

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 55 (2008)

Heft: 2

Artikel: "Vernünftiges" Christentum? : Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.

Autor: Esterbauer, Reinhold

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761209>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„Vernünftiges“ Christentum?

Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.

Obwohl die großen Emotionen in den Debatten über die Vorlesung Papst Benedikts XVI. vom 12. September 2006 im Auditorium Maximum der Regensburger Universität abgeklungen sind, befinden sich die Themen, die dort angesprochen wurden, noch immer auf der Agenda theologischer Auseinandersetzung. Während unmittelbar nach der Rede besonders das Verhältnis zwischen Christentum und Islam im Vordergrund der Diskussionen stand, hat nun eine ruhigere Rezeption eingesetzt, die vornehmlich im Rahmen wissenschaftlicher Erörterungen des Verhältnisses von Glaube und Vernunft geführt wird. Dieser Frage ist auch der folgende Beitrag gewidmet.

Es geht mir nicht um die interreligiösen Streitfragen zwischen Christentum und Islam, sondern um die Rezeption der Positionen des Papstes über die Relation von Glaube und Vernunft. Dabei beschränke ich mich auf die Regensburger Rede und auf einige wichtige Stellungnahmen dazu, ohne den Kontext auf neuere Ansprachen wie die viel kritisierte in Brasilien¹ oder auf das Jesus-Buch Benedikts² auszuweiten. Vielmehr ist es mir darum zu tun, die Thesen aus der Regensburger Vorlesung zu rekonstruieren und auf einige ihrer theologischen und philosophischen Konsequenzen hin zu befragen. Dazu problematisiere ich zunächst die These von der Einheit der Vernunft. Im Anschluss daran geht es mir um deren Binnendifferenzierungen. Und zuletzt analysiere ich die Forderung des Papstes, dass die moderne Selbstbeschränkung der Vernunft aufzuheben sei.

1. DIE *EINE* VERNUNFT

Beobachtet man die Resonanzen, die die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. ausgelöst hat, so fällt auf, dass Stellungnahmen, die Reli-

¹ Ansprache Benedikts XVI. zur Eröffnung der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik am 13.5.2007:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_ge.html (27.11.2007).

² BENEDIKT XVI. / RATZINGER, Joseph: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Bd. 1. 3. Auflage. Freiburg/Br.: Herder 2007.

gionsgemeinschaften gegen Vorwürfe des Papstes zu verteidigen suchen, meist auf den Vernunftbegriff rekurrieren. Das ist weiter nicht erstaunlich, stellt doch der Papst das Verhältnis von Glaube und Vernunft in das Zentrum seiner Überlegungen. Sein Kriterium für die Bewertung einer Religion ist ein Zitat von Manuel II. Palaiologus, wonach nicht vernunftgemäß zu handeln dem Wesen Gottes zuwider sei: „[...] τὸ μὴ σὺν λόγῳ ποιεῖν ἀλλότριον Θεοῦ / [...] unvernünftiges Handeln [ist] Gott fremd [...].“³

Die Argumentation Benedikts geht von dieser Stelle aus, nicht aber von dem Zitat, das besonders Vertreterinnen und Vertreter des Islams irritierte, weil dort Manuel II. seinem Gesprächspartner gegenüber behauptet, dass Mohammed nichts Neues gebracht habe und dass man bei ihm „nur Schlechtes und Inhumanes finden [werde] wie dies, dass er vorgeschrieben [habe], den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“⁴. Vielmehr machte der Papst in seiner Vorlesung die Vernunft zum Kriterium für die Qualität religiösen Handelns, und Kritiker sind ihm darin meist gefolgt. Auslöser für Anfragen war sowohl für Vertreter des Islams als auch des Protestantismus, dass der Papst ihre Religionsgemeinschaften bezichtigt hat, diesem Vernunftkriterium nicht in gleicher Weise entsprochen zu haben oder zu entsprechen wie seine eigene Kirche.

Der Papst sieht die Vernünftigkeit des Christentums in der Amalgamierung von jüdischem Glauben und griechischer Vernunft – eine These, die er schon vor seinem Pontifikat vertrat und die ihm bereits 1989 heftige

³ MANUEL II.: *Dialoge*, VII, 1.6. (Zit. nach: MANUEL II. PALAIOLOGOS: *Dialoge mit einem Muslim. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel*. Bd. 1 [= ClsC.G 4]. Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1993). Zur Datierung des Textes und zum Verhältnis von Wirklichkeit und literarischer Fiktion siehe die von Karl Förstel verfasste Einleitung zu dieser Ausgabe, bes. XII–XXXI.

Benedikt XVI. gibt den deutschen Text so wieder: „[...] und nicht vernunftgemäß – nicht ‚σὺν λόγῳ‘ – zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider“. Die Regensburger Vorlesung zitiere ich nach der folgenden Print-Ausgabe: BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann. Freiburg/Br.: Herder 2006. Auf die Textänderungen zwischen dem Vortrag vom 12.9.2006 und dem revidierten Text vom 11.10.2006 auf der Vatikan-Homepage

(http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html [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. Im Folgenden gebe ich die Textstellen mit der Sigle GV und Seitenzahl an.

⁴ So lautet die Übersetzung im Papst-Text. (GV 15f.) 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) Der griechische Text lautet nach derselben Edition: „Δεῖξον γὰρ, εἴ τι καινὸν ἐκείνων νενομοθέτηται· ἀλλ’ οὐκ ἂν ἔχῃς, εἰ μὴ χειρόν τι καὶ ἀπανθρωπότατον, οἷον δὴ ποιεῖ νομοθετῶν διὰ ξίφους χωρεῖν τήν, ἣν αὐτὸς ἐκήρυττε, πίστιν.“

Kritik von Johann-Baptist Metz eingebracht hat. Metz wirft Ratzinger die „Halbierung des Geistes des Christentums“⁵ vor. Man könne nämlich nicht behaupten, dass der Glaube aus Israel und die Vernunft aus Griechenland stammten, vielmehr habe auch Israel ein „Geistangebot“ an das Christentum gemacht, nämlich die von Metz in den Vordergrund gerückte „anamnetische Vernunft“.⁶ Vernunft sei also kein Privileg Griechenlands, sondern auch ein Erbe aus dem Judentum.

