

perspektiven

GREGOR MARIA HOFF · VIERSEN

DIE GRENZEN DES DENKBAREN

Überlegungen zum Glaubenszugang im Anschluss an «Fides et ratio»¹

Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag am 20. Okt. 2001

1. Wahrnehmungsgrenzen

Es gehört zur Marktlogik, dass die Medien nur vermitteln, was sich verkaufen lässt. Vermehrt unter ökonomischen Vorzeichen dämmert entsprechend das Religiöse noch ins öffentliche Bewusstsein. *Ein* religionskritischer Zug der Gegenwart besteht im religiösen *Verbrauch*, nicht zuletzt in den Emblemen der Werbung. Die ästhetische Kraft des Glaubens wird hier nutzbar gemacht. Eine andere Tendenz nimmt den religiösen Skandal zum Anlass bzw. produziert ihn erst. Eine dritte Strategie pragmatischer Religionskritik besteht im Verschweigen. Dieses Fangeisen schnappt höchst erfolgreich zu.

Es ist aufschlussreich, welche Rolle dem Papst in diesem Spiel zugewiesen wird. Seine Skandalisierung fertigt ihn als negativen Werbeträger ab. Als Produkt erscheint er längst in ein Bild gezwungen, dem sich auch seine religiöse Vermarktung beugt. Wahrgenommen werden an ihm die Spuren körperlichen Verfalls, denen man einen geistigen abzulesen sucht. Der soll sich auf alles erstrecken, was den eigenen Wahrnehmungsausfall entlastet. Anästhesierung wird hier zum Normalfall.

Der Erfolg dieses Modells macht sich zumal an jenem Text bemerkbar, der die Frage nach der Wahrheit in Wahrnehmungsfragen richtet. Die Enzyklika «Fides et ratio» ging im öffentlichen Meinungsbetrieb unter, ohne je recht vorgekommen

GREGOR MARIA HOFF, Jahrgang 1964, Studium der Kath. Theologie, Philosophie und Germanistik in Bonn und Frankfurt a.M. Promotion 1995, Habilitation 1999. Studienrat am Krefelder Gymnasium. Lehrauftrag für Systematische Theologie an der RWTH Aachen.

zu sein. Die Skandale, von denen der Papst spricht: die Zumutung des Kreuzes für die *abgefunden* Vernunft (Nr. 23) und «das Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft» (Nr. 45) – sie werden verschwiegen. Solcher Bescheid passt nicht in die kulturellen Deutemuster dieser Zeit und wird eben darin hoch aktuell.

Denn die religiöse Sphäre scheint sich Aufmerksamkeitsreserven und Irritationspotentiale bewahrt zu haben. Werbung zehrt davon. Und dass es um mehr als bloße Aura geht, verdeutlichen die überraschenden religiösen Rückgriffe, die über kulturgeschichtliche Reminiszenzen hinausreichen. Aktuelles: in der Debatte um Sloterdijks «Menschenpark» besteht Thomas Assheuer in der ZEIT auf dem «jüdisch-christlichen Menschenbild». ² In einem erstaunlichen Gesprächsbeitrag entdeckt der Skeptiker Odo Marquard seine «religiöse Position». ³ Als «Morgenröte über Capri» beschreibt Gerd Haeffner die «Rückkehr des Religiösen» bei Jacques Derrida und Gianni Vattimo. ⁴ Das Urteil von Hans-Joachim Höhn, wonach die «religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart» ⁵ eine grundlegende «Krise der Immanenz» ⁶ anzeigen, scheint sich – ausdrücklich auch von philosophischer Seite – zu bestätigen.

Dass der selbst nach eigener Auskunft nicht religionsfreundliche Merkur unlängst ein Doppelheft «Über das Religiöse» herausgebracht hat, liegt auf dieser Linie. «Selig sind die Wissbegierigen» – mit dieser Werbepreisung verbindet der Verlag die Einladung des Titels, «nach Gott (zu) fragen». Der Merkur greift damit die Spannweite eines anderen religiösen Titels auf, ohne in den eigenen Beiträgen das Gespräch mit ihm zu suchen. Die Einladung zum Dialog, die «Fides et ratio» ausspricht, hat ihren philosophischen Partner offensichtlich nicht erreicht. Der erwies sich als nicht ansprechbar oder als geistesabwesend, wie Karl-Heinz Menke dem kritischen Kommentator Kurt Flasch nachweisen musste. ⁷ Zwar gab es vereinzelte Hinweise auf das Rundschreiben des Papstes. ⁸ Allein: die getroffene Bestimmung von Glaube und Vernunft gehört nicht zum thematischen Spektrum der philosophischen Standarddiskurse, so sehr sie diese in ihren Problemzonen betrifft: ethisch nicht zuletzt in der Sloterdijk-Frage nach den Grenzen des vernünftig Erreich- und Bestimmbaren; hermeneutisch in der Diskussion von Interpretation und Wirklichkeit. Jürgen Habermas hat im letzten Bücherherbst einen Band zu «Wahrheit und Rechtfertigung» veröffentlicht, der das Thema des Papstes unter anderen Vorzeichen verhandelt.

