

Kapitel 7

Theologie und Philosophie – geht das zusammen?

Saskia Wendel

Philosophie und Theologie stehen zueinander in einem spannungsreichen, wechselvollen Verhältnis; in ihm spiegelt sich das ebenso spannungsgeladene Verhältnis von Glaube und Vernunft. Schon zu Beginn des Christentums gab es auf der einen Seite Theologen, die für eine enge Verknüpfung von Theologie und Philosophie bzw. Vernunft und Glauben eintraten, und auf der anderen Seite Theologen, die eben diese Verbindung heftig bekämpften.

1. Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie – ein Konflikt von Anfang an

Für eine Trennung von Theologie und der als „heidnisch“ bezeichneten Philosophie votierte bereits Paulus, galt ihm die Philosophie doch als bloße „Weisheit der Welt“:

„Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“¹

Diese Absage an die Philosophie wird durch einen Paulusschüler in Kol 2,8 noch polemischer gefasst: „Gebt Acht, dass euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen.“²

¹ 1 Kor 1, 20b–25.

² Kol 2,8.

Dieser „paulinischen Option“ steht die „johanneische Option“ entgegen, knüpft doch das Johannesevangelium an philosophische Traditionen an, so etwa an neuplatonische „logos“-Traditionen. Im Neuplatonismus galt der „logos“ als der der Seele einwohnende und sie erleuchtende Intellekt, der Bild des ewigen Intellekts, des „nous“, ist, der wiederum aus dem Ursprung allen Seins, dem Einen, herausgeflossen ist. Johannes identifiziert den logos im Prolog des Evangeliums bekanntlich mit Christus, der 2. Person der göttlichen Trinität, die in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist:

*„Im Anfang war der logos,
und der logos war bei Gott,
und der logos war Gott.
Im Anfang war er bei Gott (...)
Und der logos ist Fleisch geworden (...).“³*

Diese „Johanneische Linie“ schreibt etwa Justin der Märtyrer fort, der die christliche Religion als „allein sichere und heilsame Philosophie“⁴ bezeichnete, dabei aber die Wahrheit, die sich in nichtchristlichen, vorrangig griechisch-philosophischen Traditionen entdecken lässt, als logos spermatikos, als Samenkorn der christlichen Wahrheit versteht. Ebenso war für Klemens von Alexandrien die christliche Lehre in ihrer Verbindung mit neuplatonischem Gedankengut die wahre Philosophie, zu deren Vorbereitung die griechische Philosophie gedient hatte.⁵ Und auch für Augustinus ist das Christentum die Vollendung insbesondere des Platonismus. Kämen die Platoniker wieder und lernten das Christentum kennen, dann, so Augustinus, kämen sie zu folgender Ansicht: „Dies [das Christentum] ist das Ideal, das wir der Menge nicht zu predigen wagten!“⁶ Augustinus scheut sich daher nicht, das Christentum auch als „christliche Philosophie“ zu bezeichnen: „Ich beschwöre dich, daß die Philosophie der Heiden nicht ehrenwerter ist als unsere christliche, die einzig wahre Philosophie, wenn überhaupt das Streben oder die Liebe zur Weisheit mit diesem Namen bezeichnet werden kann.“⁷ Justin, Klemens und Augustinus folgen hier allerdings dem problematischen

³ Joh 1,1–2.14.

⁴ Justin, *Dial. C. Tryph.* 8,1.

⁵ Vgl. Klemens, *Strom* 1,8,2.

⁶ Augustinus, *De ver. rel.* 4,6.

⁷ Augustinus, *C. Iul.* IV, 14, 72.

Schema Beginn – Vollendung: Was in der Philosophie begonnen hat, wird im Christentum erfüllt und vollendet. Diese problematische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie sollte sich später rächen: Philosophinnen und Philosophen trennten die Philosophie aus Furcht vor Autonomieverlust von der Theologie ab und betonten – wie innerchristlich die „paulinische Option“ –, dass beide niemals zueinander kommen könnten. Die paulinische Option wird von Tertullian fortgeführt, der die Philosophie mit Unglauben gleichsetzt: „Was also haben gemeinsam der Philosoph und der Christ, der Schüler Griechenlands und der des Himmels, der Beförderer seines Ruhmes und der seines Heiles, der mit Worten und der mit Taten Wirkende, der Erbauer und der Zerstörer, der Freund und der Feind des Irrtums, der Verfälscher der Wahrheit und ihr Erneuerer und Dolmetscher, ihr Dieb und ihr Wächter?“⁸ Oder an anderer Stelle:

*„Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? (...) Was also haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche? Die Häretiker mit den Christen? Unsere Unterweisung kommt aus der Säulenhalle Salomos, der ja selbst überliefert hatte, daß man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. (...) Wir haben nach Jesus Christus keine Neugier nötig, und nach dem Evangelium auch keine Forschung.“*⁹

Im Mittelalter spitzte sich der Streit um die Stellung der Vernunft und mit ihr der Philosophie innerhalb der Theologie nochmals zu. Petrus Damiani folgte der paulinischen Linie, wenn er schreibt: „Wir sind nicht die Schüler der Philosophen und Redner, sondern der Fischer.“¹⁰ Und für Bernhard von Clairvaux, einem der damaligen Hauptkontrahenten der „Vernunftverfechter“ in der Theologie, waren die Philosophen schlichtweg Verführer und Häretiker. So schreibt er z.B. in seinen Hoheliedpredigten: „Es gibt (...) Hirten, die sich als deine Gefährten ausgeben, es aber nicht sind. Sie haben ihre Herden, ihr Weidegebiet ist voll vom Futter des Todes, und sie weiden auf ihm weder mit dir noch in deinem Auftrag. (...) Sie versprechen reichere Weideplätze der Weisheit und Erkenntnis; sie finden Glauben, und viele strömen bei ihnen zusammen. So machen sie diese zu Söhnen der Hölle, die

⁸ Tertullian, *Apologeticum*. (CChr SL I). XLVI, 18.

