

FRANZ GRUBER

Wahrheit und Sinn

Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. – Fortsetzung

Im Teil A seines Beitrages (Heft 2/2000) hat der Linzer Hochschuldozent für Dogmatik die Grundlinien der Enzyklika „Fides et ratio“ herausgearbeitet. Im Folgenden greift er diese Gedanken des päpstlichen Lehrschreibens auf und macht sie für seinen eigenen theologischen Ansatz fruchtbar. (Redaktion)

B. Das Metaphysische in der Theologie. Anstöße und Vertiefungen

Die Enzyklika *Fides et ratio* ist keine ortlose theologische Meditation, sondern versteht sich als Anstoß für das theologische Denken und Arbeiten. Insofern bildet sie eine Instanz, auch fachtheologische Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu beurteilen und kritisch weiterzuführen. Denn in der Analyse von *Fides et ratio* ist deutlich geworden, dass für die Theologie *erstens* eine metaphysische Philosophie unverzichtbar bleibt; dass *zweitens* hermeneutische, sprachanalytische und kommunikative Dimensionen des theologischen Wahrheitsbegriffs dessen metaphysische Basis nicht suspendieren dürfen; dass *drittens* die menschliche Sinnsuche, die im Glauben an Jesus Christus ihr Ziel und ihre Fülle findet, der (erkenntnis-)theoretische und (lebens-)praktische Grund für die Verwiesenheit von Theologie und Philosophie aufeinander ist. Nachdem ich selbst in einigen einschlägigen Beiträgen die Möglichkeit der Rezeption eines kommunikationstheoretisch aus-

gerichteten Wahrheitsverständnisses und das Verhältnis von Theologie und Philosophie untersucht habe¹⁸, versuche ich im Folgenden eine auch selbstkritische relecture anhand der drei zentralen Stichwörter: Metaphysik – Wahrheit – Sinn. Verkürzungen oder Fehlinterpretationen sollen damit behoben werden.

1. Metaphysik oder: Zur Unterscheidung von antimetaphysischer und nach-metaphysischer Philosophie

Die systematische Theologie hat seit dem 2. Vatikanischen Konzil eine Fülle hermeneutischer, sprachanalytischer oder kommunikationstheoretischer Sichtweisen eingebracht, um den Grunderfahrungen der modernen Kultur anthropologisch und wissenschaftstheoretisch gerecht zu werden.¹⁹ Gelegentlich wurde aber auch der Vorwurf erhoben, sie folge damit antimetaphysischen Ansätzen, was zu einer Verfälschung der Glaubenslehre führen könne. Tatsächlich sind einige dieser Richtungen metaphysikkritisch ausgerichtet, aber diese grenzen sich

¹⁸ Vgl. F. Gruber, Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit (ITS 40), Innsbruck-Wien 1993; Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg-Basel-Wien 1997.

¹⁹ Ich erwähne als opus magnum der deutschsprachigen Dogmatik nur das Werk: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hg. von J. Feiner/M. Löhrer, 5 Bde., Einsiedeln 1965–1976.

gegenüber dezidiert *antimetaphysischen* Ansätzen dadurch ab, dass sie sich als *nachmetaphysisch* begreifen. Was leistet diese m.E. wichtige innerphilosophische Unterscheidung? Dazu muss ein kurzer Blick auf die Entwicklungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts geworfen werden.

Die wohl wichtigste Charakteristik der modernen Philosophie liegt darin, dass sie von der grundlegenden *Sprachlichkeit* unserer Erkenntnis ausgeht. Jede Erkenntnis ist den Bedingungen sprachlicher Kommunikation, im besonderen der logischen und kommunikativen Struktur sprachlicher Zeichen (Syntax, Semantik, Pragmatik) unterworfen. Unterschiedlich bewertet wird allerdings die kognitive Struktur dieser anthropologischen Kompetenz. Eine logisch-empirisch ausgerichtete Richtung (zum Beispiel der Wiener Kreis) hat eine radikal antimetaphysische Position vertreten: Ihr zufolge sind metaphysische, ethische, religiöse oder auch ästhetische Sätze sinnlos, denn sie können keine empirisch oder logisch überprüfbare Beziehung (reference) zwischen dem sprachlichen Signifikanten (Zeichen/Wortlaut) und dem Signifikat (Begriff) nachweisen, was aber Voraussetzung ist für einen rational verstehbaren Sinn (meaning) von Aussagen. Den metaphysischen Begriffen wie zum Beispiel „Gott“, „Unsterblichkeit“ oder „Seele“ fehle aber eine dementsprechende Beziehung, und insofern würden mit ihnen „sinnlose“ Aussagen artikuliert.

