

JOSEPH KARDINAL RATZINGER · ROM

Glaube, Wahrheit und Kultur

Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika »Fides et ratio«

Lassen Sie mich als Hinführung auf die wesentliche Intention der Enzyklika *Fides et ratio* mit einem Zitat aus den *Screwtape Letters* des bekannten englischen Schriftstellers und Philosophen C. S. Lewis beginnen. Er hat in den vierziger Jahren ein Erfolgsbuch geschrieben, das die Fragen und die Gefährdungen des modernen Menschen geistreich und ironisch in der Form fiktiver Briefe eines höheren Teufels beleuchtet, der einem Anfänger im Werk der Verführung des Menschen darüber Anweisungen erteilt, wie er recht zu verfahren habe. Der kleine Dämon hatte seinem Vorgesetzten gegenüber Sorge darüber geäußert, daß gerade besonders intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten läsen und damit auf die Spur der Wahrheit kommen könnten. Screwtape beruhigt ihn mit dem Hinweis, der historische Standpunkt, zu welchem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister glücklicherweise überredet worden seien, bedeute dies, »daß die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sei; statt dessen frage man nach Beeinflussungen und Abhängigkeiten, nach der Entwicklung des betreffenden Schriftstellers, nach seiner Wirkungsgeschichte und so fort.«¹ Josef Pieper, der in seinem Traktat über die Interpretation diese Passage aus C. S. Lewis aufgenommen hat, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die in kommunistisch beherrschten Ländern veranstalteten Ausgaben etwa von Platon oder Dante den abgedruckten Werken jeweils eine Einleitung voranstellten, die dem Leser ein »historisches« Verständnis vermitteln

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre. – Der vorliegende Beitrag ist die stark überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser am 2. Januar diesen Jahres in der Kaiserpfalz zu Paderborn aus Anlaß der 1200-Jahr-Feier der Gründung des Erzbistums Paderborn gehalten hat.

und so die Wahrheitsfrage ausschließen will.² Eine solcherart betriebene Wissenschaftlichkeit wird zur Immunisierung gegenüber der Wahrheit. Die Frage, ob und wie weit das vom Autor Ausgesprochene wahr sei, wäre eine unwissenschaftliche Frage; sie würde ja aus dem Bereich des Belegbaren und Nachweisbaren herausführen, zurückfallen in die Naivität der vor-kritischen Welt. Auf diese Weise wird auch die Lektüre der Bibel neutralisiert: Wir können erklären, wann und unter welchen Bedingungen eine Aussage entstanden ist, und haben sie so ins Historische eingeordnet, das uns letztlich nicht betrifft. Hinter dieser Art »historischer Interpretation« steht eine Philosophie, eine grundsätzliche Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die uns sagt: Es ist sinnlos, nach dem zu fragen, was ist; wir können nur fragen nach dem, was wir mit den Dingen zu tun vermögen. Es geht nicht um Wahrheit, sondern um Praxis, um die Beherrschung der Dinge zu unserem Nutzen. Solcher scheinbar einleuchtender Beschränkung des menschlichen Denkens gegenüber erhebt sich freilich die Frage: Was nützt uns eigentlich? Und wozu nützt es uns? Wozu sind wir selber da? Dem tiefer Blickenden wird in dieser modernen Grundhaltung eine falsche Demut und ein falscher Hochmut zugleich sichtbar; die falsche Demut, die dem Menschen die Wahrheitsfähigkeit abspricht, und der falsche Hochmut, mit dem er sich über die Dinge, über die Wahrheit selber stellt, indem er die Ausweitung seiner Macht, die Herrschaft über die Dinge zum Ziel all seines Denkens erhebt.

Auf dem Hintergrund dieser Grundorientierung des modernen Denkens wird die Erinnerung der Enzyklika, ihre Bedeutung für unsere Stunde sichtbar: Sie will dem Menschen den Mut zur Wahrheit zurückgeben, die Vernunft neu zum Abenteuer der Suche nach der Wahrheit ermutigen. Dem entspricht es, wenn sie über die Aufgabe der Interpretation allen Screwtape-Rezepten gegenüber sagt: »Die Auslegung dieses Wortes (= des Wortes Gottes) darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen.«³ Der Mensch ist nicht im Spiegelkabinett der Interpretationen gefangen; er kann und muß den Durchbruch zum eigentlich Wirklichen versuchen; er muß fragen, wer er selbst ist, und um das zu tun, muß er auch fragen, ob es Gott gibt, wer Gott ist und was die Welt ist. Der Mensch, der diese Frage nicht mehr stellt, wird maßstablos und weglos. In der Tat breitet sich zum Beispiel die These aus, daß die Menschenrechte ein kulturelles Produkt der jüdisch-christlichen Welt seien und außerhalb ihrer unverstündlich und unbegründet bleiben würden.⁴ Aber was dann? Was geschieht, wenn der Mensch keine die Kulturen überschreitenden gemeinsamen Maßstäbe mehr erkennen kann? Wenn ihm die Einheit des Menschseins nicht mehr erkennbar wird? Muß dann nicht die Verzäunung in Rassen, Klassen, Nationen unüberschreitbar werden? Der Mensch, der sein

gemeinsames Wesen im anderen über alle Grenzen hin nicht mehr erkennen kann, hat seine Identität verloren. Er ist als Mensch in Gefahr. Deshalb ist die Frage nach der Wahrheit, die Philosophie in ihrem klassischen und ursprünglichen Sinn nicht eine Spielerei von Wohlstandskulturen, die sich diesen Luxus leisten können, sondern eine Frage auf Sein und Nichtsein des Menschen. Und darum ruft der Papst mit solchem Ernst dazu auf, die selbst gesetzten Zäune von Eklektizismus, Historismus, Szientismus, Pragmatismus, Nihilismus aufzubrechen und uns auch nicht auf eine Form von Postmodernität einzulassen, die sich mit einer dekadenten Lust am Negativen selbst als Verzicht auf jeden Sinn geriert und sich ans Vorläufige und Vorübergehende halten will.⁵