⁹ Tertullian, *De praesc. Haer.* 7,9–10.12.

¹⁰ Zit. n. HWP 7. Sp. 635.

doppelt so schlimm sind wie sie selbst (Mt 23,15).“¹¹ Diese skeptische, teilweise gar feindliche Haltung gegenüber der Philosophie setzte sich in der Theologiegeschichte in unterschiedlichen Varianten fort; so finden sich etwa in den „Pariser Fastenpredigten“ Bonaventuras Ressentiments gegen die Philosophie wie diese:

*„(...) in alledem ist der Verstand ausschweifend geworden. Ausschweifend geworden ist auch die Metaphysik. (...) So haben die Logiker (...) mit ihren Scheinbeweisen die ganze Welt verrückt gemacht.“*¹²

*„Wer (...) lernen will, der suche das Wissen an der Quelle, in der Hl. Schrift, denn bei den Philosophen gibt es kein Heilswissen zur Sündenvergebung, auch nicht in den Summen der Universitätslehrer, weil diese sich auf die Kirchenväter stützen, die Kirchenväter aber auf die Hl. Schrift. (...) Nur dort ist uneingeschränkter Glaube am Platz, wo keine Täuschung sein kann. Deswegen sagt Dionysius im Buch Von den göttlichen Namen, daß nur das akzeptiert werden soll, was in den heiligen Aussprüchen von Gott selbst gesagt wurde.“*¹³

*„Am gefährlichsten (...) ist es, zu den Philosophen herabzusteigen. (...) Deswegen sollen die Universitätslehrer auf der Hut sein, daß sie die Aussagen der Philosophen nicht zu sehr empfehlen und zu hoch einschätzen, damit nicht bei der Gelegenheit das Volk nach Ägypten zurückkehrt oder aufgrund ihres Beispiels (...) die höchste Vollkommenheit (...) verlasse und hinlaufe zu den Gewässern der Philosophen, in denen ewige Täuschung ist.“*¹⁴

Der Glaube, so Bonaventura, könne sich niemals auf autonome Vernunftgründe stützen, sondern bedarf der Verteidigung durch eine Autorität, also der autoritativen Abstützung und Auferlegung von außen: „Glaubt mir, es kommt die Zeit, da die (...) Argumente (...) nichts mehr gelten werden, und es wird keine Glaubensverteidigung durch die Vernunft mehr geben, sondern nur noch durch Autorität. Um dies anzudeuten, hat sich der Erlöser in seiner Versuchung nicht mit Vernunft-, sondern nur mit Autoritätsgründen verteidigt, obgleich er sehr wohl um die Vernunftgründe gewußt hätte. Er deutete nämlich damit an, was sein mystischer Leib in der kommenden

¹¹ Bernhard von Clairvaux, *Sermones de cantica canticorum/Hoheliedpredigten*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Lateinisch-Deutsch. Band V. Innsbruck 1994, 527.

¹² Bonaventura, *Collationes in Hexaameron* V, 21.

¹³ Ebd., XIX, 7.

¹⁴ Ebd., XIX, 12.

Drangsal tun wird.“¹⁵ Bonaventuras Verdikt gegen die Verknüpfung von Philosophie und Theologie gipfelt in folgenden Worten:

*„Man soll (...) nicht so viel Wasser der Philosophie in den Wein der Hl. Schrift mischen, so daß aus Wein Wasser würde. Das wäre das schlechteste Wunder. Und wir lesen doch, daß Christus aus Wasser Wein machte, nicht umgekehrt. Daraus wird klar, daß den Gläubigen ihr Glaube nicht mit der Vernunft, sondern mit der Schrift und mit Wundern bewiesen werden kann. In der Urkirche verbrannte man die Bücher der Philosophen (Apg. 19,19). Denn man darf die Brote nicht in Steine verwandeln. Aber was in der Gegenwart geschieht, ist die Verwandlung des Weins in Wasser und des Brotes in Stein, entgegen den Wundern Christi.“*¹⁶

Gerade im Mittelalter sind jedoch auch philosophiehistorisch bedeutsam gewordene Vermittlungsversuche von Philosophie und Theologie bzw. von Glauben und Vernunft zu finden. Ein erster Vermittlungsversuch stammt von Anselm von Canterbury. Anselm strebte danach, das zu Glaubende durch Vernunftgründe einsichtig zu machen und damit vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. Dazu bedarf es des Rückgangs auf notwendige Vernunftgründe, die für die Gültigkeit und Wahrheit des christlichen Glaubens sprechen, und zwar hinsichtlich aller Glaubensinhalte, auch derjenigen von Trinität, Inkarnation, Auferstehung und Erlösung. Die Gültigkeit des christlichen Glaubens gilt es Anselm zufolge daher „remoto Christo“ – unter methodischem Ausschluss der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, allein im Rekurs auf die Vernunft (*sola ratiōe*) zu begründen: „Unter Einklammerung Christi [*remoto Christo*], so als ob es nie etwas von ihm gegeben hätte, beweist es mit zwingenden Gründen die Unmöglichkeit, daß je ein Mensch ohne ihn gerettet wird.“¹⁷ Das bedeutet: Rückschlüsse oder Argumentationshilfen durch Bibel- und Väterzitate, somit auf Tradition und Autoritäten, wurden von Anselm ausgeschlossen. Zwar betonte Anselm, dass das Licht der Vernunft durch die Sünde verdunkelt sei und des Glaubenslichtes bedarf, um klar und deutlich einsehen zu können, dennoch ist die Vernunft – durch das Licht des

¹⁵ Ebd., XVII, 28.

