

ANGELO SCOLA

MENSCHLICHE FREIHEIT UND WAHRHEIT IM AUSGANG
DER ENZYKLIKA FIDES ET RATIO

A tanulmány szerzője az emberi szabadságról és igazságról értekezik a *Fides et ratio* enciklika alapján. Azt írja, hogy a „filozófus” pápa – II. János Pál – fent említett körlevelében egyes kommentátorok a Szentatya szellemi végrendeletet látják, amelyben a pápa dicsőíti az észet és a filozófiát; szerinte a filozófia az emberiség egyik legnemesebb feladata és minden kultúra alkotórésze. A körlevél a „gondolkodás haladásáról” beszél, és a filozófiát azért dicséri, mert kiválóan alkalmas arra, hogy az „emberi életet egyre emberibbé tegye.” Sajnálatosnak tartja, hogy a filozófiai – különösen a teológusok körében – értékét veszítette.

A körlevél azonban kérdéseket is felvet. Egyrészt elismeri, hogy az egyháznak nincs saját filozófiája és egyik áramlatot sem részesíti előnybe a másik rovására. Ennek ellenére kijelenti, hogy mégis metafizikai természetű filozófiára van szükség, amely képes arra, hogy fölülmúlja az érzéki adottságokat, hogy az igazságkeresés közben eljusson valami abszolút, végső és alapvető megismerésre. A metafizika azonban nem áll ellentétben az antropológiával. Kitér néhány „izmusra”, amelyet veszélyesnek tart: eklekticizmus, historicizmus, szcientizmus, pragmatizmus, nihilizmus, fideizmus, racionalizmus stb.

A nagy kihívásra figyelmeztet: sikerül-e végrehajtani a szükséges és sürgető átmenetet a „jelenségektől a fundamentumig”.

Az enciklika hangvétele pozitív. Az ész szabad használatára bátorít; megállapítja, hogy az ész mindig többre képes, mint amit már elért. Arra utal, hogy az egyházi gondolkodáson belül több irányzat is lehet. Dicséri a Kelet bölcsességét és szorgalmazza a velük folytatandó párbeszédet. Következtetésként a tanulmány megállapítja, hogy a *Fides et ratio* enciklika inkább kezdet és nem vég.

Az enciklika ismertetését a tanulmány három téma köré csoportosítja: 1. Ész és hit: egy kívülről jövő hatásnak a legyőzése, 2. Az igazság mint esemény, 3. Szentségi jel és a szabadság aktusa.

1.- Die Enzyklika *Fides et ratio*: Ende oder Anfang?

Das Böse, welches unser „kurzes Jahrhundert” gezeichnet hat, führte dazu, vom „Tod Gottes” und vom „Schweigen Gottes” zu sprechen. Abgesehen von der radikalen Differenz der Redensarten – diejenige Nietzsches des Tod Gottes bewahrt den Geschmack einer etwas künstlichen Metapher¹, während diejenige vom Schweigen Gottes keine definitive Figur sein kann² – bieten beide einen Interpretationsschlüssel der

¹ Vgl. E. L. FACKENHEIM, *La presenza di Dio nella storia*, Brescia 1977, 67. Für Fackenheim sind die beiden Formeln unvergleichbar, da diejenige Nietzsches des „Todes” Gottes einen „Wahrheitsgrad” enthält, „der nicht über den Slogan herausgeht, ebenda., 72–73.

² „Wie unerträglich es auch immer dem Gedenken bleiben mag, so bleibt Auschwitz doch vergänglich im Vergleich mit dem Pakt, dem Vertrag der erneuten Zusicherung Gottes an sein verfolgtes Volk”: G. STEINER, *Errata. Una vita sotto esame*, Milano 1998, 63. Zum Thema des Schweigen Gottes verweisen wir auf die kürzlich erschienene Anthologie M. GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti della teologia*

tragischen Erfahrungen an, welche die letzten Jahrzehnte unserer Geschichte gezeichnet haben³. Gibt es aber einen roten Faden, der die Deutung Nietzsches und diejenige der hebräischen Denker nach Auschwitz zusammenbinden kann? Vielleicht kann man ihn in einer Frage ausmachen, welche bereits Augustinus gequält hatte und der sich auch die Logik der *Fides et ratio* nicht entzieht: weshalb kann man, wenn doch der Gekreuzigte auferstanden ist und das Böse besiegt hat, die Wirkungen der Erlösung nicht sehen? „*Post Christum nihil in melius, omnia in peius, mutata sunt?*“⁴ Belegt uns nicht die Geschichte das Andauern des Kreuzes des Nazoräers als zugleich schmerzliche und solidarische Erfahrung des Scheiterns des Menschen? Das leibnizische Thema der Theodizee steht dabei am Scheideweg, obwohl auch es die Frage der Fragen nicht zum Schweigen bringen kann. Um es mit Leibniz selbst zu sagen: „*Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?*“⁵ Wäre es also nicht klug, sich an einen verständigen Agnostizismus zu halten, welcher, während er die Distanz zu jedem theoretischen Atheismus hält – da dieser, auch wenn er mit den spitzfindigsten Begriffsinstrumenten vorgetragen wird, dennoch immer dogmatisch bleibt –, das Denken nicht in anmaßende „objektive“ Behauptungen über Wirklichkeit, Vernunft, Glaube und deren Beziehung, kurz, über die Wahrheit stürzt?

Es steht außer Zweifel – und man kann es auch den nicht wenigen Kritiken an der *Fides et ratio* seitens der Spezialisten entnehmen, welche oft hinter dem aufrichtigen Wohlwollen für die Neubelebung der Philosophie, welche Johannes Paul II mit der Veröffentlichung seiner Enzyklika gefördert hat, stehen⁶ – daß die heute dominierende Denkweise

dell'Olocausto, Brescia 1998, in der die Ansichten der wichtigsten zeitgenössischen hebräischen Autoren über Gott nach Auschwitz vorgestellt werden. Neben Fackenheim erwähnen wir als von besonderem Interesse R. Rubenstein, Maybaum, E. Wiesel, Berkovits, Jacobovits, Jonas, K. Shapiro.

³ Vgl. FR 91.

⁴ Kardinal J. Ratzinger versuchte 1993 in einem inoffiziellen Beitrag eine Antwort darauf: „*Iterum atque iterum meditando hanc quaestionem mihi visum est, responzionem solummodo in notione libertatis recte cogitata inveniri posse. Donum libertatis solummodo libere accipi potest. Qua de causa redemptio nullo modo factum quoddam empiricum praecedens libertatem nostram fieri potest*“.

⁵ G. F. LEIBNIZ, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, 7.

⁶ Vgl. R. RIGHETTO, *I laici contro l'enciclica*, in *Avvenire* 27-XI-98, 27. Darin werden die Stellungnahmen von Paolo Flores d'Arcais, Eugenio Scalfari, Gianni Vattimo, Emanuele Severino, Carlo Bernardini, Salvatore Natoli, Giulio Giorello, Luc Ferry, Alain Finkielkraut und Jean-Luc Marion zitiert.

dazu neigt, den Gesichtspunkt des Endes des Christentums zu übernehmen und die Postmodernität als Liquidierung des „Sieges“ Jesu Christi über das Böse und den Tod zu lesen⁷. Die Gründe dieser Option sind, wie die *Fides et ratio* nahelegt, komplex und eng an die neuzeitliche Geschichte der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie gebunden⁸. Dies hindert nicht, daß sie letztendlich zur Überzeugung der geschichtlichen Unwirksamkeit des Sieges Jesu Christi führen. Nebenbei bemerkt, im Bereich der exegetisch-theologischen Reflexion wird heute dem Dogma der Auferstehung des Nazoräers in seinem wahren Leib – als entscheidendem Dokument seines durch das sakramentale Zeugnis der Gläubigen effektiv in der Geschichte am Werk Seins – häufig Schalldämpfer aufgesetzt⁹.

Um auf diesen radikalen Einwand zu antworten, lohnt es sich nicht, die Abkürzung derjenigen zu wählen, welche eine „schwache Vernunft“¹⁰ als passender zum Vorschlag des Ereignis Jesu Christi betrachten¹¹. Die *Fides et ratio* widerspricht jedenfalls diesem Weg offenmutig¹². Jesus Christus ist in der Tat kein Lückenbüßergott, da er *nicht in sich selbst* – d.h. nur im formal-negativen, nicht aber im inhaltlich-positiven Sinn – die Antwort auf die ungelösten Fragen des Menschen oder das Objekt seiner Sehnsucht nach Erfüllung (Glück) darstellt. Der Mensch ist zudem als freies Wesen auch nicht im eigentlichen Sinn ein *Produkt* Gottes aus dem Nichts. Wenn die Reflexion diesen Weg einschlägt, gelingt es ihr

⁷ Bezüglich der Postmodernität behauptet die Enzyklika: „In ihrer zerstörerischen Kritik an jeder Gewißheit ignorieren zahlreiche Autoren die notwendigen Unterscheidungen und leugnen auch die Glaubensgewißheiten“, FR 91.

⁸ Vgl. FR 46.

⁹ Heinrich Schlier antwortete auf diese Versuchung der zeitgenössischen Exegese kurz im wertvollen Band H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln, 1966. Aktuell sind weiterhin: C. M. MARTINI, *Il problema della Risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959; G. GHIBERTI, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni, confrontati con le altre traduzioni neotestamentarie*, Brescia 1982. Für eine Bibliographie auf dem neusten Stand vgl.: S. DAVIS-D. KENDALL-G. O'COLLINS (hrsg.), *The Resurrection*, Oxford 1997.

