

Walter Kardinal Kasper

Glaube und Vernunft

Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung
von Papst Benedikt XVI.

Die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. in Regensburg über das Verhältnis von Glaube und Vernunft gehalten hat, hat wie kaum eine andere Rede des Jahres 2006 weltweit Aufmerksamkeit gefunden¹. Zunächst hat sie zu Irritationen und zu gewalttätigen Protesten in der islamischen Welt geführt. Besonnene Reaktionen maßgebender muslimischer Repräsentanten sowie die Aussagen und das Auftreten des Papstes bei seiner Türkeireise haben die entstandenen Mißverständnisse bei Muslimen guten Willens wieder beruhigt und sind inzwischen sogar Anlaß zu einem sachlichen Gespräch mit der muslimischen Welt über das Thema Religion, Gewalt und Vernunft geworden.

Neue reformatorische Positionsbestimmung?

Inzwischen ist es zu einer ganz anderen Auseinandersetzung mit evangelischen Theologen gekommen. Der Papst war ja im zweiten Teil seiner Rede im Zusammenhang der Enthellenisierungsproblematik kritisch auf Aspekte der protestantischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft eingegangen. Das hat zunächst den Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber, in einem ganzseitigen, respektvoll formulierten Artikel in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ auf den Plan gerufen². Wesentlich schärfer hat der Münchener Systematiker Friedrich Wilhelm Graf in der „Süddeutschen Zeitung“ in der Regensburger Vorlesung „eine radikal antiprotestantische religionspolitische Agenda“³ ausgemacht. Einen Tiefpunkt der Auseinandersetzung stellt dagegen der Artikel des Praktischen Berliner Theologen Wilhelm Gräb in der evangelischen Zeitschrift „Zeitzeichen“ dar; schon der Titel „Selbst denken nicht möglich“ ist beleidigend und spricht nicht für die neuzeitliche Toleranzkultur, für die er einzutreten vorgibt⁴.

Bei dem zuletzt genannten Artikel fragt man sich, ob der Autor je eine der einschlägigen Schriften von Joseph Ratzinger überhaupt zur Kenntnis genommen hat, von den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils über „Religionsfreiheit“ und „Die Kirche in der Welt von heute“ ganz zu schweigen. Bedenkt man, was bei dem Thema „Glaube und Vernunft“ im Gespräch mit dem Islam und mit den Welt-

religionen wie mit der modernen und postmodernen Welt von heute für alle Kirchen und für sie gemeinsam auf dem Spiel steht, dann kann man über einen solchen Rückfall in Kulturkampffarolen des 19. Jahrhunderts nur den Kopf schütteln.

Liest man alle drei Artikel aufmerksam, dann ist man überrascht, welch geringe Rolle darin Martin Luther spielt. Bischof Huber nimmt Luther für einen Bildungs- und Kulturprotestantismus in Anspruch, dem die deutsche Kultur- und Geistesgeschichte in der Tat nicht wenig zu verdanken hat. Bemerkenswert ist jedoch, daß alle drei Artikel den für Luther grundlegenden Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft übergehen. Dieser findet sich in Luthers Theologie des Kreuzes, die schon in der Heidelberger Disputation von 1518 aufscheint. Dort bezeichnet Luther die Kreuzestheologie als „*theologia paradoxa*“, der er die Philosophie des Aristoteles scharf entgegen stellt (vgl. WA 1, 353–355).

Ähnlich marginalisiert wird die Position von Karl Barth, des wohl bedeutendsten systematischen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Bischof Huber nennt ihn als kritisches Korrektiv gegenüber der liberalen Theologie, weist dann aber sofort auf dessen Einseitigkeiten hin. Diese doppelte Marginalisierung ist für das katholisch-evangelische Gespräch nicht ohne Bedeutung – waren doch die Luther-Renaissance und Karl Barths dialektische Wort-Gottes-Theologie die zwei Pfeiler, auf denen evangelischerseits die lutherisch-katholische Annäherung der letzten Jahrzehnte beruhte. Diese beiden Pfeiler werden jetzt zwar nicht geschleift, aber doch deutlich zur Seite gerückt.