¹⁶ Ebd., XIX, 14.

¹⁷ Anselm v. Canterbury, *Cur deus homo*, Praefatio. In: *Op. Omn.*, Vol. II, 42, 12f. Übs. Hansjürgen Verweyen.

Glaubens freigesetzt – in ihrem Erkennen ganz und gar autonom und dazu fähig, zu erkennen. Das Ziel dieser Methode ist klar: Auch der Nichtgläubige soll kraft der Vernünftigkeit der Argumente von der Richtigkeit des Glaubens überzeugt werden. Anselm nannte sein Vorhaben „fides quaerens intellectum“, Glauben, der nach Einsicht sucht; dieses Programm bezeichnete er auch als „ratio fidei“, also Vernunft bzw. Vernünftigkeit des Glaubens, bzw. „intellectus fidei“, Einsicht in den Grund des Glaubens. Diese Einsicht zielt, soll sie wirklich überzeugend sein, in das Herzstück des Glaubens, nämlich die Existenz Gottes. Folglich war es für Anselm notwendig, die Existenz Gottes mit Vernunftgründen einsichtig zu machen, und zwar vor allem sich selbst gegenüber, dem Glaubenden, aber auch demjenigen, der die Existenz Gottes nicht einsehen kann oder will. Aus diesem Grund formulierte er seinen berühmten ontologischen Gottesbeweis, das „unum argumentum“ für die Existenz Gottes.

Anselms Ansatz wurde von Petrus Abaelardus weiterverfolgt: Die Vernunft ist Richterin und Führerin der Philosophie und der Theologie; sie entscheidet über die Wahrheit und Falschheit von Geltungsansprüchen. In der Tradition Anselms machte Abaelard jedoch auch deutlich, dass die Vernunft des Menschen eine verdankte Vernunft ist, eine Gabe Gottes, und als solche ist sie – einer Haltung der Dankbarkeit gemäß – auch anzuwenden. Damit warnte Abaelard vor der Überheblichkeit derjenigen, die die Vernunft gebrauchen, deren Verdanktheit und Endlichkeit vergessen und sich somit in hybrider Art und Weise Gott anzugleichen versuchten.¹⁸ Die von Anselm und Petrus Abaelardus vorgegebene Linie wurde von Albertus Magnus und dessen Schülern weitergezogen. Albertus Magnus ging es um nicht mehr und nicht weniger als die Vermittlung von Philosophie und Theologie, Glaube und Vernunft, insbesondere um die Vermittlung der damals als die Philosophie schlechthin empfundenen Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie. Dabei trat er für die Autonomie der menschlichen Vernunft gegenüber vorgegebenen Autoritäten, Traditionen, ja auch gegenüber der Offenbarung ein und verfocht damit auch die Autonomie und Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie, die die Philo-

¹⁸ Vgl. hierzu z.B. Peter Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lateinisch und deutsch herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a.M. 1995.

sophie nicht vereinnahmen solle, auch nicht durch vorschnelle Identifizierungen von Philosophie und Theologie:

„Die Betrachtung des Theologen stimmt teilweise mit der Betrachtung des Philosophen überein und unterscheidet sich teilweise von dieser (...) Sie unterscheidet sich bezüglich ihrer Anlage, denn der Theologe betrachtet durch das von Gott eingeflößte Licht und der Philosoph durch die erworbene Disposition der Weisheit; weiterhin bezüglich des Zieles, da der Theologe als letztes Ziel die Betrachtung Gottes im Jenseits verfolgt, während der Philosoph auf die Schau abzielt, in der Gott gewissermaßen im Diesseits gesehen wird; und bezüglich des Gegenstandes, nicht in seinem Wesen, sondern in der Betrachtungsweise, da der Philosoph Gott insoweit betrachtet, als er Gegenstand einer demonstrierenden Folgerung ist, während der Theologe ihn in seiner Existenz jenseits des Verstandes und der Vernunft betrachtet.“¹⁹

Albertus Magnus stellt hier die Autonomie der Vernunft und der Philosophie gegenüber der Theologie heraus, betont aber zugleich die Vernunftförmigkeit der Theologie und damit die Rationalität beider, der Philosophie und der Theologie. Gleichzeitig stellt er die Bedeutung des Beweisverfahrens, der Logik, für die Philosophie und deren Einsichten heraus und fordert ein durch und durch auf Beweisverfahren basierendes Philosophieren: „Für die Philosophen ist es schändlich, etwas ohne rationale Beweisgründe zu behaupten.“²⁰ Umgekehrt stellte Albert auch die Theologie – wiewohl in ihrem Zuständigkeitsbereich als „Rede von Gott“ und vor allem der Offenbarung Gottes in Jesus Christus klar von der Philosophie unterschieden – unter den Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Auch die Theologie hatte rationalen Standards zu genügen. Allerdings, so Albert, ist zwischen Philosophie und Theologie ein entscheidender Unterschied zu markieren: Die Voraussetzungen der Philosophie sind die Erfahrungen, diejenigen der Theologie dagegen die Hl. Schrift. Philosophie und Theologie sind also ihrem Vorgehen, ihrer Methode nach gleich, ihren Prinzipien nach aber verschieden – hier Erfahrung, dort die Bibel und die Tradition: „Die theologischen Erörterungen stimmen bezüglich ihrer Prinzipien nicht mit den philosophischen überein, denn sie gründen auf die Offenbarung und auf die prophetische Eingebung, nicht aber auf die Vernunft.“²¹

¹⁹ Albertus Magnus, *Sup Eth.* X 16, Ed. Kübel 775.

