

erhalten über ihre Zentralstellen für die Entwicklungshilfe (KZE und EZE) etwa ein Drittel der Mittel für die eigenverantwortlich geplante und durchgeführte Entwicklungsarbeit aus der Staatskasse (vgl. HK, Dezember 1997, 604 ff.). Darüber hinaus skizzierte die Ministerin Leitlinien und Zielperspektiven der künftigen deutschen Entwicklungspolitik, versprach deren Aufwertung und finanzielle Stärkung. Vor allem wolle sie sich einsetzen für die – von den Nichtregierungsorganisationen seit langem geforderte – Etablierung der Entwicklungspolitik als „Querschnittaufgabe“ aller für die Belange der Dritten Welt und der Armutsbekämpfung rele-

vanten politischen Ressorts. Umgekehrt wurde während des Kongresses mehrfach mit Erleichterung und Zufriedenheit quittiert, daß das BMZ als eigenständiges Ministerium erhalten geblieben ist. Noch während der Koalitionsverhandlungen waren immer wieder Überlegungen bekannt geworden, die Entwicklungspolitik an die Außenpolitik „anzuhängen“. Die Entschiedenheit, mit der der Vizepräsident der Weltbank die „moralische Entrüstung“ über das „monströse Ausmaß des Hungers in der Welt“ (geschätzt 40 000 Hungertote am Tag) einforderte, war offenkundig für manchen der Kongreßteilnehmer überraschend,

erst recht aber Serageldins Bekenntnis, Armutsbekämpfung sei eine „Herzensangelegenheit“ der Weltbank. Dazu entwarf er ein „neues Paradigma der Entwicklung“, in dessen Mittelpunkt die menschliche Person stehen müsse, das stärker die unterschiedlichen Belange von Männern und Frauen berücksichtige, das über langfristige Perspektiven verfüge und grundlegend ausgerichtet ist an den Prinzipien der Gleichheit, Gerechtigkeit und der Partizipation. Werde ein solches neues Paradigma Wirklichkeit, wozu er den vollen Einsatz der Weltbank versicherte, sei es möglich, die Zahl der Hungernden in zwanzig Jahren um die Hälfte zu reduzieren. A. F.

## Der Papst und die Philosophie

### Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“

*Mitte Oktober erschien die neueste Enzyklika Johannes Pauls II. zum Verhältnis von Vernunft und Glaube (vgl. HK, November 1998, 548 f.). In seinem Kommentar würdigt Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie in Münster, das Dokument als Einladung zum Dialog zwischen Philosophie und Theologie, weist aber auch auf Defizite und Spannungen im Text hin.*

Kennern der Situation signalisierten bereits die allerersten Reaktionen in der deutschen Presse Besonderes. Das Wochenblatt „Die Zeit“ rückte einen Kurzkommentar zur Enzyklika in der ersten Woche nach deren Erscheinen auf die Titelseite: Wenngleich das Schreiben des Papstes über das Verhältnis von Glaube und Vernunft wie eine Stimme aus einer anderen Welt klinge und in Deutschland kaum jemanden interessieren werde, gehe es selbst die Nicht-Glaubenden an, weil es daran erinnere, daß die Verabschiedung von Theologie und Metaphysik „das Denken nicht bloß freier, sondern auch enger gemacht“ habe (22. 10. 98).

Gleichwohl folgte im Inneren der Ausgabe ein veritabler Verriß des Lehrschreibens. Doch gewinnt dieser interessanterweise seinen Furor nur dadurch, daß er die Ausführungen von „Fides et ratio“ ausdrücklich mit anderen lehramtlichen Äußerungen aus jüngster Zeit verknüpft – und bringt damit auf skurrile Weise etwas vom spezifischen Profil des Schreibens zur Geltung. Denn die Enzyklika steht hinsichtlich Tenor wie Außenwirkung in kaum zu übersehender Spannung

zu einer ganzen Reihe lehramtlicher Äußerungen und Entscheidungen aus den Monaten vor ihrem Erscheinen. Noch prinzipieller spiegelt sich dieses Ineinander von Alt und Neu, das traditionelle Züge mit bislang lehramtlich Ungesagtem verbindet, im Verhältnis von „magisterialer“ Form und erklärter Intention der Enzyklika. Es handelt sich bei „Fides et ratio“ ja nicht um das erste päpstliche Rundschreiben zum Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Philosophie und Theologie, geschweige denn um die erste lehramtliche Äußerung zu diesem Komplex. Diese findet sich vielmehr in der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils (1870), Kapitel 4. Neun Jahre später – 1879 – erschien mit „Aeterni Patris“ die erste Enzyklika, die sich mit der Philosophie befaßte, näherhin in der Absicht, das philosophische Denken des Aquinaten für alle Studierenden und Lehrenden der katholischen Theologie verbindlich zu machen. Obwohl sich „Fides et ratio“ mehrfach – wenn auch nicht strikt – bestätigend auf „Aeterni Patris“ bezieht, verzichtet das Schreiben aber konsequent genau auf eine solche scharf-