2. Die Grenzen der Vernunft nach «Fides et ratio»

Für Johannes Paul II. ist unter dem Leitmotiv der Wahrheit das grundlegende Problem der Gegenwart anzusprechen. Die Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit des Menschen profiliert einen Skeptizismus, der keine Orientierung mehr erlaubt. Damit spielt er einem – auch vom Papst unter *postmodernen* Vorzeichen begriffenen (vgl. Nr. 91) – Relativismus zu:

«Die legitime Pluralität von Denkpositionen ist einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig: Das ist eines der verbreitetsten Symptome für das Misstrauen gegenüber der Wahrheit, das man in der heutigen Welt feststellen kann.» (Nr. 5)

Das ist der entscheidende theologisch-philosophische Kontext. Das ist der theoretische Schreibanlass (vgl. Nr. 6). Der Mensch ist ein Wahrheitssucher und als solcher der Wahrheit fähig. Er ist auf einen letzten Sinn angewiesen, den er mit den Mitteln der Vernunft zu suchen vermag, ohne ihn doch je ausdenken zu können. Theologisch wie philosophisch ist «jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ..., die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird». (Nr. 2)

Der eschatologische Vorbehalt, der hier erkenntnistheoretisch eingesetzt wird, markiert zugleich ein Spannungsgefüge, das die Vernunft als ganze durchzieht und sie in ihr schwieriges Verhältnis zum Glauben bringt. So sehr nämlich beide verschiedene Erkenntnisweisen darstellen (Nr. 9), so hart stößt die philosophische Vernunft, die «allein im Licht des Verstandes» (Nr. 9) operiert, an ihre Grenze, wenn es um die letzte Wahrheit geht. Insofern Wahrheit immer «in Zeit und Geschichte» (Nr. 11) spielt, ist ihr Scheitelpunkt die Inkarnation. In ihr kommt der Mensch zu sich, weil er ganz über sich hinaus zu seiner Bestimmung (und zur *Besinnung*) gebracht wird. Was er sich, wenn er nur seinem Wesen radikal nachdenkt, vor-stellen muss, ist aber das letztlich Unvorstellbare:

«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.» (Nr. 12)

Wenn sich die Enzyklika von einer «falsche(n) Bescheidenheit» (Nr. 5) der Vernunft absetzt, bringt sie diese doch auf anderem – und zentralem – Theoriegelände wieder in Stellung. Denn die grundlegende offenbarungstheologische Prämisse besagt, dass die entscheidende Heilserkenntnis nicht aus menschlichem Nachdenken stammt (vgl. Nr. 7), sondern sich der «völlig ungeschuldete(n) Initiative» Gottes verdankt (Nr. 7). Die Vernunft hat demnach die Aufgabe, sich bis zum Äußersten zu treiben, das freilich – und zwar gerade *als Offenbarung* – je Geheimnis bleibt (Nr. 13). Die rechte Bescheidenheit der Vernunft verlangt ihr die Einsicht in ihre Begrenztheit ab, ohne darum den Prozess des Fragens abzubrechen. Sie hat der Versuchung zu widerstehen, sich in diese Situation anspruchslos einzufinden, sich in ihrer Aporie, nach dem ausgreifen zu müssen, was sie aus eigenen Kräften nie herzustellen vermag, einzurichten und zu narkotisieren. Stattdessen hat sie «die Spannung zur Wahrheit bestmöglich auszudrücken». (Nr. 5)

Das also ist Wahrheitserkenntnis: mit den Mitteln der reinen Vernunft den Menschen auszurichten auf einen letzten Sinn, dessen konkrete Gestalt sich nicht herstellen noch ausdenken lässt. Mit anderen Worten: *sich offen zu halten für das Unausdenkbare* (Nr. 28) und *darin die Grenzen des Denkbaren zugleich zu bestimmen und zu transzendieren*.