²⁰ Albertus Magnus, *Phys.* VIII, 1, 13. Ed. Borgnet 552.

²¹ Albertus Magnus, *Metaph.* XI 3, 7. Ed. Geyer 542.

Diese Bestimmung des Philosophie-Theologie-Verhältnisses unterscheidet sich nun allerdings ganz klar von demjenigen Anselms oder Abaelards, bei aller Übereinstimmung hinsichtlich der Bewertung der Bedeutsamkeit der Vernunft und vor allem der demonstrativen Methode, die mit Wissenschaftlichkeit gleichgesetzt wurde: Anselm und Abaelard betonen wie Albertus Magnus die Notwendigkeit einer rationalen Methode, betonen jedoch auch, dass die Vernunft auch unabhängig von Offenbarung die „Essentials“ des christlichen Glaubens einzusehen vermag, wenn auch der Glaube sozusagen Motivationshintergrund und Initialpunkt der Suche der Vernunft nach Einsicht des Geglaubten ist. Insofern besitzen Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, auch keine unterschiedlichen Voraussetzungen und Prinzipien. Albertus Magnus dagegen macht Tradition und Offenbarung vergleichsweise stark, indem er sie zu den Prinzipien des theologischen Diskurses erhebt. Seine Konzeption der Vernunftautonomie geht nun nicht so weit, dass die Vernunft prinzipiell auch Offenbarungsinhalte zu erkennen vermag, Albert schwächt somit die vorgegebene „johanneische Option“ ab, um die Eigenständigkeit von Philosophie und Theologie, insbesondere aber die Besonderheit der Theologie, herausstellen zu können und um Schrift und Tradition eben als Prinzipien des theologischen Diskurses eine herausgehobene Bedeutung zu verleihen. Diese Linie wird vom Albertschüler Thomas von Aquin weitergezogen und zu einem eigenständigen Ansatz entfaltet werden.

Die Theologie ist für Thomas insofern eine Wissenschaft, als sie die Methode der *demonstratio* anwendet und damit im Sinne des Thomas vernunftförmig ist. Außerdem ist sie an Prinzipien orientiert, die die Grundlage des Beweisverfahrens bilden, und diese Prinzipien sind die in Schrift und Tradition geoffenbarten Glaubensinhalte bzw. die Glaubensartikel. Darin deckt sich Thomas mit Albert. Die Prinzipien der Theologie sind Thomas zufolge nicht der Vernunft zugänglich, sie sind geoffenbart. Ebenso können bestimmte Glaubensinhalte, nämlich Trinität, Inkarnation, Auferstehung und Erlösung, niemals durch die Vernunft erkannt werden, sondern bedürfen der Offenbarung. Zwar verfährt die Theologie als Wissenschaft wie die anderen Wissenschaften, indem sie auf das Beweisverfahren zurückgreift (*rationaliter procedere*), aber sie unterscheidet sich von den anderen Wissenschaften dadurch, dass ihre Prinzipien und ihre „Essentials“ der Vernunftseinsicht entzogen sind; sie sind dem Menschen

durch göttliche Gnade geoffenbart und durch die Autoritäten gesichert. Die Theologie ist deshalb eine den anderen Wissenschaften übergeordnete Wissenschaft, selbst aber eine dem Wissen Gottes direkt unterstellte und untergeordnete, so genannte subalterne Wissenschaft: „Die hl. Lehre ist eine Wissenschaft. Aber es gibt eine doppelte Art von Wissenschaft. Die eine stützt sich auf Prinzipien, die durch das natürliche Licht des Verstandes einsichtig sind (...); eine zweite Art auf Prinzipien, die durch das Licht einer höheren, übergeordneten Wissenschaft einsichtig werden. (...) Und zu dieser zweiten Art von Wissenschaft zählt die hl. Lehre, weil sie sich auf Prinzipien stützt, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft erkannt werden, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen.“²²

Diese Wissenschaft verbürge, so Thomas, sichere Erkenntnis, da sie nicht auf Verstandeserkenntnis, sondern auf Offenbarung beruhe und damit vom Lichte göttlichen Wissens stammt, das nicht irren könne. Von ihr ist die Philosophie autonom und unterschieden, allerdings reicht die Philosophie kraft der Vernunft Einsicht niemals an die Erkenntnisse der theologischen Wissenschaft heran. Sie ist quasi eine Vorstufe zu der höheren Wissenschaft, sie bereitet die Basis und den Boden für die theologische Spekulation, die auf Vernunftgebrauch qua Beweisverfahren zurückgreift, nicht aber qua Prinzipienkenntnis:

„Freilich kann unsere Wissenschaft von den philosophischen Wissenschaften etwas entlehnen, doch nicht so, als ob sie ihre Hilfe nicht entbehren könnte, sondern höchstens zur besseren Erklärung der in der hl. Lehre behandelten Gegenstände. Denn sie erhält ihre Prinzipien nicht von einer anderen Wissenschaft, sondern unmittelbar von Gott durch die Offenbarung. Also entlehnt sie nicht von den anderen Wissenschaften, als wären diese ihr überlegen, sondern sie bedient sich ihrer als der niederen, wie man sich von Mägden bedienen läßt (so nehmen die Baumeister Handlanger in Dienst oder die Staatskunst die Kriegskunst). Und das nicht etwa, weil sich die hl. Lehre zu schwach glauben und sich selbst nicht genügen würde, sondern einzig wegen der Bedürftigkeit unseres Geistes. Dieser läßt sich durch die Erkenntnisse der anderen Wissenschaften, die sich auf die natürliche Vernunft stützen, leichter hinführen zum Verständnis jener Dinge, die über unsere Vernunft hinausgehen und mit denen es unsere Wissenschaft zu tun hat.“²³

²² Thomas von Aquin, *S. th.* q I, art. 1, 2.