geschnittene materiale Festlegung hinsichtlich der rechten Form des Philosophierens, spricht sogar davon, daß dem Lehramt weder daran gelegen sei, Zustimmung zu besonderen philosophischen Auffassungen aufzuerlegen (vgl. Nr. 78, vgl. auch Nr. 49), noch daß es ihm überhaupt zustehe, besondere Methoden zu empfehlen (vgl. Nr. 64).

## Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit von Philosophie und Theologie

Gleich die Einleitung des Schreibens – betitelt mit dem berühmten Spruch vom Architrav des Delphischen Tempels „Erkenne dich selbst“ – benennt den alles zusammenhaltenden Konstruktions- und Angelpunkt der Enzyklika: die *Wahrheitsfrage*. Weil dem Menschen als solchem vom Wesen ein Streben nach der Wahrheit innewohnt – der Wahrheit über die Welt und sich selbst und schließlich über den letzten Grund und Sinn von allem – gibt es die Religionen, die dichterischen Weisheitstraditionen und die Philosophie. Sofern sich die Kirche seit dem Ostermorgen mit der letzten Wahrheit über den Menschen beschenkt weiß, ist sie an dieser allgemeinmenschlichen Wahrheitssuche beteiligt (vgl. Nr. 2) – und zwar notwendigerweise, denn: Wenn es Wahrheit gibt, kann es nur *eine* geben (vgl. auch Nr. 79); zwei Wahrheiten sind soviel wie gar keine.

Das hat zwei Konsequenzen: Zum einen wird Philosophie als Weg der Erkenntnis von Grundwahrheiten über den Menschen und als unverzichtbare Hilfe für die Vertiefung des Glaubensverständnisses anerkannt. Zum anderen entsteht daraus in der Sicht des Papstes eine direkte Verantwortung der Kirche und speziell der Bischöfe als den Zeugen der Wahrheit für die Philosophie: Wo diese etwa einem Agnostizismus, Skeptizismus oder Relativismus – also mehr oder weniger starken Bestreitungen der Möglichkeit von Wahrheit – das Wort redet, muß sie an ihre ursprüngliche Berufung erinnert werden, und genau das ist auch die leitende Absicht der Enzyklika, wie der Papst ausdrücklich am Ende der Einleitung festhält.

Systematisch gesehen impliziert diese Passage (Nummern 1–6) drei grundlegende Annahmen: (1) Es gibt *eine* Wahrheit, die sich aus zwei Quellen speist – der Vernunft und der Offenbarung; (2) weil das so ist, stehen Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie in einem Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit und Hilfe; und (3): Gegenwärtig besteht Anlaß, daß Theologie und Kirche ihre naturwüchsige Verantwortung für die Philosophie gegen in dieser selbst aufgekommene Stimmen eines wahrheitsneutralen Oberflächenpluralismus wahrnehmen.

Das Kapitel I – betitelt „Die Offenbarung der Weisheit Gottes“ – artikuliert den Anspruch des christlichen Glaubens, in Jesus Christus als der personewordenen Wahrheit der nicht mehr überbietbaren Aufklärung des Geheimnisses des Menschen

wie gleichermaßen der – das bleibende Geheimnis wahren – Erschließung der Wirklichkeit des transzendenten Gottes zu begegnen. Bezüglich des Verhältnisses dieses Anspruchs zur menschlichen Vernunft beruft sich die Enzyklika geradezu emphatisch auf *Anselm von Canterbury* als einen, der sich auf einzigartige Weise durch die Offenbarung zum Denken treiben läßt, um erstere im autonomen Vernunftgebrauch als vernunftgemäß nachzuvollziehen (vgl. Nr. 14).

An dieser Stelle beginnt das m. E. tiefreichendste Novum von „Fides et ratio“, das sich weiteren Ausdruck in den Überschriften der nächsten beiden Kapitel schafft, die mit ersichtlichem – aber intrikatem! – Bezug auf Anselm gewählt sind: „Credo ut intellegam“ steht über Kapitel II, das eine vor allem auf das Buch der Sprichwörter und das Weisheitsbuch sowie einschlägige neutestamentliche Stellen bezogene – modern gesprochen – religionsphilosophische relecture biblischer Traditionen enthält. Das nachfolgende Kapitel heißt „Intellego ut credam“ und nimmt damit eine von Anselm und zuvor schon von Augustinus ausdrücklich zurückgewiesene Formulierung auf (vgl. Proslogion. I, Ende).