Demgegenüber haben hermeneutische und kommunikationstheoretische Ansätze geltend gemacht, dass wir anhand verschiedener Sprachformen sehr wohl *Geltungsansprüche* stellen und uns an ihnen orientieren, die nicht auf rein

empirischem Wege verifiziert werden können. Im Alltag, in der Wissenschaft oder im moralischen beziehungsweise rechtlich-politischen Diskurs lassen wir uns von *unbedingt* geltenden Maßstäben (zum Beispiel Gerechtigkeit; Suche nach wahrer Erkenntnis) leiten. Mehr noch: Abstrakte wissenschaftliche Sprachen haben in der Alltagssprache selbst ihre letzte orientierende Verankerung und beziehen von ihnen her die kulturelle Bedeutung. Auch das Verfügungswissen hat also im Gesamt der Kultur eine immense Bedeutung für die Bestimmung des Orientierungswissens, das die Aufgabe der Wertreflexion wahrnimmt.²⁰ Diese philosophischen Richtungen knüpfen auch an der metaphysischen Tradition der Transzendentalienlehre (*verum – bonum – pulchrum*) an. Aber sie sehen diese letzten Erkenntnisprinzipien nicht (mehr) in einer transzendenten Ideenwelt grundgelegt, sondern in den verschiedenen Formen menschlicher Kommunikation, und zwar in assertorischen, moralischen oder ästhetischen Sprechhandlungen. Darum bezeichnen sich diese Ansätze selbst als „nachmetaphysisch“, weil sie der Auffassung sind, dass die Philosophie heute im Kontext eines naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht mehr die allgemein überzeugende Möglichkeit habe, Wahrheit, Gutheit oder Schönheit ihres transzendenten Status vergewissern zu können, wie das die Metaphysik geleistet hat.

Wie alle philosophischen Richtungen wird auch diese Position intensiv diskutiert, und auch die Theologie wird ihr nicht vorbehaltlos folgen können. Aber worauf es zunächst ankommt, ist die Unterscheidung von metaphysischer, anti- und nachmetaphysischer

²⁰ Zu dieser Unterscheidung siehe J. Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform*, Frankfurt/M. 1982.

Philosophie. Eine vereinfachende Sichtweise der Gegenwartsphilosophie läuft Gefahr, nachmetaphysische Philosophien mit antimetaphysischen unterschiedslos zu identifizieren. Während also die antimetaphysische Richtung metaphysische oder religiöse Aussagen generell und entschieden verwirft, anerkennt die nachmetaphysische Richtung deren Bedeutung im Hinblick auf ihre *orientierende Funktion* in der wissenschaftlichen Erkenntnis und im praktischen Lebensvollzug. Theologien, die Positionen der nachmetaphysischen Richtung aufgreifen, folgen somit *nicht* eo ipso schon antimetaphysischen Philosophien. Während die Rezeption ganzer antimetaphysischer Ansätze²¹ tatsächlich zu einem Widerspruch zur theologischen und lehramtlichen Tradition führt, gilt dies nicht im selben Maße für die nachmetaphysischen Richtungen. Als analoger Beleg muss ein Hinweis auf das Musterbeispiel der theologischen Methodenrezeption genügen.

Die von der Exegese und Dogmengeschichte als Standard verwendete *historisch-kritische Methode*²² ist keine theologische Methode im eigentlichen Sinne. Ihre Arbeitsprozesse setzen nicht den Glauben an die Offenbarung voraus, denn darüber urteilt sie nicht im Stadium der literarkritischen Arbeit. Sie entstammt den Literaturwissenschaften und betrachtet Texte hinsichtlich ihrer Traditions-, Form- und Redaktionsgeschichte. Sie verhält sich zum Wahrheitsgehalt von Texten *neutral*, das heißt sie kann prinzipiell auf alle möglichen Texte angewendet wer-

den, seien es profane oder sakrale Schriften. Von der Theologie wird diese Methode verwendet, um den Aussagesinn²³ der Offenbarung, die uns in Schrift und Tradition vorliegt, besser verstehen zu können. Lange Zeit aber hat die katholische Theologie gerungen, sie als legitimes Instrument der Textauslegung verwenden zu können, weil sie u.a. missbräuchlich dazu verwendet worden ist, biblische Texte als mythologische Einkleidungen unerklärbarer Vorgänge zu verunglimpfen. Vor diesem Hintergrund ist die explizite Anerkennung sprachanalytischer und hermeneutischer Aspekte bei der Erarbeitung eines sachgemäßen Verständnisses der Glaubenswahrheit in der Enzyklika *Fides et ratio* von großer Bedeutung. Wenn die Rede von der Autonomie der Philosophie ernst genommen wird, dann ist das erste Beurteilungskriterium bei der theologischen Rezeption solcher Erkenntnisinstrumente zuerst nicht deren Stellung zu Metaphysik oder Offenbarung, sondern der Gewinn für die theologische Erschließung der Sache und Geltung der Glaubensrede. Es gibt wohl kein hervorragenderes Beispiel dieser Freiheit und Klugheit der Rezeption theologiefremder Denkformen und Methoden als den hl. Thomas von Aquin selbst, der sich der *nichtchristlichen* Philosophie des Aristoteles bedient hat, nicht nur um deren Teilirrtümer (in Fragen der Schöpfung, Seele oder Erlösung) zu korrigieren, sondern um das gesamte Gebäude der Glaubenserkenntnis auf eine rationale Basis zu stellen.

²¹ Zu differenzieren ist hier bei den antimetaphysischen Ansätzen nochmals zwischen ihren allgemeingültigen sprachanalytischen Einzelerkenntnissen und Methoden und ihrem antimetaphysischem Anliegen als solchem.

²² Siehe zur Bewertung der Methode auch: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, (VAS 115), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 30–36.

²³ Ebd. 36.