²³ Thomas von Aquin, *S. th.* q I, art. 1, 5.

Nun gibt es aber besondere Inhalte des Glaubens, die durchaus von der Vernunft erkannt werden können – Thomas nennt sie „*praeambula fidei*“, Voraussetzungen des Glaubens, die keiner besonderen, von Thomas auch als „übernatürlich“ bezeichneten Offenbarung – im Gegensatz zu der als „natürlich“ bezeichneten menschlichen Vernunft – bedürfen. Diese kraft natürlicher Vernunftkenntnis erkannten Voraussetzungen des Glaubens sind für den Glauben gewissermaßen unabdingbar: „Das Dasein Gottes und alle anderen Wahrheiten, die wir – nach Röm 1,19 – von Gott erkennen können, sind nicht Gegenstand der Glaubensartikel, sondern Voraussetzungen derselben. Der Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis in der gleichen Weise voraus, wie die Gnade die Natur und die Vollkommenheit ein Wesen voraussetzt, das vollkommen werden kann.“²⁴

Zu diesen von der Vernunft einsehbaren Voraussetzungen des Glaubens gehört die Erkenntnis des Daseins Gottes (*Deum esse*), der Einheit Gottes (*Deum unum esse*) und weiterer Attribute Gottes. Dementsprechend formuliert Thomas seine „fünf Wege“ zum Beweis des Daseins Gottes.

Was folgt daraus für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft? Thomas verneint keineswegs die Bedeutung der Vernunft und der philosophischen Wissenschaft für den Glauben und die Theologie, im Gegenteil: Der Glaube bedarf der Vernunft, um a) die *praeambula fidei* zu beweisen, um b) innerhalb der Theologie „rationaliter“ verfahren zu können, also im Rückgriff auf die mit Rationalität identifizierte Methode des schlussfolgernden Denkens, und um c) Argumente gegen den Glauben ebenso „rationaliter“ widerlegen zu können, um also Apologie betreiben zu können. Zugleich ist die Philosophie für Thomas wie schon für Albert eine autonome, von der Theologie unabhängige Wissenschaft, sofern und solange sie sich nicht mit den Gegenständen der Theologie beschäftigt, also mit der Frage nach Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus. Die Vermittlung zwischen Vernunft und Glaube folgt also einem hierarchischen Denken: Die Vernunft wird dem Glauben, die Philosophie der Theologie als deren „Handlangerin“ und „*ancilla*“ untergeordnet, die Vernunft kann niemals erkennen, was der Offenbarung bedarf. Man nennt diese Position auch „Stockwerkstheologie“: Das untere Stockwerk wird von der Philosophie und der natürlichen Vernunft besetzt, das obere von der Theologie

²⁴ Thomas von Aquin, *S. th.* q II, art. 2, 2.

und der Offenbarung. Dementsprechend unterscheidet Thomas zwischen einem „Licht des natürlichen Verstandes“ (lumen naturale intellectus) und einem als übernatürlich deklarierten „Licht des Glaubens“ (lumen fidei) bzw. einem „Licht der Gnade“ (lumen gratiae), welches die geoffenbarten Wahrheiten zu erkennen gibt. Das Offenbarungsverständnis des Thomas wird deshalb auch als extrinsezistisch bezeichnet, das heißt: Offenbarung wird nicht der Vernunft integriert und eingeschrieben, sondern dieser von außen auferlegt und gegeben bzw. von einer äußeren Autorität als zu glauben vorgegeben. Man kann somit feststellen, dass Thomas sowohl das Konzept Anselms als auch dasjenige Abaelards abschwächt, denn beide hielten ja daran fest, dass die Vernunft prinzipiell auch die „Essentials“ des Glaubens einsehen könne. Vernunft und Glaube wurden damit nicht hierarchisch geordnet, sondern in ein gleichberechtigtes Ineinander verflochten und vermittelt.

Die skizzierten mittelalterlichen Positionen sind auch in der Neuzeit und der Moderne für die Bestimmung des Philosophie-Theologie-Verhältnisses entscheidend geblieben: Die einen orientierten sich an der Anselmschen Tradition und formulierten von dort her eine philosophische Theologie, die anderen dagegen hielten es eher mit Bonaventura, und wieder andere suchten in thomasischen Bahnen nach einer Vermittlung von Philosophie und Theologie.

Nicht nur auf theologischer Seite gab es jedoch Vorbehalte gegen die Philosophie in der Theologie, sondern auch seitens der Philosophie: Manche fürchteten eine Vereinnahmung, „Heimholung“ und letztlich Auflösung der Philosophie durch die Theologinnen und Theologen: Philosophie müsse einen „methodischen Atheismus“ zu ihrer inneren Haltung machen, andernfalls wäre sie keine Philosophie mehr, verlöre sie doch ihren wichtigsten Anstoß – und Ausgangspunkt: die Offenheit des Fragens, des Staunens, des Zweifelns. Wo man – wie in der Theologie – von einer Vorgabe des Glaubens an Gott ausgehe, könne nicht mehr gefragt, schon gar nicht gezweifelt werden, die philosophische Reflexion käme dann aber nicht in Gang bzw. würde abgebrochen, bevor sie überhaupt richtig habe beginnen können. Diese Position hat z.B. Martin Heidegger vertreten:

„Gefragt wird nicht; keineswegs deshalb, weil man das Fragen (...) vergessen hätte, sondern weil man eine Antwort auf die Frage bereits besitzt und zwar eine solche Antwort, mit der zugleich gesagt wird, daß man gar nicht fragen darf. Daß jemand die Sätze, die das Dogma der

*katholischen Kirche aussagt, glaubt, ist Sache des Einzelnen und steht hier nicht in Frage. Daß man aber auf den Buchdeckel seiner Bücher die Frage setzt: Was ist der Mensch?, obgleich man nicht fragt, weil man nicht fragen will und nicht kann, das ist ein Verfahren, das von vornherein jedes Recht verwirkt hat, ernst genommen zu werden.*²⁵

Doch entgegen dieser Vorbehalte lässt sich eine Verbindung von Philosophie und Theologie rechtfertigen.

