

Theologisches Plädoyer für die Vernunft

Zur Enzyklika Fides et Ratio Johannes Pauls II.

Von Leo Scheffczyk, München

Die Lehrverkündigung Johannes Pauls II. befaßt sich nicht nur mit dem Zentralbereich des Glaubens und der Sitte, sondern sie richtet sich auch – der Tradition der Päpste der Neuzeit folgend – auf die Grenzzonen, in denen sich Glaubens- und Weltwirklichkeit begegnen, in welcher Begegnung der Glaube seine universale Lebensmächtigkeit und seine Bildungskraft für das Humanum als solches bekundet¹. In die Reihe dieser Kundgebungen, in denen sich die Kirche als Anwalt des Menschen und seiner Welt erweist, gehört auch (in herausragender Weise) die Enzyklika »Fides et Ratio« (»Glaube und Vernunft«: 14. 9. 1998; im folgenden FR), die mit der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie auf dem Grunde der beide verpflichtenden Wahrheit, nicht nur einen Lebensnerv des Christlichen freilegt, sondern mit der Legitimierung der wahren Vernunft, der »recta ratio« (nr. 50), eine Lebensfrage der Menschenwelt aufgreift und neues Licht auf sie fallen läßt.

1) Das Mißtrauen gegenüber der Vernunft als Signatur der Zeit

Eine lehramtliche Stellungnahme zum Thema »Glaube und Vernunft« stellt keine absolute Neuheit dar, sondern hat in der Kirche eine gewisse Tradition, an die der Papst betont anschließt, wenn er sich mehrfach auf ein Dokument »von wahrhaft historischer Tragweite«, nämlich auf die Enzyklika »Aeterni Patris« Leos XIII. bezieht (4. 8. 1879: nr. 57; 100), auf die Enzyklika »Humani Generis« Pius' XII. hinweist (12. 8. 1950: nr. 54; 55) oder die Konstitution »Dei Filius« des Ersten Vatikanums (nr. 52) und die »Erklärung über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« (Nostra Aetate; nr. 30) des Zweiten Vatikanums heranzieht, in denen das religiös-philosophische Fragen nach der den Menschen angehenden letzten Wahrheit als wesensnotwendig anerkannt wird.

¹ Dazu gehören nicht nur die Sozialenzykliken wie »Laborem exercens« (14. 9. 1981), »Sollicitudo Rei Socialis« (30. 12. 1987) und »Centesimus Annus« (1. 5. 1991), sondern auch das Apostolische Lehrschreiben »Über die Würde und Berufung der Frau« (15. 8. 1988), die Enzyklika »Evangelium vitae« (»Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens«: 25. 3. 1995), das Apostolische Schreiben »An die Jugendlichen in der Welt« (31. 3. 1985) und die Appelle zum Frieden in der Welt.

Der Vollständigkeit halber ist zu erwähnen, daß auch Römische Kongregationen² und das magisterium ordinarium der Bischöfe Stellung zu diesem Thema bezogen haben, gelegentlich auch unter einem umfassenden Aspekt, unter dem »die Aufgabe der Philosophie in einer durch Wissenschaft veränderten Welt« behandelt wurde³. Trotzdem unterscheidet sich FR nicht unwesentlich von diesen auf eine regionale Notwendigkeit bezogenen Stellungnahmen. Der Unterschied wird nicht nur sichtbar an der die ganze, nicht nur abendländische Geschichte aufnehmenden Darstellung des philosophischen Wahrheitsstrebens (die von den ionischen Naturphilosophen und den ägyptischen Weisen [nr. 16] bis hin zur relativistischen irrationalen Postmoderne⁴ [nr. 91] reicht) wie an der einer Systematik nahekommenden Verfolgung der Wahrheitsfrage im natürlichen Denken bis hin zu ihrem Vollendungsziel in der Offenbarung, konkret in der Person Jesu Christi, sondern auch in dem heißen, von der Krisensituation der Zeit durchwehten Atem, mit dem dieser Gedankenweg durchschritten wird.

Die Enzyklika steht unter dem lebendigen Eindruck der Krise, in welche die auf die Wahrheit ausgerichtete Menschheit und die diese Frage artikulierende Philosophie geraten sind. Im Verfolg der schon in der Enzyklika »Veritatis splendor« (6. 8. 1993) ausgesprochenen Sorge um den Bestand der fundamentalen Wahrheiten in der christlichen Morallehre⁵ läßt sich der Papst hier von einer ähnlichen Sorge bezüglich der universalen Sinn- und Wahrheitsfrage leiten, die heute von den Menschen weit- hin unterdrückt oder verfehlt wird.

Zur Abfassung der Enzyklika »drängt« ihn »die Beobachtung, daß vor allem in unserer Zeit die Suche nach der letzten Wahrheit oft getrübt erscheint« (nr. 5). Diese Verunklärung betrifft auch die Philosophie, obgleich sie sich in der Entfaltung ihrer verschiedenartigen Disziplinen und komplexen Denksysteme um die menschliche Kultur große Verdienste erworben hat (nr. 5). FR nimmt vielfach Gelegenheit, die Leistungen der menschlichen Vernunft in der Moderne und besonders die der Philosophie anzuerkennen und mit Lob zu bedenken, was wohl von keiner geistigen Autorität der Gegenwart je so nachdrücklich ausgesprochen wurde (vgl. nr. 5; 63; 101), und zwar immer unter Beachtung der dem natürlichen philosophischen Denken eignenden Autonomie (nr. 49), worin sich schon eine wichtige Vorentscheidung für die im Zentrum der Enzyklika stehende Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft abzeichnet.

