

Die Vernunft, die Moderne und der Papst

Ende Januar, Anfang Februar 2009 sind wir Zeitzeugen einer historisch zu nennenden Tragödie geworden: Papst Benedikt XVI., der sonst oft so scheu und schüchtern nicht nur wirkende, sondern seiende, wollte in einem wagemutigen Akt menschlichen und geistlichen Großmuts – durchaus dem barmherzigen Vater aus dem Lukasevangelium vergleichbar – der schismatischen Piusbruderschaft die Hand reichen, um diese jüngste Wunde der Trennung in der katholischen Kirche zu heilen. Deren endgültiges Aufbrechen in Gestalt der verbotenen Weihe von vier Bischöfen durch Erzbischof Marcel Lefebvre 1988 hatte er als damaliger Verhandlungspartner des Vatikans nicht verhindern können.

Wenn aus Versöhnung eine Tragödie wird

Diese auch persönliche Niederlage, zusätzlich eingedunkelt vom Gefühl, die Kirche habe durch einige Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geistlich-theologische Verluste erlitten, ist wohl für den Pontifex im Gang seiner ersten vier Amtsjahre zu einer derart quälenden Herausforderung angewachsen, daß er sie in der begrenzten Zeit, die er sich bleiben sieht, unter allen Umständen einer Lösung zuführen wollte. Nur so erklären sich die höchst riskanten Akte eines geradezu tollkühnen Entgegenkommens gegenüber der Piusbruderschaft, ohne daß dieser in irgendeiner Form (wie früher in ähnlichen Fällen üblich) eine Vorleistung abverlangt worden wäre. Unter dieser Vorgabe haben sich dann mangelnde Informiertheit, Kommunikationsdefizite, politische Inkompetenz und wohl auch menschliche Eitelkeiten seitens einiger Kurienmitglieder zu einem Gewirr von Fallstricken verflochten, in deren Mitte dann auch noch einer der betroffenen vier aus der Exkommunikation geholten Bischöfe als expliziter Leugner der Shoah agierte. Die Folgen sind bekannt.

Hinter dieser kirchlich-politischen und auch persönlichen Tragödie liegt aber noch eine andere Dimension, die als nicht weniger tragisch empfinden wird, wer sie entdeckt: Es handelt sich um eine philosophische. Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß *das* Lebensthema von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. seit Anfang seiner akademischen Lehrtätigkeit bis in seine Enzykliken hinein das Verhältnis von Vernunft und Glaube war und ist. Zum Tragischen der Vorgänge um die Bischöfe der Piusbruderschaft gehört nicht nur, daß sie das Gewicht der Stimme Benedikts

in diesem heute so dringlichen Disput beschädigt haben, sondern daß es in seinen philosophischen Hintergrundüberzeugungen einen Zug gibt, der ihn wohl partiell blind macht für das, was die Piusbruderschaft im Kern umtreibt und auch unumwunden bekundet: die kompromißlose Ablehnung und Bekämpfung all dessen, was unter den Begriff der Moderne fällt. Deren Denken – symbolisch zu verdichten im Begriff der Autonomie der Vernunft und den Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – gilt den Pius-Anhängern als schiere Erfindung des Satans zur Vernichtung der Kirche und ihrer Wahrheit.

Benedikt XVI. seinerseits hegt der Grundlage dieser Moderne, also zumal ihrer Philosophie, gegenüber eine so tiefe Skepsis und pflegt im Umgang mit ihr eine so ausgeprägte Hermeneutik des Verdachts, daß es zwischen seinen leitenden Überzeugungen und Teilen der Doktrin der Pius-Leute zu einer Art Osmose kommt, die ihn dann die Brisanz anderer Teile dieser Positionierung wohl nur eingeschränkt wahrnehmen oder ausblenden läßt. Dieser philosophischen Tiefenschicht sind die nachfolgenden Überlegungen gewidmet.

Gott in den breaking news der Weltpresse

Das hatte man, bevor es geschah, eigentlich nicht für möglich gehalten: daß die gute alte Gottesfrage, gar noch in Zuspitzung auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube, eines Tages im spätmodernen globalen Medienzirkus als *breaking news* auftauchen würde, als Sensationsmeldung, die tagelang alles andere, was sonst noch geschah, in den Schatten stellte. Doch genau das geschah am 16. September 2006, als Papst Benedikt XVI. beim Besuch seiner alten Wirkungsstätte als Dogmatikprofessor, der Universität Regensburg, die mittlerweile legendäre Vorlesung über „Glaube, Vernunft und Universität“ hielt¹. Binnen Tagesfrist hob in der muslimischen Welt ein Sturm der Entrüstung an, weil der Papst mit einem mittelalterlichen Zitat eines byzantinischen Kaisers den Propheten Mohammed und den ganzen Islam mit dem Vorwurf beleidigt habe, gewalttätig zu sein. Vatikanische Behörden und dann der Papst selbst nahmen Klarstellungen vor, die nur mühsam und auch bloß in Teilen die Wogen minderten.

Gewiß: Auch nur ein Halbsatz über die eigene Gewaltgeschichte des Christentums hätte dem – von etlichen Kreisen durchaus gezielt gesuchten – Mißverständnis einer Verurteilung des Islam politisch den Weg verlegt. Benedikt hätte nur zu wiederholen brauchen, was er Jahre zuvor im Sinn eines Schuldbekenntnisses unter ausdrücklicher Nennung der Kreuzzüge über christliche Gewalttätigkeit gesagt² und wenige Monate vor der Regensburger Vorlesung noch auf dem Weltjugendtag zu Köln³ sowie zuletzt beim Neujahrempfang 2006 des diplomatischen Corps in Rom⁴ wiederholt hatte. Aber nüchternem Hinhören hätte auch vor den Klarstellungen schon deutlich sein können, daß es dem Papst einzig um eine ganz

bestimmte Formulierung in dem Zitat ging⁵: Der Kaiser Manuel II. Palaiologos, den Benedikt zitierte, war der Meinung, daß Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig sei, weil sie im Widerspruch zu Gottes Wesen und zum Wesen der Seele stehe: „Gott hat kein Gefallen am Blut ... und nicht vernunftgemäß – nicht syn logo – zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“⁶

