

PHILOSOPHIE UND PERSÖNLICHE WELTANSCHAUUNG — AM BEISPIEL CHRISTLICHER PHILOSOPHIE

Otto Muck

UDK 140.8:23/28

Einleitung

Der Titel deutet eine Spannung an, welche die abendländische Philosophie durchzieht. Seit ihrem Beginn sind in ihr zwei Anliegen wirksam: ein weltanschauliches und ein wissenschaftliches. Die Frage nach der »christlichen Philosophie« ist für mich ein Spezialfall dieser Spannung.

Bei Kant hat sich die Spannung zwischen wissenschaftlichem und weltanschaulichem Anliegen verschärft. Er meinte das Wissen aufheben zu müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen. So wurde lange Zeit Kant in Gegensatz zu einer christlichen Philosophie gesehen.

So möchte ich im Jahr des zweihundertsten Todestages von Immanuel Kant und des hundertsten Geburtstages und zwanzigsten Todestages Karl Rahners das Verhältnis beider zu dieser Frage zum Anlass eines Beitrages nehmen. Hat doch K. Rahner im Gefolge von J. Maréchal das transzendentalphilosophische Denken Kants aufgenommen und weiter entwickelt. Er hat dadurch einen neuen Zugang zu den klassischen Fragen nach Metaphysik und philosophischer Erkennbarkeit des Daseins Gottes in Hinblick auf eine vernünftige Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens eröffnet. Seinen Niederschlag hat dies zunächst in seinem Werk »Hörer des Wortes«¹ gefunden. Dort hat er eine transzendentalphilosophisch begründete Anthropologie entwickelt, die er zugleich als eine christliche Philosophie verstanden hat.

Ausgang von einer wissenschaftstheoretischen Frage

Eine erste Parallele von Rahner mit Kant kann darin gesehen werden, dass beide von einer Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnisweisen ausgehen.

1 K. Rahner, Hörer des Wortes, München 11941, hier abgekürzt mit HW.

Bei Kant ist es in seiner »Kritik der reinen Vernunft« — nach dem Zeugnis der Vorrede zur zweiten Ausgabe und den Prolegomena — die Frage, wie gegenüber der empiristischen Kritik D. Humes naturwissenschaftliche Erkenntnis möglich sei und wie sich diese zu jenen weltanschaulichen Fragen verhalte, nach denen wir unser Leben gestalten.

In dieser Fragestellung bestreitet er nicht, dass es spontane Einsichten und begründete wissenschaftliche Erkenntnisse gibt. Seine Frage bezieht sich vielmehr darauf, wie diese angesichts der gegensätzlichen Meinungen darüber einzuschätzen seien. In seiner Untersuchung meint er zu einer Rechtfertigung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in ihrer Objektivität zu gelangen, aber zugleich auch zu einer Einschränkung ihrer Tragweite bezüglich weltanschaulicher Fragen. So hat er das Wissen aufgehoben, um für den Glauben Platz zu bekommen.

Für K. Rahner ist Ausgangspunkt der Überlegungen in »Hörer des Wortes« die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie. Diese Frage führt gerade auch zu Hinweisen darauf, wie Rahner das Verhältnis von Philosophie zu Theologie bzw. christlichem Glauben sieht, »die Frage, ob es trotz der relativen Eigenständigkeit einer nur mit den menschlichen Mitteln der natürlichen Vernunft arbeitenden Philosophie so etwas wie eine christliche Philosophie gebe und in welchem Sinn es diese gebe.«(HW 33).

Die Frage spitzt sich nämlich dadurch zu, dass in der scholastischen Tradition die Wissensweise der christlichen Theologie wesentlich auf der im Glauben angenommenen Offenbarung Gottes beruht, der »übernatürlich erleuchteten Vernunft«. Diese ist aber bezüglich der philosophischen Reflexion über den Menschen, die »mit dem Licht der natürlichen Vernunft« geschieht, ein kontingentes Faktum. Wie kann diese Frage behandelt werden, wenn nicht schon der christliche Glaube vorausgesetzt und damit Philosophie verlassen wird?

Deutung der Metaphysik von der wissenschaftstheoretischen Frage her

Wenn K. Rahner in »Hörer des Wortes« die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie aufgreift, zeigt sich ein Unterschied zu Kant. Für Rahner wurde diese wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Wissensweisen wie Theologie und Religionsphilosophie zur metaphysischen Frage, während Kant gerade als Ergebnis seiner Untersuchungen gemeint hat, dass — zunächst die ihm vorliegende — Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich sei. Wie meist bei

derartigen Gegensätzen ist es zunächst dienlich zu fragen, was jeweils gemeint wird, hier also, was unter »Metaphysik« verstanden wird.

Rahner weist zunächst hin auf die Grundlagen, von denen her die Eigenart und das Verhältnis einzelner Wissenschaften zueinander verstanden werden können: »Jede empirische Einzelwissenschaft bringt schon a priori zur Aufnahme ihrer Forschung ein vorgängiges Gesetz mit, unter dem sie die Bestimmungen ihres Gegenstandes zu erforschen sucht« (HW 10). »Eine Einzelwissenschaft ruht grundsätzlich auf einem Grund, den sie sich nicht selbst gelegt hat, weil ihr ein solcher allererst die Möglichkeit gibt, zu sein« (HW 11).

Rahner zeigt nun weiter auf, dass gerade aus diesem Grunde die so harmlos aussehende Frage nach dem Verhältnis zweier Wissenschaften zueinander zu einer Frage hinführt, die aus dem vorgängigen Seins— und Selbstverständnis des Menschen heraus ihre Antwort finden muss, nämlich auf »die metaphysische Frage nach dem einen Ursprungsgrund, der beide Wissenschaften in ihrem eigentümlichen Gegenstand und in der Notwendigkeit jeder einzelnen Wissenschaft ursprünglich begründet und dadurch die beiden Wissenschaften in ein bestimmtes Verhältnis setzt« (HW 13).

Die Weise, in der Rahner von Metaphysik als Erster Philosophie und von der Seinsfrage spricht, zeigt einen deutlichen Unterschied gegenüber einer rationalistischen oder intuitionistischen Auffassung von Metaphysik. Ihr gegenüber fasst er Metaphysik zunächst nicht als ein die Erfahrung überfliegendes Erkennen auf. Unter Berufung auf Aristoteles sieht er sie zunächst als Fragen nach dem Verhältnis verschiedener Erkenntnisweisen zueinander. Außerdem wird dieses Verhältnis nicht bestimmt von einer bereits vorausgesetzten differenzierten Sicht der Wirklichkeit, der sich diese Erkenntnisweisen unter verschiedenen Gesichtspunkten zuwenden. Vielmehr ist eine solche Auffassung von der Wirklichkeit erst zu erarbeiten, und zwar gerade aus der Verfolgung der Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Weisen unseres Erkennens und Handelns zueinander.

