

FIDES ET RATIO – EINST UND JETZT (?!)

Peter HÜNERMANN

Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg-Oberndorf
peter.huenermann@uni-tuebingen.de

Zusammenfassung

Die Enzyklika »Fides et Ratio« (1998) stellt – nach über hundert Jahren Kirchengeschichte – die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie neu. 1879 hatte Leo XIII. dieses Verhältnis zum letzten Mal behandelt. Johannes Paul II. greift die Lehre von Leo XIII. auf, setzt aber entscheidende neue Akzente: Glauben und Denken sind zu unterscheiden, aber sie durchdringen sich zugleich. Ohne Denken ist Glaube nichts (Augustinus). Daraus ergeben sich Folgerungen, die Johannes Paul II. nur zum Teil zieht. – Der Artikel gibt zunächst eine Übersicht über die Enzyklika, behandelt dann die Position Leos XIII. und charakterisiert anschließend das »Jetzt« von Glauben und Vernunft nach Johannes Paul II. Den Beschluss bilden einige Folgerungen für eine heutige philosophische Bildung von Theologen.

Schlüsselwörter: *Fides et ratio*, Glaube, Vernunft, Philosophie, Theologie, *Aeterni Patris*, Leo XIII, Johannes Paul II.

A translation of this article is published in Croatian in a printed version in: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008) 4, 721-740. A German version is available on-line only.

Die Enzyklika Johannes Pauls II. »Fides et Ratio«, datiert vom 14. September 1998, dem Fest der Kreuzerhöhung, bezieht sich am Anfang (Nr. 5) wie im Schlusswort (Nr. 100) auf die Enzyklika Leos XIII. »Aeterni Patris« vom 4. August 1879. Die Intention Johannes Pauls II. ist es, das Verhältnis von Theologie und Philosophie neu zu bedenken. »Fides et Ratio – Einst und Jetzt« gibt also den Sinn, die Absicht dieser Enzyklika wieder.

Warum haben wir in die Überschrift, und zwar in Klammern, ein Fragezeichen und ein Ausrufezeichen gesetzt? Einst und Jetzt kann man sehr unter-

schiedlich verstehen. Im Sinne einer ungebrochenen Kontinuität und Identität, aber auch im Sinne einer Vermessung des Abstandes, das heißt der Differenz von Einst und Jetzt, sowie einer Herausstellung dieser Unterschiede, wobei die Unterschiede durchaus auch noch einmal auf gewisse gemeinsame Grundzüge hinweisen, die aber jetzt in einer neuen Form, in einer neuen Orientierung vorgelegt werden. Was ist gemeint in dieser Enzyklika? Gilt die erste oder die zweite Interpretation? Von daher das Fragezeichen.

Hinter dem Fragezeichen steht ein Ausrufezeichen. Mit einem Ausrufezeichen pflegen wir in unserer modernen Sprache eine Affirmation, eine nachdrückliche Behauptung oder eine nachdrückliche Feststellung zu kennzeichnen. Die Enzyklika »Fides et Ratio« bietet gerade in ihrem zweiten Teil eine eindeutige Antwort auf die Problematik und die Frage, die wir zunächst gestellt haben. Es werden, so das vorweggenommene Ergebnis, zwischen »einst« und »jetzt«, – zwischen Leo XIII. und Johannes Paul II. – in Bezug auf *Fides et Ratio* erhebliche Differenzen in der Auffassung dieses Wechselverhältnisses gemacht, und es wird damit eine neue Orientierung verbunden. Es ist eine Orientierung, die korrigiert, vertieft und neue Perspektiven eröffnet.

Soweit zum Titel. Damit ist Ihnen zugleich eine Andeutung gegeben, wie wir den Vortrag aufbauen wollen und wie die Kapitel gegliedert sein sollen. Am Anfang – *das wäre das 1. Kapitel* – wollen wir uns ganz knapp den *Inhalt und die Gliederung der Enzyklika* ins Gedächtnis rufen. Ich gehe davon aus, dass Sie den Text vor diesem *Dies academicus* gelesen haben, und begnüge mich deswegen mit einer kurzen Übersicht. In einem *zweiten Schritt* soll das »Einst« knapp und bündig dargestellt werden, wie das Verhältnis *Fides et Ratio* von Leo XIII. und in der Folge davon in der kirchlichen Lehrtradition gesehen wurde. Darauf wird in der Enzyklika ausdrücklich Bezug genommen. Wesentliche Schritte werden referiert. In einem *dritten Schritt* soll das »Jetzt«, sollen die gegenwartsbezogenen Aussagen Johannes Pauls II. analysiert werden, also die Weisungen, die sich auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie, wie es sich aktuell darbietet, beziehen. Es soll die Orientierung herausgearbeitet werden, die damit verbunden wird. Kapitel II wäre also dem »Einst« gewidmet, Kapitel III dem »Jetzt«. Daran schließt sich *eine Schlussreflexion an, in der wir die Perspektiven zu entwickeln suchen, welche sich uns konkret stellen.*

1. Die Argumentation in »Fides et Ratio« – eine Übersicht

Vertieft man sich in den Aufbau der Enzyklika, dann ergeben sich im Grunde genommen drei große Teile. Der erste Teil umfasst die Kapitel 1-3 und handelt

von der Offenbarung der Weisheit Gottes (Kap. 1), Jesus wird als *der* Offenbarer, als *die* Weisheit Gottes selbst dargestellt, und es wird auf die Vernunft reflektiert, die vor diesem Mysterium – und Mysterium hat hier dieselbe Bedeutung wie *sacramentum* – steht. Von dieser Grundlage her werden unter den Stichworten: »*Credo ut intelligam*« und »*Intelligo ut credam*« die Vollzüge von Glauben und Vernunft reflektiert.

Diese drei ersten Kapitel sind stark theologisch geprägt. Dies manifestiert sich nicht nur in zahlreichen Zitationen der Schrift und Verweisen auf korrespondierende Schriftstellen. Es betrifft ebenso Grundaussagen der Lehrtradition: Trient, das I. Vatikanum und das II. Vatikanum, *vor allem Dingen Dei Verbum* werden ausführlich zitiert. Wenn von der Vernunft von dem Geheimnis die Rede ist, dann wird der Akzent auf das Hören, den Gehorsam gegenüber Gottes Wort gelegt. Unter dem Stichwort: »*Credo ut intelligam*« wird dann vor allem im Ausgang von den deuterokanonischen Weisheitsschriften geschildert, wie der Mensch durch die Furcht Gottes, die Annahme seines Wortes selbst Weisheit erwirbt und damit zu einem sinnvollen Leben gelangen kann. Bei der Charakteristik der Gegenbewegung – »*intelligo ut credam*« – wird der Ausgangspunkt bei der Verkündigung des Paulus auf dem Areopag genommen und skizziert, wie der Mensch auf der Suche nach Wahrheit ist, wobei Wahrheit hier unterschiedliche Gestalten annehmen kann, es ihm aber im Grunde um umfassende Wahrheit, um Wahrheit gerade auch der Personen geht, Wahrheit, in der der Sinn des Lebens, die Einheit der Wahrheit aufleuchtet.

Soweit zu dem ersten großen Abschnitt dieser Enzyklika. Einen zweiten wichtigen Argumentationsblock sehe ich den Kapiteln 4 und 5. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft, *Fides et Ratio*, wird hier im Verlauf der Kirchengeschichte dargestellt. Kapitel 4 ist in sich strikt historisch gegliedert: Glaube und Vernunft in der patristischen Kirche (Nr. 36-42), Glaube und Vernunft im Mittelalter, ganz konzentriert auf Thomas von Aquin (Nr. 43-44), und schließlich die nachmittelalterliche Zeit, angefangen von Ockham bis zur Moderne unter dem Stichwort: »Das Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft« (Nr. 45-48). Das Kapitel 5 ergänzt dieses 4. Kapitel insofern, als jetzt nachgetragen wird, welche lehramtlichen Stellungnahmen hier ergangen sind und wie diese Stellungnahmen in sich einen Dienst an der Wahrheit darstellen und Ausdruck des Interesses der Kirche und der lebendigen Beziehung des Glaubens und der Theologie auf die Philosophie und das Denken sind.

Zum dritten Argumentationsblock: Kapitel 6 und 7 blicken auf die Gegenwart, auf die sich abzeichnenden Aufgaben für Theologie und Philosophie. Es ist interessant zu sehen, in welchem Ausmaß hier auf die Dokumente des II.

Vatikanischen Konzils, vor allem auf *Dei Verbum* und *Gaudium et spes* rekurriert wird. In diesem Abschnitt geht es ganz evident um das »Jetzt«. In dem vorausgehenden Abschnitt hingegen wurde vor allem das »Einst« thematisiert, während die Kapitel 1-3 im Grunde genommen die Basis für die Entfaltung der gesamten Fragestellung darstellen. Soweit also die Übersicht über »Fides et Ratio«, unser erster Abschnitt. Wie präsentiert sich nun das »Einst«?