Anstelle von Luther und Barth werden bei allen drei Autoren, wenngleich in unterschiedlicher Weise, zwei andere Theologen maßgebend: Friedrich Schleiermacher, der Kirchenvater des modernen Protestantismus, und Adolf von Harnack, den alle drei gegen die Kritik des Papstes in Schutz nehmen. An der Größe Schleiermachers kann kein Zweifel bestehen, und die Bedeutung Harnacks als Historiker ist auch dann unbestreitbar, wenn man nicht alle seine Thesen teilen mag und gegen seine philosophischen Voraussetzungen und seine ausgesprochen antijudaistischen Ansichten Bedenken hat. Auch Barth hat sich vor Schleiermacher immer verneigt, so sehr er ihm auch als eine Art Negativfolie für die Darlegung seiner eigenen dialektischen Position diente; doch bis zum Ende ist er nicht wirklich mit ihm fertig geworden.

Es ist offensichtlich, daß mit der Berufung auf Schleiermacher und mit der Ehrenrettung von Harnack im gegenwärtigen Protestantismus eine Weichenstellung geschieht, welche für das ökumenische Gespräch von erheblicher Bedeutung ist und welche die ökumenische Gesprächslage und damit die ökumenische Agenda verändert.

Dialektik der Reformation

Die neuere reformatorische Weichenstellung ist, wie man bei Schleiermacher nachlesen kann, nicht ohne Konsequenzen. In dem berühmten Paragraph 24 seiner Glaubenslehre beschreibt er das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus vorläufig so, daß für den Protestanten sein Verhältnis zur Kirche abhängig ist von seinem Verhältnis zu Christus, für den Katholiken umgekehrt sein Verhältnis zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche⁵. Auf dieser Grundlage kann Bischof Huber die evangelische Kirche als Kirche der Freiheit vorstellen und zusammen mit Graf und Gräb ähnlich wie schon Harnack Individualität, Innerlichkeit, Freiheit, Gewissen zu den entscheidenden Kennzeichen des protestantischen Profils machen, woraus sich wiederum dessen innere Nähe zur aufgeklärten modernen Welt und ihrem Freiheitspathos ergibt.

Schleiermacher selbst war freilich hellsehtig genug, um auch die andere Seite der auf den ersten Blick so glänzend dastehenden neuprotestantischen Medaille zu sehen. Im Zusammenhang seiner Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus versäumt er es nämlich nicht, die immanente Gefahr eines sich der individuellen Freiheit verschreibenden Protestantismus beim Namen zu nennen: die Gefahr der Zersplitterung bis hin zur Selbstauflösung. Dieser Aspekt geht bei Bischof Huber und den beiden anderen Autoren unter. Mit Nachdruck stellt Huber das „Ich glaube“ des Glaubensbekenntnisses heraus, ohne gleichzeitig zu sagen, daß die ursprüngliche Formel eben nicht „Ich glaube“, sondern „Wir glauben“ hieß. Der Glaube des je einzelnen wird also durchaus ernstgenommen, er wird aber als persönliches Einstimmen in den Glauben des größeren, die Räume und Zeiten übergreifenden Wir der Glaubensgemeinschaft Kirche verstanden.

Für Luther – wie übrigens auch für Schleiermacher – war dieser Zusammenhang noch klar: Er wollte keine neue Kirche gründen, sondern Lehre und Disziplin der bestehenden Kirche vom Wort Gottes her reformieren. Dieses reformatorische Anliegen wurde erst im 17. und 18. Jahrhundert als ein fortschreitender reformatorischer Prozeß verstanden, und erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde es auf die Formel von der „ecclesia semper reformanda“ gebracht. Wenn deshalb Bischof Huber seinen Beitrag programmatisch mit eben diesem Satz schließt, dann schließt er sich nicht Luther, sondern einer späteren Tradition an. Er muß sich dann aber auch der Kritik stellen, die Claus Harms schon im 19. Jahrhundert äußerte, als er meinte, daß man sich mit der Idee einer fortschreitenden Reformation das Christentum aus der Welt hinaus reformieren kann⁶. Damit kann man sich auch aus den biblischen und reformatorischen Grundlagen und aus dem Christentum hinaus reformieren. Bischof Huber hat an anderer Stelle selbst von der Gefahr einer Selbstsäkularisierung der Kirche gesprochen.