Somit ist das entscheidende theologische Kriterium bei der Verwendung solcher Ansätze, ob sich die Theologie unannehmbarer Konsequenzen bewusst ist.²⁴ In der gegenständlichen Thematik einer nachmetaphysischen Philosophie etwa stellt sich das fundamentale Problem, ob die Theologie sich ihres Begriffs der *Transzendenz* noch auf rationale Weise vergewissern kann oder nicht. Eine katholische Theologie geht davon aus, dass die Erkenntnis der Transzendenz und ihrer letzten ontologischen Prinzipien eine der Vernunft mögliche Fähigkeit ist.²⁵ Wo sie dies nicht mehr für möglich hält, könnte sie sich der Transzendenz nur mehr *fideistisch* versichern – und hätte den Boden der Tradition verlassen.

Wird die Relevanz der metaphysischen Begründungssprache für eine rationale Rede von Transzendenz, wie es *Fides et ratio* einmahnt, ernst genommen, dann sind meine eigenen bisherigen Ausführungen zu diesem Problemfeld noch nicht ausreichend und ergänzungsbedürftig. Sie haben die soeben aufgezeigte metaphysische Grundfrage für die Theologie aus *methodologischen* Gründen nur am Rande erwähnt. Dies ist sicher legitim, solange nicht der Eindruck entsteht, als könnte die Theologie generell auf den Geltungsanspruch verzichten, den eine „meta-

physische Theologie“ formuliert hat, nämlich eine vernunftgemäße Argumentationsbasis für die Rede und Botschaft der theologischen Wahrheit zur Verfügung zu stellen. Sie kann es auch heute nicht, denn ihr Wahrheitsanspruch zielt nicht nur auf eine Praxis, sondern hat auch einen ontologischen Anspruch. Glaubenssätze wollen nicht nur eine bestimmte Einstellung zur Wirklichkeit evozieren, sondern ruhen ihrerseits auf ontologischen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen müssen in der Tat deutlich berücksichtigt werden. Eine solche ontologische Absicherung des Wahrheitsverständnisses möchte ich im Folgenden gewissermaßen nachreichen. Dabei kann ich an frühere Hinweise anknüpfen, dass Glaubenssätze nicht nur performativ zu *bewahrheiten* sind, sondern ihrerseits an Voraussetzungen hängen, die schon einen (in letzter Konsequenz metaphysisch postulierten) Wahrheitsanspruch stellen²⁶.

2. Wahrheit oder: Ontologische Voraussetzungen religiöser Geltungsansprüche

Die Enzyklika *Fides et ratio* bekräftigt einen metaphysisch ausgerichteten Wahrheitsbegriff, wie er sich in der fast zweitausendjährigen Begegnung von Theologie und Philosophie herausge-

²⁴ Vgl. FR 86, wo von irrtümlichen eklektischen Verfahren gesprochen wird.

²⁵ Vgl. die dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“ des 1. Vatikanischen Konzils, DH 3004. Karl Rahner hat die wichtige Erkenntnis eingebracht, dass die theologische Rede von Vernunft jedoch von der immer schon unter dem Gnadenangebot Gottes stehenden Vernunft (übernatürliches Existential) ausgeht, so dass die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlich begnadeter Vernunft eine theologische Unterscheidung ist.

²⁶ Vgl. im Anschluss an R. Schaeffler Gruber, Diskurs und Konsens 298: „Die Wirksamkeit solcher [religiöser] Sprechhandlungen ihrerseits hängt an der Wahrheit beziehungsweise Richtigkeit der Gehalte, die explizit oder implizit ausgesagt werden: So gibt es eine Fülle konstatierender, beziehungsweise bekennder Aussagen, die jedoch im typischen Modus der ‚belief-Sätze‘ auftreten. Damit bleibt der Unterschied gewahrt, dass religiöse Behauptungen nicht wie herkömmliche Behauptungen zu verstehen sind, die empirisch überprüft werden könnten.“ In meinem Artikel: Probleme der theologischen Wahrheitstheorie im Anschluss an Karl Rahner, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 121–141, spreche ich vom ontologischen Bezug der Glaubenswahrheit und betone, dass das „Anliegen der Korrespondenztheorie von Wahrheit nicht eliminierbar“ (139) ist.

bildet hat. Dieser Wahrheitsbegriff sichert ein Verständnis der menschlichen Vernunft, die ihrer Fähigkeit, den Erkenntnishorizont der Welt auf eine absolute Wirklichkeit, auf Transzendenz hin überschreiten zu können, gerecht wird.²⁷ Indirekt ist damit zum Ausdruck gebracht, dass andere Wahrheitstheorien, die diesen Aspekt der Transzendenz nicht berücksichtigen, ungenügend sind: Denn „wir können unmöglich bei der bloßen Erfahrung stehenbleiben“ (FR 83). Tatsächlich beschränken sich die meisten modernen philosophischen Wahrheitstheorien auf wahrheitstheoretisch immanente Fragen (wie Prädikatenlogik; Wahrheitskriterien von Korrespondenz, Kohärenz und Konsens usw.).