Die Enzyklika nutzt demgegenüber die Wendung als Etikett für den Gedanken, daß alle Erkenntnisbemühung um Wahrheit in einen Glaubensakt münde und diesen dabei zugleich als ihre eigene Voraussetzung entdeckt. Von Glaube ist dabei zunächst durchaus theologiefrei die Rede. In Nr. 31 geht die Enzyklika nämlich auf den – seinerseits philosophisch brisanten – Sachverhalt ein, daß wir uns von Anfang unseres Lebens an auf Wahrheiten einlassen, die wir einfach glauben, ohne sie kritischer Prüfung zu unterwerfen, um sie nachfolgend anzueignen. Insofern das angesichts der Masse der auf uns einströmenden Informationen und ihrer Entstehungszusammenhänge für den Großteil der uns begegnenden Wahrheiten gelte, sei der Mensch als das nach Wahrheit suchende Wesen zugleich „auch derjenige, der vom Glauben lebt“ (Nr. 31).

Gleich im ersten Satz des nächsten Abschnitts (Nr. 32) springt dieser Befund in eine ganz spezifische Phänomenologie des Glaubensaktes um, an dem der ganze Rest des Kapitels III hängt: Glaube bedeute nämlich – so die Enzyklika –, daß ich mich Erkenntnissen anvertraue, die von anderen erworben wurden, und daß das oft menschlich bereichernder sei als bloße Einsicht in etwas. Formal gefaßt: Nicht das „Ich glaube, daß ...“ oder das „Ich glaube an ...“ rückt in den Vordergrund, sondern das „Ich glaube dir“ (mit dem charakteristischen Dativ, dem grammatischen Geberfall). Konsequenter kommt der Papst darum unmittelbar anschließend auf die *Märtyrer* zu sprechen, insofern sie die verlässlichsten, weil den Preis der eigenen Existenz einsetzenden Wahrheitszeugen seien.

Die abschließende christologische Schürzung des Knotens ist dann nur noch ein Kleines: Die Suche des Menschen nach Wahrheit und die damit verbundene nach einem vertrauenswürdigen anderen, der als Garant der Wahrheit fungiert, erfüllt sich in der Begegnung mit dem, der sich johanneisch

selbst „die Wahrheit“ nennt. Systematisch gefaßt thematisiert die mit „Intellego ut credam“ betitelte Passage m. W. erstmals in einem Lehrschreiben einen Teil des höchst kniffligen Problems der epistemischen Einstellungen, genauer: der Bestimmung der Differenz zwischen und das *Verhältnis von Glauben und Wissen*, wie es bereits Platon aufgeworfen hat, ohne daß es bis heute befriedigend gelöst wäre. Das ist ein Zug des Neuen an „Fides et ratio“. Ein weiterer kommt – obwohl schon angedeutet – erst im Horizont des nächsten Kapitels so richtig zu Geltung.

## Die Neuzeitkritik der Enzyklika ist auffällig gebrochen

Kapitel IV macht sich nämlich auf dem Hintergrund der vorausgehenden „allgemeinen Betrachtungen“ (Nr. 35), die von den Nummern 7–35 reichen, an einen geschichtlichen Abriß unmittelbarer Verhältnisbestimmungen von Glaube und Vernunft. Deren erster Teil skizziert mit so raschen Strichen wie gleichermaßen präzisen Namensnennungen die beiden bereits im Neuen Testament greifbar werdenden und die theologiegeschichtlich durchbuchstabierten Optionen in Sachen Philosophie-Theologie.

Die Nummern 43–44 gehören *Thomas von Aquin*, um das – so die Enzyklika – bleibend Neue seines Denkens zu erinnern. Damit stellt sich „Fides et ratio“ ganz in die Tradition von „Aeterni Patris“ und übrigens auch des Zweiten Vatikanischen Konzils, sofern Thomas in den Konzilsdokumenten als einziger Autor an zwei Stellen ausdrücklich dem Studium empfohlen wird (vgl. *Optatam totius* 15, 16; *Gravissimum educationis* 10) – eine diplomatische Geste, wie man annehmen darf, mit deren Hilfe man strenge Thomisten über den Verlust ihres Übervaters hinwegtrösten wie gleichermaßen zur Zustimmung zu umstrittenen Textpassagen gewinnen wollte.