2. Plädoyer für eine Verbindung von Theologie und Philosophie

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ Diese Forderung in 1 Petr 3,15 nimmt die Glaubenden in eine besondere Verpflichtung: Sie sollen Rechenschaft ablegen über ihren Glauben, der ihre Hoffnung ist, sollen für ihn einstehen, ihn verantworten in der Öffentlichkeit, auf dem Forum der Gesellschaft. Das bedeutet keineswegs eine rein theoretische „Verteidigung“ des Glaubens, sondern ein Einstehen, ein Geradestehen für die je eigene Überzeugung – auch unter Gefahr und Risiko. Es bedeutet, Zeugnis abzulegen im „rechten Handeln“, in der Praxis der Nachfolge, die der bezeugten Hoffnung entspricht und diese zugleich schon im Hier und Jetzt, „mitten unter uns“ zu realisieren sucht – in der Spannung des „jetzt schon und doch noch nicht“.²⁶ Diese Aufgabe beschränkt sich allerdings nicht allein auf den geschützten Raum der Gleichgesinnten, schon gar nicht auf den so genannten Bereich des Privaten²⁷; die Rechenschaftspflicht verpflichtet vielmehr dazu, sich auch und insbesondere einzumischen in den öffentlichen Diskurs, in das politisch-gesellschaftliche Handeln, sie verpflichtet in letzter Konsequenz zu ethisch-politischem Handeln in der Praxis der Nachfolge Jesu, und das bedeutet: in Solidarität mit den Schwachen, den Opfern der Geschichte und konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse, wie Johann Baptist Metz formu-

²⁵ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen ⁵1987, 109.

²⁶ Vgl. hierzu H. Verwey, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 48f.

²⁷ Vgl. zu dieser Reduktion z. B. P. Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983; vgl. ebenso D. Schellong, *Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*, München 1975; J. Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik*, München – Mainz 1984 sowie J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁴1984, 29–43.

liert: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.“²⁸

Jene Verantwortung christlichen Glaubens in der Praxis der Nachfolge als Form gelebter Hoffnung gliche aber dem absurden Tun des Sisyphos, wäre sie nicht von der Begründetheit ihres Glaubens und Hoffens überzeugt. Bezeugen setzt ein Überzeugt-sein voraus, andernfalls wüsste ich nicht, wovon und wofür ich überhaupt Zeugnis ablegen sollte, und ich wüsste nicht, wozu ich etwas bezeugen sollte, würde ich mich nicht dem Sinnlosigkeitsverdacht dieses Tuns stellen und ihm mit Vernunftgründen zu begegnen versuchen.

Wenn also das Einstehen für die Hoffnung, ἀπολογία, wie es in 1 Petr 3,15 heißt, auch keine rein theoretische „Apologetik“ des Glaubens meint, sondern eine konkrete Praxis der Nachfolge, so bedarf doch diese Praxis einer Reflexion über ihre Motivation, über ihr Ziel, über ihre Kriterien, über ihre Sinnhaftigkeit, und sie bedarf einer Legitimation eben jener Kriterien und jener Sinnhaftigkeit. Praxis kann ihre Kriterien nicht allein aus sich selbst schöpfen, sondern ist auf ein begründendes Reflexionsmoment ihrer selbst angewiesen. Wiewohl auch diese Reflexion über die Begründetheit der Glaubenspraxis sowohl diese Praxis zu ihrem Anstoßpunkt hat als auch selbst schon Praxis ist, so geht sie doch nicht in der Praxis auf: Die Reflexion des Glaubens im Sinne der Legitimation seiner Sinnhaftigkeit ist Möglichkeitsbedingung tragfähiger, weil begründeter Praxis. Dann aber bedeutet die Aufforderung, Rechenschaft abzulegen, zwar vor allem die Forderung zu einer konkreten Praxis der Nachfolge Jesu, aber sie meint noch etwas anderes: Sie ist Verpflichtung, aufzuzeigen, dass es nicht vernunftwidrig und absurd ist, gemäß der christlichen Hoffnung zu leben und zu handeln. Das heißt: Die Aufforderung, „Rede und Antwort zu stehen über die Hoffnung, die Euch erfüllt“, fordert die Begründung der Glaubenspraxis ein. Jene Rechtfertigung der Vernunftgemäßheit der Hoffnung kann nur im Nach- und Durchdenken des Glaubens erfolgen. Die „Hoffnung, die uns erfüllt“, ist in dieser Hinsicht auf dem Forum der Vernunft²⁹ zu bezeugen, soll das Handeln, das dieser Hoffnung zu entsprechen sucht, nicht dem Verdacht der

²⁸ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 70.

²⁹ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 67.