Auch das Modell einer Konsens-beziehungsweise Diskurstheorie der Wahrheit, wie es von J. Habermas und K.-O. Apel entwickelt und von mir untersucht worden ist²⁸, begrenzt den einlösbaren Geltungsbereich von Wahrheitsansprüchen auf den Horizont wissenschaftlicher und autonom-ethischer Diskurse. Diese Beschränkung kann jedoch die Theologie nicht mitvollziehen, will sie sich nicht selbst aufheben. Denn religiöse Sprechhandlungen und deren theologische Diskurse sprengen den Horizont der raumzeitlichen Erkenntnis auf, gehen sie doch von der ontologischen Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes – aus Vernunft- und Glaubensgründen – aus. Sie sprechen von einer transzendenten Wahrheit, die Gott selbst ist. Daraus

ergibt sich also, dass eine theologische Wahrheitstheorie die ontologischen Voraussetzungen ihrer Behauptungen artikulieren und begründen können muss. Sonst würde es der Theologie nicht gelingen, „über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten“ (FR 83). Diese Aufgabe leistet eine „metaphysische Theologie“, die auf diese Weise den Übergang vom Phänomen zu Grund und Geltung diskursiv nachvollziehbar macht.

An dieser Stelle ist noch auf eine wichtige Unterscheidung hinzuweisen: ob nämlich die theologischen Aussagen Aussagen des Glaubens oder der gläubigen Vernunft sind. Diese Unterscheidung hat u.a. auch Thomas von Aquin schon getroffen, denn die Theologie als *sacra scientia* geht von geoffenbarten Sätzen (*regula fidei*) und nicht von aus sich selbst evidenten Prinzipien aus, die der Vernunft unmittelbar zugänglich sind.²⁹ Darum reicht eine metaphysische Theologie auch nur bis zur Erkenntnis des Daseins, nicht aber zur Erkenntnis des Wesens Gottes, wie es der christliche Glaube lehrt. Die Einheit von Vernunft und Glauben in einem metaphysischen Wahrheitsbegriff ist also schon von Anfang an als eine differenzierte Einheit zu betrachten. Das Argument ersetzt nicht den Glauben und hat seine Grenze an der unableitbaren Selbsterschließung des absoluten Geheimnisses, so wie umgekehrt der Glaube nicht jene Bereiche als Glaubensaussagen ausweist, die vernünftig argumentierbar sind.³⁰ Somit

²⁷ Siehe bes. FR 83.

²⁸ Die Legitimität solcher theologischer Forschungen unterstreicht expressis verbis auch Papst Johannes Paul II. in FR 84: „Die Bedeutung des metaphysischen Anspruchs wird noch offenkundiger, wenn man die heutige Entwicklung der hermeneutischen Wissenschaften und der verschiedenen Sprachanalysen unter die Lupe nimmt. Die Ergebnisse, zu welchen diese Forschungen gelangen, können für das Glaubensverständnis sehr nützlich sein, insofern sie die Struktur unseres Denkens und Sprechens und den in der Sprache enthaltenen Sinn deutlich machen.“

²⁹ S.Th. I 1. a.2.

³⁰ Vgl. auch FR 9.

ist deutlich, dass in religiösen Diskursen die Unterscheidung von Glaubensaussagen und ontologischen Voraussetzungen der Glaubensaussagen entscheidend ist, damit die Theologie weder in einen Rationalismus noch in einen Fideismus fällt.

Ein genauerer Blick auf diese ontologischen Voraussetzungen kann zunächst die von *Fides et ratio* erwähnte Breite der metaphysischen Tradition aufgreifen (83). Papst Johannes Paul II. spricht ja „nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung“ (83), sondern von einer Funktion und Aufgabe der Vernunft. Mit dem Begriff Metaphysik will er „begründen, dass die Wirklichkeit und die Wahrheit das Tatsächliche und Empirische übersteigen“ (83). Für die theologische Argumentation ist der „Übergang vom Phänomen zum Fundament“ (83) das entscheidende Moment. Nun ist das gegenstandskonstituierende Phänomen der Theologie die religiöse Erfahrung des absoluten Grundes der Wirklichkeit als begnadender und rettender Liebe. Wie wir heute wissen, besitzt diese Erfahrung eine äußerst komplexe Struktur und kann nur von einem ganzen Bündel wissenschaftlicher Disziplinen (Religionsphilosophie, Anthropologie, Literaturwissenschaft, Religionswissenschaft usw.) umfassend erfasst werden. *Theologisch* betrachtet aber ist die religiöse Erfahrung die Erfahrung des unbedingten Sinnes³¹ oder des absoluten Geheimnisses, das Gott ist (Rahner) und sich im Volk Israel und in Jesus Christus auf ein-

malige und einzigartige Weise selbst zu erkennen gegeben hat.