Darin zeigt sich wieder eine Ähnlichkeit mit Kants transzendentalphilosophischem Vorgehen. Auch ihm war es um die Fragen nach der Eigenart verschiedener Weisen der Meinungsbildung gegangen, nämlich der naturwissenschaftlichen und der metaphysischen. Aus der Analyse der Möglichkeitsbedingungen dieser Erkenntnisweisen, die zunächst im Erkennenden gesucht werden, meint er ihre Eigenart und ihr Verhältnis zueinander bestimmen zu können. Dazu gehört wesentlich auch der Ausweis ihrer Geltung beziehungsweise auch der Grenzen ihrer Geltung. Bekanntlich führt ihn dies dazu, die Zuständigkeit der Naturwissenschaft für weltanschauliche Fragen zu bestreiten, aber auch die Wissenschaftlichkeit der (rationalistischen) Metaphysik.

Wenn also Rahner von Metaphysik spricht, geht es zunächst um das Verhältnis der durch die Wissensweisen angezielten Bereiche in der Gesamtheit menschlicher Lebenswelt. Dies führt ihn weiter zu der philosophisch–anthropologischen Frage nach dem Wesen des Menschen, der diese Wissensweisen betreibt, ja eventuell sogar betreiben muss.

»Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was alles zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik.... Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun.« (HW 44f).

Übrigens weist auf seine Weise K. Popper unter dem Namen »Philosophie« auf eine solche das Leben tragende Einstellung hin indem er in seinem Werk »Objektive Erkenntnis«² schreibt: »Wir haben alle unsere Philosophien, ob wir dessen gewahr werden oder nicht, und die taugen nicht viel. Aber ihre Auswirkungen auf unser Handeln und unser Leben sind oft verheerend. Deshalb ist der Versuch notwendig, unsere Philosophie durch Kritik zu verbessern. Das ist meine einzige Entschuldigung dafür, dass es überhaupt noch Philosophie gibt.«

Metaphysik als kritische Klärung von persönlicher gelebter Weltanschauung

Hier stellt sich die Frage, wie wir das von Rahner »Metaphysik« und von Popper mit »Philosophie« Bezeichnete nennen sollen. Ich nehme das zum Anlass — auch wegen der existentiellen Bedeutung der Philosophie für Rahner — in meine Überlegungen besonders auch die Analyse des rationalen Elements von persönlichen Überzeugungen in religiösen und weltanschaulichen Fragen einzubeziehen, wie sie in den letzten fünfzig Jahren entfaltet wurde. Das ist schon deshalb zweckmäßig, weil der Hinweis auf die Spannung zwischen wissenschaftlichem und weltanschaulichem Anliegen der Philosophie eine Klärung dessen verlangt, was ich hier unter persönlichem Glauben und Weltanschauung verstehe.

Es ist schwer, einen passenden Ausdruck zu finden für jene Auffassung, aus der heraus ein Mensch alles das auffasst, was ihm in den verschiedenen Bereichen des Lebens — und nicht nur Wissenschaften — begegnet, es in Beziehung zu anderem setzt und in seiner Relevanz für die Lebensgestaltung

2 K. Popper, Objektive Erkenntnis. Hamburg 1973, 45.

bewertet. Soll man von grundlegender Dasein— und Lebensorientierung sprechen oder von lebenstragender Auffassung — kurz Lebensauffassung — oder mit G. D. Kaufman³, H. Benesch⁴ und anderen von Weltanschauung? Ich möchte jetzt nicht ums Wort streiten, sondern von *Weltanschauung* sprechen und das damit Gemeinte kurz abgrenzen:

Nach *Gordon D. Kaufman* lässt sich eine solche Daseinsorientierung fassen als *Weltanschauung*. Sie wird verstanden im Sinn einer jeweiligen Haltung, aus der heraus ein Mensch das ihm Begegnende auffasst und bewertet. Eine derartige gelebte Weltanschauung hat jeder Mensch, insofern er spricht — also in einer Welt symbolischer Bedeutungen lebt — und sich entscheidet — eine Wahl zwischen Alternativen trifft. Diese Haltung ist aber nicht davon abhängig, ob sie ausdrücklich formuliert ist. Sie zeigt sich darin, wie jemand lebt. Sie ist gleichsam der Hintergrund, der uns das Handeln einer Person verstehen lässt. Ich will dies »*gelebte Weltanschauung*« nennen.⁵ Wenn von ihrem Inhalt gesprochen wird, so handelt es sich oft um den Versuch einer Interpretation. Dennoch kann weiter gefragt werden, welche Struktur eine solche Einstellung aufweist. Insbesondere ist auch zu fragen, ob es hier Ansatzpunkte gibt für rationale Argumente oder wenigstens eine kritische Prüfung.

Eine solche gelebte Weltanschauung soll nicht verwechselt werden mit *ausdrücklich formulierten* weltanschaulichen Manifesten — von der Art des Dialektischen Materialismus oder Nationalsozialismus — oder von Bekenntnissen — etwa auch einer christlichen Weltanschauung. Allerdings ist unsere gelebte Weltanschauung mitgeprägt von solchen proklamierten Weltanschauungen, indem wir uns mit ihnen auseinandersetzen, sie übernehmen oder von ihnen abgrenzen.

Ähnliches gilt auch von dem »*sprachlichen Weltbild*«, von den Denkformen und Bewertungen, die wir mit dem Lernen unserer Sprache und dem Hineinwachsen in unsere Kultur aufnehmen.⁶ Dieses sprachliche Weltbild ist der kulturelle Hintergrund und erklärt manche Elemente unserer persön-

3 G. D Kaufman., On the meaning of »God«: Harvard Theological Review 59 (1966) 105–132.

4 H. Benesch, Warum Weltanschauung, (Fischer 42331) Frankfurt a. M. 1990, 11–15

5 Die Bedeutung der Analyse von Weltanschauung wird herausgestellt z. B. von P. Riordan, Religion as Weltanschauung: Aquinas 37 (1991) 519–534. N. Smart, The Philosophy of Worldviews: Contemporary Classics in Philosophy of Religion (ed. A. Loades and L. D. Rue). LaSalle, Illinois 1991, 491–506.

