

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	50 (2003)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Vom "Commersbuch" zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie : Erfahrungen eines Theologen
<b>Autor:</b>	Pesch, Otto Hermann
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761014">https://doi.org/10.5169/seals-761014</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

OTTO HERMANN PESCH

# Vom «Commersbuch» zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

## Erfahrungen eines Theologen

Wenn in alten Zeiten, als Studienräte und Gymnasialprofessoren noch absolute Respektspersonen waren, ein zur «Reife» gediehener Jahrgang die «Reifeprüfung», das Abitur bestanden hatte, feierte man hinterher ein Fest, das man «Commers» nannte. Dazu verfaßte man eine Festschrift, in der nun, da nichts mehr «passieren» konnte, aller Ärger, Frust, alles Leid, aber auch alles Vergnügen, das man mit den «Paukern» gehabt hatte, sich in satirischen Kommentaren, Gedichten, Anekdoten entlud. Dem Anlaß entsprechend hieß dieses Buch denn auch das «Commersbuch». Diese Sitte hielt sich noch bis weit in die Nachkriegszeit. Der «Commers» wandelte seinen Stil im Zuge der «demokratischer» werdenden Schule, das «Commersbuch» blieb.

Was Wunder, daß das 1886 von dem Prälaten und Päpstlichen Protonotar Dr. theol. Dr. iur.utr. Ernst Commer gegründete *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, kurz: das «Commersche Jahrbuch» uns Studenten der 50er Jahre als das «Commersbuch» bekannt gemacht wurde. Die Gründung des Vorkämpfers für die thomistische Neuscholastik – den es seit der Mitte der 1870er Jahre nie länger als vier Jahre in einer Position hielt, bis zur Dogmatik-Professur in Wien immerhin von 1900–1911 – hieß seit 1914 *Divus Thomas*. Vom «Commersbuch» haben wir kaum noch etwas gelesen. Umso mehr aber vom 1923 neu startenden und bald berühmt werdenden *Divus Thomas*. Er durfte einfach so heißen. Ein anderer *Divus Thomas*, der von Piacenza, sogar noch vor dem unseren gegründet – nämlich 1880 –, aber zeitweilig eingestellt und erst 1924 zu neuem Leben erweckt, erforderte bei Zitaten und Verweisen den Zusatz eines (P): *DTh(P)*.

Die definitive Anbindung des *DTh* an die Fakultät in Fribourg, nach den neun Jahrgängen von 1914–1922, war natürlich kein Wunder. Fribourg war eine, wenn nicht *die* Hochburg des Schweizer Katholizismus. Die Fakultät war zudem fest in dominikanischer Hand (wie Innsbruck in jesuitischer), also auf natürliche Weise eine Hochburg des deutschspra-

chigen Thomismus. Es gab aber auch einen handfesten anderen Grund: die wirtschaftlichen Verhältnisse und die Währungssicherheit der Schweiz – in Deutschland war 1923 das Jahr der Hyperinflation. Verlegung in die Schweiz –, mir klingt das etwas vertraut in den Ohren! Und schließlich: die Internationalität. Die Ausrichtung auf den deutschsprachigen Raum sollte bleiben – und tatsächlich war und blieb der DTh die einzige deutschsprachige thomistische Fachzeitschrift. Aber das Vorwort von 1923 verspricht auch französische und lateinische Artikel. Es wurden jedoch ganz wenige; wenn ich nichts übersehen habe, waren es all die Jahre zusammen insgesamt jeweils um die zehn französische und lateinische.

Wichtiger als dies aber ist 1923 die programmatische Ankündigung der Ziele der Zeitschrift im Vorwort von Gallus Manser, dessen Originalton aufs erste Lesen zu erkennen ist. Nach einer Hommage an den Gründer Protonotar Commer, diesen «Haudegen des Thomismus» (4), der die Fahne des Thomismus in «schwersten Geisteskämpfen» unter Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. hochgehalten habe, erklärt der Herausgeber Gallus Manser zusammen mit seinem Mitherausgeber Gallus Häfele, Ziel der Zeitschrift sei ein «franker, unverfälschter Thomismus mit vorherrschend spekulativer Behandlung und Erfassung desselben» (5). Trotzdem wolle man gemäß der Regel der *sana ratio* moderne Philosophie und Naturwissenschaften integrieren, «wo das möglich ist», «nach dem Vorbild dessen, der dasselbe im 13. Jahrhundert meisterhaft zustande gebracht» habe. Und schließlich solle auch eine «historisch-kritische Behandlung scholastischer Probleme» ihren Platz in der Zeitschrift haben. Denn «Thomas hat eine objektive Geschichtsschreibung nicht zu fürchten» (ebd.). Die historische Methode allein genüge zwar nicht, aber sie sei eine notwendige «Ergänzung» der spekulativen Erschließung des Thomismus.

Solche selbstbewußten, von keinem Zweifel angefochtenen Töne konnte man sich erlauben, weil solcher spekulativer Thomismus ja die Thomas-Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879 (vgl. DH 3135–3140), die ersten Bände der 1882 gestarteten *Editio Leonina*, die von der römischen Studienkongregation im Juli 1914 veröffentlichten «24 approbierten Theesen» zur thomistischen Philosophie (DH 3601–3624) und die auf die Thomaslehre verpflichtenden Canones des neuen CIC von 1917 im Rücken hatte, wozu sich im selben Jahr 1923 noch die Enzyklika *Studiorum ducem* (vgl. DH 3665–3667) anfügte. So bekundet denn das Vorwort, über allem stehe die Treue zum Lehramt. Ein großes Lob wird Leo XIII. gesungen, der Jubel über can. 1365f CIC kennt keine Grenzen. «Die Päpste kommen und gehen, das Papsttum bleibt bestehen» (ebd.) Deshalb steht allem voran ein Foto von Papst Pius XI. und ein Preisgedicht auf

ihn, verfaßt von dem Benediktinermönch Maurus Carnot aus der Abtei Disentis, das ich Ihnen nicht vorenthalten möchte:

Wenn oft im Siegeswahn Sophisten kamen  
 Und prahlten: «Eure Kirche liegt zerstört,  
 Auf der Ruine glänzen unsre Namen  
 Und Eure Macht beim Volk hat aufgehört» –  
 Nein, nicht das Bild, sie trafen nur den Rahmen;  
 Sie haben nur den kurzen Tag betört:  
 Denn immer hat, als dunkler ward die Nacht,  
 Der Menschheit eine Hand das Licht gebracht.

Du hast es, Heil'ger Vater, selbst erfahren,  
 Da Du in Mailand warst im Büchersaal,  
 Da Du vom Schweizerberg, dem wunderbaren,  
 Aus Gottesnähe schautest in das Tal:  
 Die wahre Wissenschaft stirbt nicht an Jahren  
 Und nicht in Wolken stirbt der Sonnenstrahl!  
 Vom Herrn zum höchsten Wächter nun bestellt  
 Schaust Du noch heller und erhellst die Welt.

So gib den Blättern Deinen Vatersegen,  
 Sie sind nach Thomas, den Du liebst, genannt;  
 Ihr Führer war auf ihren ersten Wegen  
 Der Kirche treuer Sohn am Donaustrand [Anspielung auf Commer! O.H.P.];  
 In alter Treu als neue Wächter legen  
 Wir jedes Blatt in Deine Vaterhand.  
 Und unser Eidschwur wird zur Huldigung:  
 Im Elften Pius wird Sankt Thomas jung!

Ich habe mir in den letzten Wochen das Vergnügen genehmigt, sämtliche Bände des Divus Thomas durchzusehen und nach bestimmten Gesichtspunkten Eindrücke zu notieren und Erfahrungen zu erinnern.

*Erste Erfahrung:* Ich begegne den großen Namen, die für meine Lehrer die deutschsprachigen Champions der thomistischen Tradition waren: Gallus Manser, Joseph Gredt, Reginald Schultes, Anselm Rohner, Alexander Horvath (seit 1934 anstelle von Manser mit Häfele Herausgeber), Jacobus (Santiago) M. Ramirez (dieser natürlich auf lateinisch), seltsamerweise nur selten und nur als Rezensent Dominikus M. Prümmer, der doch seit 1908 in Fribourg Professor der Moraltheologie war. Ich treffe also sozusagen auf die Großväter meiner eigenen «thomistischen Sozialisation». Im weiteren Verlauf begegnen auch die Namen der Dozenten am Generalstudium der deutschen Dominikaner in Walberberg (seit 1934), die nicht nur teilweise noch meine Lehrer waren, sondern teilweise auch Professoren in Fribourg wurden: Hieronymus Wilms, Laurentius Siemer, Adolf Hoffmann, Hermenegild Braun, Arthur Fridolin Utz, Eberhard Welty. Beginn und Fortgang der Deutschen Thomas-Aus-

gabe (seit 1933) werden mit Hochachtung gewürdigt, und ahnungsvoll wird zu Band 1 angemerkt: « ... eine nicht leichte Aufgabe für den Leser» (13 [1935] 85–97). Wem sagt man das – angesichts der wechselvollen Geschichte und auch der Zielsetzungen der allmählich doch noch zum Ende kommenden Deutschen Thomas-Ausgabe! Die großen französischen Namen der Zeit fehlen natürlich – die hatten ja ihre «Revue thomiste». Andererseits kommen auch nicht selten Jesuiten zu Wort – es gibt also keine alten Berührungsängste mehr, mit einer Ausnahme: In der Kontroverse um Johann Baptist Stufler und seine thomaskritische Lehre von *concurrus divinus* und von der *praedeterminatio physica* – die über Henri Bouillard und Max Seckler noch Fernwirkungen bis in die 60er Jahre hatte<sup>1</sup> – gibt es keine Gnade.