Unbedingtheitserfahrungen müssen nicht eo ipso schon religiöse Erfahrungen sein. Was sie gegenüber philosophischen aber als *religiöse* qualifiziert, ist, wie *Fides et ratio* deutlich gemacht hat, die Sinnthematik des Menschen. Die Sinnfrage bleibt nicht auf die Erkenntnisebene beschränkt, sondern umfasst die ganze menschliche Existenz. Auch diese Unterscheidung ist von Bedeutung, denn Sinnfragen stellen einen existentiellen und personalen Anspruch. Darum ist die Wahrheit des Glaubens nicht ein ontologisches Fachwissen, sondern „mit dieser Offenbarung wird dem Menschen die letzte Wahrheit über sein Leben und über das Schicksal der Geschichte angeboten“ (FR 12)³². Wenn Glaubenswahrheit somit als wesentlich existentielle Wahrheit zu bestimmen ist, kann dann diese Qualifikation gegenüber den ontologischen Voraussetzungen dieser Wahrheit sekundär sein? Sicher nicht. Das heißt: Die einer metaphysischen Theologie aufgetragene Verpflichtung auf die Seinswahrheit ist zu erschließen und zu begründen über die in unserer Personalität und Geschichte auftretenden Fragen nach dem unbedingten (Lebens-)Sinn.

Dasjenige theologische Begründungsverfahren, das diesen Aufweis am beeindruckendsten ausgearbeitet hat, ist die transzendentaltheologische Methode, die mit dem Namen Karl Rahner aufs Engste verbunden ist.³³ Sie zeigt auf der Grundlage der Mög-

³¹ Paul Tillich nennt bekannte Transzendenz dasjenige, das uns unbedingt angeht.

³² Hervorhebungen F.G.

³³ Karl Rahner kommt das Verdienst zu, die thomistische Tradition und die kantianisch-idealistische Linie in seiner transzendentaltheologischen Methode verbunden zu haben. Insofern sie als eine Standardtheorie der systematischen Theologie heute bezeichnet werden kann, folge ich ihrem Ansatz.

lichkeitsbedingung von Erkennen und Handeln, dass wir in jedem Einzelakt, sei es ein Erkenntnisvorgang, eine zwischenmenschliche Begegnung oder schlicht die Frage nach dem Sinn des Lebens, einen impliziten Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit machen. In unserer Kommunikation werden wir uns also einer Dynamik bewusst, die uns über den innerweltlichen Horizont erhebt und einen letzten Sinn nur von einer *unbedingten* transzendenten Wirklichkeit beantworten lässt. Dieser Übergang lässt sich philosophisch und theologisch begründen.

Erstens: Die metaphysische Tradition gibt zu verstehen, dass wir die Phänomene des Erkennens und sittlichen Handelns nicht rein immanent (im Sinne einer Beschränkung auf den raumzeitlichen Horizont) begründen können. Darum interpretierte sie die Aspekte des Wahren, Guten und Schönen als „Transzendentalien“, das heißt als Prinzipien des Übergangs vom Phänomen zum Fundament. Dieses Fundament hat einen transzendenten Grund. Ohne ihn würden sie diesen Übergang nicht leisten, wäre nicht mehr verstehbar, warum das Wahre, Gute und Schöne unbedingt gelten sollte. Darum stoßen wir notwendigerweise bei der Reflexion unbedingter Geltungsansprüche, wie sie uns zum Beispiel im Akt der Freiheit oder in der Erkenntnis- und Wahrheitsfrage begegnen, auf die Metaphysik. Die metaphysische Tradition lässt sich aufgrund des Problems der Unbedingtheit nicht zu Ende bringen³⁴, so sehr damit noch kein präjudizierendes Urteil darüber getroffen ist, welche Gestalt von metaphy-

sischer Philosophie den Ansprüchen von Vernunft und Glauben am gerechtesten wird.³⁵

Zweitens: Die *religiöse* Erfahrung sprengt die kommunikative (philosophische) Erfahrung, dass wir in der sprachlichen Kommunikation Unbedingtheitsansprüchen unterworfen sind, in dem Sinne, dass wir nicht nur einen Vorgriff auf das Absolute machen, sondern dieses sich darin selbst zu erkennen gibt. Denn in ihr geht es um die Erfüllung der menschlichen Wesenserfahrung, die sich in der Freiheit und im Glauben auf unüberbietbare Weise verdichtet. Der Erfahrungsraum von Sinn und Freiheit ist der Raum zwischenmenschlicher Begegnung. Wenn wir darum den Ansatz der Enzyklika ernst nehmen, dass Wahrheitserkenntnis aus der „Frage nach dem Sinn der Dinge und seines [des Menschen] eigenen Daseins“ (FR 1) entspringt, dann ist der Anspruch, der in solchen Erfahrungen gestellt wird, jener, ob es nicht eine Wirklichkeit, eine Liebe, eine Freiheit gibt, die unsere je fragmentierte und unvollkommene, von Tod und Schuld radikal bedrohte Freiheits- und Sinnerfahrung ganz erfüllen kann. Entscheidende menschliche Grunderfahrungen und deren kommunikative Geltungsansprüche verweisen also implizit auf eine Transzendenz. Der christliche Glaube sagt nun in Bekenntnis, Lehre und Feier, dass dieser Vorgriff auf Transzendenz nicht mehr ein leerer Horizont ist, sondern in Jesus Christus „erschienen ist“ (Tit 3,4), also in einer historischen Person, im Raum zwischenmenschlicher und historischer Begegnung. Gewiss:

³⁴ Vgl. dagegen die vielfältigen Rufe auf das „Ende der Metaphysik“.

³⁵ In der deutschsprachigen Theologie hat die kantianische und hegelianische Linie die Theologie am stärksten beeinflusst (vgl. zum Beispiel die Arbeit von K. Rahner, W. Kern, W. Kasper oder Th. Pröpper).

