

Christliche Vernunft als Seele Europas?

(| Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.

Die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 im Auditorium Maximum der Universität Regensburg gehalten hat, rief bekanntlich heftige Reaktionen, besonders von muslimischer Seite, hervor. Ein Zitat aus den Aufzeichnungen des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos über seinen Dialog mit einem persischen Gelehrten zu Christentum und Islam, der im Jahr 1391 stattgefunden haben dürfte und dann literarisch gefaßt wurde¹, war Stein des Anstoßes. Dort spricht der Kaiser zu seinem Gesprächspartner:

„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“ (GV 15f.).²

Im folgenden möchte ich nicht die interreligiöse Debatte nachzeichnen, die die Verwendung dieses Zitats nach sich gezogen hat, sondern mich der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft stellen, das der Papst zum zentralen Inhalt seiner Vorlesung gemacht hat. In einem zweiten Schritt ist es mir darum zu tun, die Implikationen zu reflektieren, die in einer weiteren These Benedikts enthalten sind, daß nämlich die Synthese zwischen biblischem Glauben und griechischer Philosophie – mit der Einbeziehung des römischen Erbes – das Fundament Europas bilde. Zunächst aber zeichne ich kurz die katholische Überzeugung nach, daß Glaube und Vernunft keine Gegensätze, sondern aufeinander angewiesen seien.

Katholizismus als Anwalt der Vernunft

Das Erste Vatikanum gesellt im zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ der „übernatürlichen Offenbarung/supernaturalis revelatio“ (DH 3006) die Erkennbarkeit Gottes aus dem „natürlichen Licht der menschlichen Vernunft/naturali humanae rationis lumine“ (DH 3004) bei. Spätestens seit 1870 ist die Hochschätzung der Vernunft katholischerseits also offiziell außer Streit gestellt. In der 1965 beschlossenen Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ wird diese Auffassung, die sich im wesentlichen auf Röm 1, 20 stützt, auch durch das Zweite Vatikanum bekräftigt.

In den letzten Jahren kommt zu dieser Hochschätzung der Vernunft, die sich freilich oft nicht zu einer Anerkennung der vollen Autonomie der Vernunft durchringen kann³, ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. So schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et Ratio“ von 1998, daß heute ein immer stärker werdendes und gesellschaftlich akzeptiertes „radikales Mißtrauen gegen die Vernunft“ (Nr. 55) zu konstatieren sei. Diese Entwicklung zeige sich philosophisch im proklamierten Ende der Metaphysik und theologisch in Fideismen und Biblizismen. Der Vorgänger Benedikts erläßt daher einen „entschlossenen und eindringlichen Aufruf ...“, daß Glaube und Philosophie die tiefe Einheit wiedererlangen sollen, die sie dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen ihrem eigenen Wesen treu zu sein“ (Nr. 48).

Johannes Paul II. sah die katholische Kirche angesichts dieser Entwicklung in einer neuen Situation, die ihr so in der Vergangenheit nicht zugekommen ist: *Sie* sei es heute, die in der Krise der Vernunft diese hochhalte und zu verteidigen habe. In seiner „Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980“ hatte er gemeint, daß früher „Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt“ gekämpft hätten, daß aber heute „angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt ... die Kampfesfronten nahezu vertauscht“ seien:

„Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert“ (Nr. 5).

Diese katholische Lehrtradition, die Johannes Paul II. veranlaßt hat, die katholische Kirche zur Anwältin der Vernunft zu erklären, nimmt dessen Nachfolger in der Regensburger Vorlesung auf und macht sie nicht nur für die Stellung der Theologie im Rahmen der Universität geltend, sondern bringt sie auch in den interreligiösen Dialog ein. Hier – so Benedikt XVI. – dürfe es nicht bloß um eine Praxis des Miteinanders, sondern müsse es auch um die Frage nach der Wahrheit der Religion gehen. Alexander Kissler hat deshalb in der „Süddeutschen Zeitung“ davon gesprochen, daß es Benedikt im Vergleich zu seinem Vorgänger nicht mehr bloß um das gemeinsame Handeln oder das gemeinsame Gebet der Religionen wie 1986 in Assisi zu tun, sondern daß nach ihm auch die Wahrheitsfrage zu stellen sei: „Die Orthopraxis ... dürfe nicht die Orthodoxie ersetzen“⁴.

Diese Überzeugung entnimmt der Papst ebenfalls dem Text des Palaiologenkaisers, wenn dieser behauptet, daß es dem Wesen Gottes zuwider sei, nicht vernunftgemäß zu handeln. Daran knüpft Benedikt die Frage, die seine Überlegungen leitet: „Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?“ (GV 17). Für den interreligiösen Dialog ist seine eigene Position mit dieser für ihn rhetorischen Frage geklärt: Erst auf der Grundlage der Vernunft kann ein Disput über die Wahrheit der

einzelnen Religionen geführt werden. Mehr noch: Im Diskurs, nicht nur in der Praxis muß sich die Wahrheit der Religion zeigen. Diese Position impliziert freilich die weitreichende These, daß die Vernunft das Kriterium für den Vergleich der Religionen ist. Die Vernunft führt aus der Binnenlogik jeder einzelnen Religion heraus und ermöglicht so den Vergleich, der die Geltungsfrage des Geglaubten in das Zentrum der Debatte stellt.