2. Einst – *Fides* und *Ratio* in der Sicht Leos XIII. und seiner Nachfolger

Das Verhältnis von *Fides* und *Ratio* wird in den historischen Teilen der Enzyklika nach der Lehre des I. Vatikanums und dem daraus abgeleiteten Programm Leos XIII. »Aeterni patris« skizziert. Welches sind die entscheidenden Punkte in dieser Beziehung? Bereits vor dem Eintritt in die historischen Darlegungen wird im Kapitel 1 über die Offenbarung der Weisheit Gottes in den Nummern 8 und 9 das I. Vatikanische Konzil zitiert:

»Es gibt zwei Erkenntnisordnungen, die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden sind: Im Prinzip, weil wir in der einen (Ordnung) mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit dem göttlichen Glauben erkennen; im Gegenstand aber, weil uns außer der Wahrheit, zu der die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht in Gott geoffenbart wären, nicht bekannt werden könnten« (DH 3015).

Prinzipien der Erkenntnis sind die natürliche Vernunft auf der einen Seite, der Glaube auf der anderen Seite. Die Gegenstände werden gleichfalls sorgfältig voneinander geschieden. Die Gegenstände, welche die natürliche Vernunft erkennt, werden so charakterisiert: Die Erkenntnis »stützt sich auf die Sinneswahrnehmung, auf die Erfahrung und bewegt sich allein im Licht des Verstandes« (Nr. 9). Davon werden die anderen Gegenstände unterschieden, welche der Glaube erkennt: Es sind die »in Gott verborgenen Geheimnisse«. Die Sicht des I. Vatikanums wird also nicht nur in den historischen Ausführungen zitiert, sie wird – das zeigt die Zitation bereits im theologischen Einleitungsteil – inhaltlich und sachlich integriert.

Ein zweites Mal, und diesmal ausführlicher, wird dieser bereits zitierte Satz des I. Vatikanums in dem Kapitel über die Wortmeldungen des Lehramts zu Fragen der Philosophie angeführt und zugleich entfaltet. In Nr. 53 wird von dem zitierten Text gesagt, dass das I. Vatikanische Konzil »die Lehren, die das ordentliche Lehramt ständig für die Gläubigen aufgestellt hatte, in feierlicher Form zusammenfasste und neu bestätigte« (Nr. 53). Das I. Vatikanum wird so von Anfang

an als Ergebnis der lehramtlichen Tradition dargestellt. Es wird hervorgehoben, dass das I. Vatikanum sowohl die Untrennbarkeit wie die Unabhängigkeit von Vernunft und Glaube gelehrt habe. In Bezug auf die Unabhängigkeit wird der bereits im ersten Kapitel zitierte Satz von den zwei Erkenntnisordnungen und den unterschiedlichen Gegenständen wiederholt. In Bezug auf die Untrennbarkeit wird gesagt: »Aber auch, wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es doch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glaube und Vernunft geben: Denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben mitteilt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott aber kann sich nicht selbst verleugnen, noch (kann) jemals Wahres Wahrem widersprechen.« Auch dies ein Zitat aus dem I. Vatikanischen Konzil (DH 3017).

Liest man diese Sätze und überdenkt sie, so könnte man sie wie folgt verstehen: Hier ist die Rede von zwei Erkenntnisprinzipien, von zwei Erkenntnisvermögen, der Vernunft und dem Glauben. Die Aussage kann also durchaus mit der anderen Aussage verglichen werden: Es gibt zwei Erkenntnisvermögen, – das kennen wir auch sonst: Wir unterscheiden das sinnliche Wahrnehmungsvermögen von der Vernunft. Auch hier hat man selbstverständlich zwei unterschiedliche Typen von Gegenständen: den Sinnesgegenstand auf der einen Seite und den Vernunftgegenstand auf der anderen Seite und beides sind unterschiedliche Gegenstände. Auch zwischen diesen beiden unterschiedlichen Typen von Erkenntnisgegenständen kann es keine »wahre Unstimmigkeit geben«. Das Licht der Sinne wie das Licht der Vernunft stammen beide von Gott. Wäre dieses Verständnis richtig und angemessen?

De facto ist das I. Vatikanum vielfach in dieser Weise verstanden worden, auch von der römischen Kurie und damit auch vom Papst. Ein kleines Beispiel dafür: Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert setzt eine erhebliche Auseinandersetzung um die Bibel und die Exegese ein. Liest man die Dekrete, die um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Namen des Papstes von der Bibelkommission herausgegeben wurden, etwa hinsichtlich der Verfasserschaft der so genannten fünf Bücher des Mose und hinsichtlich anderer Quellenfragen, so liegt diesen Entscheidungen die genannte Vorstellung zugrunde: Diese Bücher wurden in der Tradition Mose, dem Propheten Gottes, zugeschrieben. Folglich wird argumentiert: Hier handelt es sich um eine geoffenbarte Wahrheit, die zur Glaubensüberlieferung gehört. Historische Argumentationen dagegen sind unzulässig. Es handelt sich um einen Gegenstand des Glaubens (vgl. DH 3394-3397). Diesen Entscheidungen, wie sie nicht nur in den Antworten der Bibelkommission vorkommen (vgl. die Antwort der Bibelkommission zu Fragen des Johannesevangeliums DH 3398-3400) entsprechen eine ganze

Reihe von Feststellungen in dem Dekret des Heiligen Offiziums »Lamentabili« vom 3. Juli 1907 bzw. von der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« vom 8. September 1907 (vgl. DH 3401-3466; 3475-3500).

Was ist die Veranlassung zu dieser Aussage des I. Vatikanums, die dann in der Folge zu solchem Typus von Auslegungen geführt hat? Die Kirche erlebt im 19. Jahrhundert eine tiefgreifende Krise und Erschütterung. Es entwickeln sich im 19. Jahrhundert die historisch-kritische Geschichtswissenschaft, es entsteht die moderne Philologie; es wird die bisherige öffentliche Ordnung, ein christlich geprägtes Feudalsystem, aufgelöst; es werden die Menschenrechte proklamiert, die Souveränität und Autonomie des modernen Staates werden verkündet etc. Damit erhebt sich eine Welle von Kritik an der gängigen kirchlichen Tradition, ihren selbstverständlichen Überlieferungsbeständen und ihren Ansprüchen auf einen Platz im öffentlichen Leben. Im I. Vatikanum affirmiert die Kirche demgegenüber die Offenbarung als eine der neuzeitlichen Wissenschaft nicht einfach unterworfenen Erkenntnisquelle und zugleich bekräftigt sie ihre eigene Autorität in diesem Bereich. So wichtig und berechtigt diese Feststellung ist – und sie spricht sich in den zitierten Sätzen des I. Vatikanums aus – so sehr ist auch zu sagen, dass in diesen Sätzen nicht das *unlösliche Ineinander und Miteinander von Vernunft und Glauben* reflektiert wird, wie es etwa Augustinus formuliert:

»Glauben ist nichts anderes als zustimmend denken ... Jeder, der glaubt denkt; wenn er glaubt, denkt er und wenn er denkt, glaubt er... Wenn der Glaube nicht gedacht wird, ist er nichts.«¹ Ich zitiere diesen Satz von Augustinus, weil parallel zu dieser Formulierung im I. Vatikanum John Henry Newman seine »Grammar of Assent« schreibt, eine Grammatik der Zustimmung, eine Abhandlung über den Glauben und das Glaubensbekenntnis in der Geschichte der Kirche. In die römische Theologie allerdings wird dieser Ansatz Newmans nicht aufgenommen, obwohl die Tradition dieser Glaubensanalyse Augustins sich nicht nur bei ihm, sondern auch in der abendländischen Tradition, etwa in der Glaubensanalyse des Thomas, wiederfindet.

Das Programm, das Leo XIII. mit seiner Enzyklika »Aeterni Patris« und der Reformation der theologischen Ausbildung erreichen will, ist ebenso wie die entsprechenden Ansätze bei Pius X., Pius XI. und Pius XII. von der Aporie geprägt, die sich für die Kirche in der Moderne auftut: der Erfahrung, dass philosophisches Denken und die Gestaltung der öffentlichen Zustände sich so verändert haben, dass die Kirche mit ihren bisherigen Selbstverständlichkeiten und ihrem Selbstverständnis darin weitgehend marginalisiert ist. Was soll die Kirche tun?

¹ AUGUSTINUS, *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5, PL 44,963; *cogitare cum affirmatione*.