Aber diese Anerkennung steht unter einem entscheidenden Vorbehalt, der in der Entwicklung der Philosophie in der Neuzeit begründet ist. Es ist nicht nur die im letzten Abschnitt der Philosophiegeschichte erfolgte Trennung von Glauben und

² So die Kongregation für das katholische Unterrichtswesen in einem Rundschreiben »Über das Studium der Philosophie in den Seminarien« vom 20. 1. 1972; vgl. auch die Apostolische Konstitution »Sapientia christiana« vom 15. 4. 1979.

³ Vgl. die Veröffentlichung der Deutschen Bischöfe, Das Studium der Philosophie im Theologiestudium vom 22. 9. 1983 (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, H. 36) Bonn 1983, 11–14.

⁴ Zur Problematik und Bestimmung der Postmoderne vgl. P. Koslowski – R. Spaemann – R. Löw (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? (Civitas Resultate, Bd. 10), Weinheim 1986, bes. 63–78 (K. Hübner).

⁵ Vgl. Veritatis splendor, Nr. 4.

Vernunft, die eine dramatische Wende erbracht hat (nr. 48); es ist vor allem die Reduktion des Denkens auf die rein instrumentale Vernunft (nr. 47), die sich rein utilitaristischen Zielen wie der Erreichung subjektivistischer Gewißheit, dem Genuß der Macht und der Wissenssteigerung im Szientismus verschrieben hat. Dieser findet sein Ziel allein darin, »sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins durch den technologischen Fortschritt zu beherrschen« (nr. 88). Durch diese Entwicklung, der die Philosophie nicht zu widerstehen vermochte, ist ihr Anspruch als Weisheit und als universales Wissen »allmählich auf eines unter vielen Gebieten menschlichen Wissens zusammengeschrumpft« und »in gewisser Hinsicht in eine völlige Nebenrolle abgedrängt worden« (nr. 47).

Mit der Erklärung der vielen Funktionen des menschlichen Daseins in der Welt befaßt, hat die Philosophie vergessen, »daß dieser Mensch immer auch dazu berufen ist, sich einer Wahrheit zuzuwenden, die ihn übersteigt« (nr. 5). So hat sich die Vernunft unter der Last des vielen Wissens gleichsam »über sich selbst gebeugt« und verlernt, »den Blick nach oben zu richten«. Die Philosophie aber, diesem Zuge folgend, vernachlässigte die zentrale Fähigkeit der Person zur Wahrheitserkenntnis und die Ausrichtung der Vernunft auf das Sein im ganzen. Das Auseinanderfallen in die Fehlformen des Rationalismus (nr. 91), des Agnostizismus und Relativismus (nr. 5), des Pragmatismus (nr. 89) und Phänomenalismus (nr. 82) bis hin zum Nihilismus (nr. 46; 81; 90) waren die Folgen, welche FR in den generellen signifikanten Befund vom Mißtrauen der Vernunft an sich selbst zusammenfaßt. Konkret besagt dieser Vorwurf den Ausfall des Transzendenzbezuges der Philosophie und die Preisgabe der Metaphysik, der auch unter dem Begriff der »Seinsvergessenheit« (freilich nicht im Sinne M. Heideggers verstanden) gefaßt wird, welche den Verlust des Kontaktes mit der objektiven Wahrheit zur Folge hat, die das Fundament der Würde des Menschen bildet (nr. 90).

Andererseits liegt einer solchen Fehlentwicklung auch das andere Extrem nahe, eine partielle philosophische Einstellung mit dem Ganzen der Philosophie gleichzusetzen, was zu »philosophischem Hochmut« führt (nr. 4), der keine Grenzen anzuerkennen vermag. Auch dieses Extrem behebt nicht den Grundsachverhalt eines »radikalen Mißtrauens gegen die Vernunft« (nr. 5; 55; 56; 61), das heute viele philosophische Unternehmungen durchwirkt und die Philosophie in eine Isolation treibt, welche ihrer kulturellen Bedeutung und ihrer ehemaligen Weltgeltung gänzlich widerspricht.

Auch wenn diese Urteile über die Philosophie kritisch ausfallen, sind sie doch zutreffend. Sie finden durch Selbstbekenntnisse von Philosophen ihre Bestätigung, so wenn u. a. W. Schulz zugibt, daß die Philosophie unter dem Druck des beherrschenden Zeitfaktors, den die Wissenschaften darstellen, »an den Rand geraten ist« und ihr »in Zukunft nur noch außerordentlich geringe und sehr indirekte Einflußmöglichkeiten offenstehen werden«⁶. Von solchen Selbstzweifeln war auch der späte Heidegger geplagt, als er bekannte: »Die Philosophie wird keine Änderung des jetzigen Weltstandes mit sich bringen«, was zusammen mit der Aussage zu lesen ist: »Wir brau-

⁶ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 8.

chen keine Atombombe, die Entwurzelung des Menschen ist schon da«⁷. Dieser Resignation entspricht auch die Diagnose Heideggers bezüglich eines »Endes der Philosophie« wie auch sein Abgehen von der Bahn der Philosophie und seine Hinwendung zu den Dichtern⁸.

