

Philosophie welcher Theologie?

Eine Rückfrage an Bischof Klaus Hemmerle

Zu dem Artikel des Bischofs von Aachen Prof. Klaus Hemmerle zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (vgl. HK, Januar 1977, 31–36) schickte uns Prof. Josef Brechtken (Erlangen) die folgende Stellungnahme. Eine Antwort von Bischof Hemmerle folgt im nächsten Heft.

Bischof Klaus Hemmerle hat einen bemerkenswerten Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie aus theologischer Sicht geliefert, der bei allem Respekt vor der bestechenden Argumentation nicht unwidersprochen bleiben kann. Denn es könnte sein, daß damit gegen die ursprüngliche Intention der Philosophie als Religionsphilosophie, als Philosophie in der Theologie, kein guter Dienst erwiesen ist, wenn nämlich nicht auszuschließen wäre, daß die so demonstrierte theologische Offenheit für eine neue Autonomie der Philosophie nur eine solche im Zeichen einer längst fixierten unkritischen Theologie ist.

Worum geht es? Bischof Hemmerle versucht dort nichts weniger, als der Philosophie qua Religionsphilosophie einen originären Platz in der Theologie zu verschaffen. Ja noch mehr: Es geht ihm um die Autonomie der Religionsphilosophie gegenüber der Theologie, um die Sicherung des Philosophischen überhaupt angesichts des Anspruchs des Offenbarungsglaubens. Dabei aber gerade nicht so – und das ist das Ungewöhnliche dieses Versuchs –, daß nach gewohntem Muster der Philosophie ein Platz der kritischen Distanz, etwa zur Beunruhigung theologischer Selbstgefälligkeit von „außen“ her zugewiesen wird, sondern nur so, wie dem menschlichen Denken und Fragen, ja dem Natürlichen überhaupt vom Zentrum des Christlichen her, vom erbarment-entgegenkommenden Gott her, ja vom „Ineinander von Kreuz, Auferweckung und Geist“ (!) her, also kurz: vom „Glauben selbst“ her mit seinen „weitergehenden Möglichkeiten des Menschen“ ein „endgültiger Ort“ zugewiesen ist.

Es hat nun wenig Zweck, gleich gegen das „Ganze“ dieser These zum Verhältnis von Philosophie und Theologie anzugehen. Der Verfasser muß zudem gestehen, daß er wohl das Anliegen, den Ansatz, die Richtung der Gedankenführung einigermaßen verstanden hat bzw. verstanden zu haben glaubt, nicht aber bestimmte Einzelheiten. So ist mir in bezug auf das offenbar zentrale Argumentationsstück um das „Ineinander von Kreuz, Auferweckung und Geist, als der Struktur unserer nach Tod und Auferweckung Jesu fortwährenden Geschichtezeit“ (S. 33 a) wohl einigermaßen klargeworden, was von der Absicht her gemeint ist, nämlich die so implizierte (von der Sache der Offenbarung und der göttlichen Heilstat keineswegs überholte) elementare Zuordnung – wenn man so sagen darf: von Altem und Neuem, von Menschlichem und Göttlichem, in traditioneller Terminologie gesprochen: von Natürlichem und Übernatürlichem. Wohl ist mir dabei auch klargeworden bzw. -geblieben, daß trotz des außerordentlichen christlichen Heilsereignisses in Jesu Tod und Auferstehung das „Weiterdenken und Weiterfragen ... zum Weg des Christen (gehört)“ (33 a/b), aber nicht, inwiefern denn gerade so ausgerechnet

das spezifisch Christliche es ist, was das Philosophische freigibt oder gar erst richtig möglich macht. Aber lassen wir das: Es soll hier nicht um die nachträgliche Klärung von Verständnisfragen gehen, sondern um die Sache selbst: die Autonomie der Philosophie in der Theologie oder gar durch den Glauben. Hier aber gibt es doch erhebliche Bedenken, sowohl was den Hauptpunkt der These wie auch bestimmte Einzelinhalte betrifft. Ich wähle folgenden Zugang, der sich von Hemmerles Einstieg selbst her geradezu aufdrängt.

Im ersten Abschnitt, „Theologische Grundorientierung“ überschrieben, gibt es eine bemerkenswerte Erörterung zu dem, was die „radikale Umkehrung“ durch das Christentum genannt wird, die „totale Umdrehung menschlichen Denkens, menschlicher Existenz, menschlichen Weltverständnisses“. Wo der Mensch „normalerweise“ und dies auch „notwendigerweise“ von sich her denkt, von seinen Möglichkeiten her, von seinen Erfahrungen her, so daß das für ihn Wesentliche, eben das Gefragte, allenfalls zur Sache seines Horizontes wird, nur des äußersten Horizontes, und geschichtlich gesprochen zur Sache seiner (unverfügbaren) Zukunft, da gibt es nun mit dem Christlichen eine ganz neue Perspektive, wie es bei Hemmerle heißt: „die entzogene Quelle der Zukunft liegt nicht mehr über dem je äußersten Horizont unseres Sehen- und Verfügenkönnens draußen; nein, diese Quelle, Gott selber, rückt von jenseits der Peripherie ins Zentrum ...“ (S. 31 b). Und Hemmerle scheut sich nicht, in bezug auf diesen neuen Sachverhalt mit der totalen Umdrehung und radikalen Umkehrung des ganzen Koordinatensystems letztendlich gar vom (allerdings nur „scheinbaren“) „Widerspruch“, ja vom Paradox des „paradoxen Lebens“ selbst zu sprechen.