Der Streit darüber, welche Vernunftzuschreibung die adäquate und welche Form der Vernunft die spezifisch christliche seien, findet erstaunlicherweise vor dem Hintergrund der beinahe allgemeinen Überzeugung statt, dass die generelle Vernünftigkeit des Christentums nicht weiter zu problematisieren sei. Ein wichtiger Streitpunkt in der Rezeption der Regensburger Rede lässt sich folglich vor allem an der Frage festmachen, welche historisch greifbare Ausgestaltung des Vernunftbegriffs den Kern des Christentums ausmache und ob eine solche Konzeption historisch relativ sei oder nicht. Benedikt XVI. greift diesbezüglich auf Positionen zurück, die sich jahrzehntelang durch seine Stellungnahmen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft gezogen haben. Beispielsweise behauptet er schon 1959 in seiner Bonner Antrittsvorlesung, dass „die philosophische Wahrheit in einem gewissen Sinn konstitutiv mit in den christlichen Glauben hineingehör[e]“⁷ und dass „die Aneignung des philosophischen Gottesbegriffs“ durch die Väter „wesensnotwendig“⁸ gewesen sei. Während er 1959 mit der Formulierung „in einem gewissen Sinn“ und mit der Meinung, dass die erwähnte Aneignung „nicht immer kritisch genug erfolgte“, noch vorsichtig formulierte, schreibt er beispielsweise 1983 weniger behutsam: „Das Christentum ist [...] die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.“⁹ Fast 20 Jahre später vertritt Ratzinger mit Berufung auf Justin den Märtyrer, dass das Christentum die zur Wahrheit gelangte Philosophie¹⁰ repräsentiere und dass im Christentum

⁵ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*. In: HONNETH, Axel u.a. (Hgg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, 733–738, hier 734.

⁶ METZ: *Anamnetische Vernunft*, 734.

⁷ RATZINGER, Josef: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Heino SONNEMANS. 2. Auflage. Leutesdorf: Johannes-Verlag 2005, 29.

⁸ RATZINGER: *Gott des Glaubens*, 34.

⁹ RATZINGER, Joseph Kardinal: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*. In: KÖNIG, Franz / RAHNER, Karl (Hgg.): *Europa. Horizonte der Hoffnung*. Graz: Styria 1983, 61–74, hier 68.

¹⁰ Vgl. RATZINGER, Joseph: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*. In: FLORES D'ARCAIS, Paolo / RATZINGER, Joseph: *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann (= Wagenbachs TB 531). 2. Auflage. Berlin: Wagenbach 2006, 7–18, hier 10. Dieser Aufsatz erschien erstmals 2000.

„Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler“¹¹ sei. Mit dieser Definition des Christentums wird eine bestimmte historische Gestalt seiner Entfaltung als seine genuine Form vorgestellt, hinter die nicht zurückzugehen ist und die sich nur als so konstituierte wandeln kann.

Diese Haltung wird auch im Statement des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation anlässlich der Debatte mit Jürgen Habermas 2004 in München greifbar, wenn er von einer „notwendige[n] Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion“ spricht, die zu „gegenseitiger Reinigung und Heilung“ führen könne.¹² Und schließlich heißt es auch in der Regensburger Rede in gleichem Duktus: „[...] 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.)

Naheliegenderweise war die Kritik an solchen Positionen nicht nur der erwähnte Metz'sche Vorwurf der „Halbierung des Geistes des Christentums“, sondern auch derjenige der falsch verstandenen Hellenisierung. Wenn man nämlich daran geht, eine Wesensdefinition des Christentums zu geben, läuft man Gefahr, eine Bestimmung zu fixieren, die geschichtslos ist und daher nicht bloß den Anstrich einer platonischen Hinterwelt an sich hat, sondern mit der man auch Inkulturationsformen diskreditiert, die ohne die griechische Begrifflichkeit auskommen möchten. Die Hellenisierung des Christentums wird damit zur unhintergehbaren Voraussetzung für jede Inkulturation gemacht. Das bedeutet weiterhin, dass man eine bestimmte Form geschichtlicher Ausprägung zur übergeschichtlichen Norm erhebt, an der sich jede andere Ausformung des Christentums auszurichten hat.

Diese Konzeption hat den Münchner protestantischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf dazu bewogen, dem Papst die Ablehnung „alle[r] Konzepte der Theologie als historischer Kulturwissenschaft des Christentums“ vorzuwerfen. Stattdessen sei es Benedikt XVI. darum zu tun, eine „*theologia perennis*“ in der Form „metaphysische[r] Theologie“ zu etablieren. Diese auch noch exklusiv als einzig zureichende Weise, Theologie zu treiben, in den Vordergrund zu rücken ist ein für Graf zu „steile[r] Anspruch“¹³.

Der Rahmen, innerhalb dessen sich solche Kritik an den Äußerungen des Papstes bewegt, ist der einer Verteidigung der eigenen Vernünftigkeit. Mehr noch als die Kritik Grafs ist die Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Hubers, davon geprägt, für den Protestantismus diejenige Vernunft zu reklamieren,

¹¹ RATZINGER: *Wahrheitsanspruch*, 9.

¹² RATZINGER, Joseph: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*. In: HABERMAS, Jürgen / RATZINGER, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hg. v. Florian SCHULLER. 2. Auflage. Freiburg/Br.: Herder 2005, 39–60, hier 56f.

¹³ GRAF, Friedrich Wilhelm: *Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß*. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 281 (6.12.2006) 16.

die der Papst diesem abspricht, insofern er drei Enthellenisierungswellen anführt, von denen er zwei dem Protestantismus zuschreibt. Zum einen sieht Benedikt XVI. in Martin Luthers Sola-Scriptura-Prinzip eine Abwertung der Vernunft, insofern die Reformatoren gemeint hätten, damit den ursprünglichen biblischen Glauben jenseits aller Metaphysik gewinnen zu können (vgl. GV 23f.). Zum anderen habe die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts die zweite Enthellenisierungswelle gebracht. So habe Adolf von Harnack zwar das Christentum „mit der modernen Vernunft in Einklang“ zu bringen versucht, in der Tradition der kantischen Selbstbeschränkung der Vernunft aber die Gottesfrage als „unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen lassen“ (GV 27).