Der religionsphilosophische Aufweis, dass wir auf die Begegnung mit einem unbedingten Sinn warten können³⁶, kann das Ereignis der Erfüllung nicht fordern oder beweisen. Allein im Glauben werden wir uns der definitiven Offenbarung Gottes in Christus bewusst. Aber dieser Glaube hat seine rationale Seite, und die transzendental-theologische Methode kann diese erschließen.

Mit diesen Überlegungen ist deutlich geworden, dass die Theologie in einer metaphysisch-transzendentaltheologischen Analyse der menschlichen Existenz und Sprache fähig ist, „die göttliche und transzendente Wirklichkeit auf allgemeingültige Weise auszudrücken“ (FR 84). Sie bleibt sich dabei der Eigenart der göttlichen Wirklichkeit für das menschliche Erkenntnisvermögen (Analogizität, Unabgeschlossenheit) bewusst. Aber sie vermag ihren Wahrheitsanspruch als Glaubenswahrheit auszuweisen, deren ontologische Bedingungen in rationaler Argumentation artikulierbar sind. Was nun die Frage des Geltungsbereichs kommunikations- und konsens-theoretischer Ansätze anlangt, können wir als Fazit festhalten: Die Dimensionen der kommunikativen Aspekte sind ein unerlässlicher, aber nicht hinreichender Grund für eine umfassende

Theorie religiöser Geltungsansprüche. Sie hat ihre Relevanz in der Erfassung menschlicher Kommunikation, die ja auch das Medium religiösen Glaubens und göttlicher Offenbarung ist. Aber Diskurs und Konsens sind nur Teilaspekte der theologischen Rede von Wahrheit, nicht deren Grund.³⁷

3. Sinn oder: Das Problem der Praxis

Neben der Kritik am Ausfall der „metaphysischen Komponente“ (FR 84), also der Seinswahrheit, bei der Rezeption kommunikationstheoretischer Philosophie stellt sich auch die Frage, ob diese Wahrheitstheorien nicht die Praxis zum einzigen Kriterium der Wahrheit erheben. Dieser Vorwurf stützt sich darauf, dass der analytische Ort der modernen Sprachphilosophie die *sprachliche Praxis* ist. Auch hier werde ein klassisches metaphysisches Axiom verletzt, dass sich nämlich das Handeln aus dem Sein ergebe (*agere sequitur esse*). Demgegenüber würde hier die Praxis zum Fundament der Wahrheit erhoben, wodurch gerade gegenüber ideologischen Philosophien, die eine absolute und transzendente Wahrheit leugneten, keine ausreichende Abgrenzung mehr gegeben sei.³⁸ Anders gesagt: Eine theologische *Theorie der Freiheit*, die ihrerseits nicht mit

³⁶ K. Rahner hat diese anthropologische Möglichkeitsbedingung mit dem scholastischen Begriff der *potentia oboedientialis* bezeichnet.

³⁷ Im übrigen weist auch Papst Johannes Paul II. auf diese diskursiven und konsensuellen Aspekte hin, wenn er von der Theologie sagt: „Vieles muss im brüderlichen Gespräche korrigiert und erweitert werden, bis die ganze Kirche es annehmen kann. Theologie ist zutiefst ein sehr selbstloser Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum gehören die sachliche Disputation, das brüderliche Gespräch, Offenheit und Bereitschaft zur Veränderung der eigenen Meinungen wesentlich zu ihr“ (AAS 73 [1981] 104). In der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, [VAS 98] 3, heißt es: „Die Wahrheit besitzt aus sich selbst eine einigende Kraft.“

³⁸ Die Kritik des Lehramtes an der Theologie der Befreiung hat u. a. auf dieses Sachproblem hingewiesen. Siehe die beiden Instruktionen *Libertatis nuntius* (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VAS 57], Bonn 1984) und *Libertatis conscientiae* (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und Befreiung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [VAS 70], Bonn 1986).

einer theologischen *Theorie der Wahrheit* verbunden ist, kann niemals Ausdruck authentischer Freiheit sein, denn erst die (göttliche) Wahrheit ist es, die frei macht (Joh 8,32).

Wenn ich im Zusammenhang der religiösen Erfahrung die Freiheits- und Sinnerfahrung als wesentliche Grundmomente hervorgehoben habe, dann darf das natürlich nicht bedeuten, dass solche Freiheit oder solcher Sinn ohne Wahrheitsdimension gegeben sei. Schon die Kategorie „Sinn“ per se artikuliert einen kognitiven, sachhaltigen Aspekt. Was für Menschen als letzter Sinn gilt, ist seinerseits am Maßstab der Wahrheit zu prüfen. Darum ist die Freiheitserkenntnis ein Moment der Wahrheitserkenntnis und umgekehrt (Joh 8,32). Gerade aus dieser dialektischen Verknüpfung von Wahrheit und Freiheit wird sichtbar, dass *Erkenntnis und Praxis* zwei Aspekte eines umfassenden Vollzugs sind. Die philosophische Tradition hat darum seit der antiken Philosophie an der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft festgehalten. In welchem genaueren Sinne allerdings praktische Vernunft (Freiheit) und theoretische Vernunft (Wahrheit) einander zugeordnet sind, ist selbst ein Gegenstand einer bislang unabgeschlossenen philosophischen Diskussion. In der scholastischen Theologie des Mittelalters wirkte sich dieses Problem ganz grundlegend aus, ob nämlich Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft ist. Auch damals erreichte man keinen Konsens.³⁹

