung	424
8.1.2 Philosophische Herleitung und Formulierung	427
8.1.3 Theologische Annotation	436
8.2 <i>Analogia veritatis</i> : Die Wirklichkeit als Relationsgefüge gemäß dem <i>verum</i>	438
8.2.1 Hinführung	439
8.2.2 Philosophische Herleitung und Formulierung	442
Exkurs: ›Tertium non datur‹ in praedicatione? Gedanken zur scheinbaren Unvereinbarkeit von Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus	454
8.2.3 Theologische Annotation	466
8.3 <i>Analogia libertatis</i> : Die Wirklichkeit als Relationsgefüge gemäß dem <i>liberum</i>	468
8.3.1 Hinführung	468
8.3.2 Philosophische Herleitung und Formulierung	470
8.3.3 Theologische Annotation	477
Rückblick und Ausblick	479
Anhang	483

1. Einleitung

Jedem Anfang wohnt nicht nur ›ein Zauber inne‹ – wie Hermann Hesse in seinem Gedicht *Stufen* suggeriert –, sondern es heißt zu Recht auch ›Aller Anfang ist schwer‹ – wie schon der Volksmund weiß. Diese Schwierigkeit steigert sich proportional mit der Komplexität des zu Beginnenden und der Dauer seiner Vorbereitung. Dennoch kann, wer sich äußern möchte, nicht *nicht* anfangen. So sollen die folgenden Ausführungen beginnen mit einer dreiteiligen Einleitung, die Ausgangspunkt (1.1), Zielsetzung (1.2) und Methode (1.3) der vorliegenden Studie präsentieren, so dass der Leser gleich einen ersten Überblick erhält und ein Urteil über das Lohnen der weiteren Lektüre zu treffen vermag. Wo dieses Urteil positiv ausfällt, mag dann in der Tat die Rede vom ›Zauber‹ gerechtfertigt sein.

1.1 Ausgangspunkt: Christliche Religionsphilosophie als inneres Implikat des Glaubens – *Notwendigkeit, Wesen und Grenzen philosophischer Glaubensverantwortung*

»[D]ocet Spiritus sanctus prudentem [...], ubi debet *incipere*: quia *a medio*, quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur«. ¹
(Bonaventura)

Der Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit soll im Folgenden anhand der einzelnen Bestandteile des berühmten anselmischen Mottos der ›*fides quaerens intellectum*‹ in drei Schritten dargestellt werden, nämlich im Hinblick auf den Glauben als *initium* im engeren Sinne

¹ Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminatione ecclesiae*, I, 1 (V, 329); vgl. die gesamte erste »Collatio« über Christus als »omnium scientiarum medium«: ebd., 329–335. Zur Zitationsweise: Im Allgemeinen wird mit Kurztiteln operiert, die durch Kursivsetzung im Literaturverzeichnis hervorgehoben sind; häufig verwendete Literatur wird anhand eines ebendort aufgeschlüsselten Siglensystems zitiert. Alle Hervorhebungen stammen – soweit nicht eigens markiert – vom jeweiligen Autor, alle Übersetzungen, Ergänzungen in eckigen Klammern und die behutsame Angleichung der Hervorhebungs- und Zitationsweise vom Vf.

(1.1.1), auf die aus ihm heraus geforderte Suche nach philosophischer Rechenschaft (1.1.2) sowie auf deren Medium, die menschliche Vernunft (1.1.3).

1.1.1 *Fides quaerens intellectum: Das Christusergebnis als Anlass*

Diese Studie behandelt die ›Christliche Religionsphilosophie‹, beschreibt zwei Paradigmen ihrer Umsetzung und möchte aufbauend darauf eine dreifache Analogie als ihr inneres Basisprinzip (s. u.) herausarbeiten. Folglich behandelt sie sowohl theologische als auch philosophische Fragen, sie fragt nach dem Verhältnis von Glauben und Denken, von Theologie und Philosophie. Trotz dieser Zweipoligkeit ihres Themas ist sie jedoch eine theologische, findet sie ihren Ausgang und ihre bleibende Bestimmung in der Theologie.

Alle christliche Theologie hat aber – mit dem im guten Sinne ›konservativen‹ Bonaventura gesprochen – ihre Mitte und ihren Ausgang in Jesus Christus, durch den der dreifaltige Gott sich »ein für alle Mal« (ἐφάπαξ; Hebr 7,27 u. ö.) den Menschen geoffenbart, d. h. sich selbst als er selbst mitgeteilt hat. So ist das Morphem ›Theo‹ hier in erster Linie als *genitivus subiectivus* zu verstehen, Theologie also als Rede Gottes zu den Menschen. Diese Rede erstreckt sich durch die ganze Heilsgeschichte hindurch bis zu ihrem Kulminationspunkt im fleischgewordenen Wort Gottes, Jesus Christus. Die göttliche Aufforderung zu hören reicht vom »שמע ישראל« (Dtn 6,4 u. ö.) des Alten bis zum »ὁ ἔχων ὅτα ἀκούετω« (Mt 11,15 u. ö.) des Neuen Bundes und verlangt nach dem Bekenntnis als Hörer, nach einem fundamentalen »s'avouer auditeur« (P. Ricœur).² Dieser (im weiteren wie engeren Wortsinne) verbalen Initiative Gottes gegenüber kann der Mensch also zunächst nur aufmerksam und andächtig Lauschender sein, kann seine menschliche Theologie (im objektiven Genitiv!) zunächst nur *theologia positiva*, nur demütige Hörerin des Wortes (Karl Rahner) in der Schrift und der sie auslegenden Tradition sein,³ oder – um ein anderes Bild menschlichen Erkennens aufzugreifen – die Anschauung oder Betrachtung der Herrlichkeitsgestalt Jesu Christi (Hans Urs v. Balthasar) in seinem »Corpus triforme«.⁴ Erst in einem abge-

leiteten Sinn und in bleibender Abhängigkeit von diesem *auditus fidei* ist menschliche Theologie dann auch *intellectus fidei*, spekulativ-konstruierende Wissenschaft, indem sie das Verständnis des geoffenbarten Wortes bzw. die Betrachtung seiner Gestalt vertieft und es in seiner unübertrefflichen Relevanz für Mensch und Schöpfung erschließt.⁵

Von hierher versteht sich, dass die vorliegende *theologische* Untersuchung über ›Christliche Religionsphilosophie‹ ihren Ausgangspunkt bewusst in der Offenbarung setzt, im Glauben der Kirche, im Dogma. So muss eingangs die grundlegende Differenz zwischen Glauben und (Religions-) Philosophie konstatiert werden. Glaube ist, was seine menschliche und erst recht was seine göttliche Seite anbetrifft (die hier synergistisch zusammenkommen), nicht ›andemonstrierbar‹, also nicht apodiktisch und unter Ausschluss denk möglicher Alternativen beweisbar,⁶ sondern vielmehr ein ganzheitlicher Akt des Menschen im Sinne einer freien, fundamentalen Grundentschei-

Leib« Jesu Christi, d. h. den uns realsymbolisch durch die Eucharistie zugänglichen *irdisch-menschlichen* Leib, den »Schriftleib« in beiden Testamenten und den »Kirchenleib« im Sinne des *corpus Christi mysticum* neuzeitlichen Verständnisses.

⁵ Zum Gedanken der zwei Formen von Theologie vgl. neben HDW 20 (s. Anm. 3) auch AE 304; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 15–19. J. Ratzinger (*Theologische Prinzipienlehre*, 337) führt diese Unterscheidung über Bonaventura und Pseudo-Dionysius auf die aristotelische Unterscheidung von *θεολογία* und *θεολογική* zurück. Der Gedanke der (menschlichen) Theologie als einer untergeordneten Wissenschaft, einer *scientia subalternata* gegenüber der *scientia Dei et beatorum* als ihrem Formalobjekt stammt bekanntlich von Thomas von Aquin, vgl. STh I q. 1 a. 2 c.

⁶ Dennoch ist es eine der grundlegenden Thesen dieser Arbeit, dass der christliche Glaube sich sehr wohl der ausreichend umkehrbereiten (vgl. Anm. 7) Vernunft als die ihr je konvenientere und wahrscheinlichere Lösung alles philosophischen Fragens erwiesen werden kann, sei es positiv konstruierend, begründet etwa auf dem Rücken von Newmans Zustimmungstheorie mit ihren konvergierenden Wahrscheinlichkeiten oder im Rahmen der von O. J. Wiertz vorgeschlagenen ›kohärentiellen kumulativen Methode‹ (vgl. Wiertz, *Begründeter Glaube?*, 285–443, bes. 372–391), sei es in einem indirekt-apagogisch evidenzierenden Verfahren (zu dieser an V. Hölsle angelehnten Beweisform vgl. M. Schulz, *Sein und Trinität*, 144; ders., *Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie*, 146 f.). Allerdings wird der Erweis der je größeren Plausibilität und Konvenienz des Glaubens – so sind sich die genannten Autoren einig – nie unter Ausschluss des kreatürlichen Freiheitsraumes, d. h. denk möglicher Alternativen zu leisten sein, also durchaus »mit [sehr] guten Gründen, aber ohne zwingende Argumente« (Werbick, *Den Glauben verantworten*, 877). Wiertz schlägt in diesem Kontext in Anlehnung an R. Prevost die Kategorie des »informal reasoning« vor als Erinnerung daran, dass Rationalität nicht deckungsgleich mit denknotwendiger Apodiktizität ist (*Begründeter Glaube?*, 377–383). Insgesamt wird hier der thomanische Gedanke des Konvenienzbeweises zugrunde gelegt. Zum Ganzen vgl. unten, v. a. Kap. 8.2.