Ohne Zweifel hätte sich der Papst buchstäblich auf eine ganze Wolke anderer Zeugen berufen können, um zum Ausdruck zu bringen, daß Gewaltausübung und Verkündigung einander strikt ausschließen⁷. Jedoch in keinem dieser Zeugnisse findet sich der Bezug auf den Logos – also war es dem Papst auf eben diesen angekommen. Er wollte damit schon im Ansatz seiner Überlegungen sagen: Gott und Vernunft gehören untrennbar zusammen. Die Konsequenzen des faktischen, durch das Zitat bedingten Islambezugs verdeckten, daß es nicht um ein religionspolitisches oder religionskritisches Problem ging, sondern um die Verfassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Zwar hatte bereits dieser Eröffnungszug der Vorlesung durchaus eine kritische Spitze, aber die zielte nicht auf den Islam, sondern hat innerchristliche Adressaten. Das belegt die Tatsache, daß es in der Vorlesung Benedikts ab dem zweiten Absatz nach dem berüchtigten Zitat bis zum Ende, das heißt in 90 Prozent des Texts, wie ein italienischer Kritiker errechnete⁸, um das Problem der sogenannten Hellenisierung geht, das heißt darum, ob diese Zusammenführung von Vernunft und Glaube nur Resultat einer Überformung – oder gar Verfremdung – der christlichen Grundbotschaft durch das griechisch-philosophische Denken in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende ist; oder ob es sich bei der Vernunft-Glaube-Verschränkung um eine geschichtliche Konvergenz beider Traditionen handelt, die von der Sache selbst, also vom christlichen Gottesbegriff, getragen ist. Das ist die wirkliche These, um die es geht und über die zu streiten ist. Schon im Spätmittelalter war diese Bindung Gottes an die Vernunft unter christlichen Theologen strittig, weil man darin so etwas wie eine Beeinträchtigung der Allmacht Gottes erkannte, und auch der Islam umfaßt Traditionsstränge, die diese Sicht teilen, daß Gott um seines Gottseins willen nicht einmal an die Vernunft und die Wahrheit gebunden sein dürfe.

Die Reformation hat diesen engen Zusammenhang von griechischem Denken und biblischen Glauben abgelehnt, weil sie darin den ursprünglichen Klang des Evangeliums nicht mehr zu vernehmen meinte. Der Hauptstrom der evangelischen Theologie Mitte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vermißte – angeführt von dem großen deutschen Theologen Adolf von Harnack – die Glut des anfänglichen Glaubens der frühen Christen und hoffte, durch die Befreiung von dem philosophischen Ballast aus einer Gottesmetaphysik die menschenfreundliche sittliche Botschaft Jesu wiederzugewinnen, die zugleich mit dem modernen Bewußtsein des aufgeklärten Menschen kompatibel war. Und heute stellt sich die Hellenisierungsfrage im Horizont einer polyzentrisch gewordenen, viele Kulturen umfassenden globalen Weltkirche.

Papst Benedikt bezieht in allen drei Hinsichten pointiert Stellung: Für ihn ist der Gang der christlichen Botschaft durch das Medium des griechisch-philosophischen Denkens keine Verfremdung, denn es gebe bis ins Alte Testament hinein bereits Berührungen zwischen dem griechischen Denken und den biblischen Traditionen – und schon darin seien die Grundentscheidungen, „die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen“⁹, auf eine Weise vorbereitet und entfaltet worden, daß diese Begegnung von Vernunft und Glaube selbst in die Gestalt des christlichen Glaubens hineingehört.

Und darum – das ist die Antwort auf die zweite und dritte Frage – führte eine Abkoppelung von Vernunft und Glaube, selbst wenn sie entweder um der Größe Gottes willen oder wegen der Vernunftförmigkeit der Theologie wegen vollzogen wird, zu einer Verdunkelung und Verengung von Glaube und Vernunft, die sich bis zu beiderseitigen Pathologien steigern können, und das wieder dränge auf, auch heute fällige Inkulturationsprozesse sozusagen nicht an dem Vernunftkatalysator vorbei zu leiten, weil genau dieser für die Universalität der Botschaft aufkommt, die es braucht, um sie überhaupt für die konkrete Inkulturation geöffnet zu halten¹⁰.

Der Papst und die philosophische Moderne

Erstaunlich war, daß sich die in der Sache eigentlich Erstbetroffenen, nämlich heutige Vertreter des sogenannten Kulturprotestantismus, die die Hellenisierungsthese im Wesentlichen teilen, verblüffend spät erst zu Wort meldeten – und dann eher spitz: Der Münchener evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf etwa sah die päpstliche Kritik an der Hellenisierungsthese gleich 400 Millionen Protestanten weltweit das wahre Christsein bestreiten¹¹. Für die vorausgehende, auf das Binnenchristliche konzentrierte Interpretation spricht im übrigen auch, daß der Papst für sein Anliegen nicht – gleichsam in der Attitüde des Immer-schon-gewußt-Habens – eine innerkatholische Stimme in den Zeugenstand ruft, obwohl das vielfach möglich gewesen wäre. Stattdessen läßt er das ihm Wichtige einen orthodoxen Christen sagen, der sich übrigens als alles andere denn ein Katholikenfreund gerierte.

Überdies war Manuels philosophischer Berater Georgios Gemistos Plethon, ein Philosoph und Reformpolitiker, der sich ein hochambitioniertes Programm vorgenommen hatte und der in dessen Verfolg zu einem scharfen Monotheismus-Kritiker geworden war: Zu Plethons erklärten Absichten gehörte nämlich, die Differenz zwischen Christentum und Heidentum durch Rückkehr zu einer uralten vorchristlich, griechisch-religiösen Weisheit, einer „*theologia prisca*“, zu beseitigen und mit deren Hilfe die konfessionellen und gewaltgeladenen Spaltungen zwischen Ost- und Westkirche einerseits sowie Christentum und Islam andererseits zu überwinden¹². Mir will scheinen, daß etwas von eben dieser Intention hörbar in dem Diktum des Kaiser Manuel nachhallt. Zumindest aber entzieht diese diachrone

Rekontextualisierung dem Verdacht auch auf nur indirekte Provokationsabsichten des päpstlichen Zitats jegliche vernünftige Grundlage.

Damit soll in keiner Weise insinuiert sein, an der pointierten Wortmeldung Benedikts sei nichts, worüber zu diskutieren wäre – im Gegenteil. Das sollte etwa gerade auch im Blick auf die Art und Weise geschehen, wie in der Regensburger Vorlesung die Philosophie der Moderne, also vor allem diejenige Kants und der ihm Nachfolgenden, zur Geltung kommt, nämlich wenig differenziert oder erst gar nicht.