Absurdität bleibend ausgesetzt sein, und dies kann nicht anders geschehen als eben durch „Vernunftgebrauch“. Auch das ist übrigens – wie das Zeugnis in konkreter Praxis der Nachfolge überhaupt – eine öffentliche Aufgabe: Das Forum der Vernunft ist „Forum“ im wahrsten Sinne des Wortes, es ist ein Marktplatz der Meinungen, des Disputs, des Gedankenaustausches. Reflexion und Legitimation des Glaubens beschränken sich nicht auf ein geruhames Nachdenken (so notwendig dieser Rückzug auch ist, um wirklich etwas bedenken, reflektieren zu können). Wer sich dem mühsamen Geschäft der Legitimation und Begründung des Glaubens widmet, begibt sich mitten auf den Marktplatz, in das Getümmel der Meinungen und Diskussionen, lässt sich von diesen anfragen und versucht, solcherart „Rede und Antwort“ zu stehen. So gesehen besitzt auch die Legitimations- und Reflexionsaufgabe, der „Vernunftgebrauch“ innerhalb des Glaubens, eine öffentliche, politische Relevanz.³⁰

Die Rechenschaftspflicht gemäß 1 Petr 3,15 besitzt schließlich noch einen weiteren Aspekt: Sie gilt nicht nur anderen, sondern auch uns selbst gegenüber: Wer glaubt, ist dazu aufgefordert, sich selbst gegenüber, vor seiner und ihrer eigenen Vernunft, quasi seinem bzw. ihrem je eigenen Vernunftforum, immer wieder neu Rechenschaft über die ihn oder sie erfüllende Hoffnung abzulegen, immer wieder neu die eigene Überzeugung auf den Prüfstand der Vernunft zu stellen. Denn nur dann ist es möglich, anderen gegenüber diese Überzeugung zu bezeugen, sei es im öffentlichen Disput, sei es in einer konkreten ethischen oder politischen Praxis.

Die Aufforderung und Aufgabe, den Glauben zu begründen, steht folglich im Dienst der Praxis: Für den Glauben begründend einzustehen heißt nichts anderes, als die Möglichkeitsbedingung für das je konkrete Entstehen in der Praxis offen zu legen und deutlich zu machen. Dies entspricht übrigens dem Programm einer „fides quaerens intellectum“ Anselms von Canterbury.

Genau hier schlägt nun die Stunde der Philosophie in der Theologie: Mittels „Vernunftgebrauch“ ist die Vernunftgemäßheit des Glaubens auszuweisen, und dies ist eine grundlegende, fundamentale Aufgabe der Theologie als „Sprechen und Erzählen von Gott“. Ihre unbestritten hermeneutische Aufgabe im Rekurs auf die Biblischen Erzählungen und Traditionen ist auf eine

³⁰ Vgl. hierzu z.B. die Ausführungen von Edmund Arens zum Öffentlichkeitscharakter der Theologie, in: E. Arens, *Ist Theologie Luxus?* In: *Orientierung* 63 (1999), 83f.

Begründungsdimension angewiesen, welche ein ernsthaftes und tragfähiges Erzählen und Sprechen von Gott, ein „Tradieren“ der Biblischen Botschaft, erst möglich macht. Wer diese Tradition sich selbst und anderen auszulegen, einsichtig zu machen oder auch zu kritisieren versucht, muss Kriterien für die Zustimmung bzw. Kritik jener Erzählungen, Traditionen, Geschichten benennen können.³¹ Dazu braucht es vor allem den Rückgriff auf die Philosophie, und in diesem Sinne kommen Glauben und Vernunft zueinander, wie auch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* ausführt: „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, daß er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne.“³² Oder an anderer Stelle: „Es gibt (...) keinen Grund für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes zwischen Vernunft und Glaube: Sie wohnen einander inne, und beide haben ihren je eigenen Raum zu ihrer Verwirklichung.“³³ Diese Verknüpfung von Glaube und Vernunft im Sinne des Aufweises der Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens bedeutet übrigens keineswegs den Anspruch, den Glauben in Wissen, die Offenbarung in reiner Vernunft-erkenntnis, das Geheimnis Gottes in völlige Durchsichtigkeit aufzulösen. Das stellt denn auch die Enzyklika deutlich heraus, und dies im expliziten Verweis auf Anselm von Canterbury.³⁴ Die Aufgabe der Theologie, Rechenschaft über den Glauben abzulegen, erfordert dann allerdings sowohl die Kenntnis der verschiedenen philosophischen Traditionen und der vielfältigen Themenbereiche der Philosophie, die für die Theologie relevant sind, als auch das konkrete Einüben philosophischen Fragens und Denkens.

³¹ Vgl. zu dieser Diskussion ausführlich: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 77–103; ders., *Theologische Hermeneutik heute*, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit G. Larcher, Regensburg 1998, 177–192; K. Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*, in: Ders. (Hg.), *Fundamentaltheologie*, 77–100.

³² Enzyklika *FIDES ET RATIO* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, 5.

³³ Ebd., 23.

³⁴ Vgl. ebd., 16ff.

Wenn die Theologie ihrer Rechenschaftspflicht nun nicht nachkommen kann ohne Einbezug philosophischen Denkens, bleibt aber umgekehrt die Frage: Kann es innerhalb der Theologie überhaupt ein eigenständiges Philosophieren geben oder erschöpft sich das Philosophieren hier nicht allein schon durch sein Eingebundensein in die Theologie in der traditionellen Funktion der „*ancilla theologiae*“, die der Theologie die „Schleppe hinterherträgt“? Darauf lässt sich antworten: Die philosophische Reflexion führt in letzter Konsequenz zur Gottesfrage, und hier ist denn auch der Übergang von Philosophie in Theologie markiert – zunächst in Form einer philosophischen Theologie. Dieser Übergang folgt dem Weg des Philosophierens, der auch vor der Gottesfrage nicht Halt machen kann.