² Ricœur, *Nommer Dieu*, 37 (vgl. ders., *Gott nehmen*, 45).

³ HDW 20.

⁴ H I 508. Der große schweizerische Theologe unterscheidet hier den »physische[n]

dung, die stets auch das Moment der Umkehr umfasst.⁷ Glauben heißt gleichzeitig Lieben, mitsamt der darin notwendig implizierten Freiheit, so dass der Glaubensinhalt einer – etwa gegenüber einer *mathesis universalis* – »gesteigerten Notwendigkeit der Liebe« (M. Schulz) folgt,⁸ deren potentiell aber durchaus gleichwertige Gewissheit sich erst einem höheren, freien Liebesinsatz verdankt.⁹ Vor diesem Hintergrund ist wohl auch die lehramtliche Position zu verstehen, dass die Vernunft »auf dem Höhepunkt ihrer Suche das, was der Glaube vorlegt, als notwendig zu[gibt]«, wie die in diesem Zusammenhang als wichtigste Referenz zu betrachtende Enzyklika *Fides et Ratio* Papst Johannes Pauls II. von 1998 konstatiert.¹⁰ Trotz dieser grundsätzlichen Differenz fußt die vorliegende Untersuchung aber auf der Voraussetzung – die auch die gesamte Enzyklika durchzieht –, dass der christliche Glaube eine philosophische Vermittlung aus sich selbst heraus fordert, dass also die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines solchen philosophischen Unternehmens als Implikat des Dogmas selbst zu betrachten ist. »Ausgang vom Dogma« besagt ferner, dass dem Glauben der Kirche der kriterielle Rahmen (etwa im Hinblick auf Mindestanforderungen und Grenzen) *christlicher* Religionsphilosophie zu entnehmen ist (vgl. nn. 66 f.).¹¹

⁷ Vgl. Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, 44f. bzw. 64. J. Werbick hebt den Umkehraspekt des Glaubens sehr deutlich hervor durch seine an Fr. Stier angelehnte Übersetzung von Röm 12,2 (»Laßt Euch umgestalten aus der Neuheit des Denkens«) und die daraus abgeleitete Glaubensdefinition als »Sich der Führung des Sich-Gebenden überlassen« (*Umkehren?*, 115 bzw. 118).

⁸ M. Schulz, *Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie*, 129. Schulz hebt hier eb. hervor, dass gerade diese »Liebesnotwendigkeit« die theologische Systematik in die Schranken der Konvenienzargumentation zwingt und so sozusagen deren »Unschärferelation« ausmache. Vgl. hierzu auch ders., *Wenn das Salz des Evangeliums »dumm« geworden ist*, 48: »Offenbarung als Selbstmitteilung ist das dem Menschen Nötigste; allein [...] schon allgemein gilt: Das Entscheidende im Leben ist Geschenk; etwas Entscheidendes wie wahre Liebe ist nur als freies Ereignis denkbar«.

⁹ Vgl. HDW 132 f.

¹⁰ FR n. 42. Von hier ab in der gesamten Einleitung nur noch durch Nummernangabe im Text zitiert.

¹¹ Wegen dieses Ausgangsortes handelt es sich bei vorliegender Studie eher um eine dogmatische als um eine fundamentaltheologische Arbeit, hat die Dogmatik klassischerweise doch stets das eher philosophische Traktat *De Deo Uno* an den Anfang ihrer Überlegungen gestellt, ohne dabei freilich völlig von ihren genuinen Quellen zu abstrahieren, d. h. von der (nicht ausschließlich, aber dennoch auch) informierenden Offenbarung abzusehen, ist diese doch selbst der Ausgangspunkt ihrer philosophischen Vermittlung. Hier sei nur auf den Aufbau der *Prima Pars* der STh verwiesen, v. a. die *quaestiones 2–*

In den wenigen voran stehenden Zeilen ist nun schon mehr vorausgesetzt und angerissen als ausgesagt. Das Ausgangsaxiom, dass christliche Religionsphilosophie durch den Glauben gefordert und kriteriell reguliert ist, bedarf näherer Erörterung. Es stellen sich zwei Fragen: »Was ist hier unter Religionsphilosophie zu verstehen und wie kann sie christlich sein?« (1.1.3) und »Wie ist diese christliche Religionsphilosophie durch das Dogma bestimmt und warum notwendig in ihm impliziert?« (1.1.2). Der angegebenen allgemeinen Argumentationsrichtung gemäß müssen diese Fragen in umgekehrter Reihenfolge, also von der Offenbarung, von Christus her beantwortet werden.

1.1.2 *Fides quaerens intellectum:*

Philosophische Vermittlung als Implikat des Glaubens

Warum fordert christlicher Glaube um der eigenen Konsistenz willen eine religionsphilosophische Vermittlung und welche Kriterien liefert er für sie? Mangels einer erst im Folgenden und zwar ebenfalls aus der Offenbarung selbst heraus zu eruierenden Definition von christlicher Religionsphilosophie soll die besagte Verwiesenheit des Glaubens zunächst unpräzise als eine solche auf Philosophie bezeichnet werden, oder eben – mit dem Titel der Enzyklika – von *fides* auf *ratio*, von Glaube auf Vernunft.¹²

26, und den dortigen Umgang mit Autoritätsargumenten, die den Ausgang vom Offenbarungswort markieren; vgl. hierzu G. L. Müller, *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?*, 70; Jorissen, *Zur Struktur des Traktates »De Deo« in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*. Thomas selbst expliziert diesen weisheitlichen Charakter seiner Ausführungen gleich zu Beginn in STh I q. 1 a. 6, v. a. ad 1: »[S]acra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana: sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur«. Es geht also in dieser Arbeit weniger um die konkret durchgeführte Glaubensrechenhaft nach außen hin (das wäre Fundamentaltheologie) als um deren Grundlagen, und damit auch um ihre »*principia a scientia divina*«.

¹² Wörtlich übersetzt müsste – entgegen der offiziellen deutschen Übersetzung – von Glaube und *Verstand* die Rede sein. Allerdings scheint der Terminus Vernunft – im Lateinischen *intellectus* – die gemeinte Sache in der Tat besser auszudrücken, zielt er doch traditioneller Weise (das ist wohl bei aller inhaltlichen Differenz der Definitionen seit Kant unbestritten) auf ein gegenüber dem Verstand übergeordnetes Vermögen ab, auf die höchste Instanz menschlicher Erkenntnis, die dem diskursiven Denken (Verstand) voraus liegt und sich zu ihm verhalten kann, wenngleich die Aktuierung dieses Verhaltens natürlich wiederum nur im diskursiven Bereich, also im Verstand selbst,

Der christliche Glaube ist auf die Vernunft des Menschen und die Philosophie als ihre adäquate, verstandesmäßige Betätigungsform zunächst schlicht deshalb angewiesen, weil es ein menschlicher Glaube ist. Christlicher Glaube erfasst alle Dimensionen des Menschen, so eben auch Vernunft und Verstand als integrale Bestandteile des menschlichen Individuums und Möglichkeitsbedingungen menschlicher Intersubjektivität (vgl. n. 13 u. ö.). So ist er als Verstandesgegenstand immer schon diesem gemäß, d. h. (wenigstens auch) intentional und propositional. Der christliche Glaube visiert ein *intentum* an, einen Verstandesgehalt, der begrifflich repräsentierbar und artikulierbar ist. Es besteht also zunächst einmal selbstverständlich eine epistemologische Verwiesenheit des Glaubens auf die Philosophie, bedarf seine Artikulation (›infra-‹ wie ›interrational-‹) doch repräsentierender sprachlicher Zeichen, deren Bedeutung nur philosophisch, d. h. durch das menschliche Denken zu explizieren ist (vgl. etwa n. 65). Ein Glaube, der nicht wenigstens ansatzweise propositional und prädikativ repräsentierbar ist, widerspricht der Vernunftnatur des Menschen, kann also nicht christlicher Glaube sein, da dieser neben seiner unleugbaren symbolischen und geheimnishaft-transbegrifflichen Dimensionen wesentlich auch aus begrifflich artikulierter und vermittelbarer, eben logoshafter *traditio*¹³ besteht.

Diese eigentliche banale erkenntnistheoretische Angewiesenheit auf Philosophie, die noch ganz im Rahmen des sogenannten *ancilla*-Modells verharnt (vgl. n. 77), ist aber sozusagen nur die ›Spitze des Eisberges‹, das unmittelbar ersichtliche Randphänomen eines wesentlich tiefer liegenden Sachverhaltes: Der christliche Glaube ist we-

möglich ist. So erscheint es als nicht abwegig mit der – von W. Welsch (vgl. *Unsere postmoderne Moderne*, 295–318) in der Postmodernedebatte vertretenen – Unterscheidung der ›einen Vernunft‹ und der ›vielen Rationalitäten‹ zu operieren, behandelt die Enzyklika die legitime Vielfalt der Rationalitätsformen doch unter dem Aspekt der Einheit der einen Wahrheit und der an ihr partizipierenden einen menschlichen Vernunft (vgl. FR n. 4 und die dort angebrachte Unterscheidung der einzelnen philosophischen Strömungen und Systeme von dem philosophischen Denken als solchen, das sich der »eine[n] ›richtige[n] Vernunft‹ verdankt). Vgl. zum Ganzen auch Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*.