Bereits als Bischof von Perugia beginnt der spätere Papst, sein Diözesanseminar umzugestalten. Er sieht die Notwendigkeit einer Modernisierung, beurteilt die moderne Welt aber als die Entstehung einer Welt, die vom Glauben abgefallen ist. Man muss – so die Überzeugung von Vincenzo Gioachino Pecci, dem nachmaligen Papst Leo XIII. – bei Thomas von Aquin, dem großen Philosophen und Theologen, anknüpfen, weil hier Glaube und Vernunft in einer harmonischen Synthese gegeben sind. Diese Synthese ist wiederum aufzuarbeiten, sichtbar zu machen, und so ist die wahre Kultur der Menschheit in der Moderne wiederum herzustellen. Der Bischof von Perugia gründet so 1859 eine Thomas-Akademie. Die Studien werden ganz an der scholastischen, der thomistischen Philosophie und Theologie ausgerichtet mit einer in der Hauptsache apologetischen und kontroverstheologischen Akzentsetzung. Zugleich verbindet der Bischof damit eine Seminarordnung, die die Seminaristen von einem engeren Kontakt mit der Umwelt, den geistigen Strömungen der Zeit abschirmt, und fordert zugleich, dass sie sich als künftige Seelsorger auf die moderne Welt und ihre Probleme einlassen.

Ich zitiere Maurillio Guasco zu dieser Entwicklung: »Es tritt gleichsam eine Dichotomie auf zwischen der Bildung des Klerus und den Pflichten, die von den Priestern im Dienst gefordert werden. Diese werden aufgefordert, aus der Sakristei herauszugehen, sich gesellschaftlichen Organisationen zu widmen, die Welt, die sie zu evangelisieren berufen sind, besser zu verstehen, auch wenn der Zweck all dessen, vor allem darin besteht, sich dem Typus der modernen Gesellschaft zu widersetzen, und den Versuch zu machen, eine christliche Gesellschaft wiederzubeleben.«²

Das Schwergewicht in diesem Programm, welches in der Enzyklika »Aeterni Patris« von 1879 (sowie »Providentissimus Deus« von 1893) entfaltet wird, liegt im Bereich der Philosophie und der Zuordnung von Philosophie und Theologie auf der Basis der metaphysischen und zugleich theologischen Synthese des Thomas. Warum? Weil man hier z.B. in den Gottesbeweisen die Klammer sieht, welche die natürliche Vernunft, die Metaphysik, mit dem Glauben zu verbinden gestattet, und andererseits eine klare Unterscheidung zwischen der Offenbarung und der Vernunft findet, mit der die Eigenständigkeit und die Eigenberechtigung der Kirche und ihrer Theologie sowie ihre Sicht der Wirklichkeit zu begründen ist.

Es ist selbstverständlich, dass mit dieser Akzentsetzung Front gemacht wird gegen die Gesamtentwicklung vom Mittelalter ab bis zur Gegenwart und

² Maurillio GUASCO, Per una storia della formazione del clero. Problemi e Prospetive, in: Mauricio SAN GALLI (Hg.), *Chiesa – clerici – sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX saeculo*, Roma, 2000, 25-38.

hier von einer Entfremdung des Denkens und der Gesellschaft vom Glauben geredet wird. Ihren Niederschlag findet diese Distanzierung in den langen Listen der *adversarii*, der Gegner, welche in den entstehenden thomistisch inspirierten neuscholastischen philosophischen und theologischen Handbüchern aufgeführt werden: Hier findet man die ganze Liste der großen Namen aus der Philosophiegeschichte der Neuzeit, insbesondere die moderneren Philosophen Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx etc. Die entstehende Schulphilosophie und Schultheologie in den philosophisch-theologischen Ausbildungsstätten der römisch-katholischen Kirche wird zugleich sehr uniform, weil ja dieser Typus von Philosophie und Theologie und die daraus abgeleiteten kulturellen und gesellschaftlichen Folgerungen zugleich das kulturelle Programm darstellen, das die Menschheit global in die Wahrheit hineinführen soll. Das heißt: es herrscht hier ein starker Eurozentrismus. Andere Kulturen und ihre Verschiedenheit werden ausgeblendet. Der Klerus wird im Grunde weltweit auf eine Synthese des Lebens festgelegt, die ganz stark eurozentrisch-römische Züge trägt.³

Ich möchte mit diesen knappen Hinweisen keineswegs in Abrede stellen, dass sich mit der Erneuerung des Studiums des Thomas durch Leo XIII. auch zahlreiche fruchtbare Impulse für die Philosophie und die Theologie insgesamt ergeben haben, nicht zuletzt deswegen, weil Thomas in der Tat eine der großen Leuchten in der philosophisch-theologischen Geistesgeschichte ist und sowohl philosophisch wie theologisch wesentlich reichhaltiger ist, als es die Konzeption des neuscholastischen »Thomismus« zunächst sehen ließ, eine Denkrichtung – die ohne es zu wissen – sehr stark vom vorkantischen Denken der Wolffschen Aufklärung geprägt war.⁴

Kehren wir nach diesen exkursartigen Ausführungen zurück zu unserer Enzyklika »Fides et Ratio« so fällt auf, dass in den Kapiteln I, IV und V auf die hier angesprochenen Lehrdokumente und die korrespondierenden Urteile Bezug genommen wird. Die grundlegende generelle These wird übernommen, dass vom Mittelalter ab eine Entfremdung und Distanzierung der Philosophie und eine Entfremdung von Glaube und Theologie stattgefunden habe. Dass sich in der frühen Moderne, im Ausgang etwa von Ockham und wesentlich inspiriert durch die von daher ausgehenden theologischen Reflexionen, eine Philosophie der Freiheit entwickelt, die wesentlich ist für die europäische und menschheitliche Geistesgeschichte, kommt ebenso wenig in den Blick wie etwa die großen Leistungen im Bereich der Ethik von Seiten der

³ Vgl. *Enchiridion Clericorum*.

⁴ Vgl. Bernhard CASPER, *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964/5), insbesondere 173-179.

Barockscholastik, etwa durch Franz von Vittoria, oder die große Metaphysik des Suarez, welche Descartes nicht unwesentlich inspiriert hat, wie die Ansätze transzendentalen Denkens, die damit in die moderne Entwicklung der Philosophiegeschichte eingestiftet werden. So wird im Kapitel IV die gesamte Entwicklung in der Neuzeit unter der Überschrift »Das Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft« dargestellt (vgl. Nr. 45ff.).

Peter Henrici SJ, langjähriger Philosophieprofessor an der Gregoriana, dann Weihbischof in Chur/Schweiz, hat bis vor kurzem Philosophie doziert. In seiner Abschiedsvorlesung hat er in Chur in einer gründlichen Analyse aufgewiesen, welche mit dem christlichen Glauben sich stellende Grundfrage Kant und Hegel beschäftigt hat. Am Beginn seiner Vorlesung zitiert er »Fides et Ratio«, das Wort vom Drama der Trennung von Glaube und Vernunft. Er konstatiert, dieses Urteil sei ungerechtfertigt. Es müsse korrigiert werden. In diesem Zusammenhang weist er auf die frühe Veröffentlichung von Karl Barth über die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert hin, der sich in diesem Buch ausdrücklich mit Kant und Hegel befasst. Dann setzt Henrici mit seiner eigenen Argumentation an und weist auf, wo und wie sich die christlichen Impulse Kants und Hegels konkret zeigen.

Die Frage stellt sich: Schreibt Johannes Paul II. seine Überlegungen einfach in diesen vorgegebenen, vom Ende des 19. Jahrhunderts stammenden Rahmen ein, der ja weitgehend die römische Position bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt hat und auch nach dem Konzil gewichtige Unterstützung bekommen hat? Dass diese Frage berechtigt ist, ergibt sich daraus, dass der Papst ja in keiner Weise auf Grenzen in diesen jeweiligen lehramtlichen Feststellungen und Kritiken eingeht.

3. Jetzt – *Fides* und *Ratio* heute. Die Aussagen in den Kapiteln VI und VII

Die Kapitel VI und VII von »Fides et Ratio« wenden sich der gegenwärtigen Situation zu.

Das sechste Kapitel behandelt die Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie und charakterisiert zunächst die Theologie als Glaubenswissenschaft und die sich von dorthin ergebenden heutigen Verweise und Beziehungen zur Philosophie. Der zweite Abschnitt in diesem Kapitel, der von den verschiedenen Standorten der gegenwärtigen Philosophie handelt, weist auf, wie von den unterschiedlichen philosophischen Ansätzen her sich Philosophie in unterschiedlicher Weise zur Theologie in Beziehung setzen kann und de facto setzt. Das siebte Kapitel charakterisiert aktuelle Forderungen und Aufgaben, die sich vom Wort Gottes

her ergeben, und es formuliert aktuelle Aufgaben für die Theologie, die sich auf die Vernunft und die Philosophie der Gegenwart beziehen.