Dialektik der Säkularisierung

Die neue ökumenische Agenda stellt uns erneut vor die Frage nach den Grundlagen und Kriterien des ökumenischen Dialogs. Dabei kommen zunächst alte, bislang nicht wirklich gelöste Kontroversfragen wie das Verhältnis von Wort Gottes und Kirche, Schrift und Tradition erneut zum Vorschein. Nur auf diesem Hintergrund kann man den Streit um die Enthellenisierungsdebatte verstehen. Denn in dieser Diskussion geht es um die Frage, wie die Synthese zwischen der biblischen Botschaft und dem hellenistischen Denken zu bewerten und welche Bedeutung sie für uns heute hat.

Für den Theologen Joseph Ratzinger ist diese Bedeutung fundamental. Dabei beruft er sich nicht nur auf einzelne biblische Traditionen wie die alttestamentliche Weisheitsliteratur und deren Weiterwirken im Neuen Testament, etwa in der Logos-Christologie des Johannesevangeliums. Er geht vielmehr viel grundsätzlicher davon aus, daß uns die Bibel als kanonische Schrift allein durch die Vermittlung der Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhundert überliefert ist. Die Konstituierung des Kanons und die Konstituierung der frühen Kirche sind für ihn ein und derselbe Prozeß⁷. Die grundsätzliche Emanzipation von den Vätern wäre deshalb auch eine Emanzipation von der Bibel und von ihrem Zeugnis, daß in dem historisch betrachtet kontingenten Christuserlebnis, etwas ein für allemal Gültiges in die Geschichte gekommen ist. Wer darum die Christentumsgeschichte in eine Abfolge kontingenter Gestaltwerdungen auflöst, muß letztlich auch das ein für allemal gegebene christologische Fundament des Christentums in Frage stellen.

Luther hat diesen Schritt mitnichten gemacht. Er hat mit der Betonung der Priorität und Souveränität des Evangeliums zwar kritische Aspekte zum katholischen Traditionsverständnis vorgebracht. Trotzdem war für ihn das Zeugnis der alten Kirche, nicht zuletzt das des Augustinus, von großer Bedeutung. Einen Bruch zwischen dem Neuen Testament und der angeblich hellenisierenden nachneutestamentlichen Tradition hat erst Harnack am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts behauptet.

So konnte der damalige Professor Ratzinger in einem noch immer lesenswerten Kommentar zur Konzilskonstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“ Luthers kritische Position als eine wichtige, bisher noch nicht voll beantwortete Anfrage auch an die Position des Zweiten Vatikanums gelten lassen⁸; als Benedikt XVI. ist er bei der Begegnung in Köln im August 2005 nochmals exakt auf dieses Problem zurückgekommen. Deshalb folgt aus der Enthellenisierungsdebatte, so wie diese sich beim Papst darstellt, nicht eine antiprotestantische Agenda, sondern im Gegenteil eine Einladung zum weiteren Dialog. Eine konsequent antiprotestantische Agenda kann dort nur finden, wer die maßgebliche Gestalt des Protestantismus nicht bei Luther und den Reformatoren ansetzt, sondern in der viel späteren liberalen Tradition, für die Adolf von Harnack steht.

Im Disput mit Harnack stellt sich die Kriteriumsfrage auch noch in einem weiteren Sinn. Es ist die Frage, wie sich die biblische bzw. die kirchliche oder die reformatorische Tradition zur Moderne verhalten. Die neuere protestantische Theologie geht offensichtlich davon aus, daß Luther mit seiner These von der „Freiheit des Christenmenschen“ als ein Vorläufer und Fackelträger des neuzeitlichen Freiheitspathos zu gelten hat. Diese These ist jedoch, wie man bei Ernst Troeltsch und sehr differenziert bei Gerhard Ebeling nachlesen kann, zumindest fraglich⁹. Problematisch ist sie auch deshalb, weil seit Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Einsicht in die innere Dialektik der Aufklärung weitgehend Allgemeingut geworden ist¹⁰. Beweispflichtig ist inzwischen nicht mehr, wer eine solche Dialektik der Aufklärung bzw. der Säkularisierung behauptet, sondern wer meint, sich undialektisch und unkritisch auf die Moderne beziehen zu können.