Die Hellenisierung des Christentums

Ich vermag nicht zu beurteilen, ob oder inwieweit der frühere Erzbischof von München und Freising seinen Vorgänger für dessen Rede im Kölner Dom 1980 beraten hat und ob er 1998 als Präfekt der Glaubenskongregation Johannes Paul II. bei dessen Urteilsfindung über das Verhältnis von „Fides et Ratio“ zur Seite stand. Mit Sicherheit läßt sich feststellen, daß Benedikt XVI. schon vor seinem Pontifikat ähnliche Meinungen vertreten hat wie in der Regensburger Rede, dort also nicht bloß Positionen seines Vorgängers aufgreift und pointiert, sondern daß diese Vorlesung auch Überzeugungen zur Diskussion stellt, die er schon früher publiziert hatte.

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft hat Benedikt XVI. schon als Kardinal an das Problem der Hellenisierung des Christentums geknüpft. Gemeint ist damit die geistesgeschichtlich bedeutsame Begegnung des jungen jüdisch geprägten Christentums mit der griechischen Geisteswelt, wie sie exemplarisch schon die Apostelgeschichte mit der Areopagrede des Paulus (Apg 17, 16–34) vorstellt. Die Amalgamierung von Glaube und Philosophie hat nach Benedikt das Christentum wesentlich geprägt und ihm zu seiner Gestalt verholfen, die es als der Vernunft fähig ausweist. Damit wird das Christentum nicht nur offen für die Ausarbeitung einer Theologie als Glaubenswissenschaft, sondern auch dogmatisierbar. Andererseits ist mit dem Versuch, Glaubensinhalte in der Gestalt einer Metaphysik auszuformulieren, auch eine Rede von Gott vorgezeichnet, die als philosophische Gotteslehre nicht nur in Pascals „Mémorial“⁵ von 1654 Protest ausgelöst hat, wo dem Gott der Philosophen bekanntlich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegenübergestellt wird.

Schon 1983 hat Kardinal Ratzinger das Christentum aus der Verschmelzung der beiden Kulturkreise, die oft mit den Städten Athen und Jerusalem benannt werden, zu verstehen versucht. Bemerkenswert ist, daß er dabei die Vernunft bzw. den Geist bloß aus dem Griechentum kommen sieht und den Glauben einzig aus dem Judentum. Seine Definition lautet dementsprechend: „Das Christentum ist ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“⁶ So ist die Vernünftigkeit des Glaubens nach Ratzinger das zentrale Charakteristikum des Christentums, das ihm gleichsam wesensmäßig inhärent sei.

Dieser Position bleibt der Kardinal auch in der Folge treu. Noch beinahe 20 Jahre später vertritt er in einem Aufsatz mit dem Titel „Der angezweifelte Wahrheitsan-

spruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends“, daß nicht nur Justin der Märtyrer Recht behalten habe, wenn er meinte, daß das Christentum die zur Wahrheit gelangte Philosophie sei⁷, sondern daß nach wie vor festzuhalten bleibe, daß im Christentum „Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler“⁸ sei. Diesen Vorgang bindet Ratzinger bemerkenswerterweise an den Gottesbegriff selbst zurück. Seiner Meinung nach konnte Aufklärung Religion werden, weil „der Gott der Aufklärung selbst in die Religion eingetreten“⁹ sei. Es komme alles darauf an, ob „das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde“¹⁰ stehe oder nicht. Nur in der „Synthese von Vernunft, Glaube und Leben“¹¹ – hier stellt Ratzinger auch das Ethos zu den anderen beiden Bestimmungen dazu – habe das Christentum Weltreligion werden können. Deutlicher kann man es kaum formulieren.

Die Sicht, die der damalige Kardinal aufzeigt, ist nicht die, wonach die Religion im Lauf ihrer Geschichte durch die Aufklärung gezwungen worden sei, verstärkt Vernunftgründe für das Geglaubte zu suchen bzw. im Sinn Kants Offenbarung in säkulare Begriffe zu übersetzen, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft darstellen ließen. Ratzinger sagt nicht bloß, daß Religion durch die Aufklärung gegangen sei, sondern umgekehrt, daß Aufklärung in der Begegnung mit dem jüdischen Glauben Religion geworden sei. Daß das Christentum im Grund zugleich Aufklärung sei, stimmt nach dem Präfekten der Glaubenskongregation aber nicht bloß für die Antike, sondern auch für die Gegenwart. Durch seine „Option für den Primat der Vernunft“ bleibe das Christentum „auch heute Aufklärung“¹².

Ähnlich argumentiert Kardinal Ratzinger in seinem Referat anlässlich der Begegnung mit Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern 2004 in München. Hier pointiert er nicht die Wesensbestimmung des Christentums, sondern stellt eher auf die Schwierigkeiten ab, vor denen er das Christentum in aufgeklärten Gesellschaften sieht. Der Vernunftbegriff wird nun an zwei verschiedenen Orten festgemacht: Zum einen bleibt Vernunft wesentliches Konstituens einer „religio vera“. Zum andern ist sie naturgemäß auch das bestimmende Moment westlicher Säkularität. Ratzinger ortet an beiden Stellen „Pathologien“: Die Fehlformen von Religion sieht er in der Abkehr von rationaler Luzidität begründet. Wenn Religionen der Vernunft den Rücken kehrten, dann würden sie gefährlich. Daher brauche es „das göttliche Licht der Vernunft“ als ein „Kontrollorgan“¹³. Umgekehrt liegen für ihn die „*Pathologien der Vernunft*“ in deren Hybris, die zur Atombombe und zur Verdinglichung des Menschen in der Gentechnik geführt habe. Ratzinger fordert nicht eine Rückkehr zum Glauben hinter die Aufklärung zurück, wohl aber eine „notwendige Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion“, die zu „gegenseitiger Reinigung und Heilung“ führen könnte¹⁴.