¹³ Hier ist durchaus an das weite, vierfache Verständnis dieses Begriffes »als inhaltliche Mitte von Offenbarung und Glaube« gedacht, das H. Verweyen entwickelt hat (vgl. GLW 51–56); vgl. auch Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken*, 33. Zum verweyenschen Begriff der *traditio* s. 6.1.

sentlich von der Wahrung des Zusammenhangs von kreatürlicher und göttlicher Wirklichkeit geprägt, er verbindet beide Wirklichkeiten, ohne sie monistisch zu identifizieren oder dialektisch auseinanderzuidividieren. Der Glaube vollzieht dieses Zusammenhalten der beiden unterschiedenen und doch nicht völlig getrennten oder trennbaren Wirklichkeiten nach eigenem Selbstverständnis als ›göttlicher Tugend‹ sozusagen ›von oben‹, vom Theologischen her, fordert aber gleichzeitig auch den Nachvollzug des Bandes ›von unten‹, von der kreatürlicher Seite her. Einen Nachvollzug, der seine Spitze in jener bewussten kreatürlichen Besinnung auf den Sinn der Wirklichkeit findet, die den Namen ›Philosophie‹ trägt. Diese in der Geschichte des Christentums keineswegs selbstverständliche, sondern mühsam errungene ›Herausforderung‹ zu philosophischem Nachvollzug des Geglauten geht so weit, dass sich Philosophie gar als inneres Implikat des Glaubens erweist. Der Glaube erfordert um der eigenen Konsistenz willen und aus sich selbst heraus das philosophische Unternehmen, wie im Folgenden anhand einer dreifachen Argumentation schöpfungs-, offenbarungs- und gnadentheologisch aufgezeigt werden soll. In diesem dreigliedrigen theologischen Bezugs- und auch Reglementierungsrahmen der Philosophie zeigt sich erstmalig das zentrale systematische Ordnungsschema, das sich durch alle Teile dieser Arbeit ziehen wird. (vgl. dazu 1.3).

Die grundlegende Aussage des christlichen Glaubens und seines zentralen Zeugnisses, der Hl. Schrift, über das Verhältnis von Gott und Schöpfung als schöpfungstheologischer Bezugsrahmen der Philosophie besagt, dass der dreifaltige Gott nicht allein der exklusive anfängliche Urheber und bleibende Erhalter¹⁴ alles Seienden in seiner naturhaften Vollkommenheit ist (vgl. etwa die Schöpfungsberichte), sondern in seiner Weisheit (vgl. Weish 7,22–8,1 u. ö.) bzw. in *Christo*¹⁵ (vgl. Kol 1,16) sozusagen auch der Schöpfungsplan und Garant der Ordnung des Kosmos. Diese fundamentale *Seins-* oder *Schöpfungsoffenbarung* folgt nicht aus einer womöglich hypertrophen Deduktion gemäß dem scholastischen Axiom ›*omne agens agit sibi simile*‹, sondern unmittelbar aus dem radikalen Dualismusverbot der Bibel selbst. Sie ist als eine inchoative Weise der Selbstmitteilung zu

¹⁴ Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 5 a. 1 ad 2: »Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat«.

¹⁵ Vgl. hierzu auch Anm. 23.

verstehen,¹⁶ als die spurhafte¹⁷ Präsenz des Schöpfers in der Schöpfung, die so zum »Gleichnis Gottes«¹⁸ wird: Biblische Referenzstellen einer solchen *natürlichen Theologie* sind natürlich v. a. Weish 13,5 und Röm 1,20; zu ergänzen wären etwa – neben den entsprechenden Aufforderungen in 1 Petr 3,15 und Tit 1,9 – Ps 8, Ijob 36,25 und Apg 14,17 bzw. 17,23.¹⁹ Allein muss hier gleich die Einschränkung gemacht werden, dass es jener natürlichen Gottesrede (wiederum im doppelten Sinne des Redens Gottes vermittelt der Schöpfung zum Menschen wie des Menschen vermittelt der Schöpfung über Gott) an Eindeutigkeit gebricht, dass sie eine indirekte Weise der Kommunikation darstellt, die in weitaus stärkerem Maße als personal-menschliche Kommunikation (etwa in der eigentlichen Offenbarungsgeschichte) ambivalent und uneindeutig bleibt, sodass hier – wie Thomas von Aquin lehrt – auch nur eine indirekte Weise des Rückschlusses auf Gott aus seinen Wirkungen möglich ist.²⁰ Allerdings mit ihm als gewiss zu konstatieren, dass hier Gottes Existenz, nicht aber sein Wesen erkennbar seien,²¹ erscheint erkenntnistheoretisch wie theologisch als problematisch. Erkenntnistheoretisch, weil die Existenzaussage ohne wenigstens rudimentäre essentielle Präzisierung letztlich ihr Objekt verliert (was wohl die Identifikation des *Quod omnes dicunt* verunmöglicht),²² und der firme Ausschluss

¹⁶ Vgl. M. Schulz, *Sein und Trinität*, 865.

¹⁷ Was hier »spurhaft« im Verhältnis zur eher schwachen levinasschen Kategorie der »tracce« (vgl. Kap. 3.3) meint, wird späterer Gegenstand der Untersuchung sein.

¹⁸ Vgl. G. Siewerths – im Titel an eine Formulierung an Thomas v. Aquin angelehntes (vgl. *De veritate*, q. 22 a. 2 ad 2) – einflussreiches Opusculum *Das Sein als Gleichnis Gottes* und seine entsprechenden Ausführungen bspw. in *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger* oder in *Der Thomismus als Identitätssystem*. Zur Wirkungsgeschichte Siewerths auf das Denken etwa F. Ulrichs und vor allem v. Balthasars vgl. den sehr ergiebigen Tagungsband M. Schulz (Hg.), *Das Sein als Gleichnis Gottes*.

¹⁹ Zur biblischen Grundlegung natürlicher Theologie vgl. etwa G. L. Müller, *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?*, 79–81.

²⁰ Vgl. etwa Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I, 26f. Letzten Endes sind alle fünf Wege auf diese *cognitio ex effectu* zurückzuführen, fußen doch – neben den explizit die Wirkursächlichkeit thematisierenden ersten drei Wegen – auch die Wege über Seinshierarchie (4) bzw. die Finalität (5) des Geschaffenen auf einer Betrachtung der Schöpfung als einer Wirkung Gottes.

²¹ Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Super Romanos*, c. 1 lect. 6; ders., *Super De divinis nominibus*, c. 7 lect. 4; vgl. G. L. Müller, *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?*, 80.

²² G. L. Müller macht in seinem Aufsatz *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?* zu Recht darauf aufmerksam, dass Thomas hier zwi-

jeglicher Wesenserkenntnis die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten (im Sinne des hegelschen Aufweises der Aporie absoluter Grenzsetzungen) übersteigt; theologisch aber, weil um der Konsistenz der Offenbarung willen die sachliche Übereinstimmung der ökonomischen Wirkungen Gottes mit seinen immanenten Relationen postuliert werden muss, sodass Gottes Schöpfungsakt seinem Wesen entsprechen, und das Ergebnis seines Schaffens innere Züge dieses Wesens aufweisen muss.²³ Der kategorische Ausschluss einer inchoativen, d. h. durchaus völlig uneindeutigen, ambivalenten und unvollkommenen Selbst- und damit auch Wesensmitteilung des Schöpfers durch die Schöpfung wäre allein von einem dem Geschöpf unangemessenen Metastandpunkt aus möglich. Weiterhin wäre es nicht minder vermessen, dem Menschen die Fähigkeit zuzugestehen, die Schöpfungssignatur durch seine Sünde aufheben zu können: Dies würde einen latenten Dualismus zur Folge haben und den Menschen zum gleichrangigen Prinzip neben Gott stellen. Mit v. Balthasar: »Die Sünde [...] kann nicht Gott gleich sein. Sie kann nicht nicht Geschöpf sein. Das ungehorsame Kind, das den Vater verleugnet, kann nicht bewirken, daß dieser Vater nicht mehr sein Vater ist.«²⁴ Diese Zusammenhänge werden ausführlich im Kontext der *analogia entis* (vgl. v. a. Kap. 8.1) erläutert werden, hier reicht festzuhalten, dass die Offenbarung eine Schöpfungsoffenbarung impliziert, die eine natürliche Theologie, ein menschlich-philosophisches Andenken Gottes anhand der – im thomanischen Sinne – als *actualitas* zu verstehenden Wirklichkeit ermöglicht und fordert. Der Begriff »Anden-

schen der bloßen Frage »quia est« und der Frage nach dem »propter quid« (als Deduktionsfundament) differenziert (85); vgl. hierzu auch Heinzmann, *Thomas von Aquin*, 58f.; McNerny, *The logic of analogy*, 154f. Allein bleibt fragwürdig, inwieweit nicht erst die Letztere, aus dem Grund zu erfassen suchende, sondern schon die »nackte« Seinsfrage logisch ohne ein irgendwie essentiell qualifiziertes Subjekt des Prädikats »seiend« überhaupt zu beantworten ist.

