Universitätsclub Bonn

Josef Wohlmuth

Glaube – Vernunft – Gewalt

Ein Vergleich der Bonnner Antrittsvorlesung von Prof. Joseph Ratzinger und der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.

Uniclub-Heft

Nr. 4

Uniclub-Hefte

Uniclub-Heft Nr. 1

Konrad Repgen
Die Namenspatrone im Bonner Uniclub

Uniclub-Heft Nr. 2

Hans Peter Mensing
Konrad Adenauer und die Universität Bonn

Uniclub-Heft Nr. 3

Friedrich W. Hellmann
Vom Jesuitentheater zum Theater Bonn der Gegenwart –
350 Jahre Theater in Bonn

Uniclub-Heft Nr.

Josef Wohlmuth
Glaube – Vernunft – Gewalt
Ein Vergleich der Bonnner Antrittsvorlesung von Prof. Joseph Ratzinger und der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.

Impressum

Herausgeber

Universitätsclub Bonn
Verein zur Förderung der wissenschaftlichen Kommunikation
an der Universität Bonn e.V.

Gestaltung und Satz

Lothar Jeuter

Auflage

3.000

Copyright

© Universitätsclub Bonn 2007

Zum Geleit

Pero exercipit prate con vel ulla facin venim nis del dolessecte dolorer adigna facilis nullam augiam duisl dolor accum velendreet et dolorero dionsectet ad duisi bla augait iusciduismod tat pratet adit niam vendiam, se tat doluptat am, vendre tisismo doloreros non henisciduisl dolummy niat, sequatie tie te commy nummy num ea feugiamcore dunt nit wiscidu ismodio od erate magnibh et, sim irit pratin ulla facidui et in heniam, quam, cons aliquam ip et in ver aliquat alit lor iliquat at wis autpat.

Ignis dolorem voloborem vel ulputet atie do ea feum duipis am, vullaore doluptatem ipsum ing eu feum ipisi.

Delit autem dolent wis non vullaor accum eum vel dolobore mincinibh ex ecte dunt lor ipis er sequiss equat. Os nonsecte dunt nostrud tat luptate delessed te et wisi.

Deliquisi. Uscilis autet aut nulla feugue dolorpe raessit adiam, quisi blaorper sim quatin volorem zzrit, consecte dolor iusci tisim venim accumsan eui eu faci esenit venis am eummy nons alit, consenit, consequat. Na feugue dignissi ex elis atuero dolor ing erciliquat amet nim velisl et eriustie conumsan hendrer aesent nim nulputet alit vullaorpero exeriustrud euisl eraese cons augue doluptatum iriliquam il el il utpat augait, venim ea feuip ese consectet volor augiat. Duis exer se et utem zzrit eugue faccum veniat praestin vulputat.

Ud dit alit nisi. Unt nonsenit verillam ex eu feummod ea faccumsan eumsandiat alit wis er iustinibh enisl utpat. Volessequate dolent prat incillam aute velit vulputpatem aliquamconse mod tin utat dipsummy num dunt wismodipis etue core magnisi.

Josef Wohlmuth

Glaube – Vernunft – Gewalt
Ein Vergleich der Bonnner Antrittsvorlesung von Prof. Joseph Ratzinger und der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.

Hinführung

Ich beginne mit einer persönlichen Reminiszenz, die vielleicht nicht viel besagt. Im Jahre 2002 veröffentlichte ich das Buch *Die Tora spricht die Sprache der Menschen.* Ich schickte es, wie es sich gehört, meinem früheren Lehrer, dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation. Postwendend kam ein kleines Dankschreiben mit der Bemerkung, besonders habe ihn der Abschnitt beeindruckt, in dem es um das Verhältnisses von hebräischer und griechischer Sprache bei Emmanuel Levinas geht. Dieser hat in einem kurzen Beitrag aus dem Jahr 1959[1] auf die Tragweite der Übersetzung des Hebräischen ins Griechische hingewiesen und gefragt, ob den drei monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, obwohl sie sich sogar gegenseitig bekämpfen, eine Gemeinschaft zukommt, die mit dem Monotheismus zu tun hat. Levinas bejaht diese Frage und führt dann u.a. aus, während die Logik der Hellenen das Einverständnis zwischen Menschen herstelle, sei der Monotheismus, den man nicht als „Arithmetik des Göttlichen" missverstehen dürfe, der Ursprung des Dialogs. Somit treten zwei universale Rationalitäten nebeneinander: die Rationalität des Monotheismus, der das Gespräch eröffnet, und die Rationalität des Gesprächs selbst, in das die Gesprächspartner einwilligen oder sich ihm verweigern, die (hebräische) Rationalität des dissymmetrischen Ursprungs und die symmetrische Universalsprache des Griechischen. Das Hebräische ist für Levinas deshalb sehr prinzipiell die Sprache der Offenbarung, durch die der Ruf das Schweigen bricht. (319) Die zweite Sprache, die der ersten Übersetzung, ist das Griechische. Diese ist die Sprache des Abendlandes, die Sprache des Universalen und somit der Philosophie.[2] Europa, das ist die Bibel und der Hellenismus der Griechen. Da aber die Septuaginta (LXX) in Ägypten bereits entstand, ehe das Christentum einen Schritt in die griechisch-römische Welt getan hatte, fügt Levinas noch hinzu, Europa sei in Ägypten geboren worden. da die Übersetzung der Septuaginta an der Wiege Europas geschehen sei. Für die Tora sei es ein notwendiger Erweis des Geistes, offen zu stehen für Verstehen und Verstehbarkeit für einen nicht vorhergesehenen Geist. Es gehört zur heiligen Geschichte, dass sie auch griechisch erzählt werden kann, wenn aber griechisch, dann – so Levinas – in jeder anderen Sprache. Die hebräische Bibel bringe einen Exzess ins Griechische, die Spur des Unendlichen; die Sprache Platons und des Aristoteles erlebt ihr Pascha. Umgekehrt könne der Universalismus Griechenlands nicht zu seinem Ziel kommen ohne den einen Gott Abrahams.

Das ist ein Gedankengang bei dem jüdischen Denker, der frappierend nahe an das heranreicht, was der Theologe Joseph Ratzinger 1959 als Professor in Bonn, als Kardinal in *Glaube, Wahrheit, Toleranz* (Freiburg/Br. 2003) und als Papst Benedikt XVI. in Regensburg auf seine Weise dargelegt hat.[3] Ich hörte, um es vorwegzunehmen, die Regensburger Vorlesung nicht auf eine mögliche Islamkritik hin, sondern als einen Versuch, den Gedankengang seiner Theologie von seiner Bonner Antrittsvorlesung bis zu seiner Regensburger Gastvorlesung in eine Korrespondenz

1 Vgl. E. Levinas, Monotheismus und Sprache. In: Ders., Schwierige Freiheit. Frankfurt/M. 1992, 126-128 (franz. 1963).

2 Vgl. J.-L. Chrétien, La traduction irréversible. In : J.-L. Marion, Hg., Emmanuel Lévinas – Positivité et transcendeance. Paris 2000, 309-328.

3 In die Druckfahnen seines Buches *Glaube, Wahrheit, Toleranz* ließ er, wie er mir mitteilte, einen Verweis auf meine Ausführungen zu Levinas (vgl. S. 76, Anm. 60) nachtragen.

zu bringen, aus der die Systematik seines Denkens aufleuchtet. Dazu nun die folgenden Darstellungen und Überlegungen.