¹⁰ Wir beziehen uns hier auf eine in Italien unter der Bezeichnung „pensiero debole“ gehende Denkströmung.

¹¹ Eine Darstellung dieser Position findet sich in: D. ANTISERI, *Le sfide del secolarismo e l'avvenire della fede*, Città del Vaticano 1996; ID., *Teoria della razionalità e ragioni della fede*, Cinisello Balsamo 1994.

¹² „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft.“, FR 48.

nicht, jene Aporien zu vermeiden, aufgrund welcher eine, nicht grundlos, für „zu stark“ gehaltene Denkweise kritisiert wurde. In dieser vermengen sich die unumgängliche Notwendigkeit des „Übergangs vom Phänomen zum Fundament“¹³ mit dem naturalistischen Anspruch zu glauben, die Wahrheit führe – ausgehend von ihrem elementaren Niveau der *adequatio intellectus et rei* – dazu, die Wirklichkeit als in unmittelbarer Griffweite der Vernunft liegend und von ihr daher unmittelbar wie ein einfaches Prädikat ableitbar zu betrachten¹⁴.

Die Enzyklika *Fides et ratio* erinnert diesbezüglich, innerhalb der objektiven Grenzen eines präzisen Bewußtseins der im Vergleich mit philosophischen oder theologischen Diskursen wesensverschiedenen Sprache des Lehramtes, daß die Kirche weder eine eigene Philosophie vorlegt noch irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug gibt¹⁵. Sie geht dabei so weit zu behaupten, daß Thomas als Lehrmeister der theologischen Studien herauszustellen, nicht bedeute, „zu eigentlich philosophischen Fragen Stellung zu nehmen, noch die Zustimmung zu besonderen Auffassungen aufzuerlegen“¹⁶. Wenn Johannes Paul II etwa von der Notwendigkeit einer „Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite“ spricht¹⁷, präzisiert er, daß er damit nicht eine „bestimmte Schule oder eine besondere geschichtliche Strömung“¹⁸ intendiert, sondern vielmehr unterstreichen will, „daß der Mensch imstande ist, zu einer einheitlichen und organischen Wissensschau zu gelangen“¹⁹, welche ihrerseits auf „der Fähigkeit des Menschen, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen“²⁰, gründet. Die unverzichtbare Wahrheitsinstanz wird mit

¹³ FR 83.

¹⁴ Auf dieses Problems beziehen sich – von verschiedenen, aber konvergierenden Gesichtspunkten – aus H. U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln, 1987, 35–66, der Heidegger antwortet, und J. SEIFERT, *Back to Things in themselves*, New York 1987, 1–215, welcher Husserl „intergriert“. Nützlich für ein Verständnis des Themas in der modernen und zeitgenössischen Philosophie sind auch: J. L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Milano 1979; ID., *Dio senza essere*, Milano 1987. Zur theologischen Relevanz des Themas vgl: G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995; A. BERTULETTI, *La „ragione teologica“ di Giuseppe Colombo*, *Teologia* 21 (1996) 18–39; ID., *Sapere e libertà*, in G. COLOMBO (Hrsg.), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, 444–465.

¹⁵ vgl. FR 49.

¹⁶ FR 78.

¹⁷ FR 83.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ FR 85.

²⁰ FR 82.

deutlichen Worten vorausgesetzt und mit ihr die Fähigkeit der Person, „Gott, die Wahrheit und das Gute zu erkennen“²¹, auch wenn der freien Überlegung das Vorrecht eingeräumt wird, den Weg zu finden, welcher zum Ziel führt. Das Lehramt bemüht sich vielmehr noch einmal in der wertvollen kritischen Aufgabe, herauszustellen, welches die philosophischen Einstellungen sind, die diese Freiheit beeinträchtigen, da sie die Möglichkeit, den unumgänglichen, „ebenso notwendigen wie dringenden Übergang vom Phänomen zum Fundament“²² als Wahrheitsinstanz herauszuarbeiten, willkürlich verschließen. Daher die synthetische, aber effiziente Kritik an den „-ismen“ – Ekklektizismus²³, Historizismus²⁴, Szientismus²⁵, Pragmatismus²⁶, Nihilismus²⁷, von denen auch der Rationalismus und der Fideismus nicht abgetrennt werden können²⁸ – welche gewiß nicht der Sorge Ausdruck gibt, das Denken in vorgefertigte Thesen zu zwingen, sondern vielmehr das Feld von jedem unkritischen Angriff gegen die dem Menschen eigene Fähigkeit zur Wahrheit zu räumen.

Schon der erste kritische Teil der *Fides et ratio* enthüllt sich somit mit der bedeutendsten Errungenschaft der modernen und zeitgenössischen Kultur verträglich: der Behauptung der *Unhintergebarkeit der ontologischen Differenz*. Ohne die Kategorien „Wahrheit“, „Fundament“ und „Ontologie“ als Synonyme zu behandeln, wurde diese Behauptung – welche, insofern sie korrekt interpretiert wird, die der geschöpflichen Natur der Menschen wesens-eigene *theologische Differenz* garantiert – auch von der umsichtigsten zeit-genössischen Theologie mit wissenschaftlicher Genauigkeit rezeptiert. Gegen Heidegger, welcher in der ontologischen Differenz das „Ding“ des Denkens sieht und es so in einer

²¹ FR 4. Die Enzyklika erinnert bei der Behandlung der Aufgaben der Fundamentaltheologie an die Tatsache, „daß im Lichte der Erkenntnis durch den Glauben einige Wahrheiten ans Licht kommen, welche die Vernunft bereits auf ihrem selbständigen Weg der Suche erreicht. [...] Man denke zum Beispiel an die natürliche Gotteserkenntnis, an die Möglichkeit der Unterscheidung der göttlichen Offenbarung von anderen Phänomenen oder an die Anerkennung ihrer Glaubwürdigkeit, an die Fähigkeit der menschlichen Sprache, ausdrücklich und wahrhaftig auch von dem zu sprechen, was jede menschliche Erfahrung übersteigt“, FR 67.

²² FR 83.

²³ Vgl. FR 86.

²⁴ Vgl. FR 87.

²⁵ Vgl. FR 88.

²⁶ Vgl. FR 89.

²⁷ FR 90.

²⁸ Vgl. FR 52, 55.

unendlichen Oszillation zwischen dem Sein und dem Seienden hält, und ohne in die „Schwachheit“ gewisser postmoderner Denkströmungen abzutreiben, kann man dank einer angemessenen Methode zum Denken der Wahrheit gelangen²⁹.

Aber auch der *positive* Teil der Enzyklika öffnet den Weg zur aufbauenden Arbeit des Philosophen und des Theologen im Hinblick auf eine systematisch strenge Ausarbeitung des Übergangs des Phänomens zum Fundament. Man liest nämlich in der *Fides et ratio*: „Die philosophische Reflexion kann viel beitragen zur Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Leben, von Ereignis und lehrmäßiger Wahrheit. Besonders kann sie zur Klärung der Beziehung zwischen transzendenter Wahrheit und menschlich verständlicher Sprache beitragen“.³⁰ Es fehlt denn auch nicht an positiven Hinweisen einer Wertschätzung einiger der zeitgenössischen Philosophie eigenen Instanzen (wie etwa der Linguistik, der Praxis, dem wissenschaftlichen Diskurs), insofern diese nicht auf die Wahrheit verzichten³¹. Anderswo unterstreicht sie die Bedeutung der ethischen Dimension (welche an die konkrete Ausübung der menschlichen Freiheit gebunden ist) zur Suche des Fundamentes³². Dies bestätigt die Tatsache, daß die ursprüngliche Struktur der Wahrheit, in ihrer menschlichen und christlichen Unversehrtheit, ein *Erkennen* fordern, welches ohne *Entscheidung* unmöglich ist.

Die Enzyklika Johannes Pauls II bereitet, indem sie die große Tradition des Lehramts aktualisiert, gewiß den Weg für einen Neuanfang der Reflexion bezüglich der Beziehung zwischen Philosophie und geoffenbarter Wahrheit und den ihr zugrunde liegenden Relationen (Glaube-Vernunft, Philosophie-Theologie). Einen, wenn auch nur äußerlichen, Beleg dieser Überzeugung bietet die außerordentlich positive Aufnahme, welche ihr von Seiten der Nicht-gläubigen zukam, auch von solchen, welche glaubten, von einiger ihrer Aussagen Distanz nehmen zu müssen.

Dieser Neuanfang gründet jedoch in der Fähigkeit eines *ressourcements* an den ursprünglichen Quellen der *traditio catholica*, einer Fähigkeit, welche sich im Verlauf der Kirchengeschichte vor allem im Hinblick auf

²⁹ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln, 1987, 71-73.

³⁰ FR 99.

³¹ Vgl. FR 48, 91.

³² Vgl. FR 98. Diesbezüglich vgl: T. STYCZEN, *Un filosofo cristiano legge la „Fides et ratio“*, in L'Osservatore Romano 9-I-1999.

die Heilige Schrift in den bedeutendsten Äußerungen des Lehramts immer wieder dokumentierte³³.