Trotzdem findet sich in der Enzyklika auch und gerade bezüglich des Aquinaten Neues: Es besteht darin, daß sie unbeschadet dieser Doxographie des Aquinaten der Sache nach und in ihrer Tiefenstruktur nicht dem thomanischen Paradigma folgt, sondern dem dialektischen des Anselm v. Canterbury, wie sich bereits im Vorausgehenden angedeutet hat und in den folgenden Kapiteln des Lehrschreibens noch deutlicher wird.

Auf ganz eigenartige Weise findet das seine Bestätigung im übrigen auch darin, daß im Rest des Kapitels IV zwar eine Variante des *typisch katholischen Neuzeit-Mythos* vom Aufkommen bzw. Erwachen eines offenbarungsfeindlichen und sich von Gott abwendenden Denkens erzählt wird – als ob für das Aufkommen dieser Neuzeit nicht auch und sogar in erster Linie Verwerfungen in den christlich-kirchlichen Traditionsmustern verantwortlich zeichneten (besonders das abendländische Schisma und die Religionskriege als ungewollte Folgen der Reformation, um nur die wichtigsten Krisenquellen zu nennen)!

Doch gleichzeitig zeigt sich diese Neuzeitkritik der Enzyklika hinsichtlich des zentralen Begriffs dieser philosophischen Epoche auffällig gebrochen: Kontinuierlich wird unbeschadet eher pauschaler Kritik an der modernen Philosophie (vgl. etwa Nr. 5) deren Kerngedanken der Vernunft-Autonomie Respekt gezollt. Spektakulärsten Ausdruck findet dieser Zug der Enzyklika in der These, es sei „illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft: im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden“ (Nr. 48). Das legt von selbst die Frage nahe: Wieviel Vernunft braucht – oder aber auch: verträgt – der Glaube? Genau das ist Thema der restlichen Kapitel V bis VII der Enzyklika. Das erste von ihnen geht nochmals ausführlich auf – Zitat der Überschrift – „Die Wortmeldungen des Lehramts im philosophischen Bereich“ ein und verklärt dabei geradezu die einschlägigen Einlassungen von „Dei Filius“. Von diesem Normpunkt her wird ein radikales – letztlich in einen Fideismus mündendes – Mißtrauen gegen die Vernunft genauso zurückgewiesen wie ein „gewisser Rationalismus“, der nach Meinung der Enzyklika „neuerdings“ dadurch aufkomme, daß „... angeblich philosophisch begründete Aussagen als normativ für die theologische Forschung übernommen werden“ (Nr. 55).

Und dann folgt – mit größter Beiläufigkeit, wie immer, wenn es in doktrinalen Schreiben wichtig wird – der Abschnitt Nr. 59 mit einem ganzen Bündel brisanter Aussagen: Da ist zum einen davon die Rede, daß die thomistischen und neothomistischen Erneuerungsbemühungen „nicht das einzige Zeichen einer Wiederaufnahme des philosophischen Denkens in die christlich geprägte Kultur“ (Nr. 59) gewesen seien. Was wiederaufgenommen wird, muß zuvor ausgeschlossen gewesen sein.

Zum anderen gebe es in Anknüpfung an neuzeitliches Philosophieren Konzeptionen, „die Synthesen von solchem Profil entwickelten, daß sie den großen Systemen des Idealismus in nichts nachstanden; wieder andere legten die erkenntnistheoretischen Grundlagen für eine neue Behandlung des Glaubens im Lichte eines erneuerten Verständnisses des moralischen Gewissens; noch andere schufen eine Philosophie, die ausgehend von der Analyse des Innerweltlichen, den Weg zum Transzendenten eröffnete; und schließlich gab es auch jene, welche die Forderungen des Glaubens im Horizont der phänomenologischen Methode anzuwenden versuchten“ (Nr. 59). Insider können jeder der damit genannten Positionen unschwer Namen zuordnen, aber auch den Nicht-Profis ist das möglich.