Es mag kein Zufall sein, daß exakt an dieser Stelle dem Papst bei der Paraphrasierung einer an sich bekannten Stelle aus der Vorrede der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ein bemerkenswerter Fehler unterlief: Kant habe geschrieben, „er habe das Denken beiseiteschaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen“¹³, sagte der Papst. Im Original steht freilich: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“¹⁴ – und das besagt etwas ganz anderes als die Paraphrase insinuiert (denn nur denkend vermag ja Kant dem Glauben jenen Platz zu geben, der durch die Aufhebung, d.h. Einschränkung des Wissens frei wird). Ich hatte immer schon den Eindruck, daß diese philosophische Moderne Joseph Ratzinger fremd war und blieb und er darum – trotz manchen Respekts gerade vor Kants moralphilosophischem Denken¹⁵ – zu ihrem eigenen theologischen Reichtum keinen wirklichen Zugang hat finden können¹⁶.

Nachdem sich der Medienwirbel um die Regensburger Vorlesung etwas gelegt hatte, stellten sich freilich Wirkungen ein, mit denen auch niemand gerechnet hatte: 38 muslimische Autoritäten ganz verschiedener Herkunft schreiben dem Papst in verbindlichem Ton einen offenen Brief zu seinen Ausführungen in Regensburg¹⁷; exakt ein Jahr später, am 13. Oktober 2007 folgt dem ein weiteres Schreiben von 138 muslimischen Gelehrten an den Papst und eine ganze Reihe anderer kirchlicher Autoritäten, auf das der Papst seinerseits wenig später mit einer Einladung zum theologischen Dialog antwortet.

Bevor es aber zu einer solchen Begegnung kam, geschah etwas ganz anderes – und wieder ging es um den Papst, die Vernunft und den Glauben. Der Rektor der größten Universität Roms, „La Sapienza“, gegründet 1308 von Papst Bonifaz VIII., heute eine Massenuniversität mit 140000 Studierenden, hatte Papst Benedikt eingeladen, an die Hochschule zu kommen und die Inaugurationsrede zur Eröffnung des Akademischen Jahres zu halten. Das sollte schon im Herbst 2007 geschehen. Dagegen erhob sich in einem Kreis von knapp 70 der insgesamt 4500 Professoren und dann auch bei Studenten Widerspruch, weil der Papst in seiner Zeit als Kardinal 1990 bei einem Vortrag in Parma das kirchliche Vorgehen gegen Galileo Galilei verteidigt und sich darum als kirchlicher Obskurantist und Wissenschaftsfeind desavouiert habe. Wer sich den inkriminierten Text vornimmt, kann bereits beim ersten Lesen der Unhaltbarkeit der Vorwürfe ansichtig werden. Aus diplomatischen Gründen wurde dennoch das Kommen des Papstes zu einem Besuch herabgestuft; statt der *lectio magistralis* sollte er nur ein Grußwort sprechen und dann die Uni-

versitätskapelle besuchen. Aber selbst das ging nicht. Wenige Tage vor dem geplanten Besuch am 17. Januar 2008 kam es zu Besetzungen des Rektorats. Die Stimmung kochte derart hoch, daß der Vatikan den Termin ganz absagte, jedoch die ursprünglich geplante Vorlesung im vollen Wortlaut veröffentlichte¹⁸. Es handelt sich erklärtermaßen um so etwas wie eine Fortsetzung der Regensburger Vorlesung, und die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, die Benedikt da – im übrigen in Rekurs nicht nur auf Thomas von Aquin, sondern auch John Rawls und Jürgen Habermas – vornahm, hätte wahrlich niemandem Anstoß geben können, ganz im Gegenteil¹⁹. Man braucht nur etwas in den Wortlaut hinein zu hören, um sich davon überzeugen zu können:

„Ich würde sagen, daß die Vorstellung des heiligen Thomas über das Verhältnis von Philosophie und Theologie sich in der Formel ausdrücken lasse, die das Konzil von Chalzedon für die Christologie gefunden hatte: Philosophie und Theologie müssen zueinander im Verhältnis des ‚Unvermischt und Ungetrennt‘ stehen. Unvermischt, das will sagen, daß jede der beiden ihre eigene Identität bewahren muß.

Die Philosophie muß wirklich Suche der Vernunft in ihrer Freiheit und ihrer eigenen Verantwortung bleiben; sie muß ihre Grenze und gerade so auch ihre eigene Größe und Weite sehen ...

Mit diesem ‚Unvermischt‘ gilt auch zugleich das ‚Ungetrennt‘: Die Philosophie beginnt nicht immer neu vom Nullpunkt des einsam denkenden Subjekts her, sondern sie steht im großen Dialog der geschichtlichen Weisheit, die sie kritisch und zugleich hörbereit immer neu aufnimmt und weiterführt; sie darf sich aber auch nicht demgegenüber verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben.

Manches, was von Theologen im Laufe der Geschichte gesagt oder auch von kirchlicher Autorität praktiziert wurde, ist von der Geschichte falsifiziert worden und beschämt uns heute. Aber zugleich gilt, daß die Geschichte der Heiligen, die Geschichte der vom christlichen Glauben her gewachsenen Menschlichkeit diesen Glauben in seinem wesentlichen Kern verifiziert und damit auch zu einer Instanz für die öffentliche Vernunft macht.“²⁰

Wer darin Obskurantismus erkennen will, folgt einer „hidden agenda“, hegt also eine ganz andere Absicht, als in einen vernünftigen Disput über Vernunft und ihr Verhältnis zur Gottrede einzutreten: Dahinter steht vielmehr die gezielte Suche nach einem Konflikt zwischen Religion und der Spätmoderne der Gegenwart.

Exakt diese Erfahrung aber ist in den Augen des Papstes nichts Neues, sondern der wahre Charakter der Moderne seit ihren Anfängen: ein einziges Programm menschlicher Selbstermächtigung, das alle Transzendenz aus Wissen, Denken, Leben und Wollen ideologisch zu eliminieren sucht. Dieser pessimistischen Lesart der Moderne begegnet man schon in der späten Phase des Theologieprofessors Ratzinger und dann in seiner Zeit als Kurienkardinal am greifbarsten in seiner Auseinandersetzung mit dem wohl markantesten Text des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Pastorkonstitution „Gaudium et spes“.