Johannes Paul II hat mit der *Fides et ratio*, fern davon, der Forschung Grenzen ein Ende setzen zu wollen, das Feld zugunsten der echt philosophisch-theologische Arbeit geräumt. Die Enzyklika *Fides et ratio* stellt kein Ende, sondern einen Anfang dar.

In diesem Sinn möchten wir kurz drei zentrale Themen der Enzyklika herausarbeiten, auf welche der Papst, hier auch mit dem speziell philosophischen Charisma Karol Wojtylas, seine ehrliche und besorgte Einladung für eine auch der Weisheitsdimension offene Wiederaufnahme der denkerischen Tätigkeit wirksam konzentriert hat³⁴. Dieses Unternehmen ist immer zugleich philosophisch und religiös³⁵, und deshalb im christlichen Umfeld Philosophen, Theologen und – weshalb nicht? – auch Wissenschaftlern anvertraut³⁶.

Nach der Darstellung der kritischen und positiven Begriffe, anhand welcher die *Fides et ratio* eine angemessene Beziehung zwischen Glaube und Vernunft vorschlägt (2), möchten wir zu einigen Ausführungen über Notwendigkeit und Geschichte in der christlichen Offenbarung übergehen (3), um dann mit einigen kurzen Bemerkungen über die Beziehung zwischen Jesus Christus und dem sich auf der Wahrheitssuche befindenden Menschen zu schließen (4).

2.- Vernunft und Glaube : die Überwindung eines Extrinsizismus

Eine der unserer Zeit eigenen Merkmalen, welche der Papst im Verlaufe der Enzyklika oft antönt³⁷, besteht in einer Art Rückzug der Vernunft auf die Ausübung „*nur instrumentaler Funktionen*“³⁸. Diese Orientierung ist ein Zeichen für die „*kulturellen Veränderungen*“, welche zur „*Trübung*

³³ Als neuere Beispiel verweisen wir auf die Konstitutionen *Lumen gentium* und *Dei Verbum* des zweiten Vatikanischen Konzils.

³⁴ Vgl. FR 81.

³⁵ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, „*Versuch eines Durchblicks durch mein Denken*“, in Internationale katholische Zeitschrift „*Communio*“, 18 (1989), 289–93, 289.

³⁶ Vgl. FR 105–106.

³⁷ FR 47: „*Statt auf die Anschauung der Wahrheit und die Suche nach dem letzten Ziel und dem Sinn des Lebens sind diese Formen der Vernünftigkeit als „instrumentale Vernunft“ darauf ausgerichtet, utilitaristischen Zielen, dem Genuß oder der Macht zu dienen*“. Andere Hinweise auf diese technokratische Logik finden sich in: FR 5, 15, 46, 81, 88–89.

³⁸ FR 81.

der wahren Würde der Vernunft"³⁹ geführt haben, welche in einer „Sinnkrise“⁴⁰ steckt.

Um diese neueste Entwicklung der westlichen Philosophiegeschichte zu begreifen, ist es notwendig, auf das „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“⁴¹ als Paradigma der vom Zusammenbrechen der mittelalterlichen Synthese gezeichneten Epoche sprechen zu kommen⁴². Anhand einer kurzen Beschreibung gibt uns Johannes Paul II die Möglichkeit, den ursprünglichen Kern dieses Dramas zu erfassen, wenn er schreibt: „Infolge des Vorherrschens eines übertriebenen rationalistischen Geistes bei einigen Denkern wurden die Denkpositionen radikaler, bis man tatsächlich bei einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie angelangte. Zu den Folgen dieser Trennung gehörte unter anderem auch ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft. Einige begannen, sich zu einem allgemeinen, skeptischen und agnostischen Mißtrauen zu bekennen, entweder um dem Glauben mehr Raum vorzubehalten oder aber um jede nur mögliche seiner Beziehungen zur Vernunft in Mißkredit zu bringen. Was das patristische und mittelalterliche Denken als tiefe Einheit, die eine zu den höchsten Formen spekulativen Denkens befähigende Erkenntnis hervorbrachte, ersonnen und verwirklicht hatte, wurde letztendlich von jenen Systemen zerstört, die für eine vom Glauben getrennte und zu ihm alternative Vernunftkenntnis eintraten“⁴³.

Die Enzyklika skizziert dann, in einer schnellen Zusammenfassung, den historischen Verlauf dieses Prozesses⁴⁴. Hier wollen wir den sozusagen theoretischen Kernpunkt des Problems angehen, welches dem gesamten Zeitraum der Modernität zugrundeliegt und bis zur sogenannten – oft in sich widersprechender Weise interpretierten⁴⁵ – Postmodernität führt. Glaube und Vernunft werden hier als zwei Realitäten aufgefaßt, die sich

³⁹ FR 47.

⁴⁰ Vgl. FR 81.

⁴¹ Vgl. FR 45ff; G. SALA, *Il dramma della separazione tra fede e ragione*, in L'Osservatore Romano 21-XI-98.

⁴² Vgl. FR 45: „Vom späten Mittelalter an verwandelte sich jedoch die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen nach und nach in eine unselige Trennung“; vgl. auch P. GILBERT, *La ricchezza della scolastica*, in L'Osservatore Romano 18-XI-98.

⁴³ FR 45.

⁴⁴ Vgl. FR 45-48.

⁴⁵ Vgl. FR 91.

gegenseitig extrinsisch sind, sich gegebenenfalls konkurrieren oder sich gar offen widersprechen⁴⁶.

Das dogmatische und unkritische Vorurteil, welches einer solchen Auffassung zugrunde liegt, betrachtet die Vernunft als *absolut*, da zugleich *getrennt* und *totalisierend*⁴⁷. Im Namen der Klarheit und der Unterscheidung der „Idee“ wird die Vernunft zunächst vom artikulierten Akt, mit welchem das Bewußtsein das Reale „intendiert“, getrennt. In zweiter Linie wird dieser als getrennt und die Realität klar und deutliche vermessen aufgefassen Vernunft eine totalisierende Kraft zugeschrieben. Sie wird als letzter Horizont einer jeden Erkenntnis verstanden.

Man kann daher leicht verstehen, wie der Glaube als an und für sich außerhalb der Sphäre des Rationalen stehend und daher einer angemessenen Erkenntnis unfähig betrachtet wird. Und die Logik ändert sich nicht mit dem Wechsel der verschiedenen Figuren der Beziehung zwischen Vernunft und Glaube. Der Glaube kann von Fall zu Fall als *un-rational*, d.h. als etwas bezüglich der Vernunft Anderes, oder als *über-rational* und deshalb jenseits der menschlichen Vernunft stehend, oder sogar als *irrational* und somit der Vernunft an und für sich widersprechend vorgestellt werden. In jedem Fall kommt man zum Schluß, daß es sich dabei um zwei sich wesensgesetzlich *extrinsische* Realitäten handelt.

Dieser unkritische Dogmatismus des Vernunftverständnisses, welcher, wenn auch oft nur unreflektiert, von der kirchlichen Praxis und dem theologischen Denken rezeptiert wird, verbannt den Glauben zu etwas nur *Zusätzlichem* [*Überflüssigem?*]. Wer vernunftgemäß leben will, wird ohne diese zusätzliche Dimension auskommen müssen.

Die Implikationen dieses Ansatzes für die Theologie stehen klar vor uns: eine extrinsische Auffassung der Beziehung zwischen Glauben und Vernunft schließt die Theologen in eine Art „Reservat“ ein und entfremdet sie wesentlich von einer fruchtbaren Beziehung mit der Philosophie⁴⁸. Auch eine logisch strikte Apologetik, welche die Überrationalität des Glaubens rational zu rechtfertigen versucht, wird einem solchen Sachverhalt nicht Abhilfe schaffen können, da sie in der dialektischen Beziehung mit dem Gesprächspartner bereits dessen Logik akzeptiert hat,

⁴⁶ Vgl. A. SCOLA, *La forma testimoniale del progetto culturale*, in AA. VV., *Fede, libertà, intelligenza*, Casale Monferrato 1998, 107-114.

⁴⁷ Diesbezüglich vgl. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, op. cit., 191ff; G. COLOMBO (Hrsg.), *L'evidenza e la fede*, op. cit.

⁴⁸ FR 61: „Mit Verwunderung und Bedauern muß ich feststellen, daß nicht wenige Theologen diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Studium der Philosophie teilen“.

Beziehung mit dem Gesprächspartner bereits dessen Logik akzeptiert hat, und sich durch diese bis in die methodologischen Grundfesten bestimmen läßt, vor allem eben gerade jene, welche die Beziehung zwischen Vernunft und Glauben betreffen.

Der theologische Diskurs bleibt dem rationalen Diskurs so als solchem strukturell fremd. Man wird also die religiösen Inhalte in die Begrifflichkeit der „reinen Vernunft“ umschreiben müssen. Von einer theologischen Vernunft zu sprechen, wie es die *Fides et ratio* hingegen tut⁴⁹, wird hiermit unmöglich, wie es auch schwierig sein wird, eine schwerwiegende Fremdheit zwischen Philosophie und Theologie zu vermeiden⁵⁰.