²³ Hier könnte daher – angesichts der geoffenbarten Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi (vgl. etwa Eph 2,10; 3,11; Kol 1,16; Hebr 1,2) – in analoger und jegliche (ob nun panentheistische oder pantheistische) monistische »Verspannung« von Gott und Welt vermeidender Weise – von einem »Schöpfungsleib« Christi gesprochen werden als Ergänzung zum balthasarschen »*corpus triforme*«, vgl. Anm. 4. Trotz aller Entstellung durch die Sünde kann die göttliche Urheberschaft in der Schöpfung nicht völlig verdeckt werden, sondern es muss zumindest theoretisch eine anfanghafte Gotteserkenntnis aus ihr möglich sein, die freilich ohne die Erleuchtung durch die Offenbarung ambivalent, unvollkommen und erbsündlich belastet bleibt.

²⁴ Balthasar, *Analogie und Dialektik*, 205.

ken« unterstreicht dabei gerade die Unvollkommenheit und Ambivalenz dieser natürlichen Gotteserkenntnis, die sich erst im Glauben und dem in ihm inkludierten personalen Liebesakt vollendet, während umgekehrt die *analogia entis* die konkrete *analogia libertatis* des Offenbarungs- und Gnadengeschehens erst ermöglicht. So ergibt sich für die gesuchte Religionsphilosophie schöpfungstheologisch zunächst einmal die elementare Grundvoraussetzung – von der später auszugehen sein wird (vgl. Kap. 8) –, dass die Wirklichkeit als ganze wie auch in jedem Bestandteil kraft ihres Geschaffenseins einen seinsbedingten Sinn, eine ›Bedeutung‹ hat. Weiterhin ergibt sich erstens die Forderung (wenigstens des Nichtausschlusses der grundsätzlichen Möglichkeit) einer Besinnung auf das Gesamt der Schöpfungswirklichkeit und somit einer Seinsphilosophie als Suchen nach den Spuren des Schöpfers (vgl. das vehemente Insistieren der Enzyklika, bspw. nn. 66.82 f.97), zweitens ein Dualismusverbot²⁵ (vgl. bspw. n. 53) und drittens ein Verbot radikaler Skepsis' bzw. eines absoluten Wahrheitspluralismus²⁶ (vgl. etwa n. 90).

Die oben angeführte Tatsache, dass christlicher Glaube sich menschlich artikuliert, ist keineswegs selbstverständlich, sondern basiert auf dem unerhörten und unfassbaren Geheimnis, dass er als menschlicher doch göttlichen Ursprungs ist, dass Gott durch die Offenbarungsgeschichte hindurch auf menschliche Weise und durch Menschen mit dem Menschen kommuniziert, ja im Höhepunkt der Offenbarung sogar als Mensch (vgl. n. 34), dass er den Menschen somit nicht als bloß passiven Empfänger einer Instruktion betrachtet, sondern ihn aus Liebe als Partner und Adressaten seiner Selbstmitteilung auszeichnet und deswegen auf ihm gemäße Weise verstanden werden möchte (vgl. n. 13). Diese allein aus der Offenbarung bekannte, menschliche und damit eben auch philosophische²⁷ Vermittlung im Gott-Mensch-Verhältnis hat kriterielle Konsequenzen für die gesuchte Philosophie und bildet ihren offenbarungstheologischen Bezugsrahmen, der freilich auch die theologische Erkenntnislehre umfasst. Dieser Bezugsrahmen verdeutlicht weiterhin, dass die christliche Offenbarung auch aufgrund ihres Inhalts (der exklusiven

Schöpferschaft und Erstursächlichkeit Gottes, s. o.) eine Seinsoffenbarung voraussetzt, denn ein schöpfungs-, und somit seinsfernes »reines ›Deus dixit‹ trägt sich nicht in sich selbst«. ²⁸ Die Philosophie darf demzufolge erstens die Möglichkeit der faktisch ergangenen Offenbarung als einer freien und personalen nicht ausschließen, sondern ist umgekehrt geradezu verpflichtet, nach Vorverständnissen für sie zu suchen und aufzuzeigen, dass die geschöpfliche Daseins-erfahrung und das sie verarbeitende, sprachlich verfasste Denken des Menschen sich selbst transzendieren, d. h. offen sind für eine mögliche göttliche Selbstmitteilung (vgl. n. 5). Dabei darf sie zweitens aber nicht den Anspruch erheben, die Offenbarung (oder den Glauben) direkt oder aber heimlich als unerlässliche Bedingung der Vernunftkonsistenz beweisen zu können, wie sie drittens auch nicht den Anspruch erheben kann, die Offenbarung (ob nun vorwegnehmend oder erst nach ihrem Ergangensein) begrifflich kommensurieren zu können. In beiden Fällen würde ansonsten der freie und personale Charakter von Offenbarung und Glaube aufgehoben (vgl. etwa n. 15). ²⁹ Die vom Glauben gesuchte Philosophie darf aber viertens – aufgrund der ausgeschlossenen letzten Dialektik von Gott und Welt – auch nicht umgekehrt zu völlig mit der Offenbarung divergierenden Ergebnissen gelangen, sondern müsste eigentlich sogar in der Lage sein, die je größere Konvenienz der gläubigen Wirklichkeitsdeutung zu erweisen.

Als dritten und eng mit den offenbarungstheologischen Fragen verbundenen Komplex theologischer Verwiesenheit auf Philosophie

²⁵ Hier gilt es etwa Positionen wie jener des aktualistischen, frühen Barth zu begegnen, welche die menschliche Natur als völlig durch die Ursünde zerstört betrachten.

²⁶ Die ›Wahrheit der Welt‹ kann gegenüber der göttlichen keine ganz andere sein, weil sie aus dieser hervorgeht und bleibend an sie zurückgebunden ist.

²⁷ Vgl. FR 30: »[J]eder Mensch [ist; M. L.] auf eine gewisse Art ein Philosoph«.

²⁸ G. L. Müller, *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?*, 73. Vgl. hierzu die Überlegungen v. Balthasars in dem Aufsatz *Gott redet als Mensch*: »[D]ie Offenbarungssprache setzt ihrerseits die Sprache der Schöpfung Gottes voraus, eben diese Seinsanalogie [!], und damit die natürliche Gotteserkenntnis oder, religiös ausgedrückt: die naturhafte und existentielle Fühlung der Kreatur mit dem Sein«, bzw. »die Tatsache, daß der gleiche Gott als Schöpfer sich die Gegebenheiten in der Menschengeschichte zum voraus bereitet, derer er sich als Offenbarer bedienen will« (Balthasar, *Verbum Caro*, 90–93).

²⁹ Dieser Charakter macht es schon unter rein ›menschlichem‹ Gesichtspunkt selbstverständlich, dass der Glaubensinhalt immer das von der Vernunft Erreichbare übersteigt, dass er also immer auch ›mysteria stricte dicta‹ umfassen muss, weil ja schon geschöpfliche Personalität und ihre Vorformen steigender Seinsintimität (vgl. W 99) einen unzerstörbaren Geheimnisraum des Eigenen (vgl. ebd., 126) beinhaltet, was freilich keine Privation, sondern »dieses ewige ›Mehr‹, das allem Seienden eignet« (ebd., 156), bedeutet. Der Geheimnischarakter aller Personalität wird unten näher zu erläutern sein, vgl. das ganze achte Kapitel.

ist der gnadentheologische Bezugsrahmen zu nennen. Als *cooperatio* oder Verhältnis ›inklusive Stellvertretung‹ (K.-H. Menke) zwischen zwei freien Partnern verstanden, setzt das Gnaden- oder Rechtfertigungsgeschehen zunächst einmal die echte Freiheit Gottes und des Menschen voraus, was auf Seiten des Menschen eine Instanz impliziert, die es ihm erlaubt, sich angesichts der Begegnung mit Gottes Gnade und ›Allmacht‹ zu dieser frei verhalten zu können. Wo genau sich jene Begegnung ereignet, ob auf ›ordentlichen‹ oder ›außerordentlichen‹ Heilswegen, darf getrost der göttlichen *gratia praeveniens* überlassen werden. Fest steht aber, dass der Mensch – um ein weiteres vorbelastetes Wort aufzugreifen – ein ›Vorverständnis‹ davon haben muss, was ihm dort begegnet, weniger als apriorisches Kriterium dafür, was Offenbarung oder authentische Gotteserfahrung ist, oder dass er notwendig auf sie angewiesen ist oder sie zu erwarten hat,³⁰ sondern um sich ihrer in der Situation des Angesprochenenseins selbst überhaupt als einer solchen bewusst werden zu können. Weiterhin muss der Mensch diese Erfahrung zumindest soweit klassifizieren können, dass ihm ein Verhalten, eine verantwortete Stellungnahme möglich bleibt, und sein Glaubensakt somit echter *actus humanus*³¹ sein kann (vgl. n. 13). Hier ist eine noch nicht näher spezifizierte Form von natürlicher Theologie gefragt, irgendein Vorverständnis des Absoluten. ›Natürliche Theologie‹ darf dabei aber natürlich nicht im Sinne der theologischen *contradictio in adiecto* einer ›*natura pura*‹ verstanden werden. Faktisch gibt es nur die eine Ordnung der Gnade, faktisch ist die eine menschliche Natur aufgrund des geöffneten universalen Heilswillens Gottes ohne Verwiesenheit auf Gnade undenkbar und ohne Gottesgemeinschaft unvollendbar. So steht jeder Mensch ungeachtet seines Erkenntnisstandes immer schon unter dem Anspruch des dreifaltigen Gottes,³² ohne dass dies

³⁰ Rahners Rede von der Religionsphilosophie als dem Aufweis einer menschlichen Verpflichtung (!), Ausschau nach einer ergangenen Offenbarung zu halten (vgl. HDW 29.47) erscheint hier als zu stark. Die Möglichkeit einer solchen Offenbarung darf nicht kategorisch ausgeschlossen werden, sie muss und wird aber nicht immer schon explizit gedacht sein.