*Zweite Erfahrung:* In deutlich überwiegender Zahl der Beiträge widmet sich der DTh philosophischen Themen aus thomistischer Sicht. Und zwar zentralen Themen, von der Erkenntnistheorie bis zur Metaphysik, von der Naturphilosophie bis zur philosophischen Anthropologie, von der philosophischen Ethik (Naturrecht!) bis zur Religionspflicht, von der Sprachphilosophie bis zum Gottesbeweis. An der Spitze der Champions stehen der Benediktiner Josef Gredt, tätig am Anselmianum in Rom, mit dessen *Elementa philosophiae ariostotelico-thomisticae* (2 Bände, 1899–1901; Freiburg i.Br. <sup>12</sup>1958) wir Studenten der 50er Jahre noch gequält wurden, und natürlich der Dominikaner Gallus Manser, dessen Klassiker «Das Wesen des Thomismus» zuerst als eine mehrjährige ausführliche Artikelfolge im DTh erschien. Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie werden wir aus berufenerem Munde noch Genaueres hören. Mir als Theologen aber sei erlaubt, zwei Details zu vermerken. Das erste ist die erstaunliche große Offenheit für das Gespräch mit moderner Philosophie und den Naturwissenschaften (Geologie, Biologie, Physik, Psychologie). Diese Offenheit aber ist keine Selbstbefragung. Vielmehr reflektiert man auf die unterschiedlichen Methoden in Naturphilosophie und Naturwissenschaften und kann dann gelassen von der Gültigkeit des Thomismus ausgehen und Vereinbarkeit zugestehen: Die Philosophie kann «ruhig zusehen» (Gredt, 1 [1923] 287f.). – Das zweite Detail: Wo wirklicher Widerspruch auftritt, gibt es kein Pardon. Da wird – und das sollte noch länger andauern – die thomistische und die aktuell geltende kirchliche Lehre zum Maßstab dessen, was die Naturwissenschaften und die Philosophie herausfinden dürfen. Zum Beispiel, wenn im Interesse der

<sup>1</sup> Vgl. BOUILLARD, Henri, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Paris 1944; SECKLER, Max, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Mainz 1961.

Erbsündenlehre und im Anschluß an Thomas das Alter der Menschheit als sekundäres Objekt der Offenbarung gegen die Evolutionstheorien verteidigt wird (so Jakob M. Schneider, 5 [1927] 295–326). Oder wenn dargetan wird, daß *logisch* der Begriff der Akzidenz nur den ontologischen *Anspruch* impliziert, *in einem* Subjekt zu sein, was aber ein *faktisches* subjektloses Sein nicht ausschließt. Im Klartext: Die Transsubstantiationslehre ist nicht, wie schon seit dem Spätmittelalter eingewandt wird, ein philosophischer Unsinn (Petrus Sedlmayr, 12 [1934] 315–326). Zu schweigen von der Auseinandersetzung mit und um Albert Mitterer und seine damals schockhaft wirkenden kritischen Einlassungen zur Zeugung der Organismen nach Thomas (ab 1934). Da tut es wohl, 1943 zu lesen, daß Galilei doch Recht hatte. Die Thomisten freilich werden insoweit exkulpiert, als damals nicht die – weiterhin gültig bleibende! – thomistische Naturphilosophie für die Verurteilung Galileis ausschlaggebend war. Allerdings müßten die Thomisten angesichts dieser Vorgänge lernen, die Vermischung von Glaube und Wissen(schaft) aufzulösen (Paul Wyser, 21 [1943] 412–422).

*Dritte Erfahrung:* Verglichen mit den philosophischen Themen sind die theologischen Themen nicht nur in der Minderzahl, sondern, mit Verlaub, auch von ungleich geringerem Gewicht. Natürlich führen eine Reihe von Beiträgen, zunehmend in den 30er Jahren, in die Mitte der Glaubenslehre: Trinität und Einwohnung Gottes, Gottebenbildlichkeit, Gnade, Caritas, Rechts- und/oder Liebeskirche, Taufgnade und Eucharistie, Sakramentalität der Ehe, eine Artikelfolge über das Christusbild bei Thomas, Sünde und Sündenvergebung, Glaubensbegriff bei Thomas. Der vielleicht wichtigste Beitrag – weil er charakteristisch einen damaligen *status quaestionis* spiegelt und zukünftige Probleme vorahnend läßt – ist ein Beitrag über die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken gemäß dem Ersten Vatikanischen Konzil: Es kann keinen schuldlosen Glaubensabfall geben, der absoluten Glaubenspflicht entspricht die auch subjektive absolute Verantwortlichkeit (Gottfried Püntener, 7 [1929] 414–445). Die Fernwirkungen dieser These waren noch bei der Beratung des Atheismusabschnittes in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu spüren.<sup>2</sup> Aber neben solchen Beiträgen stehen ausgiebige Aufsätze zu so «wichtigen» Themen wie: das Wiederaufleben der Verdienste nach der Sündenvergebung, die läßliche Sünde, Skrupulosität, formale und objektive Heiligkeit, Weihe und Juris-

<sup>2</sup> Einige Einzelheiten bei PESCH, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1993, <sup>5</sup>2001, 343f.; 377f.

diktion im Bußsakrament, Engel und Mensch bei der Meßfeier, Typen christlicher Philosophie in Parallele zu den verschieden Ordensidealen, sowie die weltbewegende Frage nach den Meßapplikationen bei Thomas, darin besonders die weltbewegende Frage – im Anschluß STh III 79,5; Suppl 71,12–14 –, ob und wie es einem Christenmenschen/einem Toten mehr nutzt, wenn für ihn speziell und von einem einzelnen die Messe «appliziert», Fürbitten dargebracht werden, als wenn dies nur kumulativ und von allen für alle geschieht (Gebhard Rohner, *Regens in Freiburg*, 2 [1924] 385–410; 3 [1925] 64–91: die Konsequenzen für den Umgang mit den Stipendien; 6 [1928] 76–86: Erwiderung an einen «H.H.Kritiker»).

*Vierte Erfahrung:* Getreu dem Programm von 1923 verzeichnen wir eine Fülle von historischen Artikeln zu den Vorläufern, Zeitgenossen und Nachfolgern des hl. Thomas, Anhängern wie Kritikern. Die Beiträge erreichen quantitativ fast den Umfang der philosophischen und theologischen Artikel zusammen. Man kann gar nicht aufzählen, welche bekannten und unbekannten mittelalterlichen Theologen hier vorgestellt werden. Vermerken wir wiederum nur die Begegnung mit den Großvätern: Ein beträchtlicher Teil der Beiträge stammt aus der Feder von Autoren, deren Großwerke hier ihre partielle «Uraufführung» erlebten: Arthur Michael Landgraf, der Autor der vielbändigen «Dogmengeschichte der Frühscholastik», und Martin Grabmann, der Autor u. a. der «Geschichte der scholastischen Methode», der drei Bände «Mittelalterliches Geistesleben» und «Die Werke des hl. Thomas von Aquin». In den Jahrgang 1932 ist aus Anlaß der Heiligsprechung Alberts des Großen und seiner Erhebung zum Kirchenlehrer eine ganze Festschrift mit sechzehn Beiträgen integriert.

*Fünfte Erfahrung:* Mit demselben Optimismus, der auch die historischen Beiträge im Hinblick auf die überragende Gestalt des hl. Thomas antreibt, werden auch eine Fülle anderer aktueller Themen aus Wissenschaft und Philosophie behandelt, die von Haus aus nichts mit Thomas zu tun haben. Auffällig ist aber einmal, daß kaum exegetische Beiträge begegnen und auch nur wenige zu Problemen der praktischen oder Pastoraltheologie. Erbe des «Commersbuches» mit dem Schwerpunkt auf der «spekulativen» Theologie? Den heutigen Leser betrübt natürlich besonders der Ausfall jeglicher ökumenischer Fragestellung. Aber wie sollte das auch anders sein im Schatten der harschen Enzyklika *Mortalium animos* (1928) des «Elften Pius» (vgl. DH 3638)<sup>3</sup>, in dem ja «Sankt Thomas jung» ist! In den Jahren 1937–1939 setzt sich ein Studiendirektor Jakob

<sup>3</sup> Die harschen Worte der Zurückweisung der ökumenischen Bewegung stehen nicht in DH.

Fehr aus Appenzell mit dem Offenbarungsbegriff bei Karl Barth auseinander. Ihm folgt in den Jahren 1944/45 Hans Urs von Balthasar mit Reflexionen zum Analogieverständnis bei Barth im Vergleich mit der katholischen Lehre – Vorstudien zu seinem bahnbrechenden Barth-Buch. Das ist nicht nur Schweizer Patriotismus. Das in den 50er Jahren zaghafte beginnende ökumenische Gespräch knüpft überhaupt zuerst bei Karl Barth an. Luther kommt erst später auf die Tagesordnung. In einem Beitrag über Luthers und Melanchthons «Kampf gegen die Messe» (21 [1943] 63–78), ist ganz klar, wo Rechtgläubigkeit und wo Irrlehre ist.

Man erwartet bei all dem, daß die 1950 erschienene «Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin» von M.-D. Chenu geharnischten Protest auslösen würde. Hier wird ja Thomas von einem überzeugten Thomisten dennoch nicht als Höhe- und Scheitelpunkt der Scholastik zelebriert, sondern als ein Denker im Kontext seiner Zeit, ihrer intellektuellen Herausforderungen, ihrem Angebot an Quellen und methodischen Instrumenten – kurzum: als ein Mensch und Christ und Wissenschaftler aus Fleisch und Blut, und nicht als der Konstrukteur eines überzeitlichen «Systems». Andernorts ist Chenu tatsächlich eine Relativierung der Gültigkeit der Philosophie und Theologie des hl. Thomas vorgeworfen worden, und nicht umsonst wurde er ja kurze Zeit später nach Rouen verbannt, von wo er erst 1957 nach Paris zurückkehren durfte – zu meiner großen Freude, denn dort konnte ich ihn damals kennen lernen und meine werdende Übersetzung seiner *Introduction* mit ihm besprechen.<sup>4</sup> Aber die Rezension von Meinrad-St. Morard OP (29 [1951] 224–228) ist begeistert und röhmt gerade die Würdigung des hl. Thomas «aus der geistigen und kulturellen Umwelt», in der das Werk des Thomas entstanden ist und aus der sein «Gehalt und Sinn ... erst angemessen bewertet» werden kann.