Der Kardinal anerkennt die Vernunft also nicht bloß als dem Glauben inhärent, sondern auch als säkulare Vernunft. Als Heilmittel für den Glauben und seine Fehlformen rekurriert er auf die nicht dispensierbare Vernunft innerhalb des Glaubens.

Das Christentum erscheint in seiner genuinen Ausprägung, die es durch seine Hellenisierung erhalten hat, als das Vorbild gelingender Lebensorientierung. Er kann es der Moderne in deren Krise, die wesentlich auch eine Krise durch Fehlformen der Vernunft ist, anbieten, weil es seiner Ansicht nach selbst zutiefst vernunftbestimmt, säkularer Welterklärung also nicht fremd ist. Das Christentum ist in dieser Sicht nicht vormodern, weil irrational, sondern zeitgemäß, weil vernünftig.

Die Regensburger Vorlesung des Papstes steht ganz im Duktus dieser früheren Überlegungen. Zum einen nimmt Benedikt XVI. den Gedanken von der Vernünftigkeit Gottes wieder auf. Dies wird im zentralen Zitat deutlich, das der Papst dem Text von Manuel II. entlehnt und das betont, daß es dem Wesen Gottes widerspreche, nicht vernunftgemäß zu handeln¹⁵.

Auch der Begriff der Aufklärung wird aufgenommen – nun allerdings nicht mehr in ganz allgemeiner Bedeutung, die es dem Papst erlaubt hatte, von Aufklärung zu sprechen, die Religion geworden sei. Nun geht es um die Überwindung des Mythos, die er sowohl dem Bestreben des Sokrates als auch der biblischen Weisheitsliteratur und der Septuaginta attestiert, um einen Vorgang also, den er als „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft“ interpretiert. Die Hellenisierung des jüdischen Geistes und die Betonung des Logos im Christentum werden als die entscheidende Aufklärung vorgestellt, die das Christentum gleichsam immun macht gegen die Reduktion seiner Substanz in der späteren Aufklärung des „Sapere aude!“ als der Aufforderung, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen¹⁶. Diese Überzeugung gibt dem Papst auch die Sicherheit, daß das Christentum nicht darauf angewiesen sei, daß westliche Gesellschaften hinter diese gleichsam zweite Aufklärung zurückgingen, damit das Christentum wieder akzeptabel erscheinen könne. Darüber hinaus gibt sie ihm die Sicherheit, daß das Christentum durch die zweite Aufklärung nicht untergehen werde. Freilich erwähnt er auch hier die „uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft“ (GV 27f.). Aber im ganzen betont er die Errungenschaften freier Demokratien, in denen die Menschenrechte zum Standard des gesellschaftlichen Lebens gehören, und hält sie für zutiefst christlich und für zu Recht unabdingbar:

„Die ... Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt“ (GV 29).

Das Christentum erweise sich als die Religion der Zukunft in freiheitlichen Demokratien, und es sei einzig zu fordern, daß „Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden“ (GV 29). Darüber hinaus – so der Papst – werde auf der Basis der Vernunft auch ein Dialog der Kulturen und der Religionen möglich.

Daraus wird klar, daß Benedikt den entscheidenden und für die Zukunft prägenden Schritt in antiker Hellenisierung ausfindig macht. Wenn zudem das Christen-

tum in seinem Wesen und daher unhintergebar von der Vernunft, wie sie das Griechentum entfaltet hat, geprägt ist, müssen die Pathologien, die auf der Vernunftseite zu verbuchen sind, als Enthellenisierung zu begreifen sein. Indem er dies tut, bringt der Papst mangelnde Aufklärung, wie er sie versteht, als Kriterium für die Zukunftsfähigkeit des Christentums ins Spiel.

„Vernünftiges“ Christentum als Fundament Europas

In der Regensburger Vorlesung gelangt gegenüber den anderen erwähnten Beiträgen eine neue Facette in den Vordergrund. Der Papst ortet die Enthellenisierung nämlich *innerhalb* christlicher Traditionen und Konfessionen. In einer nicht nur dem Islam gegenüber wenig konzilianten, sondern auch den Protestantismus herausfordernden Weise sieht er Wellen der Enthellenisierung in der Reformation des 16. Jahrhunderts wegen ihrer Abwertung der Vernunft zugunsten der Schrift, wie es im Sola-Scriptura-Prinzip zum Ausdruck kommt. Auch die liberale Theologie im 19. und 20. Jahrhundert sieht er in der Tradition der Enthellenisierung. So würde Adolf von Harnack einer Trennung des Gottes der Philosophen vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Vorschub leisten. Obwohl Harnack bestrebt gewesen sei, das Christentum für die moderne Vernunft anschlussfähig zu machen, habe er es ins bloß Subjektive abgedrängt. Die dritte Form der Enthellenisierung, die nun nicht mehr primär dem Protestantismus zur Last gelegt wird, sieht Benedikt XVI. in einer für ihn falschen Theorie der Inkulturation. Er wendet sich gegen die Auffassung, die Hellenisierung sei die erste Form christlicher Inkulturation gewesen, die man rückgängig machen könne. Die Hellenisierung könne nicht anderen Inkulturationen Platz machen, vielmehr gehöre sie zum Wesen des Christentums. Der Papst hält fest: „Die Grundentscheidungen, die ... den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, ... gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung“ (GV 28f.).