Diese grundlegende Verhältnisbestimmung wird in der Enzyklika noch einmal mit dem Stichwort «Autonomie» aufgegriffen. Die methodische Eigenständigkeit der Philosophie wird ausdrücklich festgehalten (Nr. 45). Sie darf jedoch nicht zur absoluten Trennung führen. Das schon aus erkenntniskritischen Gründen nicht: wie der Mensch alltäglich vom Glauben und Vertrauen lebt, so bleibt auch die Philosophie auf Glaubensentscheidungen verpflichtet. Darüber hinaus verliert die Philosophie ohne den Glauben ihr letztes Ziel aus den Augen (Nr. 49). Es ergibt

sich eine verschränkte, kommunikative Autonomie von Vernunft und Glaube: ein gegenseitiges Angewiesensein. Denn der Glaube droht seinerseits irrational zu werden, wo er auf rationale Kritik verzichtet. Letztlich läuft er dann «Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein» (Nr. 51).

Erneut ergibt sich hier ein Spannungsgefüge, wobei der Autonomiebegriff weiterer Klärungen bedürfte.⁹ Die Autonomie der Philosophie kommt nämlich auf ihrer Suche an eine Grenze, über die hinaus sie nur der Offenbarungsglaube führt. Entsprechend gibt es unterschiedliche Berechtigungsgrade autonomer Philosophie. Sie bemessen sich am Zeitpunkt der Selbstoffenbarung Gottes bzw. an der Reichweite der Verkündigung des Evangeliums (Nr. 75). Die Vernunft kommt erst in der Theonomie zu sich selbst, und auf dem Weg zu dieser Erkenntnis ist ihr eine Autonomie zuzusprechen, die vor dem letzten Geheimnis versagt: «der Mensch vermag mit dem Licht der Vernunft seinen Weg zu erkennen, kann ihn aber nur dann rasch und ohne Hindernisse zu Ende gehen, wenn er mit redlichem Herzen sein Forschen in den Horizont des Glaubens einfügt. Vernunft und Glaube lassen sich daher nicht voneinander trennen, ohne dass es für den Menschen unmöglich wird, sich selbst, die Welt und Gott in entsprechender Weise zu erkennen.» (Nr. 16)

3. Die Frage des Glaubenszugangs

Die begrenzte Autonomie der Vernunft wird vor allem darin deutlich, dass der Glaube die Vernunft zu sich «befreit» (Nr. 25). Zustimmend zitiert der Papst hier Spr 1,7: «Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis.» (Nr. 20) Damit aber stellt sich das entscheidende fundamentaltheologische Problem des Glaubenszugangs. Zwei klassische Wege nennt die Enzyklika:

1. den reduktiven Vernunftschluss von der Natur auf ihren Schöpfer: «Wenn der Mensch mit seinem Verstand Gott, den Schöpfer von allem, nicht zu erkennen vermag, dann liegt das nicht so sehr am Fehlen eines geeigneten Mittels als vielmehr an dem Hindernis, das ihm von seinem freien Willen und seiner Sünde in den Weg gelegt wurde.» (Nr. 19)

2. den immanenztheologischen Schluss von der unabweisbaren Sinnbezogenheit des Menschen auf einen wirklichen Sinngrund, der als Ermöglichungsbedingung und als Ziel dieser Transzendenzbewegung zu begreifen ist: «Es ist undenkbar, dass eine so tief in der menschlichen Natur verwurzelte Suche völlig nutzlos und vergeblich sein könnte. Die Fähigkeit, nach der Wahrheit zu suchen und Fragen zu stellen, schließt nämlich bereits eine erste Antwort ein. Der Mensch würde gar nicht anfangen, etwas zu suchen, von dem er überhaupt nichts wüsste oder das er für absolut unerreichbar hielte.» (Nr. 29)

Genau hieran entzündet sich der erkenntniskritische Einspruch von Paolo Flores d'Arcais.¹⁰ Danach «gründet der Papst seinen «Beweis» mehr auf das menschliche Wünschen als auf die menschliche Vernunft oder die Pascal'sche und irrationale «Herausforderung» des Glaubens. Wahrheitssuche und Sinnbedürfnis werden durcheinandergebracht und wissentlich miteinander verwechselt ... Ein Bedürfnis bleibt immer ein Bedürfnis, impliziert keineswegs – «logisch» – seine Befriedigung.»