Es war wie ein Vorspiel zum Neubeginn 1954 als *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Das Satyrspiel über die endgültige Beendigung

<sup>4</sup> Vgl. CHENU, M.-D., *Was Werk des Hl. Thomas von Aquin* (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Erg.-Band). Graz-Wien-Köln 1960, unverändert 1981. Kleine Ironie am Rande: Als Ergebnis der Gespräche hat Chenu für die deutsche Übersetzung sachliche Selbstkorrekturen vorgenommen, besonders zur Frage nach dem Verhältnis der ursprünglichen Disputationen zu der redigierten Aufteilung in Quästionen und Artikel in den *Quaestiones disputatae*; vgl. in der Übersetzung S. (11) und S. 317–319 mit der französischen Ausgabe S. 241f. Die Selbstkorrektur wurde aber nicht in die späteren Neuauflagen der französischen Ausgabe (1974, 1984) übernommen, so daß es faktisch zu dieser Frage zweierlei Chenu gibt. Zum Stand der Forschung in dieser Frage vgl. jetzt TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Fribourg-Paris 1993, 89–97; 234–238; 293–301; deutsche Übers.: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg i.Br. 1995, 81–87; 178–181; 215–221.

des Streites mit Piacenza um den Namen *Divus Thomas* sowie um die dafür eingehandelte neue Mißverständlichkeit durch den Namen *Freiburg* füllt die Hälfte des Herausgeber-Vorwortes von 1954. Wichtiger ist: Die Namensänderung bedeutet keine Distanzierung vom bisherigen Programm. Man beachte auch die Reihenfolge: Philosophie und Theologie! Wir sind noch Jahre vor dem Konzil. Ein Vergleich mit der *Scholastik*, der Zeitschrift der Frankfurter Jesuiten, die 1966, *nach* dem Konzil, ihren Titel umänderte in *Theologie und Philosophie*<sup>5</sup>, verbietet sich hier. Wichtiger ist, daß der neue Hauptschriftleiter Paul Wyser – zusammen mit einem Schriftleitungskollegium, zu dem als Fels der Kontinuität seit ältesten *Divus-Thomas*-Zeiten nach wie vor Gallus Häfele zählte – sich zwar eindeutig zur thomistischen Hardware der Zeitschrift bekannte. Dann aber folgt der berühmte Satz des hl. Thomas: «Ein Beweisgrund unter Berufung auf eine Autorität, die sich [nur] auf die menschliche Vernunft stützt, ist der schwächste» (STh I 1,8 ad 2). Daraus folgert Wyser: «Dies aber bedeutet selbst einem Thomisten strengster Observanz, daß das Werk auch eines Thomas, trotz seiner unvergleichlichen philosophischen und theologischen Autorität, als solches und an und für sich ein menschliches ist, also bei aller Größe wissenschaftlicher Leistung eben doch ein zu einer bestimmten Zeit gesetztes und dieser Zeit verhaftetes. Auch es hat seinen Anteil an Zeitbedingtheit, auch es ist der menschlichen Begrenztheit, der geschöpflichen Kontingenz unterworfen» (9f.). Unerhörte Töne, wenn man bedenkt, daß wenige Jahre später beim Konzil ein Antrag gestellt wurde, die *Philosophie* des Thomas wegen ihrer innersten Verbindung mit den Glaubenswahrheiten als *dogmatisches Faktum* zu verkünden, das «außer Diskussion» stehen und von «allen Gläubigen» festzuhalten sei.<sup>6</sup> Aber Wyser kann sich in seinem Plädoyer für einen freiheitlich fragenden Umgang mit Thomas auf Äußerungen der Päpste Pius'

<sup>5</sup> Begründung im Vorwort von 1966: Der Titel «Scholastik» bewirke die Gefahr und oftmals auch nachweislich das Faktum des Mißverständnisses, es ginge in der Zeitschrift um eine methodisch und inhaltlich rückwärts gewandte Theologie.

<sup>6</sup> Es geht um Kapitel 3 des von der vorbereitenden Kommission für die Studien und Seminare vorgelegten Schemas für ein Dekret «Über den Gehorsam gegen das Lehramt der Kirche bei der Vermittlung der theologischen Fächer»; vgl. CAPRILE, Giovanni, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils und ihre Arbeit, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. 2LThK, Erg.-Bände I–III, Freiburg i.Br. 1966–1968, Bd. III, 665–726, hier: 706f.; KOMON-CHAK, Joseph A., Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: ALBERIGO, Giuseppe/WITTSTADT, Klaus (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1959–1965, Bd. I: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Leuven-Mainz 1997, 189–394: 216f.

XI. und Pius' XII. stützen. Das Konzil weist wenige Jahre später diesen Absolutheitsanspruch des Thomismus zurück und stellt Thomas «nur» als das große Vorbild dafür hin, wie «Glaube und Vernunft sich in der einen Wahrheit treffen» und dazu helfen, «die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen.»<sup>7</sup>

Das neue, besser: das erneuerte Programm hat nun tatsächlich vom ersten Jahrgang an das Gesicht der Zeitschrift verändert. Ich kann nur noch summarisch einiges andeuten.

Zunächst: Fast entgegen dem Vorwort von Paul Wyser tritt Thomas faktisch zurück. Im Eröffnungsheft 1954 kein Thomas-Artikel! Im ganzen Jahrgang 1955 nur ein Thomas-Beitrag – wenn man von der erneuerten heftigen Kontroverse um Albert Mitterer absieht, in der auch Ketzerhüte verteilt werden. Im Schnitt gibt es in der FZPhTh pro Jahrgang zwischen ein und drei Beiträge zu Thomas, Philosophie und Theologie zusammengenommen. Auch sind sie, entgegen dem Programm von Gallus Manser von 1923, meist nicht werkimanente «spekulative Behandlung und Erfassung», sondern historisch und sachlich vergleichend: mit Savonarola, mit Duns Scotus, Dietrich von Freiberg, Siger von Brabant, Stephan Tempier usw. Charakteristisch: Das Thomas-Jubiläum 1974 füllt nur ein Heft des Jahrgangs – allerdings eröffnet mit dem gewichtigen Beitrag von Yves Congar über «Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique». Zum Vergleich: Der *Thomist* in Washington widmet Thomas den ganzen Jahrgang! Gleichzeitig gehen aber die theologiegeschichtlichen Beiträge zur Scholastik unvermindert im bisherigen Stil weiter, so daß, wiederum im Kontrast zu 1923, die «kritisch-historische» Methode, die Thomas «nicht zu fürchten hat» (Manser), alles andere als nur «komplementär» ist. Man kann gut und gern sagen: Die FZPhTh ist heute zur Hälfte eine fachmediävistische Zeitschrift mit einem gewissen Schwerpunkt auf Thomas. Leider ist dem auch die laufende thomistische Bibliographie zum Opfer gefallen – aber es gab ja noch lange das *Bulletin Thomiste*!

Zugleich aber, und das ist das Zweite, ist die Zeitschrift inzwischen ein Periodicum für das Gesamtgebiet der historischen und systematischen Theologie. Ausgespart sind nur, von seltenen Ausnahmen abgesehen, die Pastoraltheologie und die Kanonistik. Dogmatik und Fundamentaltheologie kommen mit allen zentralen Themen zu Wort. Ein ausufernder Beitrag, eine veritable Monographie zum Kinder-Limbus und seiner Be-

<sup>7</sup> Erklärung über die christliche Erziehung Art.10; Dekret über die Ausbildung der Priester Art.16.

streitung wirkt da wie ein Fremdkörper (Coelestin Zimara, 10 [1963] 385–427; 12 [1965] 53–80; 274–328; 15 [1968] 453–476).<sup>8</sup> Jetzt erscheint auch mit Nachdruck die philosophische und theologische Ethik. Diese freilich, der Tradition der Zeitschrift getreu, vorwiegend in Grundsatz-Beiträgen (Autonomie/Heteronomie, Kant und die Folgen, Normbegründung, Rechtsphilosophie, Naturrecht, Gemeinwohl, feministische Ethik); doch fehlen inhaltliche Einzelfragen nicht (Ehe-Ethik, Empfängnisregelung, Schwangerschaftsabbruch, Polygamie, Wirtschaftsethik). Es begegnen auch mit schöner Regelmäßigkeit exegetische Beiträge – nicht Fachsimpeleien, sondern biblische Theologie auf der Basis der Exegese. Charakteristisch: die Diskussion um die Gottesanrede *Abba* bei Jesus (40/41 [1993/94]); erheiternd und bedrückend zugleich der Rückblick von Herbert Haag auf die Bibelwissenschaft in Fribourg zur Zeit des Antimodernismus (40 [1993]). Zaghafit dürfen sich die historische Frauenforschung (Hildegard, Mechtilde von Magdeburg) und die beginnende feministische Theologie zu Wort melden. Selbstverständlich hinterlässt das Konzil seine Spuren – und verändert Freiburger Autoren!

Deutlich erhöhtes Gewicht bekommen die Probleme der Ökumene mit historischen wie sachlichen Artikeln – jetzt nicht mehr nur zu Barth, sondern auch zu Luther (und Thomas), Calvin, Schleiermacher, Tillich, Bultmann, Bonhoeffer, Moltmann, Pannenberg – und zu dem liebenswürdig vorgestellten, in Deutschland fast unbekannten führenden amerikanischen Theologen Gordon Kaufmann. Auch evangelische Autorinnen und Autoren können hier publizieren. Sogar Karl Barth gibt sich die Ehre (15 [1968] 161–170, eine Rede vor einer ökumenischen Bischofs- bzw. Kirchenleitungsversammlung). Zu einer besonderen Berücksichtigung des Luther-Jahres 1983 (500. Geburtstag) hat es aber nicht gereicht: zwei Beiträge im Jahrgang 1983 (Helmut Steindl, Dorothea Wendebourg), einer im Jahrgang 1984 (Helmar Junghans). Die ökumenische Offenheit dient aber nicht zuletzt betont dem Dialog mit der Orthodoxie: Genf ist nahe, und das Ökumenische Institut setzt hier bekanntlich einen besonderen Schwerpunkt.

Mit vollem Einsatz begibt man sich in die Auseinandersetzung mit der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Hier fehlt niemand von Rang und Namen: von Kant bis Edith Stein, von Hegel bis Wittgenstein, von Leibniz bis Adorno, von Fichte bis Levinas und Derrida und vielen, vielen anderen.

<sup>8</sup> Die Artikelfolge blieb unvollendet, weil der Autor verstarb; vgl. den Nachruf nach der letzten Folge.