Moderne-Kritik im Gewand einer Konzils-Lektüre

Am 7. Dezember 1965 von einer überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter (2309 Ja- gegen 75 Nein-Stimmen) angenommen, ist die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ als längster und als letzter verabschiedeter Text des Konzils der bis heute umstrittenste geblieben. Eine konservative Fraktion der Konzilsväter hatte ihn zu verhindern gesucht, dennoch brach sich in der Mehrheit – gestützt auf wichtige Impulse der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. – die Überzeugung Bahn, daß dieses Konzil, das so viel Theologisches nach innen zu sagen wußte, nicht darauf verzichten könne, sich auch nach außen an „die Welt“ – und das meint: die Nichtkatholiken – zu wenden. Man kann sagen, daß dabei der Prozeß des Zustandekommens dieses Textes sein eigentliches Resultat darstellt²¹, das wichtiger ist als der verabschiedete Text, weil sich die Öffnung der Kirche auf die Welt hin, die der Text fordert, im Wagnis, ein solches Dokument zu formulieren, selbst performativ vollzieht.

Ein solches Konzilsdokument hatte es bislang noch nie gegeben. Das eigentlich Neue daran war, daß sich die oberste kirchliche Lehrinstanz – anders als je vorher (und heute!) – in vorläufiger Form zu äußern wagte²². Wenn die kirchliche Autorität sich ernsthaft auf eine Lektüre der berühmten „*Zeichen der Zeit*“ (GS 4) einläßt, will sie ihren Adressaten gewiß etwas sagen, was diesen zum Heil dient. Aber sie anerkennt damit auch, daß sie gemeinsam mit ihren Adressaten die Aufgabe der Hermeneutik und deren Risiken, die Deutung der Situation, vor sich und nicht schon hinter sich hat.

Es war ohne Zweifel eben diese hermeneutische Offenheit, die es möglich machte, daß *Gaudium et spes* von Anfang an höchst kontrovers interpretiert wurde. Galt es den einen als „das ‚gelingenste‘ Dokument des Konzils“²³, so machten andere in diesem Dokument, namentlich in seiner Einführung (GS 4–10) den tiefsten Impuls für nachkonziliare Entwicklungen aus, die das Konzil selbst nie gewollt habe. Zu den prominentesten Vertretern dieser zweiten Lesart gehört ohne Zweifel der damalige Theologieprofessor Ratzinger. Bereits 1975, zum zehnten Jahrestag der Verabschiedung von *Gaudium et spes*, schrieb er:

„Was ... an diesem Text so wirksam wurde, war nicht die inhaltliche Summe, die ganz auf der Linie der kirchlichen Überlieferung bleibt und deren Möglichkeiten ausschöpft; es war vielmehr die allgemeine Intention des Aufbruchs, die sich hauptsächlich im ‚Vorwort‘ niedergeschlagen hatte. ... Nicht als ob der Text selbst ausgeschöpft wäre, sondern weil die Wirkungsgeschichte ... sich gerade an den Geist dieses Vorworts klammerte und weitgehend von dessen Zweideutigkeiten geprägt wurde.“²⁴

Diesen „Geist des Vorworts“, auf den sich Ratzinger da beruft und den er der Zweideutigkeiten zeih, nennt er wenig später beim Namen: Es ist der „erstaunliche Optimismus“²⁵, der aus dem Dokument spreche und der noch mehr die zu ihm

führenden Beratungen durchherrscht habe. Würden – so Ratzingers Lesart – gemäß *Gaudium et spes* Kirche und Welt zusammenwirken, schiene nichts mehr unmöglich zu sein. Mit diesem Konzilsdokument sei eine Art „Gegensyllabus“²⁶ formuliert, der nach generationenlangen Reserven und Blockaden eine grundsätzliche produktive und positive Neubestimmung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und dem Denken der Neuzeit oder Moderne möglich mache.

In der Tat eignet diesem Konzilsdokument etwas von einem Gegensyllabus: Der Syllabus war eine Liste von 80 verworfenen Sätzen gewesen, mit denen Papst Pius IX. auf intellektuelle und politische Probleme seiner Zeit reagiert hat – ein Häresienkatalog, den man getrost als Bankrotterklärung der Kirche vor der Weltsituation der damaligen Zeit bezeichnen kann und der dann unter Pius X. seine Fortschreibung in den Anathemata und Lehrschriften gegen den sogenannten Modernismus fand, von dem wir heute wissen, daß er eine genuin römische Erfindung war, weil das, was an der Kurie als Modernismus herumgeisterte, niemand ernsthaft vertreten hat²⁷. Demgegenüber nimmt *Gaudium et spes* tatsächlich eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zur Moderne vor, die unübersehbar – und hörbar bis ins Sprachliche hinein – von einem aufklärerischen Moment durchzogen ist: So werden beispielsweise die bei der rasanten Umgestaltung der gesellschaftlich-sozialen Welt auftretenden Probleme als in solchen Prozessen übliche „Wachstumskrisen“ (GS 4) bezeichnet; die Annahme einer Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und ihre Einforderung werden als dem Willen des Schöpfers entsprechend bezeichnet (GS 36); wie selbstverständlich findet ein Ausdruck Eingang in das Dokument, der noch zehn Jahre zuvor als Unwort diskriminiert war: „evolutiv“ (GS 5)²⁸; die Reinigung der Religiosität von Magie und Aberglaube wird begrüßt (GS 7); und dann wörtlich im Eröffnungssatz von GS 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ – da wird Religion, genauer: die christliche Religion selbst als Aufklärung verstanden.

Ratzinger hat in seiner Kritik von 1975 diesem Grundduktus von *Gaudium et spes* unverhohlen vorgeworfen, das vergessen zu haben, was man prägnant mit dem Titel des berühmten Gemeinschaftswerkes von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno auf den Nenner einer „Dialektik der Aufklärung“²⁹ bringen kann. Das meint: Vernunft, die überzeugt ist, durch Aufklärung den Menschen von allen durch die Natur auferlegten Zwängen zu emanzipieren, ihm die Furcht zu nehmen und ihn zum Herren seiner selbst zu machen, verstrickt sich im Gang ihres Fortschritts im Netz ihrer eigenen Erfindungskraft. Die Grundsituation der Vernunft heißt: Verhängnis. Aus diesem sieht Horkheimer nur einen einzigen Ausweg. Schon in der „Dialektik der Aufklärung“ hatte er angedeutet, daß zumindest an *einem* Punkt der okzidentalen Vernunftgeschichte das Denken aus dieser Bindung an die Natur freigekommen sei, nämlich im Judentum: denn dort sei an ihre Stelle die Bindung an den allem Natürlichen gegenüber ganz anderen Gott getreten.