Man erkennt, daß die Form des Christentums, die der Papst für zukunftsweisend hält, auf eine spezielle Form des Katholizismus eingeengt wird. Solange die Kirchen der Reformation auf dem Schrift-Prinzip beharren, so der Papst indirekt, verfehlen sie das Zentrum des Christentums. Darüber hinaus sind Versuche, Religion ins Subjektive zu verlagern, ebenso kontraproduktiv wie Versuche, den Kern des Christentums in seinen Schichten vor der Inkulturation in den griechischen Geist zu suchen. Immer geht es darum, die Vernunft, die den Mythos aufklärt, als nicht disponiblen Aspekt des Christentums herauszustellen.

Das von ihm so gedachte Christentum möchte der Papst dem aufgeklärten Europa anbieten, damit es daran gesunde. Das Angebot ist freilich nicht bloß dieses, daß ein bestimmter Katholizismus die europäische Geschichte in eine bessere Zukunft lenken könne, indem er Europa auf eine neue Basis stellt, sondern das Ange-

bot heißt: die Renaissance aus den Wurzeln. Benedikt meint nämlich, daß Europa genau wie die von ihm propagierte Form des Christentums auf den beiden Säulen biblischer Glaube und griechische Vernunft beruhe. So definiert er in seiner Regensburger Vorlesung analog zum Christentum Europa als die Begegnung dieser beiden Größen. Der Papst sagt: „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“ (GV 22). Demnach hat das Christentum seine entscheidende Prägung in Europa erfahren und hat umgekehrt Europa entscheidend geprägt. Für Benedikt gehören Christentum und Europa wesentlich zusammen.

Auch diese Position ist keine neue Ansicht des Papstes. Schon vor mehr als 20 Jahren hat er in dem schon zitierten Aufsatz über Europa das Christentum als „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ definiert und dann hinzugesetzt: „Auf dieser Synthese beruht Europa.“¹⁷ Gesellschaften, die sich über diese Synthese hinwegsetzen, bezeichnet Ratzinger als „post-europäisch“¹⁸. Er führt aus, daß auch diese noch indirekt vom europäischen Geist lebten, auch wenn sie sich von ihm abgewandt hätten. Als Beispiel dafür sieht er einen Pluralismus, „aus dem jede sittliche Verankerung des Rechts und jede öffentliche Verankerung des Heiligen, der Ehrfurcht vor Gott als einem auch gemeinschaftlichen Wert mehr und mehr ausgeschlossen“¹⁹ werde. Doch der Versuch Europas, gleichsam über sich selbst hinaus zu gelangen und post-europäisch zu werden, führe zu den schon erwähnten Krisen, die es Europa ange raten erscheinen lassen, wieder europäisch zu werden und zu einem hellenisierten Christentum zu finden, das die Universalität der Vernunft stützt und sich selbst vor deren Richtmaß stellt. Davon ist Ratzinger auch als Papst überzeugt. So wie das Christentum wesentlich vernünftig sei, sei Europa wesentlich christlich.

Anfragen

Folgt man der Aufforderung des Papstes, die Vernunft hochzuhalten und sie sogar als Korrektiv des Glaubens anzuerkennen, müssen sich auch seine Argumente der Kritik stellen. An Anfragen mangelt es in der Diskussion jedenfalls wahrhaft nicht.

Die pointierten Ausführungen des Papstes erzeugen eine unübersehbare Spannung zur Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens. Man hat Benedikt schon als Kardinal vorgeworfen, daß sein Versuch, eine Wesensbestimmung des Christentums zu geben, nicht nur katholizismuslastig sei, sondern in platonischer Manier eine zeitenthobene Festlegung dessen vornehme, was sich zu anderer Zeit womöglich anders zeigen und sagen lasse. Solche Kritik zielt auf das Problem, ob sich das Christentum als spezifische Vernunftform ohne geschichtliche Veränderung definieren lasse. Man hat dem Papst vorgeworfen, daß seine Bestimmung des Christentums geschichtsvergessen sei bzw. eine bestimmte Entwicklungsstufe zur Wesens-

bestimmung erhebe. Eine frühe geschichtliche Gestalt, nämlich die Hellenisierung des Christentums, werde als prototypisch herausgehoben und damit für andere Inkulturationsformen zur unhintergehbaren Voraussetzung gemacht. So wirft etwa der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf dem Papst die Ablehnung „aller Konzepte der Theologie als historischer Kulturwissenschaft des Christentums“ vor. Stattdessen sei es Benedikt XVI. darum zu tun, eine „*theologia perennis*“ in der Form „metaphysischer Theologie“ zu etablieren und exklusiv als einzig zureichende Weise, Theologie zu treiben, in den Vordergrund zu rücken, ein für Graf zu „steiler Anspruch“²⁰.

Johann Baptist Metz spricht angesichts Ratzingers Fokussierung auf die griechische Vernunft schon 1989 von der „Halbierung des Geistes des Christentums“²¹. Er betont, daß die Meinung nicht fraglos hinzunehmen sei, daß nur das Griechentum, nicht aber auch das Judentum ein „Geistangebot an das Christentum und an Europa“²² zu bieten habe. Metz verwahrt sich dagegen, daß im Neuen Testament nur der Geist Griechenlands zu finden sei, und behauptet: „Nein, es gibt ein originäres Geist- und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel.“²³ Das originäre jüdische Element sowohl für das Christentum als auch für Europa sieht er in der anamnetischen Vernunft, die man nicht platonisch als zeit- und geschichtsenthobene Anamnesis mißverstehen dürfe. Vielmehr sei das geschichtliche Eingedenken als jüdisches Erbe auch für Europa prägend geworden:

„Israel gehört nicht nur in die Glaubensgeschichte, sondern auch in die Geistesgeschichte des Christentums und mit ihm in unsere europäische Geistesgeschichte. Und das Denken als solches Eingedenken gehört in die Geschichte der Vernunft.“²⁴

Metz gibt zu bedenken, daß gerade solches Geschichtsbewußtsein mit zum Grundbestandteil christlicher Humanität zähle, wie sie der Papst für Europa konstatiert²⁵.