Es ist nur folgerichtig, wenn FR gemäß der Grundüberzeugung von einem notwendigen Zusammenhang zwischen Vernunft und Glaube wie zwischen Philosophie und Theologie das Schicksal der Philosophie auch im Geschick der modernen Theologie wiederfindet, insofern sie »auf den Beitrag der Philosophie verzichtet« (nr. 93) oder einen falschen Gebrauch von ihr macht, der dem Rationalismus (nr. 53), dem Modernismus und Marxismus (nr. 54) Einlaß gewährt. Aber der Verzicht auf Philosophie und Metaphysik führt auch zu »gefährlichen Rückfällen in den Fideismus«, so daß die Bedeutung der Vernunfterkennnis für die »praeparatio fidei« (nr. 61) und die Glaubenseinsicht nicht mehr gesehen wird.

Das gilt besonders für eine Fundamentaltheologie (nr. 67), die sich nicht mehr um den natürlichen Glaubwürdigkeitserweis der Offenbarung bemühen will, weil diese angeblich »von der Schrift selbst her empfangen und ausgelegt wird«, so daß das Offenbarungsgeschehen sich in der Hermeneutik ereignet⁹.

Auch eine sich von der philosophischen und theologischen Wahrheitsfrage dispensierende Hermeneutik, die nur noch die Wirklichkeit verstehen und benennen möchte, ohne die auch in der Sprache aussagbare transzendente Wahrheit zu erschließen, bestätigt die »Vertrauenskrise hinsichtlich der Fähigkeiten der Vernunft« (nr. 84; 95).

Die Offenheit für die Wahrheitsfrage und damit für den philosophisch-metaphysischen Anspruch wird besonders auch für die Katechese gefordert, welche Lehre und Leben verbinden soll, was nicht ohne philosophische Klärung des Verhältnisses beider zueinander und nicht ohne Festhalten an der Wahrheit möglich ist (nr. 99). In all den genannten Bereichen ist die Bedeutung der metaphysischen Theologie zurückgetreten¹⁰.

So hält der Papst schließlich nicht mit der kritischen Feststellung zurück, daß nach dem Zweiten Vatikanum unter Nichtbeachtung des Lehramtes bezüglich der Wertschätzung der Philosophie in vielen katholischen Schulen »ein gewisser Verfall« (nr. 61) eingetreten ist. Was der Ausschluß der philosophischen Implikationen etwa für die Wahrheitsfrage in der Religionspädagogik bedeutet, zeigt beispielhaft die neuerdings als Diskussionsgrundlage angebotene Neufassung des Glaubensbekenntnisses durch den Religionspädagogen N. Scholl¹¹, die als schlicht unchristlich bezeichnet werden kann und einen Tiefstand des theologischen Denkens demonstriert.

⁷ So im »Spiegel«-Interview vom 23. 9. 1966: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (hrsg. von G. Neske und E. Kettering), Pfullingen 1988, 98.

⁸ Vgl. H. Kuhn, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein*, Stuttgart 1981, 12; 153; 186.

⁹ H. Döring, *Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung*, in: MThZ 35 (1985) 29.

¹⁰ Welche problematischen Wege und Abwege die Religionspädagogik unter Außerachtlassung der nur in Offenheit für das Metaphysische durchzuhaltenden Wahrheitsfrage gegangen ist, zeigt neuerdings D. Berger, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998, bes. 364–375.

¹¹ N. Scholl, *Alter Wein in neue Schläuche – Auf dem Weg zur Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 11 (1998) 554–556.

2) Die Rückbesinnung auf den Menschen als Wahrheitswesen und die Metaphysik

Die Situationsanalyse von FR, die einen gewissen Konzentrationspunkt in der Abwehr der Auffassung vom »Ende der Metaphysik« (nr. 55) besitzt, ist von der positiven Absicht getragen, der philosophischen Vernunft wieder ihr wahres Selbstbewußtsein zurückzugewinnen, das in ihrer Fähigkeit zur Transzendenz und zur Metaphysik gelegen ist. Das zeigt sich schon in der gleich zu Beginn gebotenen geschichtlichen Reminiszenz, wonach sich »sowohl im Orient als auch im Abendland ein Weg feststellen läßt, der ... die Menschheit fortschreitend zur Begegnung mit der Wahrheit und zur Auseinandersetzung mit ihr geführt hat«, und zwar »im Horizont des Selbstbewußtseins der menschlichen Person« (nr. 1). Die hier bezeugte Nähe zur Bewußtseinsphilosophie geht aber tiefer auf Augustinus zurück, dessen Wort aus »De vera religione« 39,72 zitiert wird: »Geh nicht nach draußen, kehre zu dir selbst zurück. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit« (nr. 15), was allerdings auch wieder nicht einseitig im Sinne einer modernen transzendentaltheologischen Richtung zu verstehen ist, nach welcher der Mensch selbst schon »Geoffenbarkeit«¹² ist. Die Wahrheit ist nach FR dem Menschen auch transzendent, so daß sie »das Forschungsobjekt sowohl der Philosophie als auch der Theologie« bleibt (nr. 15). In diesem Sinne hat Gott den Menschen geradezu als »Forscher nach der Wahrheit erschaffen« (nr. 21) und als »Philosophen« (nr. 30; nr. 64) auf den Weg der Wahrheit gesetzt, so daß er als »der definiert werden kann, der nach der Wahrheit sucht« (nr. 28). So wohnt ihm auch ein ursprunghaftes Wissen um die Existenz von Wahrheit inne, das ihn antreibt, »die letzte Wahrheit über das Dasein zu entdecken« (nr. 4). Aus dem Vorbewußtsein um die Existenz der Wahrheit soll das vollendete Bewußtsein von absoluter Wahrheit entwickelt werden, das die Würde des Menschen ausmacht.