Vom Bewußtsein eben dieser Dialektik der Moderne kann Ratzinger in *Gaudium et spes* keine Spur erkennen. Verblüffen muß diese These freilich schon angesichts des Textes der „Einführung“ (GS 4–10). Denn dort findet sich kein einziger Zug der Beschreibung der modernen Welt von der wirtschaftlichen Dynamik bis zum religiösen Bewußtsein, der nicht mit einem „aber“ oder durch ein „und doch“ konterkariert wird. Die Schlußbilanz der Gegenwartsanalyse lautet darum:

„Unter diesen Umständen zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zur Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß. Zudem wird nun der Mensch sich dessen bewußt, daß es seine eigene Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken. Wonach er fragt, ist darum er selber“ (GS 9).

Was wäre das, wenn nicht klarer Ausdruck des Wissens um die Dialektik der Aufklärung? Als besondere Pointe kommt hinzu, daß ausweislich der heute bekannten und erforschten Textgeschichte von *Gaudium et spes* die modernekritischen Züge gerade auf Betreiben deutscher Konzilstheologen in den Text Aufnahme fanden, denen die ersten, primär von französischen Kollegen stammenden Vorlagen zu optimistisch erschienen waren³⁰. Es ist nicht zu viel unterstellt, wenn man dahinter nicht nur die geschichtlichen Erfahrungen der Deutschen von 1914 bis 1945 wirken sieht, sondern sich auch daran erinnert, daß die Wahrnehmung einer Dialektik der Aufklärung – anders als in Frankreich oder England – von Anfang an konstitutiv zur Tradition der klassischen deutschen Philosophie der Moderne gehört: Der erste, der diese Dialektik geradezu stilbildend und genial ausformuliert hat, war kein Geringerer als Friedrich von Schiller – und zwar im Antagonismus zweier nahezu gleichzeitig entstandener Texte: Seiner Jenaer Antrittsvorlesung „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“³¹ von 1789, die ihn schlagartig zur Koryphäe machte, und der sogenannten Philosophischen Rede in dem Romanfragment „Der Geisterseher“³², die eine durch und durch skeptische Sicht auf eine von allen guten Geistern verlassene Welt entfaltet, während die Vorlesung von einem tiefen Optimismus hinsichtlich der Geschichte und ihrer Aufklärung und Lenkung durch menschliche Vernunft durchherrscht ist³³.

Und nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang natürlich auch Kant, dessen kritische Schriften, namentlich die „Kritik der praktischen Vernunft“ und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ dankbar und geradezu enthusiastisch (vor allem von Theologen und Predigern) als überfälliges Gegengewicht gegen eine seichte Aufklärung begrüßt wurden³⁴. Gerade Kants Religionschrift und seine Beiträge zur Geschichtsphilosophie erörtern eindringlich das Problem der Vernunftdialektik, das sich ja zumeist in der Frage nach dem Ursprung und der möglichen Überwindung des Bösen verdichtet. Der philosophischen Moderne selbst jedenfalls ist der Problemkomplex der Vernunftdialektik konstitutiv

und detailliert eingeschrieben³⁵ – und *Gaudium et spes* reflektiert diesen Befund unübersehbar gerade in der „Einführung“³⁶. Eine Interpretation, die das ausblendet, scheint mir nur möglich unter Voraussetzung eines Neuzeitklischees, das sich der Anerkennung der inneren Differenziertheit und der genuin christlichen Wurzeln modernen Philosophierens verweigert. Ratzinger tendiert in diese Richtung, wenn er das neuzeitliche Denken als grundsätzlich aporetisch qualifiziert und ihm ein von ihm sogenanntes christliches „Wissen aus der Taufe“³⁷ entgegenstellt, das darin wirksam wird, daß der Mensch sich seiner Eigenmacht entreißen und in den Leib Christi, also die Kirche einfügen läßt, weil ihm, dem geschichtlich gefallenem Wesen, auch nur wieder geschichtlich aufgeholfen werden könne.

Tragisch scheint mir, daß die damit festgezurrte Verhältnislosigkeit zur Moderne, die ich für die verborgene Ursache von Benedikts Aufgeschlossenheit für die Stimmen am rechten Rand der Kirche und jenseits seiner halte, keineswegs konstitutiv zu seinen denkerischen Grundkoordinaten gehört. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er in einer wichtigen Phase seines Schaffens sich auf denkerischen Bahnen bewegen konnte, die ihn buchstäblich um Haaresbreite in Tuchfühlung mit den Denkern der reflektierten Moderne und selbstkritischen Aufklärung, also mit Repräsentanten des deutschen Idealismus brachten und nahezu in einen Dialog mit dieser Moderne auf Augenhöhe führten – denkerische Bahnen im übrigen, die er nicht einfach hinter sich gelassen hat, sondern die bis in jüngste Zeit in seinen Wortmeldungen Spuren hinterlassen.

Der beinahe gelungene Dialog mit der Moderne

Diese Dimension in Ratzingers Denken macht sich vor allem geltend in einem ganz spezifischen Gebrauch des Logos-Begriffs. Breit ausgefaltet finden sich diese Gedanken bereits in der „Einführung in das Christentum“ von 1968³⁸, auf einen bündigen Nenner gebracht begegnen sie besonders markant bei einem Kolloquium an der Pariser Sorbonne 1999 im Blick auf die Frage der Reichweite des Geltungsanspruchs naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dort formulierte der damalige Kardinal:

„Es geht um die Frage, ob die Vernunft bzw. das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde steht.