Hier möchte ich einhaken und das, was Hemmerle als „theologischen“ Einstieg zur Explizierung seiner o.g. These vom „inneren“ Verhältnis der Philosophie zur Theologie wählt, zum Gegenstand meiner Rückfrage machen. Denn hier in dieser „theologischen“ Grundorientierung entscheidet sich doch alles Wesentliche für ein so „innerlich“-verzahnt gefaßtes Verhältnis von Philosophie und Theologie. Ich denke dabei weniger daran, daß sich Hemmerles These offenbar weitgehend mit dem deckt, was der so engagierte „philosophische“ Theologe bzw. „theologische“ Philosoph Kierkegaard an innerer Verquickung von Philosophie und christlicher Theologie längst vor-gedacht hat, geradezu klassisch und bisher unübertroffen (s. das „Projekt“ der „Philosophischen Brocken“). Ich denke vielmehr einfach daran, daß für eine solche Position wie hier bei Hemmerle längst klar sein sollte, wie eine Philosophie aus einer so gedachten „inneren“ Verbindung mit der Theologie wie selbstverständlich auch zurückwirkt bzw. vorauswirkt auf eine sog. „theologische Grundorientierung“, daß es also gar nicht angehen kann, zunächst eine philosophisch unberührte „An sich“-Theologie zu haben, zu der dann „auch noch“ eine einseitig theologisch bestimmte Philosophie als Religionsphilosophie hinzukommt. Das heißt: Ich nehme Hemmerle mit seiner These zum „inneren“ Verhältnis

von Philosophie und Theologie beim Wort und sage: Mir fällt hier auf, mit welcher Selbstverständlichkeit, ja Leichtfertigkeit hier von „Gott“, von „Gottes Anfangen“, von seinem „Sichhineinsagen“ in unser Verstehen, von seinem „Hineinwagen“ in unser Dasein, von Gott als „Zentrum und Quelle“, ja sogar von „ihm“ gesprochen wird (31 b/32 a). Frage: Ist das der (schon vorweggezählte) Preis für die hier gesuchte neue Autonomie der Philosophie? Oder andersherum gesehen: Besteht das neue (von der neuen Autonomie her mitgegebene) Glück dieser Religionsphilosophie und ihres neuen Verhältnisses zur Theologie in der so zum Ausdruck gebrachten vorkritischen Unbekümmertheit gegenüber ihrem Gegenstand wie gegenüber ihren eigenen Möglichkeiten? Liegt der Sinn dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie letztlich nur darin, daß nun auch der Philosoph (wie schon der Theologe in der sog. „theologischen“ Grundorientierung) den unkritischen Standpunkt des einfachen Glaubens beziehen kann? Oder woher weiß man das alles, was wir oben in bezug auf „Gott“ zitiert haben?

Wie berechtigt diese Fragen sind, zeigt sich auch noch weiter unten, also da, wo die Erörterung längst außerhalb der „theologischen Grundorientierung“ ganz mit dem eigentlichen Thema der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, ja mit der Frage nach dem Wesen von Philosophie und Theologie beschäftigt ist. Da heißt es beiläufig wie selbstverständlich, für die rechte Theologie könne Gott nicht ein „bloßes Existenzial des Menschen“ sein (S. 34 b). Frage: Wieso eigentlich nicht, und von welchem philosophisch-theologischen Standort aus läßt sich das sagen, und dazu noch so definitiv? Vom Standpunkt der Naivität des einfachen Glaubens (was wohl nur vor-theologisch berechtigt

wäre) oder von dem noch weniger zu verantwortenden eines vorkritischen Objektivismus?