Es ist nun die Aufgabe der Philosophie, dem Menschen den Weg zur Wahrheit in logischer Folgerichtigkeit und Geschlossenheit zu bahnen (nr. 4) und ihn vor allem zu den »Grundwahrheiten« zu führen, »welche die Existenz des Menschen betreffen« (nr. 5). Gegen allen Relativismus wie gegen den kritischen Rationalismus (der sich, ergänzend gesagt, in einen Widerspruch verstrickt, wenn er mit K. Popper »unbedingte Wahrheiten« ablehnt, aber Wahrheit als »regulative Idee« annimmt¹³) und gegen den Konstruktivismus (der Wahrheit aus der gemeinsamen Praxis und aus der gelungenen Kommunikation über menschlich relevante Grundanliegen gewinnen will: nr. 56) hält FR an der Erkenntnis von Wahrheit fest, aber verteidigt auch gegen Modernismus und Historismus ihre grundsätzliche Ausdrucksfähigkeit in der menschlichen Sprache: »Der Mensch vermag mit Hilfe seiner begrenzten menschlichen Sprache Wahrheiten auszudrücken«, und zwar auch solche, »die das begrenzte Sprachereignis transzendieren« (nr. 95) und überzeitliche Geltung erlangen (was für

¹² So K. Rahner, *Offenbarung: Sacramentum Mundi III*, Freiburg 1969, 836.

¹³ K. Popper, *Der Positivismus in der Deutschen Philosophie*, Neuwied 1969, 116.

das bleibende Dogma der Kirche, trotz seiner Entwicklungsfähigkeit, von Bedeutung ist [nr. 99]). Dem »Verlust der Idee der Wahrheit«¹⁴ in der modernen Wissenschaft setzt FR die begründete Überzeugung von der Befähigung der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis von Sein und Wahrheit entgegen, und zwar auf dem Weg der Metaphysik.

Der Nachdruck, der hier zur Vergewisserung über die absolute Wahrheit auf die Wiedererweckung der Metaphysik in Philosophie und Theologie gelegt wird, mag innerhalb eines »nachmetaphysischen Zeitalters« unrealistisch erscheinen. Aber es ist zu beachten, daß auch zu dieser Zeit das metaphysische Denken niemals gänzlich verlorengegangen war und der Ruf nach der »Auferstehung der Metaphysik«, in welchem P. Wust sogar von E. Troeltsch bestärkt wurde¹⁵, niemals wieder verklungen ist, sondern immer wieder neu erhoben wurde bis zu dem anerkennenden Ausspruch Th. W. Adornos über die »Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«¹⁶, den er mit der Ablehnung »eines über den einzelnen hinwegschreitenden ›allgemeinen‹ Fortschritts mit dem Postulat einer ›Auferstehung des Fleisches‹ in etwa auch einlöste¹⁷.

Die Option der Enzyklika für eine metaphysische Philosophie wird nicht dadurch geschwächt oder gar hinfällig, daß diese bei dem Pluralismus der philosophischen Einstellungen nicht jedermann zu vermitteln ist. Der Papst selbst weist in einer Reminiszenz an die Schule der Neuplatoniker auf gewisse subjektiv-personale Bedingungen hin, unter denen sich allein eine Kontaktnahme mit einem Absoluten an Sein, Wahrheit und Sinn verwirklichen kann: die Atmosphäre des Vertrauens, der Freundschaft, des Dialogs und des aszetischen Strebens (nr. 32; 33). Solche »Rahmenbedingungen« (nr. 33) sind aber auch heute noch gegeben und setzen den Menschen instand, »eine Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite zu entwickeln« (nr. 83) und ihn in die metaphysische Dimension des Wirklichen einzuführen: »in der Wahrheit, in der Schönheit, in den sittlichen Werten, in der Person des anderen, im Sein selbst, in Gott« (nr. 83).

An der Kennzeichnung der personalen Momente im Streben nach dem Sein und der Wahrheit wird auch schon deutlich, daß Johannes Paul II. nicht einem restaurativen Verhaftetsein und einer Rückkehr zur »guten alten Metaphysik« das Wort redet, wie er auch keiner metaphysischen Richtung oder Schule einen Vorzug einräumt (nr. 49). Die Ausrichtung geht vielmehr auf »die Person als einen bevorzugten Bereich ... für die Begegnung mit dem Sein und daher mit dem metaphysischen Denken« (nr. 83). Es handelt sich sichtlich um eine Metaphysik, die an der Wirklichkeit der Person als höchstem geschaffenen Sein und an der interpersonalen Referenz Anhalt nimmt, so die übergreifende Ganzheit von der Person her angehend und auf die absolute Person ausrichtend. Dies besagt aber wiederum nicht die Etablierung eines

¹⁴ So G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, 104.

¹⁵ P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik: WW I* (hrsg. von W. Vernekehl) Münster 1963, 9.