Es geht um die Frage, ob das Wirkliche aufgrund von Zufall und Notwendigkeit ..., also aus dem Vernunftlosen entstanden ist, ob also die Vernunft ein zufälliges Nebenprodukt des Unvernünftigen und im Ozean des Unvernünftigen letztlich auch bedeutungslos ist, oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: *In principio erat Verbum* – am Anfang aller Dinge steht die schöpferische Kraft der Vernunft. Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen.“³⁹

In dieser scheinbar einfachen Passage steckt ein komplexes Argument: Wenn es in der Welt Vernunft gibt und mit ihr Erkenntnis und Wissenschaft, dann in strengem Sinn nur, wenn auch ihre Quelle, ihre Herkunft ihrerseits vernunftförmig ist. Wäre das nicht der Fall, dürfte Vernunft sich nicht selbst trauen. Sie wäre einem Unvernünftigen entsprungen, sie funktionierte eben so, wie sie funktioniert, müßte sich aber jeden Geltungsanspruchs enthalten. Sie wäre – um es mit Nietzsche zu sagen – eine Illusion, von der wir vergessen haben, daß sie eine ist⁴⁰. Denn woher sollte sie wahrheits- und wissensfähig sein, wenn das schon von ihrem Ursprung nicht gesagt werden kann? In der Tat handelt es sich bei diesem Gedanken um eine Option, also den Entscheid für eine bestimmte Weltbeschreibung. Diese Option stützt sich nicht nochmals auf einen Beweis, ja sie ist eines Beweises weder bedürftig oder auch nur fähig, *wenn* man unterstellt, daß es so etwas wie Vernunft überhaupt gibt. Sie ist statt dessen getragen von einem letzten Selbstvertrauen der Vernunft in die eigene Wahrheitsfähigkeit, ein Gedanke, den Ludwig Wittgenstein auf den lapidaren Nenner brachte, alles Wissen gründe im Letzten auf Anerkennung⁴¹. Oder mit Joseph Ratzinger gefragt:

„... kann eigentlich die Vernunft auf die Priorität des Vernünftigen vor dem Unvernünftigen, auf die Uranfänglichkeit des Logos verzichten, ohne sich selbst aufzuheben?“⁴²

„Nein“, heißt die Antwort natürlich. Freilich kann sich Vernunft trotzdem für den Primat des Unvernünftigen entscheiden, aber dann muß sie vernünftigerweise auf jeden Geltungsanspruch, also auf sich selbst verzichten – das heißt sogar noch das eigene Selbstdementi müßte Vernunft nach dem Maßstab der Vernünftigkeit vollziehen, wenn ihre Äußerung mehr sein soll als ein sinnloses Geräusch. Die Unterstellung eines arationalen Wirklichkeitsgrundes triebe die menschliche Vernunft in einen performativen Selbstwiderspruch. Eben daraus zieht Ratzinger den Schluß, daß, wenn es Vernunft gibt in der Welt, der Urgrund der Welt, aus dem alles hervorgeht – also theologisch Gott –, selbst Vernunft sein muß⁴³. Eben daraus erklärt sich Joseph Ratzingers Überzeugung, daß im Christentum Aufklärung Religion geworden sei:

„Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis: ... Im Christentum ist Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler.“⁴⁴

Auch Benedikts erste Enzyklika „*Deus caritas est*“ steht in dieser argumentativen Linie. In Aufnahme der immer wieder zuvor schon aufzufindenden Verbindung des Vernunftmotivs mit dem der Liebe identifiziert er dort das metaphysische Gottesbild der „Urvernunft“⁴⁵ mit einem, der „mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe“⁴⁶ liebt. Die Begründung für diese Identifikation von Logos und Liebe klingt in einer Predigt vom Tag der Regensburger Vorlesung an, wenn es dort heißt:

„(Die) schöpferische Vernunft ist Güte. Sie ist Liebe. Sie hat ein Gesicht. Gott läßt uns nicht im Dunkeln tappen. Er hat sich gezeigt als Mensch. So groß ist er, daß er es sich leisten kann, ganz klein zu werden.“⁴⁷

Dieser Gedanke korrespondiert unüberhörbar einer These, mit der der italienische Philosoph Gianni Vattimo in den vergangenen Jahren Furore gemacht hat: Durch das Christentum sei denkbar geworden, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann – also Gott –, seine größte Größe darin erweise, daß es auf diese seine Größe verzichtet, um anderem Raum zu geben, es als anderes sein zu lassen, und das sei nichts anderes als Liebe. Denn – sinngemäß mit Augustinus formuliert – Lieben heißt: Zu etwas oder jemanden sagen: „Ich will, daß Du bist.“⁴⁸ Im Gedanken der Menschwerdung, des Sich-klein-Machens Gottes – paulinisch gesprochen: der Kenosis – habe dieser Gedanke seine singuläre Ausprägung gefunden.

Auch dieser Gedanke findet sich bereits Jahrzehnte vorher in Ratzingers „Einführung“, und zwar genau in der Funktion, „die Verwandlung des Gottes der Philosophen“⁴⁹, wie er schreibt, zur Geltung zu bringen, also Vernunft und Glaube zusammen zu halten: Er bezieht sich dazu auf ein von einem anonymen Jesuiten stammendes Diktum am Anfang von Hölderlins „Hyperion“-Roman. Dort heißt es: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est – Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten – das ist göttlich.“⁵⁰ Ratzinger kommentiert:

„Jener unbegrenzte Geist, der die Totalität des Seins in sich trägt, reicht über das ‚Größte‘ hinaus, so daß es gering ist für ihn, und er reicht in das Geringste hinein, weil nichts zu gering ist für ihn. Gerade diese Überschreitung des Größten und das Hineinreichen ins Kleinste ist das wahre Wesen des absoluten Geistes.“⁵¹

Nur aus dieser „Uridentität von Wahrheit und Liebe“⁵² läßt sich der Logos als schöpferisch begreifen und so der Gedanke denken, daß außer dem Absoluten noch etwas anderes sei. Doch in der uns beschäftigenden Option Benedikts für einen Primat des Logos steckt noch ein weiterer Zug, dem es nachzugehen gilt – dies um so mehr, als er eine notable Überraschung impliziert.

Fein gestellte philosophische Ohren werden beim vorstehenden Zitat sofort aufgemerkt haben. Da war vom „wahren Wesen des absoluten Geistes“ die Rede. Klingt das nicht nach Idealismus? Es klingt nicht nur so: Wenige Seiten später in der „Einführung“ entfaltet Ratzinger den Primat des Logos auf exakt eben die Weise, wie das auch die idealistische Tradition in ihren besten Stimmen tat und tut: Wenn Vernunft – wie erläutert – um ihrer selbst willen Gründe hat, für einen Primat des Logos zu optieren, dann folge daraus, daß alles Sein seiner innersten Struktur nach logisch, also Gedanke sei. Was sich an objektivem Geist in den Dingen finde, sei „Abdruck und Ausdruck“⁵³ eines schöpferischen Vorgedachtwerdens durch einen subjektiven Geist – und unser Denken sei dessen Nach-Denken im buchstäblichen Sinn. Von daher kommt Ratzinger zu dem kühnen Resümee:

„Zu sagen ‚Credo in Deum‘ – ‚Ich glaube an Gott‘ drückt die Überzeugung aus, daß objektiver Geist Ergebnis subjektiven Geistes ist und überhaupt nur als dessen Deklinationsform bestehen kann, daß – anders ausgedrückt – Gedachtsein (wie wir es als Struktur der Welt vorfinden) nicht ohne Denken möglich ist.“⁵⁴