Sehr förderlich ist, daß man aus dem alten DTh auch die Methode von Rede und Gegenrede beibehalten hat, also auch literarischen Diskussionen Raum gibt. Dem dienen die vom Rezensionsteil abgehobene ausführliche Besprechungen wichtiger Veröffentlichungen.

Und nicht zuletzt hat sich die Internationalität verstärkt. Etwa ein Drittel der Beiträge sind jetzt französisch. Nur noch selten begegnen anfangs noch lateinische Beiträge, gelegentlich jetzt aber italienische und, vergleichsweise selten, englische. Die Methode, Doppelhefte zu gestalten, erlaubt es auch, gelegentlich einmal etwas überlange Beiträge zu publizieren.

Bei aller neuen Offenheit aber, scheint mir, hinterläßt das Erbe des selbstbewußten Neuthomismus seine Spuren: Es sorgt für Augenmaß, verhindert bloße theologische Moden, gewährleistet solide Maßstäbe der Argumentation. Ein besonders schönes Beispiel ist im Jahrgang 1997 der Beitrag über das Apostolische Schreiben zur Frauenordination *Sacerdotalis ordinatio*: genaueste Analyse und klare Aufforderung zum loyalen Gehorsam, aber Zurückweisung aller Versuche, auch noch dem Kommentar der Glaubenskongregation die gleiche Verbindlichkeit zuzuerkenmnen.

Ich breche fast gewaltsam mein Lob ab! Die FZPhTh kann mit Dank und Stolz auf ein halbes Jahrhundert ihrer Geschichte zurückblicken. Sie ist heute eine der renommierten, mehrsprachigen und darum international beachteten theologischen Fachzeitschriften. Dabei haben sich die beiden Vorgänger-Organe, das «Commersbuch» und der *Divus Thomas*, mit jeweils ihrer Eigenart als nach wie vor fruchtbarer Boden erwiesen. Nach wie vor ist es ratsam, einen Beitrag zur Philosophie und Theologie des hl. Thomas und seinem historischen Kontext in der FZPhTh zu veröffentlichen, wenn man wünscht, daß er international beachtet wird: unstreitig ein Erbe des DTh. Die Internationalität zugleich mit der vorrangigen Ausrichtung auf den deutschen Sprachraum sichert dem Deutschen seinen Platz als Wissenschaftssprache jedenfalls im Bereich der Geisteswissenschaften – wo man in den Naturwissenschaften längst kapituliert hat und auf Englisch publizieren muß, wenn man international gelesen zu werden wünscht. Im Verein mit dem Deutschen bleibt aber zugleich auch das Französische präsent, das ja ebenso als Wissenschaftssprache gefährdet ist. Ein rein französisches Periodicum etwa ist da im Nachteil. Zugleich ist die Zeitschrift offen für alle aktuellen Probleme in Kirche und Theologie, von der Exegese bis zur Ökumene.

So kann man also abschließend nur sagen: Es ist sehr gut, daß es die *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* gibt. In diesem Sinne: Auf das nächste Halbjahrhundert!

BEAT SITTER-LIVER

# Befragung und Befreiung

## Philosophie und Theologie in *einer* Zeitschrift

*Zum 50. Geburtstag der  
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*

### *I. Vorbemerkungen und Leitfragen*

Der Standpunkt und die Blickweise, welche die folgenden Überlegungen leiten, bedürfen vorweg einer kurzen Klärung. Nicht die Geschichte des «Jahrbuchs für Philosophie und spekulative Theologie» dient als Bezugs- punkt. Die Kenntnis dieser Geschichte wird in der Fassung, die ihr Paul Wyser, der erste Herausgeber der IV. Serie des Jahrbuchs 1954, verliehen hat<sup>1</sup> (FZPhTh 1 [1954] Heft 1, 3–16), als bekannt vorausgesetzt. Unsere Leitfragen sind anderer Art. Ein systematisches und ein existenzielles Interesse liegen ihnen zu Grunde. Sie lauten wie folgt: Was kann es im Rahmen der aktuellen kulturgeschichtlichen Situation mit ihrem weltanschaulichen Pluralismus (den substanzialen Atheismus eingeschlossen) bedeuten, wenn eine wissenschaftliche Zeitschrift in ihrem Namen Philosophie und Theologie zugleich aufführt? Welchen Erwartungen sieht sich diese Zeitschrift gegenüber? Wo liegt das Eigentümliche, damit die Chancen, die durch die Verbindung von zwei anscheinend selbständigen und unterschiedlich ausgerichteten Vorstellungs- und Denkweisen eröffnet werden und aus denen der Sinn und damit die Berechtigung des Organs erwachsen? Fragen lässt sich überdies, ob in der Verknüpfung der beiden Disziplinen die eine die andere überschätte, auflöse, oder ob umgekehrt – und für eben diese These möchte ich argumentieren – die Auseinandersetzung zwischen beiden die eine wie die andere darin fördere, sich ihrer besonderen Anliegen und Funktionen deutlicher klar zu werden und dadurch die ihr je eigene Freiheit zu gewinnen.

Sodann ist zu beachten, daß im Folgenden von philosophischer, nicht von theologischer Warte aus gefragt, untersucht und argumentiert

<sup>1</sup> Paul WYSER, Zur neuen Serie unserer Zeitschrift, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1954) Heft 1, 3–16.

wird. Diese Einschränkung schließt nicht aus, auf theologisches Denken mit Achtung und mit der Hoffnung auf substanziellem Gewinn zuzugehen.

Schließlich soll es nicht darum gehen, die Funktion und, aus dieser hergeleitet, die Bedeutung wissenschaftlicher Zeitschriften im einzelnen darzulegen. Wir wissen alle aus eigener Erfahrung, was Paul Wyser seinerzeit prägnant formulierte, nämlich daß eine «wissenschaftliche Zeitschrift [...] das wichtigste Organ der Wissenschaft im Werden» ist.<sup>2</sup> Über die Auszeichnung im Singular mag man heute, angesichts der neuen Kommunikationsmittel, über welche die Gemeinschaft der Forschenden verfügt, diskutieren; in ihren kreativen, informativen, anstachelnden, im allgemeinen zu rascher Auseinandersetzung und zur Beschränkung auf Wesentliches nötigenden Leistungen ganz vorne im Feld der Forschung hingegen lassen sich Zeitschriften nicht ersetzen. Das gilt, zumindest wo es um Abhandlungen und um Berichte geht, auch für ihre gedruckte Form. Bei einem Text zu verweilen, auf ihn auch nach längerem Unterbruch jederzeit rasch zurück zu kommen, ihn zu annotieren, all das wird durch den gedruckten Band so sehr erleichtert, daß man sich, was nur in elektronischer Form vorliegt, in der Regel ohnehin ausdrückt. Und wie wichtig sind die Anregungen und Entdeckungen, die sich oft genug ergeben, wenn man den neuen Band einer Zeitschrift ein erstes Mal durchblättert! Rasch auch erlaubt er, dank der Berichte, Rezensionen und Mitteilungen, einen Überblick über den Teil der Forschungslandschaft, welchen das Organ spiegelt – eine Hilfe, die man nicht missen möchte. Daß darum die Förderung von Zeitschriften, ganz besonders auf dem Gebiete der Geistes- und Sozialwissenschaften, zu den wichtigsten wissenschaftspolitischen Pflichten der zuständigen Instanzen, darunter der Universitäten, zählt, läßt sich vernünftig nicht bestreiten. Doch genug davon; ich trage Eulen nach Athen.

## *II. Zur Kopula im Namen der Zeitschrift*

Für den nächsten Schritt bedienen wir uns einer Konstruktion. Wir setzen eine in der Philosophie sonst bewanderte Person voraus, welche mit der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* nicht vertraut ist, auch die seit dem Aufkommen des Christentums unausgesetzten Bemühungen um Vermittlung von Philosophie und christlicher Religion nicht sonderlich beachtet. Diese Person mag, betrachtet sie den Zeitschriftennamen, stutzen. Die geographische Verortung wird sie nicht lange beschäftigen;

<sup>2</sup> Paul WYSER, Zur neuen Serie, 14 (s. Anm. 1).

diese Gepflogenheit ist ihr geläufig. Doch das Nebeneinander von Philosophie und Theologie wird sie seltsam anmuten.<sup>3</sup> Sie kennt Zeitschriften wie jene für philosophische Forschung, die ein «Gesamtbild der philosophischen Forschung und Entwicklung»<sup>4</sup> (Schischkoff, *ZphF* IV [1949] 3) vermitteln wollen; oder Publikationen, welche einzelnen Denkern gewidmet sind, Probleme oder Methoden in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken; dann andere Organe, die einzelne philosophische Disziplinen, etwa die Ethik, auf andere Wissenschafts- und Praxisbereiche, hier beispielsweise Medizin und Wirtschaft, anwenden – und so fort. Welche Erwartungen weckt hingegen ein Titel, der unterschiedliche Vorstellung- und Denkweisen offensichtlich gleichberechtigt verbindet? Welche Einschätzungen schließen sich an diese Erwartungen? Ich sehe, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, vier Möglichkeiten:

1. Die Zeitschrift öffnet sich beiden Disziplinen, ohne diese ausdrücklich aufeinander zu beziehen. – Ein solches Produkt ist überflüssig; zwei getrennte Organe wären zweckmäßiger.
2. Die Erinnerung an die als *ancilla theologiae* ausgegebene Philosophie lässt an Instrumentalisierung der letzteren denken. Eine diesem Ziel gewidmete Zeitschrift bliebe heute einem sehr speziellen Kreis zugedacht, wäre kaum von allgemeinem Interesse und auch wissenschaftspolitisch, d. h. im Zusammenhang mit dem Einsatz öffentlicher Mittel, nicht beachtenswert.
3. Die Zeitschrift verschreibt sich der philosophischen Untersuchung theologischen Redens. Angesichts der kulturellen Bedeutung der Theologie, vor allem auch ihres universalen und zugleich normativen Anspruchs, dürfte ein derartiges Organ erhebliches Interesse finden. Vor allem dann, wenn es analytische, dekonstruktive ebenso wie unterstützende Beiträge aufnimmt.
4. Die Kopula «und» zwischen Philosophie und Theologie lässt mehr erwarten. Bei der vierten Möglichkeit durchdringen sich die beiden Vorstellung- und Denkweisen. Sie verbinden wechselseitige historische und systematische Analysen; unter Anwendung ihrer spezifischen Instrumente, erinnern sie sich gegenseitig an ihre jeweiligen Geschichten; sie untersuchen einander kritisch, auflösend, begründet zurechtweisend, aber auch auseinander schöpfend, gewinnend. Bei all dem bleiben sie als als zwar Unterschiedene in einem gemeinsamen Bestreben vereint: nämlich tragfähige, rational ausgewiesene Antworten auf Grundfragen

<sup>3</sup> Dies jedenfalls dann, wenn sie nicht schon auf die im Herder Verlag unter dem Namen *Theologie und Philosophie* erscheinende Zeitschrift gestoßen sein sollte.