6 Vgl. W. D. Hudson., The Rational System of Beliefs: Contemporary Classics in Philosophy of Religion (ed. A. Loades and L. D. Rue). LaSalle, Illinois 1991, 33–58. F. Strawson, Individuals. An Essay in Descriptive metaphysics. London 1959, 19–30. St. Körner, Categorical Frameworks (1970); später weiter entwickelt in ders., Metaphysics, its structure and function. Cambridge 1984. G. D Kaufman., On the meaning of »God«: Harvard Theological Review 59 (1966), 105–132.

lichen gelebten Weltanschauung, erschöpft sie aber nicht. Das zeigt sich an weltanschaulichen Gegensätzen zwischen Personen in derselben Kultur.

Mit der persönlichen gelebten Weltanschauung ist aber auch eine konkrete Stellungnahme zur Wirklichkeit gegeben. Diese Stellungnahme setzt das voraus, was K. Rahner als ‚*Seinsfrage*‘ bezeichnet, insofern diese im Leben sich bekundende Stellungnahme eine (wohl vorläufige und fragmentarische) persönliche Antwort auf die Frage ist, wie diese Wirklichkeit aufzufassen sei und die Stellung des Menschen in ihr. Als Frage entfaltet sich dieser Bezug zum Sein weiter als Streben nach Klärung und Reifung dieser Antwort. Metaphysik könnte dann verstanden werden als Hilfe dazu durch kritische Thematisierung. Im Verständnis von Rahner gilt: »Metaphysik als Wissenschaft ist eigentlich nur dort, wo langsam und in weitausholender Arbeit das immer schon Bekannte in systematischer und streng begrifflicher Art entwickelt wird, wo der Mensch in Begriffen sich die Metaphysik vorzustellen sucht, die er im voraus in seinem Sein und Handeln immer schon getrieben hat« (HW 43f). Wie sich aus dem Vorgehen in HW ergibt ist dies jedoch nicht nur aufzufassen als bloße Beschreibung der faktischen momentanen weltanschaulichen Auffassung eines Menschen. Vielmehr geht es darum, kritisch jene Elemente herauszuarbeiten, die für eine derartige Auffassung notwendig und berechtigt sind, um von da aus dann die faktische Auffassung zu prüfen und weiter zu entfalten.

Eine solche gelebte Weltanschauung ist der Hintergrund für die Integration und Bewertung der verschiedenen besonderen Weisen der Meinungsbildung, des Erfahrens, Erkennens und Handelns. Dieser Hintergrund ermöglicht auch erst das für die Lebensführung praktisch relevante faktische Für-wahr-Halten jener Auffassungen, aus denen heraus wir unser Leben gestalten. Wir sind wohl vertraut mit bestimmten Erfahrungs-, Erkenntnis- und Handlungsweisen und mit den Kriterien dafür, wie sie in den uns vertrauten Lebensbereichen im einzelnen zu verwenden sind. Eine wichtige Funktion unserer gelebten Weltanschauung besteht darin, diese besonderen Sprachspiele und Handlungsweisen in ihrem Verhältnis zueinander und in ihrer Relevanz für unsere Urteilsbildung und Lebensgestaltung einzuschätzen.

Folgerungen für Philosophie

Worin besteht nun die Beziehung der Philosophie zu einer persönlichen Weltanschauung? Das weltanschauliche Anliegen des Philosophierens besteht darin, die persönliche Weltanschauung zu klären, eventuell zu korrigieren, zu ergänzen oder zu ersetzen. Darin besteht auch die Bedeutung der Philosophie für das menschliche Leben, der existentielle Ernst.

Welche Folgerungen ergeben sich hieraus für die Philosophie?

Wenn sich ein Mensch philosophischen Fragen zuwendet, ist dies bereits Folge seiner persönlichen Weltanschauung. Das gilt jedoch nicht nur für das Philosophieren, sondern auch für Dichten, künstlerisches Gestalten, aber auch für intensive Arbeit in einer bestimmten Wissenschaft.

Alle diese Tätigkeiten können zur Weiterentwicklung der persönlichen Weltanschauung führen. Beim Philosophieren wird dies gesucht durch ausdrückliche Berufung auf eigene Einsicht und Erfahrung. Damit werden inhaltlich Fragen verfolgt, welche dem Bereich der Weltanschauung angehören. Methodisch jedoch wird eine Klärung gesucht, die — wenigstens zunächst — unabhängig ist von Autoritäten, an denen sich oft die persönliche Weltanschauung orientiert: die eigene geschichtliche Kultur und ihre Übermittler, Ansichten der Familie, religiöse Autoritäten. In diesem Sinn strebt Philosophieren nach methodischer Unabhängigkeit von einem vorausgesetzten persönlichen Glauben. Dennoch kann es für Philosophierende gerade auch existentiell bedeutsam sein, Fragen aus dem religiös-weltanschaulichen Bereich zu klären, etwa die Legitimität von Autoritäten.

Diese Situation begründet zwei *Tendenzen im Philosophieren*.⁷

Die eine Tendenz entspricht dem weltanschaulichen Anliegen und damit der existentiellen Bedeutung des Interesses für philosophische Fragen. Sie entspricht damit der Motivation, aus der heraus das Engagement für philosophische Fragen verständlich wird. Ich nenne diese Tendenz ein (weltanschaulich) *engagiertes Philosophieren*. Als Beispiel denke ich hier an vorsokratische Denker.

Die andere Tendenz betont das Vorgehen, das auf ausdrückliche Rechtfertigung aufgrund von Erfahrung und Einsicht Wert legt, in methodischer Unabhängigkeit von den faktisch vorliegenden Weltanschauungen, deren Auffassungen es ja erst zu klären gilt. Hier wird auch kritisch reflektiert auf die verschiedenen Versuche engagierten Philosophierens. Darum möchte ich diese Tendenz, die das wissenschaftliche Anliegen des Philosophierens betont, *reflektierendes Philosophieren* nennen. Ein Beispiel dafür sehe ich in der Auseinandersetzung eines Aristoteles mit den philosophischen Meinungen seiner Vorgänger.

7 Vgl. Rahners Unterscheidung von Philosophie als akademischer Angelegenheit und als existentielles Anliegen: »Würde aber die Philosophie diesen letzten Verweis auf die Theologie nicht von sich aus und ausdrücklich an sich tragen wollen, dann würde sie im selben Augenblick entweder eine höchst akademische, existentiell höchst gleichgültige Angelegenheit werden, weil sie dann mit der Daseinsbegründung des Menschen nichts mehr zu tun haben will, oder sie würde, wenn sie diesen Anspruch doch machte, eigentlich widerchristlich werden, weil sie sich unterfinge, das menschliche Dasein unabhängig von der Offenbarung des lebendigen Gottes zu begründen.« (HW 36)

Vorsichtshalber sei angemerkt, dass sich im konkreten Philosophieren wohl beide Tendenzen finden, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung. Auch habe ich engagiertes Philosophieren als »weltanschaulich engagiert« verstanden, weil natürlich auch reflektierendes Philosophieren engagiert betrieben werden kann, nämlich engagiert für das wissenschaftliche Anliegen.

