



Der Papst und die Protestanten

Evangelische Bemerkungen zur
Regensburger Vorlesung Papst
Benedikts XVI. in ökumenischer
Absicht

VON MARTIN HAILER¹

Der Besuch des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche in seiner Heimat und insbesondere seine Vorlesung an der Universität Regensburg am 12. September 2006 haben mehrere Wellen der Reaktion ausgelöst. Die erste wird man als unmittelbare Reaktion auf das Ereignis überhaupt begreifen dürfen und neben dem üblichen Event-Vokabular an die Selbstinszenierungen derer erinnern dürfen, die – gesellschaftlich, kirchlich, politisch – ihre eigene Bedeutungssteigerung in der Nähe des Papstes suchten.² Die zweite Welle bezog sich auf die hinlänglich bekannten Sätze aus der Vorlesung zum Islam. Die Reaktionen waren teils heftig und gar gewaltsam. Diskussionsniveau erreichten sie in den entsprechenden Äußerungen des Vatikans und im offenen Brief der 38 muslimischen Gelehrten an Benedikt XVI.³ Die dritte Welle erreichte ab Spätjahr 2006 die akademischen Publikationsorgane und beschäftigt sich vorrangig mit dem Protestantismusbild aus der Regensburger Vorlesung. Derzeit ist sie die Stunde evangelischer Apologetik.⁴ Etwa zeitgleich ist eine vierte Reaktionswelle zu sehen, in der nicht wenige katholische Reaktionen und Kommentare zu dogmatischen

¹ Martin Hailer ist Vertretungsprofessor für systematische Theologie an der Leuphana Universität Lüneburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Fundamentaltheologie, Gotteslehre und Ökumene.

² Interessante Beobachtungen und weiterführende theologische Erwägungen bei Roland Fritsch, *Der bayerische Papst in Deutschland*, MDKI 57 (2006), 101f.

³ Vgl. <http://www.euro-islam.info/documents/pope1.pdf>.

⁴ Vgl. Wilhelm Gräb, *Selbst denken nicht möglich. Der Papst nimmt die Vernunft für die katholische Kirche in Anspruch. Eine protestantische Gegenrede*, Zeitzeichen 12/2006, 53–55. Dazu Bernd Neumann, *Glaube, Vernunft und Konfession. Anmerkungen zu einer evangelischen Replik auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.*, MDKI 58 (2007), 15–17; ebd., 17–19 ist Gräbs Text dokumentiert. Vgl. weiter Wolfgang Huber, *Glaube und Vernunft*, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.10.2006, 10.

Grundaussagen der Vorlesung versammelt sind. Auch ihr eignet, was durchaus begreiflich ist, ein gewisser apologetischer Zug.⁵

Die folgenden Überlegungen sind von der Überzeugung geleitet, dass die erste Welle nicht weiter wichtig ist und die zweite auf eine unbedachte Äußerung des Papstes zurückgeht, die mit dem Kern seiner Ausführungen aber nichts zu tun haben – was der Verwerflichkeit gewaltsamer Reaktionen keinen Abbruch tut. Die dritte und vierte Reaktionswelle hingegen sind konzentrierter Aufmerksamkeit wert. Ich werde sie im Folgenden zusammen behandeln, wobei ich davon ausgehe, dass die Zurückweisung eines eventuell ungenügenden Protestantismusbildes Benedikts allein nicht genügen kann. Vielmehr muss man sich von diesem Bild weiter zum Kern seiner Argumentation hin leiten lassen und die Auseinandersetzung dort suchen. Das geschieht 1. durch Kommentare zu Grundaussagen und zum Protestantismusbild der Vorlesung und 2. durch einige wenige Bemerkungen zu Reaktionen. In Teil 3 komme ich auf das dogmatische Kernproblem zu sprechen, nämlich wie sich Gottes *logos* zum *logos* unseres Denkens verhält und schließe 4. mit Schlussfolgerungen zur Lage ökumenischer Bemühungen.

1. Die Kernaussage der Vorlesung und einer ihrer Effekte⁶

Es klingt häufig so: „im Ganzen der Vernunft mit all ihren Dimensionen“ (12f), „Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft“ (13), „Kosmos der Vernunft“ (13), „Mut zur Weite der Vernunft“ (31). Anhand von Reminiszenzen an seine fast zwei Jahrzehnte als Professor argumentiert Benedikt zu Beginn seiner Vorlesung für das, was man einen weit gespannten Vernunftbegriff nennen könnte. Er greift damit zugleich das Thema seiner Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1959 auf.⁷ Das ist weit mehr als eine romantisierende Reminiszenz an die *universitas scientiarum*, es ist vielmehr der philosophische Anspruch, dass es eine die diversen Teildisziplinen übergreifende Vernunft gebe. Man wird sie sich nicht uniform denken sollen und entsprechend fehlt der Hinweis auf verschiedene Dimensionen und auch unter-

⁵ Vgl. die der autorisierten Fassung der Vorlesung beigegebenen Kommentare von *Gesine Schwan*, *Adel Th. Khoury* und *Karl Lehmann* in: Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe, Freiburg 2006, 33–133, sowie: Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. Im *Dialog der Wissenschaften*, hg. von *Christoph Dohmen*, Regensburg 2007.

⁶ Im Folgenden Zitatnachweise im Text aus der in Anmerkung 5 genannten Ausgabe.

⁷ Vgl. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Leutersdorf 2005.

schiedliche vernünftige Geltungsansprüche nicht. In diesen Vernunftbegriff sollen auch Argumente und Positionen integrierbar sein, die anderen eben dies – nämlich vernünftig zu argumentieren – bestreiten: Die Bestreitung der Existenz Gottes ist denkerisch möglich, und doch bleibt es „notwendig und vernünftig [...], mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun“ – mehr noch: dass man dies tun könne, „war im Ganzen der Universität unbestritten“, (beide 13) wie Benedikt aus seinen akademischen Anfangsjahren in Bonn berichtet.

Das mit diesen Bemerkungen angezielte Vernunftkonzept wird man als das eines umfassenden Clusters verstehen dürfen: Vernunft ist nicht uniform, hat vielmehr verschiedene Regionen und Vorgehensweisen, die im Extremfall sogar in Widerstreit zueinander geraten können. Zu denken ist also weniger an ein Hegel'sches Modell, das gleiche Strukturprinzipien der sich selbst innewerdenden Vernunft bei größtmöglicher inhaltlicher Varietät denkt, sondern eher an ein kantisches, welches distinguierbar verschiedene Vernunftvermögen im Blick hat, die aufeinander nicht abbildbar sind, sich gleichwohl als Vermögen der einen Vernunft verstehen. In Sachen des Gottesbegriffs macht Benedikt Kant Vorhaltungen, auf die noch zurückzukommen ist. Dass er strukturell etwas mit der kritischen Konzeption Vergleichbares im Sinn hat, scheint aber einigermaßen deutlich. Jedenfalls sieht er davon ab, ein ausgezeichnetes Vermögen der Vernunft zu benennen, etwa eine Vernunftform, die die anderen umgreift und überhöht. Dass dergleichen in Tradition wie Gegenwart versucht wurde – und zwar von Philosophen wie von Theologen – ist bekannt, diese mancherlei Strategien greift der Papst aber nicht auf.⁸ Und so ist als erstes Ergebnis festzuhalten: Der hier angezielte Vernunftbegriff ist anspruchsvoll, da er offensichtlich umfassend ist. Er ist insofern aber recht offen, als nicht behauptet wird, dass es eine identifizierbare Struktur oder ein Vernunftvermögen gebe, das alle anderen umfasst und das denjenigen, der es zu betätigen in der Lage ist, entsprechend vor allen anderen auszeichnet.