Das aber heißt für ihn, daß auch Materie in letzter Konsequenz „Gedachtsein, objektivierter Gedanke ist“⁵⁵ – eine Überzeugung, der der nachmalige Kardinal auch Jahrzehnte später, bei dem Kolloquium an der Sorbonne, im Blick auf die prominente Gegenposition Jacques Monods vom reinen Zufall als der einzig denkbaren Hypothese erneut Ausdruck verlieh⁵⁶. Auf den Nenner gebracht sagt er damit: Wenn es einen Primat des Logos gibt, dann gilt: „... alles Sein ist letzten Endes Gedachtsein und ist auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen – wir stehen vor dem ‚idealistischen‘ Weg.“⁵⁷

Das verhält sich in der Tat so. Denn unter Idealismus ist – systematisch gesehen – ein Doppelpertes zu verstehen: *Erstens* die Überzeugung von einer fundamentalen Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen. Und das impliziert *zweitens* die Annahme, daß alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grund nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht uns ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen. Fundamentale Wirklichkeitserkenntnis kann es darum nur in Bezug auf eine Wirklichkeit geben, die von Wesen geistig, also logosförmig ist, wie schon Platon überzeugt war⁵⁸.

Diesen Ansatz teilt Ratzinger im Kern seit je. Doch zugleich sucht er die Abgrenzung zu den historisch aufgetretenen Positionen des philosophischen Idealismus, indem er in der „Einführung“ schreibt:

„Gewiß, auch er (der christliche Glaube) wird sagen: Sein ist Gedachtsein. Die Materie verweist selbst über sich hinaus auf das Denken als das Vorgängige und Ursprünglichere. Aber entgegen dem Idealismus, der alles Sein zu Momenten eines umfassenden Bewußtseins werden läßt, wird der christliche Gottesglaube sagen: Das Sein ist Gedachtsein – aber doch nicht so, daß es nur Gedanke bliebe und daß der Schein der Selbständigkeit sich dem näher Zusehenden als bloßer Schein erwiese. Christlicher Glaube an Gott bedeutet vielmehr, daß die Dinge Gedachtsein von einem schöpferischen Bewußtsein, von einer schöpferischen Freiheit her sind, und daß jenes schöpferische Bewußtsein, das alle Dinge trägt, das Gedachte in die Freiheit eigenen, selbständigen Seins entlassen hat.“⁵⁹

Genau diese Abgrenzung aber vermag nicht zu überzeugen. Wer immer sich in den Quellen des idealistischen Denkens ein wenig umtut, wird unschwer Belege beibringen können, die genau für das aufkommen, was Ratzinger dem philosophischen Idealismus kritisch als Defekt anrechnet. Hier nur ein einziges, aber besonders geeignetes Beispiel: Schelling beschreibt das Verhältnis von Absolutem und Endlichem, von Gott und Schöpfung in der Logik des Bildes. Weil alles Bild Gottes ist, ist in diesem Bild auch Gottes Selbständigkeit abgebildet, die sich als Selbststand des Seienden geltend macht:

„Das ausschließend Eigentümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität ... des Angeschauten ist Freiheit.“⁶⁰

Die Grenzziehung zum Idealismus, die Ratzinger vornimmt, erweist sich systematisch gesehen als künstlich und gegenstandslos. Intensive kritische Auseinandersetzungen mit den faktisch ausgearbeiteten klassischen Idealismen angefangen bereits mit Kant über Fichte, Schelling, Hegel bis Hölderlin würden das bestätigen. Ratzinger hat leider, je später je mehr, dieses ganze Areal der philosophischen Moderne ausgeblendet und seine christlich-idealistische Verankerung philosophisch nahezu exklusiv im Gespräch mit Platon entfaltet. Das ist – bei aller Hochschätzung Platons – insofern bedauerlich, als sich gerade bei den modernen Idealisten mehr als anderswo Ressourcen für jene „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“⁶¹ fänden, die Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung gegen eine nur auf die instrumentelle Vernunft sich beschränkende Aufklärung eingefordert hat⁶². Gerade dort lägen auch Anschlüsse bereit, die sich als Liebe offenbarende „Vernunft des Weltalls“⁶³ theodizeesensibel auszulegen „als jene größere Rationalität, die auch das Dunkle und Irrationale in sich aufnimmt und heilt“⁶⁴.

Daß es katholische Theologen gibt, die dem gegenüber mit aller Macht versuchen, über den Umweg protestantischer Deutung jüdischer Tradition den „abrahamitischen Religionen ... einen nicht aufgehenden Rest an Arationalität“⁶⁵ zu sichern, zeitgleich aber säkulare Philosophen, die die Stärke und Überlebensfähigkeit des Christentums an seinem selbstreflexiven Potential festmachen⁶⁶, und zugleich muslimische Denker, die entschieden für eine Bereinigung der Gottesidee im Zeichen des Logos plädieren⁶⁷, läßt ahnen, wie viel Unabgegoltene in dieser Debattenlage noch der Bearbeitung harrt.

Benedikts Stimme wäre dabei persönlich-intellektuell wie kirchenamtlich von höchstem Belang. Durch die Vorgänge um die Piusbruderschaft Anfang 2009 hat sie an Strahlkraft und Überzeugung eingebüßt. Tragisch genug, daß das seine tiefste Wurzel in einer mangelnden Zuwendung zu eben jener Moderne hat, die um ihrer humanen Fortsetzbarkeit willen mehr als alles andere einer solchen Stimme bedürfte, die im Geist Christi ins Zentrum der Kulturen und der Seelen zu sprechen vermöchte.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. die offizielle Druckversion in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury u. K. Lehmann (Freiburg 2006).

² Vgl. J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum u. die Weltreligionen (Freiburg 2003) 165.

³ Vgl. Benedikt XVI., Gott u. die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen (Augsburg 2007) 88f.

⁴ Ebd. 103.

⁵ Vgl. dazu Ch. Thim-Mabrey u. A. Greule, Zitat – Verstehen – Mißverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung“, in: Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, hg. v. Ch. Dohmen (Regensburg 2007) 165–186.

⁶ Benedikt XVI. (A. 1) 16.

⁷ Vgl. einschlägige Quellenzitate bei Th. Kobusch, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität (Darmstadt 2006) 168.