Bischof Huber ist es nicht vornehmlich darum zu tun, in seiner Konfession alternative Vernunftformen aufzuweisen, sondern zu zeigen, dass im Gegensatz zur Meinung des Papstes für den Protestantismus sehr wohl die Verknüpfung von Glaube und Vernunft in Anspruch zu nehmen sei. Huber stellt lapidar fest: „Die Verbindung von Glauben und Vernunft gehört zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus“¹⁴, und er sieht den Grund dafür im Glauben selbst gegeben. Diese Feststellung ist für ihn weder durch Luthers Rede von der „Hure Vernunft“ oder durch Kants Philosophie aufgelöst noch auf den hellenistischen Vernunftbegriff beschränkt. Vielmehr macht er für die eigene Tradition geltend, 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“¹⁵. Mit dieser indirekten Anspielung auf 1 Petr 3,15 weist Huber auf die hohe Stellung der Vernunft in seiner Konfession hin und betont die Vernunft des Individuums, insofern im Protestantismus gelte: „[...] so wie sich der Mensch als individuelle Person unvertretbar von Gott angesprochen weiß, ist er auch unvertretbar zeugnis- und auskunftspflichtig.“¹⁶ Nur durch eine solche Hochschätzung der Vernunft habe der Protestantismus zur „Bildungsreligion“ werden können, als die er anerkannt werde.

Wie Huber kommt auch der damalige Oberkirchenrat und nunmehrige Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, Michael Bünker, zum Schluss, dass der Protestantismus nicht als Gegner, sondern als Verteidiger der säkularen Vernunft sowie deren Unverzichtbarkeit zu verstehen sei.¹⁷ Auch Bünker macht sich daran, die Vernünftigkeit der eigenen Konfession

¹⁴ HUBER, Wolfgang: *Glaube und Vernunft*. In: FAZ (31.10.2006). <http://www.faz.net/s/RubBF7CD2794CEC4B87B47C719A68C59339/Doc~E596A7F190C45474888EE866EC632BA47~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (14.12.2006).

¹⁵ HUBER: *Glaube und Vernunft*.

¹⁶ HUBER: *Glaube und Vernunft*.

¹⁷ Micheal Bünker führt theologische Gründe an, die seiner Meinung nach „die Weltlichkeit der Vernunft unaufgebbar machen“ (BÜNKER, Michael: *Benedikts Philosophie*. In: Die Furche 62 / Nr. 39 [28.9.2006] 10).

zu verteidigen und zu zeigen, dass der Glaube nicht ohne Vernunft auskomme. Bischof Huber fügt der Betonung, dass es nicht angehe, den Protestantismus der Vernunftgegnerschaft zu beschuldigen, hinzu, dass Vernunftkenntnis wie der Glaube selbst fragmentarisch und bruchstückhaft bleibe. Er plädiert für „den geschichtlichen Charakter der menschlichen Vernunft“ und unterstreicht zugleich die Rationalität des Glaubens, wenn er meint, dass es „ein gravierendes Mißverständnis [sei], den Glauben [...] für irrational zu erklären“¹⁸.

Die Rationalität des eigenen Glaubens wurde nach den Anfragen des Papstes naturgemäß auch in der Erklärung vom 12.10.2006 zum Thema gemacht, die muslimische Gelehrte weltweit unterzeichnet haben. Zwar geht es darin nicht primär um diesen Aspekt der Regensburger Vorlesung, doch ist ein Kapitel dem „Gebrauch der Vernunft“ im Islam gewidmet. Es wird festgestellt, dass es „im islamischen Denken die Trennung zwischen ‚Vernunft‘ auf der einen Seite und ‚Glauben‘ auf der anderen Seite in dieser Form“¹⁹ nicht gebe. Doch wird nicht behauptet, dass der Islam widervernünftig sei, sondern vielmehr die besondere Einheit zwischen Offenbarung und Vernunft hervorgehoben, wenn es heißt:

„In den ausgereiftesten Hauptrichtungen der islamischen Geisteswissenschaft [sic!] gelang es den Muslimen über Jahrhunderte hinweg, die Wahrheiten der koranischen Offenbarung und die Ansprüche menschlicher Vernunft miteinander in Einklang zu bringen, ohne daß sie das eine dem anderen geopfert hätten.“²⁰

Es widersprüchen sich Glaube und Vernunft also nicht, sondern sie seien im Islam integriert.

Bemerkenswert an den vorgestellten Stimmen ist eine defensive Haltung, mit der betont wird, dass die eigene Religion oder Konfession in der Hochschätzung der Vernunft keinesfalls dem Katholizismus hinterherhinke, sondern möglicherweise sogar die bessere Vernunft-Religion sei. Vernunft hochzuschätzen gilt als ein Wert, dessen Inanspruchnahme die Vernunftkritik in den Hintergrund treten lässt. Zwar kommt Bischof Huber auf die Fragmentarität der Vernunft zu sprechen, wenn er sie mit der Brüchigkeit des Glaubens parallelisiert, aber der Glaube wird nicht als Moment angesetzt, das dazu fähig ist, Vernunft zu kritisieren. Alle betonen ihre Hochschätzung der Vernunft, wenn sie die Vernünftigkeit der eigenen Glaubensüberzeugung hervorstreichen und jeden Fideismus oder die dialektische Theologie ablehnen. Damit beugen sich die Kritiker der Richtschnur, die der Papst vorgelegt hat, und versuchen zu zeigen, dass die eigene Religion bzw. Konfession diesem Kriterium völlig entspreche, stellen den

¹⁸ HUBER: *Glaube und Vernunft*.

¹⁹ *Offener Brief an Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XVI.* In: *Islamica Magazine* (Oktober 2006). <http://www.islamicamagazine.com/online-analysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html> (13.12.2006), Kap. „Der Gebrauch der Vernunft“.

²⁰ *Offener Brief*, Kap. „Der Gebrauch der Vernunft“.

Maßstab selbst aber nicht in Frage. Dies ist umso bemerkenswerter, als in Zeiten der Moderne-Kritik auch die Vernunft nicht ungeschoren davongekommen ist, vornehmlich ihre Universalität. Postmoderne Vernunftkonzeptionen werden offenbar von offizieller Seite nicht wirklich ernst genommen.