Auch bei dieser Frage kann ich auf das Lehrschreiben *Fides et ratio* als Orientierungshilfe zurückgreifen. Jedenfalls nimmt es die Sinnfrage, die Daseinsfrage des Menschen als *Ausgangspunkt* seiner Erörterung und versteht die Kategorie der Wahrheit nicht bloß als metaphysische, sondern als personal-existentielle Kategorie. Die Zustimmung zur Wahrheit der göttlichen Selbstmitteilung ist dann ein Freiheit erfordernder und erschließender Akt selbst: „Diese dem Menschen geschenkte und von ihm nicht einforderebare Wahrheit fügt sich in den Horizont der interpersonalen Kommunikation ein. Sie drängt die Vernunft, sich der Wahrheit zu öffnen und ihren tiefen Sinn anzunehmen. 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“ (FR 13).

Wenn in der Glaubenswahrheit der Aspekt von Freiheit mit der Wahrheit in direkten Zusammenhang gebracht wird, dann sind damit die beiden Vermögen des Menschen artikuliert: der Wille, mit dem wir unser Handeln len-

³⁹ Die franziskanische Theologie, im besonderen Duns Scotus, behauptete nämlich im Unterschied zur dominikanischen Linie (Thomas von Aquin), Theologie sei eine *praktische* Wissenschaft. Für ihn ist die Liebe das vorrangige Medium der Gotteserkenntnis, weil wir uns im Handeln an einem letzten Ziel orientieren müssen, das aber ist Gott. Da nun aber Handeln eine Sache des Willens und das Objekt des Willens die Gottesliebe ist, darum ist das Wissen von Gott ein praktisches Wissen. Vgl. dazu G. Leibold, Theologie als Wissenschaft, in: R. Langthaler (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 1) Frankfurt / M. 2000, 39–50.

ken, und der Verstand (Vernunft), der die Quelle der Erkenntnis ist. Somit sind *Wahrheitserkenntnis* und *Freiheitspraxis* als die beiden Vollzüge zu sehen, wodurch sich der christliche Glaube bewahrheitet. Die *Praxis* allein reicht also nicht aus, Kriterium der Wahrheit zu sein. Ebenso aber gilt, dass auch die Zustimmung zur Wahrheit die sittliche Praxis nicht ersetzt. Eine kleine bibel-theologische Argumentation kann diesen Aspekt noch vertiefen.

Der scholastische Streit über den Vorrang von Liebe (Praxis) oder Erkenntnis (Wahrheit) mag akademisch sein, eine klare Auskunft gibt uns der Autor des Ersten Johannesbriefes: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Erkennen und Lieben sind also untrennbare Vollzüge, was nichts Geringeres heißt, als dass die Wahrheitserkenntnis ihrerseits nochmals an eine Praxis gebunden ist, in der sich erweist, ob die Erkenntnis tatsächlich in aller existentiellen Tiefe vollzogen worden oder nur eine äußere Zustimmung ist. In der Liebe zum Nächsten als konkretem Ausdruck unseres Glaubens erschließen und gewähren wir einander das Höchste, was dem Menschen zuteil werden kann: die Erfahrung der Personalität.

Einer der wichtigsten Aspekte der christlichen Glaubenswahrheit liegt darin, dass die Erfahrung der Personalität gerade nicht ein ausschließlich von menschlicher Praxis gestiftetes Geschehen ist. Vielmehr ist es das Geschenk Gottes an uns: „Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und

seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4,10). So verweist die Personenerfahrung des Menschen zurück auf eine Botschaft und deren Anerkennung, anders gesagt: So wie die Wahrheit in der Liebe gründet, so gründet auch die Liebe in der Wahrheit.

Damit haben wir einen für unseren Problembereich ausreichenden theologischen Sinn-Begriff erreicht. Er ist gleichermaßen theoretisch wie praktisch gehaltvoll. In ihm sind die Wahrheits- und die Freiheitsdimensionen so verschränkt, dass die eine gegen die andere nicht ausgespielt wird. Dass es aber in der metaphysischen Theologie zwei unterschiedliche Akzentuierungen gegeben hat und gibt, könnte als Chance genützt werden, in der jeweiligen historischen Konstellation dasjenige Modell zu vertiefen, womit sich die größeren und fruchtbareren Gesprächschancen mit der Philosophie ergeben. Seit Immanuel Kant ist vielfach versucht worden, bei Grundfragen der praktischen Vernunft anzusetzen, denn die brennendste Frage und wichtigste Erfahrung des modernen Menschen ist die der Freiheit.⁴⁰ Wie jüngere theologische Studien überzeugend nachweisen, ist auch über diesen Ansatz der Übergang von der Freiheitserfahrung zur Gotteserfahrung begründbar.⁴¹

Fragen wir zum Schluss wieder, was dieses gewonnene theologische Wahrheits- und Freiheitsverständnis nachmetaphysischen Philosophien deutlich machen muss? Wir können darauf antworten, dass der immanente Horizont menschlicher Kommunikation und

⁴⁰ Vgl. LN 1 und LC 1 und 9.