Ich will so vorgehen, dass ich die Leitlinien der beiden Vorlesungen herausarbeite, um jeweils kurze Bemerkungen anzufügen, die zur weiteren Diskussion anregen. Die bereits in Gang gekommene Diskussion kann nur in begrenztem Maß aufgenommen werden.

□□□

Erster Teil: Die Bonner Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1959

Die Bonner Antrittsvorlesung[4] *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis* des Fundamentaltheologen Ratzinger, gehalten am Geburtsfest des heiligen Johannes des Täufers, dem 24. Juni 1959 – im Jahr der bereits erfolgten Konzilsankündigung durch Papst Johannes XXIII. – setzt bei dem berühmten *Mémorial* des Mathematikers Blaise Pascal an, der in der Nacht von 23. zum 24. November 1654 eine Grunderfahrung seines Lebens machte, die er selbst mit den folgenden Worten wiedergibt: „Feuer. ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs' nicht der Philosophen und Gelehrten." (Zit. 11) Ratzinger interpretiert, der Philosophie zur Zeit Pascals sei es um eine „Realerfassung der ganzen Wirklichkeit" gegangen. Sie sei insgesamt rationalistisch orientiert gewesen. Pascal selbst sei damals zu sehr am Rande der Philosophie gestanden, als dass er durch seine nächtliche Erfahrung den Rationalismus seiner Zeit hätte überwinden können. „Erst die Zertrümmerung der spekulativen Metaphysik durch Kant und die Verlagerung des Religiösen in den außerrationalen und so auch außermetaphysischen Raum des Gefühls durch Schleiermacher brachte den Pascal'schen Gedanken endgültig zum Durchbruch [...]" (12), jetzt aber auch schon zur Überspitzung: Der Graben zwischen Metaphysik und Religion wurde unüberbrückbar. Eine nicht mehr rationalisierbare Religion aber könne auch kein Dogma haben. Religion sei Erleben, Philosophie hingegen theoretisch; „entsprechend ist der Gott der Religion lebendig und persönlich, der Gott der Philosophen leer und starr. In diesem Sinn habe nun Religion keinen Sitz mehr im Raum der *ratio* und die theoretische Vernunft finde keinen Zugang mehr zu Gott. Damit ist das Verhältnis von Religion und Philosophie, Glaube und Wissen, allgemeingültiger Vernunft und religiösem Erleben aufgeworfen. Ratzinger legt in einem ersten Teil") zunächst das Problem dar, um dann im zweiten Teil eine Lösung" zu versuchen.

I) Das Problem

1. Die These des Thomas von Aquin

Die Vorlesung setzt mit einem theologiegeschichtlichen Exkurs ein. Ratzinger zeigt, dass bei Thomas v. A. Religion und der Gott der Philosophen ineinander fallen, „dagegen sind Gott des Glaubens und Gott der Philosophie teilweise unterschieden; der Gott des Glaubens übersteigt den Gott der Philosophen". (15/43) Insofern sei bei Thomas die Philosophie die höchste Möglichkeit des menschlichen Geistes. Der Glaube widerspricht der philosophischen Gotteslehre nicht. „Der Gott des Aristoteles und der Gott Jesu Christi ist ein und derselbe, Aristoteles hat den wahren Gott erkannt, den wir im Glauben tiefer und

4 Diese Vorlesung wurde 1960 unter gleichnamigem Titel mit einem kurzen Vorwort Ratzingers im Verlag Schnell & Steiner veröffentlicht. Der Text findet sich auch in dem vom Schülerkreis herausgegebenen Band: Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten. Freiburg-Basel-Wien 1997, 40-59. Vgl. die Sonderausgabe von Heino Sonnemans: Joseph Ratzinger, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. Leutesdorf 2004. (Es trägt freilich zur Verwirrung bei, dass die Fußnoten bei Sonnemans nicht durchgezählt sind.) Die Zahlen im folgenden Text beziehen sich auf beide Ausgaben.

reiner erfassen dürfen [...]“ Ratzinger folgert daraus – „ohne Vergewaltigung des Tatbestandes“ – : „Der christliche Glaube verhält sich zur philosophischen Gotteserkenntnis etwa so, wie sich die endzeitliche Gottesschau zum Glauben verhält. Es handelt sich um drei Stufen eines einheitlichen Gesamtweges.“ (16/44)

2. Die Gegenthese Emil Brunners

Emil Brunner gehört inzwischen zu den fast vergessenen evangelischen Theologen. Brunner hat u.a. eine Namenstheologie Gottes vorgelegt und darin ausgeführt, der Name sperre sich gegen die Verallgemeinerung, um die es der Philosophie geht. „Was Namen hat, ist einzelnes, neben dem es Gleiches gibt; Philosophie aber sucht den Begriff, der als Bezeichnung des Allgemeinen der strikte Gegensatz zum Namen ist.“ (17/45) Nur der Gott der Offenbarung hat einen Namen, außerhalb der Offenbarung sei nur der gedachte Gott, der alles Persönliche abgeworfen hat. Das Tetragramm JHWH ist der Inbegriff des Namens. Damit tue sich ein Gegensatz zwischen Gottesname und Gottesbegriff auf. Bei Brunner heißt es: „Der ‚Gott der Philosophen’ ist der Gott, zu dem man nicht betet [...]“ (Zit. 19/46) Die Übersetzung des Tetragramms ins Griechische macht aus Gott den Seienden: vEgw, eivmi ~o w;n. Der oberste Begriff der Ontologie wird somit zur zentralen Selbstaussage des biblischen Gottes. Ratzinger zufolge zeigt die Übersetzung des hebräischen Tetragramms ins Griechische, dass es sich nicht mehr nur um einen Namen handle, sondern auch um einen Begriff. (20) Dies interpretiert Brunner so: „Es war ein völliges und in seinen Wirkungen verheerendes Mißverständnis, als die griechischen Kirchenväter darauf verfielen, aus dem Jahwe-Namen ... einen ontologische Definition herauszulesen.“ (Zit. 21/47) Somit steht das Wesen des Christentums in Frage, wenn die Synthese zwischen Griechischen und biblischen Denken in Frage gestellt wird. Mit dieser Gegenüberstellung hat Ratzinger das Problem entsprechend zugespitzt, das es nun zu lösen gilt.