³¹ An dieser Stelle liegt wohl das überaus berechnete Grundanliegen der Begründungstheorien von Pröpper (vgl. Essen/Pröpper, *Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung*, 168; EFV 96.301 u. v. ö.) und Verweyen, (vgl. EV 96; OV 29 f. u. v. ö.); vgl. auch die Beschreibung der jeweiligen Denksätze, 5.1 bzw. 6.1.

³² Unter dem Anspruch Gottes stehen heißt, durch die zuvorkommende Gnade angesprochen sein, die immer auch *eo ipso* Gnade Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auf-erstandenen, ist. Hierher erklärt sich die universale Heilsmittlerschaft Christi für alle

ihm allerdings (zeitlich oder wenigstens logisch) vor der Offenbarung bekannt sein muss oder überhaupt in Gänze bekannt sein könnte.³³ Vielleicht wäre es gar besser – und im Rahmen der Philosophie völlig hinreichend, den Terminus ›natürliche Theologie‹ durch ›philosophische Theologie‹ zu ersetzen, weil das Gnadenapriori für die entsprechende Philosophie selbst ja keine konstitutive Rolle spielen muss; theologisch ist dieser Gedanke aber wohl unersetzlich.

Aus den genannten Bezugsrahmen ergibt sich also bereits das später zu präzisierende,³⁴ dreifache theologische Aufgabenschema der Religionsphilosophie, nämlich das »Desiderat einer realistischen Erkenntnistheorie sowie einer Ontologie der menschlichen Transzendenzverwiesenheit«,³⁵ die als solche v. a. offenbarungs-

Menschen (zu neuerlichen Formen ihrer Infragestellung vgl. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*), wie auch Rahners Rede vom ›anonymen Christentum‹ (vgl. etwa Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*). Ob der Terminus ›Christentum‹ hier wirklich gelungen oder unentbehrlich ist, spielt dabei eine nachgeordnete Rolle (vgl. etwa H I, 409).

³³ Die eine Ordnung, die eine solche der Gnade ist, wird entgegen den barthschen Unterstellungen gerade von E. Przywara (RPhS 295) betont: »[D]arum gibt es real existent keine rein natürliche Religion, keine rein natürliche Moral, keine rein natürliche Kultur, keine rein natürliche Wissenschaft, keine rein natürliche Politik, sondern alles ohne Ausnahme (weil alles zu diesem einen ›so‹ von Gott faktisch ›angeordneteten‹ Menschen gehört) trägt ausdrücklich oder einschließend, bewußt oder unbewußt, im Höchstmaß oder im Mindestmaß das eine ›Gott in Christo in der Kirche‹ als letzte Form. Real existent gibt es ausnahmslos nur das Entweder-Oder des Ja oder Nein zu dieser Einen Ordnung«. Vgl. hierzu etwa KB 269.310–313; Przywara, *Natur und Uebernatur*. In diesem Kontext hebt v. Balthasar mit Przywara hervor, dass unbeschadet des einen *ordo supernaturalis* um der geschöpflichen Freiheit willen an dem Kerngedanken der so umstrittenen rahnerschen Lehre von der ›reinen Natur‹ als »Restbegriff« (ebd., 310; vgl. hierzu v. a. Rahner, *Natur und Gnade*; ders., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*) festgehalten werden müsse. Diese formuliert v. Balthasar neu in seinem rein ›formalen‹ Naturbegriff, der den relativen (Rahner), d. h. nicht mehr absoluten (*natura pura*) Eigensinn der Natur wahr. Diesen formalen Begriff gewinnt er in Anlehnung an Ripalda (vgl. Ripalda, *De ente supernaturali*, I d. 1 s. 1.9: »Natura consistit in ea aggregatione rerum, quae ab ordine supernaturali et gratia dividitur«, zitiert nach KB 290; vgl. ebd., 361) durch Subtraktion der Gnade von der einen Ordnung her. Er schreibt, nebenbei eine gelungene Definition des theologischen Naturbegriffs liefernd (ebd., 311): »Der relative Eigen-sinn der Natur ist genügend gewahrt, wenn sie als eine sachlich eigene, besondere und relativ eigenständige Sinnsphäre innerhalb der Gesamtschöpfung angesehen wird [...], eine Sphäre von vorläufigem, nicht unmittelbar aus der Gnade abzulehendem, der Gnade vielmehr als Voraussetzung dienendem Sinn«. Zu v. Balthasars ›Natur-‹Konzept vgl. auch ders., *Analogie und Natur*: zum ganzen Disput um die *natura pura* vgl. etwa Rulands, *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade*.

³⁴ Vgl. hierzu v. a. 1.2 u. 1.3.

³⁵ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 34.

schöpfungstheologisch begründet und zu ergänzen sind um das in erster Linie gnadentheologische Desiderat einer ausgewogenen (d. h. weder latent monistischen noch dualistischen) philosophischen Freiheitslehre.

1.1.3 *Fides quaerens intellectum: Philosophia christiana et religiosa*

Die zweite präliminär zu bearbeitende Frage zerfällt in zwei Teilfragen, nämlich jenen nach Möglichkeit und Wesen sowohl einer ›christlichen Philosophie‹ (1) als auch einer ›christlichen Religionsphilosophie‹ (2).

(1) Zur Frage nach der möglichen ›Christlichkeit‹ von Philosophie ist zunächst einmal zu konstatieren, dass es während der ganzen Geschichte des Christentums faktisch christliche Philosophen gegeben hat, angefangen von Paulus³⁶ und den neutestamentlichen Schriftstellern über die Apologeten, die Patristik, die verschiedenen Phasen der Scholastik bis in Neuzeit und Gegenwart hinein. Ein wesentlicher philosophischer wie kontroverstheologischer Streitpunkt ist allerdings, ob deshalb auch – wie es faktisch jedenfalls geschieht³⁷ – von einer ›christlichen Philosophie‹ gesprochen werden kann.³⁸ Dies ist vehement bestritten worden, am bekanntesten sind vielleicht im philosophischen Bereich die Stellungnahme Heideggers mit den oft zitierten Worten vom ›hölzernen Eisen‹³⁹ und theologischerseits das in

³⁶ Ungeachtet der fraglichen Historizität der Areopagrede (Apg 17,19–34) kann sie dennoch emblematisch für den teils philosophischen Grundduktus paulinischen Lehrens stehen.

³⁷ Hier sei nur auf die u. a. von E. Coreth herausgegebene Trilogie *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* sowie seine Beiträge zur *christlichen Philosophie* verwiesen.

³⁸ Vgl. zur Entwicklung dieses Terminus H. Schmidingers Aufsatz *Zur Geschichte des Begriffs »christliche Philosophie«*.

³⁹ Vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 9; ders., *Wegmarken*, 66. Die damit verbundene Klassifikation der Theologie als einer Lehre vom Seienden gegenüber der Philosophie als Seinslehre (vgl. ebd., 48f.) und die aus ihr resultierende Infragestellung der Wissenschaftlichkeit der Theologie (vgl. ebd., 77) unter dem unverhohlenen Anspruch, sie letztlich über sich selbst belehren zu müssen, ist von theologischer Seite durch Verweyen mit Recht als philosophische »Metabasis« zurückgewiesen worden: vgl. OV 26. Als Antwort auf die heideggerschen Anfragen versteht sich etwa Spletts *Hölzernes Eisen*, im Folgenden wird v. a. in Kap. 8.1.2 auf sie zurückzukommen sein.

seiner Deutlichkeit unübertreffliche Verdikt K. Barths über das ›Un-
ding‹ *philosophia christiana*.⁴⁰ Der genannte Streit um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie fand seinen Höhepunkt in den Zwanziger und Dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, ausgelöst durch eine innerkatholische Debatte um die These É. Gilsons, der zufolge ›christliche Philosophie‹ nicht nur logisch notwendige Konsequenz der »Révélation génératrice de raison«,⁴¹ sondern auch historisches Faktum sei.⁴² Gegenargumente in der langwierigen, v. a. im Rahmen von Kongressen⁴³ geführten Debatte waren etwa Gilsons Ausdehnung des Begriffes auf eigentlich philosophiekritische Denker wie Bonaventura (so durch P. Mandonnet) oder der Ausschluss aller modernen Philosophie aufgrund der dort fehlenden expliziten Thematisierung christlichen Gedankenguts (M.-D. Chenu).⁴⁴ Erste philosophische Reaktionen (v. a. seitens E. Bréhiers, L. Brunschvicgs, G. Gentiles und B. Croces) wiesen den gilsonschen Begriff scharf als Aufhebung philosophischer Autonomie zurück. Schon bald weitete sich der Diskurs über die disziplinären, konfessionellen und nationalen Grenzen hinaus aus, sodass es in der Folge zu einer Fülle unterschiedlichster Stellungnahmen kam, die hier nicht eigens referiert werden können, jedoch um die bereits angeführten Kritikpunkte kreisten.⁴⁵

Wenn in dieser Arbeit nun schon im Titel von christlicher Philosophie gesprochen wird (im Übrigen mit FR n. 76), so geschieht dies im vollen Bewusstsein der Problematik dieses Begriffs. Dass er dennoch verwendet wird, liegt zunächst einmal daran, dass – wie K. Jaspers im Kontext dieser Debatte zu Recht feststellt – Philosophie als existentieller Vollzug immer schon einen ›Glauben‹ voraussetzt,

⁴⁰ Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 4: »*Philosophia christiana ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie philosophia, so war sie nicht christiana, war sie christiana, so war sie nicht philosophia*«.