<sup>4</sup> Georgi SCHISCHKOFF, Nach drei Jahren «Zeitschrift für philosophische Forschung», in: Ebd. IV (1949) Heft 1, 3.

menschlichen Daseins zu finden. – Diese vierte Möglichkeit, in der es nicht in erster Linie um die Fixierung von Gehalten und Positionen geht, ist offensichtlich von allgemeinem, insbesondere auch von interkulturellem Interesse. Sie verdient nachhaltige Unterstützung, gerade auch der öffentlichen Hand. Diese Bewertung bedarf der Begründung. Ich werde diese zunächst in grundsätzlicher Weise zu liefern suchen, um danach anhand von Beispielen mehr Formen und Farbe in die Skizze zu bringen.

### *III. Zu den vier Möglichkeiten, die Kopula zu interpretieren*

Auf die *erste* Möglichkeit brauchen wir nicht zurück zu kommen; ihre Entbehrlichkeit dürfte unstrittig sein. Das wird auch für die *zweite* Möglichkeit zutreffen, legt man genügend Gewicht auf die Voraussetzung der Instrumentalisierung der Philosophie. Denn diese impliziert die Verengung vom rückhaltlosen Fragen nach dem Wahren und dem Guten zur Funktion eines ideologischen Zulieferers. Diese zweite Möglichkeit zerstört die Philosophie als eine hervorragende Möglichkeit menschlicher Existenz; insofern ist sie inhuman und zu verwerfen.

#### *Exkurs: Zum Status der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*

Das Thema ist heikel, gerade auch mit Blick auf die Entstehung der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Denn nicht anders als ihre Vorgänger, das anfängliche *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* sowie der *Divus Thomas*, soll sie, so lesen wir 1954, «Organ thomistischer Philosophie» bleiben, «ein Organ für die Schule des Hl. Thomas»<sup>5</sup>, welches jene Philosophie vertritt, «die Pius XII *hanc nostram philosophiam ... in ecclesia receptam ac agnitam*» nennt<sup>6</sup>. Das lässt sich beim besten Willen nicht anders lesen als so, daß die philosophische Arbeit der Zeitschrift in einen Rahmen gefaßt wird, mit welchem eine selber geschichtliche Institution die zulässigen Grundgehalte philosophischer Reflexion überhaupt definiert. Eine derartige Definition scheint nur dem Zweck dienen zu können, die Philosophie einer bestimmten, ihrerseits geschichtlichen Theologie dienstbar zu machen. Sie implizierte also eben jene als inhuman kritisierte Instrumentalisierung der Philosophie.

Dazu ist zweierlei zu sagen: Einmal erinnert der Herausgeber an die «wesentlichen Unterschiede und Grenzen ...», die zwischen katholischem Glauben und natürlichem Wissen bestehen.» Ihn leitet die Absicht, unter Voraussetzung dieser Differenz «dem katholischen Philosophen und Theologen größte wissenschaftliche Freiheit» zu gewähren – und diese ausdrücklich

<sup>5</sup> Paul WYSER, Zur neuen Serie, 3, 12, 14, 15 (s. Anm. 1).

<sup>6</sup> Ebd., 11.

auch für die Zeitschrift einzufordern.<sup>7</sup> Diese Freiheit erstreckt sich *eo ipso* auf die Auseinandersetzung mit Positionen, welche der «in der Kirche aufgenommenen und anerkannten Philosophie» zuwider laufen – ein Prozeß, der seit den Anfängen der Geschichte des Christentums im Gange ist. Daraum auch ist der aufgeschlossene «Kontakt mit den Problemen der Gegenwart und mit den wahren Errungenschaften der modernen Wissenschaft» Programm.<sup>8</sup>

Zum andern läßt ein Blick auf das Leben der Zeitschrift seit jenem Vorwort des Herausgebers erkennen, daß und in welchem Ausmaß diesem Programm nachgelebt wurde. Ich meine feststellen zu dürfen, daß es der Freiburger Zeitschrift, übers Ganze gesehen, gelungen ist, die Funktion als Hort thomistischen Philosophierens mit großer Offenheit für die philosophische Forschung unterschiedlicher thematischer Zielsetzung und methodischer Ausrichtung zu vereinen und fruchtbar zu verknüpfen, zum allseitigen Gewinn.

Die *dritte* Möglichkeit, die wir erwogen: die Anwendung philosophischer Standpunkte, Einsichten, Argumente und Methoden auf das Reden von Gott, verdient unsere Aufmerksamkeit. Sie ist für das Gedeihen der Theologie insofern unabdinglich, als diese immer geschichtliche Anstrengung bleibt, den situativen kulturellen Bedingungen, darunter Trends und Moden, unterworfen. Soll aber das Reden von Gott verständlich bleiben, muß es aus Vertrautheit mit den Vorstellungs- und Denkweisen seiner Zeit erfolgen – soweit es nicht ohnehin von diesen gleichsam ab ovo durchwirkt wird. Doch daß die Wahrnehmung dieser Aufgabe – ebenso wie der Aufgabe der philosophischen Kritik theologischen Redens – eines eigenen Organs bedürfte, ist für mich nicht zwingend. Dies umso weniger, als beider Aufgaben bei der Verwirklichung der vierten Möglichkeit erheblich Platz einzuräumen ist.

Wir sind damit bei der *vierten* Möglichkeit angelangt. Zu ihr Folgendes: «Alles philosophische Fragen nach dem Wesen von etwas, erfolgt es nur mit Geduld und Ausdauer, kommt schließlich beim Menschen an.»<sup>9</sup> So setzt Peter Fischer in seinen Gedanken zum «Philosophieren über Technik» in zeitgenössische Worte, was Kant vortrug, als er die drei Grundfragen der Philosophie «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?» in die eine Frage «Was ist der Mensch?» zusammenfaßte. Religiöse Selbstvergewisserung gehört zur menschlichen Existenz, ob sie nun explizit vollzogen oder übersehen und übergangen werde. Auf die Theologie bezogen, läßt sich dieser Sachverhalt so for-

<sup>7</sup> Ebd., 10f.

<sup>8</sup> Ebd., 10.

<sup>9</sup> Peter FISCHER, Technikphilosophie, Leipzig 1996, 9.

mulieren: Das Reden von Gott ist Reden des Menschen auch unter der Annahme, daß Gott selber den Menschen anspricht; denn auch davon wissen immer wieder nur Menschen zu berichten. Des Menschen Nachdenken über Gott ist zuletzt Nachdenken immer auch über seine Beziehung zu dem, was er Gott nennt. In der Theologie geht es, hierin nicht anders als in der Philosophie, um des Menschen Selbstverständigung, um Vergewisserung von Sinn auch gerade im Fragen nach den sogenannten letzten Dingen. So betrachtet, sind es nicht die Grundfragen, ist es vielmehr die Zugangsweise zu diesen, die Art des Umgangs mit ihnen, welche die beiden Disziplinen unterscheiden. Mit einer wichtigen Ausnahme: Zwar zielen beide Bewegungen auf Vergewisserung bezüglich des Wahren und des Guten, doch mit in Spannung stehenden Voraussetzungen: Theologie wurzelt in der Gewißheit des Glaubens, Philosophie – und ganz besonders praktische Philosophie – in der Gewißheit der Aporie, wenn nicht des Scheiterns. Ist die eine im Grundsätzlichen affirmativ, bleibt die andere überall zetetisch. Aus eben dieser Differenz erwächst nun die gegenseitige Herausforderung, die Infragestellung, welche, Aufrichtigkeit vorausgesetzt, zur Auseinandersetzung nötigt. Gehen wir also davon aus, daß beide sich zu verständigen, nicht einfach sich zu behaupten und durchzusetzen suchen. In solcher Begegnung und Herausforderung läßt sich die reflexive Infragestellung der je eigenen Position nicht umgehen. Das bedeutet: Philosophie als methodisch-atheistische Selbstbefragung des Menschen wird auf Transzendenz aufmerksam, während Theologie sich mit der behaupteten Möglichkeit ihrer Absurdität konfrontiert sieht. Begegnung, auch wenn sie schließlich nicht zur Verständigung führt, verlangt Rationalität, zumindest also den Gebrauch einer Sprache, in welcher der argumentative Bezug auf Gründe, welche für den Partner in der Debatte nicht nachvollziehbar sind, unzulässig ist.

Wir wissen, daß Kommunikation überhaupt und insbesondere auf dem hier angesprochenen Felde scheitern kann. Auch dann jedoch leistet sie die Klärung der eigenen Voraussetzungen, Begriffe, Argumente und damit der eigenen Position. Die gegenseitige insistente Befragung, führt sie nicht ins Gemeinsame, befreit wenigstens ins diskursiv geklärte Eigne, ist mithin in jedem Falle Gewinn. – Angesichts der existenziellen Bedeutung der verhandelten Gegenstände ist eine wissenschaftliche Zeitschrift, die sich einer solchen Verbindung von Philosophie und Theologie verschreibt, nicht einfach von hohem Wert, vielmehr schlicht unverzichtbar.