Es soll im Folgenden in diesem Abschnitt nicht darum gehen, die Argumentation Johannes Pauls II. einfach nachzuzeichnen. Es soll hier zunächst die Frage geklärt werden, ob er sich bei der Beschreibung der gegenwärtigen Aufgaben und Herausforderungen für Philosophie und Theologie einfach des vom 19. Jahrhundert her vorgegebenen Schemas und Interpretationsrahmens bedient, oder ob hier eine andere Sprache gesprochen wird, ein anderer Horizont aufgespannt wird. Wir sammeln also zunächst Beobachtungen, die uns ermöglichen, die eingangs gestellte Frage zu beantworten.

Kapitel VI liefert hier – und zwar in seinem Aufbau – einen ganz wichtigen Hinweis. In den Einleitungsnummern (64, 65 und 66) wird anschaulich dargestellt, wie Glauben und Theologietreiben jeweils das Denken und Philosophieren implizieren. Beides ist nicht zu trennen.

»Das Wort Gottes richtet sich an jeden Menschen, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Erde; und der Mensch ist von Natur aus Philosoph. Die Theologie, als durchdachte wissenschaftliche Erarbeitung des Verständnisses dieses Wortes im Lichte des Glaubens, kann sowohl für manche ihrer Verfahrensweisen wie auch für die Erfüllung bestimmter Aufgaben nicht darauf verzichten, mit den Philosophien in Beziehung zu treten, die im Verlauf der Geschichte tatsächlich ausgearbeitet worden sind« (Nr. 64).

Verwiesen wird darauf, dass zur Theologie der *auditus fidei* und der *intellectus fidei* gehören. Der Glaube kommt vom Hören. Der Glaube muss als gehörter verstanden werden. Das angemessene Hören des Glaubens impliziert eine angemessene Auffassung von der »Struktur der Erkenntnis«, der »persönlichen Mitteilung«, der »vielfältigen Formen und Funktionen der Sprache«, Verstehen der Überlieferung etc. Der *intellectus fidei* legt die Wahrheit des Glaubens aus. Dazu sind nicht nur die logischen und begrifflichen Strukturen der Aussagen in der rechten Weise aufzunehmen, sondern es muss die Heilsbedeutung dieser Aussagen sichtbar werden. Johannes Paul II. verweist in diesem Kontext auf die Dogmatik, die Fundamentaltheologie, die Moralthologie als Beispiele dafür, wie in allen diesen Auslegungen der Glaubensgeheimnisse das Philosophieren impliziert ist. Denn solche theologische Auslegung kann nicht davon absehen, dass beim Theologietreiben Begriffe gebraucht werden müssen, die vernünftig sind und von der Vernunft ausgearbeitet werden.

»Die spekulative dogmatische Theologie setzt daher implizit eine auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt und, radikaler, vom Sein voraus« (Nr. 66). Ein Gleiches gilt von den anderen theo-

gischen Disziplinen. Von daher charakterisiert Johannes Paul II. die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie als »Form einer Kreisbewegung« (Nr. 73). Er schreibt: »Für die Theologie wird das in der Geschichte geoffenbarte Wort Gottes stets Ausgangspunkt und Quelle sein, während das letzte Ziel nur das in der Aufeinanderfolge der Generationen nach und nach vertiefte Verständnis des Gotteswortes sein kann.« Die menschliche Suche nach der Wahrheit »das heißt das unter Respektierung der ihm eigenen Gesetze entwickelte Philosophieren«, der Einsatz der Vernunft der Glaubenden mit all ihren »Denkfähigkeiten«, gehört so mit zum Glauben. Dabei wird ausdrücklich betont, dass das Denken seine eigenen autonomen Kriterien und Regeln hat. Den Beschluss dieser Ausführung bilden dann zwei Zitate von Augustinus, die wir oben bereits zitiert haben, dass nämlich Glauben nichts anderes ist als Denken mit Zustimmung.

Schaut man von diesem Zwischenergebnis, das lediglich aus der Einführung und den Schlusspassagen von Kapitel VI gewonnen ist, auf den voraufgehenden Abschnitt über das »Einst«, so zeichnet sich sehr deutlich eine Kontinuität und eine Umprägung der Aussagen des I. Vatikanums und des Konzeptes von Leo XIII. ab. Dass Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie nicht einfach dasselbe sind, wird auch hier in einer ganz grundsätzlichen Weise herausgestellt. Philosophie hat ihre eigenen Kriterien, ihre eigenen Regeln. Man kann und muss also von zwei Erkenntnisprinzipien reden. Aber es bleibt nicht bei dieser Aussage. Und die Aussage erschöpft sich auch nicht in dem Faktum, dass zwei unterschiedliche Ergebnisse, unterschiedene Gegenstände beider Erkenntnisprinzipien nebeneinandergestellt werden, die lediglich durch ihren Ursprung vom selben Gott her zu der einen umfassenden Wahrheit schlechthin gehören.

Es ist vielmehr die Rede von einem wechselseitigen Innesein, von einem Sich-Durchdringen der Vollzüge. Dieses Sich-Durchdringen der Vollzüge wird in den Abschnitten, die wir bisher angeführt haben vor allen Dingen vom Theologisieren her entfaltet. Der Papst entfaltet sie aber auch vom faktischen Philosophieren her. Er spricht in den Nummern 75-77 davon, dass Philosophen Fragen bzw. Sachverhalte, die in irgendeiner Weise zur Offenbarung, zum Glauben gehören, philosophisch bearbeitet haben – dadurch aber keineswegs zu Theologen geworden sind. Sie haben vielmehr gelernt, im Bereich der Philosophie neue Fragen zu stellen, sie haben neue Dimensionen der Wirklichkeit aufgedeckt und durchdacht. Der Papst nennt keine Beispiele. Aber man könnte hier mit Fug und Recht Augustinus nennen, von dem Karl Jaspers sagt, er habe für die nachfolgende Philosophie aus der Beschäftigung mit der christlichen Glaubenslehre die menschliche Innerlichkeit in einer ganz

neuen Weise erschlossen.⁵ Bezeichnenderweise beschließt der Papst diese Reflexionen auf die Positionen der Philosophie mit einem Blick auf Thomas und seine Herausstellung durch das kirchliche Lehramt. Er betont: »Es war dem Lehramt weder daran gelegen, zu eigentlich philosophischen Fragen Stellung zu nehmen, noch die Zustimmung zu besonderen Auffassungen aufzuerlegen.« Die Absicht des Lehramtes sei es gewesen, Thomas als »authentisches Vorbild« für die Wahrheitssuche hinzustellen: »Denn in seinem Denken haben der Anspruch der Vernunft und die Kraft des Glaubens zur höchsten Zusammenschau gefunden, zu der das Denken je gelangt ist«. Und zwar wie? »Er hat es verstanden, das radikal Neue, das die Offenbarung gebracht hat, zu verteidigen, ohne je den typischen Weg der Vernunft zu demütigen« (Nr. 78).

Man halte neben diese Aussagen die Aussagen Leos XIII. zu Thomas und zum »Thomismus«, und man vergleiche mit diesen Aussagen Johannes Pauls II. über Thomas die 24 Thesen über die echte Lehre des Thomas von Aquin, welche die römische Studienkongregation 1924 vorgelegt hat.⁶ Soweit zu den gesuchten Indizien im Kapitel VI.

Was ergibt sich bei einer Durchsicht des Kapitels VII über die aktuellen Forderungen und Aufgaben, die sich heute in Bezug auf Glaube und Vernunft stellen? Johannes Paul II. spricht hier als Repräsentant und beauftragter Sprecher der Gemeinschaft der Glaubenden, welche das Wort Gottes, die Offenbarung Gottes bezeugt, sowohl die Philosophen wie die Theologen an. Er skizziert, was sich an Aufgaben und Herausforderungen für beide Gruppen von Wissenschaftlern stellt. Was nun die Beantwortung unserer Frage angeht, die Frage nach dem »Einst« und dem »Jetzt« des Verhältnisses von Fides und Ratio, so sind im Bezug auf die Philosophie vor allem die Abgrenzungen des Papstes von hohem Interesse. Diese Abgrenzungen stehen vor einem positiven Hintergrund, einer Aufgaben- und Zielbestimmung des Philosophierens, die Johannes Paul II. durch drei Stichworte kennzeichnet: Die Philosophie muss ihre »*Weisheitsdimension* wiederentdecken, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht« (Nr. 81). Nur so kommt sie in eine Konsonanz mit dem Wort Gottes. Das zweite Stichwort: Aufdeckung und Überprüfung der Fähigkeit des

⁵ Vgl. Karl JASPERS, *Die großen Philosophen*, Bd. 1, München, 1959, 319-397: »Nie vorher hatte der Mensch so vor seiner eigenen Seele gestanden, nicht Heraklit («der Seele Grenzen kannst du nicht auskennen, so tiefen Logos hat sie«), nicht Sokrates und Plato, denen alles am Heil der Seele lag« (a.a.O., 327f.).