Damit wird der klassische Projektionsvorwurf in Anschlag gebracht und der Papst letztlich erkenntnistheoretischer Naivität geziehen. In der Tat fehlt hier – wie auch beim erstgenannten Zugangsweg – ein Hinweis auf die Gottesbeweiskritik etwa Kants. Indes ist dreierlei zu beachten:

1. Die Haltung des Dokuments zur Moderne, die sehr differenziert behandelt wird. Ihre theoretischen Einsichten werden nicht einfach verworfen, sondern nur unter ganz besonderen Bedingungen kritisiert. Dass der Papst nirgendwo von einer rationalen Beweisbarkeit Gottes spricht, erscheint vor diesem Hintergrund als zureichender Beleg dafür, dass er die einschlägige Kritik verarbeitet hat.

2. Dieses Argument unterstützt auch der Hinweis auf die philosophische Ausbildung des Verfassers, der mit den entsprechenden kritischen Traditionen gründlich vertraut ist.

3. Darüber hinaus ist die spezifische Leistungsfähigkeit der beiden Zugangsformen zu berücksichtigen. Es geht nämlich, wie bereits angedeutet, keineswegs um einen «Beweis», wie Paolo Flores d'Arcais insinuiert. Aus dem Duktus des immanenzapologetischen Arguments geht sein appellativer und gleichsam ästhetischer Charakter hervor.¹¹ Die «Undenkbarkeit» sinnloser Sinnsuche berücksichtigt durchaus die gegenläufige Möglichkeit absurder Vergeblichkeit. Sie lässt sich nicht aussperren. Wohl aber kann man in der Konfrontation von Sinngerichtetheit und möglicher Sinnleere festhalten, dass man hier eine Spannung entdeckt, die man für nicht mehr erklärbar hält. Freilich appelliert dies an eine Sichtweise, die doch nirgends als zwingend beweiskräftig vorausgesetzt wird: «Das Denken der Möglichkeit (des Begriffs) von letztgültigem Sinn ist ... nicht ... identisch mit dem «Haben der Wahrheit.»¹² (K.-H. Menke)

Der eindringliche Ruf des Papstes klingt wie ein: «Das kann doch nicht anders sein». Es geht hier nicht um eine gleichwie beweisbare Einsicht. Vielmehr hat dieser Hinweis des Papstes etwas von der unmittelbaren Evidenz Rilkes vor dem *archaischen Torso Apollons*. Dem Betrachter widerfährt im Kunstwerk etwas Unabweisbares. Was er sieht, ergreift ihn, und ihm wird klar: «Du musst dein Leben ändern.»¹³ Noch einmal auf das Sinnpostulat der Enzyklika bezogen: was theoretisch durchaus anders denkbar ist, dass es nämlich letzte Sinnlosigkeit gebe, kann für diesen Betrachter nicht anders sein. Hier wird – im Sinne Hans Urs von Balthasars – eine *objektive Evidenz* beansprucht.¹⁴

4. Interpretation und Entscheidung

Dies verweist auf den sensiblen Punkt der glaubenstheoretischen Konstruktion dieser Enzyklika. Mehrfach wird das Problem der Entscheidung zum Glauben angesprochen. Angesichts der rational nicht mehr aufzulösenden «Torheit des Kreuzes» gerät die menschliche Vernunft in eine absolute Entscheidungssituation:

«Der gekreuzigte Sohn Gottes ist das geschichtliche Ereignis, an dem jeder Versuch des Verstandes scheitert, auf rein menschlichen Argumenten einen ausreichenden Beleg für den Sinn des Daseins aufzubauen. Der wahre Knotenpunkt, der die Philosophie herausfordert, ist der Tod Jesu Christi am Kreuz. Denn hier wird jeder Versuch, den Heilsplan des Vaters auf rein menschliche Logik zurückzuführen, zum Scheitern verurteilt ... Für das, was Gott verwirklichen will,

genügt nicht bloß die Weisheit des weisen Menschen, vielmehr ist ein *entschlüssener* Übergang zur *Annahme von etwas völlig Neuem* gefordert» (Nr. 23 – Hervorhebung: G.M.H.).

Diese Entscheidung hat einen doppelten Charakter: sie ist «gehorsame Antwort an Gott» (Nr. 13) und zugleich evidente Einsicht in die Glaubwürdigkeit Gottes, die Gott selbst «in der Autorität seiner absoluten Transzendenz» (Nr. 13) hervorbringt. Dem hat sich der Mensch *zustimmend* zu öffnen. Seine Freiheit wird *absolut* herausgefordert. «Darum ist der Akt, mit dem man sich Gott anvertraut, von der Kirche stets als ein grundlegender Entscheidungsvorgang angesehen worden» (Nr. 13; vgl. Nr. 43).