*IV. Religion als Hort «unaufgebarer semantischer Gehalte»*

Theologie will wohl nie nur bestätigende Rede für die sogenannten Gläubigen sein; sie wurde und wird immer auch als Aufruf und Anspruch an die sogenannten Ungläubigen gepflegt. Letztere aber lassen sich in allgemeiner Weise nur auf dem Boden des methodischen Atheismus ansprechen – das heißt im Rahmen philosophischer Reflexion, die sich zumindest an die auch von Hugo Grotius gewählte Perspektive «etiamsi daremus non esse Deum»<sup>10</sup> hält. Angesichts ihres universalistischen Anspruchs bedarf Theologie darum notwendig der Philosophie, und zwar nicht einfach einer bestätigenden philosophischen Theorie, sondern primär einer in mannigfacher Weise kritisch prüfenden, ja skeptischen Philosophie. Die Philosophie steht in dieser Funktion nicht als Magd zur Verfügung, sondern tritt als selbständige urteilende Instanz auf, dann auch als Lehrerin, die korrigierend dort eingreift, wo Theologie in der Durchführung ihres Anspruchs und der Verteidigung ihrer Zumutung das Gebot universell verbindlicher Rationalität, damit auch die Forderung nach interkultureller Verständigung verfehlt, verletzt oder mißachtet.

Philosophie ihrerseits erfährt sich darauf verwiesen, die sich in der Geschichte durchhaltenden Grundfragen menschlichen Daseins so zur Sprache zu bringen, wie es den aktuellen Kulturformen entspricht. Wenn diese Kulturformen, zu denen heute mehr denn je jene Simplifizierung zählt, die aus dem generalisierten Verfügungsinteresse und aus dem Streben nach maximaler Kapitalverwertung resultiert – wenn also aktuelle Kulturformen die Grundbestimmungen menschlichen Daseins zu verwischen und zu übertünchen drohen, dann bedarf Philosophie der Erinnerung und Ermahnung durch Redeweisen, die jene Grundbestimmungen seit je zum Scheinen bringen. Es sind vorzüglich die Redeweisen der Religionen, in denen sich abstrakt die Verwiesenheit auf Transzendenz, aber auch konkret deren existenzielle Erfahrung durchhält. – Insbesondere praktisches Philosophieren stößt, lässt es sich vom rückhaltlosen, also skeptischen Nachfragen nicht abhalten, immer wieder an jene Gren-

<sup>10</sup> «Et haec quidem locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quid sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana.» In: Hugo Grotius' *De iure belli ac pacis libri tres*, Prol. 11, Paris 1625 u.ö., zit. bei Hans WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerchtigkeit*, Göttingen 1962, 127, Anm. 7. Im Text gibt Welzel Aufschluß über die spätscholastische Herkunft des Arguments bei Grotius. Vgl. dazu auch Rainer SPECHT, *Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturlehre*, in: Franz BÖCKLE/Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (Hgg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 47–50, bes. Anm. 2 und Anm. 4.

zen, die es entweder zum bescheidenen Innehalten oder zum Sprung in metaphysische Regionen nötigt – in denen es der Theologie begegnet.<sup>11</sup>

Auch Theologie wirkt in dieser erhellenden und ermahnen Funktion nicht als Magd, sondern als kritische und argumentierende Begleiterin, welche das Verständnis der Vernunft als voraussetzungslose Rationalität und Aufklärung ihrerseits skeptisch prüft. Hierauf spielt Jürgen Habermas wohl mit an, wenn er behauptet, «daß die religiösen Sprachen inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führen, die der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren».<sup>12</sup> Ob sich diese Rationalisierung je ohne Verlust durchführen läßt, bleibt zwar noch zu prüfen. Doch diese Frage dürfen wir hier offen lassen, denn Habermas würde, so sehe ich das heute, mißverstanden, unterstellte man ihm die Ansicht, Philosophie sei je in der Lage, jene semantischen Gehalte in universale Rationalität aufzugehen zu lassen. Der Ausdruck «semantische Gehalte» wirkt nur dann dürr, wenn man vergißt, daß Sprache oft genug sich nicht selber genügt; gerade im hier diskutierten Feld vermag sie nicht mehr, als hinzudeuten auf das, was sich in ihr eben nicht zureichend fassen läßt – und ohne daß es damit zugleich anderer als sprachlicher Erfahrung verschlossen bliebe. Diesen bloß hinweisenden und vorläufigen Charakter alles Redens über die sogenannten letzten Dinge verliert Habermas nicht aus den Augen. Anders vermöchte er kaum von unaufliebaren Gehalten zu sprechen. Denn unaufgebar bleiben sie als «semantische Gehalte» religiöser Sprache nur so lange, wie sie sich der gänzlichen Überführung in begründende Diskurse entziehen. – Ich bin mir bewußt, daß diese Auslegung der Kritik ruft. Ich muß diese hier auf sich beruhen lassen, meine dies jedoch tun zu dürfen, weil Habermas gleichen Orts betont, daß «die Sprache, aus der wir in eine andere übersetzen, [...] durch den Vorgang der Übersetzung nicht zerstört» wird.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Inwiefern dies nicht eine der Philosophie vorbehaltene, sondern eine beispielsweise auch für die Exakten Wissenschaften geradezu konstitutive Erfahrung ist, hat etwa Albert Einstein vor nun bald sechzig Jahren in eindrücklicher Weise aufgezeigt. Vgl. Albert EINSTEIN, Bertrand Russel und das philosophische Denken, in: DERS., «Mein Weltbild», Frankfurt/M.-Berlin 1968, 35–40, bes. 38f. (Ullstein Buch Nr. 65). Der hier abgedruckte Beitrag geht auf das Jahr 1946 zurück, s. den Nachweis ebd., 186.)

<sup>12</sup> Jürgen HABERMAS, Auf schiefer Ebene, in: *Die Zeit*, 21.1.2001, wieder abgedruckt in: *Zeitdokument 1.2002*, Hamburg, 99–102.

<sup>13</sup> Ebd., 101.

### *V. Beispiele*

An zwei Beispielen will ich den Gewinn des wechselseitigen Bezugs von Philosophie und Theologie zu illustrieren suchen. Ich greife dazu auf Texte zurück, welche die Freiburger Zeitschrift vor knapp dreißig Jahren sowie eben erst veröffentlichte.

#### *1. «Evangelium und Philosophie»*

Am 16. November 1953 sprach Hans Urs von Balthasar zum Dies Academicus unserer Universität über «*Evangelium und Philosophie*».<sup>14</sup> Er befaßte sich unter anderem mit der Herausforderung, vor die das antike philosophische Denken das Evangelium und seine Verkündigung gestellt hatte. Die Griechen, so von Balthasar, hatten mit dem formalen Begriff des Absoluten ernst gemacht. Das parmenideische Sein wie das Eine von Plotin ließen es nicht zu, Gott als das Andere zur vielfach ausgefalteten Welt zu denken; das hätte die Idee des Absoluten, für welche das Sein bzw. das Eine standen, widersinnig gemacht. In der Tat lässt sich das Andere zum Sein nicht anders denn wiederum als ein Seiendes denken, also als ein am Sein – «zumindest», wie von Balthasar unterstreicht – Teilhabendes. «Dieser (Grenz-)Gedanke ist eine formale Minimalforderung, die jede ernsthafte Philosophie [...] an die christliche Verkündigung stellt.» Die Philosophie fordert die Theologie zur Konsistenz auf; sie droht ihr, so möchte ich die Situation zuspitzen, mit dem Verdikt der Absurdität und also, in der Perspektive des rationalen Diskurses, mit der Belanglosigkeit. Im «Ausruf: ‹Gott ist Alles! Ho Theos to pān›» des Jesus Sirach findet von Balthasar einen ersten Durchbruch durch die in der alttestamentlichen Gesetzesreligion festgeschriebene Trennung von Gott und Mensch.<sup>15</sup> Die «materielle» Erfüllung der formalen Forderung der Philosophie leistet ihm Paulus, der «endzeitlich ‹Gott alles in allem› (1Kor 15,28) sein lässt» und im Römerbrief das stützende Argument vorträgt, wonach «die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist (Röm 5,5).» Von Balthasar beeilt sich hinzuzufügen, daß die Erfüllung der philosophischen Forderung nicht in den Pantheismus mündet, sondern «auf der Ebene der Freiheit» statthat. Und er untermauert diese These mit dem Hinweis, daß, wenn Ignatius von Loyola bete: «*Sume, Domine, et suscipe universam meam libertatem*», mit dem

<sup>14</sup> Die Ansprache ist abgedruckt in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976) 3–12.

<sup>15</sup> Sir 43, 27.

Ausruf «Sume» gewiß kein «destrue» (wie es logisch eine stoische oder eine Zen-Philosophie ansetzen müßte)» meine.<sup>16</sup>

Zunächst stellen wir fest, daß ein philosophischer Anspruch auf Klarheit und Konsistenz der Theologie in der Tat dazu verhilft, zu sich selber zu finden. Das geschieht in einer geschichtlichen Zeit; Theologie wird mithin genötigt, das, woran ihr liegt, situativ verstehbar zu machen. «Situativ» meint so, daß es dem universalen und zeitlosen Anspruch auf Rationalität, für den die Philosophie bürgt, zu genügen vermag. Das hat die Theologie der Zeit unternommen, wie von Balthasar in Erinnerung ruft, und «ohne den Horizont, den z. B. Thomas aufgewiesen» hat, «läßt sich überhaupt nicht verantwortlich Theologie treiben und das Evangelium verkündigen.»<sup>17</sup> Ihren geschichtlichen Freiraum hat die Theologie demnach gewonnen und auch in Anspruch genommen. Doch ich meine, sie habe sich damit weiterem kritischen Nachfragen nicht entwunden. Die Interpretation, die von Balthasar im Rückgriff auf die Geschichte liefert, genügt zwar im Rahmen der Theologie zur Konstruktion von Systematik und Widerspruchslosigkeit. Sie setzt jedoch einen Glauben voraus, der zwar mit universalem Anspruch auftritt<sup>18</sup>, sich allerdings als universal nicht selber auszuweisen vermag: Des Paulus Rede vom in unsere Herzen ausgegossenen Heiligen Geist kann keine Allgemeinverständlichkeit beanspruchen. Gerade diesem Anspruch ist andererseits Philosophie verpflichtet (ob sie selber nun ihn überall honoriere oder nicht). Mit dem Philosophen Thomas von Aquin wäre daran zu erinnern, daß «Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus»<sup>19</sup>. Und so bleibt nachzutragen, daß der Rückgriff auf Ignatius, eine innerweltliche Autorität, kein tragfähiges philosophisches Argument hergibt. Bloß behauptete Freiheit vermag den logischen Zug in den Pantheismus nicht ohne wiederum neue und prekäre Voraussetzungen aufzuhalten.