⁶ Vgl. *Acta apostolicae sedis*, 16 (1924), 383-386. Sie wurden in Befolgung der Enzyklika »*Studiorum ducem*« Pius XI. von 1923 ausgearbeitet. Vgl. ferner das *Motu proprio* Pius X. *Doctores Angelici* vom 29. Juni 1914 und die Enzyklika Pius XI. *Officiorum omnium* vom 1. August 1922.

Menschen, »zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen« (Nr. 82), und zwar über alle funktionalen, formalen oder utilitaristischen Aspekte des Wirklichen hinaus. Daraus ergibt sich eine dritte positive Charakteristik eines angemessenen Philosophierens: »Erforderlich ist eine *Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite*« (Nr. 83). Ausdrücklich fügt der Papst, um Missverständnisse zu vermeiden, hinzu: »Ich spreche hier nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung. Ich möchte nur bekräftigen, dass die Wirklichkeit und die Wahrheit das Tatsächliche und Empirische übersteigen. Zudem will ich die Fähigkeit des Menschen geltend machen, diese transzendente und metaphysische Dimension wahrhaftig und sicher, wenngleich auf unvollkommene und analoge Weise, zu erkennen.«

Was ergibt sich von diesen drei positiven Aufgaben und Bestimmungen, die unter der Berufung auf das Wort Gottes aufgestellt werden, für das Philosophieren? Was ergibt sich an Bestimmungen und an Grenzen? Wo und wie degeneriert Philosophie?

Es wird vom Papst ausdrücklich der *philosophische Eklektizismus* abgelehnt, d. h. die Übernahme gewisser »Ideen«, »ohne sich um deren systematischen Zusammenhang und ihre Einbettung in einen geschichtlichen Kontext zu kümmern«. Hier verkümmere die Möglichkeit, »den Wahrheitsanteil eines bestimmten Denkens« und die möglicherweise enthaltenen Irrtümer zu unterscheiden (Nr. 86).

Als nächstes nennt Johannes Paul II. den *Historizismus* und den *Modernismus*. Er betont hinsichtlich des Historizismus ausdrücklich, dass jede Lehre aus der Vergangenheit in ihren »geschichtlichen und kulturellen Zusammenhang« einzuordnen ist, wenn man sie recht verstehen will. Damit sei aber die Wahrheitsfrage nicht erledigt. Vielmehr könne gerade aus der geschichtlichen Einordnung die in dieser Lehre »ausgedrückte Wahrheit« bzw. der Irrtum erkannt und bewertet werden. Unter Modernismus versteht der Papst das Aufgreifen jeweils neuer Aussagen und des »gängigen philosophischen Jargons« unter Vernachlässigung jener kritischen Ansprüche, »die im Licht der Überlieferung eventuell erhoben werden müssen« (Nr. 87).

Vergleicht man diese drei bisher genannten Grenzziehungen mit den Aussagen und Lehren Pius IX., Leos XIII., Pius X., so sticht ins Auge, dass hier Modernismus, Historizismus und Eklektizismus neu bestimmt werden. Wurden in den früheren Dokumenten die Abgrenzungen in gewisser Weise pauschal vorgenommen, und zwar indem gängiges kirchliches theologisches Selbstverständnis und moderne denkerische Bemühungen einander entgegengesetzt und vom kirchlichen Selbstverständnis her die modernen Ansätze abgelehnt wurden,

so werden jetzt Eklektizismus und Historismus durch den Rekurs auf formale Regeln des Denkens charakterisiert. Es wird aufgezeigt, wie gerade durch die geschichtliche Einordnung irgendeiner Lehre die Wahrheit, die Tragweite und damit natürlich auch die Grenzen einer geschichtlichen Aussage aufgewiesen werden können. Genauso wird der Modernismus durch mangelnde kritische Einstellung gegenüber zeitgenössischen Positionen charakterisiert.

Mit diesen Neubestimmungen von Eklektizismus, Historismus und Modernismus hat Johannes Paul II. auf der einen Seite eine implizite Kritik an kirchlichen Lehrentscheidungen vorgetragen und zugleich den Sinn aufgewiesen, der auch in diesen Lehrdokumenten bleibend wichtig ist.

Eine nächste Dreiergruppe von Abgrenzungen bezieht sich auf gegenwärtige inhaltliche Gefährdungen des Philosophierens: Johannes Paul II. nennt den *Szientismus*, d. h. eine positivistische philosophische Richtung, die »neben den Erkenntnisformen der positiven Wissenschaften« keine anderen Weisen der Erkenntnis im religiösen, ästhetischen, ethischen Bereich gelten lässt (Nr. 88). Er nennt den »*Pragmatismus*«, d. h. eine einseitige Betonung der Pragmatik des Redens und Lehrens ohne Rücksicht auf die semantischen und theoretischen Sachgehalte. Er sieht solche Gefahren insbesondere dort gegeben, wo moralische Fragen den Beschlüssen von »institutionellen Organen« untergeordnet werden (Nr. 89). Schließlich kommt der Papst auf den *Nihilismus* zu sprechen, in dem er zugleich eine Leugnung der Ansprüche des Wortes Gottes wie eine »Verneinung der Humanität des Menschen und seiner Identität« sieht (Nr. 90). In diesem Kontext streift er noch das Phänomen des postmodernen Denkens, wo er positive und negative Aspekte feststellt.

Was ist das Fazit der Spurensuche in den Kapiteln VI und VII der Enzyklika? Die Art, wie Johannes Paul II. hier das Verhältnis von *Fides* und *Ratio* bestimmt, unterscheidet sich erheblich von der Sicht, die dieses Verhältnis in dem Programm Leos XIII. und seiner Nachfolger hatte. Die Grundaussagen des I. Vatikanums, die auch die Grundbestimmungen des Verhältnisses von *Fides* und *Ratio* bei Leo XIII. und seinen Nachfolgern sind, werden aufgenommen. Sie werden aber insgesamt in einen neuen Rahmen gestellt und bekommen eine andere, gewandelte Bedeutung, die sich aus der veränderten Verortung bzw. dem anderen Stellenwert ergibt. Die alten überlieferten Sätze sind jetzt abstrakte Aussagen, die ihre Konkretion erst durch das wesentliche, perichoretische Miteinander von Vernunft und Glauben gewinnen. Dadurch wird das Missverständnis, das sich so leicht mit der vatikanischen Aussage verbindet, ein Missverständnis, das de facto römische Erlasse und Dekrete in der Folge bestimmte, ausgeräumt. Zugleich werden ganz andere Kriterien – und da-

mit Maßstäbe – für die Gefährdung von Philosophie und Glauben möglich, Maßstäbe, die sich in Neucharakteristiken und Neudefinitionen von Eklektizismus, Historizismus, Modernismus, Relativismus aussprechen. Das »Jetzt« wird nicht einfach in den vorgegebenen Rahmen des »Einst« eingezeichnet. Man fragt sich allerdings bei diesem Ergebnis, warum dies nicht irgendwo greifbar vom Papst dokumentiert wird. Hat er es selbst gar nicht bemerkt? Sind die unterschiedlichen Teile der Enzyklika von unterschiedlichen Mitarbeitern oder Sekretären ausgearbeitet worden? Wir wissen es nicht.

Wir wenden uns von hier aus der nächsten Frage zu:

4. Wie steht es um die gegenwärtigen Herausforderungen und Perspektiven, die sich im Bezug auf *Fides* und *Ratio* abzeichnen?

In Kapitel VII mit dem Titel: *Aktuelle Forderungen und Aufgaben* trägt der erste Abschnitt die Zwischenüberschrift: *Die unverzichtbaren Forderungen des Wortes Gottes*. Johannes Paul II. beginnt die so überschriebenen Ausführungen mit der Feststellung, dass die Heilige Schrift, das Alte und das Neue Testament, die kirchliche Tradition eine Botschaft verkünden, die »zu einem Menschenbild und einer Weltsicht von beträchtlicher philosophischer Stärke gelangen lassen« (Nr. 80).