II) Versuch einer Lösung

1. Der philosophische Gottesbegriff und die vorchristliche Religion

Ratzinger geht die Lösung an, indem er auf den dreigliedrigen Theologiebegriff der vorchristlichen Antike bei M Terrentius Varro (116-21 v. Chr.) zuzurückgreift. Theologie ist demnach qeologi,a muqikh,, qeologi,a politikh, und qeologi,a fusikh,. In der mythischen Theologie geht es um das Poetische im weiteren Sinn oder um die Mythenerzählungen der Dichter; politisch ist die Theologie der Polis und die physische Theologie betrifft den Kosmos. Die Götterfabeln, der Staatskult und die Natur sind die Gegenstände dieser drei Theologieformen. Angelegenheit der Philosophen ist die Natur oder der Kosmos. Deshalb hat es die *theologia naturalis* mit der *natura deorum* zu tun, die beiden anderen Theologien hingegen mit den *divina instituta hominum*. So treten sich theologische Metaphysik und Kultreligion gegenüber. Mit der Trennung von philosophischer Wahrheitssuche und religiöser Verwirklichung, so folgert Ratzinger, hat Varro als Stoiker sein Denken scharfsichtig umrissen und zugleich die Problematik des antiken Polytheismus aufgedeckt. Dessen Wesen besteht nach Ratzingers Analyse darin, dass bei aller Vielfalt der Götterwelten das Wissen um die Einheit des Absoluten nicht völlig fehle. Doch dieses Absolute sei für den Menschen nicht ansprechbar. Demgegenüber bestehe das Wesen des Monotheismus darin, „daß er es wagt, das Absolute selbst als den Absoluten anzusprechen, als Gott, der zugleich das Absolute an sich *und* des Menschen Gott ist“. (28/53) Insofern besteht der Monotheismus in dem Bindestrich, „der das Absolute – den ‚Gott der Philosophen’ – und den Menschgott – den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – miteinander verbindet.“ (28/53)) Der stumme und

unaussprechliche Gott der Philosophen wird schließlich „in Jesus Christus zum redenden und hörenden Gott". So wird der eigentliche Anspruch des biblischen Glaubens eingeholt.

2. Der philosophische Gottesbegriff und die biblische Offenbarung

Wenn der Monotheismus damit steht und fällt, dass das Absolute ineins gesetzt werden kann „mit dem Menschen zugewandten Gott" (29/54), dann lässt sich dies in exilisch-nachexilischer Theologie des Ersten Testaments auch dingfest machen. In diesem Zusammenhang zitiert Ratzinger ausführlich aus Jes 40,12-18) (30/55) Die Einzigkeit Gottes bestehe biblisch darin, dass sich das Absolute als der Absolute den Menschen zuwendet. Begriffe wie „Allmacht, Einheit, Wahrheit, Güte und Heiligkeit Gottes" würden zwar in der Bibel und in der Philosophie durchaus verschieden verwendet, aber es gebe doch beträchtliche Annäherungen; „die Absicht, über alle innerweltlichen Mächtigkeiten hinweg auf die die Welt bewegende Urmacht selbst zu verweisen, ist beiden gemeinsam." (32/56) Hier ist, wenn ich recht sehe, zum einzigen Mal von der „Ur-Macht" Gottes die Rede, von Gewalt und Willkür jedoch keineswegs.

Der universale Aspekt, der Gottesrede, legt den Grund für eine Sprache, die auch die Völkerwelt verstehen kann. Deshalb bleibt das Christentum nicht esoterische Geheimlehre, sondern bemüht sich um „Dolmetschung nach außen", „in die allgemeine Sprache der menschlichen Vernunft hinein". (32/57) Daraus folgt schließlich: „Der wahre Anspruch des christlichen Glaubens kann in seiner Größe und in seinem Ernst immer wieder nur sichtbar gemacht werden durch den Bindestrich zu dem hinüber, was der Mensch schon zuvor in irgendeiner Form als das Absolute begriffen hat." (32f./57)

3. Die Beziehungseinheit von Philosophie und Glaube

Nun nähert sich die Antrittsvorlesung dem Ende und resümiert das bisher Entfaltete. Thomas v. A. erhalte in gewisser Weise recht. „Der ‚Bindestrich zwischen Gott des Glaubens und Gott der Philosophie ist grundsätzlich und als solcher legitim." (33/57) Der Glaube ergreift den philosophischen Gottesbegriff und sagt gleichsam: „Das Absolute, von dem ihr irgendwie schon ahnend wußtet, ist der Absolute, der in Jesus Christus spricht (‚Wort' ist) und angesprochen werden kann" (33/57), ohne damit werde den Unterschied von Glaube und Philosophie aufzuheben oder Philosophie in Glaube umzuwandeln. „Die Philosophie bleibt vielmehr als solche das andere und eigene, worauf der Glaube sich bezieht, um sich an ihm als dem anderen auszusprechen und verständlich zu machen." (33/57) Die Rede vom Absoluten geht aus der „negativen Koexistenz mit dem Polytheismus" über „in die positive Koexistenz mit dem monotheistischen Glauben" (35/58). Dass diese Übergänge nicht immer spannungslos verlaufen sind, sei zu konstatieren. Die Erkenntnis, dass Gott „ein welt- und menschbezogener Gott" und somit begegnungsfähige Person ist, verlange heute (1959) „auf der ganzen Linie eine neue Überprüfung und Durchdenkung der philosophischen Aussagen". (35/58) Bei der Bewältigung dieser Aufgabe könnten sich katholische und evangelische Theologie „auf eine neue Weise begegnen", zumal eine solche Aufgabe Theo-logie im eminenten Sinn bedeute. Denn nach Richard von St. Viktor, der sich auf Augustinus und die Psalmen beruft, bestehe die Aufgabe der Theologie in der unablässigen Suche nach Gott (*Quaerite faciem eius semper* [Ps 104,4]). (35/58f.) Was immer an neuen Erkenntnissen hinzukommen mag, so sei zu beherzigen, was Augustinus zu diesem Aufruf des Psalms geschrieben hat: „Das ist ohne Zweifel das ‚Suchet immerdar sein Antlitz', daß nicht das Finden diesem Hineinfragen, das die Liebe kennzeichnet, ein Ende bereite, sondern mit wach-

sender Liebe auch wachse das Hineinfragen in den Geliebten." Daraus folgert Ratzinger in seinen beiden Schlussätzen der Antrittsvorlesung: „Die Aufgabe der Theologie bleibt in dieser Weltzeit notwendig unabgeschlossen. Sie ist gerade das immer neue Fragen nach Gottes Antlitz ‚bis er kommt' und selbst alles Fragens Antwort ist." (35/59)

Kurze beurteilende Rückschau

Die Absicht des Textes, programmatisch zu sprechen, ist unüberhörbar. Dies verlangt einerseits Detailinformation und legt zugleich größten Wert auf die Erarbeitung einer systematischen Gesamtschau. Das zentrale Anliegen der Bonner Antrittsvorlesung ist darin zu sehen, Vernunft und Glaube in ein enges gegenseitiges Beziehungsverhältnis zu setzen. Mag alles Detail noch so sehr diskutiert werden können, so bleibt dennoch der hier erhobene Anspruch bestehen: Der Bindestrich zwischen Glaube und Vernunft darf nach katholischer Überzeugung nicht Trennung bedeuten. Die Frage nach der Gewalt und der Zusammenhang von Gewalt, Vernunft und Gottesglaube werden nicht thematisiert. Insgesamt verbreitet die Vorlesung ein vernunftfreundliches Klima und stellt in diesem Zusammenhang die These auf, dass die christliche Tradition nicht nur Hebräisches, sondern eben auch Griechisches umschließt. Das Bindeglied bildet die Septuaginta mit ihrer kühnen Übersetzung des Gottesnamens in Ex 3,14 aus dem Hebräischen ins Griechische. Wichtig ist dabei, dass das Tetragramm nicht übersetzt wird mit „Ich bin *das* Seiende" (vEgw, eivmi to. o;n), sondern mit „Ich bin *der* Seiende" (vEgw, eivmi ~o w;n). Ein interreligiöses Problem taucht nicht auf. Interessant erscheint es mir jedoch, dass der junge Theologe Joseph Ratzinger auch die evangelische Theologie ausdrücklich dazu aufruft, sich der Vertiefung des Gottesgedankens zuzuwenden. So lautet denn die Hauptthese der Antrittsvorlesung: Die Begegnung des biblischem Glaubens mit universal orientierter Metaphysik der Griechen ist bereits vorchristlich erfolgt, hat sich in der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische niedergeschlagen und ist somit nicht erst von der frühkirchlichen Theologie geschaffen worden.