Man könnte nun einwenden, dass es einer Philosophie, die auf Theologie bezogen ist oder die sich auch als Form philosophischer Theologie versteht, nicht allein um die Offenheit für die Gottesfrage geht, sondern bereits um die Legitimation einer Antwort. Außerdem könnten sie nicht wirklich um Offenheit bemüht sein, weil sie ja bereits von einem Glaubensstandpunkt, eben jenem bereits zitierten „*fides quaerens intellectum*“, ausgeht. Dagegen ist ein Zweifaches zu sagen³⁵: Erstens ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, den Glauben zu verantworten; diese bereits skizzierte Rechenschaftspflicht obliegt der Fundamentaltheologie. Und zweitens verstellt der Standpunkt des Glaubens keineswegs mit Zwangsläufigkeit die Offenheit des Denkens und damit die Möglichkeit des Philosophierens. Denn zum einen schließt Glauben weder Fragen, Staunen noch Zweifeln aus, im Gegenteil: Glaube muss als verantworteter und vor allem auch verantwortlicher Glaube durch das Nadelöhr des Zweifels hindurch, ansonsten wäre er lediglich ein bloßes „Meinen“, dessen Wurzel nicht das je eigene Überzeugt-sein, sondern die Vorgabe, möglicherweise die bloße Überredung einer von außen kommenden Autorität ist. Die Konsequenz solchen bloß auf Autorität hin und alles Zweifeln ausschließenden „Für-wahr-Haltens“ kann die Furcht vor dem Zweifel und damit vor dem Verlust des „Gemeinten“ sein, und aus solch einer Haltung der Furcht folgt häufig eine fundamentalistische „Apo-

³⁵ Vgl. zum Folgenden auch S. Wendel, *Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2002), 254–262.

logie“ des Geglauten.³⁶ Zum anderen gibt es keine neutrale, objektive Philosophie: Jede und jeder hat ihren bzw. seinen Standpunkt, einen „point of view“, von dem sie/er den mühevollen Weg des Philosophierens beginnt.³⁷ Das gilt auch und gerade für den Standpunkt des Glaubens, denn genau gesehen nimmt die Philosophie selbst schon eine Art „Glaubensapriori“ und einen Akt des Vertrauens in Anspruch, der Philosophieren allererst möglich macht, nämlich das Vertrauen in eine gegebene Gewissheit bzw. Wahrheit, die im Erkennen immer schon antizipiert wird, andernfalls käme der Erkenntnisprozess gar nicht in Gang. Aus diesem Grund gilt denn auch „glauben“ bereits seit Platon als epistemische Einstellung, also als Erkenntnisform. Darauf hatte u.a. auch Ludwig Wittgenstein hingewiesen, ein der Theologielastigkeit oder Apologetik des christlichen Glaubens ganz und gar unverdächtiger Philosoph: „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.“³⁸ „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt.“³⁹ So gesehen setzt für Wittgenstein das Zweifeln, mit dem das Philosophieren beginnt, jenes „Sich-Verlassen“ auf eine nicht mehr bezweifelbare Grundlage schon voraus: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“⁴⁰

Jene epistemische Einstellung „glauben“ als Möglichkeitsbedingung des Wissens impliziert selbstverständlich keine Anerkennung eines bestimmten, materialen Glaubensinhaltes, wie etwa die Anerkennung der christlichen Überlieferung, ist also in dieser Hinsicht von dem Standpunkt des „fides quaerens intellectum“ zu unterscheiden. Dennoch lässt sich mittels der epistemischen Einstellung „glauben“ zumindest deutlich machen, dass keine

³⁶ Vgl. H. Verweyen, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?* In: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um eine pluralistische Religionstheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1996, 132–139; vgl. K. Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?* A.a.O.

³⁷ Vgl. hierzu unter dem Stichwort „erkenntnisleitendes Interesse“ vor allem J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1988; vgl. zur Kritik am Objektivitätsideal der Wissenschaften auch Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967. Vgl. in theologischer Perspektive auch H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 39–76; K. Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*, 94ff.

³⁸ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 1997, 99.

³⁹ Ebd., 131.

⁴⁰ Ebd., 39. Oder an anderer Stelle: „(...) die Fragen, die wir stellen, und unsre Zweifel beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“ (Ebd., 89).

Philosophie standpunktlos und in dieser Hinsicht „glaubenslos“ ist. Dieser „point of view“ jeder Philosophie kann sich auch in bestimmten erkenntnisleitenden Interessen, bestimmten Motivationen, Zielen, Perspektiven, vor allem auch bestimmten Wertorientierungen konkretisieren. Dementsprechend ist es weder illegitim noch unmöglich, von einem – nun material bestimmten – Standpunkt christlichen Glaubens ausgehend zu philosophieren. Aus diesen Gründen lässt sich auf die Ausgangsfrage „Theologie und Philosophie – geht das zusammen?“ nur mit einem entschiedenen „Ja!“ antworten; beide gehen nicht nur zusammen, beide gehören zusammen.

LITERATURHINWEISE

- Allen, Diogenes/Maurer, Ernstpeter: **Philosophie für das Theologiestudium**, Gütersloh 1995.
- R. Evans, Gillian: **Philosophie und Theologie II. Mittelalter**, Stuttgart – Berlin – Köln 1994.
- Müller, Klaus unter Mitarbeit von Wendel, Saskia: **Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten**, Münster 2000.
- Pannenberg, Wolfhart: **Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte**, Göttingen 1996.
- Pröpper, Thomas: **Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik**, Freiburg 2001.
- Stead, Christopher: **Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche**, Stuttgart – Berlin – Köln 1990.
- Verweyen, Hansjürgen: **Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten**, Regensburg 1997.