Außerdem dürfte es im Betrieb des Philosophierens ein Wechselspiel beider Tendenzen geben. Kritische Differenzierungen werden im engagierten Philosophieren zur weiteren Klärung von weltanschaulichen Auffassungen verwendet. Das wieder fordert reflektierendes Philosophieren heraus, den Finger kritisch auf die Ergebnisse und Voraussetzungen engagierten Philosophierens zu legen.

Verschiedene Modelle von Philosophie

Den beiden Tendenzen zu engagiertem und reflektierendem Philosophieren entsprechend möchte ich zwei Modelle von Philosophie unterscheiden.

Dem engagierten Philosophieren entspricht es, die Analysen und Argumentationen reflektierenden Philosophierens zu benützen, um eine Weltanschauung — sei es die eigene oder die einer Gruppe — weiter kritisch zu entfalten, eventuell auch zu korrigieren oder eine Alternative zu entwerfen. Der Eigenart von Weltanschauung als persönlicher Gesamtdeutung der Lebenserfahrung entsprechend ist dann nicht zu erwarten, dass alle Vorgaben der betreffenden Weltanschauung vollständig gerechtfertigt werden können. Wohl aber kann es sein, dass sich für den oder die betroffenen Denker Gehalte einer Weltanschauung als eine ihnen plausible und vernünftig verantwortbare Deutung ihrer Lebenserfahrung darstellen. Diese Deutung hat dann als solche hypothetischen Charakter. Sie scheint dem existentiellen Anliegen der letzten Sinndeutung menschlichen Lebens zu entsprechen. Andererseits ist sie der Kritik ausgesetzt, wenn sie sich von sich aus anderen Möglichkeiten der Sinndeutung verschließt.

In diesem Sinn wird wohl »Philosophie« verstanden worden sein, wenn Paulus den christlichen Glauben der Philosophie entgegengesetzt hat oder wenn die Christen als die noch einzigen wahren Philosophen bezeichnet worden sind.

Dem reflektierenden Philosophieren hingegen liegt es nahe, sich auf jene Auffassungen zu beschränken, für welche allgemein akzeptierbare Argumente in dem Sinn vorgebracht werden können, dass sie in ihrer Geltung logisch unabhängig sind von weltanschaulichen Vorgaben — zumindest von solchen, durch die sich Philosophen voneinander unterscheiden.

In diesem Sinn wurde Philosophie verstanden als ein methodisches Vorgehen, das von Denkern unterschiedlicher Weltanschauung oder religiöser Überzeugung gepflegt wurde, die miteinander argumentierend diskutieren und auch voneinander lernen konnten. Die genaue *Analyse der Erkenntnisgründe* lässt deutlicher notwendige Zusammenhänge von solchen Zusammenhängen unterscheiden, die auf weltanschaulichen Voraussetzungen beruhen. Dadurch wird dem vorgebaut, dass etwas, das der Vertreter einer bestimmten Weltanschauung für sachlich notwendig hält, als für unabhängig von einer bestimmten Weltanschauung bejahbar gehalten wird.

In diesem Sinn hat wohl Clemens von Alexandrien die Philosophie für die Heiden als Vorbereitung auf den Glauben angesehen, wie es für die Juden der alte Bund war. In diesem Sinn hat auch im Hochmittelalter ein Thomas die Vorgehensweise der Philosophen von jener der Theologen unterschieden, indem sie sich methodisch nur auf das Licht der natürlichen Vernunft stützt, d. h. in der Begründung nicht Gebrauch macht von Auffassungen, die dem christlichen Glauben spezifisch sind.

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird verständlich, dass manche meinen, dass der christliche Glaube als solcher nicht Geltungsgrundlage in der Philosophie sein dürfe. Das trifft vor allem dann zu, wenn der Ausweis der Geltung philosophischer Aussagen nach einem *deduktiven Wissensideal* gedeutet wird, wie dies in der aristotelisch bestimmten Scholastik der Fall war oder heute in einer an der analytischen Sprachphilosophie orientierten Philosophie. Demgegenüber vertreten andere, dass für jene Fragen, die philosophisch nicht auf diese Weise geklärt werden können, eine *hypothetische* Antwort vorgeschlagen und vertreten werden könnte, unter Verwendung von spezifisch christlichen Auffassungen. Diese Meinung kann auch in einer analytischen Philosophie gefunden werden, die sich mehr am naturwissenschaftlichen Denken orientiert, etwa in Formen des Naturalismus.

Der Unterschied dieser Auffassungen von Philosophie lässt auch eine unterschiedliche Deutung der Beziehung der Philosophie zum christlichen Glauben erwarten.

Mir scheinen bei K. Rahner beide Tendenzen zum Tragen zu kommen. Die eine, welche dem reflektierenden Philosophieren entspricht und sich in HW streng auf das Licht der natürlichen Vernunft stützen möchte, wäre jene Philosophie, welche nach Rahner den Menschen auf ein Horchen auf ein Wort Gottes in der Geschichte verweist. Die Deutung dessen als Hinführung zur christlichen Botschaft geht jedoch schon darüber hinaus, insofern diese Deutung ja aus dem christlichen Glauben heraus erfolgt.

Die andere Tendenz hingegen, welche zunächst hypothetisch an einer weltanschaulichen Deutung menschlicher Lebenserfahrung interessiert ist,

dürfte bei Rahner eher der fundamentaltheologischen Frage entsprechen. Diese Frage betrifft die vernünftig verantwortbare Glaubwürdigkeit geschichtlicher Phänomene, die nun beanspruchen, dieses Wort Gottes in der Geschichte zu sein.

Übrigens sehe ich hier eine Parallele zu der Auffassung, die J. Bochenski in seiner »Logik der Religion«⁸ vertritt, indem er den rationalen Kern der vernünftigen Glaubwürdigkeit eines religiösen Glaubens in Analogie zu einer Hypothese versteht, welche die menschliche Lebenserfahrung umfassend deutet.

Diese Vorstellung einer Rechtfertigung des Glaubens dürfte wohl auch W. Pannenberg⁹ vorschweben, wenn sich nach ihm beim religiösen Glauben, weil er sich auf Gott bezieht, um etwas handelt, das als hypothetische Auslegung der Erfüllung der antizipierten Sinntotalität betrachtet werden kann. Dieser Vergleich macht darauf aufmerksam, dass bei Pannenberg ausdrücklicher auch die geschichtliche Dimension dessen, was Menschen begegnet und als totale Erfahrung in diese Erklärung einzubeziehen ist, herausgestellt wird.