□□□

Zweiter Teil: Die Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen

Der Papst beginnt in seiner Vorlesung[5] interessanterweise – und fast ein wenig zur Enttäuschung der Regensburger Theologischen Fakultät – mit der Erfahrung der *Universitas scientiarum*, wie er sie als junger Theologe in Bonn gemacht hat. Damals sei die Universität auf ihre beiden Theologischen Fakultäten stolz gewesen. Es habe einen inneren Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft gegeben, obwohl in der Universität auch damals schon nicht alle Lehrenden gläubig gewesen seien. Einmal habe sogar das Wort eines Kollegen in der Universität die Runde gemacht, es sei doch „etwas Merkwürdiges: zwei Fakultäten, die sich mit etwas befassten, was es gar nicht gebe – mit Gott". (13/73) Doch auch eine noch so scharfe Kritik habe die Aufgabe, „mit der Vernunft nach Gott zu fragen", nicht obsolet gemacht und dies im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, sei damals „im Ganzen der Universität" unbestritten gewesen.

5 Zur Zeit des Vortrags im Universitätsclub in Bonn am 22. November 2006 lag mir nur die folgende Version der Regensburger Vorlesung vor: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 174, Bonn 2006, 72-84. Inzwischen ist die dort (S. 84) angekündigte, mit Anmerkungen versehene Version zugänglich: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg-Basel-Wien 2006, 11-32. Die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf beide Ausgaben.

Mit dieser Erinnerung an den einstigen inneruniversitären Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft, mit der Papst Benedikt seine Vorlesung beginnt, verbindet er eine weitere Erinnerung auf einen – allerdings bereits weit zurückliegenden – außeruniversitären Dialog des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos mit einem persischen Muslim, der um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert stattfand. Dieser Dialog erstreckte sich auf den ganzen Bereich des von Bibel und Koran umschriebenen Glaubensgefüges. Es ging dabei um die „'drei Gesetze' oder ‚drei Lebensordnungen': Altes Testament, Neues Testament, Koran." (14f./73) Papst Benedikt beteuert, er wolle darauf nicht näher eingehen, sondern aus dem gesamten Dialog einen eher nur marginalen Aspekt herausgreifen, „der mich im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat und der mir als Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu diesem Thema dient." (15/73) Der Papst verweist zunächst auf Sure 2,256, wo der Zwang in Glaubensfragen verboten ist. Dies sei eine frühe Sure, die aus einer Zeit stammt, da Mohammed selbst noch machtlos gewesen sei. Aber der byzantinische Kaiser habe auch um die andere Seite des Islam gewusst und habe seinen Gesprächspartner „in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form" (15)[6] die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt gestellt. Der Kaiser habe grundlegend hervorheben wollen, wo Mohammed die Tora des Mose erweitert hat, und habe gefragt, ob diese Erweiterungen gegebenenfalls zulässig sind. Der Kaiser inkriminierte vor allem die Gewaltpraxis des Islam, die im Gegensatz zur Tora des Mose stünde. Dann folgt das Zitat des byzantinischen Kaisers, mit dem er seinen muslimischen Gesprächspartner aufforderte und das soviel Protest hervorrufen sollte: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten."[7] Der Kaiser argumentiert weiter, am Blutvergießen habe Gott kein Gefallen, „und nicht vernunftgemäß, – nicht su.n lo,gw| – zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann..." (16/74)[8] Dies sei der entscheidende Einwand des Kaisers „gegen Bekehrung durch Gewalt". Der Papst beruft sich in diesem Zusammenhang auf Khourys Kommentar zur Stelle, der seinerseits den französischen Islamologen R. Arnaldez zitiert, der darauf hinwies, der muslimische Gelehrte Ibn Hazm habe erklärt, Gott sei auch durch sein eigenes Wesen nicht gehalten, uns die Wahrheit zu offenbaren. „Wenn er es wollte, müsse der Mensch auch Götzendienst treiben." (17/75)

Genau an dieser Stelle, wo ein überzogener Voluntarismus der Vernünftigkeit des Glaubens gegenübertritt, sieht Benedikt XVI. den Scheideweg im Verständnis Gottes, das die konkrete Verwirklichung von Religion betrifft. Dies stelle die heutige Herausforderung dar. So formuliert er die Frage: „Ist

6 Im mündlichen Vortrag hieß es: „in erstaunlich schroffer, uns überraschend schroffer Form" (74).

7 In Anm. 1 verweist der Papst auf Khourys Ausgabe, nach der er zitiert, und auf die weiteren Ausgaben. Vgl. A. Th. Khoury, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse. Sources chrétiennes Nr. 115. Paris 1966; Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. Würzburg-Altenberge 1995 (= Corpus islamo-christianum. Series Graeca. Schriftleitung: Adel Theodor Khoury/Reinhold Glei 4/2); E. Trapp, Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem „Perser". Wien 1966. Das so sehr in die Kritik geratene Zitat des Kaisers lautet in der Übersetzung bei Förstel: „Zeige doch, was davon Mohammed neu eingeführt hat! Doch du wirst nichts finden außer etwas Schlechtem und Menschenfeindlichen, wie er zum Beispiel in seiner Gesetzgebung den Glauben, den er verkündete, durch das Schwert ausbreiten läßt." (Dialog VII 1.5).

8 Dialog VII 1.6. Der entscheidende erste Satz dieses Passus lautet im Griechischen: kai. to. mh. su.n lo,gw|| poei/n Vallo,trion qeou/. (Eine Handschrift [A] schreibt – wie im Text des Papstes (15/74) – su.n lo,gw (d.h. ohne *Jota subscriptum*, vgl. Förstel III, Einleitung XIX).

es nur griechisch zu glauben, dass vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?“ (17/75) Ganz in der Denkart der Bonner Antrittsvorlesung fügt der Papst hinzu: „Ich denke, dass an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird.“ (17f./75) Mit Berufung auf Gen 1 und Joh 1 zeigt der Papst, dass Gott su.n lo,gw| handelt. „Im Anfang erschuf…“ – „Im Anfang war der Logos…“ Und fast wiederholt Benedikt jetzt, was er als junger Theologe in Bonn ausgeführt hatte: „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall.“ (18/75) Damit ist er bei erneut bei seinem Thema angekommen. Das Zugehen der biblischen Welt auf das Griechische sei bereits vorchristlich geschehen. Wieder erinnert der Papst an die Namensverkündigung im dritten Kapitel des Buches Exodus, das Tetragramm (Ex 3,14), das den einen Namen den vielen Namen gegenüberstellt und durch das „Ich bin“ von ihnen unterscheidet sowie vom Mythos abhebt. (vgl. 19/76) Die mit Anmerkungen versehene Version seiner Vorlesung verweist auf die ausführlichere Darstellung in *Einführung in das Christentum* (1968). (Vgl. 19, Anm. 8) Der Papst betont erneut die Bedeutung der Septuaginta, die mehr als eine bloße Übersetzung des hebräischen Textes gewesen sei, „nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte“ (20/76). Insofern bestätige sich noch einmal die Aussage des byzantinischen Kaisers: „Nicht ‚mit dem Logos handeln', ist dem Wesen Gottes zuwider.“ (10/77)[9]