Wer die Frage nach der Wahrheit stellt, ist heute – wie eben schon angeklungen – notwendig auf das Problem der Kulturen und ihrer Offenheit aufeinander angewiesen. Dem Universalitätsanspruch des Christlichen, der sich auf die Universalität der Wahrheit gründet, wird heute gern die Relativität der Kulturen entgegengehalten. In Wirklichkeit habe die christliche Mission nicht die alle Menschen gleich angehende Wahrheit ausgebreitet, sondern die fremden Kulturen der eigenen europäischen Kultur unterworfen und dabei den Reichtum der gewachsenen Kulturen der einzelnen Völker unterdrückt. Die Mission erscheint so als eine der großen Sünden Europas, als die Urform von Kolonialismus, also von geistiger Entfremdung der anderen überhaupt. Daß in der Missionsgeschichte Fehler gemacht worden sind, wird niemand bestreiten. Daß die kulturelle Vielfalt der Menschheit in der Kirche als dem gemeinsamen Haus der Menschen Platz finden muß, ist heute durchweg anerkannt. Aber bei den radikalen Kritiken der christlichen Mission unter dem Gesichtspunkt der Kulturen geht es doch um Tieferes: um die Frage, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der sie einenden Wahrheit geben kann; um die Frage, ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinaus für alle Menschen aussagen kann oder ob letztlich immer nur asymptotisch hinter der Verschiedenheit der Kulturen Wahrheit zu ahnen ist. Der Papst hat dieser Frage ihrer Wichtigkeit wegen mehrere Abschnitte seiner Enzyklika gewidmet.⁶ Er unterstreicht, daß die Kulturen, wenn sie »tief im Humanen verwurzelt sind ..., das Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich«⁷ tragen. Deswegen sind Kulturen als Ausdruck des einen Wesens Mensch gezeichnet von der Dynamik des Menschen, die alle Grenzen überschreitet. Deshalb sind Kulturen nicht ein für allemal auf eine Gestalt fixiert; zu ihnen gehört die Fähigkeit zum Voranschreiten und zur Umformung, freilich auch die Gefahr des Verfalls. Sie sind auf Begegnung und gegenseitige Befruchtung hin angelegt. Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie um so mehr prägt, je größer und je reiner sie sind, deshalb ist ihnen die innere Bereit-

schaft für die Offenbarung Gottes eingeschrieben. Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst. Theodor Haecker hat in diesem Zusammenhang vom adventlichen Charakter der vorchristlichen Kulturen gesprochen,⁸ und inzwischen haben vielfältige religionsgeschichtliche Untersuchungen dieses Zugehen der Kulturen auf den Logos Gottes, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, auch ganz anschaulich zeigen können.⁹ Der Papst greift in diesem Zusammenhang die Völkertafel des Pfingstberichtes der Apostelgeschichte (2,7–11) auf, die uns davon erzählt, wie durch alle Sprachen hindurch und in allen Sprachen, das heißt in allen Kulturen, die sich in der Sprache darstellen, das Zeugnis für Jesus Christus vernehmbar wird. In ihnen allen wird Menschenwort Träger von Gottes eigenem Sprechen, von seinem eigenen Logos. Die Enzyklika sagt dazu: »Die Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen verlangt von den einzelnen Empfängern das Festhalten am Glauben; sie hindert die Empfänger aber nicht daran, ihre kulturelle Identität zu bewahren. Das erzeugt keine Spaltung, weil sich das Volk der Getauften durch eine Universalität auszeichnet, die jede Kultur aufnehmen kann ...«¹⁰

Der Papst entwickelt von da aus exemplarisch für das generelle Verhältnis des christlichen Glaubens zu vorchristlichen Kulturen am Beispiel der indischen Kultur Maßstäbe, die bei der Begegnung dieser Kulturen mit dem Glauben zu beachten sind. Er verweist zunächst ganz kurz auf den großen geistigen Aufschwung des indischen Denkens, das um die Freiheit des Geistes von den raumzeitlichen Bedingungen ringt und so die metaphysische Öffnung des Menschen praktiziert, die in bedeutenden philosophischen Systemen dann auch denkerisch gestaltet worden ist.¹¹ Mit diesen Hinweisen wird die universale Tendenz großer Kulturen, ihr Übersteigen von Raum und Zeit und so auch ihr Vorstoßen auf das Sein des Menschen und auf seine höchsten Möglichkeiten deutlich. Darin besteht die Dialogfähigkeit der Kulturen untereinander, in diesem Fall zwischen indischer Kultur und Kulturen, die auf dem Boden des christlichen Glaubens gewachsen sind. So ergibt sich gleichsam aus der inneren Berührung mit der indischen Kultur das erste Kriterium von selbst: Es besteht in der »Universalität des menschlichen Geistes, dessen Grundbedürfnisse in den verschiedenen Kulturen identisch sind.«¹² Daraus folgt zugleich ein zweites Kriterium: »Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt tritt, mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war, darf sie sich nicht von dem trennen, was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat. Der Verzicht auf ein solches Erbe würde dem Vorsehungsplan Gottes zuwiderlaufen ...«¹³ Schließlich nennt die Enzyklika einen dritten Maßstab, der aus den bisherigen Überlegungen über das Wesen von Kultur folgt: Man muß sich davor hüten, »den legitimen Anspruch

des indischen Denkens auf Besonderheit und Originalität mit der Vorstellung zu verwechseln, eine kulturelle Tradition müsse sich in ihr Verschiedensein einkapseln und sich in ihrer Gegensätzlichkeit zu den anderen Traditionen behaupten; dies würde dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechen.«¹⁴