Die paradoxe Konsequenz dieses Absolutisierungsprozesses der modernen Vernunft wird in der *Fides et ratio* treffend als „*ein wachsender Argwohn gegenüber der Vernunft*“⁵¹ beschrieben. Anderswo sprach ich von einer *unbefriedigten Aufklärung*, um mich auf eben diese historische Folge der Modernität zu beziehen⁵². Diese hat in der Tat zu viel von der Vernunft verlangt, indem sie die Evidenz einer getrennten und absoluten Vernunft mit der *gesamten* Evidenz identifizierte, und verlor – enttäuscht vom Ausgang dieser der Wahrheit angetanen Gewalt – schließlich das Vertrauen in die wirklichen Fähigkeiten der Vernunft⁵³. Das Ende des allmählichen Niedergangs der Vernunft während der Modernität besteht in einer derartigen Schwächung derselben, daß sich das westliche Denken heute in immer nihilistischeren Problematismen zermüht⁵⁴.

Welches ist die Antwort auf das Drama der Trennung zwischen Glauben und Vernunft? Das Lehramt will „*den Theologen keine besondere Methoden empfehlen*“⁵⁵, sondern sie dazu auffordern, sich in ihrer theologischen Arbeit den aus der Offenbarung herrührenden Anforderungen in ihrer ganzen Tragweite zu stellen. Unter diesen fungiert die Sicherstellung des Wahrheitsfundaments. Die *Fides et ratio* spricht

⁴⁹ Vgl. FR 86.

⁵⁰ Vgl. FR 69.

⁵¹ FR 45.

⁵² Vgl. A. SCOLA, *Ragioni per credere*, in Nuntium n. 1 (1997) 42–45.

⁵³ Vgl. FR 84.

⁵⁴ Vgl. FR 90. Den Einfluß dieses allmählichen Untergangs auf die christliche Erfahrung und Theologie kann man in einem gewissen Fideismus ersehen, welcher das Gegenstück zum Rationalismus der Aufklärung darstellt. Vgl. A. LEONARD, *L'uomo in cammino verso la fede. Credenza e fede*, in L'Osservatore Romano 7-XI-98.

⁵⁵ FR 64.

nur bekräftigen – sagt der Papst – 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 unvollkommenen und analoge Weise, zu erkennen.“⁵⁷ Es fehlt nicht an wertvollen Empfehlungen, welche dazu einladen, den klassischen Realismus unter Einbezug der bedeutenden Errungenschaften der Neuzeit bezüglich der Anthropologie⁵⁸ und der Geschichte⁵⁹ neu zu überdenken, ohne allerdings auf die Dimension der „Notwendigkeit“ zu verzichten. Die *Fides et ratio* öffnet in einem gewissen Sinn den Weg zur Ausarbeitung einer *anthropologischen Ontologie*⁶⁰, welche dem der Wahrheit eigenen Charakter des historischen Ereignisses, welcher die tatsächliche Freiheit wesentlich einschließt, Rechnung tragen kann⁶¹.

Um eine derartige Aufgabe zu verfolgen, wird es nötig sein, den verderblichen Extrinsizismus zwischen Glauben und Vernunft zu überwinden. Die beiden sollten nicht mehr in einer extrinsischen Competition betrachtet werden, sondern als zwei Dimensionen, welche aus derselben Erkenntnisquelle entspringen, wobei das dem christlichen Glauben eigene Element des Nicht-Notwendigen voll zu achten ist. Insbesondere ist zu zeigen, wie der Glauben, ohne sich mit der Vernunft zu vermengen, deren kritisches Fundament abgibt und wie sich die *theologische Vernunft*⁶² der philosophischen Vernunft gegenüber durch eine autonome Statur auszeichnet, ohne jedoch dadurch die Notwendigkeit eines Austausches zwischen Philosophie und Theologie zu mindern. Vielleicht könnte der bereits von Scheeben⁶³ nahegelegte Rückgriff auf die Analogie der Ehe – insofern diese fähig ist, die Differenz zu bewahren ohne die Einheit zu zerbrechen – die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft besser beleuchten. Dieser Rückgriff kann auch durch eigenständige lehramtliche Äußerungen Johannes Pauls II – und davor durch das Denken Karol

L'Osservatore Romano 16-XII-98.

⁵⁷ FR 83.

⁵⁸ Vgl. ebenda.

⁵⁹ Vgl. FR 95.

⁶⁰ Der Ausdruck findet sich auch in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, op. cit., 56.

⁶¹ Ein schematischer und vorläufiger Versuch, eine derartige Anthropologie in ihren Grundzügen darzustellen, findet sich – mit Hinweisen auf die Autoren, in deren Schuld er steht, – In: A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Roma 1997, 163–166.

⁶² Die höchst lehrreiche Ausdrucksweise wird in FR 86 explizit verwendet.

⁶³ Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1958³, 488–504.

zerbrechen – die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft besser beleuchten. Dieser Rückgriff kann auch durch eigenständige lehramtliche Äußerungen Johannes Pauls II – und davor durch das Denken Karol Wojtylas – über die Beziehung zwischen Mann und Frau vollauf gerechtfertigt werden⁶⁴.

Die *Fides et ratio* fordert Philosophen und Theologen nicht nur dazu auf, die Kategorien von Vernunft und Glauben neu zu formulieren, sondern vom einheitlichen Gesichtspunkt jener „metaphysischen Dimensionen“ aus, welche den „Übergang vom Phänomen zum Fundament“ erlauben, auch so entscheidende Begriffe wie Wahrheit, Ereignis, Offenbarung, Notwendigkeit, Geschichte, Freiheit neu zu definieren.

3.- Die Wahrheit als Ereignis

In strenger Kohärenz mit dem Neudurchdenken der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft unter der Begrifflichkeit der dualen Einheit⁶⁵ als einer von der „*Notwendigkeit des Nachdenkens über die Wahrheit*“⁶⁶ implizierten Bedingung, welche auch von den geschichtlichen Entwicklungen des Denkens seit der Neuzeit erfordert wird, geht die *Fides et ratio* die Aufgabe der Erforschung der Wahrheit an. Sie tut dies, ohne von einem sozusagen „neutralen“ Gelände auszugehen, als ob man der Wahrheit einen nicht existierenden Platz zwischen philosophischer und theologischer Forschung finden müßte. Die Enzyklika fordert hingegen für den Glauben den Status der Erkenntnis⁶⁷, für den *intellectus fidei*⁶⁸ denjenigen des Wissens, für die Theologie denjenigen einer kri-

⁶⁴ Vgl. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1 Uomo-donna*, Roma 1998.

⁶⁵ Der Ausdruck der dualen Einheit geht auf Johannes Paul II zurück (*Mulieris dignitatem* 6). Für eine anthropologische Vertiefung dieses Themas vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 2,1, Einsiedeln, 1976, 316-60; A. SCOLA, *Il mistero nuziale...*, op. cit., 31-41.

⁶⁶ FR 6. Kardinal Ratzinger behauptet in seinem Vorstellungsreferat zur Enzyklika: „... das zentrale Problem der Enzyklika *Fides et ratio* bildet in der Tat die Wahrheitsfrage, die jedoch nicht eine der vielen und mannigfaltigen Fragen ist, welche der Mensch angehen muß, sondern die grundlegende und unumgängliche Frage, welche alle Zeiten und Lebensabschnitte der Menschheitsgeschichte durchquert“, in *L'Osservatore Romano* 16-X-98, 25.

⁶⁷ FR 15: „Die Wahrheit, welche die Offenbarung uns erkennen läßt, ist nicht die reife Frucht oder der Höhepunkt eines von der Vernunft aufbereiteten Denkens. Sie erscheint hingegen mit dem Wesensmerkmal der Ungeschuldetheit, bringt Denken hervor und fordert, als Ausdruck der Liebe angenommen zu werden“.

⁶⁸ Vgl. FR 66.

sophischen Vernunft gesehen, insofern sie mit jener an der Wurzel des Denkens angebunden ist⁷⁰. Die Enzyklika zitiert Augustinus: „Jeder, der glaubt, denkt; wenn er glaubt, denkt er, und wenn er denkt, glaubt er [...] Wenn der Glaube nicht gedacht wird, ist er nichts“⁷¹. Die mit besonderer Sorgfalt vorgenommene Beschreibung der verschiedenen Zustände der Philosophie⁷², sei es nun in sich selbst oder in ihrer Beziehung zur Theologie, bereitet das Feld vor, auf welchem die *Fides et ratio* ihre Vertiefung des Wahrheitsbegriffs ausarbeitet, wobei sie sich direkt auf die Konstitution *Dei Verbum* des zweiten Vatikanums bezieht.

Der Fortschritt, welcher dieses Dokument des Konzils in Kontinuität mit der *Dei Filius* vorschlägt, ist bekannt⁷³: mit der Universalität der Wahrheit⁷⁴ wurden auch deren Heils- und Geschichtscharakter⁷⁵ anerkannt. Der Wahrheits-konzeption der *Dei Verbum* liegt die Betrachtung des Geheimnis Jesu Christi zugrunde⁷⁶. Kardinal De Lubac beschreibt dies präzise, wenn er schreibt, daß die *Dei Verbum* „eine abstrakte Idee der Wahrheit mit einer möglichst konkreten Wahrheitsidee ersetzt: d.h. mit der Idee einer personalen Wahrheit, welche in der Geschichte erschienen ist, in der Geschichte wirkt und aus dem Innern der Geschichte heraus die gesamte Geschichte zu tragen vermag; der Idee dieser Wahrheit in Person, welche Jesus aus Nazaret ist, Fülle der Offenbarung“⁷⁷.