An dieser Stelle wendet sich der Papst der westlichen Entwicklung der Theologie zu. Die Synthese von Griechischem und Christlichem sei schrittweise aufgesprengt worden. Gegenüber dem augustinischen und thomistischen Intellektualismus habe sich, mit Duns Scotus beginnend, ein Voluntarismus ausgebreitet, der schließlich zu der These führte, wir kennten Gott nur durch seinen uns gegenüber geäußerten Willen (voluntas ordinata), jenseits dessen die Freiheit Gottes stehe, „kraft derer er auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können.“ (21/77)[10] Der Papst fügt hinzu, dies führe nahe an das heran, was bei Ibn Hazm vertreten wurde, also letztlich zu einem Willkürgott, der nicht an Wahrheit und Gutheit gebunden sei. Demgegenüber habe aber der kirchliche Glaube immer daran festgehalten, „dass es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt“. (21/77) Der Papst bezieht sich hierbei auf das Vierte Laterankonzil, das betont, dass in der analogen Gottesrede die Unähnlichkeiten stets größer seien als die Ähnlichkeiten. Dennoch hebe man die Sprache und ihre Logik nicht einfach auf, um bei einem reinen Voluntarismus zu landen. Vielmehr sei „der wahrhaft göttliche Gott der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat.“ Bezeichnenderweise fügt der Papst hier noch hinzu, die Liebe übersteige die Erkenntnis und vermöge daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken (vgl. Eph 3,19), „aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos“. Deshalb sei christlicher Gottesdienst nach Röm 12,1 immer auch logikh,, latrei,a, was bedeute, „Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserer Vernunft steht“. (21f./77f.)

Für den gesamten Argumentationsgang des Papstes erscheint die gegenseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft m.E. noch von größerem Gewicht als in der Bonner Antrittsvorlesung; denn jetzt misst

9 Hier spricht der Papst etwas an, was in der neueren Forschung wieder entdeckt wurde: Die Bedeutung der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel (LXX) als eigener Textzeuge der biblischen Tradition, der an einigen Stellen bisweilen ursprünglicher überliefert als der masoretische hebräische Text.

10 Mit diesem Aspekt setzt sich vor allem Magnus Striet in der zitierten Nummer 11 der Herder Korrespondenz auseinander: M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, 551-554.

Benedikt XVI. dem aufeinander Zugehen von griechischer Philosophie und biblischem Glauben nicht nur eine religionsgeschichtliche, sondern sogar eine weltgeschichtliche Bedeutung bei. Er präzisiert darüber hinaus: „Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann." (22/78) In diesem geistesgeschichtlichen Geflecht Europas möchte er die heutige Universität platzieren. Dem stehe aber die Enthellenisierung des Christentums entgegen, die sich Benedikt zufolge in drei Schüben vollzogen hat. So habe *zunächst* die Reformation in der scholastisch überlieferten Philosophie eine „Fremdbestimmung des Glaubens" (23/78) gesehen. Der Glaube habe sich damals in ein philosophisches System eingesperrt empfunden und sollte deshalb zur reinen „Urgestalt des Glaubens" (23/79), wie es nach dem Prinzip *sola scriptura* in der biblischen Tradition vorliege, zurückkehren. Aus diesem Ansatz habe Kant radikale Konsequenzen gezogen. Er habe das Denken beiseite geschoben, um dem Glauben Platz zu machen. Dabei habe er den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert „und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen". (24/79) An dieser Stelle hat Kurt Flasch schärfste Kritik angemeldet. Es sei eine verkürzte, unzulässige Kantinterpretation. Der Papst habe auch ungenau zitiert.[11] Darüber und über die Genealogie zwischen Reformation und Kant lässt sich wohl streiten.

Der *zweite* Schub der Enthellenisierung sei im 19./20. Jh. geschehen. Adolf von Harnack habe als die herausragende Figur zu gelten, indem er Pascals Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams auf eine neue geistesgeschichtliche Situation übertrug. An dieser Stelle erwähnt der Papst ausdrücklich seine Bonner Antrittsvorlesung. (24, Anm. 12) Jetzt möchte er nur das unterscheidend Neue dieses zweiten Schubes darstellen. Harnack habe zum einfachen Menschen Jesus und seinem Gott *Abba* zurückzukehren versucht und zur Erreichung dieses Ziels von allen christologischen Entwicklungen absehen wollen, die er als Hellenisierung des ursprünglichen ntl. Glaubens ansah. Dabei ging es Harnack sogar darum, das Christentum mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen. Diese sei aber inzwischen zur historischen Vernunft geworden. Wissenschaft hatte sich historisch zu bewähren. Nur eine Theologie, die streng historisch arbeite, sei der *Universitas scientiarum* akzeptabel. Darin aber zeigte sich gerade die moderne Selbstbeschränkung der Vernunft, die in Kants Kritiken ihren klassischen Ausdruck gefunden habe, die aber inzwischen „vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde". (25f./80)

Damit kommt der Papst auf jene Form wissenschaftlicher Selbstbeschränkung der Vernunft zu sprechen, von der die Universitäten der Gegenwart am meisten geprägt sind. Es gehe der modernen Auffassung der Vernunft um den technischen Erfolg, durch den sich die „Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus" (26/80) bestätige. Die Mathematisierung der Materie diene der Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke. Gewissheit liefere das Experiment durch Verifizierung oder Falsifizierung. Damit enge sich aber der Wissenschaftsbegriff auf eine Gewissheit ein, die durch das Zusammenspiel von Mathematik und Empirie möglich ist. Dies allerdings bringe zwei „entscheidende Grundorientierungen" mit sich. Nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie erreichbare Form von Gewissheit erhalte das Etikett der Wissenschaftlichkeit. „Was Wissenschaft sein will, muss sich diesem Maßstab stellen." (26/80) Auch was sich auf die menschlichen Dinge bezieht und in Geschichte, Psychologie, Soziologie oder Philosophie behandelt wird, versuche sich diesem Wissenschaftspostulat anzunähern. Die dabei akzeptierte Methode als solche schließe aber die Gottesfrage

11 Vgl. K. Flasch, Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. In Süddeutsche Zeitung Nr. 239 (17. Okt. 2006) S. 11.

als unwissenschaftlich oder vorwissenschaftlich aus. „Damit aber", so folgert der Papst, „stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muss." (27/81) Denn dann finden Fragen der Religion und des Ethos im Raum der so verstandenen Wissenschaften keinen Platz. Sie werden „ins Subjektive verlegt", verlieren „ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit." (27/81) Das subjektive Gewissen werde zur einzigen ethischen Instanz. Hier diagnostiziert der Papst: „Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, dass ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören." (27f./81) Weder die Regeln der Evolution noch Psychologie und Soziologie seien hinreichende Instrumente der Heilung.