Der genannten Auffassung von Rahner nach würde die philosophische Reflexion eher einen offenen Rahmen oder Zugang bieten, innerhalb dessen sich die theologische Überlegung entfalten kann. Das entspricht dann auch der Auffassung Rahners über das Verhältnis seiner philosophischen Methode der Transzendentalphilosophie zur Theologie. Aufschlussreich für seine Auffassung von der Bedeutung, welche der transzendentalen Methode in der Theologie zugemessen wird, sind z. B. seine Ausführungen in Montreal 1969 zur Methode der Theologie:¹⁰

»Transzendentaltheologie ist die Theologie, die sich der Transzendentalphilosophie als Methode bedient...« (Üb 96). Was versteht hier Rahner unter Transzendentalphilosophie?

»Wir begnügen uns mit diesem ganz bescheidenen vorfachphilosophischen Begriff von Transzendentalphilosophie. Es genügt für uns eigentlich die Einsicht, dass die Frage nach dem erkennenden Subjekt nicht einen regionalen Erkenntnisbereich unter vielen anderen gleichgeordneten meint, sondern eine Wirklichkeit, die jeder regionalen, die Gegenstände material aufteilenden Erkenntnis als Bedingung von deren Möglichkeit vorausliegt, und dass erst dann wirklich Philosophie und Metaphysik im strengen Sinn

8 Vgl. J. Bochenski. *The Logic of Religion*. New York, 1965 und ders., *Religious Hypothesis Revisited*, in: *Scientific and religious belief* (P. Weingartner, ed.) Dordrecht 1994, 143–160.

9 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt/M 1973.

10 K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie: Schriften* 9, 79–126 (Vortragsreihe in Montreal 1969) hier abgekürzt mit Üb.

des Wortes gegeben sind, erst dann apodiktische Urteile gefällt werden können, wenn das mit aller erkannten Gegenständlichkeit immer und überall, wenn auch unthematisch, mitgegebene Subjekt aller Erkenntnis als solches reflex thematisch wird« (Üb 100f).

»Würde eine Transzendentalphilosophie sich einfach absolut setzen als alleinige, voraussetzungslose Begründung der konkreten menschlichen Existenz, würde sie den Anspruch erheben, allein dasjenige auszusagen, was, notwendig' für diese menschliche Existenz und also heilhaft ist, dann wäre eine, positive' Offenbarungsreligion in einer Heilsgeschichte, die als solche die Existenz des Menschen als ganze, also das Heil betrifft, von vornherein unmöglich« (Üb 111). Wir bemerken hier wieder das Anliegen, das auch den Ausgang von Hörer des Wortes markiert hat.

Dafür ist aber zu bedenken, dass sein Verständnis von Transzendentalphilosophie und ihrer Tragweite stark mitbestimmt ist von der kritischen Weiterführung von Kant durch J. Maréchal.

Maréchals kritische Weiterführung von Kant

Schwierigkeiten und *Gegensätze in der Deutung der Erkenntnis* hatten also Kant zur Frage nach den Möglichkeitsbedingungen geführt, die das erkennende Subjekt zum Gegenstand der Erkenntnis beisteuert. Durch diese apriorischen, transzendental aufgewiesenen Möglichkeitsbedingungen war es ihm gelungen, die Gegensatzglieder *einzuschränken*, sie im eingeschränkten Sinn *zu rechtfertigen* und dadurch in ihrem Verhältnis zueinander zu klären. Das ist eine methodische Funktion der transzendentalen Analyse, die sich trotz weiterer Änderungen gegenüber Kant bei J. Maréchal und K. Rahner durchhält.

Damit ist in Kürze angedeutet, dass die *transzendente Frage* auf die Bedingungen gültiger Erkenntnis im Erkennenden geht, um von da aus sowohl Geltung als auch Grenzen der Geltung von Erkenntnis — oder allgemeiner von Weisen unserer Meinungsbildung — aufzuzeigen. Allerdings erweist sich die explizite Formulierung sowohl der Möglichkeitsbedingungen wie auch der Folgerungen als abhängig von der Problemstellung. Maréchal war es ein Anliegen, durch kritische Weiterführung von Kants Methode gerade auch wesentliche Gehalte der traditionellen Metaphysik zu rekonstruieren.

In seiner problemgeschichtlichen Untersuchung des Erkenntnisproblems hatte Maréchal unter anderem auch die weitere Geschichte des transzendentalen Ansatzes Kants im Deutschen Idealismus betrachtet. Er zeigte, dass spätere Vertreter der Transzendentalphilosophie auf Grenzen der konkreten Durchführung der transzendentalen Analyse bei Kant hingewiesen haben

und sich bemüht hatten, sie zu überwinden. So konnte Maréchal zwischen der *Idee* der transzendentalen Analyse Kants und der *konkreten Durchführung* der transzendentalen Analyse unterscheiden und nach einer Form suchen, welche diese Mängel meidet.

Im letzten Band seines fünfbändigen Hauptwerkes »Le point de départ de la métaphysique« sucht Maréchal 1926 seine problemgeschichtliche Beweisführung durch eine systematische zu ergänzen. Angeregt durch den Vergleich mit Thomas folgt er Kant in der Idee der transzendentalen Analyse, dass nämlich vom Erkennen aus die einzelnen apriorischen Bedingungen herausgearbeitet werden sollen, durch welche das Erkennen bzw. das Gegenstandsbewusstsein überhaupt erst möglich sind. Diese Zurückführung auf die apriorischen Möglichkeitsbedingungen wurde später »transzendente Reduktion« genannt. Sie führt, wie bei Kant, zu apriorischen Erkenntnisfunktionen. Maréchal macht darauf aufmerksam, dass diese apriorischen Bedingungen der Erkenntnis mit den bei Thomas angeführten Erkenntnisfähigkeiten der äußeren und inneren Sinne und deren Bezug zum Denkvermögen verglichen werden können.

Maréchal geht auch insofern mit Kant konform, als sich das Gegenstandsbewusstsein in Urteilen ausdrückt. In der *Analyse des Urteils* aber unterscheidet sich Maréchal von Kant. Nach Maréchal kommt bei Kant die Erkenntnis bereits durch Fassen des sinnlich Mannigfaltigen unter die apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens, die Kategorien zustande. Diese Funktion des Urteils nennt Maréchal *kategoriale Synthese*. Nun enthält aber nach Maréchal ein Urteil nicht nur diese kategoriale Synthese, sondern für Maréchal gehört wesentlich und konstitutiv dazu, dass der durch kategoriale Synthese gebildete Aussageinhalt auch tatsächlich bejaht oder verneint wird. Dies nennt er *affirmative Synthese*. Erst dadurch wird der Urteilsinhalt zur Bejahung eines Sachverhaltes, der für wirklich gehalten und der damit dem weiteren Handeln zugrundegelegt wird.¹¹ Erst damit wird das erreicht, worum es in der Orientierung unseres Lebens in unserer gelebten Weltanschauung geht.