2. BINNENDIFFERENZIERUNGEN INNERHALB DER EINEN VERNUNFT

Die Anfragen, die die Papst-Kritiker vor dem Horizont allgemeiner Hochschätzung der Vernunft aufwerfen, machen allerdings eine andere Vernunft geltend als die, die der Papst propagiert. Die Differenzierungen liegen auf der Ebene geschichtlicher Wandelbarkeit und der Frage nach unterschiedlichen Dimensionen der *einen* Vernunft. Im Kontext der Regensburger Rede führt das dazu, dass die Exklusivität des Rationalitätskonzeptes der griechischen Antike in Frage gestellt wird. Schon Metz bringt eine synchrone Pluralität ins Spiel, die zwar nicht unterschiedliche „Vernünfte“ identifizieren möchte, aber mehrere Konstitutionsmomente für die eine christliche Vernunft geltend macht. Damit ist noch nicht die Veränderbarkeit einer einheitlichen Vernunft durch die Geschichte angesprochen, sondern der vorgängige Prozess der Einswerdung einer Vernunft, die schließlich einer Religion ihr Gepräge gegeben hat. Im Unterschied zu Benedikt wird dieser Konstitutionsvorgang nicht mehr als Verschmelzung des einen Glaubens mit der einen Vernunft angesetzt, sondern als Homogenisierung mehrerer Vernunftmomente mit dem Glauben.

2.1 Streitpunkt Aufklärung

Wendet man die Frage der Pluralisierung von der synchronen in die diachrone Perspektive, trifft man den Mainstream der Kritik an der Papstrede. Benedikts Meinung, dass die Aufklärung dem Christentum im Grunde genommen nichts anhaben könne, weil im Christentum Aufklärung Religion geworden sei, wie es im zitierten Aufsatz aus dem Jahr 2000 heißt, bestimmt auch den Inhalt der Vorlesung in der Regensburger Universität. Wenn das Christentum nach Benedikt XVI. die griechische Aufklärung so in sich integriert hat, dass diese zu seinem Wesensmoment geworden ist, und wenn deshalb die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts im Christentum nicht ihre Gegnerin, sondern ihre Entsprechung gefunden hat, wird nicht nur das Christentum als Wesensbegriff angesetzt, sondern auch die Aufklärung. Genauso wenig wie es demnach eine Entwicklung des Christentums geben kann, vermag sich Aufklärung zu wandeln. Die konkrete geschichtliche Ausfaltung ist Änderung nur an der Peripherie eines eigentlich unveränderbaren Kerns. Mir scheint, dass Benedikts Wesensbestimmung des Christentums deshalb nicht nur eine starke heilsgeschichtliche, sondern auch eine manifeste geistesgeschichtliche These impliziert, nämlich darüber, was Aufklärung war und ist. Wegen seiner „Option für den Primat der Vernunft“ bleibt das Christentum für den Papst „auch heute

Aufklärung“.²¹ Mit einer solchen Position ist der Anspruch verbunden, daß das Christentum sogar die Aufklärung gegen Vernunftkritik hochhalten müsse; und zugleich kann der Papst behaupten, dass die „Selbstkritik der modernen Vernunft [...] ganz und gar nicht die Auffassung ein[schließe], man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden“ (GV 29). Vielmehr stellt er das Christentum als Religion der Zukunft vor, die die Aufklärung in sich aufgehoben hat und daher dem aktuellen Vernunftverständnis entspricht.

Umgekehrt weist die Kritik an der Position des Papstes naturgemäß darauf hin, dass die Aufklärung nur in ihrem starken antiklerikalen und antichristlichen Bestreben richtig verstanden werden könne, insofern die Vernunft sich gegen den Glauben stellen musste. „Dabei bereitete gerade die Trennung von Religion und Vernunft und die strikte Abgrenzung ihrer Geltungsbereiche“ – so Oliver vom Hove – „der friedfertigen Zivilisation, wie wir sie kennen, den europäischen Boden.“²² Für die Gegner erscheint der Versuch des Papstes, das Christentum als Religion gewordene Aufklärung zu stilisieren, eine Immunisierungsstrategie, mit der der historische Konflikt neutralisiert werden soll, um für das Christentum eine Zukunftsperspektive in einer aufgeklärten europäischen Gesellschaft möglich zu machen.

2.2 Streitpunkt Metaphysik

Insofern der Papst der geschichtlichen Relativierung der Vernunft gegenüber auf zeitenthobene Rationalität setzt, steht er Ludwig Feuerbach näher, als man zunächst vermuten möchte. Zwar setzt Benedikt XVI. kein ungeschichtliches Menschenwesen an, wohl aber versteht er das Wesen des Christentums ungeschichtlich. In seiner 6. These zu Feuerbach hat Marx gegen diesen behauptet, dass er „das menschliche Wesen“ als „dem einzelnen Individuum inwohnendes [sic!] Abstraktum“ missverstehe. Daher sei er gezwungen, „von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren“²³. Überträgt man diesen Einwand gegen die Wesensanthropologie Feuerbachs auf Benedikts Konzept einer Wesensbestimmung des Christentums, gleicht er den Vorwürfen, die gegen den Ansatz des Papstes in die Diskussion eingebracht worden sind, dass dieser nämlich vom geschichtlichen Verlauf abstrahiere und das Christentum für sich fixiere.

Man muss nicht gleich wie Marx für das menschliche Wesen daraus folgern, dass es „[i]n seiner Wirklichkeit“ „das ensemble [sic!] der gesellschaftlichen Verhältnisse“ sei,²⁴ und dieses Modell auf das Christentum

²¹ RATZINGER: *Wahrheitsanspruch*, 17.

²² HOVE, Oliver von: *Krampf der Kulturen*. In: *Die Presse / Spectrum* (7.10.2006) VIII.

²³ MARX, Karl: *Thesen über Feuerbach*. In: DERS. / ENGELS, Friedrich: *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz 1969, 5–7, hier 6.

²⁴ MARX: *Thesen*, 6.

übertragen. Mit diesem Vergleich wird aber sichtbar, worum es dem Papst zu gehen scheint. Er hält der Auffassung, dass das Christentum in der jeweiligen Kultur als das Ensemble der kulturellen und historischen Bedingtheiten aufgehe, ein Moment der Konstanz des authentischen Christentums entgegen, das die Zeiten überdauert. Daran hängen neben anderen zwei wichtige Probleme, die mit dem Denken Benedikts unmittelbar verbunden sind. Zum einen mag darin sein Marxismus-Vorwurf gegen die Befreiungstheologie gründen, insofern er offenbar davon ausgeht, dass das politische und daher zeitgebundene Engagement den Kern des Christentums desolat mache, und zwar selbst dann, wenn die Option für die Armen aus dem Christentum selbst kommt. Denn das Zentrum des Glaubens ist für ihn gefährdet, insofern man es in der Aktualität des Politischen leicht aus den Augen verliere.