Nimmt man diese Einwände ernst, so stellt sich die Frage, ob die griechische Philosophie im Sinn des Papstes vornehmlich von ihrer platonischen Seite ins Auge zu fassen sei, wenn es darum geht, die Fundamente Europas zu bestimmen. Außerdem ist zu fragen, ob das Verhältnis von Glaube und Vernunft selbst notwendig platonisch gedacht werden müsse. Mit dieser Kritik ist der These von der Verbindung zwischen beiden noch kein Abbruch getan. Von philosophischer Seite ist allerdings zu fragen, mit welcher philosophischen Vorgabe dieses Verhältnis näher zu bestimmen ist und welche Strömung man für *die* Philosophie hält, die das Christentum geprägt hat, bzw. ob es nicht eine Differenzierung innerhalb des Christentums durch die Aufnahme unterschiedlicher philosophischer Traditionen gibt. Zudem ist zu fragen, ob es neben dem jüdischen nicht auch einen muslimischen Anteil an der Entwicklung Europas gegeben hat, möglicherweise sogar einen spezifisch philosophischen, zumal der Islam der europäischen Geistesgeschichte früh Aristoteles neu zugänglich gemacht hat. Zumindest die Vermittlung des Aristotelismus über Spa-

nien nach Europa wäre hier zu nennen. Beachtet man dies, ließe sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft noch einmal anders denken und nach den Kontingenzen und den geschichtlichen Unterschieden in der Entwicklung christlicher und europäischer Existenz fragen.

Neben der Unterbelichtung der Geschichtlichkeit des Christentums fällt die mangelnde Differenzierung von griechischer Aufklärung und Aufklärung im 18. Jahrhundert auf. Für Benedikt ist die spätere schon in der früheren enthalten und dort angelegt. Deshalb erscheint jene eher als Entfaltungsstufe des Christentums denn als dessen Kritik. Auf diesem Weg wird aber nicht nur die zeitweise Gegnerschaft zwischen Vernunft und Glaube ausgespart, sondern auch Aufklärung als im Grund christliches Unternehmen vereinnahmt. So empfinden es die Kritiker, die sich als Verteidiger der Aufklärung sehen. Demgemäß kann deshalb etwa Oliver vom Hove spotten:

„Jüngst ist der Papst vorgeprescht und reklamiert – o thomistisches Wunder – plötzlich die Vernunft als Beistelltisch zum katholischen Hochaltar ... Dabei bereitete gerade die Trennung von Religion und Vernunft und die strikte Abgrenzung ihrer Geltungsbereiche der friedfertigen Zivilisation, wie wir sie kennen, den europäischen Boden.“²⁶

In diesem Punkt kulminiert der Streit darüber, wem denn die Aufklärung zu verdanken sei und was Europa ausmache: die Vernunft, die sich dem Glauben gegenüber emanzipiert, oder die Religion gewordene Aufklärung.

Ein weiteres Problem besteht in der möglichen Selbstimmunisierung sowohl der Vernunft als auch des Christentums. Wird nämlich die Vernunft mit dem Christentum so eng zusammengedacht wie in der Vorlesung des Papstes und wird diese Amalgamierung übergeschichtlich gedacht, fehlt eine Kritikmöglichkeit sowohl durch historische Relativierung als auch durch die Trennung von Glaube und Vernunft. Zudem sind beide vom Papst universal gedacht. Alles geschichtlich Kontingente mißt sich somit allein an einer bestimmten geistesgeschichtlichen Formierung zu einer bestimmten Zeit. Der Papst kennt zwar in Ansätzen eine religionskritische Haltung der Vernunft, sieht das Christentum aber als so vernunftbestimmt an, daß sich die Vernunft nicht am anderen ihrer selbst abarbeiten, sondern höchstens ihre eigenen Verdeckungen im Glauben enthüllen kann. Die Kritik der Vernunft am Christentum wird dadurch zahnlos, und dieses scheint gegen eine solche immun zu sein. Benedikts Anliegen ist klar: Es geht ihm um die Zurückweisung eines Relativismus. Er gelangt dadurch aber zu der Folgerung, daß sich die Philosophie in dem Lehrgebäude katholischer Theologie vollende. Wenn die Aufklärung Religion geworden ist – und nicht die Religion aufgeklärt wird –, scheint es, als vollende sich die Vernunft in ihrer christlichen Gestalt im Dogma.

Es ist nicht verwunderlich, daß die Hinführung der Philosophie auf das Dogma von evangelischer Seite Kritik erntet. So meint etwa Christoph Fleischmann, daß Benedikt „die christlichen Dogmen ... als Vollendung und höchsten Ausdruck der

Vernunft darstelle“ und seine „Offenheit für vernünftige Kritik“ zurücknehme und „ambivalent“ erscheinen lasse²⁷. Diese Reaktion wird wohl auch dadurch verstärkt, daß der Papst den Protestantismus im selben Text als die erste Welle der Enthellenisierung, will heißen: der Abwertung der Vernunft, vorstellt. Im Gegenzug betont Michael Bünker, daß der Protestantismus aus evangelischer Sicht als Verteidiger der säkularen Vernunft sowie von deren Unverzichtbarkeit zu verstehen sei²⁸.