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft spitzt sich damit hermeneutisch zu. Denn der Papst besteht auf einem sicheren Wahrheitskriterium, das Entscheidungen interpretativ absichert (vgl. Nr. 84). Eben dieses Kriterium wird freilich nicht mehr anders denn als «Ausdruck der Liebe» (Nr. 15) bestimmt. Das Glaubwürdigkeitskriterium bleibt damit offen bzw. ist nur bereits im Glauben konkret erreichbar. Denn nur dem Glauben erschließt sich im Kreuz die Wahrheit Gottes. Was die autonome Vernunft zur Annahme des Kreuzes bewegen soll, bleibt auf jene Ästhetik des Glaubens und auf die Evidenz interpretierender Vernunft angewiesen, wie sie bereits gekennzeichnet wurde. Der Ausstieg aus dem unendlichen Interpretieren der endlichen Vernunft geschieht im Glaubenssprung, der auf einer Interpretationsevidenz und -entscheidung beruht, deren Objektivität und Gnadenhaftigkeit nur wieder innerhalb der christlichen Interpretationsgemeinschaft als solche festzustellen ist. Die Zuständigkeit der autonomen Philosophie endet hier. Das aber bedeutet auch: das eigentliche Gespräch mit der Philosophie muss fundamentaltheologisch auf jener «Felsenklippe» geführt werden, an der das «Verhältnis von Glaube und Philosophie» «Schiffbruch erleiden kann» (Nr. 23). Diese Felsenklippe aber heißt erkenntnistheoretisch: Interpretation.

5. Die Rationalität des Glaubens

Nun lässt sich erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch der interpretative Glaubenszugang legitimieren, wo er *erstens* nicht irrational erscheint und wo er *zweitens* Möglichkeiten seiner kritischen Überprüfbarkeit zulässt. In einem sehr defensiv veranschlagten fundamentaltheologischen Modell sehen – im Anschluss an John Hick – Armin Kreiner¹⁵ und Perry Schmidt-Leukel¹⁶ beides für den christlichen Glauben gewährleistet, insofern sich auf der einen Seite keine zwingenden Gegengründe religionsdestruktiv vorbringen lassen und auf der anderen Seite die Hoffnung auf eine eschatologische Verifikation des Glaubens zu seinem eigenen Begriff konstitutiv gehört. Die theistische Hypothese bleibt vertretbar bis zum Erweis ihres Gegenteils, wenn zugleich ein – eschatologisches – Datum der Überprüfung eingeräumt wird.

Indes bleibt dieser Ansatz erkenntnistheologisch kaum befriedigend, weil missionarisch bzw. religionspädagogisch unzureichend. Ohne positive Glaubensgründe wird man weder selbst im Glauben bleiben noch andere von seiner Wahrheit und seinem Sinn überzeugen können. Der rationale Ausweis des Glaubens führt nach «Fides et ratio» bis zum äußersten Fragepunkt, zu einer Haltung der

Offenheit.¹⁷ Den Glaubenszugang aber erlaubt nur die Christusgestalt: «Das, was die menschliche Vernunft sucht, «ohne es zu kennen» (Apg 17,23), kann nur durch Christus gefunden werden: denn in ihm offenbart sich die «volle Wahrheit» (vgl. Joh 1,14–16) jedes Wesens, das in ihm und durch ihn erschaffen worden ist und daher in ihm seine Vollendung findet (vgl. Kol 1,17).» (Nr. 34)

Die Glaubensentscheidung zu dieser Wahrheit wird möglich in der personalen Begegnung mit Jesus Christus. Sie ist vermittelt durch Tradition: durch die Schrift, durch das Zeugnis der Kirche und in jedem Lebenszeugnis, das sich radikal von Gott bestimmen lässt. In der Vermittlung der Glaubensmartyrer wird die Begegnung mit Jesus als unmittelbar erkannt: «Man entdeckt in ihnen ganz offensichtlich eine Liebe, die keiner langen Argumentationen bedarf, um zu überzeugen, da sie zu jedem von dem spricht, was er im Innersten bereits als wahr vernimmt und seit langem gesucht hat.» (Nr. 32)

Damit schließt sich der Kreislauf des Glaubenszugangs. Das eschatologische Kriterium der Liebe kann deshalb überzeugen und den Glauben als vernünftig ausweisen, weil er sich auf eine Wahrheit richtet, die den Menschen in seinem Sinnbedürfnis als solchen auszeichnet. Diese letzte Wahrheit wird aber erst zu sich gebracht in der Jesus-Begegnung.

Erkenntnistheoretisch bedeutet das: auch hier herrscht der Raum der Interpretation. Sie findet ihre Krise in der Deutung des Kreuzes, an der jede rationale Kriteriologie scheitert. Der Vernunft wird jene Transzendenzbewegung abverlangt, die wiederum im Vorgang des Staunens und Fragens als ihre grundlegende Veranlagung begriffen wird.