Ein Überbietungsmodell, dessen Spitze dann theologisch besetzt wird, denkt Benedikt also genau nicht. Der Gottesbezug zu diesem – begreiflicherweise nur skizzenhaft vorgestellten Vernunftkonzept – wird anders hergestellt: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“

⁸ Vgl. in der Gegenwart das Konzept der transversalen Vernunft von *Wolfgang Ivers* als Vermögen, zwischen je regionalen Rationalitäten wechseln und vermitteln zu können: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1995, 748ff, 933ff.

(16f).⁹ Die doppelte Verneinung dürfte – abgesehen davon, dass sie bei ihrer ersten Nennung Zitat ist – zunächst eine Vorsichtsmaßregel darstellen: Von einer flagranten Gleichsetzung, Gott = Vernunft, wird nicht gesprochen. Freilich ist die noch übrig bleibende positive Aussage stark genug: Das Wesen Gottes und die Vernunft werden in einen nahen Zusammenhang gerückt. Auch wenn man nicht sagen muss – sagen kann? – dass Gott Vernunft ist, das Ausagieren von Vernunft und das Wesen Gottes sind direkt aufeinander bezogen.

Eine so vorsichtige Auslegung des Satzes scheint mir nötig, weil sich an diesem Punkt viel entscheidet. Benedikt spricht wenige Zeilen weiter davon, dass sich bei dieser Vorstellung nichts weniger als „ein Scheideweg im Verständnis Gottes“ auf tue (17). Das ist nun nicht eben wenig. Er belegt seine These biblisch-theologisch und mit mehreren eng verknüpften Argumenten. Folgende sind zentral:

- (a) *Alttestamentlich*: Die Kundgabe des Gottesnamens am Dornbusch sagt von Gott das „ich bin“ seines Daseins aus. Die an dieser Stelle nur beginnende Verknüpfung der Rede von Gott mit dem Begriff des Seins wird in der spätexilischen Prophetie deutlicher, in der Gottes Existenz gegen die Nichtigkeit der Götter gesetzt wird. Vollends in der späten Weisheitsliteratur wird dann deutlich, dass das biblische Denken von Gott „dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung“ kommt (19).
- (b) *Offenbarungsgeschichtlich*: Diese konvergierende Tendenz sieht Benedikt in der Septuaginta fortgesetzt, die mehr als eine kritikable Übersetzung des AT sei, nämlich „ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte“ (20). Das nimmt die LXX-Übersetzung für Ex 3,14 als *ego eimi ho ōn* auf und qualifiziert dies mit dem Hinweis, dass die philologisch kritisierbare Übersetzung der Sache nach gerechtfertigt sei, weil sie aus der inneralttestamentlichen Entwicklung sachlich notwendig folge.
- (c) *Neutestamentlich*: Das wohl stärkste Argument sieht der Papst in der Verwendung des Logosbegriffs im Johannesprolog: „Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt“ (18). Es soll also

⁹ In diesem Kontext, genauer: 15–17, einige Formulierungsänderungen gegenüber dem in Regensburg vorgetragenen Text und Fußnoten, in denen der Verfasser Klarstellungen anlässlich der Proteste aus der islamischen Welt abgibt.

eine kontinuierliche Entwicklung von der noch relativ undeutlichen Verknüpfung der Gottes- mit der Seinsrede in Ex 3,14 zur Identifizierung „der Logos ist Gott“ im Johannesprolog geben.¹⁰

Die Interpretation von Apg 16,6–10 als „Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen“ (18) ist reichlich kühn und atmet durchaus den Geist des origeneischen mehrfachen Schriftsinns. Der Verfasser artikuliert sie vorsichtig – „darf ... gedeutet werden“ (18) –, aber dass er sie überhaupt nennt, ist schon bemerkenswert und wohl als Wiederaufnahme des hier genannten offenbarungsgeschichtlichen Motivs (b) zu lesen. Im Ganzen zeigt sich dann eine theologische Schriftlektüre, die behauptet, aus biblischen Sachgründen heraus die Überlieferungsgeschichte der Schrift als zu ihrer Sache selbst gehörig bezeichnen zu dürfen.

Damit ist die Argumentation am Ziel und an einem, das für Benedikt von höchster Wichtigkeit zu sein scheint: „Das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selbst die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war“ (28). Stärker noch: „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall“ (18). Theologisch gewendet, wird das heißen sollen: Es entsprach dem Willen und Wesen Gottes. Dass dies so kam, ist nicht oder nicht nur Frucht historisch mehr oder weniger zufälliger Konstellationen, es hat in sich selbst Wahrheitswert. Die unter (a) und (c) genannten biblischen Motive sind von der Art, dass sie ein über die Bibel hinausweisendes Kontinuum des Wahrheitserweises Gottes anzeigen. Sie selbst sind ein Teil dieses Kontinuums, wenn auch ein wesentliches. Benedikt XVI. zeigt an einer Sachstelle, die für ihn von höchster Wichtigkeit ist, wie das katholische Verhältnis von Schrift und Tradition in Aktion aussieht: Es ist die eine gültige *traditio* der heilsamen Wahrheit Gottes.

So weit die Kernaussage der Regensburger Vorlesung. Benedikt XVI. wendet sie auf mehrere Themen an, u.a. auf den Wissenschaftsbegriff und den Dialog der Religionen. Ich konzentriere mich hier auf seine Bemerkungen zur Reformation und ihrer Nachgeschichte. Um in seiner Logik zu bleiben, verwundert es dann nicht, dass diese Bemerkungen relativ kritisch ausfallen: Die Reformation selber wird in den Vorgang der Enthellenisie-

¹⁰ Zu dieser entscheidenden Argumentationsstelle weiterführende Erwägungen bei *Erwin Dirscherl*, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Analogie und Korrelationalität als Ermöglichung von Beziehung, in: Die „Regensburger Vorlesung“ (Anm. 5), 27–37, hier 27–33.

rung eingezeichnet, die Benedikt als Gegenzug zur eben skizzierten offenbarenden Bewegung kennzeichnet. Die Reformation habe den wahrheits-trächtigen Konnex aus biblischer Offenbarung und griechischem Denken beiseite gedrängt und nach einer Unmittelbarkeit des *sola scriptura* gesucht. In diesen Kontext gehört für Benedikt auch das Werk Immanuel Kants.