Wenn der Papst auf der Unverzichtbarkeit des einmal errungenen kulturellen Erbes insistiert, das zu einem Vehikel für die gemeinsame Wahrheit Gottes und des Menschen selbst geworden ist, dann erhebt sich natürlich doch die Frage, ob damit nicht ein Eurozentrismus des Glaubens kanonisiert wird, der auch dadurch nicht aufgehoben scheint, daß ja in der weitergehenden Geschichte des Glaubens auch neues Erbe in die beständige und alle angehende Identität des Glaubens eintreten kann und schon eingetreten ist. Die Frage bleibt doch unausweichlich: Wie griechisch oder lateinisch ist der Glaube eigentlich, der im übrigen nicht in der griechischen und lateinischen, sondern in der semitischen Welt des Vorderen Orients entstanden ist, in der sich immer schon Asien, Afrika und Europa berührt haben und berühren. Die Enzyklika nimmt besonders in ihrem zweiten Kapitel über die Entfaltung philosophischen Denkens im Innern der Bibel und im vierten Kapitel bei der Darstellung der schicksalhaften Begegnung dieser im Glauben gewachsenen Weisheit der Vernunft mit der griechischen Weisheit der Philosophie Stellung zu diesem Problem. Hier möchte ich in Kürze dazu folgendes sagen:

Schon in der Bibel selbst wird vielfältiges religiöses und philosophisches Gedankengut aus verschiedenen kulturellen Welten verarbeitet. Das Wort Gottes entfaltet sich in einem Prozeß der Begegnungen mit der Suche des Menschen nach Antwort auf seine letzten Fragen. Es ist nicht einfach steil vom Himmel herabgefallen, sondern es ist geradezu eine Synthese der Kulturen. Es läßt uns aber tiefer gesehen einen Prozeß erkennen, in dem Gott mit dem Menschen ringt und ihn langsam für sein tiefstes Wort, für sich selbst öffnet: den Sohn, der der Logos ist. Die Bibel ist nicht einfach Ausdruck der Kultur des Volkes Israel, sondern sie liegt ständig im Streit mit dem ganz natürlichen Versuch dieses Volkes, einfach es selbst zu sein, sich in seiner eigenen Kultur einzuhausen. Der Glaube an Gott und das Ja zum Willen Gottes wird ihm ständig gegen seine eigenen Vorstellungen und Wünsche abgerungen. Er tritt der eigenen Religiosität Israels und seiner eigenen religiösen Kultur, die sich im Höhenkult, im Kult der Himmelskönigin, im Machtanspruch des eigenen Königtums ausdrücken möchte, fortwährend entgegen. Vom Zorn Gottes und des Mose gegen den Kult des goldenen Jungstiers am Sinai angefangen bis hin zu den späten nachexilischen Propheten geht es immerfort darum, daß Israel aus seiner eigenen kulturellen Identität und seinen religiösen Wünschen herausgerissen wird, daß es sozusagen den Kult der eigenen Nationalität, den Kult von »Blut

und Boden« lassen muß, um sich dem ganz anderen, dem nicht-eigenen Gott zu beugen, der Himmel und Erde geschaffen hat und der Gott aller Völker ist. Der Glaube Israels bedeutet eine fortwährende Selbstüberschreitung der eigenen Kultur ins Offene und Weite der gemeinsamen Wahrheit hinein. Die Bücher des Alten Testaments mögen in vieler Hinsicht weniger fromm, weniger poetisch, weniger inspiriert erscheinen als bedeutende Stellen der heiligen Bücher anderer Völker. Aber sie haben doch ihre Einzigartigkeit in diesem Streitcharakter des Glaubens gegen das Eigene, in diesem Aufbruch aus dem Eigenen heraus, der mit Abrahams Wanderschaft beginnt. Der Ausbruch aus dem Gesetz, den Paulus aufgrund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus erkämpft, führt diese Grundrichtung des Alten Testaments zu ihrem logischen Ziel: Er bedeutet vollends die Universalisierung dieses Glaubens, der vom Eigenen einer völkischen Ordnung gelöst wird. Nun sind alle Völker eingeladen, in diesen Prozeß der Überschreitung des Eigenen einzutreten, der zuerst in Israel begonnen hat; sie sind eingeladen, sich zu dem Gott hinzukehren, der sich in Jesus Christus seinerseits selbst überschritten, die »Mauer der Feindschaft« zwischen uns aufgerissen hat (Eph 2,14) und uns in der Selbstenteignung des Kreuzes zueinander führt. Glaube an Jesus Christus ist also seinem Wesen nach fortwährendes Sichöffnen, Einbruch Gottes in die menschliche Welt und darauf antwortender Aufbruch des Menschen zu Gott hin, der zugleich die Menschen zueinander führt. Alles Eigene gehört nun allen, und alles andere wird zugleich auch unser Eigen, dies Ganze umgriffen von dem Wort des Vaters an den älteren Sohn: »All das Meinige ist dein« (Lk 15,31), das im hohepriesterlichen Gebet Jesu als Anrede des Sohnes an den Vater wiederkehrt: »All das Meinige ist dein, und all das Deinige ist mein« (Joh 17,10).

Dieses Grundmuster bestimmt auch die Begegnung der christlichen Botschaft mit der griechischen Kultur, die freilich nicht erst in der christlichen Mission beginnt, sondern sich schon im Inneren der Schriften des Alten Testaments, besonders durch seine Übersetzung ins Griechische und von dieser her im Frühjudentum entwickelt hatte. Diese Begegnung war möglich, weil sich in der griechischen Welt inzwischen ein ähnlicher Vorgang der Selbstüberschreitung angebahnt hatte. Die Väter haben sich einfach eine in sich stehende und sich selbst gehörende griechische Kultur ins Evangelium eingeschmolzen. Sie konnten den Dialog mit der griechischen Philosophie aufnehmen und sie zum Instrument des Evangeliums dort machen, wo in der griechischen Welt durch die Suche nach Gott eine Selbstkritik der eigenen Kultur und des eigenen Denkens in Gang gekommen war. Der Glaube bindet die verschiedenen Völker – beginnend mit den Germanen und Slawen, die in der Zeit der Völkerwanderung mit der christlichen Botschaft in Berührung kamen, bis hin zu den Völkern Asiens, Afri-