⁷⁰ Vgl. FR 77.

⁷¹ FR 79. Die Aussage Augustinus findet sich in: *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.

⁷² Vgl. FR 75-79.

⁷³ Im Text der Enzyklika treffen sich sowohl die *Dei Filius* als auch die *Dei Verbum* oft an. Zu ihrer Beziehung vgl. R. FISICHELLA, *Rivelazione, fede e ragione*, in *L'Osservatore Romano* 28-X-98, 1.7.

⁷⁴ Dieses Merkmal wird von der *Fides et ratio* vor allem im Bezug auf die Glaubensinhalte ausdrückliche hervorgehoben: vgl. FR 69.

⁷⁵ Betti behauptet diesbezüglich: „Bezüglich der Offenbarung besagt die grundlegende Aussage, von der alles abhängt, daß sie in einem geschichtlichen Ereignis besteht: sie befindet sich also in der Zeit, wie auch die philosophische Reflexion in der Zeit entsteht und sich entwickelt. Die Offenbarung erfüllt sich in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der, seit jeher Gott, auch Mensch für immer geworden ist, und somit die Ewigkeit Gottes mit der Zeitlichkeit des Menschen in unauflösbarer Weise verbunden hat“, in U. BETTI, *Una riflessione sull'enciclica „Fides et ratio“*, in *L'Osservatore Romano* 23-X-98, 6.

⁷⁶ DV 4.

⁷⁷ Vgl. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: Opera omnia* t. 14, Milano 1985, 49.

gesamte Geschichte zu tragen vermag; der Idee dieser Wahrheit in Person, welche Jesus aus Nazaret ist, Fülle der Offenbarung".⁷⁷

Um der Entwicklung des Wahrheitsbegriffs, welche der *Dei Verbum* eigen ist und von der *Fides et ratio* aufgenommen wird, besser Rechnung tragen zu können, erscheint die Kategorie des *Ereignisses* von zentraler Bedeutung. Diese Kategorie, welche, wenn wir nicht irren, im lehramtlichen Text neun Mal wiederkehrt⁷⁸, wird als für die christliche Offenbarung zentral betrachtet⁷⁹. Sie erweist sich in der Tat als theologisch angemessen für die Individuierung der Tatsache Jesu Christi, Fülle der Offenbarung⁸⁰, in dessen dreifacher Bedeutung als geschichtliches⁸¹, heilbringendes⁸² und universales Geschehnis⁸³. Bevor wir die Natur des Ereignis Wahrheit, welches Jesus Christus ist, anhand dieser drei Eigenschaften kurz beschreiben, ist es nützlich, die philosophische Bedeutung der Ereigniskategorie zu klären. Dabei wird sich unter anderem auch bestätigen, wie die *Fides et ratio*, indem sie den Extrinsizismus zwischen Glauben und Vernunft überwindet ohne dabei die nötige Differenzierung und Autonomie der beiden Dimensionen aus den Augen zu verlieren, dazu auffordert, einer gesamt-heitliche Wahrheitsauffassung zu folgen. Zu dieser Vertiefung lädt zudem die Enzyklika selbst ein, indem sie sagt: „Die Menschwerdung Gottes erlaubt es, die ewige und endgültige Synthese vollzogen zu sehen, die sich der menschliche Geist von sich aus nicht einmal hätte vorstellen können: das Ewige geht ein in die Zeit, das Ganze verbirgt sich im Bruchstück, Gott nimmt die Gestalt des Menschen an. Die in der Offenbarung Christi zum Ausdruck gekommene Wahrheit ist somit nicht mehr in einen engen territorialen und kulturellen Bereich eingeschlossen, sondern öffnet sich jedem Mann

⁷⁷ Vgl. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: Opera omnia* t. 14, Milano 1985, 49.

⁷⁸ Um die Menschwerdung Jesu Christi als Prämisse der Offenbarung zu beschreiben, behauptet der Papst: „Zweitausend Jahre nach jenem Ereignis sehe ich es als meine Pflicht an, nachdrücklich hervorzuheben, daß „im Christentum der Zeit eine fundamentale Bedeutung“ zukommt“, FR 11. Weitere Hinweise auf die in verschiedener Weise verwendete Kategorie des Ereignis finden sich in: FR 10, 16, 22, 23, 71, 76, 94, 99.

⁷⁹ Vgl. FR 76: „Als Beispiel, das unserer Zeit näher ist, kann man die Entdeckung der Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses für die Philosophie erwähnen, das die Mitte der christlichen Offenbarung bildet“.

⁸⁰ Vgl. DV 4; FR 11.

⁸¹ Vgl. FR 9.

⁸² Vgl. FR 94.

⁸³ Vgl. FR 92.

gesagt wurde⁸⁵, die Antwort ist, welche der Frage vorangeht, die das Rätsel des ins Sein geworfenen Menschen konstituiert, kann man die tiefgehende Entsprechung verstehen, welche zwischen der Wirklichkeit (dem Sein) in ihrer natürlichen Verfassung und Christus als Fülle der Wirklichkeit besteht⁸⁶. Und dies ohne von der absoluten Ungeschuldetheit des Ereignis Christi, das nie ableitbar ist, auch nur ein Jota abzuweichen.

Das Sein gibt sich dem menschlichen Begriff nicht in unmittelbarer Art und Weise hin. Dies bedeutet nicht, daß der Bewußtseinsakt, welcher die Wirklichkeit intendiert, die Wirklichkeit selbst nicht erreiche, deutet aber auf dessen Komplexität hin. Die ursprüngliche Wissensform ist nicht begrifflicher Art, sondern eine Intention symbolischer Art im kantischen (vorbegrifflichen) Sinn! Jedem Auftreten des Begriffs, jeder prädikativen Einsicht, geht ein an sich unreflektiertes Wissen voraus, welches die Reflexion erst ermöglicht. Diese Dialektik läßt sich durch keinen Rückgriff auf einen höheren Begriff überwinden, welcher seinem Objekt gleichkommen könnte. Das Urteil enthält seinen Gegenstand anhand eines *Bildgegenstandes* welches als Zeichen fungiert. Nur dieser *Bildgegenstand*, welcher den ursprünglichen Gegenstand vorwegnimmt, ist unmittelbar gegeben⁸⁷. Man versteht, weshalb das Fundament Ereignis ist, welches sich gibt und sich nur gebend zeigt, und dabei gleichzeitig das „Subjekt“ zur Existenz bringt⁸⁸. Das Sein gibt sich so im Zeichen (im realen, gewissermaßen sakramentalen Zeichen⁸⁹) und ruft das Subjekt unmittelbar ins Spiel. Es gibt dabei dessen Freiheit Konsistenz, die auf kein Apriori, sei es rationaler Art (als es rechtfertigende Theorie) oder „transzendentaler“ Art (als Selbstsetzung der Subjektivität), reduzierbarer ist. Vernunft und Wille/Freiheit sind somit ursprünglich in die Erkenntnis miteinbezogen, da sich das Sein nur gebend zeigt. Urteil und Gerechtigkeit sind also ein „Hendiadyoin“ für die Wahrheit, und der

⁸⁵ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 2.2, Einsiedeln, 1978, 23-50; A. SCOLA, *Questioni di Antropologia*..., op. cit., 29-41.

⁸⁶ Vgl. *Kol* 2, 17.

⁸⁷ Vgl. dazu A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, op. cit., 448.

⁸⁸ Jean Luc Marion geht so weit zu behaupten, daß das Subjekt nie den Mittelpunkt der Szene einnehme, „da seine Funktion nur darin besteht, das zu empfangen, was sich gibt.“ J. L. MARION, *Étant donné*, Paris 1997, 442.

⁸⁹ Die Enzyklika selbst spricht von sakramentaler Logik: vgl. FR 13. Für den hier verwendeten Begriff des Zeichens verweisen wir auf: S. UBBIALI, *Il segno sacro*, Milano 1992.

ist. Vernunft und Wille/Freiheit sind somit ursprünglich in die Erkenntnis miteinbezogen, da sich das Sein nur gebend zeigt. Urteil und Gerechtigkeit sind also ein „Hendiadyoin“ für die Wahrheit, und der Glaube erweist sich als die radikal kritische Figur der Vernunft, was die Unvertretbarkeit eines jeglichen Extrinsicismus zwischen den beiden rechtfertigt. Der christliche Glaube offenbart, wenn er als unverhoffte Gabe auftaucht, den tiefen Sinn der Wahrheit als Ereignis: er lehrt uns nämlich, daß, wer bis zum Fundament (zur Dreifaltigkeit) vordringen will, welches frei ruft, sich für die Nachfolge des Ereignisses entscheiden muß, welches die (symbolische) Evidenz des Fundaments selbst geschichtlich realisiert: Jesus Christus. Hierbei kommt die tiefe, wenn auch von der Vernunft nie einforderbare, Entsprechung zwischen der Natur der Wirklichkeit und der Offenbarung und somit zwischen der Vernunft selbst und dem Glauben als Grundlage eines kritischen Glaubenswissens (der Theologie) zum Ausdruck. Die Aussage des Briefes an die Kolosser: „Die Wirklichkeit aber ist Christus“⁹⁰ oder die Perspektive des ersten Briefes an die Korinther: „Gott herrscht über alles und in allem“⁹¹ bekunden, fern davon, der Wirklichkeit ihre eigene Konsistenz zu entziehen, deren ganze Positivität. Das Ereignis-Wahrheit macht seine Kraft gegen jeden Fideismus, aber auch gegen jeden rationalistischen Anspruch⁹² – die in der Geschichte des Christentums stets wiederkehrenden *Skylla* und *Charybdis* – gelten. Eine Ontologie des realen Zeichens bewahrt den klassischen Realismus unversehrt, während sie der endlichen Freiheit das ihr eigene dramatische Recht, welches zugleich eine Pflicht ist, anerkennt: sich für das Fundament, welches sie als solche, d.h. als wirklich freie Freiheit, einsetzt, zu entscheiden. Dies ist eine unmittelbare Forderung des „Erkennens“, gerade weil das Sein sich als gegebenes zeigt. Die an Notwendigkeit und Geschichtlichkeit gebundenen Aporien finden, wie diejenigen, welche dem Anspruch auf eine Ableitung der ontologischen Differenz folgen, eine Lösung, ohne auf problematistische oder relativistische Abwege zu driften, welche es dem Menschen verunmöglichen, das Festland des Dings an sich zu erreichen.