Sichtbar wird diese römische Auffassung in der jüngsten Auseinandersetzung mit Jon Sobrino. Dessen Christologie setzt bekanntlich bei den ersten vier Konzilien an, versucht aber eine Neuinterpretation, die von der Wesenschristologie abrückt und sie für eine geschichtlich ausgerichtete Theologie fruchtbar machen möchte. Oder mit Bernard Sesboüé gesagt, der den theologischen Umgang Sobrinos mit den frühen Konzilien so zusammenfasst:

„[Seine] Hauptthese besagt, daß die dogmatischen Formeln ihre Aufmerksamkeit auf die Person des Vermittlers konzentrieren und darin ihre ganze Richtigkeit bewahren, aber dies gesch[ehe] um den Preis einer Abschwächung der Wirklichkeit der Vermittlung des Reiches Gottes.“²⁵

Umgekehrt bewegt sich die Notifikation der Glaubenskongregation zu Sobrino „völlig in [...] ‚metaphysischen‘ Begriffsschemata“, wie Peter Hünermann kritisiert.²⁶ Die Angst vor der Ausdünnung des Christentums durch seine Konkretisierung im Hier und Jetzt der geschichtlich kontingenten Situation lässt sich dort bis in die Terminologie hinein verfolgen. Ähnlich wie dieses Schriftstück der Glaubenskongregation forciert der Papst zur Sicherstellung des Glaubensgehaltes die Philosophie und setzt dabei wohl deshalb auf Metaphysik, weil diese von ihrem Grundansatz in der Antike her Übergeschichtliches erforscht und als *philosophia perennis* ewige Wahrheiten zu präsentieren sucht. Festzuhalten ist, dass Benedikt eine bestimmte, derzeit als eher prekär empfundene Philosophie für sein Anliegen voraussetzen muss, nämlich Metaphysik, die seit Kant große Probleme hat, sich als Königsweg philosophischer Rationalität zu behaupten. Besonders der metaphysische Weg der Gotteserkenntnis, wie er in den Versuchen der Gottesbeweise zum Ausdruck kam, ist heute nicht nur für rein an Vernunft orientierte Philosophie äußerst problematisch. Die

²⁵ SESBOÜÉ, Bernard: *Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino*. In: StZ 225 (2007) 240–254, hier 247.

²⁶ HÜNERMANN, Peter: *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation*. In: HerKorr 61 (2007) 184–188, hier 187.

Forderung nach universaler Rationalität, wie sie Benedikt in der Metaphysik zu finden glaubt, wurde ja nicht erst durch die Postmoderne-Diskussion problematisch, sondern ist schon seit der kantischen Metaphysik-Kritik virulent – wohl auch ein Grund, warum der Papst Kant sehr kritisch gegenübersteht (vgl. GV 24), den er zudem falsch zitiert.²⁷

Aber nicht nur aus den angeführten Gründen ist es Benedikt offenbar wichtig, die enge Verknüpfung von Vernunft und Glaube zu betonen und als zukunftssträchtig vorzustellen, sondern auch deshalb, weil er an eine Philosophie, die universal und übergeschichtlich ist, eine für ihn bedeutsame Voraussetzung sinnvoller Theologie knüpft, nämlich die Verstehbarkeit des Dogmas. Wie Hansjürgen Verweyen herausgearbeitet hat,²⁸ ging es Joseph Ratzinger schon in seiner Bonner Antrittsvorlesung 1959 um dieses Problem. Sie spitzt die Frage nach der „Notwendigkeit der Philosophie für die Theologie auf die Frage nach der Möglichkeit von *Dogmatik*“²⁹ zu. Dort heißt es: „Religion, die nicht rationalisierbar ist, kann im Grunde auch nicht dogmatisch sein, wenn anders Dogma eine rationale Aussage über religiöse Gehalte sein soll“.³⁰ In seiner Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und Emil Brunner macht Ratzinger geltend, dass eine Theologie, die missionarisch ausgerichtet ist, eine Anknüpfung beim Verstehen des Menschen im Allgemeinen brauche, um überhaupt erfasst werden zu können. In diesem Sinn bezeichnet „das Philosophische“ für ihn „geradezu die missionarische Dimension des Gottesbegriffs, jenes Moment, womit er sich verständlich macht nach außen hin“.³¹

Im Zusammenhang mit der Regensburger Vorlesung kehrt auch dieser Gedanke wieder. Wenn dort nämlich Vernunft und Glaube eng miteinander verknüpft werden und wenn darüber hinaus die Vernunft als universal angesetzt wird, fehlt die Möglichkeit wechselseitiger Kritik zwischen beiden. Insofern die religionskritische Haltung der Vernunft neutralisiert wird, indem der Glaube als Religion gewordene Aufklärung verstanden wird, kann sich Vernunft bloß in der Verbindung mit dem Glauben ausdrücken. Das bedeutet, dass sie, wenn sie sich entfaltet, den Glauben rational ausarbeitet und in das Dogma mündet. Benedikts Bestrebungen, den Relativismus zu bekämpfen, und seine Behauptung, dass die Aufklärung Religion geworden sei, erwecken in der Folge den Eindruck, als vollende sich die Vernunft christlich, näherhin im Dogma.

²⁷ Vgl. FLASCH, Kurt: *Die Vernunft ist keine Jacke*. In: Berliner Zeitung online (22.9.2006).

<http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2006/0922/feuilleton/0001/index.html> (7.12.2007).

²⁸ Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen: *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 29.

²⁹ VERWEYEN: *Ratzinger*, 29.

³⁰ RATZINGER: *Gott des Glaubens*, 13.

³¹ RATZINGER: *Gott des Glaubens*, 32.

Es ist nicht erstaunlich, dass diese Engführung der Philosophie Kritik evoziert hat. So bemängelt etwa Christoph Fleischmann, dass Benedikt „die christlichen Dogmen [...] als Vollendung und höchsten Ausdruck der Vernunft darstell[e]“ und damit seine „Offenheit für vernünftige Kritik“ zurücknehme bzw. „ambivalent“ erscheinen lasse.³² Benedikt schätzt zwar die Vernunft hoch, möchte sie jedoch in einer bestimmten Form festmachen und stellt dadurch ihre Autonomie in Frage. Er bleibt dabei ähnlich doppeldeutig wie die Enzyklika „Fides et ratio“ seines Vorgängers, in der es neben Stellen für die Selbständigkeit der Vernunft auch solche gibt, die sie unter das kirchliche Lehramt stellen wollen.³³ Was nicht in den Blick kommt, ist die Möglichkeit der Religionskritik mit den Mitteln der Vernunft, die – was man heute zu schätzen weiß – ein positives Potential für die Religion und den Glauben in sich enthält. Das Ausblenden der Geschichtlichkeit der Vernunft und des Christentums geht einher mit der Unaufmerksamkeit gegenüber externer Kritik, die ihren Wert gerade darin hat, dass sie von außen kommt.