kas, Amerikas – nicht an die griechische Kultur als solche, sondern an deren Selbstüberschreitung, die der wahre Anknüpfungspunkt für die Auslegung der christlichen Botschaft war. Er zieht sie von da aus in die Dynamik der Selbstüberschreitung hinein. Richard Schäffler hat dazu vor kurzem treffend gesagt, daß die christliche Predigt von Anfang an von den Völkern Europas (das übrigens vor der christlichen Mission als solches nicht existierte), »den Abschied ... von jedem autochthonen Gott der Europäer verlangt, längst ehe außereuropäische Kulturen in ihr Blickfeld traten«. ¹⁵ Von da aus ist es zu verstehen, warum die christliche Verkündigung an die Philosophie anknüpft, nicht an die Religionen. Wo letzteres versucht wurde, wo man zum Beispiel Christus als den wahren Dionysos, Asklepios oder Herakles interpretieren wollte, sind solche Versuche schnell überholt gewesen. ¹⁶ Daß man nicht an die Religionen, sondern an die Philosophie anknüpfte, hängt eben damit zusammen, daß man nicht eine Kultur kanonisiert hat, sondern dort in sie eintreten konnte, wo sie selbst begonnen hatte, aus sich herauszutreten, wo sie sich auf den Weg ins Offene der gemeinsamen Wahrheit begeben und die Einhausung im bloß Eigenen hinter sich gelassen hatte. Das ist für die Frage der Anknüpfung und des Übergangs zu anderen Völkern und Kulturen auch heute ein grundlegender Hinweis. Sicher kann der Glaube nicht an Philosophien anknüpfen, die die Wahrheitsfrage ausschließen, wohl aber an Bewegungen, die aus dem relativistischen Kerker auszubrechen sich mühen. Sicher kann er nicht unmittelbar die alten Religionen übernehmen: Solche Versuche gab es in der Zeit des werdenden Christentums, wo zum Beispiel die Mysterienkulte der Verehrung der alten Götter einen neuen Inhalt geben oder auch philosophische Strömungen die alte Götterlehre neu interpretierten. ¹⁷ Wohl aber können die Religionen Formen und Gestaltungen bereitstellen, besonders aber Haltungen – der Ehrfurcht, der Demut, der Opferbereitschaft, der Güte, der Nächstenliebe, der Hoffnung auf das ewige Leben. ¹⁸ Dies scheint mir – nebenbei bemerkt – auch für die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen wichtig zu sein. Sie retten nicht sozusagen als geschlossene Systeme und durch Systemtreue, sondern sie tragen zur Rettung bei, wo sie den Menschen dahin bringen, »nach Gott zu fragen« (wie das Alte Testament es ausdrückt), »sein Angesicht zu suchen«, »das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen«. Lassen Sie mich an diesem Punkt noch einen Augenblick innehalten, weil er eine Grundfrage menschlicher Existenz berührt, die mit Recht auch eine Hauptfrage in der gegenwärtigen theologischen Debatte darstellt. Denn es geht ja um den eigentlichen Impuls, von dem Philosophie ausgegangen ist und zu dem sie immer zurückkehren muß; an ihm berühren sich Philosophie und Theologie notwendig, wenn sie ihrer Aufgabe treu bleiben. Es ist die Frage: Wie wird der Mensch heil? Wie wird er recht? Die alte Zeit hat dabei vornehmlich an den Tod und an

das gedacht, was nach dem Tod kommt; die Gegenwart, die das Jenseits als unsicher ansieht und daher aus ihrem Fragen weitgehend ausklammert, muß immerhin nach dem Rechtsein in der Zeit suchen und kann dabei das Problem nicht beiseite lassen, wie der Tod zu bewältigen ist. In der Debatte um das Verhältnis von Christentum und Weltreligionen ist freilich merkwürdigerweise doch der eigentliche Diskussionspunkt geblieben, wie sich die Religion und das ewige Heil verhalten. Die Frage, wie der Mensch gerettet werden kann, wird eher noch im klassischen Sinn gestellt. Und da hat sich nun ziemlich allgemein die These durchgesetzt: Die Religionen alle sind Heilswege. Vielleicht nicht der ordentliche Heilsweg, aber – wenn schon, dann eben »außerordentliche Heilswege«: durch die Religionen alle kommt man zum Heil, das ist zur gängigen Anschauung geworden.

Diese Antwort entspricht nicht nur der Idee von Toleranz und Achtung des anderen, die sich uns heute aufdrängt. Sie entspricht auch unserem Gottesbild: Gott kann nicht Menschen verwerfen, nur weil sie das Christentum nicht kennen und eben in einer anderen Religion aufgewachsen sind. Er wird ihre Frömmigkeit genauso annehmen wie die unsere. So einsichtig diese – inzwischen mit vielen weiteren Argumenten untermauerte – These auf den ersten Blick auch ist, sie ruft doch Fragen hervor. Denn die einzelnen Religionen fordern nicht nur Unterschiedliches, sondern auch Gegensätzliches. Angesichts des Anwachsens der Zahl von religiös nicht gebundenen Menschen wird inzwischen diese universale Heilstheorie auch auf konsequent gelebte, nicht religiöse Existenzformen ausgedehnt. Dann gilt erst recht, daß Widersprüchliches als zum gleichen Ziel führend angesehen wird – mit einem Wort: Wir stehen wieder vor der Frage des Relativismus. Man setzt stillschweigend voraus, daß im Grund alle Inhalte gleich gültig sind. Was eigentlich gilt, kennen wir nicht. Jeder muß eben seinen Weg gehen – auf seine Façon selig werden, wie Friedrich II. sagte. So steigt über die Heilstheorie der Relativismus unweigerlich durch die Hintertür wieder herein.