Kardinal Ratzinger sieht in seinen Anmerkungen zu «Fides et ratio» hier den entscheidenden glaubenstheoretischen Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Logik einer «fortwährende(n) Selbstüberschreitung».¹⁸ Sie ist vorgegeben von der Offenbarungsgestalt Gottes, der sich im Sohn selbst überschreitet und kenotisch preisgibt, der als Sohn von sich absieht und sich selbst enteignet. Entsprechend hat sich die Vernunft zu öffnen auf die eigene Selbstüberschreitung in ein Glaubensvertrauen, das in personaler Liebe gründet und von der Rationalität einer Liebesbegegnung ist, die sich nicht mehr ausdenken lässt. Solche Logik der Selbstüberschreitung stellt dann aber auch immer die Frage nach dem Sinnbedürfnis selbst: gehört es nicht einer Ordnung des Begehrens an, das Anderes vereinnahmt? Ist der Schwerpunkt des Subjekts nicht so angelegt, dass es eine Bewegung der Selbsttranszendenz nur von einem Subjekt her denken lässt, das Selbst und Anderes transzendentallogisch gleichursprünglich begreift? Diese Fragen ergeben sich aus dem Grundgedanken eines Glaubenszugangs, der an der menschlichen Selbsttranszendenz festgemacht wird.

Ein biblisches Modell eines solchen Glaubenszugangs bietet die lukanische Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (Lk 7, 36–50). Jesus wird von einem Pharisäer eingeladen, der ganz offensichtlich ein theologisches und darüber hinaus vielleicht auch persönliches Interesse am theologischen Lehrer (V. 40: «didaskalos») Jesus hat. Er erwartet als Theologe Auskunft über das theologische Denken und die Bedeutung dieses Mannes, von dem er gehört hat, dass er so etwas wie ein Prophet sei (V. 39: «Wenn er wirklich ein Prophet wäre...»). Doch was er erfährt, irritiert und befremdet ihn. Jesus lässt sich von einer Sünderin

berühren und somit selbst verunreinigen. Das Gleichnis Jesu, das dieser Reaktion antwortet, erfährt in der lukanischen Konzeption eine entscheidende christologische Zuspitzung: der angemessene Zugang zu Jesus geschieht nur, wo man sich ihm liebend zuwendet. Wo man von sich absieht, indem man sich ganz auf ihn konzentriert. Nicht der theologische Disput unter Schriftexperten und Theologen führt zur Erkenntnis Jesu als des Christus Gottes, sondern die Liebe eines Menschen, der ganz auf Jesus setzt. Nur einer solchen erkennenden Liebe wird Jesus von Nazaret zum Christus: hier in der Salbung mit einem Öl und der viel grundlegenderen «Salbung» durch die Tränen einer Frau, die in der Begegnung mit Jesus die ganze Wahrheit über ihr Leben erfahren hat. Glaube ist erkennende Liebe, ist persönliche Anteilnahme. Die fragende Distanz der anderen Gäste kommt der Wahrheit über Jesus jenseits dieser Liebe keinen Schritt näher: wer er sei, bleibt für sie unbeantwortet (V. 49: «Wer ist das, dass er sogar Sünden verzeiht?»).

Damit wird die erkenntnistheoretische Frage des Glaubenzugangs doppelt verankert: lebenspraktisch, im Sinne der Enzyklika: martyriologisch und ästhetisch. Vor dem, was sich nicht mehr rational ausdenken lässt, was nicht die Sicherheit einer letzten Begründbarkeit hat, die auch profan erkenntnistheoretisch nicht zu haben ist, bleibt der Mensch auf die Evidenz der Jesusgestalt verwiesen.

Der analytische Pragmatist Thomas Nagel hat in seiner Einführung in die Philosophie auf die Grenzen theoretischer Begründbarkeit hingewiesen.¹⁹ Der einfache und gewisse Umgang mit dem Selbstverständlichen kann sich über Indizien ausweisen. Aber noch das «Selbstverständlichste», die Existenz unserer Wirklichkeit, ist dem radikalen Skeptiker rational nicht zwingend zu begründen. Wenn Gott für den, der glaubt, das Allerwirklichste ist, sind auch hier Grenzen einer rationalen Begründungspflicht erreicht. Umgekehrt: was nicht mehr aus sich heraus selbstverständlich ist, lässt sich nicht mehr als selbstverständlich herstellen. Der kulturell zerbrochene Kontext des Selbstverständlichen – im Sinne der Demonstrationes des Thomas von Aquin: «et hoc omnes intelligunt Deum»²⁰ – erlaubt nur noch eine Begründungsform, die rational argumentierend, d.h. letztlich kritikoffen die Glaubensüberzeugung motiviert. Es geht um die Angabe eines Grundes, der nur *interpretierter* letzter Grund ist: für mich und in einer Interpretationsgemeinschaft. Die als wahr erkannte Einsicht wird auch für andere als wahr und gültig behauptet, ohne über ein rational zwingendes Argument zu verfügen, das jeden anderen in diese Interpretation unweigerlich überführte – es sei denn um den Preis eigener Irrationalität.