Freilich läßt sich auch Folgendes sagen – und damit Habermas' generellem Hinweis auf zentrale semantische Gehalte der religiösen Sprachen erste Kontur verleihen: Philosophische Reflexion kann die Aussage von Paulus bezüglich des Heiligen Geistes als Metapher auffassen und

<sup>16</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Evangelium und Philosophie*, 8f. (s. Anm. 14).

<sup>17</sup> Ebd., 10.

<sup>18</sup> Ebd., 7.

<sup>19</sup> «Der Beweis aus der Gewährschaft, die auf der menschlichen Vernunft beruht, [...] ist der schwächste» (*Summa Theologiae* I q. 1 a. 8 ad secundum. Übers. von Wilhelm HOHN/Joseph BERNHART; vgl. *Summa Theologiae*, hrsg. von J. BERNHART, Stuttgart 1985 (3. Aufl.), Bd. 1, Vorrede, XXIII, für den Text selber 16. – Auf eben diese Stelle beruft sich Paul WYSER, wenn er für die der Freiburger Zeitschrift einzuräumende Freiheit plädiert; vgl. DERS., *Zur neuen Serie*, 9 (s. Anm. 1)).

versuchen, in ihrer Sprache das zu ergründen, vorauf die Metapher deutet. Als sokratische oder auch skeptische Philosophie kann sie sich dieser Aufgabe gar nicht entziehen; denn wird Philosophie als Weg aus Entfremdung verstanden<sup>20</sup>, darf sie Dogmen mit universalem Anspruch nicht auf sich beruhen lassen. Sie muß diese vielmehr als leer erweisen, zum Beispiel in einer sprachanalytischen Untersuchung; oder aber sie muß sie in neuer, weniger voraussetzungsreicher, d. h. auch ohne Rekurs auf einen bestimmten geschichtlichen Glauben nachvollziehbarer Weise reformulieren. Soweit ist Habermas zuzustimmen. Zu bedenken bleibt die Möglichkeit, daß weder der Nachweis der Leere noch auch die Reformulierung gelingen. Das ist nichts Außergewöhnliches, denn wo es um letzte Fragen geht, erfahren wir oft genug, daß philosophische Reflexion scheitert. Dann bleibt der Anstoß, um nicht zu sagen das Ärgernis der Metapher. In jedem Falle nötigt das hier aufgegriffene theologische Reden die Philosophie zur Auseinandersetzung mit sich selbst: Theologie und Philosophie bringen in solch wechselweiser Auseinandersetzung sich gegenseitig in ihr Eigenes.

## 2. Grenzen der philosophischen Therapie

Ein anderes Beispiel für den herausfordernden und zugleich weiterführenden Dialog zwischen Theologie und Philosophie, die letztere nicht in thomistischem Kleide auftretend, liefert uns Knut Wenzel in seinem Aufsatz «Religiöser Diskurs in philosophischer Aufmerksamkeit», erschienen im jüngsten Band der Freiburger Zeitschrift.<sup>21</sup> Im besonderen geht es um die «Wiederentdeckung der religiösen Reden durch die Philosophie»<sup>22</sup>. Philosophisches An-Reden gegen die scheinbar unvermeidliche totalisierende Immanenz ist Gegenstand der Analyse. Von Theodor W.

<sup>20</sup> Vgl. unten, Abschnitt «VI. Rückfrage und Schluß».

<sup>21</sup> Knut WENZEL, Religiöser Diskurs in philosophischer Aufmerksamkeit. Theodor W. Adorno – Jacques Derrida – Paul Ricœur, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) Heft 1–2, 65–90. – Zur Verdeutlichung von Wenzels Auseinandersetzung mit Adorno mag ein Zitat aus dessen «*Minima Moralia*» dienen; es leitet den letzten Abschnitt ein, der betitelt ist mit «Z u m E n d e»: «Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssen hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.» (Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M. 2002 (in der Originalausstattung von 1951), 480f.

<sup>22</sup> Knut WENZEL, Religiöser Diskurs, 65 (s. Anm. 21).

Adorno, Jacques Derrida und Paul Ricœur stammen die Texte, denen Wenzel seine Aufmerksamkeit zuwendet. Die Bemühungen der ersten beiden, dem in der Sprache selbst liegenden Zug zur Verabsolutierung der Immanenz zu entkommen, werden als aporetisch bzw. als zur Auflösung jeder Möglichkeit, Transzendenz im Reden aufzuscheinen zu lassen, charakterisiert: Mit philosophischer, näherhin hermeneutischer Kritik macht Wenzel nachvollziehbar, daß philosophisches Reden nicht einzuholen vermag, was hingegen theologische Reflexion einzubringen verspricht. Weder Adorno, der unter Verwendung von aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelösten, religiös aufgeladenen Begriffen die der Immanenz verhaftete Sprache aufzubrechen versucht, noch auch Derrida, welcher sich eingehend mit den Aussichten und Grenzen der Negativen Theologie befaßt, gelingt eine zufriedenstellende Antwort auf «die Frage nach der Sprache angesichts des Wortes «Gott», d. h. auf «die Frage nach der Transzendenzfähigkeit der Immanenz»<sup>23</sup>.

Adornos Darstellungsweise, die Wenzel als aphoristisch und mit der «Einschmuggelung» religiös-theologischer Begriffe gekoppelt charakterisiert, dient dazu, den verdinglichenden Diskurs des Alltags aufzulösen und in diesem aufzuscheinen zu lassen, was er sonst verschließt: das ganz Andere als Grund einer zur Hoffnung gewandelten Verzweiflung in der totalen und heilosen Immanenz des alternativlosen gegenwärtigen Da-seins. Doch die Wörter wie «Erlösung», «Auferstehung», «Bilderverbot» bleiben trotz der Spuren ihrer Herkunft leer: «Weil aber diese Fremdwörter nicht eingedeutscht, diese Illegalen nicht legalisiert, diese religiösen Bedeutungspotentiale nicht verlustlos rationalisiert werden können, bleibt die Grundlage eines philosophischen Denkens, das sich in die Freundschaft solcher Fremdlinge begibt, aporetisch.»<sup>24</sup>

Mit dieser Analyse gelingt zweierlei: zum einen die theologische Kritik an einem Versuch, auf philosophischem Boden mit bloßer Begrifflichkeit das ganz Andere, dem sich die in einem Glauben ruhende Theologie verbunden weiß, als effektiven Durchbruch durch die Immanenz zur Geltung zu bringen; zum andern und damit unmittelbar verbunden die Selbstvergewisserung bezüglich des nicht in philosophische Rationalität auflösbaren Eigenen der Theologie, das als Grundlage konkreter Hoffnung in der sonst erdrückenden, weil als grundsätzlich schlecht erfahrenen und analysierten Immanenz dient.

Was von Wenzel nicht eigens angesprochen wird, indes zu überdenken bleibt, ist der Rückschlag des Scheiterns der philosophischen An-

<sup>23</sup> Ebd., 84.

<sup>24</sup> Ebd., 75.

streuung auf das theologische Reden selbst. Er nötigt dazu, dieses Reden daraufhin zu überprüfen, inwiefern es, ohne Rekurs auf einen konkreten, vorbestehenden und geschichtlich geformten Glauben, der Totalität der Immanenz tatsächlich beizukommen vermag. Anders gewendet: Im Lichte der aporetischen Situation der philosophischen Bewegung ist theologisches Reden darauf zu befragen, ob es dem ihm inhärenten Anspruch auf universale Bedeutung auch wirklich entspricht; ob sich für den affirmativen Gehalt, der sich in seinen tragenden Begriffen findet, generelle Anerkennung gewinnen lässt. Dem Stachel der Philosophie, die auch noch in der Erfahrung ihres Scheiterns ihr kritisches Potenzial nicht verliert, vermag es sich nicht zu entziehen: In der Befreiung zu sich selbst bleibt theologische Reflexion zugleich der Befragung durch die philosophische Skepsis ausgesetzt, unablösbar und ganz besonders dann, wenn diese Skepsis sich in ihren eigenen Voraussetzungen und Bedingungen versichert.<sup>25</sup>

Weiter als bei Adorno führt das sorgfältige Nachforschen bei Ricœur. Dieser erblickt das Kennzeichen poetischer Sprache in deren Fähigkeit, neue Welten, damit neue Handlungsmöglichkeiten zu entwerfen und zu erschließen. Er traut dieser Sprache die Kraft zu, selber den Grund umzupflügen, aus dem sie erwächst, also Tradition ebenso wie die je geschichtliche Situation. Dabei geht es Ricœur nicht um die Überwindung als Negation der bestehenden Welt. Die Welt, in der wir da sind, ist unser Geschick, ein Geschick jedoch, das sich bearbeiten, wandeln, handelnd in ein Besseres überführen lässt. Insofern es dabei um diese Welt, in der wir uns halten, geht, verbindet sich mit deren Überwindung zugleich ihre Affirmation als Plattform für den Ausgriff auf neue Möglichkeiten. «Es geht im poetischen Entwurf einer möglichen um die wirkliche Welt – als Kritik, als poetische Verklärung, als prosaische Ernüchterung wird der Welt ihre Mangelhaftigkeit vorgeführt. [...] In dieser poetischen Unruhe kommt eine fundamentale Sorge um die Welt zum Ausdruck.»<sup>26</sup>

Der poetischen wird die religiöse Sprache verglichen und in ihrer aufschließenden Funktion gleichgestellt. Mit einem wichtigen Unterschied: Wo die poetische Sprache Möglichkeiten entwirft, fordert die religiöse Sprache deren Verwirklichung.<sup>27</sup> Transzendenz wird hier praktisch drängend. Dem Anspruch nach wird so jene Endlichkeit überwunden, die allem aus der Überlieferung schöpfenden Sprechen, auch dem

<sup>25</sup> Vgl. dazu Beat SITTER-LIVER, Skepsis und Praxis. Zur Grundlegung der praktischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994) 372–396.

<sup>26</sup> Knut WENZEL, Religiöser Diskurs, 85f. (s. Anm. 21).