Darüber hinaus nimmt der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, für den Protestantismus in Anspruch, was der Papst für das Christentum allgemein betont, der Reformation und der liberalen protestantischen Theologie jedoch abgesprochen hatte, nämlich die Verknüpfung von Glaube und Vernunft. Huber stellt klar: „Die Verbindung von Glauben und Vernunft gehört zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus.“²⁹ Er sieht den Grund dafür im Glauben selbst gegeben. Damit bestätigt der Ratsvorsitzende der EKD zwar einerseits die These des Papstes von der Verbindung von Glaube und Vernunft, sieht diese aber anderseits – im Unterschied zum Papst – weder durch Luthers Rede von der „Hure Vernunft“ oder durch Kants Philosophie aufgelöst noch auf den antiken griechischen Vernunftbegriff beschränkt. Vielmehr bringt er die protestantische Tradition als neue Bestätigung dieses Bundes ins Spiel und betont, daß der Protestantismus einen großen Anteil zur positiven Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Vernunft geleistet habe. Die Betonung der christlichen Freiheit habe nämlich dazu geführt, daß der zur Freiheit Berufene „Auskunft geben können soll über den Glauben, durch den er diese Freiheit empfängt“³⁰. Mit dieser indirekten Anspielung auf 1 Petr 3,15 begründet Huber die hohe Stellung der Vernunft im Protestantismus. Denn für diesen gelte: „So wie sich der Mensch als individuelle Person unvertretbar von Gott angesprochen weiß, ist er auch unvertretbar zeugnis- und auskunftspflichtig.“³¹ Nur durch eine solche Hochschätzung der Vernunft habe der Protestantismus zur „Bildungsreligion“ werden können, als die er gelte. Darüber hinaus betont der Bischof kritisch gegen Benedikts Vorbehalte gegenüber dem Voluntarismus, daß der Wille Gottes die Liebe sei. Bei aller sonst hervorgekehrten Hochschätzung der Vernunft, die Huber mit dem Papst zu teilen scheint, betont jener doch, daß Vernunftserkenntnis wie der Glaube selbst fragmentarisch und bruchstückhaft bleiben müsse.

Folgt man hingegen der Argumentation des Papstes, ist die Vernunft einer Kritik offenbar nicht bedürftig. An ihr und an der Aufklärung gibt es nämlich kaum mehr etwas zu hinterfragen, weil sie universell und ins Christentum aufgehoben sind. Die Schattenseiten der Vernunft und die ganze Dialektik der Aufklärung sind somit für die Glaubensperspektive schwer auszumachen. Das kritische Potential, das der Glaube selbst gegen die Vernunft und ihre Fehlformen geltend machen kann, wird durch den Papst nicht in den Blick gerückt. Damit vergibt sich das Christentum aber die mit der Distanz zur Vernunft mögliche Vernunftkritik, die in diesem Fall nicht aus der Vernunft selbst, sondern eben aus dem Glauben kommt.

Eine solche Distanz zur Vernunft angesichts ihrer derzeitigen Verkürzung auf ihre instrumentelle Seite wäre wohl einer der Beiträge, den die christlichen Kirchen zur „Beseelung“ Europas leisten könnten. Der Papst sieht zwar „Pathologien der Vernunft“ und zeigt sich nicht als uneingeschränkt wissenschaftsgläubig, wenn er die Atombombe und die Abwertung des Menschen zum Produkt als Ergebnis der Hybris der Vernunft anführt³². Er hält sie aber nicht dadurch für kurierbar, daß die Vernunft sich bei bleibender Trennung vom Glauben, also gleichsam in Unabhängigkeit, verändert, sondern dadurch, daß sie sich wieder enger an den Glauben bindet. Vernunft wird nach Benedikt nämlich dann zerstörerisch, wenn sie sich von der religiösen Überlieferung emanzipiert³³. Kritik durch den Glauben kann demnach nicht an einem autonomen Gegenüber erfolgen, sondern nur durch Aufhebung der Grenzen zwischen beiden. Diese Haltung spiegelt sich auch in der erwähnten Behauptung der Regensburger Vorlesung, wonach die Rationalität des Gottesbegriffs das Kriterium für die „vera religio“ sei. Ist es nicht denkbar, daß auch in der mystischen und nicht in Vernunft auflösbaren Seite des Gottesbegriffs ein kritisches Potential liegt, das der Vernunft gegenüber geltend gemacht werden könnte? Läßt sich wirklich sagen, daß sich der „Primat des Logos“ und der „Primat der Liebe“ als „identisch erwiesen“ haben³⁴? Oder sind nicht vielmehr Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Selbsthingabe größer geblieben als die Vernunft?

Sichtbar geworden ist auch die für ein ökumenisches Gespräch eher schwierige Positionierung des Papstes. Den Protestantismus der Vernunftvergessenheit zu zeichnen, mag man als Herausforderung, den Diskurs in Glaubenssachen zu verstärken, auffassen, weil die eigene Position pointiert faßbar wird. Doch wird die Apologie des Katholischen durch den Papst insofern für die Dialogpartner schwer akzeptabel, als die Vernünftigkeit, mit der der Glaubensdiskurs stattfinden könnte, vornehmlich für die katholische Konfession reklamiert wird. Wie Manuel II. seinem islamischen Gesprächspartner gegenüber Vernünftigkeit einfordert, spricht der Papst nicht nur von dem „von innen her nötigen Aufeinanderzugehen zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen“ (GV 18) im Christentum, sondern sieht in der Enthellenisierung durch den Protestantismus – anders als im Katholizismus – die Vernunft selbst zurückgewiesen.