Müssen wir uns damit abfinden? Ist die Alternative zwischen dogmatischem Rigorismus und menschenfreundlichem Relativismus unausweichlich? Ich denke, daß man bei den eben besprochenen Theorien drei Dinge nicht genau genug bedacht hat. Zunächst einmal werden die Religionen (und inzwischen auch Agnostizismus und Atheismus) alle als gleichartig angesehen. Aber gerade das ist nicht der Fall. Der Religionsphilosoph Heinrich Scholz hatte zwischen ponderablen Religionen unterschieden und solchen, denen dieses Prädikat nicht zuerkannt werden kann, Religionen also, denen es an innerer Würde und Reinheit fehlt.¹⁹ Tatsächlich gibt es degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden: Die marxistische Religionskritik war nicht ganz und gar aus der Luft gegriffen. Und auch Religionen, die man als

»ponderabel« einstuft wird, können streckenweise erkranken. Im Hinduismus (der eigentlich ein Sammelname für vielfältige Religionen ist) gibt es großartige Elemente, aber auch negative Aspekte – die Verflechtung mit dem Kastensystem; die Witwenverbrennung, die sich aus anfangs symbolischen Vorstellungen herausgebildet hatte; Auswüchse des Saktismus wären zu nennen, um nur ein paar Hinweise zu geben. Aber auch der Islam mit allem Großen, das er darstellt, ist immer wieder in Gefahr, die Balance zu verlieren, der Gewalt Raum zu geben und die Religion ins Äußerliche und Ritualische abgleiten zu lassen. Und natürlich gibt es auch, wie wir alle nur zu gut wissen, Erkrankungsformen des Christlichen – etwa wenn Kreuzritter bei der Eroberung der Heiligen Stadt Jerusalem, in der Christus für alle Menschen gestorben ist, ihrerseits ein Blutbad unter Moslems und Juden anrichten. Das bedeutet: Religion verlangt Unterscheidung, Unterscheidung zwischen Gestalten der Religionen und Unterscheidung im Inneren der Religion selbst, auf ihre eigentliche Höhe hin. Mit der Vergleichgültigung der Inhalte und der Idee, daß alle Religionen unterschiedlich und eigentlich doch gleich seien, kommt man nicht weiter. Der Relativismus ist gefährlich, ganz konkret – für die Gestalt des Menschseins im einzelnen und in der Gemeinschaft.

Damit berühren wir schon den zweiten Punkt, der gemeinhin vernachlässigt wird. Wenn man von der Heilsbedeutung der Religionen spricht, denkt man erstaunlicherweise meistens nur daran, daß alle das ewige Leben ermöglichen, womit freilich zugleich der Gedanke an das ewige Leben neutralisiert wird, denn man kommt ohnedies dorthin. Aber damit ist die Heilsfrage in einer unangemessenen Weise verkürzt. Der Himmel beginnt auf der Erde. Das Heil im Jenseits setzt das rechte Leben im Diesseits voraus. Also kann man gar nicht einfach fragen, wer in den Himmel kommt, und sich damit zugleich der Frage nach dem Himmel entledigen. Man muß fragen, was der Himmel ist und wie er auf die Erde kommt. Die jenseitige Rettung muß sich abzeichnen in einer Lebensform, die den Menschen hier »menschlich« und damit gottgemäß macht. Das bedeutet wiederum, daß man bei der Heilsfrage über die Religionen selbst hinausblicken muß und daß dazu Maßstäbe rechten Lebens gehören, die nicht beliebig relativiert werden können. Ich würde also sagen: Das Heil beginnt im Rechtwerden des Menschen in dieser Welt, das immer die beiden Pole des einzelnen und der Gemeinschaft umfaßt. Es gibt Verhaltensformen, die niemals dem Rechtwerden des Menschen dienen können, und solche, die immer zum Rechtsein des Menschen gehören. Das bedeutet: Das Heil liegt nicht in den Religionen als solchen, sondern es hängt mit ihnen zusammen, sofern und soweit sie den Menschen auf das eine Gute, auf die Suche nach Gott, nach Wahrheit und Liebe bringen. Deshalb trägt die Heilsfrage immer ein religionskritisches Element in sich, wie sie umgekehrt mit den Religionen po-

sitiv verknüpft sein kann. In jedem Fall hat sie mit der Einheit des Guten, mit der Einheit des Wahren – mit der Einheit Gottes und des Menschen zu tun.

Diese Aussage führt zu dem dritten Punkt, den ich hier ansprechen wollte. Die Einheit des Menschen hat ein Organ: das Gewissen. Es war die Kühnheit des heiligen Paulus, die Hörfähigkeit auf das Gewissen bei allen Menschen zu behaupten, die Heilsfrage so von der Erkenntnis und dem Einhalten der Thora zu lösen und sie auf den gemeinsamen Anspruch des Gewissens zu stellen, in dem der eine Gott spricht, der das wahrhaft Wesentliche der Thora einem jeden sagt: »Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab ...« (Röm 2,14 f.). Paulus sagt nicht: Wenn Heiden sich an ihre Religion halten, ist es gut vor dem Gericht Gottes. Im Gegenteil, er verurteilt den Großteil der religiösen Praktiken jener Zeit. Er verweist auf eine andere Quelle – auf das, was allen ins Herz geschrieben ist, das eine Gute des einen Gottes. Hier stehen sich allerdings heute zwei konträre Gewissensbegriffe gegenüber, die freilich meist einfach ineinandergeschoben werden. Für Paulus ist das Gewissen das Organ der Transparenz des einen Gottes in allen Menschen, die *ein* Mensch sind. In der Gegenwart hingegen erscheint das Gewissen als Ausdruck für die Absolutheit des Subjekts, über das hinaus es im Sittlichen keine Instanz mehr geben kann. Das Gute als solches ist nicht wahrnehmbar. Der eine Gott ist nicht vernehmbar. Was Moral und Religion angeht, ist das Subjekt die letzte Instanz. Das ist logisch, wenn die Wahrheit als solche unzugänglich ist. So ist im neuzeitlichen Gewissensbegriff das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Maßstäbe, wie es umgekehrt für Paulus und die christliche Tradition die Gewähr für die Einheit des Menschen und die Vernehmbarkeit Gottes, für die gemeinsame Verbindlichkeit des einen und gleichen Guten gewesen war.²⁰ Daß es zu allen Zeiten »heilige Herden« gegeben hat und gibt, liegt daran, daß überall und in allen Zeiten – wenn auch oft nur mühsam und stückweise – der Spruch des »Herzens« vernehmbar war, daß uns Gottes Thora in uns selber, in unserem geschöpflichen Wesen als Verpflichtung hörbar wird und uns so möglich ist, das Subjekt zu überschreiten, aufeinander und auf Gott hin. Und das ist Heil. Im übrigen bleibt, was Gott mit den armseligen Bruchstücken unseres Anlaufs auf das Gute, auf ihn selber hin tut, sein Geheimnis, das nachrechnen zu wollen wir uns nicht anmaßen sollten.