Bei der entsprechenden Bemerkung: „Kant ... habe das Denken beiseite-schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen“ (24) verwundert es, dass auch die autorisierte Fassung der Regensburger Vorlesung Immanuel Kant falsch zitiert. An der entsprechenden Stelle in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft heißt es nämlich: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“¹¹

Der Unterschied der Termini „Denken“ und „Wissen“ ist für Kants Unternehmen allerdings von zentraler Bedeutung. Das Denken aufzuheben hieße nichts weniger als die Revokation der aufklärerischen Aufgabe selbst und damit die Selbstpreisgabe des Menschlichen am Menschen. Das kann Kant bei Strafe des eklatanten Selbstwiderspruchs nicht meinen und dazu ist nur an seinen Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ zu erinnern.¹² „Wissen“ steht in der Begriffsverwendung des eben gegebenen Zitats für angemessene Kenntnis in einem Bereich, in dem es aus kategorialen Gründen keine Kenntnis geben *kann*. Weil Gott – soll er denn seiner Gottheit nicht verlustig gedacht werden – niemals Gegenstand der Anschauung sein kann, kann es auch kein Wissen über ihn geben. Für Kant ist das mitnichten ein Moment im Enthellenisierungsprogramm, sondern präzise die Rettung der philosophischen Aufgabe, Gott denken zu *müssen*: Die Kritik der praktischen Vernunft und noch einmal die Religionsschrift von 1793 werden zeigen, dass Vernunft nicht anders kann, als aus sich heraus praktisch zu werden und dass dies „unausbleiblich zur Religion“ führt.¹³ Davon, dass „Kant ... habe das Denken beiseitschaffen müssen“ (24) kann also genau nicht die Rede sein. Die strittige Frage ist vielmehr, *wie* Gott Gegenstand des Denkens sein kann, wenn denn gilt, dass er kein Geschöpf und damit kein Objekt möglicher Anschauung ist. Darin zumindest sollte

¹¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B XXX, nach Werke, hg. v. W. Weischedel, Band II, Darmstadt 1983, 33, i.O.herv., Sperrungen hier kursiv.

¹² Werke, hg. von W. Weischedel, Band VI, Darmstadt 1983, 53–61.

¹³ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft BA XIII, nach Werke IV, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, 655.

doch Konsens zwischen Königsberg und Rom bestehen. Dass auch die Kritik der reinen Vernunft nicht ohne eine regulative Idee Gottes auskommt, wäre dann noch zu ergänzen, so dass auch Benedikts Kritik, Kant verschiebe den Gottesgedanken gänzlich in den Bereich der praktischen Vernunft (24), nicht zutrifft.

Einen weiteren Schritt der Enthellenisierung sieht Benedikt mit der liberalen Theologie namentlich Adolf von Harnacks verknüpft. Das Argument läuft darauf hinaus, dass Harnack die zunehmende Sektorierung der Vernunft nicht im Namen Gottes bekämpft, sondern seine theologische Sache einem der Sektoren ein- und unterordnet, indem er die weitestgehende Historisierung der Theologie betreibt. „Im Hintergrund“, so der Verfasser, „steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie ... vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde“ (26). Wer es so macht, erklärt die Rede vom einfachen Menschen Jesus zum Kern der Sache und riskiert, dass „vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt“ (27).

Die Vorlesung endet mit dem Appell, zu einer umgreifenden Vernunft zurückzufinden, weil nur dies Hilfe bei der Bewältigung der bedrohlichen Gestehungskosten der Moderne verspricht, den Dialog mit den Religionen ermöglicht und beklagenswert fragmentarische Restchristentümer wieder zur Vollgestalt zurecht bringt: „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt“ (31f).

2. Wer wird eigentlich kritisiert? – Evangelische Reaktionen

Die Wahrnehmung der Reformation und ihrer Nachgeschichte steht, wie eben berichtet, nicht im Zentrum von Benedikts Überlegungen. Dass sie in der Diskussion dahin gerät, ist bei einem Papstbesuch im Land der Reformation und einer Vorlesung, auf die eine ökumenische Vesper im Regensburger Dom folgt, nicht weiter verwunderlich. Systematisch interessant sind nicht in erster Linie die recht einseitigen Wahrnehmungen des Protestantismus in der Regensburger Vorlesung, wie ärgerlich sie an sich auch sein mögen, systematisch interessant sind diejenigen Verhältnisangaben von Glaube und Vernunft, die dann jeweils als evangelisch ausgegeben werden.

Hier ist zunächst auf die unter dem Titel „Selbst denken nicht möglich“ erschienene Replik Wilhelm Gräbs hinzuweisen. Wie schon der Titel sug-

geriert, entbehrt sie nicht einer gewissen Schärfe. Ich nenne einen wesentlichen Kritikpunkt und skizziere das protestantische Selbstbild in Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Die Kritik lautet: „Die normativen Vorgaben einer bestimmten kirchlichen Tradition, insbesondere die in der griechischen Philosophie geschulten Kirchenväter, setzten vielmehr die Maßstäbe, an denen die Interpretation der Bibel sich bleibend zu orientieren hat. Die Bibel findet überhaupt nur deshalb Eingang in die hellenistische Normalgestalt des Christentums, weil das Neue Testament bereits mit dem griechischen Geist in ‚Berührung‘ gekommen ist.“¹⁴ Weitere Vorhaltungen schließen an diese These an: Das von Gräb so genannte römische Christentum setze diese Formation des Christentums „für alle Zeiten absolut“,¹⁵ obwohl es sich um eine historisch kontingente Formation handle. Es erhebe deshalb absolutistisch-objektivistische Wahrheitsansprüche, sei mit demokratischen Regeln, moderner Kultur und einer sich von der Metaphysik emanzipiert habenden Wissenschaft unverträglich.

Das sind schwerwiegende Vorwürfe. Was an ihnen erstaunt, ist, dass ihre Hauptprämisse genannt, aber nicht diskursiv belegt wird. Dass die durch die (welche?) Kirchenväter vorgegebene Tradition die Exegese der Bibel lenke, ist eine Behauptung, wird aber mit keinem einzigen Satz ausgeführt. Was immer man von den in der Regensburger Vorlesung angedeuteten Exegesen von Ex 3,13–15 und Joh 1 halten mag – dass Benedikt sie *als* Exegesen vorstellt und damit auch diskutier- und angreifbar macht, zeigt eine höhere Argumentationskultur als die bloße Behauptung des Gegenteils. Gräb erklärt somit die Diskussion bereits für beendet, bevor er sie auch nur eröffnete.

Der Gegenzug Gräbs wird durch die Massivität dieser Vorhaltung selbst in Mitleidenschaft gezogen. Er diagnostiziert bei seinem Gegner „ein tiefes Missverständnis des christlichen Glaubens“,¹⁶ aus welcher Formulierung man wird schließen sollen, dass Gräb für die Sache des Christentums an sich und nicht nur für eine seiner konfessionellen oder kulturellen Formen sprechen möchte. Und in der Tat geht das Zitat unmittelbar weiter: „Denn der christliche Glaube ergibt nur dann einen Sinn, wenn man ihn als Deutung der Wirklichkeit versteht, nicht aber als System von Prinzipien, die gewissermaßen naturgesetzlichen Charakter tragen und beanspruchen, zeitlos wahre Aussagen über die objektive Realität der Dinge zu machen.“¹⁷ –

¹⁴ Gräb, Selbst denken (vgl. Anm. 4), nach der MDKI-Dokumentation 18.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

„Nur dann“? Die soeben dem Gegner zur Vorhaltung gemachte Absolutsetzung einer Formation des Christseins kehrt hier wieder, in der vermeintlichen Alternative von schlechtem Objektivismus und Deutungskultur. Vor jeder inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem in sich nicht unproblematischen Deutungsbegriff wird dieser zur einzig möglichen Ausdrucksgestalt erklärt.¹⁸ Die von Gräß genannten inhaltlichen Aspekte – absolutes Sinnvertrauen, Nächstenliebe, Glaube aus freier Einsicht – stehen also unter demselben Ausschließlichkeitsanspruch, den er bei seinem Gegner meint diagnostizieren zu müssen.