⁴¹ Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, 39.

⁴² Vgl. Schmidinger, *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 32.

⁴³ Besonders zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang die berühmten Tagungen von Paris am 21. März 1931 und Juvisy am 11. September 1933.

⁴⁴ Vgl. Brito, *La »philosophie chrétienne« a-t-elle un avenir?*, 515; Schmidinger, *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 32.

⁴⁵ Zum ganzen Fragekomplex sei hier verwiesen auf die detaillierten Darstellungen bei Brito (*La »philosophie chrétienne« a-t-elle un avenir?*), Renard (*La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*) und Schmidinger (*Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*).

so wie jede Wissenschaft eine grundlegende Standpunktlichkeit beinhaltet.⁴⁶ *A fortiori* gilt diese Standpunktlichkeit für die Philosophie eines Christen, dessen Glauben nicht ein beliebiges Akzidens seiner Persönlichkeit ist, so dass er neben und unabhängig von diesem Glauben auch noch Philosoph sein könnte. Wenn ein Philosoph Christ ist und dieses Christsein ernstnimmt,⁴⁷ so ist seine ganze Weltsicht und somit auch seine Philosophie davon geprägt: Agnostisch kann sie eigentlich nur auf methodischer Ebene sein,⁴⁸ eine atheistische Philosophie eines Christen aber ist ein Widerspruch in sich.⁴⁹

Christliche Philosophie heißt also erstens ›Philosophie eines Christen‹. Als eine solche muss sie – mit M.-D. Chenu – nicht zwangsläufig christliche Inhalte thematisieren, auch darf sie – mit J. Doré⁵⁰ – im Gegensatz zur Theologie auch eine Auswahl aus dem Glaubensgut treffen, ist also zweitens frei in der Wahl ihres Gegenstands. Ungebunden ist sie drittens ebenso in ihrem Argumentationsgang, ihrer autonomen Methodik, wenngleich deren gänzliche Autonomie im Sinne einer völligen Voraussetzungslosigkeit wohl Illusion bleibt.⁵¹ So ist es christlicher Philosophie durchaus möglich,

⁴⁶ Vgl. Jaspers, *Der philosophische Glaube*; Schmidinger, *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 34.

⁴⁷ Hier genügt wohl ein Verweis auf v. Balthasars ›Ernstfall‹ *Cordula*.

⁴⁸ So ist wohl Ricœurs Einschätzung der eigenen Philosophie als ›agnostisch‹ zu verstehen, vgl. SMA 35 f. Bedingt liegt diese Vorsicht in seinem langwierigen Bestreben, das Prädikat des christlichen Philosophen bzw. gar des ›crypto-théologien‹ abzulegen, das ihm seit den Sechziger Jahren anhaftete: vgl. D. Müller, *Paul Ricœur*, 161 f.

⁴⁹ Dies gilt wohl auch – bei aller berechtigten Klage über die philosophische ›Besudlung‹ Gottes (Martin Buber) – für die jüdische Philosophie, so dass J. Hanimanns Rede von ›Philosophen eines christlich-jüdischen Atheismus – Jankéléwitsch, Lévinas, Paul Ricœur, Bernard-Henri Lévy, Alain Finkielkraut‹ (*Beten verboten*, 38) als generelle Aussage und vor allem bezogen auf Levinas und Ricœur unsinnig ist. Der Jude E. Levinas versucht zwar, Gott aus dem Zugriff der Philosophie zu befreien, dies ist aber keinesfalls mit einer dezidiert atheistischen Positionierung seiner Philosophie zu verwechseln (vgl. hierzu den Abschnitt 3.3 über Levinas' philosophische Gotteskonzeption). Ebenso ist der evangelische Christ Ricœur auf methodische Autonomie bedacht, würde aber niemals die Existenz Gottes philosophisch leugnen, was Atheismus ja wohl zur Voraussetzung hätte, vgl. Anm. 48.

⁵⁰ Vgl. Doré, ›*C'est moi la vérité*‹, 42.

⁵¹ Vgl. hierzu neben dem genannten Werk Jaspers die grundlegenden Einsichten in den ›hermeneutischen Zirkel‹ u. a. im Gefolge Gadamers. Vielleicht wäre es daher besser, anstatt von ›Autonomie‹ von einer ›methodischen Transparenz‹ der Philosophie zu sprechen, weil jede Methode auf Voraussetzungen beruht, ohne diese immer zu explizieren oder sich ihrer bewusst zu sein, so dass eine völlige autonome Methode des philosophisch denkenden Menschen wohl eher den Charakter einer regulativen Idee haben

das Christentum oder einzelne christliche Glaubenslehren zu ihrer Prämisse zu erheben, ohne dadurch ihren Status als freies Denken zu verlieren.⁵² E. Stein etwa sieht den Einfluss des Glaubens nicht allein darin, Haltung und Tun des Philosophen zu beeinflussen (dies entspräche dem ersten Moment der folgenden komplexen Definition christlicher Philosophie), sondern dem denkenden Subjekt ebenfalls neue Inhalte vorzulegen;⁵³ ein Gedanke, den sie wohl von J. Maritain übernimmt.⁵⁴ Den Status freien Denkens und damit ihren philosophischen Charakter wahrt die christliche Philosophie allerdings nur, wenn sie – mit einer Unterscheidung E. Steins – die herangezogenen Lehren als ›Ansätze‹ (Hypothesen), nicht als ›Sätze‹ (Thesen) behandelt und kennzeichnet.⁵⁵ Da das ›Kriterium des Christlichen‹ aber – auf dieser Einsicht basiert diese ganze Einleitung – der Glaube der Kirche ist, muss sich christliche Philosophie, um solche zu sein und zu bleiben, viertens am Glauben als Maß ausrichten, d. h. das eigenständig Erreichte auf ihn hin relativieren und gegebenenfalls zu seinen Gunsten als falsch verwerfen.⁵⁶ Diese innere Zielrichtung hebt aber fünftens keineswegs den bleibenden Eigenstand und die dauerhafte Berechtigung der Philosophie auf. An dieser Stelle ist insofern K. Rahners Ansicht abzulehnen, die christliche Philosophie müsse sich als ›taufbar‹ konstituieren, um dann im dreifachen hegelschen Sinne in Theologie hinein ›aufgehoben‹ zu werden,⁵⁷ und zwar als

dürfte (vgl. hierzu die Ausführungen zur *analogia veritatis*, Kap. 8.2). So erfordert die philosophische Methode gerade um der erstrebten Autonomie des Denkens willen eine stete Bemühung um Aufklärung, Transparenz und Begründung der eigenen, expliziten wie impliziten Voraussetzungen.

⁵² Vgl. Welte, *Religionsphilosophie*, 62.

⁵³ Vgl. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 22.

⁵⁴ Vgl. J. Maritains Buch *De la philosophie chrétienne*, mit dem er Gilson zur Seite trat, und das E. Brito wie folgt zusammenfasst: ›Grâce au christianisme, l'activité philosophique reçoit non seulement des notions nouvelles, mais aussi des renforcements subjectifs‹ (*La philosophie chrétienne a-t-elle un avenir?*, 517).

⁵⁵ Vgl. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 30.

⁵⁶ Hier muss folgendes theologisches Axiom gelten: Angesichts der von der Offenbarung her zu postulierenden Einheit der Wahrheit kann ein lauterer Ergebnis philosophischen Denkens niemals gleichzeitig zwingend sein und in unvereinbarem Widerspruch zur Offenbarung stehen, die freilich nur im personalen Gesamt des Glaubens der Kirche zugänglich und nicht schlicht und ergreifend mit dem Wortlaut des Dogmas identisch ist (vgl. die Unterscheidung von Aussageform und Aussageintention des Dogmas).

⁵⁷ Vgl. HDW 40.

»fundamentaltheologische Anthropologie«.⁵⁸ Echt christliche Philosophie ist vielmehr mit E. Przywara in ihrer »konkret existierenden Gestalt [...] in dieser einzig konkret existierenden Ordnung zwischen Erbsünde in Adam und Erlösung in Christo« zu betrachten.⁵⁹ Als solche ist sie – sofern sie den Glauben gemäß dem obigen vierten Kriterium als letztes Maß betrachtet, mit Przywaras Worten also unter dem Formprimat der Gnade bzw. des Kreuzes steht – bereits erlöste Philosophie, die nicht eines äußeren Taufakts bedarf. Weiterhin ist der Gedanke von der Aufhebung der Philosophie in Theologie hinein abzulehnen, ist die bleibende Angewiesenheit der Theologie auf philosophische Vermittlung doch erwiesen worden. Der Glaubensakt ist ein stetiger Prozess, der nicht zu einem fixen Abschluss zu bringen ist, von dem ab die Philosophie als Garant seiner Menschlichkeit und bloßer Anweg obsolet würde. Das endgültige Aufgehen der Philosophie (selbst der »erlösungsreifen«!) in die Theologie, also der allgemeinen menschlichen Erkenntnis in die Gottesschau ist erst als eschatologischer Vorgang denkbar.⁶⁰

So ergibt sich eine fünfgliedrige, weite Definition von christlicher Philosophie⁶¹ als die durch den christlichen Glauben innerlich

⁵⁸ Ebd., 215.