¹⁶ Vgl. H. Staudinger, »Solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«: *Die Zukunft der Metaphysik* (hrsg. von M. Petzold), Paderborn 1985, 65–76.

¹⁷ Ebda., 69.

egologischen aktualistischen Personalismus (wie ihn die evangelische Theologie häufig intendiert¹⁸), weil die Person als ontologisch konstituiertes Sein erhalten bleibt (vgl. die Aussage über die »Gottebenbildlichkeit«: nr. 80) und ihren substantiellen Charakter bewahrt, der jedoch auch ihr relationales Sein, ihre Interpersonalität und Dynamik auf das absolute Du in sich faßt. Es handelt sich also nicht um ein an der gegenständlichen Welt ausgerichtetes kosmozentrisches Denken über eine rein transzendente Wirklichkeit, sondern um einen zeitnahen Typus einer personologischen Metaphysik, die auch um die Immanenz des Transzendenten weiß, die aber auch erkenntnistheoretisch nicht naiv realistisch verfährt, weil sie um die Grenzen der Vernunft gegenüber dem Absoluten weiß.

Ein eigenständiges Merkmal dieser von der Enzyklika vertretenen Metaphysik ist auch ihre betonte Affinität zur Weisheit und ihre innere Verknüpfung mit einem sapientialen Moment. Das Dokument nimmt schon am Beginn die Definition der Philosophie als »Liebe zur Weisheit« vollinhaltlich auf (nr. 3). Philosophie ist danach »der Weg, der zur wahren Weisheit führt« (nr. 6), insofern sie von der Gewißheit eines letzten Sinnes angetrieben wird und auf das Erreichen dieses universalen Gesamtsinns und eines transzendenten Ganzen ausgerichtet ist, unter welchem Ausgreifen auch das Leben des Menschen zur Reife gelangt (nr. 44; 81; 102). In dieser Dimension, in der die Kontaktnahme mit dem Urgrund erfolgt, nähert sich die wahre Philosophie dem Glauben und kommt der Weisheit als Gabe des Geistes nahe, weil ein solcher Geistesaufstieg nicht ohne ein Wirken des Heiligen Geistes zu denken ist (vgl. nr. 44).

So nähert sich der Gedanke auf einem verhältnismäßig langen Anlaufweg dem Übergang oder dem Übersprung vom Wissen zum Glauben und von der Philosophie zur Theologie, bei welchem Übergang auch das Thema des Verhältnisses beider zueinander als Schicksalsfrage der geistigen Situation unserer Zeit aufkommt.

3) *Die wesentliche Zuordnung von Glaube und Vernunft*

Das Anliegen von FR ist eine großangelegte Rehabilitierung der in Selbstzweifel geratenen Vernunft am Ende der »Zweiten Aufklärung«, freilich zuletzt in der Absicht einer Konsolidierung des Glaubens und der Theologie, welches Ziel auch unbeschönigt mit der Regeneration des verfallenden Glaubens und der Neuevangelisierung in Verbindung gebracht wird (nr. 72). Darum ist der Aufweis der inneren, wesensmäßigen Verbindung von Glaube und Vernunft ein Kernthema der Enzyklika.

Sie hält für die Erklärung dieser Verbindung zwei Bildworte bereit, von denen das erste das Verhältnis unter einem mehr äußeren und funktionalen Aspekt faßt: Es ist das Bild von den »beiden Flügeln, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt« (nr. 1); das andere, speziellere und für die Sachproblematik ergiebigere Bild ist das von der »Kreisbewegung« (nr. 79), nach welcher

¹⁸ A. Nordlander, Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie H. Thielickes, Uppsala 1973, 172–182.

die Theologie mit der Aufnahme des Wortes der Offenbarung beginnt, dann in die Bewegung zum vertieften Verständnis des Wortes Gottes (*intellectus fidei*) die Vernunft des Glaubenden in die Verständnisbemühung einbezieht, um so nicht nur zu einer vernunftgemäßen Einsicht in den Glauben zu gelangen, sondern dabei auch die Philosophie (welche die Begegnung mit der Theologie aufnimmt) um neue Erkenntnisse bereichert: »Aus diesem Verhältnis zum Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt« (nr. 73), ein Gedanke, der selten so klar formuliert wurde.

Am Bild dieser Kreisbewegung festhaltend, handelt die Enzyklika zunächst von »der Offenbarung der göttlichen Weisheit« selbst, von der Glaube und Theologie ausgehen und für deren Verständnis die Vernunft ihr Licht spenden soll (Kap. I, nr. 7–15). Dabei wird der Vernunft nichts ermäßigt, wenn ihr, die Geschichtlichkeit der Offenbarung anerkennend und ihren Gnadencharakter betonend (nr. 10), die höchsten Geheimnisse des Glaubens wie die Menschwerdung Gottes (nr. 11–13) und später (gemäß 1 Kor 1,28) das »Paradox« des Kreuzes vorgestellt werden (nr. 23).