Die *dritte* Enthellenisierungswelle gehe zur Zeit um. Sie betrifft die Frage nach der Verbindlichkeit der einstigen Synthese von Christentum und Hellenismus angesichts der Pluralität der Religionen und ihres notwendigen Dialogs untereinander. Der Papst gibt zu, dass es nicht ganz verkehrt sei zu sagen, die christliche Botschaft müsse immer wieder neu inkulturiert werden. Aber es sei zu bedenken, dass schon das Neue Testament griechisch geschrieben sei, was auf der Septuaginta basiere. Nicht alles müsse von der frühen Kirche in die verschiedenen Kulturen übernommen werden müsse. „Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung." (28f./82)

Schluss der Vorlesung

Damit ist der Gedankengang insgesamt an sein Ende gebracht und der Papst kommt zu einer abschließenden Gewichtung seiner These. Zunächst betont er, dass die vorgetragene Kritik der modernen Vernunft angesichts ihrer Selbstbeschränkung ganz und gar nicht bedeutet, die Kirche müsse vor die Aufklärung zurück. „Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt." (29/82) Aber die Wissenschaften seien der Wahrheit verpflicht, und dies verlange die „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und –gebrauchs" (29/82). Ohne diese Ausweitung seien die Bedrohungen zu offenkundig. Nur wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinander finden, könnten diese abgewendet werden. Die instrumentelle Vernunft mit ihren Methoden der experimentellen Falsifizierbarkeit müsse sich öffnen und so der Vernunft insgesamt ihre Weite zurückgeben. Daraus folgert der Papst für den Verbleib der Theologie in der Universität: „In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein." (30/83) Dies ist offensichtlich das wissenschaftspolitische Argument, das dem Papst als ehemaligem Hochschullehrer wichtig erscheint.

Indem er den Horizont noch einmal weitet, fügt er hinzu, nur so seien wir auch fähig zu einem wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen. Die positivistische Vernunft sei dazu kaum in der Lage. „Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen." (30/83) Selbst der in den Naturwissenschaften herrschende Platonismus der Mathematisierung und Rationalisierung der Natur trage in sich die Dynamik, über die eigenen Selbstbegrenzungen hinaus zu finden. Die Naturwissenschaft müsse zwar „die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden rationalen Strukturen ganz einfach als Gegebenheit annehmen, auf der ihr methodischer Weg beruht.

Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muss von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen und Weisen des Denkens – an Philosophie und Theologie." (30f./83) Für die Philosophie und besonders – und in anderer Weise – für die Theologie stelle sich die Aufgabe, die großen Traditionen der Menschheit, besonders aber die des christlichen Glaubens als Erkenntnisquelle ernst zu nehmen, um den Verengungen unseres Hörens zu entkommen. Der Papst erinnert an einen platonischen Text in Platons Dialog *Phaidon*, der an einer Stelle zeigt, dass man fast keine Lust mehr empfand, sich mit all den vielen Irrtümern des Philosophierens herumzuschlagen. Genau aber an dieser Stelle gebe Sokrates zu bedenken: Wenn man sich diesen nicht mehr stelle und müde werde sie zu bearbeiten, verliere man auch die Frage nach dem Seienden selbst. Daraus folgert der Papst, noch einmal diagnostizierend: „Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und könnte damit einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt." (31f./84) An dieser Stelle erinnert der Papst noch einmal an den byzantinischen Kaiser und seinen entscheidenden Satz: „Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider." (32/84) Und so schließt der Papst seine Vorlesung mit der Einladung: „In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität." (32/84)

Nachbetrachtung

Die folgenden Nachbetrachtung stellt keine umfassende Würdigung der beiden vorgestellten Texte dar, sondern versucht punktartig zu zeigen, wo das Gespräch schon in Gang gekommen ist oder wo es noch weitergeführt werden könnte.

1. Die letzten Sätze der Regensburger *Vorlesung* machen deutlich, dass es um eine Vorlesung ging, die auf die Universität hin gesprochen ist, und zwar auf eine Universität hin, von der Ratzinger als junger Professor zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Universität Bonn sagen konnte, sie sei insgesamt für die theologischen Anliegen offen gewesen.[12] Der Papst scheint diese Offenheit heute eher gefährdet zu sehen und macht dafür die Selbstbegrenzung der modernen Wissenschaften haftbar, die zugleich bestimmen, was in der Universität als Wissenschaft zu gelten habe und was nicht. Dieser Streit der Fakultäten und ihrer Geltungsansprüche muss immer wieder neu ausgefochten werden. Der Papst selbst setzt sich diesem Streit aus, indem er ganz offensichtlich nicht als höchstes kirchliches Lehramt, sondern als Lehrer der Theologie zu sprechen versuchte, für den die moderne Universität ein vorrangiges Organ zur Pflege des interkulturellen Dialogs sein soll. Er macht kein Hehl daraus, dass er die Theologie am universitären Wissenschaftsdiskurs beteiligt sehen möchte.

2. Wenn der Papst am Ende seiner Vorlesung noch einmal auf den byzantinischen Kaiser zurückkommt, verweist er auf einen grundlegendes Problem der Gotteslehre, nämlich die Vernunftgemäßheit des göttlichen Wesens. Damit deutet er an, dass es nach

12 Knut Wenzel hat dazu geschrieben: „Seine Antrittsvorlesung hatte er [Papst Benedikt XVI. als Prof. Joseph Ratzinger] 1959 in Bonn gehalten. In Regensburg nun kehrte er zu deren Thema zurück, und zwar im korrespondierenden Genre: Ein akademischer Lehrer, der Papst geworden ist, hält seine Abschiedsvorlesung. Er läßt ein wissenschaftliches Werk sich runden und setzt den Rahmen, innerhalb dessen er es gedeutet sehen möchte." Knut Wenzel, Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. In: Orientierung 70 (2006) Nr. 20, 215-219, hier: 215. Der Text gibt einen sehr lesenswerten Einblick in den Gedankengang und eine eigenständige Einzelbeurteilung der Vorlesung. Der Verweis auf Kierkegaards Furcht und Zittern bezüglich der Interpretation von Gen 22 (218f.) ruft allerdings nach kritischer Weiterführung in Sinn des Gabendiskurses bei Jacques Derrida, um die Frage der Ausweitung der Vernunft der Debatte der Gegenwart anzunähern.

seiner Meinung nicht belanglos ist, welches Bild von Gott eine Religionsgemeinschaft hat bzw. welches Bild von Gott u. U. kritisiert werden muss. Der Papst sieht insofern einen Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt, wofür das Gottesbild verantwortlich gemacht werden kann. Ist dieses voluntaristisch überzogen, droht es auch im Menschen Willkür und Gewalt auszulösen. Dies hat das Christentum ebenso zu bedenken wie der Islam.