⁵⁹ Vgl. AE 306 f.; Terán Dutari, *Christentum und Metaphysik*, 490.

⁶⁰ Vgl. Przywaras Hinweis, dass auch die »erlöste« Metaphysik als Philosophie nur vorläufig vollendet bleibt: »Damit aber ist sie, wengleich »vorläufig« als Philosophie, so doch »endgültig« erst durch Theologie, freilich »durch« Theologie, nicht »als« Theologie (weil bestehen bleibt, daß ihr Formal-Objekt das »soweit als« des Geschöpfes ist« (AE 75). Vgl. zum Ganzen auch Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 57: »Wenn der Glaube den philosophischen Gottesbegriff ergreift und [mit E. Brunner; M. L.] sagt »Das Absolute, von dem ihr irgendwie schon ahnend wußtet, ist der Absolute, der in Christus Jesus spricht («Wort« ist) und angesprochen werden kann«, so wird damit nicht einfach der Unterschied von Glaube und Philosophie aufgehoben und keineswegs, was bisher Philosophie war, in Glaube umgewandelt. Die Philosophie bleibt vielmehr als solche das andere und eigene, worauf der Glaube sich bezieht, um sich an ihm als dem anderen auszusprechen und verständlich zu machen«. Hinsichtlich des »eschatologischen Erkenntnisvorbehalts« schreibt Ratzinger weiterhin: »Der christliche Glaube verhält sich zur philosophischen Gotteserkenntnis etwa so wie sich die endzeitliche Gottesschau zum Glauben verhält. Es handelt sich um drei Stufen eines einheitlichen Gesamtweges« (ebd., 44).

⁶¹ J. Splett (*Gotteserfahrung im Denken*, 18) definiert sie als ein »Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit positiv, bejahend übernimmt«; vgl. ders., *Hölzernes Eisen*, 29. Da die Christlichkeit hier nur als eine von vielen historischen Bedingtheiten des Philosophierens benannt und jegliche »Dienstbarkeit« (ebd.) der Philosophie gegenüber der Theologie (und ihrer Sache?) abgelehnt wird, ist diese Definition wohl zu allgemein und verfehlt das Spezifikum christlicher Philosophie.

(!) regulierte, in Gegenstand wie Methode unabhängige und bleibend eigenständige Philosophie eines Christen. Hier könnte auch in abgeschwächter Weise von einer christlich »orientiert[en]« bzw. »geprägte[n]«⁶² Philosophie (M. Schulz) gesprochen werden. Abschließend sei noch ergänzt, dass es aufgrund der immer mehr zu Tage tretenden und (als Signum menschlicher Freiheit) zu bejahenden Pluralität und Diversität menschlicher Denkformen und Rationalitäten bzw. Rationalitätstypen⁶³ und der ihnen allen gegenüber geforderten christlichen Solidarität (vgl. das » $\pi\alpha\nu\ \nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ « aus 2 Kor 10,5) nicht nur eine christliche Philosophie geben kann, schon gar nicht eine solche des Lehramts (vgl. n. 49). So ist christliche Philosophie – laut Emerich Coreth – niemals ein erratischer Block, sondern ihr »Begriff gibt vielmehr eine Zielrichtung und Aufgabenstellung an. Es gibt niemals eine einzige, allein gültige Gestalt christlicher Philosophie.«⁶⁴

(2) Nach dieser umfassenden Definition christlicher Philosophie kann nun der hier verwendete Begriff christlicher »Religionsphilosophie« bestimmt werden.⁶⁵ Das artspezifisierende Merkmal gegenüber dem Gesamt christlicher Philosophie ist der Gegenstandsbereich (Materialobjekt: alles Wirkliche in seiner Gesamtheit) und die Frage-richtung (Formalobjekt: im Hinblick auf das Absolute/Göttliche) der Religionsphilosophie. So wird christliche Religionsphilosophie hier verstanden als jene christliche Philosophie (s. o.), welche versucht, den christlichen Glauben – sei es nun implizit oder explizit – mit der menschlichen Wirklichkeitserfahrung und ihrer Deutung in Sprache, Kultur und Denken zu vermitteln. Dabei ist freilich unausgemacht, ob diese Vermittlung den Glaubensinhalt als Leithypothese an den Anfang stellt und näher zu begründen sucht, oder aber jener propositionale Inhalt lediglich indirekt als Kriterium oder Richtziel fungiert. Ebenfalls ist mit dieser universalen Ausrichtung bei genuin christlicher Standpunktlichkeit die Möglichkeit eines interreligiösen

⁶² M. Schulz, *Sein und Trinität*, 1 bzw. 7.

⁶³ Vgl. Anm. 12.

⁶⁴ Coreth, *Sinn und Aufgabe christlicher Philosophie*, 405. Vgl. hier Brito, *La »philosophie chrétienne« a-t-elle un avenir?*, 534: »Il n'y a plus de système parfaitement homogène et englobant de la »philosophie chrétienne«.

⁶⁵ Es dürfte wohl ein philosophischer Konsens (!) darüber bestehen, dass es keine erschöpfende Definition zu Begriff und Disziplin der »Religionsphilosophie« wie im übrigen schon seiner Bestandteile »Religion« (vgl. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, 20f. 236–241) und »Philosophie« (vgl. Welte, *Religionsphilosophie*, 43) gibt.

religionsphilosophischen Dialogs eröffnet.⁶⁶ Da der philosophisch nachzuvollziehende Glaube seinerseits einen universalen Geltungsbereich beansprucht, d. h. keinen Aspekt der Wirklichkeit auslässt, alles unter dem Blickwinkel seines Ursprungs in Gott und seiner bejahenden oder verneinenden Stellungnahme Gott gegenüber betrachtet, findet die Religionsphilosophie daher ihre höchste Verwirklichung in der philosophie- bzw. menscheitsgeschichtlich bereits vorfindlichen Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit, nach dem Absoluten und dem Kontingenten, in der Frage nach den letzten Gründen, oder aber nach dem ersten. Seit Aristoteles wird die Wissenschaft, welche diese Fragen stellt, deshalb als Erstphilosophie bezeichnet, ab Alexander von Aphrodisias dann als Metaphysik. Schon bei Aristoteles hat die Lehre vom $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ allerdings einen ambivalenten, onto-theologischen Charakter, steht mal der oder das Absolute selbst als Gegenstand im Mittelpunkt ihres Interesses (das Seiende ›im Höchsten‹, das $\delta\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma\ \eta\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$ als $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$),⁶⁷ mal die gesamte Wirklichkeit (das Seiende ›im Ganzen‹, also das $\delta\upsilon\nu\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$)⁶⁸ – was Aristoteles wohl zum Schöpfer dieses Wortes macht).⁶⁹ Da das Fragen der Metaphysik alles umfasst, wendet sich diese Wissenschaft aber auch zurück auf das sie ausübende Subjekt, den Metaphysiker, und reflektiert über seine Weise des Erkennens und deren Grenzen, wird also (im kantschen Sinne des Attributs) *Transzendentalwissenschaft*.⁷⁰ Eines der Ziele dieser Arbeit

⁶⁶ Diese Möglichkeit entspricht dem von St. Grätzel und A. Kreiner in ihrer interreligiös angelegten Religionsphilosophie vorgetragenen Desiderat der philosophischen »Deutung und Überprüfung religiöser Geltungsansprüche« mit dem Ziel, »mittels einer philosophischen Begrifflichkeit die Geltungsansprüche einer religiösen Tradition verstehbar bzw. intelligibel zu machen« (Grätzel/Kreiner, *Einleitung*, 1).

⁶⁷ Vgl. Met. Z1, 1028a30 f. resp. ebd., K7, 1064a36; ebd., Λ6–10, 1071b6–1076a5.

⁶⁸ Vgl. ebd., Γ1, 1003a24.

⁶⁹ Vgl. zum Ganzen Honnefelder, *Möglichkeiten und Formen der Metaphysik*. Diese irreduzible onto-theologische Ambivalenz der Metaphysik durchzieht J.-F. Courtines eindrucksvolle Studie *Inventio analogiae* geradezu als Leitfaden, allerdings betrachtet er überraschenderweise das $\delta\upsilon\nu\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ anstatt des $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$ als übergeordnete Größe über dem Seienden ›im Höchsten‹ und ›im Ganzen‹ (vgl. ebd., 63 f.), was sich allerdings nur schwerlich textlich begründen lässt.