Genau über diese Frage haben der damalige Kardinal Joseph Ratzinger und der jeder Aufklärungsfeindlichkeit wahrlich unverdächtige Jürgen Habermas im Jahr 2004 in München in der Katholischen Akademie in Bayern unter dem Thema „Dialektik der Säkularisierung“ miteinander disputiert¹¹. In seiner Regensburger Vorlesung hat der Papst diesen Disput weitergeführt und die erwähnte Dialektik anhand der Geschichte des Enthellenisierungsprogramms nachgezeichnet.

Über die Darstellung der historischen Einzelheiten kann man selbstverständlich diskutieren und Differenzierungen vornehmen. Benedikt XVI. selbst ist freilich – anders als Gräb das offensichtlich annimmt – historisch gebildet genug, um zu wissen, daß die Synthese von Jerusalem und Athen von den Kirchenvätern nicht unkritisch, sondern erstaunlich schöpferisch vollzogen wurde. Sie mündete darum keineswegs in eine kompakte, der Geschichte enthobene Position ein, sondern löste einen fruchtbaren geschichtlichen Prozeß aus, der zu unterschiedlichen Positionen sowohl bei den griechischen wie bei den lateinischen Vätern führte; noch im hohen Mittelalter haben Theologen wie Bonaventura und Thomas von Aquin diese Synthese verschieden und teilweise auch gegensätzlich ausgelegt.

Eine Auflösung der patristischen Synthese sieht Benedikt XVI. erst im spätmittelalterlichen Nominalismus angelegt. Philosophisch und für die Neuzeit maßgebend wird die Trennung der beiden Bereiche Glaube und Vernunft dann von Kant vollzogen. Bezeichnend ist der viel zitierte Satz in der Vorrede der „Kritik der reinen Vernunft“ (B XXXI), wo Kant sagt, er habe das Wissen aufgehoben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Dieser Satz ist im Zusammenhang von Kants Grundanliegen zu verstehen, die Reichweite der Vernunft kritisch auf den Bereich möglicher Erfahrung zu beschränken. Da Gott kein Gegenstand der auf den empirischen Bereich eingeschränkten Vernunft sein kann, hat Kant die Gottesbeweise konsequent einer Kritik unterzogen. Trotzdem hat er am Gottesgedanken festgehalten; er war für ihn ein Postulat der praktischen Vernunft, das heißt ein Postulat, das der Sittlichkeit des Menschen letzte Orientierung zu geben vermag.

Einzelne Vertreter der neuzeitlichen protestantischen Theologie sind auf diesem

Weg weitergegangen. Sie konnten damit den Gottesglauben den Einsprüchen der aufgeklärten Vernunft entziehen. Doch um welchen Preis? Der Gottesglaube war damit weltlos und die Welt letztlich gottlos geworden. Genau dieser Vorgang ist mit Säkularisierung gemeint. Denn die Säkularisierung läuft keineswegs notwendig auf die Leugnung Gottes hinaus, sie stellt vielmehr den Versuch dar, den Gottesglauben aus dem öffentlichen Bereich und aus den weltlichen Bereichen von Wissenschaft, Kultur, Politik herauszuhalten und ihn auf den Bereich des Persönlichen, des Privaten und der Innerlichkeit zu beschränken.

Diese Entfremdung von Glaube und Vernunft führt nach Benedikt XVI. zur Dialektik der Säkularisierung. Er sieht zwei Gefahren: Einerseits steht die Religion, wenn sie sich der Vernunft entzieht, in der Gefahr, unvernünftig und gewalttätig zu werden. Dieser Aspekt wurde für ihn in der Auseinandersetzung mit dem Islam, besser: mit dem radikalen fundamentalistischen Islamismus, wichtig. Leider ist auch das Christentum in seiner Geschichte dieser Gefahr nicht immer entgangen. Die andere Gefahr sieht der Papst in der säkularisierten westlichen Zivilisation. Wird nämlich die Vernunft auf den Bereich des empirisch Feststellbaren reduziert, dann bleiben die eigentlich menschlichen Fragen, die Fragen nach dem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos außen vor; sie werden dann ins rein Subjektive verlagert.