Mit diesen Erwägungen sind wir wieder bei den Fragen der Enzyklika angelangt. Das Problem des Verhältnisses zwischen dem einen Glauben und der Vielfalt der Kulturen ist in ihr nämlich dem größeren Problem der

Zugänglichkeit der Wahrheit in allen Kulturen untergeordnet. Da die Enzyklika in dieser unserer Geschichtsstunde geschrieben ist, muß ihre Frage letztlich die Frage danach sein, wie in der gegenwärtigen Kultur der Zugang zur Wahrheit zu finden ist. Gerade dieser Kontext gibt der Enzyklika nicht nur ihre Aktualität, sondern setzt sie dem Widerspruch der Zeitgenossen aus. Denn die moderne oder postmoderne Kultur hat die Kategorie Wahrheit ausgeschieden. M. Reiser hat kürzlich an das Wort von Umberto Eco in seinem Erfolgsroman *Der Name der Rose* verwiesen, wo er sagt: »... Die einzige Wahrheit heißt: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien.«²¹ Damit sind wir genau wieder mit unserem Ausgangspunkt, den *Screwtape-Letters*, konfrontiert. Denn die wesentliche Grundlage für diese unmißverständliche Absage an Wahrheit besteht in dem, was man heute die »linguistische Wende« nennt: Hinter die Sprache und ihre Bilder könne man nicht zurückgehen, die Vernunft sei sprachlich bedingt und sprachlich gebunden.²² Schon im Jahr 1901 hatte F. Mauthner den Satz geprägt: »Was man aber das Denken nennt, das ist nur eitel Sprache.«²³ M. Reiser spricht in diesem Zusammenhang von der »Preisgabe der Überzeugung«, man könne sich »mit sprachlichen Mitteln auf Außersprachliches« beziehen.²⁴ Der bedeutende protestantische Exeget U. Luz stellt – ganz im Sinne dessen, was wir eingangs von *Screwtape* gehört hatten – fest, daß die historische Kritik in der Moderne der Wahrheitsfrage gegenüber abgedankt habe. Er glaubt sich verpflichtet, diese Kapitulation anzunehmen und zuzugeben, daß es nun nicht mehr aufzufindende Wahrheit jenseits der Texte gebe, sondern nur konkurrierende Wahrheitssetzungen, Wahrheitsgebote, die man nun auf dem Marktplatz der Weltanschauungen in öffentlichem Diskurs zu vertreten habe.²⁵ Wer diese gegenwärtige Situation der Frage nach Text und Deutung, der Frage nach der Wahrheit als solche sieht, kann das harte Urteil des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais gegen die Enzyklika verstehen, »die offizielle katholische Kultur (eben die der Enzyklika)« habe »der Kultur tout court nichts mehr zu sagen ...«²⁶ Das heißt aber auch: Die Wahrheitsfrage steht außerhalb der »Kultur tout court«. Und ist diese »Kultur tout court« dann nicht eher eine Antikultur? Und ist ihre Anmaßung, die Kultur überhaupt zu sein, dann nicht eine arrogante, menschenverachtende Anmaßung?

Dieser Verdacht verdichtet sich, wenn Flores d'Arcais der Enzyklika »mörderische Konsequenzen für die Demokratie« vorwirft und seine Lehre mit dem »fundamentalistischen« Typus von Islam identifiziert. Grund dafür ist ihm der Hinweis darauf, daß der Papst Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie erlauben, als bar authentischer Rechtsgeltung bezeichnet hat.²⁷ Wer so gesehen ein gewähltes Parlament stelle und mit kirchlichen Ansprüchen weltliche Macht auszuüben versuche, zeige, daß seinem Denken das Wasserzeichen eines katholischen Dogmatismus wesentlich einge-

prägt bleibe. Solche Behauptungen setzen voraus, daß es über die Entscheidung einer Mehrheit hinaus keine andere Instanz mehr geben könne. Die zufällige Mehrheit wird zum Absolutum. Denn das Absolute, Unhintergehbare gibt es nun doch wieder. Wir sind der Herrschaft des Positivismus und der Verabsolutierung des Zufälligen, ja, Manipulierbaren ausgesetzt. Wenn der Mensch von der Wahrheit ausgeschlossen wird, dann kann nur noch das Zufällige, das Willkürliche über ihn herrschen. Deswegen ist es nicht »fundamentalistisch«, sondern eine Pflicht der Menschlichkeit, den Menschen gegen die Diktatur des absolut gewordenen Zufälligen zu schützen und ihm seine Würde zurückzugeben, die gerade darin besteht, daß keine menschliche Instanz letztlich über ihn herrschen kann, weil er auf die Wahrheit selbst hin geöffnet ist. Die Enzyklika ist gerade durch ihr Insistieren auf der Wahrheitsfähigkeit eine höchst notwendige Apologie der Größe des Menschen gegen das, was sich als »die Kultur tout court« ausgeben möchte.