2.3 Streitpunkt Individualisierung

Die Reaktionen auf die Regensburger Rede des Papstes sind nicht bei der Kritik an Benedikt XVI. stehen geblieben. Vielmehr gibt es neben der Verteidigung³⁴ des Inhaltes der Vorlesung auch Kritik an der Kritik. Kardinal Walter Kasper befasst sich mit der protestantischen Diskussion und fragt verwundert, warum man dort bei der Darstellung der eigenen Hochschätzung der Vernunft weder auf Luther noch auf Barth rekurriere, sondern sich an deren Stelle auf Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack berufe. Für Walter Kasper ist es „offensichtlich, daß mit der Berufung auf Schleiermacher und mit der Ehrenrettung von Harnack im gegenwärtigen Protestantismus eine Weichenstellung“³⁵ geschehe. Mit Bezug auf diese Autoren stelle man die „evangelische Kirche als Kirche der Freiheit“ dar und mache „Individualität, Innerlichkeit, Freiheit, Gewissen zu den entscheidenden Kennzeichen des protestantischen Profils“, woraus „sich wiederum dessen innere Nähe zur aufgeklärten modernen Welt und ihrem Freiheitspathos“ ergebe.³⁶ Darin liege allerdings eine „immanente Gefahr“, die Schleiermacher selbst bemerkt habe, nicht aber seine Nach-

³² FLEISCHMANN, Christoph: *Benedikts Vernunft*. In: Die Furche 62 / Nr. 39 (28.9.2006) 10.

³³ Vgl. JOHANNES PAUL II.: *Enzyklika Fides et Ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*. 14. September 1998. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135). Eigenverlag 1998, Nrn. 49, 50, 77.

³⁴ Vgl. beispielsweise SPLETT, Jörg: *Glaube und Vernunft. Zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.* In: IKaZ 36 (2007) 524–536.

³⁵ KASPER, Walter: *Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.* In: StZ 225 (2007) 219–228, hier 220.

³⁶ KASPER: *Glaube und Vernunft*, 221.

folger, nämlich „die Gefahr der Zersplitterung bis hin zur Selbstauf-
lösung“.³⁷

Kasper sieht in der Programmatik des Papstes, die er näher an Luther selbst als an den von seinen Gesprächspartnern Bischof Wolfgang Huber, Friedrich Wilhelm Graf und Wilhelm Gräb³⁸ favorisierten Theologen Schleiermacher und von Harnack verortet wissen möchte, den Versuch, vor der Gefahr überbetonter Individualisierung zu warnen. Er meint, dass der Papst die Schwierigkeit jeder Theologie anspreche, die anstelle der Metaphysik die Anthropologie als primäre philosophische Bezugsdisziplin für die Theologie festlege, nämlich die Relativierung und Vergeschichtlichung des Glaubensfundaments. Mit seinem Festhalten an der Metaphysik kann der Papst nach Kasper – anders als der neue protestantische Individualismus und auf katholischer Seite Rahner, der diese Wende auch mitgemacht habe – den Boden für eine Kritik an der aktuellen Wissenschaft gewinnen, die sich auf empirische Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit beschränkt.³⁹

Ich denke, dass Kaspers Verteidigung des Papstes eine Schwierigkeit sichtbar macht, die nicht nur den Papst pointiert Stellung beziehen lassen hat, sondern auch ein Problem berührt, das sich nicht nur einem Papst, dessen Amt auch das der Vermittlung der Einheit der Kirche ist, besonders aufdrängt. Es ist dies die Frage, wie sich die Einheit in der Vielfalt zeigen kann und inwieweit die Subjektivierung des Religiösen, wie sie in westlichen Gesellschaften voranschreitet, mit einer allgemeinen Glaubenslehre noch vereinbar ist. Der Papst möchte die Ausdifferenzierung nicht praktisch, sondern *theoretisch* unterfangen und durch das Fundieren des Differenten in übergeschichtlicher Wahrheit – sowohl mit Bezug auf geschichtliche Veränderung als auch hinsichtlich individueller Unterschiedenheit – prinzipiell bannen. Paradoxerweise soll dieser Versuch allerdings dem Christentum wieder Geschichte eröffnen, nämlich Zukunft. Vergangenheit wird mit metaphysischen Fundierungen neutralisiert als etwas, das im Vergleich zum Ursprung keine wirkliche Erneuerung zu bringen vermochte.

Abgesehen von der damit einhergehenden Verharmlosung eigener historischer Schuld und abgesehen von der Neutralisierung gefährlicher Erinnerung im Sinne anamnetischer Vernunft zeigt sich auch Zukunft in besonderer Gestalt: Sie unterscheidet sich nicht wesentlich vom Ursprung und verliert dadurch – theologisch gesehen – eschatologische Radikalität. Nicht nur ihr utopisches Moment wird unterbestimmt, sondern auch die Hoffnung auf Erlösung des Negativen verharmlost. Benedikt XVI. propagiert indirekt eine Vernunfteschatologie, die wegen des metaphysischen Charakters der Vernunft einer Vernunftprotologie sehr ähnlich ist. Heils-

³⁷ KASPER: *Glaube und Vernunft*, 221.

³⁸ Vgl. neben den schon angeführten Beiträgen von Huber und Graf: GRÄB, Wilhelm: *Selbst denken nicht möglich. Der Papst nimmt die Vernunft für die katholische Kirche in Anspruch: Eine protestantische Gegenrede*. In: *Zeitzeichen* 7 / Heft 12 (2007) 53–55.

³⁹ Vgl. KASPER: *Glaube und Vernunft*, 225.

geschichtlich ausgerichtete Theologie ist damit wesentlich zurückgenommen.