Ein paar Seiten später – in Nr. 74 – nennt der Papst eine Auswahl seiner Favoriten, bei der sich die in den Bereich der modernen Philosophie fallenden Namen weitgehend mit der eben zitierten Positionen-Liste deckt: Für das dem Idealismus gewachsene Denken steht *Antonio Rosmini*, die epistemologische Neubehandlung des Glaubens aus der Gewissensperspektive hat *John Henry Newman* geleistet, für die

transzendenz-sensible Immanenzanalyse stehen *Jacques Maritain* und *Etienne Gilson* (was bei letzterem nicht unbedingt einleuchtet); gleichzeitig dürfte es kein Zufall sein, daß in diesem Zusammenhang ausgerechnet der Name *Maurice Blondels* fehlt, mit dem sich wie mit keinem anderen das Projekt der sogenannten Immanenzapologetik verbindet, d. h. der Idee, in der Verfassung des Menschen mit rein philosophischen Mitteln eine Hingeordnetheit auf mögliche Offenbarung freizulegen. Der Hinweis auf die Phänomenologie zielt natürlich auf *Edith Stein*. Wichtig finde ich, daß in der Enzyklika diesen westlichen Repräsentanten gleichsam östliche Pendanten gegenübergestellt werden, Philosophien, die im Westen so gut wie absent sind, wenn überhaupt eine oder einer die Namen ihrer Urheber kennt: Am ehesten gilt das noch für *Vladimir Solowjew*. So gut wie unbekannt dagegen sind bei uns *Pavel A. Florensky*, *Petr J. Tschaadaev* und *Vladimir Lossky*.

Ab Nr. 69 folgen im Vergleich zum Vorausgehenden auffällig umfängliche Ausführungen über ein Thema, das keiner theologischen Disziplin zugeordnet wird, aber offenkundig zu den Interessenbrennpunkten der Enzyklika gehört: das Problem des Verhältnisses der *Universalität* von Wahrheitsansprüchen und der *kulturellen Pluralität* von Weisheitslehren, Philosophien und Religionen. In der Sache selbst – speziell dem Inkulturationsproblem – führt das Schreiben nicht über Bisheriges hinaus, aber Abschnitt Nr. 72 wartet mit der (für Johannes Paul II. durchaus typischen) Überraschung auf, in einer Enzyklika zum Studium des „großartigen geistigen Aufschwungs“ (Nr. 72) des indischen Denkens und ebenso des geistigen Erbes Chinas, Japans und anderer asiatischer Länder aufzurufen.

Die außerchristliche religiöse wie philosophische Weisheit wird dabei in einen hermeneutischen Zirkel einer vom Wort Gottes ausgehenden und auf dessen immer besseres Verständnis zielenden Theologie eingespannt, der einerseits die theologische Vernunft auf Wege führen könne, die sie sich nicht hätte träumen lassen, wie umgekehrt die Philosophie bereichert aus dieser Begegnung hervorgehe (vgl. Nr. 73). Verbirgt sich hinter dieser (sprachlich nicht ganz klaren) Passage die Idee eines hermeneutisch-reziproken Inklusivismus, dessen Brisanz dadurch abgeblendet ist, daß außerchristliche Religiosität weitgehend unter den Titel der Philosophie gestellt wird?

### Das Problem „christliche Philosophie“

Der Schlußteil des VI. Kapitels benennt – als Gegenstück zu den theologischen Inanspruchnahmen der Philosophie – umgekehrt „Verschiedene Standorte der Philosophie“ (Untertitel für Nummern 75–79), d. h. philosophischerseits ergehende Verhältnisbestimmungen zur christlichen Tradition. So gebe es zum einen Philosophie in der Zeit vor dem Kommen Christi und zum anderen ein Philosophieren in den bislang vom Evangelium noch nicht erreichten Regionen der

Welt – und diese beiden Arten philosophischen Vernunftgebrauchs verstünden und bezeichneten sich legitim als „autonom“. Dieser ausgesprochen *enge und hochproblematische Autonomiebegriff* wird im unmittelbar folgenden Absatz gewaltig erweitert: Unter rechter Autonomie des Denkens wird jetzt ein nach strengen Vernunftkriterien entfaltetes Argumentieren verstanden, das kraft seiner Methodik seine Universalität garantiert und in seiner Eigengesetzlichkeit im Falle einer theologischen Inanspruchnahme zu respektieren sei. Insgesamt vermittelt dieser Abschnitt den Eindruck, daß im Zusammenhang des Autonomiebegriffs noch Etliches (um vorsichtig zu sprechen) ungeklärt ist.