Der Papst spricht also hier mit Autorität und formuliert unverzichtbare Forderungen – im englischen Text: *indispensable requirements* –, die sich vom Wort Gottes selbst her ergeben. Dieser Duktus des Sprechens wird durchgehalten. Nr. 81 heißt es: »Um sich in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes zu befinden, muss die Philosophie vor allem ihre Weisheitsdimension wieder entdecken, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht.« Die Philosophie, d. h. die Philosophen sind gefordert, sind moralisch verpflichtet. Forderungen bedürfen ja, um legitim zu sein, eines Fundaments. Da es nicht um eine rechtliche Forderung geht, bleibt nur eine moralische Forderung übrig. Dieses Wort von den Forderungen kehrt ebenso in der Nr. 82 wieder: Die Philosophie ist gefordert zur »Überprüfung der Fähigkeit des Menschen, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.« Schließlich wird die Forderung nach einer Philosophie »von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite gestellt« (Nr. 83). Zusammenfassend wird in Nr. 85 nochmals formuliert: »Ich bin mir wohl bewusst, dass diese vom Wort Gottes an die Philosophie gestellten Forderungen vielen, die die heutige Situation für philosophische Forschung erleben, schwierig erscheinen mögen.« Und im gleichen Abschnitt nochmals etwas weiter: »Ich meine, dass alle, die heute als Philosophen den

Forderungen entsprechen wollen, die das Wort Gottes an das menschliche Denken stellt, ihre Argumentation auf der Grundlage dieser Postulate und in der Kontinuität mit jener großen Tradition erarbeiten sollten, die bei den antiken Philosophen anfängt und über die Kirchenväter sowie die Meister der Scholastik führt, um schließlich die grundlegenden Errungenschaften des modernen und zeitgenössischen Denkens zu erfassen.« In diesem letzten Text wird die Forderung, die zuvor in den drei grundlegenden Dimensionen des Philosophierens, der Weisheitsdimension, der Wahrheitsdimension und der metaphysischen Dimension, gestellt wurden, konkretisiert, indem aus der Forderung zugleich ein geschichtlicher Weg vorgegeben wird, auf dem die Philosophie zu ihren Ergebnissen kommen soll. Diese Formulierungen lassen aufhorchen. Die Frage drängt sich auf: Wie sieht der Papst die Philosophie, wenn er solche Forderungen ausspricht? Es wird zwar in der Enzyklika – wir haben dies aufgezeigt – die Eigenständigkeit bzw. die Selbstständigkeit der Philosophie unterstrichen. Gleichwohl stellt sich angesichts solcher verpflichtender Forderungen die Frage: Werden nicht im Namen des Wortes Gottes diese Eigenständigkeit und die Selbstständigkeit der Philosophie beeinträchtigt, wenn nicht gar aufgehoben? Klingt hier nicht bereits wieder eine Thematik an, der wir bereits bei der Darstellung des Programms Leos XIII. begegnet sind? Für Leo stand fest, dass der Weg der Menschheit in die Moderne auf den von Thomas vorgezeichneten Bahnen verlaufen muss. Findet hier bei Johannes Paul II. nicht lediglich darin ein Wechsel statt, dass der Weg der Philosophie heute über die ganze Breite der christlichen philosophischen denkerischen Tradition zu gehen ist und neuzeitliche Ansätze mit einzubeziehen hat?

Eine solche Vermutung könnte sich auf die Nr. 75-77 beziehen, in denen Johannes Paul II. – im Rahmen des VI. Kapitels – verschiedene Standorte der Philosophie beschreibt. Der Papst charakterisiert den ersten Standort der Philosophie wie folgt: »Da ist zuerst der Status *der von der Offenbarung und des Evangeliums völlig unabhängigen Philosophie*: Gemeint ist die Philosophie, wie sie geschichtlich in den der Geburt des Erlösers vorausgehenden Epochen und danach in den vom Evangelium noch nicht erreichten Regionen Gestalt angenommen hat.« Er fügt hinzu: »In dieser Situation bekundet die Philosophie das legitime Bestreben, eine Unternehmung zu sein, die *autonom* ist; das heißt: sie geht nach ihren eigenen Gesetzen vor und bedient sich ausschließlich der Kräfte der Vernunft. Dieses Bestreben muss man unterstützen und stärken« (Nr. 75).

Aufmerksamkeit rufen die Worte hervor, dass es sich hier entweder um vorchristliche Philosophien handelt bzw. um Philosophien in den vom Evangelium noch nicht erreichten Regionen. Die Tragweite dieser eigentümlichen For-

mulierung wird deutlich, wenn der Papst den zweiten Standort der Philosophie umschreibt: »Ein zweiter Standort der Philosophie ist jener, den viele mit dem Ausdruck *christliche Philosophie* bezeichnen.« Ausdrücklich weist der Papst die Vermutung zurück, es sei damit beabsichtigt auf eine »offizielle Philosophie der Kirche anzuspieren«. Er präzisiert vielmehr: »Wenn von christlicher Philosophie die Rede ist, will man damit alle jene bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens erfassen, die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen« (Nr. 76).

Nimmt man diese beiden Standortbestimmungen zusammen, so ergibt sich eine Fülle von Fragen. Zunächst zur ersten Standortbestimmung: Die großen mittelalterlichen Denker des Judentums, etwa Moses Maimonides, oder des Islam haben ihre philosophischen Reflexionen durchaus in einem Kontakt mit der christlichen Welt entfaltet. Der christliche Glaube hat hier sicherlich Einfluss ausgeübt. Kann man sie deshalb einer christlichen Philosophie zu-rechnen, Maimonides oder Averroes christliche Philosophen nennen? Umgekehrt gilt für christliche mittelalterliche Philosophen, dass sie Denkanstöße von Averroes, Moses Maimonides aufgegriffen haben. Müsste man ihre Werke folglich – im Gegenzug – als Werke einer islamischen bzw. jüdischen Philosophie bezeichnen? Das wäre ebenso absurd.

Noch merkwürdiger wird diese Charakteristik im Blick auf die Gegenwart. Wo wäre ein Denker wie Keiji Nishitani, – einer der großen japanischen Philosophen, der in der Tradition des Buddhismus philosophiert, aber etwa Meister Eckhard gründlich kennt und sich zugleich einlässlich mit Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach und Marx wie Nietzsche und nicht zuletzt mit Heidegger auseinandergesetzt hat – einzuordnen? Soll er ein christlicher Philosoph genannt werden, bzw. eine christliche Philosophie vertreten? Indirekte Einflüsse des christlichen Glaubens gibt es bei ihm ja durchaus.

Und was bedeutet es schließlich angesichts der vorgegebenen Klassifikationen von philosophischen Standorten, wenn von einem christlichen Theologen eine Arbeit über Friedrich Nietzsche vorgelegt wird mit dem Titel »Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion«?⁷

Schließlich nennt der Papst als einen weiteren Topos jenen »bedeutsamen Standort« der Philosophie: »wenn *die Theologie selbst sich auf die Philosophie beruft*« (Nr. 77). Beruft sich Theologie nicht nur faktisch, sondern muss sie sich nicht auch auf philosophische Einsichten berufen, die von Denkern vorgetragen werden, die das Adjektiv »christlich« weit von sich weisen? Ergibt sich

⁷ Ulrich WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck, 1988.

eine solche Berufung von Theologen auf solche Philosophen nicht einfach daraus, dass die vorgetragenen Lehren einsichtig sind und Wahres sagen?

Auch hier mag ein unverfängliches historisches Beispiel zur Erläuterung dienen. Thomas von Aquin hat in seiner kleinen Schrift »*De aeternitate mundi*« mit allem Nachdruck die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt verteidigt, weil diese Lehre aus philosophischen Gründen nicht widerlegbar sei und somit an der Universität zugelassen sein müsse. Er hat in einer vehementen Weise andere Theologen angegriffen, die diese Lehre als philosophische Lehre verurteilen wollten, und zwar mit theologischen Begründungen.

Soweit die Anfragen und kritischen Überlegungen. Aber hat der Papst nicht trotzdem Recht? Sagt Paulus nicht am Beginn des Römerbriefes von Gott selbst: »Durch ihn haben wir Gnade und Apostelamt empfangen, um in seinem Namen alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens (eis hupakoen pisteos) zu führen; zu ihnen gehört auch ihr, die ihr durch Jesus Christus berufen seid.« Gibt es gegenüber dem Wort Gottes etwas anderes als »den Gehorsam des Glaubens«? Muss der Papst nicht im Namen des Wortes Gottes die Philosophie und die Philosophen mit Forderungen des Wortes Gottes konfrontieren? Manch moderner Philosoph wird eine solche Position des Papstes durchaus bekräftigen. Der Papst muss so reden. Und hier zeigen sich zugleich die Intransigenz und die notwendige Intoleranz einer monotheistischen Offenbarungsreligion. Was ist darauf aus theologischer Sicht zu antworten? Das Evangelium Jesu Christi gewinnt seine Glaubwürdigkeit durch die von der Liebe des Vaters gespeiste Hingabe Jesu Christi bis zum Tod, »ja bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2). So ist seine *Herrschaft* aufgerichtet. Das Wort Gottes ist kein Gesetz. Es zwingt den Menschen nicht, es setzt ihn frei. So erweist es sich als Maßstab seiner Freiheit. Was bedeutet dies im Hinblick auf die Philosophie? Der Papst kann und soll – gerade als Zeuge des Evangeliums – die Philosophen und die Philosophie zur Wahrung ihres ureigensten Wesens, zum Ernstnehmen der ursprünglichsten Fragen und Erfahrungen, die sie allererst auf den Weg gebracht haben, aufrufen.