Die Frage, die der Papst wieder aufwirft, ist diese: Gibt es das authentisch Christliche durch die Geschichte hindurch? Anders formuliert: Ist das Konstante einzig die Veränderung selbst? Oder ist von einem bleibenden Gehalt auszugehen, der sich womöglich unterschiedlich zeigt, aber gerade weil die geschichtliche Ausformung kontingent bleiben muss, auf ein Übergeschichtliches verweist? Die Antworten Benedikts sind eindeutig und lassen sich durch das folgende Motiv charakterisieren: Der Papst scheut einen Kulturkatholizismus. Anders als Barth setzt er freilich nicht das im Glauben zugesprochene Wort dagegen, sondern die christlich gewordene Metaphysik. So problematisch diese Position heute ist – sie hat doch eine Stärke, nämlich die Möglichkeit der Kultur- und Gegenwartskritik. Diese hat aber eine bestimmte Form und ist insofern stark eingeschränkt, als sie sich nicht als *allgemeine* Vernunftkritik artikulieren kann, die aus dem Glauben stammt, weil dieser der Vernunft nicht wirklich gegenübersteht. Daher ist sie auch in Bezug auf die Dialektik der Aufklärung verhalten. Die Gegenwartskritik bleibt auf das Kriterium eingengt, nach dem das Auseinanderdriften von Glaube und Vernunft widernatürlich sei, verliert jedoch die Eigenständigkeit des Glaubens gegenüber der Vernunft.

3. DIE WEITE DER VERNUNFT

Mit seiner Rede in Regensburg hat der Papst neben anderen die folgenden, wie mir scheint, aktuellen Fragenkomplexe zur Diskussion gestellt und darauf eine Antwort versucht: Zum einen geht es ihm darum, eine Lösung für das Problem vorzuschlagen, wie man der Korrosion des authentisch Christlichen gegensteuern könnte. Ich hoffe, gezeigt zu haben, wie schwer dies heute durch den Rückgriff auf eine idealtypische Form des Christentums ist, dessen Verformungen als historische Verfehlungen dieses Ideals dargestellt werden, das seinerseits mit *einer* konkreten Ausgestaltung des Christentums in der Geschichte gleichgesetzt wird. Selbst wenn man wie Sigmund A. Bonk davon ausgeht, dass der Papst das Christentum nicht „als Erbe der antiken Vernunft“ verstanden wissen will, sondern es ihm „um die Betonung des Ineinanders von auf ‚antike‘ Weise [...] verstandener Vernunft und christlichem Glauben“ gehe,⁴⁰ steht man vor der Schwierigkeit, wie eine solche Vermittlung zwischen *heutigem* Glaubens- und Vernunftverständnis aussehen könnte. Erschwert wird ein derartiger Versuch noch dadurch, dass die Christentumsgeschichte durch die vom Papst erwähnten Enthellenisierungswellen davon immer weiter weggeführt hat. So sehr der Papst eine theoretische Lösung des Problems über die Betonung der

⁴⁰ BONK, Sigmund A.: „... der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“? Eine Nachfrage und der Versuch ihrer Beantwortung. In: DOHMEN, Christoph (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg: Pustet 2007, 73–85, hier 73.

Philosophie forciert, so muss doch klar sein, dass die Weise philosophischen Denkens, die er favorisiert, heute nur von einer kleinen Minderheit akzeptiert wird, also eine neuerliche Verknüpfung von Glaube und so verstandener Philosophie derzeit keine Aussicht hat, eine universale Einheit zwischen Glaube und Philosophie zu erreichen. Dagegen scheint mir derzeit der Fokus auf einer bestimmten einheitlichen *Praxis* zu liegen, oder man gibt vereinheitlichende Ansprüche überhaupt auf.

Das zweite Problem ist eines, dem sich auch Jürgen Habermas widmet und das mit der Kritik an den Ausführungen des Papstes nicht aus der Welt geschafft ist. Es geht, um mit Habermas zu sprechen, um die Frage, „wie sich die moderne Vernunft, die sich von Metaphysik verabschiedet hat, im Verhältnis zur Religion verstehen soll“⁴¹. Im Unterschied zu Benedikt XVI., der auf die Renaissance der Metaphysik in der Gegenwart setzt, hält Habermas diese Form, philosophisch zu denken, für vergangen und fragt, ob bzw. inwiefern ein Verhältnis zwischen der *nach*metaphysischen Philosophie und der christlichen Religion möglich sei. Aus meiner Sicht hält er die „Erwartung, dass sich die Theologie auf das nachmetaphysische Denken ernstlich einlässt“, zu Recht für nicht „trivial“.⁴² Habermas' Einschätzung steht nämlich unter dem Eindruck der Regensburger Rede, in der der Papst ja auf Metaphysik setzt und nachmetaphysische Paradigmen wie dasjenige von Habermas nicht in Erwägung zieht.

Habermas fragt zwar aus der Perspektive einer modernen philosophischen Strömung, die ihrerseits mit den postmodernen Ansätzen nichts anfangen kann. Aber er stellt das Selbstverständnis der Philosophie in ihrer Relation zum Glauben in Frage, zeigt also Interesse an der Religion. Ohne Habermas das Wort reden zu wollen, dessen Konzeption Religionen zum Teil funktional unterbestimmt, möchte ich seine Frage – mutatis mutandis – aus der Perspektive gegenwärtigen Glaubens wiederholen. Dann geht es nicht mehr darum, „wie sich die moderne Vernunft, die sich von Metaphysik verabschiedet hat, im Verhältnis zur Religion verstehen soll“, sondern um das Selbstverständnis des Christentums in seinem Bezug zur Situation heutiger Philosophie. Die neue Frage lautet: Wie soll sich gegenwärtiges Christentum im Verhältnis zu moderner Vernunft verstehen, die sich von Metaphysik verabschiedet hat? Diese Frage stellt Benedikt XVI. nicht, weil er nicht annimmt, dass gegenwärtige Philosophie wirklich postmetaphysisch sei, und weil er meint, gegenwärtigem Denken Metaphysik wieder zumuten zu können.

Das dritte Problem, das der Papst anspricht, ist die Frage nach der Weite der Vernunft angesichts ihrer naturwissenschaftlichen Selbstbeschränkung auf das empirisch Nachweisbare. Anders als Wilhelm Gräßl, der die Kritik des Papstes an der „neuzeitliche[n] Selbstbeschränkung der Vernunft“ (GV

⁴¹ HABERMAS, Jürgen: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*. In: NZZ online (10.2.2007).

<http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.print.html> (16.11.2007).

⁴² HABERMAS: *Bewusstsein*.