Es ist selbstverständlich, daß das Oberhaupt einer Kirche die eigene Tradition als maßgeblich erachtet. Das Beharren auf einem Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung ist für eine vernunftbetonte Position darüber hinaus nur folgerichtig. Aber mit dem Zweifel an der Vernunftfähigkeit des Protestantismus entzieht Benedikt diesem tendenziell die gemeinsame Basis eines Vernunftdiskurses. Auf welcher Ebene sollte über die Wahrheit der eigenen Religion noch disputiert werden, wenn die Vernunftfähigkeit des anderen angezweifelt wird? Mir scheint an dieser Stelle Vorsicht geboten. Ich halte es für zielführender, nicht die Vernünftigkeit primär für sich zu reklamieren, sondern einen *Vernunftdiskurs* über Facetten und Betonungen unterschiedlicher Vernunfttraditionen zu beginnen und den Wahrheitsanspruch auf

dieser Ebene anzusiedeln. Sonst läuft man letztlich Gefahr, den Wahrheits- in einen Totalitätsanspruch zu transformieren.

Das hat zu überzogenen Reaktionen wie der Friedrich Wilhelm Grafs geführt, der dem Papst nicht nur „Intellektuelleneitelkeit“ und den Gebrauch von „Kampfmetaphern“ vorhält und ihm unterstellt, den Protestantismus im ökumenischen Gespräch zugunsten der „orthodoxen Christentümer“ links liegen zu lassen, sondern ihm allen Ernstes auch vorwirft, in der Regensburger Vorlesung „eine radikal antiprotestantische religionspolitische Agenda“ ausformuliert zu haben³⁵. Und er setzt (un)zweideutig hinzu: „Kein vernünftiger Deutscher kann ein Interesse an neuen innerchristlichen Konfessionskonflikten und Kulturkämpfen haben.“³⁶ Gegenüber der implizit behaupteten Unvernunft des deutschen Papstes scheint ihm denn auch nicht mehr als „intellektueller Respekt“ geboten³⁷.

Der Wahrheitsanspruch des Christentums

Jenseits unqualifizierter Polemik ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch von Religionen jedoch weiter bedenkenswert. Ich bin nicht der Meinung von Paolo Flores d'Arcais, der gegen die Betonung der Vernünftigkeit des Christentums verlangt, dieses solle sich darauf verständigen, sich selbst als „*Absurdum*“ zu begreifen und jeden Wahrheitsanspruch fahren zu lassen³⁸, meine aber, daß das Christentum in eigenem Interesse eine von ihm selbst unabhängige Vernunft braucht, die fähig ist, an ihm Kritik zu üben. Diese kann es freilich nur verstehen, wenn es selbst vernunftfähig bleibt und selbstbewußt genug ist, sich der eigenen Wahrheit nicht nur zu vergewissern, sondern sich auch steter Reform für fähig zu erachten und dabei zu argumentieren.

Nach dem Gesagten enthält das Angebot des Papstes, Europa wieder neu vor dem Hintergrund eines hellenisierten Christentums denken zu lernen, zunächst die Herausforderung, trotz aller postmodernen Versuche, Vernunft im Plural zu verstehen, von einer allgemein gültigen, christlich geprägten Humanität nicht abzurücken und diese nach wie vor als universell gültig zu betrachten. Trotz interkultureller Verwerfungen und Infragestellungen werden Menschenrechte immer noch als weltweit gültig erachtet. Das ist großteils wenigstens europäischer Common sense.

Das Christentum im allgemeinen und der Katholizismus im besonderen haben daran freilich zwiespältigen Anteil: zum einen durch inhaltliche Wurzeln, zum andern aber auch als politisches Gegenüber, gegen das den Menschenrechten zum Durchbruch verholfen werden mußte. Gegen diese Geschichte kann eine platonisierende Wesensbestimmung des Christentums in Europa nicht mehr ankommen. Akzeptanz als europäisch findet vielmehr die Ambivalenz, die sich in der Terminologie des Papstes wohl so formulieren ließe: Die Aufklärung, die Religion wurde, ist dieselbe Religion, die durch die Aufklärung besser zu sich selbst gefunden hat. Das

18. Jahrhundert macht das Christentum genauso wie die ersten Jahrhunderte mit ihrer hellenistischen Prägung zu einem Faktor Europas. Ist dies christlicherseits zugestanden und ist auch angenommen, daß das Christentum sich säkularer Vernunft nicht nur zu stellen hat, sondern von ihr auch etwas lernen kann, wird es möglich werden, daß Christinnen und Christen aus ihrem Glauben heraus Europa wieder etwas zu sagen haben und dabei Gehör finden. Der Vernunftpathologien in Europa gibt es ja nicht wenige, deren Kritik aus dem Glauben erforderlich ist. Eine solche setzt aber das vernünftige Argumentieren voraus. Dafür taugt ein vernunftskeptisches Christentum allerdings nicht – das hat Benedikt XVI. in Regensburg auch betont.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Datierung des Textes und zum Verhältnis von Wirklichkeit und literarischer Fiktion vgl. die Einleitung in: K. Förstel, Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem Muslim (Würzburg 1993) XII–XXXI. Zum „Sitz im Leben“ des umstrittenen Zitates siehe auch: K. Lehmann, Chancen u. Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“, in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006) 97–133, bes. 120–128.