Die Annahme der Geheimnisse der Offenbarung kann nur im Glauben erfolgen, weshalb ihm unter dem Stichwort des Anselmschen »*Credo ut intellegam*« (Kap. II, nr. 16–23) der Vorzug eingeräumt wird, aber auch (besonders am Glaubensverständnis des Alten wie des Neuen Testaments) das Ineinander von Glaube und Vernunft hervorgehoben wird. Dieses bietet keinen Grund »für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes« (nr. 17), wie es die Vernunft auch nicht beschneidet (nr. 16), sondern ihr alle Eigenkräfte beläßt und ihr besonders die Fähigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis zubilligt (gemäß Röm 1,18–20), was wiederum als Ausdruck der Selbsttranszendenz des Menschen hoch bewertet und als »metaphysische Fähigkeit« angesehen wird (nr. 22). Freilich liegt es nicht in ihrer Macht, das Geheimnis des Glaubens und der Gnade zu erfassen. Der Hiat und die Grenze zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie, bleibt bestehen, anders als in einem Zweig der modernen Transzendentaltheologie, die beide Wirklichkeiten miteinander verquickt¹⁹.

Aber das Bestehen einer Grenze und einer qualitativen Verschiedenheit zwischen Glaube und Vernunft wie zwischen Theologie und Philosophie besagt keineswegs ihre Trennung oder die Unmöglichkeit einer Begegnung und Verbindung beider. Die Verbindung geschieht aber nach dem Bild von der »Kreisbewegung« nicht erst im Inneren des Zirkels selbst, wenn der Glaube die Vernunft zur Hilfe holt, sie spielt sich auch schon vor dem Einstieg in den Glauben ab. Deshalb folgt dem »*Credo ut intellegam*« eine Erklärung des Zusammengehens von Seiten der Vernunft her unter dem Kennwort des »*Intellego ut credam*« (Kap. III, 24–35).

Die nähere Auslegung dieses Grundsatzes besagt: »Es gibt einen Weg, den der Mensch, wenn er will, gehen kann; er beginnt mit der Fähigkeit der Vernunft, sich über das Zufällige zu erheben, um auf das Unendliche zuzutreiben« (nr. 24). Zum Beweis dafür wird wieder ein historisches Argument herangezogen, nämlich die An-

¹⁹ Vgl. dazu K. Rahner, *Philosophie und Theologie: Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 95; 100; vgl. auch *Grundkurs des Glaubens*, 35f.

erkenntnis Pauli für die Athener und ihre Suche nach Gott (Apg 17,22–28), aber auch der philosophische Wahrheitsweg im ganzen gewürdigt (nr. 24), der letztlich »eine absolute und universale Wahrheit zum Ziel hat« und »nach einem höchsten Wert« ausgreift, »über den hinaus es weitere Fragen oder Verweise weder gibt noch geben kann« (nr. 27). Das innere Antriebsmoment auf diesem Wahrheitsweg der menschlichen Vernunft ist eine Dynamik, die »als Sehnsucht nach der Wahrheit so tief im Herzen des Menschen verwurzelt ist, daß das Abstandnehmen davon die Existenz gefährden würde« (nr. 29).

Ist diese Dynamik der Vernunft auf eine letzte Wahrheit hin einmal zugegeben, dann kann auch das übernatürliche Glaubensgeheimnis dieser Zielstrebigkeit nicht entzogen werden; denn es »steht nicht im Widerspruch zu den Wahrheiten, zu denen man durch das Philosophieren gelangt« (nr. 34), zumal wenn die höchste geheimnisvolle Wahrheit nicht in einem sachhaft-neutrigen Inhalt, sondern zutiefst in einer Person besteht, nämlich in der Person des Gottmenschen Jesus Christus, dem die menschliche Person in ihrem Wahrheitsstreben begegnen und zu ihm in lebendige Beziehung treten kann. Das Knüpfen dieser Beziehung geschieht von Christus her, der in seiner Menschwerdung den Hiat zwischen Gott und Mensch, zwischen Glaube und Vernunft grundsätzlich geschlossen hat und diesen Zusammenschluß immer wieder gnadenhaft ermöglicht (nr. 33–34).

Indem die »Kreisbewegung« einmal vom Glauben, zum anderen von der Vernunft her (gemäß den beiden Ordnungen, in die das menschliche Leben eingefügt ist [nr. 64]²⁰) umschrieben ist, ergibt sich die Möglichkeit einer grundsätzlichen Klärung der Zuordnung beider Kräfte zueinander in einer Betrachtung des beiderseitigen »Verhältnisses von Glaube und Vernunft« (Kap. IV, nr. 36–48). Auch hier beginnt der Gedankengang mit einer geschichtlichen Reminiszenz, welche auf die Annäherung des griechischen Denkens an die christliche Theologie hinweist (Apg 14,14–16; Röm 1,19–21; 2,14–15) und zugleich auch die geläuterte Einbeziehung dieses Denkens in den christlichen Glauben belegt (bei Justin, Klemens, Origenes, Augustinus, aber auch bei den Kirchenvätern des Ostens), so daß der Vorwurf der illegitimen Hellenisierung des Christentums als unzutreffend erkannt werden kann (nr. 39)²¹.

Die denkerische Begründung des Verhältnisses setzt nach Erwähnung der scholastischen Versuche bei dem auch heute der Theologie als »Lehrmeister des Denkens« empfohlenen Thomas v. Aquin an, der »die Harmonie, die zwischen Vernunft und Glaube besteht, in den Vordergrund gerückt hat« (nr. 43). Die hier dem Aquinaten entnommenen Gedanken über die grundsätzliche Nichtwidersprüchlichkeit zwischen Vernunft und Glaube, über die Vernunft als Voraussetzung des Glaubens und ihre Vollendung durch den Glauben (wie im Verhältnis von Natur und Gnade) und über das Vertrauen des Glaubens auf die rechte Vernunft führen zu dem Schluß, daß

²⁰ Dazu siehe A. Kolping, Trends in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, in: Forum Kath. Theologie 10 (1994) 130–138.