Es ist hier natürlich nicht angebracht, sich zu fragen, ob die *Fides et ratio* eine derartige Begründung des Wahrheitsbegriffs autorisiere. Es ist dies nicht ihre Aufgabe! Ein derartiger Versuch kann nur auf dem

⁹⁰ Vgl. *Kol* 2, 17.

⁹¹ Vgl. *1Kor* 15, 28.

⁹² Vgl. *FR* 55.

jedenfalls, kurz zu illustrieren, was die Enzyklika über Jesus Christus als Ereignis sagt, indem wir die Eigenschaften, welche die *Fides et ratio* ihm zuschreibt, kurz beschreiben.

Die Kategorie des „Ereignisses“ betont die Bedeutung der Geschichte (Raum und Zeit). Die Paragraphen 11 und 12 der *Fides et ratio* greifen diesen Punkt eigens auf. Die Geschichte stellt für die christliche Reflexion aus zwei Gründen einen grundlegenden Faktor dar. Wenn die Wahrheit einerseits letztendlich mit einem geschichtlichen Ereignis zu identifizieren ist, dann muß diesem Ereignis der Charakter der Endgültigkeit zukommen. Dies ist der Fall des Ereignisses Jesu Christi⁹³. Im Geheimnis Jesu von Nazaret wurde dem Menschen die Wahrheit in der Tat ein für alle Mal dargeboten: es ist keine weitere Offenbarung mehr zu erwarten. Jede Wahrheitssuche ist objektiv dazu bestimmt, sich mit dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi zu vergleichen⁹⁴: nur im österlichen Geheimnis Christi kann man die Wahrheit in ihrem Vollsinn kennen⁹⁵. Andererseits dauert dieses Ereignis in der Geschichte an und kommt in ihr jedem Menschen aller Zeiten entgegen: die Kategorie des Ereignisses verweist auf eine Tatsache, welche in der Vergangenheit ihren Anfang findet und bis zum Heute gelangt, indem sie sich hier und jetzt vergegenwärtigt⁹⁶. Die Enzyklika legt die Gleichzeitigkeit des Ereignisses implizit nahe, wenn sie zur Bezeichnung der Selbsthingabe, die Jesus Christus, der die Wahrheit ist, vollzieht, den Begriff der *Begegnung*⁹⁷ verwendet: man kann einer Realität nur dann begegnen, wenn sie irgendwie gegenwärtig ist. Die theologische Reflexion ist dazu aufgerufen, die dem Ereignis eigene Natur der zweifachen Geschichtlichkeit (in der Vergangenheit vorgefallen und dennoch gegenwärtig) zu vertiefen. Der lehramtliche Text bietet uns dazu zwei wertvolle Hinweise: zunächst

⁹³ Vgl. FR 93.

⁹⁴ Vgl. FR 80.

⁹⁵ FR 99: „Die Verkündigung oder das Kerygma ruft zur Umkehr, indem die Wahrheit Christi dargelegt wird, die im Ostergeheimnis ihren Höhepunkt erreicht: denn allein in Christus ist es möglich, die Fülle der rettenden Wahrheit zu erkennen (vgl. Apg 4,12; 1 Tim 2,4-6)“. Vgl. auch FR 22.

⁹⁶ In diesem Sinn spricht Ratzinger von der Offenbarung als „das Geschehene und im Glauben immer noch geschehende Ereignis einer neuen Relation zwischen Gott und dem Menschen“, J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln, 1966, 19.

⁹⁷ FR 32: „Er weiß, daß er in der Begegnung mit Jesus Christus die Wahrheit über sein Leben gefunden hat; nichts und niemand wir ihm jemals diese Gewißheit entreißen zu vermögen“. Auch FR 7, 38, 41.

gegenwärtig ist. Die theologische Reflexion ist dazu aufgerufen, die dem Ereignis eigene Natur der zweifachen Geschichtlichkeit (in der Vergangenheit vorgefallen und dennoch gegenwärtig) zu vertiefen. Der lehrantliche Text bietet uns dazu zwei wertvolle Hinweise: zunächst dadurch, daß er das bedeutende Thema der „*Logik der Menschwerdung*“⁹⁸ antönt, um darauf auf den „*sakramentalen Horizont der Offenbarung*“⁹⁹ sprechen zu kommen.

Der geschichtliche Charakter des Ereignisses erläutert auch dessen universale Natur besser. Die Enzyklika kann die Möglichkeit, daß diese in der Geschichte vorgefallene Wahrheit die konkrete universale Wahrheit darstelle, gegen den Einwand Lessings¹⁰⁰ wirksam bekräftigen: „*Das Geheimnis der Menschwerdung wird immer der Mittelpunkt bleiben, auf den man sich beziehen muß, um das Rätsel vom menschlichen Dasein, der geschaffenen Welt und von Gott selber begreifen zu können*“¹⁰¹.

Indem sie vor der Gefahr des Storzismus¹⁰² warnt, weist die Enzyklika den Weg, um den verderblichen Einwand Lessings, welcher auch zwischen den Christen noch immer Skeptizismus sät, zu überwinden. Die Auffassung der Wahrheit als Ereignis, auf die wir uns oben bezogen haben, kann einige weitere Argumente vorbringen, um zu zeigen, daß diese Antwort auch strengen Ansprüchen genügen kann.

Die dritte Eigenschaft des Ereignisses, welche die Enzyklika anspricht, besteht im Heilscharakter der in der Geschichte vorfallenden Wahrheit. Die Behauptung, daß Jesus Christus, die Wahrheit in Person, jedem Menschen aller Zeiten gleichzeitig ist, besagt dessen Heilscharakter. Die ständige Suche nach dem Sinn, d.h. nach der Antwort auf die grund-

⁹⁸ Vgl. FR 94.

⁹⁹ Vgl. FR 13. Bezüglich dieser beiden Themen kann man einige Anregungen finden in A. SCOLA, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, Atti del Convegno Internazionale sui movimenti ecclesiali (27–29 maggio 1998), in Erscheinung; ID., *Logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in AA. VV., Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, Atti del Symposium 16–18 settembre 1998 (Friburgo, Svizzera), in Erscheinung.

¹⁰⁰ „*Das ist: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden. [...] Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.*“, G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in G. E. LESSING, *Werke*, 6. Bd., Berlin, [s.t.], 36–38.

¹⁰¹ FR 80. Vgl. auch A. VANHOYE, *Il discorso nell'Areopago e l'universalità della verità*, in *L'Osservatore Romano* 4-XI-98.

¹⁰² Vgl. FR 87.

„...je mehr der Mensch die Wirklichkeit und die Welt erkennt, desto ...drängender stellt sich für ihn die Frage nach dem Sinn der Dinge und seines eigenen Daseins“¹⁰⁴. In der Antwort auf die Sinn-frage besteht die einzige Garantie eines menschenwürdig gelebten Lebens¹⁰⁵ und wenn der Mensch ihr aus Gnade begegnet, begegnet er dem Heil. Die Wahrheit als Ereignis, welche – wie gesagt – die Freiheit „einsetzt“, findet in Jesus Christus aus Gnade der Offenbarung ihren vollendeten Namen: Er ist die barmherzige Mitteilung der Drei, welche die einzig ursprüngliche Liebe sind¹⁰⁶.

An diesem Punkt könnte sich eine Schwierigkeit ergeben (vor allem wenn wir die Entwicklung der Theologie nach dem zweiten Vatikanischen Konzil betrachten). Riskiert eine Darstellung der offenbarten Wahrheit als „Ereignis“ nicht, den Rückgriff auf rigorose dogmatische Formulierungen de facto zu beeinträchtigen? Hat die der These der Wahrheit als Ereignis implizite Kritik am Intellektualismus, am Konzeptualismus und am Doktrinalismus nicht zu einer schwerwiegenden Schwächung des Bezugs auf die dogmatische Formulierung der Glaubenswahrheiten geführt? Die Antwort der *Fides et ratio* ist klar: „die göttliche Wahrheit, die uns in den der Lehre der Kirche richtig ausgelegten Heiligen Schrift vorgelebt wird, besitzt eine eigene, in ihrer Logik so konsequente Verständlichkeit, daß sie sich als ein echtes Wissen darstellt“¹⁰⁷. Eine sogenannte „antiintellektualistische“ Position, welche die Notwendigkeit „von Ausdrücken und Begriffen“ verneint, „die aus der Urteilskraft heraus formuliert und allgemein mitteilbar sind“¹⁰⁸, so wie sie etwa in der dogmatischen Formulierung paradigmatisch angetroffen werden können¹⁰⁹, ist deshalb in keiner Weise zulässig. Man kann die

¹⁰⁴ Vgl. FR 1.