Einen anderen Weg wählt Wolfgang Huber.¹⁹ Der EKD-Ratsvorsitzende skizziert in einem längeren Zeitungsartikel das Mit-, Neben- und Gegen-einander von Glaube und Vernunft aus evangelischer Perspektive und bezieht sich dabei wesentlich auf Friedrich D.E. Schleiermacher. Anhand von Schleiermachers Lebensthema „Glaube und Vernunft“ zeigt er im Evangelischen mögliche Zuordnungen und Differenzierungen und markiert dabei deutlich evangelische Standpunkte, die ökumenisch gesprächsfähig sind, etwa dass die Einsicht des Glaubens beim Glauben selber zu beginnen habe und, so gesehen, evangelisch eine wechselseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft zu denken sei. Zurecht wird gegen die Regensburger Vorlesung ein umfassenderes Bild des neuzeitlichen Protestantismus eingefordert: „Engführungen hat es in der Epoche evangelischer Theologie, für die Adolf von Harnack stand, ganz gewiss gegeben. Sie haben deshalb Erneuerungsbewegungen provoziert, deren Repräsentanten vor allem Karl Barth und die Dialektische Theologie waren.“ Auch deren Engführungen seien bei einer selbstkritischen Theologie im Blick.

Das dürfte Benedikt XVI. kaum bestreiten wollen und allein ein verkürztes Protestantismusbild in einer einstündigen Rede mit vielen Themen ist auch kaum die Aufregung wert, die manche Feuilletonisten getrieben haben mag. Die evangelische Klärungsaufgabe besteht vielmehr darin, das Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der eigenen Sachlichkeit heraus genauer zu bestimmen. Die Andeutungen Hubers dazu sind genauso vielversprechend wie ausbaubedürftig: Er betont – mit Schleiermacher – die wechselseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft und nähert sich den päpstlichen Aussagen darüber, dass im Namen Gottes nicht vernunftwidrig gehandelt werden dürfe, weit – und erklärtermaßen – an. Ist die Einigkeit

¹⁸ Vgl. die Problematisierung des Deutungsbegriffs bei Wolfgang Schoberth, *Wahrnehmung oder Deutung? Überlegungen zu einer populären Denkfigur*, in: *Wahrnehmung der christlichen Religion*, hg. v. Ingrid Schoberth, Berlin 2006, 118–126.

¹⁹ Vgl. Anm. 4.

also, anders als sowohl Benedikt XVI. wie auch Wilhelm Gräb meinten, viel größer als gedacht? Einem Erkundungsgang in dieser Frage ist der nächste Abschnitt gewidmet.

3. Gottes logos und der logos des Denkens

Ich beginne beim – scheinbaren? – Konsens: „Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“ (16f), schreibt der Papst, auf „die wechselseitige Verwiesenheit von Vernunft und Glaube“ weist der Ratsvorsitzende hin.²⁰ Ein magnus consensus? Sehen wir näher hin. Zu Benedikts Position ist zunächst zu sagen, dass sie ein Signal großer Kontinuität darstellt. Man wird in direkter Weise an Kernsätze aus der Enzyklika *Fides et Ratio* seines Vorgängers erinnert, welches kirchenpolitische Signal Benedikt kaum missbilligen dürfte.²¹ Auch zeigt sich hier eine Linie im Denken des vormaligen Kardinals und Professors, die man als sehr kontinuierlich bezeichnen kann. Im viel beachteten Gespräch mit Jürgen Habermas argumentiert Joseph Ratzinger fast gleichsinnig wie in der Regensburger Vorlesung, dass nur die gegenseitige Verwiesenheit von Glaube und Vernunft Pathologien verhindere, die sich einstellen, wenn eine von beiden sich selbst absolut setzt.²²

In einem schmalen Buch erläutert Ratzinger seinen Gedanken näher. Es heißt „Wesen und Auftrag der Theologie“ und dürfte programmatischen Charakter haben. Der positive Bezug, in den er Gott einerseits und die Vernunft andererseits auch in diesem Buch stellt, ist für den Hörer der Regensburger Vorlesung nicht neu. Was in diesem Band allerdings betont wird, ist das *Motiv der Verständlichkeit*. Im frühen Christentum, so Ratzinger, hat die Philosophie „dem Glauben seine erste Anschaulichkeit gegeben“.²³ Man konnte den Schritt über die Gemeinden hinaus wagen, weil die Inhalte des Glaubens zu Recht im Medium des philosophischen Logos artikulier-

²⁰ Vgl. Anm. 4.

²¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio*, Stein am Rhein 1998, bes. Nr. 48 (51f). Vgl. die instruktive Kurzeinführung von Walter Schöpsdau, Wozu braucht der Glaube Vernunft? Zur neuen Papstencyklika „*Fides et Ratio*“, MDKI 49 (1998), 101f.

²² Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller, Freiburg 2005, 56f. Dass die Diskussion der beiden auch in fortgesetzter Nachauflage „leider nicht dokumentiert werden kann“ (14), mag seine Gründe haben, lässt aber durchaus fragen, warum die beiden Texte dann in einem Buch stehen.

²³ Joseph Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg 1993, 11.

bar waren. Entsprechend bietet die – als weitgehende sachliche Identität behauptete – beidseitige Verwendung des Begriffs *logos* die Brücke. Am Beispiel Justins des Märtyrers: Er „hatte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Christentum als wahre Philosophie gekennzeichnet, und dies mit zwei Hauptgründen: Die wesentliche Aufgabe des Philosophen ist das Fragen nach Gott. Die Haltung des wahren Philosophen ist das Leben nach dem Logos und mit ihm. Weil Christsein heißt, logosgemäß zu leben – darum sind die Christen die wahren Philosophen und darum ist das Christentum die wahre Philosophie“.²⁴ Es geht Ratzinger nicht darum, eine Justinsche Apologetik zu reetablieren, aber er entnimmt ihr ein wichtiges Motiv, nämlich das der Anschaulichkeit und Verständlichkeit der christlichen Botschaft. Weil sie in Termini der Logosphilosophie gefasst ist, kann sie auch weitergesagt werden. Einstimmung in nicht Einsehbares zu fordern wäre ein Akt der Unterwerfung, nicht aber die Freiheit des Glaubens. Nur weil der *logos* Gottes und der der Vernunft so nahe beieinander sind, kann es Rede von Gott mit universalem Anspruch geben. Das gilt nach Ratzinger sowohl für die Lebensführung des Glaubens als auch für die Mission. Für erstere gilt: Müsste der Glaube als Paradox verkündet werden, erschlosse er die tägliche Welt nicht mehr und könnte sie nicht mehr durchdringen.²⁵ Und für die Mission: „Die Universalität des Glaubens, die im Missionsauftrag vorausgesetzt ist, hat nur Sinn und ist moralisch nur vertretbar, wenn in ihm tatsächlich der Symbolismus der Religionen überschritten ist auf eine gemeinsame Antwort hin, in der auch die gemeinsame Vernunft der Menschen angesprochen ist.“²⁶

Es wird also behauptet, dass die Botschaft des Christentums universal weitersagbar ist, weil eine allen Menschen gleiche Vernunft sie verstehen kann und weil diese sich als umfassender erweist als „der Symbolismus der Religionen“. Das Argument ist allerdings zweischneidig. Man kann es einmal von der für die biblische Botschaft ohnehin feststehenden Universalität lesen und behaupten, es handle sich um eine weitere Stützung für den Absolutheitsanspruch der christlichen Wahrheit. Dann hat es adjuvatorische Funktion. Es lässt sich aber auch so lesen: Nur das, was sich vor dem Forum der allgemeinen Vernunft vertreten lässt, darf in missionarischer Absicht weitergesagt werden. Dann freilich käme es in den Rang des Königskriteriums und von einer wechselseitigen Begrenzung und Stützung von Vernunft

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 18.