⁷⁰ Den entscheidenden geistesgeschichtlichen Übergang stellt allerdings wohl schon lange vor Kant der metaphysische Neuanfang des Kölner Franziskaners Johannes Duns Scotus dar, wie L. Honnefelder wiederholt eindrucksvoll zeigen konnte: vgl. Honnefelder, *Ens in quantum ens*; ders., *Scientia transcendens* u. ö. Auf die Frage, inwieweit dieser Neuanfang als »Transformation des klassischen Seinsverständnisses« (vgl. das gleichnamige Werk R. Schönbergers) und vermeintliche Logisierung der Wirklichkeit (vgl. die

ist der Aufweis, dass keine dieser nunmehr drei Weisen von Metaphysik ohne die anderen beiden zu bestehen vermag, dass der doppelte klassische (›transzendental I‹) und der kantsche (›transzendental II‹) ›Transzendental‹-Begriff sich in einer letzten Einheit zeigen und immer auch notwendig aufeinander verweisen,⁷¹ dass »Meta-ontik« und »Meta-noetik« sich also wechselseitig durchdringen und in diesem Zueinander die »formalste Grundlegung« geschöpflicher Metaphysik darstellen (Przywara).⁷² Freilich umfasst das Gesamt christlicher Religionsphilosophie neben dieser hergebrachten und wohl auch weiterhin naheliegendsten Form vielfältige weitere Ausgestaltungen. Um der Systematik willen könnten diese etwa mit der von Richard Schaeffler vorgeschlagenen Fünfteilung religionsphilosophischer ›Typen‹ beschrieben werden. Demzufolge träten der beschriebenen tripolaren Metaphysik (wohl mit Schaefflers drittem Typ »Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie«⁷³ gleichzusetzen) dann auch notwendig religionskritische, religionsassimilierende, religionsphänomenologische und sprachanalytische Ansätze zur Seite.⁷⁴ Feststehen dürfte aber, dass diese Phi-

entsprechenden Vorwürfe in Werk und Gefolge G. Siewerths) als unvereinbar oder aber – dies entspricht der Position dieser Arbeit – als zumindest teilweise komplementär zum Seinsdenken des Thomas von Aquin zu betrachten ist, wird im Folgenden einzugehen sein, vgl. v. a. den Exkurs im dritten Teil.

⁷¹ Vgl. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 16: »In der Gottesfrage handelt es sich nicht um eine kategoriale, sondern um eine transzendente Frage in dem doppelten Sinn: eine alles Seiende umgreifende Frage (transzendental im Sinn der scholastischen Transzendentalienlehre) und eine Frage, die die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Fragen und Antworten betrifft (transzendental im Sinn der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie)«. Vgl. auch G. Scherers Forderung nach Verbindung beider Begriffe (*Erste Philosophie und Sinnbegriff*, 72).

⁷² Vgl. AE 23–28; ähnlich argumentieren etwa E. Coreth (vgl. *Hermeneutik und Metaphysik*, 450) und B. Weissmahr (vgl. *Die Wirklichkeit des Geistes*, 144 f.).

⁷³ Schaeffler, *Religionsphilosophie*, 49–97. R. Schaefflers Darstellung der philosophischen Theologie tendiert freilich – seinem eigenen Ansatz (vgl. etwa *Was dürfen wir hoffen?*) gemäß – zur transzendentalphilosophischen Variante (davon zeugt etwa die Beschränkung auf sie im zentralen sechsten Kapitel, das als Vergleich der Ansätze und »systematischer Ausblick« – wohl in eine Zukunft ohne ›Onto-Theologie‹ – fungiert: vgl. *Religionsphilosophie*, 197–250). Abgesehen von dieser Positionierung erscheint sein Buch aber als sehr ausgeglichen und müht sich um wechselseitigen Austausch und Kombination der drei ›jüngsten‹ von ihm ausgemachten Ansätze, nämlich ›philosophische Theologie‹, ›Phänomenologie der Religion‹ und ›Analyse der religiösen Sprache‹ (vgl. Anm. 74).

⁷⁴ R. Schaeffler benennt diese Typen in seiner *Religionsphilosophie* freilich etwas anders: »Kritik eines ›vorrationalen Bewußtseins‹« (ebd., 23–28), »Verwandlung von Re-

losophien, um christliche Religionsphilosophien zu sein, eine grundsätzliche Offenheit für das genannte Formal- und Materialobjekt bewahren und eine christliche Standpunktlichkeit beinhalten müssen.⁷⁵

Die Grundform der Religionsphilosophie ist und bleibt aber wohl die Metaphysik. So umstritten dieser Begriff auch sein mag,⁷⁶ ist hier an ihm festzuhalten (so auch das nachdrückliche Plädoyer von *Fides et Ratio*, vgl. nn. 55.82f.98) in dem weiten Verständnis, das Heinrich Schmidinger seiner Definition von ›Metaphysik‹ zugrunde legt, als einer Wissenschaft »die sich mit Fragen beschäftigt, welche die Wirklichkeit, sofern sie dem Menschen zugänglich ist [transzendental II; M. L.], in ihrer Gesamtheit [transzendental I; M. L.] betreffen«. ⁷⁷ Angesichts dieser schwachen und offenen Definition, die lediglich den Gegenstandsbereich, nicht aber eine bestimmte Methode oder Kompetenz der Metaphysik bzw. Erstphilosophie festlegt oder behauptet, erübrigt sich wohl das derzeit häufig zu vernehmende Verdikt über das Metaphysische mitsamt seinem postulierten ›Ende‹ und dem Desiderat ›nach-‹ bzw. ›nichtmetaphysischen Denkens‹.⁷⁸

ligion in Philosophie« (ebd., 29–48), »Die Phänomenologie der Religion« (ebd., 105–142) und »Analyse der religiösen Sprache« (ebd., 143–196).

⁷⁵ Abgelehnt wird hier etwa eine zum Relativismus oder im anderen Extrem zum Strukturalismus verkommene perennierte Hermeneutik oder Sprachanalyse (vgl. etwa Verweyens diesbezügliche Befürchtungen, 6.1) wie auch eine Religionsphänomenologie als neutral-unbeteiligt zusammenstellende ›Bilderbuchphänomenologie‹, vor der schon Husserl und Scheler warnten (vgl. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, 20).

⁷⁶ Vgl. etwa Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*; Knapp/Kobusch (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*; Knapp, *Verantwortetes Christsein heute*, 34–51.

⁷⁷ Schmidinger, *Metaphysik*, 21.

⁷⁸ Diese Position erscheint nicht nur als geschichtsvergessen, sondern verfällt – mit L. Honnefelder – auch dem Retorsionsargument: »Sie [sc. die Metaphysik; M. L.] muß aber auch die These von der Unmöglichkeit jeder Metaphysik bestreiten und sie ihrer Selbstwidersprüchlichkeit überführen; denn eine solche These muß zwangsläufig Hypothesen bezüglich der Grundbegriffe oder Grundannahmen von Theorien oder Weltansichten enthalten, die selbst den Status von Metaphysik besitzen«: Honnefelder, *Möglichkeit und Formen der Metaphysik*, 56. Vgl. ders., *Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen*, 55: Es »zeigt sich jedoch, daß die [Metaphysik-]Kritik [H. Putnams und W. V. O. Quines; M. L.] selbst noch einmal voraussetzt, was sie bestreitet und damit das Kritisierte nicht zum Verschwinden bringt, sondern vielmehr in ihr Recht setzt«. Natürlich aber darf Metaphysik – und auf dieser Annahme basiert die scharfe Kritik – nicht zu einem vermessenen System unkritisch-deduktionalistischer Gesamterklärung des Wirklichen degenerieren, sondern muss zunächst und bleibend Kritik ihrer selbst bleiben: vgl. etwa ebd., 62f., dort insbesondere auch die Ausführungen zur kantischen Unterscheidung von ›regressivem‹ und ›progressivem‹ Moment der Metaphysik (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 438/A 411).

Christliche Religionsphilosophie wird in ihrer Grundform als eine solche Metaphysik verstanden, wenngleich spezifiziert durch das oben genannte Formalobjekt und – als christliche – stets auch durch das Dogma als dem Leitziel ihres Strebens. Sie fragt so als methodisch unabhängig operierende Philosophie im Hinblick auf den christlichen Glauben und unter seiner Maßgabe nach dem Ganzen der Wirklichkeit (und damit *eo ipso* auch nach dem erkennenden Subjekt selbst, nach Kultur, Religion und Sprache), nach seinem letzten Grund (d. h. seiner Einheit) wie seiner inneren Vielfalt (d. h. seiner Differenz), um so ihre »vornehmste Aufgabe« zu erfüllen und »Wegbereiterin des Glaubens« (Edith Stein) zu werden.⁷⁹

1.2 Zielsetzung: Die dreifache Analogie als Basisprinzip christlicher Religionsphilosophie – Versuch einer Grundlegung pluraler philosophischer Glaubensverantwortung

»Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum«. ⁸⁰
(Thomas von Aquin)

Primäres Ziel dieser Arbeit ist der Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie, also der philosophischen Vermittlung des christlichen Glaubens nach Maßgabe und wenigstens immanenter Richtschnur des Dogmas, gemäß der Aufforderung zur ›Rechenschaft vom Glaubenslogos‹ (vgl. 1 Petr 3,15). In diesem Zusammenhang sind die einzelnen Bestandteile der genannten genitiven Subjektgruppe zu beachten: Die gesuchte Glaubensrechenschaft kann nur in Form echter, d. h. transparenter und methodisch sauberer *Philosophie* erfolgen, die – trotz ihres umfassenden Material- und Formalobjekts als *Religionsphilosophie* (s. o.) – hinsichtlich ihres Status und ihres Erkenntnisanspruchs sowohl gegenüber dem *christlich* ›Theologischen‹ (Offenbarung, Glaube, Theologie), als auch gegenüber dem ›Rationalen‹ (d. h. allen Philosophie- und Rationali-

⁷⁹ Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 29. Vgl. hierzu auch G. L. Müllers Aufsatz *Hebt das Sola-fide-Prinzip die Möglichkeit einer natürlichen Theologie auf?*, der in die Worte der lukanischen Fassung (Lk 3,4–6) der prophetischen Aufforderung Jesajas zur ›Wegbereitung für den Herrn‹ (Jes 40,3–5) einmündet (vgl. ebd., 96).

⁸⁰ Thomas von Aquin, *Super De trinitate*, I, q. 2 a. 3 c.