In der Rückfrage nach der Vernünftigkeit des Glaubens mag es eine Vielzahl unterschiedlicher Evidenzen geben: sie können von der Art sein, wie sie «Fides et ratio» angibt. Sie behalten etwas von ästhetischer Passung. Nur diese interpretationstheoretische Unverrechenbarkeit wird dem Befund gerecht, dass tatsächlich unterschiedliche Indizien zum Glauben bewegen bzw. den Glauben als nicht unvernünftig erscheinen lassen. So bleibt für den Physiker Hans-Peter Duerr auch nach Kant eine Erfahrung überraschender Ordnung im mikrokosmischen Bereich ein Hinweis auf eine «geistige Urdynamik»²¹, die sich aus seiner Sicht religiös ansprechen lässt. Für andere mögen transzendental-reflexive Denkfiguren überzeugend sein, persönlich unabweisbar. Indes bleibt es bei einer Wahrnehmung,

deren ästhetische Wahrheitserkenntnis sich höchst unterschiedlich und evidenzgebunden, klassisch gesprochen: gnadenhaft erschließt und zumutet. Wahrheit wird damit relational, personal bezüglich – nicht relativistisch.

Noch einmal wird Glaubensrationalität damit aus der Sicht der lukanischen Erzählung beschreibbar. Glauben wird aus logozentrischer Verengung in lebenspraktische Bewährungsmuster eingewiesen. Von Liebe überwältigt, erkennt der Liebende die Wirklichkeit: neu und anders (und *wirklich*). Was Liebe unmittelbar wahrnimmt: dass Liebe Sinn macht und *ist*. Diese Liebe ist so wenig «beweispflichtig» wie die zum Partner und den eigenen Kindern es ist. Im besonderen Fall der christologischen Liebeserkenntnis ist jedoch die alles bewegende Erkenntnis festzuhalten, was ihn zum Christus macht: dass er die Liebe Gottes in Person ist. Diese Liebe kann nicht jenseits der Liebe, einer Sensibilität für Liebe «erkannt» werden. Und sie wird nur möglich in der konkreten Begegnung mit einem Menschen. Für Lukas ist dies Jesus von Nazaret, in dem sich Gott als Liebe erschließt.

Im Fall der Liebe zu Gott steht freilich dessen Existenz nicht in derselben lebensweltlichen Weise fest wie die eines Menschen. Indes wäre auch dessen unmittelbare Realität – mit Thomas Nagel – einem hartgesottenen Skeptiker rational nicht anzudemonstrieren. Analog lassen sich – mit einer grundlegenden Einsicht der Interpretationsphilosophie – Evidenzen im strengen Sinn nicht mehr aufklären: auch nicht für den Betroffenen.²² Evidenzen als Glaubensmotive sind anzugeben, um Überzeugungen kommunikabel zu halten. Um sie transparent zu machen. Ob sie irrational sind, lässt sich prüfen – immer schon allerdings unter der Voraussetzung eines Rationalitäts- und Realitätsbegriffs, der wiederum nicht interpretations- und entscheidungsfrei zu haben ist und dessen Plausibilitätsrahmen kontextgebunden bleibt. Diese (begründungstheoretischen) Grenzen des Denkbaren sind nicht mehr aufzulösen.

Letztlich wird so eine gleichsam nautische Position des theologischen Denkens markiert. Dies zeigt sich auch subjekttheoretisch: ohne dies eigens zu thematisieren, bemüht die Enzyklika ein Subjekt, das sich zwischen den Cogito-Philosophien und einem radikalen Denken vom Anderen her hält. «Fides et ratio» realisiert in der eigenen Theorieanlage einen Problemstand, ohne eine Lösung zu bieten. Die Frage nach Glaube und Vernunft wird zur Frage nach dem theologischen Subjekt. Sie bleibt offen.