²⁶ Ebd., 22.

und Glaube könnte nicht mehr gesprochen werden. Ratzinger scheint in die erste Richtung zu tendieren, denn er lastet die Schwierigkeiten in der Mission nicht etwa der ungenügenden Vernünftigkeit des Glaubens an, sondern einer depravierten Vernunftphilosophie, die deren Umfassendheit nicht mehr zu denken wage: „Daß heute das Missionarische zu versickern droht, hängt mit dem Verlust an Philosophie zusammen, der die heutige theologische Lage kennzeichnet.“²⁷ So scheint es auf vertrautes argumentatives Gelände zurückzugehen, nämlich auf das der Konvergenz von Glaube und Vernunft. Das Motiv der Verstehbarkeit der Gottesgeschichte wird evangelische Theologie sich freilich merken müssen, weil sie geneigt sein könnte, es inhaltlich anders zu füllen.

In Sachen Konvergenz von Glaube und Vernunft ist man beim Blick in die Arbeiten des Professors und Kardinals tatsächlich auf vertrautem Terrain. In einer Fußnote der Regensburger Vorlesung verweist er auf die in seiner „Einführung in das Christentum“ vorgelegte Auslegung der Dornbuschszene als immer noch sachgemäß. Wie hier in Abschnitt 1 schon kurz berichtet: Ratzinger liest Ex 3,13–15, die spätexilische Prophetie und die späten Weisheitsschriften so, dass in ihnen der Sache nach die Allgemeinheit Gottes wie im Seinsdenken der griechischen Philosophie vorbereitet wird. Zum vollen Austrag kommt das im Johannesprolog.²⁸ Einige Details der Ausführungen wurden oben genannt, andere können hier außen vor bleiben. Ich weise nur auf den Stellenwert hin, den Ratzinger dieser Entwicklung zumisst: „Im Gefolge dieser ganzen Geschichte hat die frühe Christenheit ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich *für* den Gott der Philosophen und *gegen* die Götter der Religionen entschied.“²⁹

Die Glaube-Vernunft-Konvergenz soll demnach nicht weniger sein als der Gehorsam gegen das 1. Gebot. Das ist ein Argument von Gewicht. So gesehen erstaunt der hohe Ton nicht, in dem in der Regensburger Vorlesung darauf hingewiesen wurde und so gesehen spricht nichts gegen die Deutung, dass Joseph Ratzinger dieses Momentum für providentiell hält, wie Thomas Söding in einer Analyse seines Offenbarungsbegriffs schreibt.³⁰

²⁷ Ebd., 23.

²⁸ *Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, Neuausgabe, München* ⁸2006, 116–122.126–137.

²⁹ Ebd., 127.

³⁰ *Thomas Söding, Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger, in: Der Theologe Joseph Ratzinger, hg. v. Frank Meier-Hamidi und Ferdinand Schumacher, Freiburg 2007, 12–55, hier 21.*

Zum oben beobachteten offenbarungsgeschichtlichen Modell passt es ohnehin.

Ergänzend sei bemerkt, dass Ratzinger nicht einer einfachen Identität Gott des Glaubens = Gott der Philosophen das Wort redet. Trotz steiler Aussagen wie „Der Gott, der Logos ist, verbürgt uns die Vernünftigkeit der Welt“, betont er, dass das Christentum den Gott der Philosophen verwandelt und insbesondere dessen Selbstbezüglichkeit und das Konzept, er sei reines Denken, aufgebrochen habe.³¹ Das Christentum hat diesem Gott, so schreibt er, „eine völlig neue Bedeutung gegeben, ihn dem bloß Akademischen entrissen und ihn so zutiefst verwandelt“.³² Darunter zählt für Ratzinger weiter, woran man den Augustinus-Rezipienten besonders spürt, die Beziehungshaftigkeit Gottes.³³

Das ist in seinen inhaltlichen Ausführungen zu achten und in diesen Bahnen kann und soll von der biblischen Theologie Ratzingers gesprochen werden. Freilich fehlt eine umgekehrte Reflexion, nämlich darauf, in welcher Weise der Dialog mit der griechischen Philosophie die biblisch induzierte Gottesrede verwandelt habe – und dies womöglich nicht zu ihrem Vorteil. Anzunehmen, eine solche Beeinflussung habe nicht stattgefunden, ist eine steile Behauptung, die sich von dem klassischen Argument, Platon sei Moses Schüler gewesen, nicht um Längen unterscheidet. Dagegen hat sich die Tradition der Untersuchungen ausgesprochen, die im Gefolge Pascals die unterschiedlichen Grammatiken des Gottes der Philosophen und des Gottes der Theologen auszubuchstabieren trachtet. Ich schließe mich ihr an und habe das an Pascal und Justin zu zeigen versucht.³⁴

Damit dürfte die Position Joseph Ratzingers in Sachen Glaube und Vernunft vorläufig umrissen sein. Das bis hierhin zu seinen Ausführungen Gesagte lässt sich in Thesen und Konsequenzen zusammenfassen. Zuerst die Thesen:

³¹ Ebd., 23 (Zitat) bzw. 136.

³² Ebd., 132.

³³ Zur Trinitätslehre vgl. ebd. 150ff. Biblisch-theologische und patristische Bezüge hierfür hat *Erwin Dirscherl* aufgezeigt: Gott und Mensch als Beziehungswesen. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von seiner Christologie, in: *Der Theologe Joseph Ratzinger*, hg. v. *Frank Meier-Hamidi und Ferdinand Schumacher*, Freiburg 2007, 56–72.

³⁴ *Martin Hailer*, *Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie*, Göttingen 2006, 37–54, 233–248; ferner *Dietrich Ritschl/Martin Hailer*, *Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 17–25, 175–192.

- (a) Vermöge der Logoshaftigkeit der Welt und Gottes gehen Vernunft und Gott weitgehend konvergent, wenn auch ein überschießendes Geheimnis Gottes notwendig dazu gehört.
- (b) Die Bibel und die Lehre der Kirche zeugt davon in einer innerbiblisch angelegten und durch wichtige Lehrentscheidungen tradierten sachlichen Dynamik.

Daraus folgen dann mindestens zwei Konsequenzen:

- (c) Die Vorstellung eines isolierten Glaubens und die einer isolierten Vernunft werden abgewiesen, was insbesondere Pathologien von Glaube und Vernunft abzuwenden hilft, die jeweils verderbliche Konsequenzen haben.
- (d) Die Glaubwürdigkeit der aller Welt zu verkündenden christlichen Botschaft ist durch die Konvergenz mit der allgemeinen Vernunft gegeben.