¹⁰⁵ Vgl. FR 26, wo die grundlegenden Fragen der persönlichen Existenz hervorgehoben werden.

¹⁰⁶ Vgl. FR 33: „Der christliche Glaube kommt ihm dadurch entgegen, daß er ihm die konkrete Möglichkeit bietet, das Ziel dieser Suche verwirklicht zu sehen. Indem er beim Menschen das Stadium des gewöhnlichen Glaubens überwindet, führt er ihn in jene Gnadenordnung ein, die ihm die Teilhabe an dem Geheimnis Christi erlaubt, in dem ihm die wahre und angemessene Erkenntnis des dreieinigen Gottes geschenkt wird“.

¹⁰⁷ FR 66.

¹⁰⁸ Ebenda.

¹⁰⁹ De Lubac selbst verwarf diese falsche Interpretation in seinem Kommentar zur *Dei Verbum*: vgl. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina...*, op. cit., 31.

werden können¹⁰⁹, ist deshalb in keiner Weise zulässig. Man kann die „immerwährende Gültigkeit der in den Konzilsdefinitionen verwendeten Begriffssprache“¹¹⁰ nicht in Zweifel setzen.

Den unzweideutigen Aussagen, mit denen die Enzyklika die Kontinuität mit dem vorangehenden Lehramt, vor allem mit der *Dei Filius*¹¹¹, markiert, wollen wir an dieser Stelle nur eine kurze Anmerkung beifügen. Der im vorangehenden nahegelegte theoretische Ansatz verneint den Wert der prädikativen Sprache nicht; er setzt nur die Notwendigkeit der Anerkennung voraus, daß diese ihre Gestalt nur im Ausgang vom vorprädikativen Erkenntnisakt (und es handelt sich dabei um einen Erkenntnisakt!) gewinnt. Von diesem Gesichtspunkt aus – in dem Vernunft, Wille, Glaube und Freiheit gleichzeitig ins Spiel gerufen werden – erweist sich jedoch der Erkenntnischarakter des Glaubens, wie auch der eminent kritische Charakter der theologischen Vernunft, in seiner ganzen Kraft.

In diesem Zusammenhang wollen wir einen präzisen Ausdruck der Enzyklika zitieren: „*Da die theologische Arbeit ein Werk der kritischen Vernunft im Lichte des Glaubens ist, ist für sie bei ihrem ganzen Forschen eine in begrifflicher und argumentativer Hinsicht erzogene und ausgebildete Vernunft Voraussetzung und Forderung*“¹¹². Die Funktion der theologischen Vernunft besteht darin, die dem Glauben eigenen Gründe aufzuzeigen. Sie ist das Instrument anhand dessen die Theologie die vorkritische Glaubenserkenntnis in eine systematische und kritische Erkenntnis aufarbeitet. Die *scientia fidei*¹¹³ konstituiert deshalb das systematische und kritische Glaubenswissen, welches mittels der theologischen Vernunft konstruiert wird¹¹⁴.

¹⁰⁹ De Lubac selbst verwarf diese falsche Interpretation in seinem Kommentar zur *Dei Verbum*: vgl. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina...*, op. cit., 31.

¹¹⁰ FR 96.

¹¹¹ Aber auch mit *Aeterni Patris* und *Humani generis*.

¹¹² FR 77. Anderswo spricht die Enzyklika von theologischer Weisheit, vgl. FR 44.

¹¹³ Vgl. FR 65-66.

¹¹⁴ Vgl. J. MCDERMOTT, *La teologia dogmatica ha bisogno della filosofia*, in *L'Osservatore Romano* 28-XI-98. Hier kann nicht gezeigt werden, wie die von uns vorgeschlagene Methode zur Erforschung des Fundaments ein angemesseneres Verständnis der charakteristischen Themen der sogenannten Fundamentaltheologie erlaubt. Ein in diese Richtung gehender Versuch findet sich in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996², welcher die schon klassischen Themen der tief sinnigen Arbeiten der theologischen Fakultät Mailands darstellt.

„In Jesus Christus, der die Wahrheit ist, anerkennt somit der Glaube den letzten Anruf, der an die Menschheit gerichtet wird, damit sie das, was sie als Streben und Sehnsucht erfährt, zur Erfüllung bringen kann.“¹¹⁵ In dieser Passage der Enzyklika, welche im Text oft wiederkehrende Themen aufgreift, ist das den Menschen konstituierende Drama konzentriert. Die ununter-drückbaren Fragen, welche sein „Herz“ ausmachen¹¹⁶, drücken die Sehnsucht nach Erfüllung aus, welche er, als *capax Dei*, in sich trägt, ohne sich aber von sich aus eine befriedigende Antwort geben zu können. Deshalb nimmt die Sehnsucht die Züge von Heimweh an: nicht nur nach „etwas“, was verloren ging (dem Thema der Sünde und ihrer Last, welche die Wahrheitssuche ermüdend macht, widmet die Enzyklika kurze, aber klare Anspielungen¹¹⁷), sondern vor allem nach „jemandem“, dem man sich als Quelle der „wahren und angemessenen Erkenntnis“¹¹⁸ anvertrauen kann, in dem „die befriedigende Antwort auf jede noch ungelöste Frage gehütet wird“¹¹⁹.

Das Drama des Menschen auf sich zu nehmen erweist sich somit als Ziel der gesamten Enzyklika, welche als liebevoller Ausdruck des petrinischen Lehramts nie darum herum kommen kann, den Heilscharakter der Wahrheit zu erläutern. Die Lehre Johannes Paul II kommt somit der zentralen Frage des Streits über das Menschliche, welche die zeitgenössische Debatte prägt, auch bei der Behandlung eines so spezifischen, und auch technischen, Themas entgegen, wie es dasjenige von Glaube und Vernunft in Verbindung mit dem Thema der Wahrheit ist¹²⁰.

Die kräftige Aufforderung, jeden Extrinsizismus zwischen Glauben und Vernunft zu überwinden, sowie die Besorgnis darum, die Wahrheit ihrem artikulierten universalen, historischen und heilbringendem Wesen gemäß zu erfassen, lassen indirekt ersehen, welches für die *Fides et ratio* das wahre Antlitz des Menschen ist, als Geheimnis von Gnade und Freiheit.

¹¹⁵ FR 33.

¹¹⁶ Vgl. FR 1: „Es sind Fragen, die ihren gemeinsamen Ursprung in der Suche nach Sinn haben, die dem Menschen seit jeher auf der Seele brennt“.

¹¹⁷ Vgl. FR 22.

¹¹⁸ FR 33.

¹¹⁹ FR 17.

¹²⁰ Vgl. GIOVANNI PAOLO II, *In occasione dell'apertura del nuovo Anno Accademico della Pontificia Università Lateranense*, in *Nuntium* n. 1 (1997) 15.

An dieser Stelle mögen einige Hinweise darauf genügen indem wir uns an Stelle der Konklusion darauf beschränken wollen, stichwortartig einige herausragenden Merkmale anzuführen.

Das erste in der Anthropologie der *Fides et ratio* implizierte Merkmal ist typisch für die Art *Woytilas* und bildet in ganz spezieller Weise ein Echo auf die *Redemptor hominis*¹²¹: man kann es vielleicht mit folgender Aussage zusammenfassen: „*Wo sonst als in dem Licht, das vom Geheimnis der Passion, des Todes und der Auferstehung Christi ausstrahlt, könnte der Mensch die Antwort auf so dramatische Fragen suchen wie die des Schmerzes, des Leidens Unschuldiger und des Todes?*“¹²² – Der Frage ging der Rückverweis auf die zentrale Aussage der *Gaudium et spes* voraus („*Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf*“)¹²³, welche von der bedeutsamen Glosse begleitet wird: „*Außerhalb dieser Sicht bleibt das Geheimnis der menschlichen Person ein unlösbares Rätsel*“¹²⁴. Der Heilige Vater verwendet die beiden klar unterschiedenen, wenn auch aufs engste verbundene Kategorien von Rätsel und Drama, um das Geheimnis des Menschen zu ergründen. Wenn der Mensch Zugang zu seinem Selbstbewußtsein hat, erfaßt er, daß er existiert, ohne aber sein eigenes Fundament in sich selbst zu haben. Wie ist es möglich, darin nicht das Rätsel in seinem Vollsinn zu erblicken? So ist es unvermeidlich, daß dieses Rätsel das Alltagsleben prägt, welches „*die quälende Last einiger wesentlicher Fragen in sich trägt und zugleich in seinem Herzen zumindest den Entwurf der dazugehörigen Antworten hütet*“¹²⁵. Hier profiliert sich das dramatische Wesen der menschlichen Existenz!

Gibt es eine befriedigende Antwort auf dieses Rätsel? Und wenn es eine Antwort gibt, was wird aus dem Drama des Menschen? Bleibt es bestehen oder löst es sich auf? Welches sind die Konsequenzen der einen oder der anderen Hypothese?