Theoriearchitektonisch gibt die Enzyklika damit dem inhaltlichen Grundgedanken anders Form: die reflektierende Vernunft hat *sich offen zu halten für das Unausdenkbare*, um sich darin *selbst zu überschreiten*. Christlicher Glaube meint von daher – ganz im Sinne des Papstes – eine «nicht-besitzen-wollende, arme Erfahrung»²³ Gottes. Sie mag auch subjektphilosophisch den Weg weisen; sie limitiert die Vernunft. Mit dem Schlusssatz von Walter Kaspers Kommentar zu «Fides et ratio»:

«Ihr Risiko ist nicht das des an seinen Ausgangspunkt zurückkehrenden griechischen Helden Odysseus, den Emmanuel Levinas als Paradigma einer mit sich identischen, isolierten Subjektivität verstand. Das Risiko der Wahrheit ist das Risiko Abrahams, der sein Vaterland verlässt, um in ein noch unbekanntes Land aufzubrechen.»²⁴

ANMERKUNGEN

¹ Johannes Paul II, Enzyklika «Fides et ratio» an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz), 1998. – Einen ersten ausführlichen Kommentar hat inzwischen Hans Waldenfels vorgelegt: «Mit zwei Flügeln». Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika «Fides et ratio» Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000.

² Vgl. Th. Assheuer, Was ist deutsch? Sloterdijk und die geistigen Grundlagen der Republik, in: Die ZEIT vom 7.10.1999, 1.

³ O. Marquard, Routine in Grenzsituationen. Gespräch mit der Rheinischen Post vom 11.9.99.

⁴ G. Haeffner, Morgenröte über Capri. Die Philosophen Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen, in: StdZ Heft 10/1999, 669–682.– Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

⁵ H.-J. Höhn, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg u.a. 1994.

⁶ Ders. (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.

⁷ K.-H. Menke, Weder heiles Bild des Mittelalters noch düsteres der Neuzeit: Leserbrief in der FAZ vom 6.1.99 zu: K. Flasch, Der Papst als Philosoph – Anmerkungen zu einem Rundschreiben Johannes Pauls II., in: FAZ (Bilder und Zeiten) vom 19.12.98.

⁸ z.B. in «Information Philosophie» – bezeichnenderweise rein referierend, ohne jede Auseinandersetzung.

⁹ Vgl. K. Müller, Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika «Fides et ratio», in: HK 1/99 (53), 12–17; hier: 15.

¹⁰ Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika «Fides et ratio», in: FAZ vom 2.3.99 (Nr. 51), 47. – Das folgende Zitat ebd.

¹¹ Im übrigen ist an dieser Stelle festzuhalten, dass gegen die Klage Klaus Müllers, «ausgerechnet der Name Maurice Blondels fehl(e)»¹¹ unter den vom Papst genannten modernen Kirchenvätern und -müttern (vgl. Nr. 74), eben an dieser Stelle sein Anonym vorkommt.

¹² K.-H. Menke, a.a.O.

¹³ R.M. Rilke, Archaischer Torso Apollos, in: Werke I,2, hrsg. v. B. Allemann, Frankfurt a.M. 1986, 313.

¹⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Ein theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1988, 413–657.

¹⁵ Vgl. A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg u.a. 1992; ders., Demonstratio religiosa, in: H. Döring, ders., P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg u.a. 1993.

¹⁶ P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999.

¹⁷ Der Anti-Skeptizismus des Papstes verträgt sich an dieser Stelle sehr gut mit der skeptisch hergeleiteten religionsphilosophischen Position Wilhelm Weischedels: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Bd. 2: Abgrenzung und Grundlegung, München 1979, 255.

¹⁸ J. Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika «Fides et ratio», in: ThGl 89 (1999), 141–152; hier: 147.

¹⁹ T. Nagel, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart 1990, besonders 9–17.

²⁰ Th. v. Aquin, S.th. I q. 2 a. 3.

²¹ H.-P. Duerr, Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung, in: Th. Faulhaber/B. Stillfried (Hrsg.), Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft (QD 174), Freiburg u.a. 1998, 2–26; hier: 26.

²² Vgl. G. Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1995, 470 f.: «Wir interpretieren eben so, wie wir interpretieren, und wir können letztlich nicht einmal wissen, warum das so ist.»

²³ H. Waldenfels, Was heißt «Gott erleben»? in: GuL 50 (1977), 242-251; hier: 248.

²⁴ W. Kasper, Interventionen des Lehramtes im Bereich der Philosophie. Zur Enzyklika «Fides et Ratio», in: pax-Korrespondenz 79 (1999) Nr. 2, 4-8; hier: 8.