Die Frage der Gewalt, soweit sie den Islam betrifft, ist inzwischen schon voll in die Diskussion geraten. Christian W. Troll macht in einem Interview darauf aufmerksam, dass der zitierte Ibn Hazm zu einer Randgruppe des Islam gehörte. Für das Rationale aufgeschlossen seien bis heute die Schiiten, während sich große sunnitische Gruppen der Rationalisierungsfrage entzögen.[13] Adel Theodor Khoury zufolge[14] hat Papst Benedikt zwei Themen der islamischen Theologie angesprochen: [1.] „Religion und Gewalt: Ob es sich mit einem richtigen Gottesbild verträgt, zu befehlen, Gewalt im Dienste des Glaubens und der Religion anzuwenden; [2.] Religion und Vernunft: hier vor allem die Frage nach dem voluntaristischen Gottesbild, das Gott als absoluten, freien, ungebundenen Willen ansieht (Voluntarismus)." (78) Khoury verweist dann auf die großen Friedenspotentiale im Islam. Dem Papst sei es aber allein um das Gottesbild gegangen und darin um die Frage, „ob ein streng voluntaristisches Gottesbild dem Wesen Gottes wirklich entspricht." (80) Beim großen islamischen Theologen al-Ash'ari (873-935) sei Gott „der ewige Wille, der von Ewigkeit her unbedingte, unbeschränkte Wille. ‚Er tut mit Entschiedenheit, was er will.'" (84) Als unbedinger Wille aber ist Gott „der absolut frei Herr über das Leben in seiner Gesamtheit." (85) „Somit verlieren die metaphysischen und logischen Grundsätze der menschlichen Vernunft ihre universale Gültigkeit." (85) Gott sei nicht nur der souveräne Herr der Wahrheit, sondern auch der absolute Herr des Guten. (87) Nach der Schule der Ash'ariten sind die Verfügungen Gottes „die alleinigen Normen von Gut und Böse". (87) In diesem Zusammenhang verweist Khoury auf den vom Papst zitierten Ibn Hazm aus Cordoba (gest. 1064) und beruft sich seinerseits auf den vom Papst erwähnten französischen Islamologen. (87, Anm. 3) Khoury folgert aus seiner Bestandsaufnahme ein Dreifaches: 1. Im Islam haben Moral und Praxis die Priorität gegenüber der Vernunft, auch wenn sich Philosophen wie Ibn Rushd (Averroes) dagegen gewehrt hätten. (88-91) 2. Es gibt einen innerislamischen Streit um Funktion und Reichweite der Sprache. (91-94) 3. Die Offenbarung gibt vor allem unfehlbar die Verfügungen des göttlichen Willens kund und betrifft somit zuerst den rechten Weg, den der Mensch im Glauben zu gehen hat. (94-96)

Die Frage also, die der Papst Khoury zufolge stellen wollte, ob nämlich ein bestimmtes Gottesbild Auswirkungen auf das Problem der Gewalt habe, scheint eindeutig beantwortet werden zu müssen: Ein voluntaristisches Gottesverständnis bleibt nicht ohne Auswirkung auf das Verhältnis von Religion und Gewalt. Wenn der Papst in seiner Rede darauf hinweist, dass es auch in der christlichen Theologiegeschichte solche Tendenzen gegeben habe, hätte er auch für das Abendland konstatieren können, dass Glaube und Gewalt einen verheerenden Zusammenhang gezeitigt haben. Aber m.E. wäre darüber hinaus zu bedenken: Nicht nur ein voluntaristisches Gottesverständnis neigt zur Gewalt, sondern auch ein überzogener Wahrheitsanspruch kann Intoleranz und Gewalt hervorbringen. Davon zeugen nicht zuletzt die Konfessionskriege in der Folge der Glaubensspaltungen. Da musste die aufgeklärte Vernunft dafür eintreten, dass Folter und Verbrennung kein Mittel der Erziehung oder auch des

13 Vgl. Herderkorrespondenz 60 (2006) Heft 11, 555-560, hier: 556. Vgl. Wenzel, Vernünftiger Glaube 215.

14 Vgl. den nach der Abfassung meines Vortrags erschienen Beitrag Khourys: Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus. In: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft 77-96.

Ausschlusses aus einer Gemeinschaft der Glaubenden sein dürfen. Aber dieselbe aufgeklärte Vernunft hatte bei allem Vernunftpathos Ideologien zur Folge, die zu Krieg und Diktaturen führten und das 20. Jahrhundert an den Rand des Abgrunds brachten.

Was die Rolle des Zitats von Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391-1425) betrifft, hat Kardinal Lehman im Exkurs zu seiner Berliner Rede über „Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den ‚abrahamitischen' Religionen"[15] wichtige historische und theologische Klarstellungen vorgetragen. Daraus geht insbesondere hervor, dass der byzantinische Kaiser gleichsam an zwei Fronten zu kämpfen hatte. Einerseits vertrat der Islam seiner Zeit einen absoluten Geltungs- und Überlegenheitsanspruch gegenüber dem Christentum, dem theologisch zu begegnen war. Andererseits bedrängten die Muslime Byzanz militärisch, so dass der Kaiser auf Hilfe aus dem Westen angewiesen war, die aber letztlich ausblieb. Dies war die militärisch hoffnungslose Lage, die letztlich zum Fall von Konstantinopel 1453 führen sollte. Nach H.-G. Becks Urteil, das der Kardinal zitiert, stellte Manuels Auseinandersetzung mit dem Islam seiner Zeit „die gründlichste Widerlegung der Lehre des Islams, die in byzantinischer Zeit geschrieben wurde, zusammen".[16]

3. Im wissenschaftstheoretischen Passus der Vorlesung ist unschwer zu erkennen, dass eine gehörige Kritik der heutigen westlichen Universitätslandschaften vorliegt. Man kann sich wundern, warum der Aufschrei gegen die Regensburger Rede nur von islamischer Seite, nicht aber auch aus den hier kritisierten Universitäten der Gegenwart kam. Wurde die Kritik etwa gar nicht zur Kenntnis genommen? Ich teile insgesamt die Diagnose der Regensburger Vorlesung bezüglich der Gefahr der Selbstverstümmelung der Vernunft, die zur instrumentellen Vernunft verkommen kann und dann nur noch ein einziges Interesse kennt: Technisierung, Gewinnmaximierung und letztlich genetische bzw. genetisch herzustellende Überlegenheit oder politische Herrschaft über andere. Mit Papst Benedikt bin ich jedoch auch davon überzeugt, dass die Naturwissenschaften von heute sehr wohl in der Lage sind, mit Philosophie und Theologie zur Ausweitung der Vernunft und zur Verantwortung und Wahrheitssuche beizutragen. Allerdings wäre zu diesem Zweck in den heutigen Universitäten dringend ein intensiver Diskurs zwischen den Wissenschaften und ihre methodischen Vorgaben sowie über die Möglichkeiten und Grenzen der Forschung notwendig.

4. Ich lese die beiden besprochenen Texte so, dass der junge Theologe Ratzinger auch als Papst Benedikt der Überzeugung ist, nur die rechte Balance zwischen Glaube und Vernunft könne das Schlimmste in den Pathologien der Religionen verhindern. Darauf zielte auch das inzwischen viel zitierte Gespräch Kardinal Ratzingers mit dem Philosophen Jürgen Habermas in München ab.[17] In diesem Gespräch hat der Kardinal als eines der Ergebnisse festgehalten, dass es „Pathologien in der Religion" ebenso gibt wie „Pathologien der Vernunft", und daraus gefolgert: „Ich würde demgemäß von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion sprechen, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen." (55.56) Dieser Forderung ging voraus, was Jürgen Habermas zur Rolle der Religion in der „postsäkularen"

15 In: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft 97-119, Exkurs 120-133.
16 Zit. 125 nach H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend. 2. erg. Aufl. München 1978 [1954], 209. Darüber hinaus weist Kardinal Lehmann vor allem auf die schnell erfolgte überarbeitete Fassung hin, die bereits am 11. Oktober vorgelegt wurde. (131) Schließlich erwähnt Lehmann den Offenen Brief von 38 Islamgelehrten an Papst Benedikt im Internet, der einen neuen Ton der Auseinandersetzung anschlägt. (133) Darauf wird in Zukunft zu achten sein. Auf die zahlreichen muslimischen Reaktionen kann ich hier nicht eingehen.