Die Skizze einer evangelischen Antwort fällt – hoffentlich – differenziert aus. Den Punkten (a) und (b) hat sie einiges zu entgegnen, bei (c) dürfte sie mitgehen können, in Sachen (d) ist ihr die Glaubwürdigkeit selbstredend ein Anliegen, wobei es freilich um andere Wege wird gehen sollen.

Zu (a) und (b), beim letzteren beginnend: Der vom Professor wie vom Papst behauptete Weg der immer deutlicher werdenden Berechtigung, das griechische Seinsvokabular für den Gott der Bibel zu verwenden, ist problematisch. Das liegt zunächst daran, dass er die Zukunftsbezogenheit der Selbstvorstellung in der Dornbuschszene zugunsten einer anfangsorientierten Seinsmetaphorik zurückdrängt: Ex 3,13–15 wird der Charakter von Verheißung und Zukünftigkeit kaum abzusprechen sein, was aber tendenziell in den Hintergrund gerät, wenn dies auf ein mehr oder minder statisch gedachtes Immersein Gottes ausgelegt wird, welches in der Septuaginta-Übersetzung seinen gültigen Ausdruck findet.

Im Einzelnen wäre zu zeigen, wie auch Ratzingers Eschatologie nicht das überraschende Gewahrwerden der Zukunft Gottes denkt, sondern das Eschaton als Zutagetreten dessen versteht, was immer schon gilt. Er schreibt in seiner Einführung in das Christentum: „Der Glaube an die Wiederkunft Jesu Christi und an die Vollendung der Welt in ihr ließe sich von da aus erklären als die Überzeugung, ... dass jenes Stabile, das uns gleichsam als der tragende Wirklichkeitsboden erscheint, nicht die bloße, ihrer selbst nicht bewusste Materie ist, sondern dass der eigentliche, feste Boden der Sinn ist: Er hält das Sein zusammen, er gibt ihm Wirklichkeit, ja er *ist* die Wirklichkeit“³⁵ Hier bestätigt das Eschaton, dass der Grund

³⁵ Ratzinger, Einführung (Anm. 28), 303.

der Welt der Grund der Welt ist – die Neuheit Gottes und der von ihm erneuerten Welt wird nicht gedacht.

Für eine eingehende Würdigung der als Monographie vorgelegten Eschatologie Ratzingers ist hier nicht der Ort. Soviel nur, dass in diesem Buch durch ausführliche exegetische Erwägungen und ökumenische Diskussionen der Gesprächshorizont gegenüber der Einführung in das Christentum deutlich erweitert wird. Im Nachwort zur sechsten Auflage werden die wichtigsten Gesprächsanliegen benannt, zu denen – vom Autor sehr kritisch bewertet – die theologische Marxismusrezeption gehört.³⁶ Hauptanliegen des Buches ist das Ausschreiten der Einzeltopoi einer Lehre von den letzten Dingen und ihre Verteidigung gegenüber den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gängigen Entmythologisierungen. So gesehen spricht einiges dafür, dieses Buch als thematische Entfaltung des in der Einführung ins Christentum Angelegten zu lesen, kaum jedoch als andere Akzentuierung.

Es liegt zum anderen daran, dass in den Kurzexegesen der Regensburger Vorlesung und den Passagen früherer Werke, auf die sie sich bezieht, das Momentum des *Konflikts* zwischen dem Logos Gottes und denen, die seiner ansichtig werden, fast völlig fehlt. Das aber ist, um auf den Johannesprolog zu kommen, für ihn und für das ganze Evangelium so prägend wie Joh 1,1 selbst. Vom Logos, der Gott selbst ist, ist nicht zu reden, ohne dass er, der in sein Eigentum kommt, von den Seinen nicht aufgenommen wird. Diese Konfliktgeschichte bleibt für das ganze Evangelium maßgeblich. Für eine Interpretationslinie, die von Joh 1,12.14 ausgehend die Kirche als Gemeinschaft derer verstehen, die eben doch um die Logoshaftigkeit von Gott und Welt wissen, hält die Struktur des Evangeliums gleichsam eine Bremse bereit, für die je auf ihre Weise der so genannte ungläubige Thomas und im Nachtragskapitel die Trauer des Petrus stehen. – Dass dieses Sachmoment des Johannesevangeliums in den Paulusbriefen, ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheiten, eine kräftige Parallele hat, muss unter Verweis auf die Umkehrungsformeln aus 1Kor 1 nur kurz in Erinnerung gebracht werden.

Dann wird aber auch die offenbarungsgeschichtliche Konstruktion fragwürdig, die für Ratzinger, wie gezeigt, immerhin providentiellen Charakter hat. Es ist wahr, dass die Entwicklung des spätalttestamentlichen Monotheismus eine Entwicklung hin zu einem Einzigkeitsanspruch ist und dass dieser Einzigkeitsanspruch auf spezifische Weise mit der Benennung und

³⁶ Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, 204–207.

Verächtlichmachung der Pseudogötter verbunden ist.³⁷ Ratzingers Konstruktion hin zur Universalisierung über den Seinsbegriff ist aber nur zu halten, wenn bedeutende Spezifika der alttestamentlichen Rede von der Einzigkeit Gottes abgeblendet werden, unter ihnen die Bundestheologie an erster Stelle. Auch wissen wir mittlerweile, dass die neutestamentliche Rede von der Einzigkeit Gottes nicht von einem gleichsam fertigen Monotheismus ausgeht, sondern – mit einem sprechenden Buchtitel zu reden – ihn als unterwegs zur Einzigkeit und Einheit sieht.³⁸ Das biblische Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit und die griechische Erkenntnis von der Selbigkeit des Gottes hinter allem Wechsel sind, verfolgt man diese Spur, anhand deutlich unterschiedener Grammatiken konstruiert. Es zeigt sich am deutlichsten darin, dass die biblische Perspektive gar nicht anders kann, als die Götter und Götzen zu verspotten und zu verachten, wohingegen der griechische Monotheismus auf die Religion des Volkes zwar lächelnd herabblicken mag, mit der Koexistenz und dem Götternamentausch der hellenistischen Welt aber kein Problem hat: Anaximander hält die anthropomorphen Götter für etwas primitiv, im platonischen Denken sublimieren sie zu Ideen und noch das hellenistische Denken sah allenfalls eine Vorstellungswelt auf dem Rückzug, nicht aber die verbissene Verehrung der Feinde Gottes, die doch schon unter seine Füße getan sind.

Also an dem in Regensburg so bezeichneten Scheideweg doch mit Pascal und damit gegen den von Benedikt genannten Weg zur Identität der beiden Götter? Gewichtige Gründe sprechen dafür, auch wenn sie hier nur Skizze bleiben können.³⁹ Wer mit Pascal meint gehen zu sollen, darf es sich dennoch nicht zu einfach machen. Ratzingers Einspruch bleibt berechtigt da, wo der Pascalsche Weg zur Beschreibung eines minderheitlichen Dialogs führt und dabei meint sein Genügen haben zu können. Eine struktu-

³⁷ Dies ist eine gegenwartshermeneutische Aufgabe der Theologie von Brisanz, und es wäre von hoher Bedeutung, wenn sie in ökumenischer Gemeinsamkeit vorangetrieben werden könnte. Diese Möglichkeit besteht durchaus, vgl. von katholischer Seite *Th. Ruster*, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg u.a. 2000; *ders.*, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz 2005. Aus evangelischer Sicht erlaube ich mir den Hinweis auf *Martin Hailer*, *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*, Göttingen 2006; *ders.*, *Gottes Macht und die Mächte des Politischen. Politische Theologie mit Franz Rosenzweig und der Barmer Theologischen Erklärung*, in: *Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik*, hg. v. *Werner H. Ritter* und *Joachim Kügler*, Münster 2006, 135–156.