² Die Regensburger Vorlesung zitiere ich nach Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft (A. 1), im Text mit dem Sigel „GV“. Die Übersetzung von Karl Förstel unterscheidet sich leicht: „Zeige doch, was davon Mohammed neu eingeführt hat! Doch du wirst nichts finden außer etwas Schlechtem und Menschenfeindlichen (sic!), wie er zum Beispiel in seiner Gesetzgebung den Glauben, den er verkündete, durch das Schwert ausbreiten läßt“ (Manuel II., Dialoge, VII, 1.5). Auf die Textänderungen zwischen dem Vortrag vom 12.9.2006 und dem revidierten Text vom 11.10.2006 auf der Vatikan-Homepage: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (Stand: 2.11.2006) bzw. der Printversion von Anfang Dezember 2006 gehe ich nicht näher ein. Die späteren Versionen enthalten einige Verdeutlichungen im Haupttext und darüber hinaus die kommentierenden Fußnoten, die Benedikt XVI. nach den Protesten angefügt hat.

³ So in „Fides et Ratio“, wo beispielsweise in Nr. 77 sowohl auf die Autonomie der Philosophie Bedacht genommen als auch behauptet wird, sie stehe „unter der Autorität des Lehramtes und seiner Prüfung“ (Johannes Paul II., Enzyklika Fides et Ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube u. Vernunft, 14. September 1998; VApSt 135, Bonn 1998, Nr. 77). Vgl. aus der zahlreichen Literatur beispielsweise G. Pöltner, Anmerkungen zur Enzyklika Fides et Ratio, in: ThGl 90 (2000) 433–448, bes. 442–444.

⁴ A. Kissler, Benedikts neue Streitkultur, in: SZ, 18.9.2006; www.sueddeutsche.de/kultur/artikel/239/86153/print.html (Stand: 19.9.2006).

⁵ B. Pascal, Pensées. Ed. établie d’après la Copie de référence de G. Pascal. Text établi, annoté et présenté par Ph. Sellier (Paris 1991) Nr. 742.

⁶ J. Kard. Ratzinger, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: Europa. Horizonte der Hoffnung, hg. v. F. König u. K. Rahner (Graz 1983) 61–74, 68.

⁷ Vgl. J. Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: P. Flores d’Arcais u. ders., Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus (Berlin 2006) 7–18, 10. Dieser Aufsatz erschien erstmals 2000.

⁸ Ebd. 9. ⁹ Ebd. 11. ¹⁰ Ebd. 16.

¹¹ Ebd. 13. ¹² Ebd. 17.

¹³ J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas u. d. s., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 22005) 39–60, 56. ¹⁴ Ebd. 56f.

¹⁵ Folgerichtig wendet sich Benedikt XVI. auch gegen voluntaristische und nominalistische Traditionen innerhalb des Christentums, die seiner Beurteilung nach Gott jenseits der Vernunft ansiedeln (vgl. GV 20f.) Der Frage, inwieweit voluntaristische Traditionen den Islam bestimmen, geht Adel Theodor Khoury im folgenden Aufsatz nach: A. Th. Khoury, Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus, in: Benedikt XVI., (A. 1) 77–96.

¹⁶ I. Kant, Was ist Aufklärung?, in: d. s., Abhandlungen nach 1781, hg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Gesammelte Schriften 8, Berlin 1923) 33–42, bes. 35.

¹⁷ Ratzinger, Europa (A. 6) 68. ¹⁸ Ebd. 65. ¹⁹ Ebd.

²⁰ F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

²¹ J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas, Frankfurt 1989) 733–738, 734.

²² Ebd. ²³ Ebd. ²⁴ Ebd. 734f.

²⁵ Freilich weist Habermas gegen Metz darauf hin, daß die Philosophie selbst reicher sei als Metz – auch in seiner Kritik an Ratzingers Idealismus – der Philosophie zugestehen möchte. Habermas sieht das „semantische Potential des heilsgeschichtlichen Denkens“ gegen Metz auch im Idealismus gegeben, aber nicht nur dort, sondern auch in vielen anderen philosophischen Strömungen der Philosophie bewahrt, die gegen den Platonismus opponiert haben (J. Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: d. s., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt 1997, 98–111, 101). Gegen Metz seien diese nicht nur in dem einen Fokus des Eingedenkens versammelt, so daß die Philosophie die anamnetische Vernunft nicht allein der Theologie zu überlassen brauche (vgl. ebd. 104).

²⁶ O. vom Hove, Krampf der Kulturen, in: Die Presse (Wien) 7.10.2006, spectrum, VIII.

²⁷ Ch. Fleischmann, Benedikts Vernunft, in: Die Furche, 28.9.2006, 10.

²⁸ Michael Bünker, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, führt theologische Gründe an, die seiner Meinung nach „die Weltlichkeit der Vernunft unaufgebar machen“ (M. Bünker, Benedikts Philosophie, in: Die Furche, 28.9.2006, 10).

²⁹ W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: FAZ, 31.10.2006.

³⁰ Ebd. ³¹ Ebd.

³² Vgl. Ratzinger, Welt (A. 13) 56.

³³ Vgl. ebd. – Vgl. auch G. Schwan, „Mut zur Weite der Vernunft“. Braucht Wissenschaft Religion?, in: Benedikt XVI., (A. 1) 33–75.

³⁴ Ratzinger, Wahrheitsanspruch (A. 7) 17.

³⁵ Graf (A. 20) 16. ³⁶ Ebd. ³⁷ Ebd.

³⁸ P. Flores d'Arcais, Eine Kirche ohne Wahrheit?, in: d. s. u. J. Ratzinger (A. 7) 69–106, 104.