Natürlich ist es schwer, bei dem Methodenkanon, der sich heute als »Wasserzeichen der Wissenschaftlichkeit« durchgesetzt hat, der Wahrheitsfrage wieder Eintritt zu verschaffen in die öffentliche Debatte. Ein grundlegender Streit über das Wesen von Wissenschaft, über Wahrheit und Methode, über den Auftrag der Philosophie und ihre möglichen Wege ist daher notwendig. Der Papst hat es nicht als seine Aufgabe angesehen, in der Enzyklika die ganz praktische Frage anzugehen, ob und wie Wahrheit wieder »wissenschaftlich« werden kann. Aber er zeigt, warum wir uns dieser Aufgabe stellen müssen. Er wollte nicht selbst die Aufgabe der Philosophen leisten, aber er hat die Aufgabe des warnenden Einspruchs wahrgenommen, der sich einer selbsterstörerischen Tendenz der »Kultur tout court« entgegenstellt. Gerade dieser warnende Einspruch ist ein echt philosophischer Akt, setzt den sokratischen Ursprung der Philosophie gegenwärtig und beweist damit die philosophische Potenz, die im biblischen Glauben liegt. Dem Wesen der Philosophie widerspricht ein Typus von Wissenschaftlichkeit, der ihr die Wahrheitsfrage verbietet oder sie unmöglich macht. Solche Selbstverschließung, solche Verkleinerung der Vernunft kann nicht der Maßstab der Philosophie sein, und die Wissenschaft als Ganze darf nicht mit der Verunmöglichung der eigentlichen Fragen des Menschen enden, ohne die sie selbst eine leere und letztlich gefährliche Geschäftigkeit bleiben würde. Aufgabe der Philosophie kann es nicht sein, sich einem Methodenkanon zu unterwerfen, der in einzelnen Sektoren des Denkens sein Recht hat. Ihre Aufgabe muß es gerade sein, Wissenschaftlichkeit als Ganze zu bedenken, kritisch ihr Wesen zu erfassen und sie zugleich in einer rational verantwortbaren Weise zu überschreiten auf das, was ihr überhaupt Sinn gibt. Die Philosophie muß immer nach dem Menschen selbst fragen, und sie muß daher immer nach Leben und Tod, nach

Gott und Ewigkeit suchen. Sie wird sich dazu heute wohl zuallererst einer Aporie jener Art von Wissenschaftlichkeit bedienen müssen, die den Menschen von solchen Fragen abschneidet, und von diesen Aporien her, die unsere Gesellschaft uns genau vor Augen führt, den Weg auf das Notwendige und Notwendende wieder zu öffnen versuchen. In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie hat es an solchen Versuchen nie gefehlt, und auch gegenwärtig gibt es genug ermutigende Ansätze, um die Tür zur Frage nach der Wahrheit, die Tür über die in sich selbst kreisende Sprache hinaus, wieder aufzutun.²⁸ In diesem Sinn ist der Anruf der Enzyklika zweifellos kulturkritisch unserer gegenwärtigen kulturellen Verfassung gegenüber, aber zugleich in einer tiefen Einheit mit wesentlichen Elementen des geistigen Ringens der Neuzeit. Anachronistisch ist die Zuversicht, Wahrheit zu suchen und zu finden, nie: Sie ist gerade das, was den Menschen in seiner Würde erhält, die Partikularismen aufbricht und Menschen über Kulturgrenzen hinaus von ihrer gemeinsamen Würde her zueinanderführt.

Zum Schluß möchte ich noch zwei wichtige Gedanken der Enzyklika in Kürze ansprechen, die das eben Gesagte konkretisieren und vertiefen mögen. Da ist zunächst der Hinweis auf die »Kreisbewegung« zwischen Theologie und Philosophie.²⁹ Die Enzyklika versteht sie in dem Sinn, daß die Theologie immer zuerst vom Wort Gottes ausgehen wird, aber da dieses Wort Wahrheit ist, wird sie es in Beziehung setzen zur menschlichen Wahrheitssuche, zum Ringen der Vernunft um Wahrheit und es so in den Dialog mit der Philosophie hineinstellen. Die Wahrheitssuche des Gläubigen vollzieht sich demgemäß in einer Bewegung, in der Hören auf das ergangene Wort und Suchen der Vernunft sich immer neu begegnen. Dadurch wird einerseits der Glaube tiefer und reiner, andererseits aber empfängt auch das Denken Bereicherung, weil ihm neue Horizonte aufgehen. Mir scheint, man könne diese Idee der Zirkularität noch ein Stück weiter ausdehnen: Auch die Philosophie als solche sollte sich nicht in das bloß Eigene und selbst Erdachte einschließen. So wie sie auf die empirischen Erkenntnisse hören muß, die in den verschiedenen Wissenschaften reifen, so sollte sie auch die heilige Überlieferung der Religionen und besonders die Botschaft der Bibel als eine Quelle des Erkennens ansehen, von der sie sich befruchten läßt. Tatsächlich gibt es keine große Philosophie, die nicht von der religiösen Überlieferung her Erhellungen und Wegweisungen empfangen hätte, ob wir an die Philosophie Griechenlands und Indiens denken oder an die Philosophie, die im Inneren des Christentums sich entfaltet hat, oder auch an neuzeitliche Philosophien, die von der Autonomie der Vernunft überzeugt waren und diese Autonomie der Vernunft als letzten Maßstab des Denkens einschätzten, aber doch Schuldner der großen Motive des Denkens blieben, die der biblische Glaube der Philosophie auf den

Weg gegeben hat: Kant, Fichte, Hegel, Schelling wären ohne die Vorgabe des Glaubens nicht denkbar, und selbst Marx lebt, mitten in seiner radikalen Umdeutung, dennoch von den Horizonten der Hoffnung, die er aus der jüdischen Überlieferung aufgenommen hatte. Wo Philosophie diesen Dialog mit dem Denken des Glaubens ganz ausblendet, endet sie – wie Jaspers einmal formuliert hat – in einem »leer werdenden Ernst«. ³⁰ Am Ende sieht sie sich dann genötigt, auf die Wahrheitsfrage zu verzichten, das heißt, sich selbst aufzugeben. Denn eine Philosophie, die nicht mehr danach fragt, wer wir sind, wozu wir wissen, ob Gott ist und ewiges Leben, ist als Philosophie abgedankt.