Im Zuge dieser Fragen, welche immer in ihrer Beziehung zum Thema der Wahrheit und ihrer Erkenntnis (anhand von Glauben und Vernunft) erfaßt werden, verweist die Enzyklika auf das zweite Merkmal einer angemessenen Anthropologie: der Neubestätigung ihrer christologischen

¹²¹ Vgl. *RH* 19.

¹²² *FR* 12.

¹²³ *GS* 22.

¹²⁴ *FR* 12.

¹²⁵ *FR* 29.

Natur, welche die bekannten Passagen der *Gaudium et spes* 14 und 22¹²⁶ aufnehmen und in den bedeutendsten Dokumenten Johannes Pauls II immer wiederkehren.

Jesus Christus tritt somit als Protagonist auf die Szene, als der Mensch im vollen und eigentlichen Sinne. Davon zeugt die evangelische Erzählung: Er schlägt sich den seinen als Fülle des Menschlichen vor, und provoziert somit die Freiheit zum Glauben als einer vertrauenden und bewegten Erkenntnis, welche in den Herzen die Nachfolge auslöst¹²⁷. Christus bietet sich also im selben Moment, in dem er sein Antlitz offenbart, als Weg zum Wahrheitsfundament an. Er, gekreuzigt und auferstanden, schafft eine vollständige Entsprechung (Analogie) zwischen der Dreifaltigkeit als Fundament und der geschaffenen Freiheit. Im „*propter nos*“, d.h. „*in der vollständigen Hingabe seiner selbst in seinem wahren Leib, Sakrament seiner einzigartigen Person*“¹²⁸ dokumentiert Jesus die wirkliche Bewahrheitung der geschaffenen Freiheit, deren Wesen im *Für-einen-anderen-Sein* besteht. In der Wirklichkeit der geschaffenen Freiheit dokumentiert sich das rätselhafte Wesen des Menschen. Seine immer historisch bestimmte Freiheit ist nämlich unableitbar und, obwohl sie sich als für-einen-anderen-seiend bestimmt weiß, benötigt sie ein Ereignis der Freiheit/Wahrheit, welches sie erfüllen kann. Das Ereignis Christi löst das Rätsel des Menschen aus Gnade und schlägt sich als Weg vor¹²⁹.

¹²⁶ GS 14: „*Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge. In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in sein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht, und wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet*“. GS 22: „*Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf*.“

¹²⁷ FR 7: „*Am Anfang unseres Gläubigseins steht eine einzigartige Begegnung, die das Offenbarwerden eines seit ewigen Zeiten verborgenen, jetzt aber enthüllten Geheimnisses (vgl. 1 Kor 2,7; Röm 16,25–26) markiert. „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur*.“

¹²⁸ Vgl. A. SCOLA, *Logica dell'incarnazione come logica sacramentale*, op. cit. Zur Beziehung zwischen Christologie und Anthropologie vgl. auch A. SCOLA, *Questioni di Antropologia*, op. cit., 19–41. Vgl. auch: N. REALI, *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in Erscheinung.

¹²⁹ Vgl. FR 34.

Aber hier ergibt sich der Raum für das dritte Merkmal der von der *Fides et ratio* entwickelten Anthropologie: „*Erst in diesem Wahrheitshorizont wird [der Mensch] begreifen, wie sich seine Freiheit im Vollsinn entfaltet und daß er zur Liebe und zur Erkenntnis Gottes berufen ist*“¹³⁰. Man kann diese Schlußpassage der Enzyklika, welche das mehrmals angespielte Thema der Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit wieder aufnimmt¹³¹, vielleicht anhand einer bildhaften Ausdrucksweise von Balthasars kommentieren: Jesus Christus löst das Rätsel des Menschen, nimmt aber die Entscheidung des Dramas nicht vorweg¹³². Gegen das Risiko einer Versachlichung der Wahrheit, welche die große Würde der menschlichen Freiheit demütigen würde, aber auch gegen die Versuchung¹³³, die Freiheit an sich selbst aufzuhängen, indem man ihr den Zutritt zum Fundament der Wahrheit versagte, öffnet die *Fides et ratio* mit Gleichgewicht einen sicheren Weg: im Glauben „*sieht*“ sie, daß Christus durch seine Stellvertretung dem Menschen eine wahrhaft befreite Freiheit anbietet. Wie? In der sakramentalen Vermittlung (dem höchst objektivem Ausdruck der wesenhaften Mittlerin, welche die Kirche ist) in welcher Jesus Christus Kardonnerstag als Memoriale Seines Leidens, Kreuz und Auferstehung konzentriert, wird dem Menschen objektiv die Gelegenheit geboten, einen Akt zu vollziehen, welcher dem Wahrheitsfundament (der Dreifaltigkeit) frei entspricht.

Es ist gut zu verstehen, weshalb die Enzyklika auf das Thema des „*sakramentalen Horizonts der Offenbarung und insbesondere auf das Zeichen der Eucharistie*“ verweist¹³⁴ und so weit geht, von einer „*Logik der Menschwerdung*“¹³⁵ zu sprechen. Nur so ist es in der Tat einsichtig, wie das menschliche Rätsel sich in Christus löst, während gleichzeitig der unausweichlich dramatischer Charakter der Freiheit erhalten bleibt –

¹³⁰ FR 107.

¹³¹ Vgl. FR 90: „*Wahrheit und Freiheit verbinden sich entweder miteinander oder sie gehen gemeinsam elend zugrunde*“. Vgl. auch FR 5, 75, 89, 98.

¹³² Vgl. FR 12. Balthasar entwickelt dieses Thema in: H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 2.2, Einsiedeln, 1978, 23–50.

¹³³ Ursache nicht weniger für die Menschheit folgenschwerer Irrtümer, vor allem in der modernen und zeitgenössischen Epoche (hier taucht das Bild Auschwitz und der Gulags wieder auf, aber auf einer ganz anderen Ebene auch die Dringlichkeit des interreligiösen Dialogs, dessen unabdingbare Prämisse der ökumenische Dialog darstellt). Zum interreligiösen Dialog vgl. A. SCOLA, *Questioni di Antropologia...*, op. cit., 155–173.

¹³⁴ Vgl. FR 13.

¹³⁵ Vgl. FR 94.

als Sinnbild des ganzen Menschen und als Ausdruck seines ununterdrückbaren Strebens nach dem Wahrheitsfundament.

Die angemessene Anthropologie schreit so fragend nach dem christologischen Ereignis als Äußerung der Dreifaltigkeit, ohne sie aber einfordern zu können. Diese verweist ihrerseits auf die Ekklesiologie, welche sich im Sakrament bezeugt (als Herz der *traditio catholica* und insofern objektiv auf die vom Lehramt authentisch interpretierte Schrift bezogen) als Weg, der die Freiheit wirklich befriedigen kann. *Kirchliches Ereignis* und *Akt der menschlichen Freiheit* beschreiben die hohe Würde des Menschen. Ersteres ist im Sinne der Logik der Menschwerdung als ein existentielles Gewebe von Umständen und Beziehungen, deren Form im eigentlichen Sinn die Eucharistie ist, zu verstehen; letzterer, welcher sich auf den Glaubensgehorsam¹³⁶ vorbereitet, ist immer geschichtlich bestimmt und deshalb an und für sich nicht entfremdbar. Es zeigt sich so, wie in der christlichen Weltanschauung jede Faser des Menschlichen aufgewertet wird, über alle Maßen aber die ununterdrückbare Suche nach der Wahrheit. Deshalb bildet die *Fides et ratio* einen Neuanfang, welcher der Fähigkeit des Menschen – seiner Vernunft und Freiheit – zutraut, den Zutritt zum Wahrheitsfundament zu finden.

Die Enzyklika ermutigt gleichzeitig zu einer *Poiësis*,⁷ welche, fern davon, sich der „Kritik“ entgegensetzen, deren konstruktives Potential verstärkt. Die Verfechter der geglücktesten Anliegen der zeitgenössischen Philosophie werden in ihr ein fruchtbares Feld der Konfrontation finden.

Werden die Theologen deren gesamten Reichtum anzunehmen wissen?

¹³⁶ Vgl. FR 13: „Darum ist der Akt, mit dem man sich Gott anvertraut, von der Kirche stets als ein grundlegender Entscheidungsvorgang angesehen worden, in den die ganze Person eingebunden ist. Verstand und Wille setzen bis zum äußersten ihre geistige Natur ein, um dem Subjekt den Vollzug eines Aktes zu erlauben, in dem die persönliche Freiheit im Vollsinn gelebt wird. Im Glauben ist also die Freiheit nicht einfach nur da; sie ist gefordert. Ja, der Glaube ermöglicht es einem jeden, seine Freiheit bestmöglich zum Ausdruck zu bringen. Mit anderen Worten, die Freiheit verwirklicht sich nicht in Entscheidungen gegen Gott. In der Tat, wie könnte die Weigerung, sich dem zu öffnen, was die Selbstverwirklichung ermöglicht, als ein glaubwürdiger Gebrauch der Freiheit angesehen werden? Im Glauben vollzieht der Mensch den bedeutsamsten Akt seines Daseins; denn die Freiheit gelangt zur Gewißheit der Wahrheit und entschließt sich, in ihr zu leben“.