25) als Hinweis darauf wertet, dass das „römische Christentum [...] mit der Wissenschaft und der modernen Kultur unverträglich [sei]“⁴³, halte ich die diesbezüglichen Äußerungen des Papstes für eine wichtige Gegenwarts-kritik. Wenn – wie Benedikt XVI. meint – die Konzeption heutiger Wissen-schaftsrationalität zum einen die *mathesis universalis* platonisch unterstellt, Verifikation und Falsifikation zu alleinigen Kriterien der Gewissheit macht und die Funktionalisierung der Natur hochhält, wird nicht nur die Gottes-frage eine „unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage“ (GV 27). Es wird zugleich der Mensch selbst „verkürzt“ (GV 27). Davon geben heute nicht nur einige neurowissenschaftliche Leugner der Freiheit oder des Selbstbewusstseins Zeugnis, sondern auch jene Versuche, die dem Men-schen seine Sonderstellung absprechen, indem sie ihn zum Tier oder gar zur Maschine degradieren. Demgegenüber plädiert der Papst für eine „Ausweit-ung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“, deren eine Konsequenz die Forderung ist, dass die Theologie als Wissenschaft, die vernünftig nach dem Glauben fragt, an der Universität verankert bleiben müsse (vgl. GV 30).

Benedikt rührt an dem heute allgemeinen Konsens, „nach welchem die Rationalität auf die Verfahren der (Natur-)Wissenschaften monopolistisch fixiert ist und all das, was darüber hinausgeht, der Privatheit und den naturwüchsigen Fluktuationen der Mentalität überlassen bleibt“⁴⁴. Das Ab-drängen theologischer und anthropologischer Fragen in das bloß Subjektive bzw. die Aberkennung von deren Realitätsgehalt, weil sie nicht eindeutig lösbar sind, macht die Frage nach wissenschaftlichen Rationalitätsstandards aktuell. Dass dieses Problem auch innerhalb der Philosophie Bedeutung hat, zeigt die Stellungnahme zweier analytischer Philosophen. Rolf Busse und Hans Rott räumen ein, dass es „,[n]ach‘ oder ‚hinter‘ der einzelwissen-schaftlichen Forschung“ von der Philosophie „noch etwas Gehaltvolles über das Ganze der Wirklichkeit zu sagen“ gebe, gestehen aber, dass analytische Philosophie „in großen Teilen naturalistisch“ sei,⁴⁵ und plädieren dafür, dass sie sich in ihrem Streben nach Wahrheit der Selbstbeschränkung der Vernunft beugen solle.⁴⁶

Mit einer solchen Haltung verkürzt man Wirklichkeit und blendet wichtige Dimensionen aus, die vorschnell als irrational abgeschrieben wer-den. Darin besteht nicht nur die Gefahr, dass solche Bereiche ideologisch besetzt werden, sondern liegt auch die Schwierigkeit, dass man selbst humane Errungenschaften der Säkularisierung wie die allgemeinen Men-

⁴³ GRÄB: *Selbst denken nicht möglich*, 54.

⁴⁴ SCHÖNBERGER, Rolf: *Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenz-verläufe der Vernunft*. In: DOHMEN, Christoph (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg: Pustet 2007, 131–142, hier 132.

⁴⁵ BUSSE, Rolf / ROTT, Hans: *Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffes?* In: DOHMEN, Christoph (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg: Pustet 2007, 86–99, hier 87f.

⁴⁶ BUSSE / ROTT: *Moderne Philosophie*, 98.

schenrechte allzu leicht in Frage stellt; man denke diesbezüglich nur an manche biopolitische Bestrebungen. Mir scheint die Forderung des Papstes, den Vernunftbegriff aus seiner gegenwärtigen Einengung herauszuführen, eine notwendige Kritik an der aktuellen Wissenschafts- und Technikgläubigkeit zu sein.

Doch ob die Grundlegung seiner Forderung allein in derjenigen Konzeption von Wissenschaft möglich ist, wie sie ihm vorschwebt, erscheint mir fraglich. Benedikt behauptet nämlich, dass wir die Bedrohungen, die sich aus der gegenwärtigen Situation der Einengung von Rationalität ergeben, „nur“ dann bewältigen können, „wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden“ (GV 29, Hervorhebung durch R.E.). Vielleicht genügt es, dass der Versuch, die Weite der Vernunft wiederzugewinnen, allein aus humanitären Gründen angezeigt ist; oder es rebelliert schon der säkulare Mensch gegen seine Naturalisierung und wehrt sich gegen reduktionistische Verkürzungen – ganz ohne religiösen Impetus.

Zudem ist zu fragen, ob Vernunftkonzeptionen, die sich von derjenigen Benedikts unterscheiden, automatisch irrational sind. Slavoj Žižek behauptet, dass der Papst eine solche Meinung vertrete. „Die ‚Vernunft‘, von der der Papst spricht, ist“ – nach Žižek – „eine Vernunft, für die Darwins Evolutionstheorie ‚irrational‘ ist [...]“. ⁴⁷ Diese Meinung begründet er damit, dass der Papst zwar die Weite der Vernunft einfordere, aber fast zeitgleich mit der Regensburger Vorlesung P. George Coyne als Direktor des Vatikanischen Observatoriums abgesetzt habe, weil er sich gegen die Position des „intelligent design“ gestellt und für die Evolutionstheorie eingesetzt hatte.

Doch weder naturalistische Engführungen noch religiöse Festlegungen von Vernunft sollten theologischer Eigenanstrengung Abbruch tun. Es ist nämlich keine unwesentliche Aufgabe heutiger Theologie, um Gottes und des Menschen willen auf die Offenheit des Vernunftdiskurses zu achten. Freilich impliziert eine solche Haltung den Blick über das eigene Tun hinaus, den Respekt vor den Nachbardisziplinen und das Sich-Einlassen auf die anderen Wissenschaften an der Universität, auch wenn sich hier, besonders für die Theologie, „ein weites Feld der Widerstände“ ⁴⁸ auftut.

⁴⁷ ŽIŽEK, Slavoj: *Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie*. In: Neue Rundschau 118 / Heft 2 (2007) 97–111, hier 98. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Gregor Maria Hoff.

⁴⁸ SCHWAN, Gesine: „Mut zur Weite der Vernunft“. *Braucht Wissenschaft Religion?* In: BENEDIKT XVI.: *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe. Komm. von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann. Freiburg/Br.: Herder 2006, 33–75, hier 75.

Abstract

The speech given by Pope Benedict XVI at the University of Regensburg was widely received and evoked public controversy. This paper discusses the Pope's thesis about the relationship between Christian faith and secular rationality, including its reception within German-speaking theology. Special attention is given to the problems of the unity and the range of reason, the importance of metaphysics for Christian religion and the impact of secularization on today's self-understanding of Catholicism.