Für Maréchal ist diese affirmative Synthese die spezielle Leistung der Vernunft. Durch sie wird die Erkenntnis bzw. das Gegenstandsbewusstsein in den einzelnen Erkenntnisweisen getragen. Zugleich wird durch sie der Bezug zur Praxis ermöglicht, insofern Handlungen die Bejahung der ihnen zugrundeliegenden Erkenntnisinhalte voraussetzen. Damit wird es *in der Reflexion* auf diese Leistung der Vernunft möglich, den *Bezug der Urteilsbejahung auf einen umfassenden Bereich* zu verwenden, um jenen Bereich zu bezeichnen,

11 Man mag sich hier an die spätere Sprechakttheorie erinnern, der gemäß sich die Bejahung nicht im propositionalen Gehalt erschöpft.

der alle besonderen Bereiche der einzelnen Erkenntnisweisen und auch Handlungsweisen umfasst. Von da aus ist es aber auch möglich, das Verhältnis bestimmter Erkenntnisweisen zueinander zu bestimmen und damit auch allfällige Grenzen ihrer Geltungsbereiche.

Wird nun dieser umfassende Bereich betrachtet, so ergibt sich: Er umfasst alle Sonderbereiche, welche die Gegenstände einzelner Erkenntnisweisen umfassen. Er enthält auch, was diese Bereiche begründet. Er umfasst alles, was Gegenstand werden kann. Er ist darum nicht mehr relativierbar wie Sonderbereiche, die gegenüber einem umfassenderen Bereich relativierbar sind. In diesem Sinn ist er absolut. Damit aber ist auch die Erkenntnis in ihrer Geltung nicht mehr grundsätzlich relativiert auf den Bereich bloßer, Erscheinung' gegenüber dem, Ding an sich'.

Für Maréchal liegt darin der Ansatzpunkt der Metaphysik. Er sieht nämlich in diesem umfassenden Bereich jenen Bereich, der herkömmlich als *Seinsbereich* aufgefasst wird. In ihm wird alles Seiende zunächst nicht seiner Besonderheit nach, sondern einfach als Seiendes betrachtet. Dadurch kann die Frage nach den Unterschieden und Zusammenhängen verschiedener besonderer Bereiche von Seienden gestellt werden. Da dies dem Anliegen der aristotelischen ersten Philosophie entspricht, die den Namen Metaphysik erhalten hat, ist damit auch die Fragerichtung der *Metaphysik* gewonnen. Sie ist wesentlich durch die uneingeschränkte Betrachtungsweise gekennzeichnet, die sich nicht auf einen besonderen Bereich der Gegenständlichkeit beschränkt. Die darin verwendeten Grundbegriffe der Metaphysik haben den Sinn, diese Differenzierungen zu benennen, sie sind zugleich Hilfe, um Zusammenhänge des Unterschiedenen im gemeinsamen Seinsbereich im Sinn einer integrativen Erklärung zu formulieren.

Dieser Bereich des Seins, der zugleich allumfassend und absolut ist, ist aber zugleich jener Bereich, für den der Mensch in seinem Denken und Entscheiden grundsätzlich offen ist. In Hinblick auf diesen Bereich sind auch die Gegenstände der direkten Erkenntnis zu verstehen. Deshalb kann die methodische Einschränkung auf sie als, phänomenales Objekt' aufgehoben werden. Ähnliches gilt auch für die apriorischen Erkenntnisfunktionen, welche nun seinsmäßig verstanden und den Erkenntnisfähigkeiten zugeordnet werden können, von denen Thomas spricht.

Dieser umfassende Bereich ist für Maréchal nicht nur in einem abstrakten Sinn der *Bereich des Absoluten*. Er ist zugleich der Bereich, in dem zu suchen ist, was in menschlichem Streben und Werten und Ergründen für absolut gehalten werden kann — der letzte Grund, *Gott*. Er lässt den sachlichen Hintergrund entfalten, auf dem Aussagen über Absolutes zu prüfen sind. Damit ist der Weg für das Anliegen einer metaphysisch fundierten Religionsphilosophie (Philosophischen Gotteslehre) frei, welche diesen Bezug im einzelnen thematisch entfaltet.

Im Gegensatz zu Kant ist also dieser Bezug auf das Absolute nicht nur regulativ, sondern nach Maréchal *konstitutiv* für die Erkenntnis, denn er ermöglicht die affirmative Funktion des Urteils. Zugleich berücksichtigt Maréchal die Problematik einer unkritischen Metaphysik: Mit Thomas unterscheidet er die Eigenart des Sprechens über das Absolute von der Eigenart des Sprechens über die gewöhnlichen Gegenstände unserer Erkenntnis im Alltag oder auch in der Wissenschaft. Dennoch ist auch dieses, wie jede Erkenntnis, von der konstitutiven Hinordnung auf das Absolute des Seins getragen.

Vergleich mit den Anliegen Kants

Auffallend ist aber, dass hier einige wichtige Anliegen Kants Berücksichtigung finden. Das betrifft zunächst seine Unterscheidung von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und weltanschaulich relevanten Überzeugungen. Denn auch für Maréchal ist die Weise, in der wir einzelwissenschaftlich erkennen, zu unterscheiden von der Weise, in welcher die grundlegende Beziehung auf das Sein und auf Gott aufgewiesen wird. Das Absolute wird nicht *repräsentiert*, wie Gegenstände unserer direkten Sinneserfahrung, sondern nur *bezeichnet*, indem es in der Reflexion als tragender Zielpunkt der Dynamik menschlichen Geistes angesprochen wird.

Damit besteht insofern Übereinstimmung mit Kant, als weltanschauliche Fragen nicht mit der Methode der Einzelwissenschaften beantwortet werden können. Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, dass der Bereich der weltanschaulichen Fragen der für uns praktisch relevante Bereich ist. Ein Unterschied zu Kant bleibt jedoch darin bestehen, dass nach Meinung von Maréchal der Bezug auf den weltanschaulich relevanten Seinsbereich konstitutiv ist auch für die wissenschaftliche Forschung, wenn dieser Bezug auch in der Einzelwissenschaft nicht thematisch werden kann. Der Unterschied von Einzelwissenschaft und Weltanschauung wird jetzt so gefasst, dass die Weltanschauung eine Gesamtdeutung beansprucht, während Einzelwissenschaften kraft ihrer Methode wesentlich bestimmte Aspekte der Wirklichkeit bieten, ihre Beziehung zu anderen Aspekten dieser Wirklichkeit erst noch zu klären ist. Damit aber erfüllt die Philosophie ihr weltanschauliches Anliegen, die gelebte Weltanschauung einer Klärung zuzuführen.