³⁸ *Wolfgang Schrage*, *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, Neukirchen 2002.

³⁹ Vgl. Anm. 34.

relle – wenn auch eben nur strukturelle – Analogie zwischen biblischem und griechischem Reden von Gott besteht in dem Anspruch der Universalität. Bekennende und denkerische Solidarität sind zweierlei. Aber wo die bekennende die Tendenz hat, sich auf sich selbst zurückzuziehen, da widerspricht sie der universalen Tendenz des biblischen Gottesbekenntnisses. So bleibt bei aller Unterschiedenheit das metaphysische Denken »das unruhige Wahrheitsgewissen der Theologie«, wie Christian Link treffend formuliert hat.⁴⁰ In präzise diesem Sinne ist es fern von jeder höflichen Phrase, wenn Link weiter schreibt: „Es besteht also kein Anlaß, die philosophische Gottesfrage abzuwerten oder gar abzuwehren.“⁴¹ Ein rasches sich-Anschmiegen ans *anything goes* als Rettung der theologischen Sachlichkeit kommt jedenfalls nicht in Frage. Die Situation ist und bleibt vielmehr paradox: Das Motiv der Universalität eint und biblisches Denken lässt sich vom Griechischen daran erinnern, obwohl im selben Augenblick klar ist, dass der jeweilige Logos nicht auf den anderen abbildbar ist.

Zu (c): Dass es verderbliche Absolutismen sowohl der Vernunft als auch des Glaubens gibt, ist keine Frage. Die unter 2. erwähnte diesbezügliche Übereinstimmung ist entsprechend wichtig. Sie ist, am Rande gesagt, inner-evangelisch vor allem da zu kommunizieren, wo gedacht wird, dass allein die evangelische Theologie moderne- und neuzeitkompatibel sei. Gleichviel: Die dämonischen Folgen einer entfesselten Mittel-Zweck-Rationalität in ihren verschiedenen Bereichen bestreiten zu wollen, bedarf seinerseits schon einer Verblendung, die nicht anders als dämonisch bezeichnet werden kann, und es ist entsetzlich, wenn man ihr privat wie politisch begegnet. Und dass auf der anderen Seite auch ein gleichsam verabsolutierter Glaube verderblichste Konsequenzen aus sich heraussetzen kann, ist eine Tatsache, die nicht einmal eines Blickes in andere Kulturkreise bedarf, so offen steht die fürchterliche Missbrauchsgeschichte des Namens Gottes im Christentum vor Augen. So weit besteht gewiss ökumenische Einigkeit. Sie verdient, festgehalten zu werden, nicht zuletzt in ihren möglichen sozial-ethischen Konsequenzen, etwa bei kirchlichen Positionen zur Reproduktionsgenetik.

Zu diskutieren ist, wie die beste Stützungsargumentation für diese Position aussieht. Muss man ein universales Vernunftkonzept anvisieren, um falsche Absolutsetzungen zu bekämpfen, etwa die des Mittel-Zweck-

⁴⁰ So Christian Link, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003, 107.

⁴¹ Ebd.

Denkens? Diese Position wird in der Regensburger Vorlesung angedeutet und z.B. in „Wesen und Auftrag der Theologie“⁴² ausgeführt. Sie hat jedoch zwei Nachteile. Einmal muss man mit philosophischen Mitteln zeigen, dass ein umfassendes Vernunftkonzept nötig und haltbar ist. Über Forderungen nach einem solchen gehen Ratzingers Bemerkungen zur Sache allerdings kaum hinaus, so dass man, wie hier unter 1. geschehen, auf einige Vermutungen angewiesen ist. An ein streng idealistisches Konzept ist offenbar nicht gedacht, gleichwohl aber wird das Stichwort „umfassend“ eingeschärft, und so macht es den Eindruck, als ob Ratzinger das Programm einer philosophischen Letztbegründung bzw. einer theologischen Analogie zu ihr wohl würde billigen können, sie aber selbst nicht ausgeführt hat.⁴³ Eine solche hat freilich ihre Probleme. Auch wenn manche Äußerung aus der sog. Postmoderne wohl zu rasch und zu eifertig programmatisch getan wurde, so gibt es doch mehrere Gruppen von Argumenten, die ein umfassendes Vernunftkonzept als weder möglich noch wünschenswert erscheinen lassen. Zu ihnen zählt (1) die Problematisierung des Subjektbegriffs durch Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, (2) die unvermeidliche Sprachlichkeit des Denkens, wie vor allem Ludwig Wittgenstein sie aufgedeckt und die analytische Philosophie sie vielfach untersucht hat und (3) das Innewerden der fatalen Missbrauchsgeschichte der Vernunft durch sie selber, wie z.B. Theodor W. Adorno und Max Horkheimer sie beschrieben haben.⁴⁴

Der zweite Nachteil eines universalen Vernunftkonzepts in Sachen wechselseitiger Begrenzung und Stützung von Glaube und Vernunft ist, dass, wenn es denn um wechselseitige Begrenzung und Stützung geht, ein universales Konzept der Vernunft schlicht nicht nötig ist. Ratzinger deutet die Begrenztheit der Vernunft immer wieder an, so dass nicht recht einzusehen ist, warum man nicht mit philosophischen Argumenten dafür werben sollte.⁴⁵ Wolfgang Huber pflichtete dem in seiner Replik unter Verweis auf

⁴² Vgl. Anm. 23.

⁴³ Erstere unternehmen u.a. Klaus Müller und Thomas Pröpper. Vgl. das jüngst erschienene Buch von *Klaus Müller*, *Glauben – Fragen – Denken. Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie* Band 1, Münster 2006 und *Thomas Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001. Für letztere steht das Werk des Ratzinger-Schülers *Hansjürgen Verweyen*, vgl. *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002.

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen eines Moderne-Kritikers, der nicht im Verdacht steht, rasch postmoderne Programmatiken zu entwerfen: *Albrecht Wellmer*, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. 1985, 70–84.

⁴⁵ Vgl. *Ratzinger*, *Wesen* (Anm. 23), 17 u.ö.

Schleiermachers wechselseitige Begrenzung von Glaube und Vernunft bei, und es würde sich ein spannendes gemeinsames Feld evangelischer und katholischer Fundamentaltheologie eröffnen, würde die Etablierung eines umfassenden Konzepts nicht zur Bedingung im Vorfeld erklärt.⁴⁶

Zu (d): Die Frage lautet, wie die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft entsteht. Joseph Ratzinger besteht darauf, dass dies über die Einsehbarkeit der christlichen Botschaft geschieht, die aufgrund der Konvergenz von Glaube und Vernunft behauptet werden kann. Von den soeben benannten Schwierigkeiten der damit verbundenen Vernunftkonzeption einmal abgesehen, lautet mein Einwand, dass dies in der Gefahr eines intellektualistischen Glaubensverständnisses steht und dass die Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums sich anderer Modi und Kategorien bedient.