Die Folge der Entfremdung von Glaube und Vernunft sind demnach Pathologien der Religion wie der Vernunft, und beides hat unübersehbare gefährliche gesellschaftliche Folgen. Ein neuer, nicht prä-, sondern postmoderner Dialog zwischen Glaube und Vernunft ist also dringend angesagt!

Plädoyer für einen neuen Dialog

Bereits Papst Johannes Paul II. hatte 1980 anlässlich seines ersten Deutschlandbesuchs in einem Vortrag vor Wissenschaftlern und Studenten im Kölner Dom und später erneut in der Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) für einen neuen Dialog plädiert. Die Vernunft wie der Glaube sind nach der Enzyklika gleichsam die beiden Flügel der Seele: Beide sind nicht nur einem Teilbereich, sondern in jeweils unterschiedlicher Weise dem Ganzen der Wirklichkeit zugeordnet. Darum sind sich beide auch gegenseitig zugeordnet. Denn eine für das Ganze der Wirklichkeit offene Vernunft begegnet von der Sache her zwingend der Wirklichkeit des Glaubens. Umgekehrt kann der Glaube, der sich auf Gott und damit auf den Grund aller Wirklichkeit bezieht – wenn er nicht bloße Vertröstung oder Ideologie sein soll –, innerweltlich nicht folgenlos sein; er muß sich vielmehr dem Gespräch mit der Vernunft und mit der jeweiligen Kultur stellen.

Die These von der Universalität der Vernunft bedeutet zweifellos eine Herausforderung. Denn die Universalität der Vernunft betonen heißt letztlich, die Unver-

zichtbarkeit der Metaphysik reklamieren, also des philosophischen Denkens, das sich nicht auf einen Bereich eingrenzen läßt, sondern die Frage nach dem Sein insgesamt stellt. Metaphysik ist für viele Moderne oder solche, welche sich dafür halten, geradezu zu einem Schimpfwort geworden. Für sie ist Metaphysik, wie Hegel sarkastisch sagte, „ein Wort, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem Pest Behafteten davon läuft.“¹²

Auf Kant kann sich eine solche Metaphysik-Phobie nicht berufen. Denn der Königsberger Philosoph war nicht der „Zermalmer der Metaphysik“, als der er oft hingestellt wird. Er schrieb vielmehr eine „Metaphysik der Sitten“. Er wollte eine Metaphysik grundlegen, die nicht von der „physis“, d. h. von der Natur ausgeht und insofern Metaphysik ist, sondern eine Metaphysik, welche von der sittlichen Freiheit ausgeht. Auf diesem Weg sind ihm in unterschiedlicher Weise Fichte, Schelling und auch Hegel gefolgt. Für Barth war diese anthropologische Wende der entscheidende Fehlgang; in der katholischen Theologie dagegen hat kein geringerer als Karl Rahner SJ genau diesen Weg beschritten. Eine Reihe jüngerer katholischer Theologen sucht Rahners Ansatz in kritisch konstruktiver Weise aufzunehmen und weiterzuführen. Sie gehen von der Erfahrung der menschlichen Freiheit aus und suchen so das Gespräch um das Verhältnis von Glaube und Vernunft auf dem Boden neuzeitlichen Denkens¹³.

Benedikt XVI. wählt einen anderen Weg, der aber zu einem ähnlichen Ziel führt: Er setzt sich mit einem rein instrumentellen Vernunftverständnis und einem Wissenschaftsverständnis auseinander, das im Rahmen der empirischen Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit verbleibt¹⁴. Ohne sich auf die komplizierten Fragen der modernen Wissenschaftstheorien einzulassen, sagt er kurz und bündig, daß die modernen Wissenschaften, so wichtig sie sind, nicht ausreichen, um dem Menschen die notwendige Orientierung zu geben.