Eine zweite philosophische Verhältnisbestimmung mit Blick auf die christliche Tradition erhält in Nr. 76 der Enzyklika den – zumindest im deutschen Sprachbereich – nicht unproblematischen Namen „christliche Philosophie“. Über Sinn oder Unsinn dieses Titels ist nicht nur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, sondern auch in den letzten Jahren gestritten worden. Weitgehend abseits dieser Debatten versteht die Enzyklika unter „christlicher Philosophie“, „... all jene bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens ..., die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen“ (Nr. 75). Wer sich je klischeefrei und quellenorientiert in der Philosophiegeschichte umgetan hat, weiß natürlich, daß es einen solchen konstitutiven Einfluß nicht nur christlicher, sondern genauer biblischer (also jüdisch-christlicher) Motive auf die Philosophie nicht nur für das Mittelalter, sondern ebenso sehr (und an manchen Punkten sogar noch mehr) für die Neuzeit und bis in die Gegenwart zu konstatieren gilt. Zu den neuen Tönen der Enzyklika gehört, daß sie genau dies auch ausspricht, wengleich beklagt wird, daß nicht wenige dabei die Rechtgläubigkeit aufgegeben hätten.

Sähe man freilich näher zu, so entpuppte sich die hier so einfach aufgeworfene Frage der Rechtgläubigkeit als unendlich schwierig, weil in dieser modernen Philosophie Konflikte mit kirchlichen Traditionen zumeist nicht durch spekulierende Hasardeure ausgelöst werden. Vielmehr haben sie meist damit zu tun, daß die Bewahrung bzw. Wiedergewinnung der biblisch-christlichen Grundgedanken unter den geschichtlichen Bedingungen des subjektzentrierten Denkens nach dem Zusammenbruch der klassischen Metaphysik vor völlig neue Aufgaben stellte und darum auf bislang unbegangene Wege zwang – Denker wie *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Hölderlin* (auf ganz eigenartige Weise selbst noch ein *Feuerbach*) wollten die „besseren Theologen“ sein.

Ein drittes Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ergibt sich schließlich für die Enzyklika dann, „wenn die Theologie selbst die Philosophie hineinzieht“ (Nr. 77). Diese Beschreibung wirkt einigermaßen enigmatisch und die nachfolgende Textpassage des Abschnitts verstärkt das noch. Im Kern scheint es um eine argumentationskompetente Vernunft als Voraussetzung theologischen Arbeitens zu gehen, welche Auf-

gabe dem alten (und gewiß nicht unumstrittenen) Titel der „*ancilla theologiae*“ unterlegt wird (vgl. Nr. 77). Gleichzeitig beansprucht das Lehramt für diese Form der Beziehung von Theologie und Philosophie wegen deren enger Verknüpfung verschärfte Zuständigkeit, und es liegt nahe, die Adressaten dieses Winks mit den bereits in Nr. 55 kritisierten Vertretern und Vertreterinnen jenes „Rationalismus“ zu identifizieren, die „angeblich philosophisch begründete Aussagen als normativ für die theologische Forschung“ übernehmen. Die italienische Tagespresse erfand dafür – kreativ wie immer – den Neologismus „*problematicismo*“ (La Repubblica, 16.10.1998).

## Die Frage nach der Möglichkeit eines letzten und umfassenden Sinnes

Unter der bereits im Vorwort intonierten Prämisse, daß die Wahrheit nur *eine* sein könne, werden im abschließenden Kapitel VII „Aktuelle Forderungen und Aufgaben“ (Titel) formuliert, zu deren Erfüllung bzw. Erledigung eine „im Einklang mit dem Wort Gottes“ (Nr. 79) stehende Philosophie angemahnt wird. Das Stärkste an diesem Kapitel der Enzyklika: die These von einer „in der Bibel enthaltenen ‚Philosophie‘“ (Nr. 80), die ins produktive Verhältnis zu anderen Formen des Philosophierens gesetzt werden kann.

Und dann betritt der Papst ein hochbrisantes Feld, das sich freilich nicht gleich auf den ersten Blick als solches zeigt: die Sinnfrage, bezüglich derer die Enzyklika für die Gegenwart eine von den Massen wie zugleich von der Fragmentarität wissenschaftlichen Wissens ausgelöste „Sinnkrise“ (Nr. 81) diagnostiziert. Überwunden werden könne diese nur, wenn die Philosophie zur Übereinstimmung mit dem Wort Gottes komme, indem sie die ihr spezifische Weisheitsdimension wiedergewinne, die darin bestehe, die Möglichkeit eines letzten und umfassenden Sinnes in Blick zu nehmen. Das ist für die Enzyklika das erste Kriterium authentischen Philosophierens. Als zweites schließt sich ihm ein epistemologischer Realismus an, daß also entgegen relativistischen und phänomenalistischen Positionen eine Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrem Ansichsein im Sinne der Thomanischen „*adaequatio rei et intellectus*“ (Entsprechung von Sache und Vernunft) unterstellt wird (vgl. Nr. 82). Drittes Kriterium: daß in „wahrhaft metaphysischer Tragweite“ (Nr. 83) philosophiert werde – wobei mit „Metaphysik“ ausdrücklich keine bestimmte Denkrichtung insinuiert, sondern lediglich die Offenheit für ein Transzendieren des Empirischen eingefordert wird.