Macht und Ohnmacht der Metaphysik

Als Aufgabe der Philosophie könnte angesehen werden, diese gelebte Weltanschauung kritisch zu prüfen. Dazu kann die Berücksichtigung von Bedin-

gungen, die für eine vernünftig verantwortbare Weltanschauung als notwendig aufgewiesen werden, eine Hilfe sein. Allerdings wird dies auch zeigen, dass dadurch nicht eine konkrete Weltanschauung als gerechtfertigt ausgewiesen werden kann.

Bei Rahner geschieht dies dadurch, dass die den Entwurf der weltanschaulichen Deutung tragenden berechtigten Fragen und Grundlagen herausgearbeitet und von verzerrenden Momenten befreit werden. Das soll nach Rahner durch transzendente Analyse geschehen. Das Berechtigte an grundlegenden Einsichten wird durch transzendente Deduktion bzw. *Retorsion* aufgewiesen. Dabei wird der Sinn der betreffenden Aussagen in Bezug auf grundlegende Tätigkeitsweisen des Menschen präzisiert, also *operativ definiert*.

So könnte wohl die Auffassung von K. Rahner, dass die Metaphysik die kritische Entfaltung der gelebten Weltanschauung ist, als Entfaltung der notwendigen Bedingungen verstanden werden, welche eine Weltanschauung erfüllen muss, damit sie den Mindestbedingungen einer rational verantwortbaren Weltanschauung genügen kann.

Doch darf nicht übersehen werden, dass es eine Reihe von Faktoren gibt, welche verhindern, dass hierdurch eine allgemein annehmbare konkrete Weltanschauung gerechtfertigt werden kann und die auch weiterhin eine verzerrende Wirkung ausüben. Mit solchen Faktoren hat sich auch die wissenssoziologische bzw. ideologiekritische Untersuchung konkreter Weltanschauungen beschäftigt. Derartige Einschränkungen sind verständlich aus der Struktur der gelebten Weltanschauung:

Dazu gehört zunächst, dass die Lebenserfahrung einer Person zwar viele Züge aufweist, die als vergleichbar mit der Erfahrung anderer angesehen werden kann. Andererseits erschöpft dies nicht die persönliche Erfahrung. Auch ist der einer Person zugängliche Ausschnitt auch des gemeinsam Erfahrbaren geschichtlich verschieden und für weitere Entwicklung offen.

Eine weitere Differenz ergibt sich aus den sprachlichen Mitteln und den zur Darstellung verwendeten Vergleichen und Modellen. Es muss bedacht werden, dass diese und ihre Anwendung als Maßstäbe unserer Meinungsbildung im Hineinwachsen in die konkrete Kultur in vertrauten Situationen erlernt worden sind. Sie sind geschichtlich bedingt und offen für eine kritische Beurteilung. Diese ist besonders nötig, wenn es um Ausweitungen ihrer Anwendung über den vertrauten Bereich hinaus geht. Gerade in einem *Dialog* zwischen einzelnen Menschen, besonders wenn sie verschiedene kulturelle oder weltanschauliche Hintergründe haben, werden diese geschichtlich kontingenten Bedingungen deutlich. So lässt sich das Bemühen der Philosophie in ihrer existentiellen Bedeutung auch verstehen als eine Kritik und

Weiterentfaltung der jeweiligen gelebten Weltauffassung, der jeweiligen persönlichen Beantwortung der Seinsfrage. Dieser Dialog ist offen und kann als Ausdruck der geschichtlichen Bedingtheit der Realisierung des durch das Sein getragenen menschlichen Erkennens angesehen werden, als eine Art »Seinsereignis«. Weil dieses Geschehen aber vom Sein getragen ist, ist es jeweils offen für das umfassende Sein und erhebt einen grundsätzlichen Anspruch auf Sinn und Wahrheit. Für den Menschen in seiner geschichtlichen Situation gilt daher nach Rahner: »Insofern er seine geschichtliche Bedingtheit als solche erfährt, ist er schon in einem gewissen Sinne über sie hinaus und kann sie trotzdem nicht eigentlich verlassen«¹².

Zwar mag es Rahner gelungen sein, manche Zusammenhänge als Möglichkeitsbedingung menschlichen Fragens aufzuweisen. Die Art und Weise, wie er den Aufweis und diese Bedingungen formuliert hat, kann von anderen, die seinem Gedankengang nicht voll folgen, in einem Sinn verstanden bzw. missverstanden werden, der ihnen ein Akzeptieren nicht möglich macht.

»Christliche Philosophie«

Das wirft auch Licht auf das Verständnis Rahners bezüglich des Verhältnisses von Philosophie und christlichem Glauben im Sinne einer *christlichen Philosophie*. Ich würde es kurz folgendermaßen zusammenfassen: Christlich ist eine Philosophie nicht in dem Sinn, dass sie ihre Argumentation auf Prämissen stützt, die dem Offenbarungsglauben entlehnt sind. Wohl aber kann eine Philosophie, welche die Offenheit des Menschen für ein Wort Gottes zeigt, von jemandem, der auf dem Boden der christlichen Offenbarung steht, als Hinweis verstanden werden, möglicherweise in die von Gott her gestiftete Theologie aufgehoben zu werden: sie würde zeigen, dass sie allein nicht die letzte existentielle Antwort geben kann, zugleich auf die Quelle solcher Antwort verweisen und so die Erfüllung jenes Fragens finden, welches das philosophische Fragen auf den Weg gebracht hat.