⁴¹ Siehe dazu von philosophischer Seite: H. Krings, *System und Freiheit*, Freiburg-München 1980; von theologischer Seite: Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988.

Freiheit nicht ausreicht, um die Personalitätserfahrung, wie sie im Glauben an Jesus Christus möglich ist, umfassend ausschöpfen oder gar ersetzen zu können.⁴² Sie bleiben nämlich hinter dieser insofern zurück, als sie – was philosophisch allerdings korrekt ist – keine Möglichkeit haben, eine versöhnende, absolute Liebe einer uns zugewandten und in menschlicher Gestalt begegnenden göttlichen Wirklichkeit rational zu deduzieren.⁴³ Diese Vergeisterung erreicht allein der Glaube. Er ist aber nicht nur die göttliche Erfüllung einer urmenschlichen Sehnsucht nach dem letzten Sinn des Lebens, sondern ebenso sehr eine „gefährliche Erinnerung“ (J.B. Metz) der Opfer menschlicher Praxis. Denn das größte Problem interpersonaler Kommunikation ist die zerstörerische Gewalt gegenüber dem Anderen, die Zerstörung von Personalität.

Eine kommunikative Vernunft kann sich nur der destruktiven und unmoralischen Auswirkungen menschlicher Freiheitsgeschichte bewusst werden und darin einen versöhnenden Beitrag zur *künftigen* Geschichte leisten. Die glaubende Vernunft hofft aber auf die Rettung der Opfer der Vergangenheit selbst, weil ihre Hoffnung aus der Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu als innersten Verbindung Gottes mit

der menschlichen Geschichte kommt. Für einen vollen Begriff von Humanität ist aber der Einschluss der vergangenen Opfer unerlässlich. Darum vollzieht der Mensch im Glauben „den bedeutsamsten Akt seines Daseins; denn die Freiheit gelangt zur Gewissheit der Wahrheit und entschließt sich, in ihr zu leben“ (FR 13). An der Gestalt Jesu Christi werden wir uns der erlösenden Kraft der Freiheit und Liebe bewusst. Dass sich in ihr aber eine Gnade offenbart, in der das Ewige in die Zeit eingeht (FR 12), ist ein der menschlichen Vernunft unergründbares Geschehen. Diese Wahrheit ist es aber, die die Theologie der autonomen Vernunft anzusagen hat.⁴⁴

Darin aber könnte auch die Richtung liegen, auf der die von Papst Johannes Paul II. in *Fides et ratio* aufgetragene Suche nach einer neuen Einheit von Theologie und Philosophie fündig werden könnte: in einer von beiden Seiten unternommenen Reflexion auf das Problem der Humanität und der Opfer. Erschließen sich denn nicht der Sinn von Kommunikation und von Glaubenswahrheit je füreinander dort am intensivsten, wo es um das Ganze der Wirklichkeit geht: um die Frage des wahren und guten Lebens?

Somit kann *zusammenfassend* und in bewusster relecture meiner bisherigen

⁴² Dies ist theologischerseits in vielen Auseinandersetzungen mit diesem Ansatz bereits geschehen. Vgl. dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt/M. 1976; E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989; Ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997; D.S. Browning/F. Schüssler Fiorenza (ed.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: Crossroad 1992; M. Knapp, *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologisch-geschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Würzburg 1993.

⁴³ Genau das bestätigt FR 13 mit dem Satz: „Diese dem Menschen geschenkte und von ihm *nicht einforderbare* Wahrheit fügt sich in den Horizont der interpersonalen Kommunikation ein“ (Hervorhebung F.G.). Man hat besonders der hegelianischen Philosophie vorgeworfen, dass sie dazu neige, die göttliche Offenbarung aus ihrer philosophischen Dialektik denknotwendig zu deduzieren. Dadurch werde aber Glaube in philosophisches Wissen aufgehoben.

⁴⁴ Vgl. dazu den Beitrag des Verf., „Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21). Über die Verborgtheit von Gnade in menschlichen Erfahrungen, in: ThPQ 147 (1999) 171–181.

Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie festgehalten werden: Die Reflexion der ontologischen Bedingungen theologischer Wahrheitsansprüche zeigt deren unverzichtbare Relevanz in der Bestimmung des Sinns menschlichen Lebens, der sich durch Glauben und Vernunft erschließt. Im Glauben an Gottes erlösendes Handeln in Jesus Christus begegnet uns ein Sinn, dessen Wahrheitsanspruch darin liegt, das Wesen des Menschen als von Gott angesprochene und erlöste Person zu erfassen. Die in kommunikativen Erfahrungen

sichtbar werdenden Phänomene erfahren ihre wahre Tiefendimension erst, wenn sie „vom Standpunkt der Erlösung aus“ (Adorno) betrachtet werden. Denn nur von diesem Standpunkt aus wissen wir um den äußersten Wahrheits- und Handlungshorizont, der sich mit dem Begriff der Humanität verbindet. Er kann der Dreh- und Angelpunkt der differenzierten Einheit von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie sein. Um diese Einheit reflektieren zu können, ist das Potential der metaphysischen Tradition in der Tat unverzichtbar.