Das gravierendste Problem verbirgt sich dabei hinter dem ersten Kriterium, also der Frage nach einem letzten und umfassenden Sinn. Wie immer diese Frage beantwortet wird: Um sie überhaupt beantworten zu können, muß die Vernunft dazu den *Begriff* eines solchen letzten, genauer letztgültigen Sinnes fassen, um Kriterien dafür zu haben, was denn letzten Sinnanspruch erheben könne (und was nicht). Mit großer

Sensibilität für Hintergrundzusammenhänge bezieht die Enzyklika dieses Problem der Letztbegründung oder – anderer Name – der Erstphilosophie auf den Bereich der Hermeneutik (vgl. Nr. 84), weil dieser als einem von Wesen her auf Endlosigkeit angelegten Verfahren notwendig ein kriterielles Moment eingestiftet sein muß. Wörtlich: „Die Auslegung d[ies]es Wortes [sc. Gottes; K. M.] darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen; andernfalls gäbe es Offenbarung Gottes nicht, sondern nur die Formulierung menschlicher Auffassungen über Ihn und über das, was Er wahrscheinlich über uns denkt“ (Nr. 84).

Namentlich zurückgewiesen werden unter diesen Voraussetzungen der Eklektizismus, der sich nur herausgetrennter Versatzstücke dieser oder jener philosophischen Konzeption bediene. Eng damit verbunden wird der Historizismus zurückgewiesen, für den es kennzeichnend sei, aus dem geschichtlichen Entdecken von Wahrheit deren lediglich zeitbedingte Relevanz zu folgern. Sozusagen seitenverkehrt gebe es auch einen Modernismus, der sich des jeweils gängigen philosophischen Jargons bediene und dabei Wahrheit mit Aktualität verwechsle; was dabei mehr als erstaunt, ist, daß der längst präzis besetzte Terminus „Modernismus“ in einer Enzyklika in völlig anderem (und vor allem ausgesprochen unspezifischen Sinn) zur Verwendung kommt. Des weiteren werden zurückgewiesen der Szientismus, der Pragmatismus und der Nihilismus, letzterer im übrigen engstens zusammengerückt mit der namentlich erwähnten „Post-Moderne“ (Nr. 91) und mit dieser dafür verantwortlich gemacht, „daß eine der ärgsten Bedrohungen am Ende dieses Jahrhunderts die Versuchung der Verzweiflung ist“ (ebd.).

Unter der letzten Zwischenüberschrift „Aktuelle Aufgaben für die Theologie“ macht die Enzyklika – um es etwas drastisch zu sagen – noch ein weiteres Faß auf. Es geht um die Aufgabe der Vermittlung der einen und universalen Heilswahrheit in das jeweilige Heute verschiedenster Kulturen. In der Tat ist die Überzeugung von der Erkennbarkeit einer allgemeinen Wahrheit nicht Ausdruck von Intoleranz, sondern Voraussetzung für einen echten zwischenmenschlichen Dialog, wie es in Nr. 92 heißt (übrigens wieder ein Teilgedanke einer transzendentallogischen Grundlagenklärung).

Operationalisiert wird diese Herausforderung dann unter dem Vorzeichen des Verhältnisses von Bedeutung und Wahrheit – bezogen auf die Traditionsquellen und -dokumente des christlichen Glaubens. Dafür wird mehrfach die Hilfe der Philosophie für die Klärung des Verhältnisses von Faktum und Bedeutung (vgl. Nr. 94) bzw. von Begriffssprache und Wahrheit (vgl. 96) erbeten.

Versucht man, bündig einen Gesamteindruck von „*Fides et ratio*“ zu formulieren, dann läßt sich wohl ein Dreifaches sagen: Zum einen macht die Enzyklika Vernunft und Philosophie innerhalb der Theologie außerordentlich stark. Die

mehr oder weniger subtil vorgetragenen Fideismen von rechts *und* links jedenfalls können sich auf das derzeitige Lehramt nicht berufen. Ein Zweites: Die Botschaft der Enzyklika *ad extra* – also an die Philosophie – halte ich in erheblichen Teilen für bemerkenswert, auch und gerade, was (nach bisherigem katholischen Maßstab) die moderne Philosophie und speziell den Autonomiegedanken betrifft (vgl. Nr. 105). Inwieweit Philosophen und Philosophinnen die Einladung zum Dialog annehmen werden, bleibt abzuwarten. Interessante Indizien aus letzter Zeit, so etwas wie eine Rückkehr der Gottesfrage in die Philosophie betreffend, könnten Indiz dafür sein, daß es für Wortmeldungen wie die Enzyklika *de facto* mehr öffentliche Sensibilität gibt als der durchschnittliche Betrieb an den philosophischen (und theologischen!) Fakultäten verrät.