Mit diesem nur knapp vorgetragenen Argument schließt sich der Papst im Grund der Naturrechtslehre an, wie sie sich klassisch bei Thomas von Aquin findet. Denn für Thomas ist klar, daß man die sittliche Orientierung des Menschen nicht empirisch an der Wirklichkeit der Natur ablesen kann. Es ist die Auszeichnung des Menschen, und es macht seine Würde aus, daß er mit seiner Vernunft die naturhafte Wirklichkeit überragt. Das Naturgesetz ergibt sich darum nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus der Natur der Vernunft und aus der ihr einwohnenden Ausrichtung auf die Glückseligkeit als dem letzten Ziel des Menschen. Im Blick auf diese ihre Zielbestimmung muß die Vernunft unterscheiden, was ihr entspricht, d. h., was gut und was böse ist¹⁵. Nicht vernunftgemäß zu handeln ist demnach – so kann man die Regensburger Rede zusammenfassen – dem Wesen Gottes wie dem Wesen und der Würde des Menschen zuwider.

Mit dieser an der Würde des Menschen orientierten Sicht verfällt der Papst eben nicht, wie Gräßl meint, einem objektiven metaphysischen Realismus; seine Kritik der modernen Vernunft geht – wie Benedikt XVI. ausdrücklich feststellt – nicht hinter

die Einsichten der Moderne zurück. Im Gegenteil: Er stellt sich konsequent auf den Boden der positiven Verhältnisbestimmung von Kirche und moderner Welt, wie sie das Zweite Vatikanum gegeben hat, und er bejaht das Große, das die Moderne gebracht hat. Er bejaht die Religionsfreiheit und die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse, welche zur Unterscheidung von Kirche und Staat wie zur Anerkennung der legitimen Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche geführt haben¹⁶. Das strikte Gegenteil zu behaupten, hat mit der Position des Papstes nichts zu tun.

Der Papst versucht demnach, die von ihm grundsätzlich als bleibend wichtig angesehene patristische Synthese in einen neuzeitlichen Kontext zu übersetzen. Aber – und das ist neu – er will bei der neuzeitlichen Abgrenzung des religiösen und des weltlichen Bereichs nicht stehenbleiben; er zielt über die Abgrenzung der beiden Bereiche hinaus und plädiert für einen neuen Dialog von Glaube und Wissen.

Neuer Dialog in einer postsäkularen Situation

In dem Münchener Disput zwischen dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas wurde andeutungsweise klar, wie dieser neue Dialog geschehen soll. Habermas hat – von ganz anderen geistigen Voraussetzungen ausgehend als Kardinal Ratzinger – gezeigt, daß die säkularistische Position, das religiöse Wissen aus dem öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs auszuschließen, unvernünftig ist. Denn die Religionen verfügen, so seine These, über Einsichten und sprachliche Potentiale zur Deutung der Wirklichkeit, die sich in weltliche Sprache übersetzen und so fruchtbar machen lassen¹⁷. Habermas hat deshalb von einer postsäkularen Situation gesprochen¹⁸.

Kardinal Ratzinger hat die neue Situation auf seine Weise aufgegriffen. Er stellte die geschichtlichen Brüche heraus, in welchen die bisherigen abendländischen Selbstverständlichkeiten zerbrochen sind und anerkannte die Aporien, die sich im gegenwärtigen kulturellen Pluralismus auftun, wenn man nach einem allgemein verbindlichen Naturrecht fragt. Konsequenter stellte er fest, daß dieses Instrument heute leider stumpf geworden ist¹⁹. Eine solche Einsicht in die Grenzen bedeutet nicht Einsicht in die Unmöglichkeit naturrechtlichen Denkens. In seiner Ansprache im Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau am 28. Mai 2006 hat Papst Benedikt XVI. das Problem in Frageform und ohne eine direkte Antwort zu geben nochmals zugespitzt. Er fragte: „Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen?“ Er machte darauf aufmerksam, daß sich angesichts des ungeheuerlichen Verbrechens und des unsäglichen Leidens an diesem Ort sich die Theodizeefrage in geradezu dramatischer Weise stellt; an diesem Ort ist jeder Versuch einer simplen Synthese von Glaube und Vernunft ganz und gar unmöglich²⁰.