²¹ Zu diesem Problem nimmt neuerdings Stellung W. Beierwaltes, Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1988, 16f.

der Glaube die Vernunft bei ihrem entscheidenden Schritt in den Bereich der übernatürlichen Wahrheit »von der Gebrechlichkeit und den aus dem Ungehorsam der Sünde herrührenden Grenzen befreit«, so daß sie »die nötige Kraft findet, um sich zur Erkenntnis des Geheimnisses vom dreieinigen Gott zu erheben« (nr. 43). In den »Wortmeldungen des Lehramtes im philosophischen Bereich« (Kap. V, nr. 49–63) wird unterstrichen, daß diese Fähigkeit nur einer Philosophie zukommt, die (gemäß »Optatam totius«, 15) »zu einem gründlichen und zusammenhängenden Wissen über Mensch, Welt und Gott« hinführt« (nr. 60). Bei der Beschreibung der »Wechselwirkungen zwischen Theologie und Philosophie« (s. o.) wird eine solche Philosophie (Kap. VI, nr. 64–79) als die Kraft verstanden, die zu einem denkenden Glauben und einem glaubenden Denken führt (nr. 79).

Die sich daraus in Sonderheit für die Glaubenswissenschaft ergebenden Konsequenzen (»Aktuelle Forderungen und Aufgaben«: Kap. VII, 80–99) konzentrieren sich auf die Notwendigkeit einer »Philosophie von wahrer metaphysischer Tragweite« (nr. 83). Die Enzyklika gibt der Überzeugung Ausdruck, daß die gegenwärtige Krisensituation nicht nur der Philosophie durch »die Verwindung der Metaphysik« gekennzeichnet ist (nr. 83), sondern daß die Distanz von der Metaphysik auch die Theologie in eine Aporie gestürzt hat. Sie steht, wie der Pragmatismus zu Beginn dieses Jahrhunderts, in der Versuchung, die Wahrheiten des Glaubens in »Bedeutungen« aufzulösen (nr. 94) oder sie als bloße Verhaltensregeln anzusehen und sie »rein funktional zu verstehen« (nr. 97). Der universale Erkenntniswert ihrer Sätze und die übergeschichtliche Geltung ihrer Urteile, worin ihre Wahrheit im eigentlichen Sinne besteht, ist jedoch nicht zu halten ohne Voraussetzung einer Metaphysik, deren vollständiger Verlust der Theologie gleichsam den Boden unter den Füßen entziehen müßte.

Faktisch gehen viele Verunsicherungen des Glaubens heute (etwa bezüglich der immanenten Trinität, der hypostatischen Union, der Realpräsenz und Transsubstantiation) auf eine Verleugnung metaphysischer Grundlagen zurück, so daß die Theologie immanentistisch bei der Darstellung geschichtlicher Fakten und ihrer psychologischen oder existentiellen Anwendung stehenzubleiben droht, ohne zu bleibender transzendenter Wahrheit und zum Geheimnis des Glaubens zu gelangen. Aus einer Wiedereinsetzung der Metaphysik, die keiner bestimmten Schulrichtung verhaftet sein muß, würde freilich auch die Verbindlichkeit einer konsistenten sachbezogenen Begriffssprache folgen, die selbst im geschichtlichen Fluß der Gebrauchssprache ihre Gültigkeit behauptet (nr. 96), weil sie als Sprache (nach dem von W. v. Humboldt aufgestellten Prinzip) grundsätzlich übersetzbar ist und in Verkündigung wie Katechese übersetzt werden soll. Anders verfällt die Theologie, wie heute vielfach feststellbar, einem willkürlichen Linguismus, der sie einer sich abschließenden Esoterik nahebringt (nr. 37).

4) *Bedeutung und Akzeptanz*

Eine Übersicht des nur an den großen Marksteinen verfolgten Gedankenweges der Enzyklika läßt wohl kein anderes Urteil zu, als daß es sich hier um einen gran-

diosen Entwurf handelt, welcher die Entgrenzung der Philosophie zu ihrer Unendlichkeitsberufung unternimmt, um damit auch der Theologie den sicheren Gang zum Verständnis des übernatürlichen Geheimnisses und damit zu einem lebendigen Glauben zu ermöglichen. Die Problemstellung geschieht aber nicht im Binnenbereich philosophisch-theologischer Diskussion, sondern sie erfolgt im Horizont der Welt- und Menschheitsfrage nach der Wahrheit und dem Heil mit dem Anspruch auf universale Geltung. Insofern eignet diesen Überlegungen, die scheinbar nur um ein spezielles Denkproblem kreisen, eine allumfassende geistige Weite, in die z. B. die Einheitsfindung von Gott und Welt, von Christentum und Kultur, von Glaube und wahrer Wissenschaft und überhaupt die rechte Glaubensverkündigung in einer von der bloß funktionalen Vernunft beherrschten Welt hineingehören.