Ich will konkreter werden und direkt fragen: Gesetzt, ich käme nach einigermaßen engagiert-kritischer Beschäftigung mit der religionsphilosophisch-theologischen Gesamtproblematik zu der Einsicht, daß es hinter den anthropozentrisch-kritischen Ansatz etwa der Kierkegaardschen Existenzdialektik (von einer von daher angelegten Praxisdialektik mit all ihren Konsequenzen ganz zu schweigen) kein Zurück mehr gibt – und Kierkegaard ist da in bezug auf Hemmerle sicher kein unfair ausgewähltes Beispiel –, Frage: Was dann, wenn damit festgestellt ist, daß die religionsphilosophische und theologische Sache nur vom Standpunkt der geschichtlichen Existenz selbst möglich ist, also gegen allen naiven Objektivismus nur existenzdialektisch zu haben ist und endlich gar, auf die von uns ausgewählte Gottesfrage zugeschnitten, daß von „Gott“ nur wie von der existenziellen „Antizipation“ des Ewigen, nur wie vom existenziellen „Postulat“ die Rede sein kann? (vgl. Kierkegaard, Nachschrift, Düsseldorf 1957/58, I 191, II 13). Muß dann daraus nicht schon für eine „theologische Grundorientierung“ etwas ganz anderes folgen, als eingangs zu lesen war, von den Konsequenzen für eine Religionsphilosophie ganz zu schweigen, selbst dann, ja gerade dann, wenn ihr Verhältnis so von „innen“ her konzipiert ist wie hier bei Bischof Hemmerle?

Ich muß gestehen, mir wäre – trotz Kierkegaard – das alte distanziert-kritisch gedachte Verhältnis der Philosophie zur Theologie so oder so lieber, schon allein deswegen, weil nach dieser neuen Definition der Philosophie aus der Sicht der Theologie das Philosophische allzuleicht ins Fahrwasser einer unkritischen Theologie geraten könnte.

Josef Brechtken

Kurzinformationen

Die Bewegung um den suspendierten Alt-Erzbischof Marcel Lefebvre scheint auf eine erneute Verschärfung des Konflikts mit der Kirche zuzusteuern. Bei einem Gottesdienst in Marseille teilte Lefebvre im Februar mit, er werde ungeachtet der vom Vatikan ausgesprochenen Suspendierung von seinen bischöflichen Vollmachten in seinem Schweizer Seminar Ecône am 29. Juni 15 Alumnus die Priesterweihe spenden (KNA, 23. 2. 77). Während desselben Gottesdienstes wiederholte Lefebvre seine bekannte These von der Unterminierung der Kirche durch den Liberalismus sowie seine Warnung vor der Gefahr, die von Freimaurern, Sozialisten und Kommunisten für die Kirche ausgehe. Er kritisierte dabei den Empfang des spanischen Königs Juan Carlos im Vatikan (vgl. HK, März 1977, 161), der zu einer Zeit erfolgt sei, zu der der König in Spanien Sozialisten und Kommunisten wieder hoffähig mache. Wenige Tage später wurde bekannt, daß 20 Studenten des Seminars in Ecône sich nach Rom begeben und sich dem Papst unterstellt hätten. Die Seminaristen sollen nach Abschluß ihres Studiums und nach Klärung ihrer kirchenrechtlichen Stellung nach Frankreich zurückkehren und in den normalen priesterlichen Dienst eingegliedert werden. Lefebvre selbst schien von diesem Ereignis, das man als eine erste Auflösungserscheinung der Traditionalistenbewegung deuten könnte, nicht beeindruckt zu sein. In einem Interview, das er bei einem Besuch in München dem Bayerischen Fernsehen gab, bekundete er im

Gegenteil seine Entschlossenheit, in München ein Priorat zur Ausbildung von Priesteramtskandidaten zu gründen (vgl. KNA, 11. 3. 77). Für Aufsehen sorgte der suspendierte Erzbischof auch im Zusammenhang der Besetzung einer Pariser Pfarrkirche durch eine größere Gruppe von Traditionalisten. Die Gruppe hatte am 27. Februar die Kirche „Saint-Nicolas-du-Chardonnet“ im Quartier Latin besetzt und dort Messen nach dem Ritus Pius' V. gefeiert. Nachdem sich Lefebvre von der Aktion zunächst überrascht gezeigt und betont hatte, er wolle sich in die Affäre nicht einmischen, solidarisierte er sich später in einem Brief mit den Kirchenbesetzern, während der Pariser Erzbischof, Kardinal François Marty, das Vorgehen der Traditionalisten verurteilte und, nachdem die Besetzung gegen den Willen der Pfarrgemeinde bereits über zwei Wochen andauerte, beschwörend dazu aufrief, die Einheit im Glauben zu wahren (vgl. La Croix, 15. 3. 77). Angesichts der verschiedenen Fakten kann es nicht überraschen, daß der Pressesprecher des Vatikans, P. Romeo Panciroli, bereits Ende Februar erklärte, es werde in Rom mit Bedauern zur Kenntnis genommen, daß Lefebvre sich in seiner Haltung versteift habe und keinerlei Bereitschaft erkennen lasse, in befriedigender Weise auf die Forderungen einzugehen, die der Papst in dem Brief vom 11. Oktober (vgl. HK, Januar 1977, 50) an ihn gerichtet hatte. Es bestehe deshalb keine Möglichkeit, die kirchenrechtlichen Sanktionen aufzuheben. Von einer bevorstehen-