Lebenstragende Gewissheiten sind nicht satzförmig. Der Philosoph Thomas Rentsch schreibt: „Religiöse Orientierungen und Sätze sind als theoretische mißverstanden. Ihr praktischer Sitz im Leben und ihre ursprüngliche Verwendung im Kontext von Lebensformen muß gegen objektivistische ... Verständnisse geltend gemacht werden.“⁴⁷ Wie immer es um eine nachgängige Stimmigkeitsüberprüfung stehen mag, dass jemand sich als religiös bezeichnet, ist nicht das Ergebnis einer Überprüfung mittels rationaler Kriterien. Gleiches gilt auch für die Weitergabe des Glaubens: Für ihn wird nicht deshalb geworben, weil gute Gründe für ihn sprechen, für ihn wird geworben, weil diejenigen, die – eine ungeschickte aber doch sprechende Formulierung – im Glauben stehen, gar nicht anders können, als eben dafür werbend einzutreten. Den – noch ein ungeschicktes Wort – Missionserfolg am Grad vernünftiger Vermittelbarkeit zu messen, ist von daher gesehen schlicht kein Motiv oder höchstens ein nachrangiges.

Das gilt auch aus noch einem anderen Grund. Wird die Weitergabe des Glaubens an seine behauptete Vereinbarkeit mit Vernunftgründen gebunden, so bahnt sich damit ein funktionales Religionsverständnis an: Vom Glauben kann gesprochen, er kann weitergegeben werden, eben weil er den Charakter der Vernünftigkeit in sich trägt. Das aber läuft die Gefahr eines Reduktionismus. Denn die Definition des Glaubens über seine Funktion macht ihn gegenüber anderen Inhalten an derselben Funktionsstelle austauschbar, was jemand, der ihn weiterzugeben trachtet, nicht im Sinn haben dürfte. Auf diese Konsequenz wird Ratzinger nicht hinauswollen. Zu fra-

⁴⁶ Friedrich D.E. Schleiermachers hierfür einschlägiges Werk ist seit einiger Zeit in einem kommentierten Nachdruck der Odebrecht-Nachschrift wieder zugänglich: Dialektik, hg. und eingel. von M. Frank, 2 Bände, Frankfurt/M. 2001.

⁴⁷ Thomas Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 2000, 185.

gen ist aber, ob ihr entkommt, wer die Möglichkeit der Mission an ein externes Kriterium wie das der behaupteten Vernünftigkeit koppelt.

Auch in seiner Theologie des Gottesdienstes sieht Joseph Ratzinger hier kein Widerlager, wiewohl das ja durchaus möglich wäre: In seinen Überlegungen zum Stellenwert von Eucharistie und Liturgie für das Christsein spielen die Dimension des Geheimnisses und des noch Ausstehenden eine wichtige Rolle und kommen insofern Aspekte vor, die als Relativierung der Interpretation des Missionsbefehls durch den Logos-Gedanken gelesen werden könnten. Von einer Mysterientheologie grenzt Ratzinger sich freilich deutlich ab und erwähnt ausdrücklich die Universalität, Umfassendheit und – in einer Aufnahme des Paulusworts von der *logikē latreia* – die Logos-gemäßheit des Gottesdienstes: „Der Logos der Schöpfung, der Logos im Menschen und der wahre menschengewordene ewige Logos – der Sohn – treffen [in der Feier der eucharistischen Liturgie, M.H.] aufeinander. Alle anderen Gestaltbestimmungen treffen zu kurz.“⁴⁸ Der Geheimnischarakter der Gegenwart Gottes scheint dem durchaus untergeordnet. Der Papst sieht hier offenbar eine Prädominanz des Vernünftigen. Evangelische Theologie ist so frei, wohlgemut das Wort von der Freiheit der Kinder Gottes weiterzusagen und seine Rechtfertigung nicht prästabilisiert behaupten zu müssen.

4. Schlussthesen zur Lage ökumenischer Bemühungen

1. Die in der Regensburger Vorlesung angedeuteten und von Joseph Ratzinger andernorts vorgelegten exegetischen Bemühungen sind ein Musterbeispiel für das katholische Selbstverständnis vom lebendigen Ineinander von Schrift und Tradition.⁴⁹ Eine evangelische Antwort darauf besteht nicht im Slogan des „die Schrift allein“, weil dieses steril bliebe, sondern in einer exegetischen und theologischen *Praxis*, die sich von der Schrift immer wieder ins Wort fallen lässt.
2. Dass in der Grundannahme, wie Gott und Vernunft denn nun zusammengehen oder nicht, konfessionelle Unterschiede bestehen, ist unbestreitbar. Zu beachten ist aber, dass es sowohl evangelische Fundamentaltheo-

⁴⁸ Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, 42. Über Kontinuität und Wandel in Ratzingers Liturgieverständnis unterrichtet *Hansjürgen Verweyen*, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 18–21, 135–143.

⁴⁹ Eigene und fremde Stimmen sind versammelt in: *Schriftauslegung im Widerstreit*, hg. v. *Joseph Ratzinger*, Freiburg 1989.

logien gibt, die anspruchsvolle Begründungsprogramme vorlegen als auch katholische, die darauf weitgehend verzichten. Zu verfolgen ist deshalb die Spur, ob es sich wirklich um einen die Konfessionen trennenden Aspekt handelt oder ob die Bruchlinien hier nicht zumindest auch quer verlaufen.

3. Interessantester Aspekt der Gemeinsamkeit ist das Anliegen, Glaube und Vernunft als aufeinander verwiesen und einander begrenzend zu denken. In evangelischen wie katholischen Fundamentaltheologien ist dieser Gedanke vielfach ausgearbeitet worden. Seine ökumenische Erschließung steht noch aus und nicht wenig unsachliche wechselseitige Polemik ist hier auszuräumen.
4. Der vielfach zu beobachtende evangelische Alarmismus nach der Regensburger Vorlesung ist unbegründet. Aus den wenigen Sätzen der Vorlesung lässt sich wohl eine Wahrnehmung des Protestantismus ableiten, die als Vollbild des Evangelischen nicht gelten kann. Sie aber für ein Vollbild zu halten, ist mit Blick auf andere Äußerungen Ratzingers kurzschlüssig. Überdies ist die Sorge ums rechte Selbstbild etwas, was evangelische Theologie und Kirche schlicht nicht nötig haben. Das Auftauchen solcher Sorge ist Anlass zur Selbst-, nicht zur Fremdkritik. Ich beziehe mich damit auf folgende Äußerung eines Theologen, der selbst keine Polemik scheute, gleichwohl aber ein feines Gespür für die Tücken des Sich-für-wichtig-Haltens hatte:

„Nur um Gotteswillen keinen Protestantenkoller, keinen ‚Kampf gegen Rom‘! Unsere Stärke ist das Tragen, bei dem wir selbst gar nicht erscheinen, nur *da* sind als die Gedenkenden und Bedenklichen. Gerade das *Unhandliche*, *Unbrauchbare* des Paulinismus, gerade das *Weltfremde*, *Unpraktische*, *Unpopuläre* des Protestantismus ist sein *bestes* Teil. Im Augenblick, wo er eine Größe, ein Faktor sein, eine Rolle spielen will, gibt er sich selbst auf.“⁵⁰

⁵⁰ Karl Barth, *Der Römerbrief*, München ²1922, 509.