Aristoteles sagt im Anschluss an Plato: »Aufgrund des Staunens nämlich begannen die Menschen zu philosophieren, einst wie jetzt« (Metaph. I,c.1,982b11). Und deswegen heißt von der Liebe zur Weisheit getrieben zu sein, zu philosophieren, die Bereitschaft zum staunenden Betrachten der Dinge mitzubringen, d. h. zur Theoria. Das aber umschließt – so Plato – die Einübung ins Sterben. Denn es gilt sich von der Zerstreung durch die Sinne, die Beirung durch das Wahrnehmen zu trennen und die Sorge um die Lebenserhaltung radikal zu relativieren (Plato, Phd 64 a-b). Und so ist Philosophieren

nach Plato zugleich ein Angleichen an Gott (Tht. 176 b), Angleichung an das Gute, Durchstoß zum Schönen.

Dies aber bedeutet nicht, dass der Papst die Philosophen nur philosophisch anreden darf. Er fordert sie als Zeuge christlichen Glaubens im Namen des Wortes Gottes heraus, in Wahrheit Philosophen zu sein und mit ganzem Ernst zu philosophieren. Das Wort Gottes – und dies ist nun eine theologische Aussage – setzt den Menschen frei in seine ureigenste Wahrheit, setzt ihn auf den Weg der Vollendung dieser Wahrheit. Thomas von Aquin hat diese Charakteristik des Wortes Gottes in seinem Kommentar zum Johannesevangelium dadurch begrifflich ausgesprochen, dass er Gott die *prima veritas* nennt, d. h. jene Wahrheit, die selbst das ursprünglichste Sich-Lichten ist und zugleich alle Wahrheiten, d. h. alle kategorialen Wahrheiten manifest macht und ins Licht treten lässt. Diese Wahrheit, die alles Wahre wahr sein lässt, offenbart sich in der Knechtsgestalt des Sohnes Gottes, in der Passion, im Kreuz Jesu Christi.

Was also ist aus der Sicht des Theologen die aktuelle Aufgabe der Philosophen? Mit ganzer Kraft und Hingabe und nichts auslassend, Freunde und Liebhaber der Weisheit zu sein. Sie sollen nicht »Weise« sein. Dies wäre schon nach Plato eine heillose Überforderung der Philosophen. Denn nach Plato ist allein das göttliche Wesen weise. Der Mensch kann nur Liebhaber der Weisheit sein. Dies sollen sie in der Gegenwart, mit ihren Einseitigkeiten, mit ihren gesellschaftlich verfestigten, begrenzten Sichtweisen sein.

In den Nr. 92-99 skizziert der Papst nochmals die Aufgaben der Theologie im Blick auf das Problem von *Fides* und *Ratio*. Wir haben im vorausgehenden Abschnitt über das »Jetzt« bereits festgestellt, dass Johannes Paul II. – im Ausgang von der wechselseitigen Implikation von Theologie und Philosophie und ihrer Untrennbarkeit im Vollzug – drei große Herausforderungen für die Theologie heute nennt. Die erste Frage schließt sich daran, dass die Theologie wesentlich den *auditus fidei* expliziert, und er skizziert von dort aus die Herausforderung, die geschichtlich-kulturelle Konditionierung aller sprachlichen Ausdrucksgestalten, auch des Offenbarungswortes, in Schrift und Tradition ernst zu nehmen und zugleich verständlich zu machen, dass es sich hierbei um eine Kommunikation von Gott selbst handelt, Mitteilung der »letzten Wahrheit« (ultimate truth), die absolut und universal ist (Nr. 94 und 95). Hierbei weist der Papst auf die unerlässlichen Dienste der philosophischen Hermeneutik und die Hilfen der Sprachphilosophie hin.

Im Blick auf den *intellectus fidei* gehört die Auslegung der eschatologischen Vollendung des Menschen, die Erlösung, wesentlich dazu. So ist in der dogmatischen Theologie die Vermittlung und Erläuterung dieser Vollendung

nicht möglich ohne eine »metaphysische Vernünftigkeit« (Nr. 97). Im Blick auf die Moralthologie sind eine »philosophische Anthropologie und eine metaphysische Lehre vom Guten« unabdingbar (Nr. 98). Schließlich nennt der Papst als dritte Herausforderung die Glaubensverkündigung und Katechese, in deren Diensten alle theologische Arbeit in der Kirche steht. Dort ist eine philosophische Reflexion »zur Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Leben, von Ereignis und lehrmäßiger Wahrheit« (Nr. 99) erforderlich ist.

Was bei dieser Aufgabenbeschreibung der Theologie hinsichtlich des Verhältnisses von *Fides* und *Ratio* ins Auge fällt, ist das Faktum, dass in keiner Weise auf die unterschiedlichen großen Religionen Bezug genommen wird, die ihrerseits – ähnlich wie das Christentum – eine Heilige Schrift oder heilige Schriften, heilige Traditionen besitzen, die eine »außergewöhnliche philosophische Dichte« aufweisen. Diese Religionen stehen – ähnlich wie der christliche Offenbarungsglaube – vor jenen grundlegenden Fragen, die sich von der öffentlichen philosophischen Diskussion um Wahrheit und Geschichtlichkeit, um Sprache und Verbindlichkeit ergeben. Dass in den Religionen jeweils ein philosophisches Denken steckt, betrifft nicht nur das Christentum. Zu allen Religionen gehört ein Denken. Zugleich zeigt sich heute deutlich, dass das Philosophieren sich in den unterschiedlichen, großen Kulturkreisen unterschiedlich ausgeprägt hat. Es gibt die Volksweisheit. Es steckt eine gewisse Philosophie etwa in der jeweiligen Struktur von Sprache. Ich denke etwa an die Untersuchungen von Tempels über die Bantu-Sprache. Es gibt in einigen Kulturen Philosophie in Form einer hochreflexiven, systematischen Gestalt. Wenn infolgedessen christliche Theologie die öffentliche Rechenschaft über den Grund unserer Hoffnung zu entfalten hat, d. h. den *auditus fidei* und den *intellectus fidei*, dann ergibt sich in der heutigen Situation eine hochkomplexe Problematik: Es muss ein Verständnis der unterschiedlichen Philosophien sowie ein diese Philosophien einschließendes Verständnis der verschiedenen Religionen erarbeitet werden. Dabei werden neue Probleme hinsichtlich von Kernbegriffen des christlichen Glaubens wie der anderen Religionen auftreten.

Führt man sich diese faktisch gegebene Herausforderung vor Augen, dann erscheint die Aufgabenstellung, die am Ende in »Fides et Ratio« angesprochen wird als eine Aufgabenstellung, die lediglich »innerchristlich« dimensioniert ist. Die neuen weltoffenen Dimensionen unserer Lebenswelt werden nicht hinreichend berücksichtigt. Dies ist umso erstaunlicher, als Johannes Paul II. sich in allen seinen Reflexionen stark an der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* orientiert hat. Er hat darüber hinaus in seiner Praxis mit den Rei-

sen und Ansprachen den Dialog der Religionen, die Begegnungen mit anderen Kulturen in der Kirche beheimatet. Es zeigt sich hier, dass die philosophisch-theologische Reflexion dieser Weite der Praxis noch keineswegs entspricht.

Die Enzyklika »Fides et Ratio« scheint mir so zunächst eher einen Ansatz zu bieten, um zurückliegende Probleme aufzuarbeiten, die in der Kirche allerdings immer noch eine gewisse Rolle spielen. Die zukünftigen Perspektiven aber sind damit noch gar nicht hinreichend in den Blick gekommen. Ich möchte deswegen einige Gedanken anschließen, die in Verbindung mit der päpstlichen Enzyklika stehen. Es sind Folgerungen für die philosophische Ausbildung von Theologen. Diese Folgerungen werden aber in der Enzyklika nicht ausdrücklich von Johannes Paul II. gezogen. Eine erste Folgerung: Johannes Paul II. spricht, wo er vom »Jetzt« der Philosophie und Theologie handelt, von einer Kreisbewegung, von der wechselseitigen Durchdringung von Denken und Glauben. Denken wird hier speziell im Sinn des philosophischen Denkens verstanden, nicht im Sinn der wissenschaftlichen Einzelanalyse und dem korrespondierenden Vernunftgebrauch, den man als Verstandesgebrauch im Unterschied zum Intellectus und seinem Gebrauch verstehen kann. Dieses Philosophieren, das philosophische Denken, bedarf einer eigenen Einübung. Das hat etwa Platon in seinem 7. Brief angesprochen. Es setzt ja eine Einübung in ein staunendes Fragen voraus, in ein Fragen, das den Menschen in einer ganz radikalen Weise vor seine eigene Kontingenz und Endlichkeit führt, und es ist zugleich eine Bewegung, die sich ausspannt auf die Wahrheit, das Gute, das Schöne. Es ist ein Fragen, ein Suchen, das bewegt wird von der Frage, warum ist überhaupt Etwas und nicht vielmehr Nichts. Ist dieses Denken aber dem Glauben innerlich zugehörig, dann muss es um des Glaubens willen auch eingeübt werden. Philosophische Ausbildung von Theologen darf deswegen nicht einfach als Bekanntmachen mit einer Fülle von Informationsmaterial verwechselt werden. Natürlich gehört auch dies mit dazu, dass man wichtige Begriffe zu gebrauchen, logisch zu argumentieren lernt. Aber nicht die Quantität der vermittelten Stoffe ist dabei das Letztentscheidende, sondern dass Theologen lernen, philosophisch zu denken, um von dorthin auch die grundlegenden Sachgehalte des Glaubens angemessen auslegen und übermitteln zu können. Von daher halte ich etwa Seminare, in denen man in kleinem Kreis über einen klassischen philosophischen Text aus der Antike, dem Mittelalter oder der Neuzeit diskutiert und diese Gedankenbahnen nachzuvollziehen sucht – und zwar in Auseinandersetzung mit einem begleitenden Professor, der hier die Rolle eines Gesprächspartners einnimmt – für ein Kernstück der philosophischen Ausbildung. Nur so sind Theologen dann in der Folge auch fähig, in der