»Christlich ist aber dann die Philosophie im eigentlichen und ursprünglichen Sinn, wenn sie sich und so den Menschen selbst mit eigenen Mitteln als »taufbar« konstituiert, wenn sie von sich selbst her in die Bereitschaftshaltung kommt, in die möglicherweise von Gott her gestiftete Theologie aufgehoben

12 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 53.

zu werden, »aufgehoben« in dem dreifachen Sinn, den dieses Wort etwa bei Hegel hat:

Die Philosophie hebt sich auf, d. h. sie *schafft sich selber ab*, indem sie sich in ihrem eigenen Geschäft abarbeitet und verzehrt in ihrem Anspruch, die letzte existentielle Begründung des menschlichen Daseins zu sein. Gerade indem sie diese Aufgabe zu leisten sich unterfängt und unterfangen muss, stellt sie den Menschen auf das Horchen nach einer Botschaft Gottes und hebt sich so als Existenzbegründung totaler Art selber auf. —

Sie hebt sich auf, d. h. sie *hebt sich selbst auf eine höhere Ebene*, indem sie als die Konstitution der Möglichkeit eines Offenbarungsempfangs im Menschen auf der höheren Ebene einer wirklich ergangenen Offenbarung ihre Erfüllung findet. —

Sie wird aufgehoben, d. h. sie *wird bewahrt*, weil die Möglichkeit des Hörens einer Offenbarung in ihrem wirklichen Hören in der Theologie bewahrt bleibt und immer wieder neu gesetzt werden muss.« (HW 35f kursive Hervorhebung vom Zitierenden)

Mit seiner Auffassung in HW setzt sich Rahner von anderen Deutungen der christlichen Philosophie ab: »Dieser unser Begriff einer christlichen Philosophie setzt die Christlichkeit der Philosophie auch tiefer an, als wenn man die Christlichkeit nur darin sehen wollte, dass die Offenbarung und Theologie die Philosophie vor Irrwegen bewahren und sie durch neue Problemstellungen befruchten und bereichern können.« (HW34)

Wenn wir aber die Grenzen faktischen philosophischen Denkens beachten, kommen wir zu einer grundlegenden Frage, die sich gegenüber Rahners Deutung von der Christlichkeit der Philosophie ergibt. Nach ihm komme der Philosophie *als solcher* diese Christlichkeit zu. Folgt daraus, dass einem Denken, das den Gedanken Rahners nicht folgt, abzusprechen ist, dass es christlich, oder überhaupt philosophisch ist? Wenn aber aufgrund der oben genannten Grenzen der Rechtfertigung philosophischer Argumentationen jemand nicht Rahner folgt und nicht zu einer Offenheit für die christliche Offenbarung gelangt, dann ist diese *konkrete Durchführung* von Philosophie von dem Ideal von Philosophie zu unterscheiden, dem nach Rahner jener Wesenszug zukommt, durch den sie christlich ist. So legt sich nahe, dass auch gefragt wird, ob konkrete geschichtliche Erscheinungsformen von Philosophie »christlich« genannt werden können und weshalb. Dies ist eine Frage die besonders dort entsteht, wo in philosophiegeschichtlicher Betrachtung bestimmte Ausprägungen der Philosophie durch Eigenschaftswörter näher bestimmt werden, die auf religiöse Glaubensüberzeugungen oder allgemeiner auf Weltanschauungen verweisen.

Eine erste Antwort könnte darin bestehen, dass als Kriterium das Ausmaß betrachtet wird, in dem dieses konkrete Philosophieren sich als Ausprägung des genannten Ideals erweist.

Das führt aber wohl zu einer Auffassung, wie sie im Hinblick auf die einschlägige Diskussion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von J. de Vries¹³ vertreten worden ist. E. Coreth,¹⁴ ein Herausgeber des dreibändigen Werkes über die »Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts«¹⁵ hat eine ähnliche Auffassung vertreten:

»Wissenschaft besteht auch nicht nur in Instituten, Bibliotheken und Laboratorien, so nützlich diese sein mögen, sondern wird nur im realen Vollzug des Forschens, Denkens und Erkennens Einzelner und ihrer Forschungs— und Gesinnungsgemeinschaft verwirklicht. Das gilt auch von christlicher Philosophie. Sie besteht real nur im konkreten und lebendigen Vollzug philosophischen Denkens im Horizont einer christlichen Lebenswelt.«(404)

»Daraus folgt, dass christliche Philosophie nicht einen festen Block von Lehren oder Thesen bilden kann. Ihr Begriff gibt vielmehr eine Zielrichtung und Aufgabenstellung an...

Was ist es aber, was beide, Glauben und Denken, gleich »unmittelbar angeht«? Es ist, so möchte ich sagen, mit einem Wort der Mensch, d. h. der konkrete Mensch in seiner Welt und in seiner Beziehung zu Gott. Das verlangt, dass in Reflexion auf den Selbstvollzug des Menschen sein Gesamthorizont erschlossen und ausgelegt wird, der sich nicht nur als eine wie immer begrenzte »Welt«, sondern als der unbedingte und unbegrenzte Horizont des »Seins« erweist. In dieser metaphysischen Dimension sind Grundfragen des Menschen aufzunehmen, seine Grundfreiheit, die ihm eine Sonderstellung in der Welt als Vernunft— und Freiheitswesen gibt, seine interpersonal dialogische Beziehung zum Anderen, daher Gemeinschaft als Bedingung und Verpflichtung, dies alles zwar in Kontingenz und Endlichkeit, zugleich aber in der Transzendenz auf das Absolute und Unendliche, die das geistig—personale Wesen des Menschen ursprünglich konstituiert und allein seinen Personwert garantiert.

Man kann philosophisch nicht ernsthaft vom Menschen sprechen, ohne von Gott zu sprechen. Damit ist schon die Gottesfrage als zentrale Aufgabe christlicher Philosophie gestellt.« (405).

Rahner hat als Christ das Ergebnis seiner transzendentalphilosophischen Überlegungen in HW als wesentlichen Bezug philosophischen Denkens auf die Offenheit für ein allfälliges Wort Gottes in der Geschichte hin gedeutet, welches die Intention der Philosophie in ein Denken aus dem christlichen Glauben aufhebt.

13 An verschiedenen Orten, z. B. auch im Artikel »Christliche Philosophie« in W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, in den vielen Auflagen.

14 Emerich Coreth, *Sinn und Aufgabe christlicher Philosophie: Beiträge zur Christlichen Philosophie* (Hg. Chr. Kanzian) Innsbruck 1999, 397–408, 404f.

15 Vgl. darin in Bd. I, Graz 1987, 29–45: H. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs »Christliche Philosophie«*.

Damit werden drei Funktionen verständlich, welche bisher von der Theologie her der Philosophie hinsichtlich der Theologie zugeschrieben wurden, eine vorbereitende, eine formal-methodische und eine begrifflich-inhaltliche.

Wenn aber der Terminus »Christliche Philosophie« nicht verwendet wird, um das von Rahner entfaltete Ideal zu bezeichnen, sondern um verschiedene konkrete Ausprägungen von Philosophie zu unterscheiden, dann sind die konkreten Bedingungen zu berücksichtigen, welche philosophisches Fragen und Denken ermöglichen und einschränken, auf die wir kurz hingewiesen haben. Als Grundlage für die Bezeichnung »christlich« für konkretes Philosophieren seitens eines Christen kann daher dann gesehen werden, inwiefern die genannten einschränkenden Bedingungen in Hinblick auf das Ideal der Christlichkeit von Philosophie als solcher tatsächlich überwunden worden sind.