Der Papst hält also grundsätzlich an der bleibenden Bedeutung der patristischen und hochscholastischen Synthese fest, er verkennt nicht die Grenzen der traditio-

nellen Argumentationsmuster. Sein Denken zielt – auf der traditionellen Grundlage – auf eine neue kritische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube. Seine Antwort lautet: Glaube und Vernunft sind korrelativ aufeinander bezogen und „zur gegenseitigen Reinigung und Heilung berufen“²¹. Das klingt ganz und gar nicht nach autoritär-hierarchischen Eingriffen in das ureigene Geschäft der weltlichen Wissenschaften und der Politik, sondern kommt vielmehr der sonst gern als prophetisch-kritisch bezeichneten evangelischen Position ein gutes Stück entgegen.

Die Regensburger Vorlesung ist demnach nicht nur die Aufforderung an die Wissenschaften, sich dem Ganzen der Wirklichkeit zu öffnen. Sie ist ebenso eine Aufforderung an die Theologie – ohne einer die Substanz des Glaubens aufzehrenden modernistischen Dialektik zu verfallen –, sich mit christlichem Freimut in den Dialog mit der säkularisierten westlichen Kultur einzubringen. Diese Aufgabe ist heute der katholischen wie der evangelischen Kirche gestellt. Sie können dieser Aufgabe nur gemeinsam gerecht werden. Daß die evangelische Theologie dabei ihre eigene kritische Position einbringt, ist selbstverständlich. Doch einen Rückfall in alte Grabenkämpfe und in überholte Kulturkampfparolen können wir uns in dieser Situation weder wünschen noch leisten. Weder antiprotestantische noch antikatholische Agenden helfen weiter; an einem verständnisvollen Dialog führt kein Weg vorbei. Gemeinsam müssen wir Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr 3, 15).

ANMERKUNGEN

¹ Endgültige Fassung: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury u. K. Kardinal Lehmann (Freiburg 2006).

² W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: FAZ, 31.10.2006, 10.

³ F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

⁴ W. Gräb, Selbst denken nicht möglich, in: Zeitzeichen 7 (2006) H. 12, 53–55.

⁵ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. 1 (Berlin 1960) 137.

⁶ Vgl. Th. Mahlmann, Art. Reformation, in: HWbPh 8 (1992) 420f.

⁷ Vgl. J. Ratzinger, Die Bedeutung der Kirchenväter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257–282, 277.

⁸ Vgl. den Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, in: LThK.E., Bd. 2, 504–515.

⁹ Vgl. E. Troeltsch, Luther, der Protestantismus u. die moderne Welt, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4 (Tübingen 1925) 202–254; G. Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit, in: Lutherstudien, Bd. 3 (Tübingen 1985) 366–394.

¹⁰ Vgl. M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969).

¹¹ J. Habermas u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005).

¹² G. W. F. Hegel, Wer denkt abstrakt? in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 20 (Stuttgart 1958) 445.

¹³ Charakteristisch dafür ist der Beitrag von M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne u. der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006) 551–554.

¹⁴ Vgl. dazu G. Schwan, in: Benedikt XVI. (A. 1) 34–75.

¹⁵ Vgl. Summa theologiae I/II q. 90 a.1; q. 91 a.2.

¹⁶ Vgl. GS 36, 41, 56 u. 76 sowie DH; vgl. J. Ratzinger, Kirche, Ökumene u. Politik (Einsiedeln 1987); ders., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum u. die Weltreligionen (Freiburg 2003).

¹⁷ Habermas u. Ratzinger (A. 11) 34–36; vgl. J. Habermas, Glauben u. Wissen (Frankfurt 2001).

¹⁸ Habermas u. Ratzinger (A. 11) 33; vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 2005) bes. 116–118.

¹⁹ Habermas u. Ratzinger (A. 11) 50.

²⁰ Vgl. Benedikt XVI., Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz (Freiburg 2006).

²¹ Ebd. 54f.; vgl. 57.