17 J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. F. Schuller. Freiburg-Basel-Wien ^{2}2005.

Gesellschaft ausgeführt hatte: „In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins' phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen." (33) Habermas formuliert bezüglich der Frage, wie gläubige und säkulare Bürger miteinander umgehen sollen, folgende abschließende Überlegung: „Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen." (36)

Der inzwischen veröffentlichte Beitrag von Gesine Schwan gibt darauf eine vielsagende Antwort.[18] Die Argumentation ist nicht nur mutig, sondern auch stark, indem sie die Frage, ob die Wissenschaft Religion braucht, klar bejaht, ohne in die geringste Gefahr zu geraten, einem unkritischen Wissenschafts- oder Religionsverständnis zu unterliegen. Ich zitiere nur die folgende Passage: „Wenn der zentrale Grund für die Unfreiheit gegenwärtiger Wissenschaft im sozial bedingten mentalen Verlust der Verpflichtung auf eine verbindliche und umfassende Wahrheit liegt, die partikulare Borniertheit überschreitet, einem Verlust, dem auch die Orientierung auf das Gemeinwohl in der freiheitlichen Gesellschaft zum Opfer fällt, dann wäre der Beitrag von Religion – soll sie zur Befreiung der Wissenschaft verhelfen – in einer Rückbindung an die Wahrheitsverpflichtung zu suchen, die geistige Neugier, undogmatische Offenheit für grenzüberschreitende Alternativen und die Orientierung auf eine lebendige freiheitliche Gesellschaft – im Weltmaßstab – begünstigt und trägt." (59)

5. So sehr ich die Programmatik der beiden Vorlesungen, Vernunft und Glaube in gegenseitiger Kritik aufeinander zu beziehen, gut heiße, so wünschenswert und notwendig wäre eine intensive Diskussion über den Begriff der Vernunft selbst. Beispielsweise ist die Frage nach dem, was wir sollen, bei Kant radikal auf Universalisierbarkeit angelegt und in diesem Sinn immer noch auf den „Logos". Nach meinem Verständnis, dies sei nur kurz angedeutet, ist die Vernunft logisch, ethisch und ästhetisch qualifiziert. Insofern gehören die von Kant aufgeworfenen Fragen der praktischen Vernunft ebenso zum Bereich der „Vernunft" wie auch Fragen der Urteilskraft bzw. der Ästhetik, die heute das menschliche Kunstschaffen betrifft. In all diesen Bereichen gibt es Pathologien der Vernunft, aber auch Tendenzen zur vom Papst gewünschten Ausweitung. Um so dringender ist es deshalb, das Postulat nach der Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und –gebrauchs, das Papst Benedikt aufgestellt hat, auf die ganze Vernunft anzuwenden und ihre Transzendierungsfähigkeit neu zu verstehen.

6. An dieser Stelle komme ich auf Emmanuel Levinas zurück, mit dem ich begonnen habe. Dem Aufsatz von 1959 zufolge – dem gleichen Jahr, in dem Ratzinger in Bonn seine Antrittsvorlesung hielt – hat bei Levinas der Monotheismus in seiner Reduktion auf die Sprache jenseits der „Arithmetik des Göttlichen" die faktische Solidarität unter den Menschen geschaffen. Für Levinas ist die Priorität des Hebräischen gegenüber dem Griechischen zugleich die Priorität des Ethischen gegenüber dem Logischen. Es ist die Tora, die den Menschen als Geschöpf auf das Gute hin öffnet. Doch

18 Vgl. „Mut zur Weite der Vernunft". Braucht Wissenschaft Religion. In: Benedikt XVI., Glaube und Vernunft 33-75.

dies bedeutet alles andere als eine Herabminderung des Griechischen und der Vernunft, die – griechisch verstanden – auf Universalisierbarkeit und Einlösung von erhobenen Geltungsansprüchen angelegt ist. Das mit der Sehnsucht nach dem Unendlichen als dem Guten vom Schöpfer ausgestattete menschliche Subjekt erfährt die radikalste Ausweitung der Vernunft. So kann der auf Liebe angelegte Mensch, das „inkarnierte Subjekt", das sich dem Mitmenschen in Not aussetzt, als der Inbegriff des *vernünftigen* Wesens des Menschen erscheinen. Der Verfasser der Enzyklika *Deus caritas* weiß, dass Liebe und Vernunft zusammengehören und mit dem Wort „Liebe" sogar die radikalste Ausweitung der Vernunft angesprochen wird, wie es in beiden Vorlesungen angedeutet wird. Dabei ist vorausgesetzt, dass Liebe niemals mit Willkür verwechselt werden darf – weder bei Gott noch bei den Menschen. Insofern könnte das, was die mittelalterliche Theologie als „amor benevolentiae" bezeichnete und Emmanuel Levinas „Liebe ohne Eros" nennt, als eigentliche Überwindung aller Gewalt angesehen werden. Daraus erwächst eine „Rationalität des Friedens" (E. Levinas), welche die Vernunft vor den „Verkrümmungen" der instrumentellen Vernunft bewahren kann. Die These, das Hebräische stehe für die Priorität der Berufung des Menschen zum Guten und bilde als solche die Basis für die griechische Ontologie, verweist also auf jene Sehnsucht, die sich nicht mit immer mehr Wissen zufrieden gibt, sondern in der Sehnsucht nach dem Guten den Dialog eröffnet, der herrschaftsfrei und gewaltlos geführt und dennoch von wissenschaftlichem Erfolg gekrönt werden kann.

7. Ausdrücklich zu begrüßen ist die Einladung des Papstes zum Dialog der Religionen und der Kulturen. Es wäre sehr erfreulich, wenn die Universitätswissen schaften zu der von Benedikt XVI. geforderten Weite der Vernunft zurückfänden, um so für den interreligiösen und interkulturellen Dialog gewappnet zu sein. Die wissenschaftliche Theologie sollte sich diesem Anliegen in besonderer Weise verpflichtet wissen.

Prof. Dr. Josef Wohlmuth San utpat, sit lore facidui psuscincipit nim amet volorero cor sequis alis nos adionsenit, core eugait venibh endigna faccum irit lore feugait velenibh ectem incilluptate dipsusto odoloreet ullumsandiat velit praestrud dolore conse dolore ectem nulla commy nosto odolortio odipit nisl dunt inis dolortio euisi.

Urem quat prat, quat. Ro enim elese magna feuipsu msandio odignit velit, quat dolessim inis ercillummod mincip et

Secte faccummy nim et nulla feugait inim dolor aut nonummo lorper am, sequi ea at, quat. Ut lum ea facipit wisit prat enim velisim volum nibh eraesse tat amcommo dignis ea alit wisi blan ut digna consed