Neben dieser der Enzyklika zuzuschreibenden wesentlichen und universalen Bedeutung bleiben einige Fragen, die der Theologe an diese Lehrkundgebung stellen könnte, von geringerer Relevanz: etwa die Frage nach den auch naturgegebenen Grenzen der Vernunft im Anstieg zum Geheimnis, das Problem des Hell-Dunkels selbst im gelebten Glauben oder die Problematik um eine mögliche Überfremdung des Glaubens durch die Metaphysik. Aber auf solche spezielle Fragepunkte, für deren Beantwortung übrigens in dem Dokument doch auch schon Ansätze vorhanden sind, muß ein die Grundsätze verkündigendes päpstliches Lehrschreiben nicht eingehen.

Gewichtiger erscheint die Frage nach der zu erwartenden Akzeptanz der Lehre der Enzyklika, besonders etwa im westeuropäischen katholischen Raum. Hier ist bei der vorherrschenden Fixierung des Denkens auf die rein äußeren, gesellschaftspolitischen und welthaft-opportunistischen Interessen vieler Kirchenglieder zu vermuten, daß schon das Thema der Enzyklika wie auch seine Behandlung als rein abstrakt-theoretisch, ohne praktische Relevanz und ohne »Bezug zur Basis« in seiner Bedeutung verkannt werden wird. Diese Reaktion würde der Zeitanalyse der Enzyklika entsprechen, welche die Vorherrschaft des Positivismus, des Pragmatismus, des Utilitarismus (wie auch des daraus entstehenden Hedonismus) tatsächlich nicht nur auf die Nichtkatholiken bezieht. Es scheint allerdings fraglich, ob man die Ablehnung der Metaphysik den schlichten Gläubigen anlasten soll, die angeblich von Natur und Herkunft her zu einer Disziplin wie der Metaphysik keine Beziehung haben können.

Aber hier ist zu unterscheiden: Es gibt metaphysische Implikationen, die jedem katholischen Denken eigen sind oder eigen sein müßten. Sie bestehen schlicht in einem natürlichen Sinn für etwas überzeitliches Ganzes, Unveränderliches und Normatives, das mit der göttlichen Schöpfung gegeben ist, an dem die Offenbarung haftet und das sie zugleich zu seiner eigentlichen Höhe erhebt. Aus dem Verlust dieser impliziten Metaphysik, von der schon I. Kant feststellte, daß sie der Mensch gar nicht vermeiden könne²², und die deshalb schon dem schlichten Gläubigen verfügbar ist, sind offensichtlich bereits fatale Folgen abzuleiten, die den Verfall katholi-

²² Vgl. N. Lobkowicz, Überlegungen zum Thema »Warum Metaphysik nicht möglich sein soll«: Zukunft der Metaphysik, 45.

schen Lebens und Glaubens anzeigen²³ (vgl. etwa die »Königsteiner Erklärung«; die faktische Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten; die Kooperation der Kirche bei der Abtreibung; die Ausschaltung der Wahrheitsfrage im ökumenischen Gespräch). Diese Situation erklärt freilich nur, daß die Enzyklika heute auf einen nicht gerade aufgebrochenen Boden fällt; sie nimmt aber den von ihr angesprochenen Christen nicht den Mut wie auch die Verpflichtung, für dieses rudimentär Metaphysische einzutreten, damit das genuin und verbindlich Katholische nicht zu einer Religion des »Als-ob« werde.

Nicht ohne Probleme ist auch die Antwort auf die Frage nach der Akzeptanz auf Seiten der von der Enzyklika angesprochenen Philosophien. Auch hier erscheint die Situation nicht sehr günstig und nicht so zubereitet wie etwa nach dem Zweiten Weltkrieg, als K. Jaspers das programmatische Wort von der »betroffenen Neigung« des philosophisch Glaubenden »zu dem wirklich und ernsthaft Offenbarungsgläubigen« sprach²⁴. Andererseits kommt es doch angesichts der Aporetik des rein positivistischen Denkweges auch wieder zu Eingeständnissen bezüglich der Notwendigkeit metaphysischen Denkens, so bei M. Horkheimer, der erklärte, »daß Politik, welche nicht Theologie oder Metaphysik, damit natürlich auch Moral in sich bewahrt, letzten Endes Geschäft bleibt«²⁵. Auch das unablässige Befassen mit der epochalen Bedeutung der vergangenen Metaphysik und ihrer Topologie ist ein Beweis, daß das philosophische Denken von der Metaphysik weiter betroffen bleibt, auch wenn für die Gegenwart die Zustimmung ausbleibt²⁶. Auch wo im Rahmen einer »philosophischen Theologie« die Fraglichkeit des Menschen (sein Vonwoher) ernst genommen wird, kann die metaphysische Antwort nicht gänzlich unbedacht bleiben²⁷. Die »päpstliche Antwort« wird so, und sei es auch nur als Herausforderung, ihren Eindruck nicht verfehlen.

²³ Dazu vgl. H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Revolution*, Graz 1985, 150–160; im Hinblick auf die Gesamtsituation nimmt sich G. Rohrmoser das Recht, von einer »Dekadenz des Christentums« im Westen zu sprechen: Ders., *Christliche Dekadenz in unserer Zeit. Plädoyer für die christliche Vernunft*, Bietheim/Baden 1996, bes. 55–71.

²⁴ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 535.

²⁵ M. Horkheimer, in: *Der Spiegel* 1970, H. 1/2, 80f.

²⁶ Vgl. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg 1980, 698–702.

²⁷ So in dem aufschlußreichen Werk von W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, bes. II, 250–257.