<sup>27</sup> Ebd., 87.

poetischen, anhaftet. Das Überlieferte vermag zwar durch eine Neubeschreibung der Welt frische Bedeutungs- und Handlungsspielräume ins Spiel zu bringen. Doch das Material, das die Überlieferung hierfür bereit stellt, bleibt stets begrenzt, und insofern «ist aber auch jede aus ihr heraus ermöglichte Neubeschreibung beschränkt»<sup>28</sup>. «Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu.»<sup>29</sup>

Ricœur hingegen traut der Überlieferung mehr zu als Adorno oder auch Derrida, nämlich die Kraft, «was ist, aufzubrechen auf das, was sein kann und sein soll». Wenn allerdings die sich in der Zeit durchhaltenden Hoffnungen und Glücksansprüche der Menschen eine Zukunft haben sollen, «wird man von einer weiteren Instanz sprechen müssen», die sich in der Überlieferung zur Geltung bringt und «auf die jene Überlieferung sich selbst zurückführt». Im aus der Überlieferung schöpfenden neuen Beschreiben der Welt manifestiert sich ein Geschehen, das Ricœur «mit der Formulierung zusammenfaßt: ‹nommer Dieu, Gott nennen›»<sup>30</sup>.

Abschließend zeigt Wenzel, in Form einer Reihe von so eindringlichen wie aktuellen Fragen, worum es in der heute notwendigen Neubeschreibung gehen kann. Der religiöse Diskurs, der nötig wird, gestaltet sich als Sprache, die letztlich die Würde der Welt artikuliert und gegen das Vergessen dieser Würde angeht.<sup>31</sup> Darauf will ich nicht weiter eingehen, so wichtig mir sonst dieses Resultat ist. Wohl jedoch soll kurz erörtert werden, was hier geschehen ist: Philosophische Kritik (Wenzel) führt ihrerseits philosophische Bemühungen (Adorno etc.), sich der gerade in der Sprache verabsolutierten Immanenz entgegen zu stellen, an ihre Grenzen, wo sie scheitern. Als philosophische verweist sie auf das Erfordernis eines anderen, erweiterten Diskurses. In diesen werden philosophisch Reflektierende hinein genötigt, sofern sie gewillt sind, ihrem Anliegen treu zu bleiben und nicht einfach zu resignieren. Der erweiterte, nun theologische Diskurs unterbreitet ein Angebot, das den Fortgang des Denkens auf eine mögliche bessere Welt hin offen hält.

Durch die philosophische Auseinandersetzung mit Grundfragen, in die uns die Erfahrung unserer auch leidvollen, vom Bösen durchdrungenen Welt drängt, gewinnt damit der theologische Impetus sein Proprium

<sup>28</sup> Ebd., 88.

<sup>29</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, 481 (s. Anm. 21).

<sup>30</sup> Knut WENZEL, *Religiöser Diskurs*, 88 (s. Anm. 21). Wenzel verweist auf Paul RICŒUR, «Gott nennen», in: Bernhard CASPER (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg-München 1981, 45–79.

<sup>31</sup> WENZEL, *Religiöser Diskurs*, 89f.

und mit diesem seine Freiheit. Und in seinem Reich gelangt er, wenn nicht zu Einsichten, so doch zu Entwürfen, deren zunächst formale Relevanz für das Dasein in und mit unserer Welt außer Zweifel steht. Von der Philosophie wird er freilich wieder eingeholt und auf seine materielle Pertinenz befragt. Denn die Redeweise, deren er sich bedient, muß sich erneut der kritischen Frage stellen, ob und wie weit ihr Anspruch auf Universalität einlösbar ist. Hier gewinnt philosophische Reflexion sich selber zurück. Neben vielem wird sie prüfen, wie tragfähig die Überlieferung, aus welcher der theologische Diskurs sich legitimiert, nun in der Tat ist. Das Wechselspiel von Befragung und Befreiung nimmt kein Ende, weil jeder theologische Diskurs in Verankerung, Begründung und Durchführung als geschichtlicher seinerseits endliche, beschränkte, der Kritik bedürftige Anstrengung bleibt. Die Philosophie verdankt ihm zumindest, daß er auf der Gewißheit einer Möglichkeit beharrt, welche sich ihr verschließt. So gesehen, liegt in offener, selbstreflexiver, dem gegenwärtigen Stand von Wissen und Können verbundener Theologie zwar nicht die Ermöglichung der Philosophie, doch aber gewiß deren nachhaltige Ermunterung.

#### *VI. Rückfrage und Schluß*

Spätestens hier ist zu fragen, welches Verständnis von Philosophie die angestellten Überlegungen leitet. Dieses Verständnis zu explizieren und zugleich durch Argumente zu stützen, müßte den Rahmen dieser Skizze sprengen. Bei einer kurzen Erläuterung muß ich es bewenden lassen.

Ich bediene mich hierzu einer einprägsamen Darstellung von Pierre Hadots «Exercices spirituels et philosophie antique», die Ruedi Imbach vor zwanzig Jahren in der Freiburger Zeitschrift veröffentlicht hat. Hadot – und mit ihm Imbach – legen die große antike Philosophie – unter Ausschluß von Aristoteles – als «geistliche Übungen» aus, welche das Ziel verfolgen, Philosophierende aus der Entfremdung – diese verstanden, lese ich recht, als Verharren im Gängigen und Trendigen – zu authentischer Existenz zu führen. Ein praktisches, nicht ein theoretisches Interesse bildet also den Grund, aus dem philosophische Reflexion erwächst – nicht anders als bei Adorno und bei Ricœur in der Auslegung von Knut Wenzel. Philosophie legt den Weg frei zu einer Umkehr, welche den Menschen als Ganzen beansprucht: «Aufgabe der Philosophie ist die Befreiung von der Entfremdung durch eine in geistlicher Praxis stets neu zu vollziehenden Bekehrung, die den Menschen neu und anders zu

leben lehrt.»<sup>32</sup> So paraphrasiert Imbach, zustimmend, eine Kernaussage von Hadot. Diese Umkehr impliziert «eine neue Seins- und Lebensweise des Menschen»<sup>33</sup>, verwandt jenem Ziel, dem sich die pyrrhonische Skepsis, von Imbach zur Ergänzung der Darstellung durch Hadot ausdrücklich erörtert<sup>34</sup>, zuneigt. Der Weg der so verstandenen Philosophie kann keine Gegenstände aussparen, auch nicht die Religion. Imbach gibt darum zu bedenken, daß das «Engagement des ganzen Menschen», zu welchem dieser Weg nötigt, für «das Verhältnis der Philosophie zur Religion nicht unproblematisch» sei.<sup>35</sup>

Dieses knapp skizzierte Philosophieverständnis teile ich, und so führte es denn auch meine Überlegungen. Allerdings sehe ich nicht, wie damit das Verhältnis der Philosophie zur Religion problematisch – und das heißt doch, ausgedeutscht, der Religion abträglich würde. «Religion» als singulare tantum steht generell für das Bestreben des Menschen, sich dessen, was wir formal Transzendenz nennen, zu vergewissern. Dabei ist nicht des Menschen eigene, die auf ihn selber bezogene, die existentiale Transzendenz gemeint; im Blick steht vielmehr des Menschen Zurück- und Vorausgebundenheit an das Numinose, das ihn übersteigt, umfaßt, in dem er sich gehalten, in Frage gestellt, herausgefordert und vielleicht verloren erfährt. Philosophie vermag die so verstandene Religion nicht in Frage zu stellen; sie kann sie beachten, auslegen oder übersehen.

Anders verhält es sich mit den konkreten Ausformungen von Religion. Diese Formen, wenn sie erstarren, bilden in der Tat ein Stück jener Entfremdung, jener heilosen Immanenz Adornos, welcher sich philosophische Reflexion entgegenstellt, um sie durch therapeutische Kritik entweder aufzulösen oder gleichsam zur Besinnung zu bringen. Indem sie so den Menschen zu sich selber befreit, schafft sie auch der Religion neuen Raum; sie klärt die geschichtlichen Ausprägungen von Religion auf und leitet sie dadurch in ihr Eigenes. So gibt sie diese Ausprägungen frei für die dynamische, suchende Entfaltung in ihrer Zeit. In solch philosophischer Auseinandersetzung, von außen stoßend oder im eigenen Wirken religiöser Reflexion entwickelt, gewinnt geschichtliche Religion ihren Spielraum, der, von der Philosophie begleitet, dem Menschen einen

<sup>32</sup> Ruedi IMBACH, Philosophie als geistliche Übung. Zu einem Aufsatzband von Pierre Hadot, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983) 179–187, hier 183. – Der Aufsatz Imbachs betrifft Pierre HADOT: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1981. Als Beleg für seine Paraphrase verweist Imbach auf die Seiten 48, 50 und 56 von Hadots Aufsatzsammlung.

<sup>33</sup> Ebd., 183.

<sup>34</sup> Ebd., 184f.

<sup>35</sup> Ebd., 183.

Sinnraum erschließt, welcher der methodisch-atheistischen Philosophie unzugänglich bleiben muß, existenziell darum freilich nicht minder bedeutsam bleibt.

Mit diesen Andeutungen, die selbstredend der Kritik und der Ausführung bedürfen, will ich schließen. Blicke ich auf die – stolzen – Leistungen der Freiburger Zeitschrift zurück, könnte ich mir vorstellen, daß diese sich des so ausgestalteten Wechselverhältnisses von Theologie und Philosophie vermehrt annimmt; daß sie, beispielsweise, explizit in die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Atheismus in seinen beiden Varianten, der substantiellen wie der methodischen, eintritt. Insgesamt aber darf man ihr von Herzen wünschen, sie möge energisch und standhaft bleiben, wozu sie in den vielen Jahren geworden ist und was sie auszeichnet: eine weit offene und lebendige Plattform, auf welcher Philosophie und Theologie gleichermaßen herausgefordert und damit zu kreativer, vielfältiger Entfaltung geführt werden. Zu diesem Wunsch gesellt sich ein zweiter: die Freiburger Zeitschrift möge auch weiterhin die tat- und finanzielle Unterstützung der Universität genießen und, sollte das nötig werden, ebenso des Ordinis praedicatorum. Dessen nämlich bedarf sie, um aus der Mitte und dem weiten Umfeld der Alma mater friburgensis ihren originellen und unverzichtbaren Beitrag zur allgemeinen Suche nach Wahrheit und Sinn beisteuern und so ihrer Mutter zu besonderem Strahlen verhelfen zu können.