Katechese, im Religionsunterricht, im Glaubensgespräch mit Erwachsenen, in der Predigt, etwas von der Bedeutungstiefe des Glaubens zu vermitteln.

Eine zweite Folgerung: Bilden philosophisches Denken und Glauben eine Kreisbewegung, gehören Philosophie und Theologie bei all ihrer Unterschiedlichkeit unlöslich zusammen, so gilt dies für alle theologischen Disziplinen, wengleich in etwas unterschiedlicher Form. Beginnen wir mit den biblischen und historischen theologischen Disziplinen: Johannes Paul II. verweist in seiner Enzyklika »Fides et Ratio« ausdrücklich darauf, dass die schwerwiegenden Fragen, welche sich mit der historisch-kritischen Untersuchung der biblischen Texte, mit der Analyse der unterschiedlichen sprachlichen Gestalten dieser Texte stellen, ohne die Hilfe der Hermeneutik und der modernen Sprachphilosophie nicht angemessen behandelt werden können. Man wird hinzufügen müssen, dass die Fragen, die sich mit der Tradition und der Überlieferung des Glaubens beschäftigen, ebenso nötig der philosophischen Grundlagenreflexion bedürfen. Ein Gleiches gilt in Bezug auf die neuzeitlichen philosophischen Reflexionen zum Verständnis von Texten, die immer den Leser mit einbeziehen und analysieren, wie er selbst mit seiner Kreativität gefordert ist. Hans Georg Gadammers großes Werk »Wahrheit und Methode« hat in diesem Kontext heute schon eine klassische Position zuerkannt bekommen.

Dass Fundamentaltheologie und Dogmatik in einem breiten Bezug zur Philosophie stehen, dürfte jedem einsichtig sein, der sich damit gründlicher befasst. Bernhard Welte, mein Freiburger Lehrer, hat Zeit seines Lebens als Philosoph immer wieder philosophische Fragen zum Verständnis des christlichen Glaubens entwickelt. In Auseinandersetzung mit Karl Jaspers und seinem Werk über den philosophischen Glauben etwa hat er eine Phänomenologie des Glaubens entwickelt, die heute noch nichts von ihrer faszinierenden Einsichtigkeit verloren hat. Ich freue mich sehr, dass in jüngerer Zeit erneut auch die philosophischen Fragen nach dem Gottesbegriff und nach dem Monotheismus philosophisch argumentativ aufgegriffen werden. Ähnliches ist zu sagen von Grundphänomenen wie der menschlichen Freiheit und dem Wesen des freiheitlichen Sich-Verfehlens des Menschen, den philosophischen Fragen nach der Bedeutung von Symbolen und Zeichen in der menschlichen Kommunikation und Daseinsorientierung etc. All dies und vieles mehr ist notwendig, um theologisch angemessen von Gott, vom Menschen, von seiner Sünde und der Erlösung, von der Kirche und den Sakramenten sprechen zu können.

An mehreren Stellen spricht der Papst in der Enzyklika selbst die Implikationen der philosophisch-ethischen Reflexion in moraltheologischen und sozialetischen Lehren an.

Im ganzen Bereich der praktischen Theologie, und ich verstehe hierunter ebenso die Pastoraltheologie wie die Religionspädagogik, die Homiletik und andere Ausfächerungen, wird – Gott sei Dank! – in einem breiten Maß auf soziologische, sozialpsychologische Erkenntnisse und Forschungsmethoden Bezug genommen. Solche Untersuchungen und die Einbeziehung dieser zahlreichen humanwissenschaftlichen Einzelwissenschaften mit ihren Methoden stellen einen erheblichen Gewinn für die Theologie dar. Um solche Ergebnisse allerdings in einer angemessenen Form auf die Kirche als geistliche Gemeinschaft und auf die einzelnen Gläubigen beziehen zu können, wird man auch hier nicht der philosophischen Reflexion entbehren können. Es ist interessant, in welchem Ausmaß sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts hier eine eigene philosophische Forschungs- und Denkrichtung entwickelt hat. Man wird hier auf Maurice Blondel und seine »L'Action« verweisen können; die Linie setzt sich fort bis hin zu Ricoeur und seinem großen Werk »Soi-même comme un autre«.

Diese wenigen Hinweise, die man leicht ergänzen könnte, zeigen, in welchem Ausmaß nicht nur die klassische und die mittelalterliche Philosophie für den Theologen bedeutsam ist, sondern ihm ebenso Grundkenntnisse in den reichen Ausfaltungen der modernen Philosophie wichtige Hilfen bieten, in seiner Arbeit den *Intellectus fidei* öffentlich darzulegen und zu entfalten.

Gerade auf Grund dieser wechselseitigen Verwiesenheit von Theologie auf Philosophie und von Philosophie auf Theologie – ich habe diesen Aspekt jetzt nicht mehr entfaltet – steht man als Studierender zunächst vor einem Berg. Mir ging es genauso. Dann habe ich eine sehr tröstliche und für mich lebensorientierende Entdeckung gemacht. Ich kaufte mir als Student eine Paperbackausgabe der Quaestiones disputatae »De veritate« des Thomas von Aquin, und zwar in der Ausgabe von Marietti. Fasziniert hat mich gleich in einem ersten Durchblättern eine Übersicht der Herausgeber über die Werke des Thomas, aufgegliedert in Kommentare, Quaestiones, die Summen und die Opuscula. Bei der Abfolge der Kommentare, die Thomas im Verlauf seines 20-jährigen Wirkens erst als Lizenciat, dann als Magister verfasst hat, fällt auf, dass hier in einem nahezu regelmäßigen Wechsel philosophische Kommentare mit Kommentaren zur Bibel, und zwar zum Alten wie zum Neuen Testament abwechseln. Ich sagte mir damals: Die Heilige Schrift, das Alte und das Neue Testament sind die Urkunde unseres Glaubens, die Vernunft aber gehört ebenso zum Glauben dazu. Beides musst du dir schrittweise erarbeiten, wie Thomas das getan hat. Ich halte dafür, dass man auch dann, wenn man in der oftmals aufreibenden Seelsorgsarbeit steht, regelmäßig, jede Woche, jeden Monat etwas Muße braucht, um nachzudenken, zu lesen, um so den Glauben,

das Verständnis des Glaubens zu vertiefen und um den Glauben den Menschen lebendig nahe bringen zu können.

Ein solches Programm als Lebensorientierung eines Theologen widerspricht nicht den leidenschaftlichen Worten von Paulus im 1. Korintherbrief, es sucht sie vielmehr ernst zu nehmen.

Gegenüber den Spaltungen, den Ansprüchen, die die verschiedenen Gruppen in Korinth stellen, setzt Paulus die Botschaft vom Kreuz: »Das Wort vom Kreuz ist nämlich denen, die verloren gehen, eine Torheit, uns jedoch, die gerettet werden, Gottes Kraft. Es steht ja geschrieben: Vernichten will ich die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen beiseite schieben... Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt in der Weisheit Gottes durch ihre Weisheit Gott nicht erkannte, hat Gott es für gut befunden, durch die Torheit der Predigt jene zu retten, die glauben. Während nämlich die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit suchen, predigen wir Christus, den Gekreuzigten, für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen« (1 Kor 1, 18-25). Gerade um Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit verkünden zu können, brauchen wir das Denken, brauchen wir die Philosophie im Lichte des Glaubens.

Es gibt viel zu tun für uns, die Theologen und die Philosophen, für Theologische Fakultäten, Professoren und Studierende.