Zum dritten schließlich: In ihrem redlichen Bemühen, die Schätze der Tradition zu wahren und zugleich eine Brücke zur Philosophie der Moderne und der Gegenwart zu schlagen, bleiben Defizite und Spannungen. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts kommt mit Ausnahme der genannten Namen nicht vor, jedenfalls keiner ihrer ganz großen Namen; das wirkliche – so ungeheuer theologierelevante – Profil der Philosophie seit und nach Kant bleibt unbedacht. Das Verhältnis von Christentum und Moderne harret nach wie vor seiner adäquaten Beschreibung. Ob dieses jemals auch eine zureichende lehramtliche Komponente implizieren wird, wage ich nicht zu prognostizieren. Die jüngste Philosophie-Enzyklika böte dafür allerdings einen ermutigenden Anfang.

Unbeschadet dieser Schwäche bleibt eine in ihrem Wert durch nichts aufzuwiegende Leistung der Enzyklika: Etwa zeitgleich zu „*Fides et ratio*“ erschien (nur kurze Zeit nach dem amerikanischen Original) die deutsche Übersetzung des voluminösen Werkes „*Die Einheit des Wissens*“ aus der Feder des prominenten Soziobiologen *Edward O. Wilson*. Ernstzunehmende Rezensenten wiesen umgehend darauf hin, daß in dem Werk eine aus biologischen Ressourcen gespeiste Metaphysik unbedingten Anspruchs geboten werde. Einer von ihnen schrieb: „Daß dieser Absolutismus die Unfehlbarkeitserklärung der Gegenseite nach sich zieht, ist so sicher wie das Amen in der Kirche. Auf die Enzyklika des Wissens antwortet die Kurie mit der Enzyklika des Glaubens.“ (Die Zeit, 29.10.98).

Mit Blick auf „*Fides et ratio*“ kann man auf diese Prognose nur antworten: „Voll daneben!“. Denn wenn etwas das päpstliche Schreiben auszeichnet, dann eben genau kein solcher Reflex, sondern eine hochreflektierte Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, die letzterer nichts schuldig zu bleiben und ersteren nicht zu verkürzen sucht. So weit müssen Stimmen wie die eines Wilson (und anderer) erst einmal kommen. Wenn man später die Geschichte dieses Pontifikats schreiben wird, dürfte „*Fides et ratio*“ eines der maßgeblichen Gegengewichte zu seinem Erbe an Problemen sein. P. S.: Die „*Süddeutsche Zeitung*“ empfahl in ihrer Rubrik „*Sachbücher des Monats*“ Anfang November 1998 als „das besondere Buch des Monats: Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et ratio*. Vatikan 1998“.

Klaus Müller

## „Schmerzliche Aufarbeitung der Inquisition“

Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Victor Conzemius

*Im Herbst 1998 war die Inquisition Gegenstand einer vatikanischen Studientagung. Der in der Schweiz lebende luxemburgische Kirchenhistoriker Victor Conzemius nahm als einziger deutschsprachiger Wissenschaftler teil. Wir sprachen mit ihm über die Aufgaben des Kirchengeschichtlers und den angemessenen Umgang mit der Schuld der Kirche. Die Fragen stellte Stefan Orth.*

HK: Herr Professor Conzemius, Ende Oktober fand im Vatikan ein internationales Symposium über die Inquisition statt. Was war der Anlaß der Tagung, an der mehr als 50 Wissenschaftler, überwiegend Historiker, unter Ausschluß der Öffentlichkeit teilgenommen haben?

Conzemius: Die römische Tagung bleibt unverstündlich, wenn man sie nicht in einen größeren Zusammenhang stellt:

die Orientierung auf das Jubeljahr 2000. Darüber hinaus hat der Anlaß seine Vorgeschichte im Pontifikat Johannes Pauls II. und in der persönlichen Biographie des Papstes. Johannes Paul II. hat aufgrund seines für einen Philosophen ausgeprägten Geschichtsbewußtseins und seiner polnischen Herkunft eine relativ große Unbefangenheit im Umgang mit der Schuld und dem Versagen von Kirche und Christen. Er hat ein sehr persönliches Interesse an der Aufarbeitung der