⁸ Vgl. Anonymus, Contro Ratzinger 2.0. Scontro di civiltà e altre sciocchezze (Milano 2006) 29f.

⁹ Benedikt XVI. (A. 1) 28f.

¹⁰ Vgl. dazu auch schon die Bonner Antrittsvorlesung von 1959: J. Ratzinger, Der Gott des Glaubens u. der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. H. Sonnemans (Leutesdorf 2004).

¹¹ Vgl. bes. W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: www.faz.net/s/RubBF7CD2794CEC4B87B47C719A68C59339/Doc (Stand 2.11.2006); F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

¹² Vgl. W. Blum u. W. Seitter, Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter (Zürich 2005). – Vgl. auch K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik u. Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild (Regensburg 2006) 171–174.

¹³ Benedikt XVI. (A. 1) 24.

¹⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. AA III, 19.

¹⁵ Vgl. Benedikt XVI. (A. 3) 83.

¹⁶ Vgl. etwa Benedikt XVI. (A. 3) 37.

¹⁷ Vgl. <http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html> (Stand 11.2.2009).

¹⁸ Vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html (Stand 12.2.2009).

¹⁹ Freilich gab es auch hier tumbe Kommentare, so etwa – sehr ungewöhnlich – in der SZ, 18.1.2008, 11: J. Schloemann, Unterwegs mit der Wahrheit.

²⁰ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html (Stand 12.2.2009).

²¹ Vgl. O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte (Würzburg 1993) 333.

²² Vgl. ebd. 316.

²³ Ebd. 348.

²⁴ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 396.

²⁵ Ebd. 398. – Eine neokonservative Kulturjournaille perpetuiert diese Sicht mittlerweile in geradezu schamloser Infotainment-Manier: vgl. A. Kissler, Die Kirche, das Konzil und die Hesselbachs: <http://www.kath.net/detail.php?id=22274> (Stand 4.3.2009).

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995).

²⁸ Vgl. dazu auch M. Trennert-Helwig, Vielfältige Wirkungen. 50 Jahre nach dem Tod von Pierre Teilhard de Chardin, in: HerKorr 59 (2005) 131–136.

²⁹ M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt 1981).

³⁰ Vgl. dazu Pesch (A. 21) 325–326.

³¹ F. v. Schiller, Was heißt u. zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, in: ders., Sämtliche Werke. Berliner Ausgabe, Bd. 10, hg. v. H.-G. Thalheim u.a. (Berlin 2005) 275–293.

³² Ders., Der Geisterseher, in: ebd., Bd. 7 (Berlin 2005) 67–291.

- ³³ R. Safranski, *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus* (München 2004) 306–319.
- ³⁴ Vgl. N. Hanske, Kant im Auf u. Ab der katholischen Kantrezeption, in: *Irenik u. Antikonfessionalismus im 17. u. 18. Jahrhundert*, hg. v. H. Klueting (Hildesheim 2003) 279–294; Kant u. der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. N. Fischer (Freiburg 2005).
- ³⁵ Vgl. R. Langthaler, *Gottvermissen. Eine theologische Kritik der reinen Vernunft?* (Regensburg 2000).
- ³⁶ Vgl. Pesch (A. 21) 325 f.
- ³⁷ Ratzinger (A. 24) 347. – Vgl. dazu P. G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft u. der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Regensburg 2003).
- ³⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München 2¹⁹⁷²) 101–106.
- ³⁹ Benedikt XVI. (A. 3) 40.
- ⁴⁰ Vgl. F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit u. Lüge im außermoralischen Sinne*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1/2, hg. v. G. Colli u. M. Montinari (München 1988) 873–890, 880 f.
- ⁴¹ Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. v. Wright, *Werkausgabe*, Bd. 8 (Frankfurt 1984) Nr. 378.
- ⁴² Benedikt XVI. (A. 3) 41.
- ⁴³ Vgl. dazu auch Benedikt XVI. (A. 3) 120.
- ⁴⁴ Ebd. 29. – Zum Selbstverständnis der christlichen Theologie als (im Vergleich zur vorhergehenden sogar besseren) Philosophie vgl. auch K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 1: *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie u. Theologie* (Münster 2006) 25–37.
- ⁴⁵ Benedikt XVI, *Enzyklika Deus Caritas Est*, VApSt 171 (Bonn 2006) Nr. 10.
- ⁴⁶ Ebd.
- ⁴⁷ Benedikt XVI. (A. 3) 121; vgl. ebd. 95.
- ⁴⁸ Vgl. G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren* (Stuttgart 1997) 65–69.
- ⁴⁹ Ratzinger (A. 38) 94.
- ⁵⁰ Zit. nach ebd. 97.
- ⁵¹ Ebd.; vgl. 232.
- ⁵² Ebd. 98.
- ⁵³ Ebd. 102.
- ⁵⁴ Ebd. 104.
- ⁵⁵ Ebd. 105.
- ⁵⁶ Vgl. Ratzinger (A. 2) 121 f.
- ⁵⁷ Ratzinger (A. 38) 105.
- ⁵⁸ Vgl. F. v. Kutschera, *Die Wege des Idealismus* (Paderborn 2006) 252–261.
- ⁵⁹ Ratzinger (A. 38) 106; vgl. 106 f.
- ⁶⁰ F. W. J. Schelling (VI, 39); zit. nach H. Fuhrmann, *Schellings Philosophie der Weltalter* (Düsseldorf 1954) 65.
- ⁶¹ Benedikt XVI. (A. 1) 29.
- ⁶² Vgl. S. A. Bonk, „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“? Eine Nachfrage u. der Versuch ihrer Beantwortung, in: *Die „Regensburger Vorlesung“* (A. 5) 73–85, bes. 78–84.
- ⁶³ Ratzinger (A. 2) 126.
- ⁶⁴ Ebd.
- ⁶⁵ J. Hoff, *Gewalt oder Metaphysik. Die Provokation aus Rom. Ein Essay*; zit. nach www.zeit.de/online/2006/38/papst-vernunft (Stand 12.2.2009).
- ⁶⁶ Vgl. Th. Macho, (Interview) *Starkes Christentum: „Religionen, die nicht denken, gehen unter“*, zit. nach www.diepresse.com/home/import/thema/294853/print.do (Stand 12.2.2009).
- ⁶⁷ So A. Meddeb, *Le Dieu purifié*, in: J. Bollack, Ch. Jambet u. ders., *La conférence de Ratisbone – Enjeux et controverses* (Paris 2007).