Mit dieser Erwägung hängt der zweite Gedanke zusammen, den ich noch erwähnen wollte. Die Enzyklika spricht ausdrücklich von den Vorgaben des Glaubens an die Philosophie, von den Aufgaben, die sie ihr mit diesen Vorgaben stellt. Sie nennt zunächst einige Grunderkenntnisse und Grundbegriffe, an denen philosophisches Denken nicht vorübergehen kann: den Begriff des persönlichen Gottes und damit überhaupt den Begriff »Person«, der erst in der Begegnung zwischen Glaube und Philosophie überhaupt formuliert wurde. ³¹ Damit zusammenhängend verweist die Enzyklika auf den Gedanken des Menschen als Ebenbild Gottes, das heißt auf die relationale Anthropologie der Bibel, in der der Mensch als Wesen in Beziehung aufgefaßt ist und von da aus, aus dem Beziehungswesen des Menschen, dann auch der darin abgebildete Gott ansichtig wird. ³² Dazu kommt als weiterer anthropologischer Grundgedanke der Begriff der Sünde und der Schuld; ferner der Gedanke der Gleichheit und der Freiheit der Menschen sowie die Idee einer Philosophie der Geschichte. Von da aus formuliert der Papst dann drei Postulate des Glaubens an die Philosophie: Sie muß die weisheitliche Dimension der Suche nach dem letzten, umfassenden Sinn des Lebens zurückgewinnen; ³³ ferner das Ja zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen, ³⁴ woraus dann als drittes die Forderung einer Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite folgt. Das wieder bedeutet, daß das menschliche Denken nicht beim Erscheinenden Halt machen darf, sondern über das Erscheinende zum Sein selbst vordringen muß, vom »Phänomen zum Fundament«. ³⁵ Heute ist die Unüberschreitbarkeit des Phänomens, des uns erscheinenden Aspekts der Dinge geradezu zum Dogma geworden. Aber ist nicht wahrhaft der Mensch in seinem Innersten amputiert, wenn er sich nur noch auf den Schein stützt und damit letztlich selbst ein Schein-Leben führt? Man rührt an dieser empfindlichen Stelle des heutigen Denkens direkt an den Kern der evangelischen Botschaft. Für das Johannesevangelium geht es in der christlichen Glaubensentscheidung gerade darum, daß der Mensch sich nicht dem Schein beugt und nicht so den Schein zur letzten Wirklichkeit erhebt, sondern daß er über den Schein hinaus die Herrlichkeit Gottes, das heißt den Lichtglanz der Wahrheit

sucht und sich danach richtet. Die Diktatur des Scheins kann man heute auf zwei Ebenen sehr deutlich sehen: Für das politische Handeln, für öffentliches Handeln überhaupt zählt heute vielfach das, was über die Fakten »erscheint«, gesagt, geschrieben und vorgezeigt wird, mehr als die Tatsachen selbst. Die Meinung, die verbreitet wird, ist wichtiger als das in der Tat Geschehene. Der biblischen Botschaft gegenüber wird das sogenannte moderne Weltbild – etwa bei Bultmann – zum eigentlichen Urteilsmaßstab, der darüber entscheidet, was sein kann und was nicht, obgleich doch dieses Weltbild, wenn es korrekt wiedergegeben wird, gar nicht über das Sein, über das letztlich Wirkliche und Mögliche entscheiden will, sondern die Gesetzmäßigkeit der uns erscheinenden Phänomene festhält, nicht mehr.³⁶ Der Papst unterstreicht in diesem Zusammenhang zu Recht die Grenze des Begriffs »Erfahrung«, der heute – der herrschenden Beschränkung auf das Erscheinende entsprechend – oft auch in der Theologie zum letzten Maßstab erhoben wird. Die Enzyklika sagt dazu: »Das Wort Gottes nimmt ständig auf das Bezug, was die Erfahrung ... übersteigt.«³⁷ Dies kann es tun, weil der Mensch nicht auf die Welt des Erscheinenden, der subjektiven Erfahrung beschränkt ist. In der Tat müßte die Reduktion auf Erfahrung den Menschen im Subjektiven fixieren. Offenbarung ist mehr als Erfahrung, aber gerade so schenkt sie uns Erfahrung Gottes und hilft uns, unsere Erfahrungen zueinander zu bringen, recht zu ordnen, sie in der Unterscheidung der Geister kritisch und positiv zu verstehen und mitzuteilen. Ich denke, daß in der heutigen philosophischen und theologischen Debatte gerade diese Abschnitte der Enzyklika zu weiterem Denken und Fragen herausfordern müssen und so zu einer wertvollen Befruchtung des geistigen Ringens dieser Stunde werden können.³⁸

Ich möchte schließen mit dem Hinweis auf einen Kommentar zur Enzyklika, der in der sonst eher kirchenfernen deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* erschienen ist. Der Kommentator, Jan Ross, erfaßt den Kern des päpstlichen Lehrschreibens sehr genau, wenn er sagt, die Entthronung von Mythologie und Metaphysik habe das Denken »nicht bloß freier, sondern auch enger gemacht«, ja, er scheut sich nicht, von der »Verdummung durch Unglauben« zu sprechen. »Indem die Vernunft sich von den letzten Fragen abwandte, hat sie sich vergleichgültigt und verlangweilt, ist unzuständig geworden für die Lebensrätsel von Gut und Böse, von Tod und Unsterblichkeit.« Die Stimme des Papstes habe »vielen Menschen und ganzen Völkern Mut gemacht, sie hat vielen auch hart und schneidend im Ohr geklungen und sogar Haß erregt, aber wenn sie verstummt, wird es ein Augenblick schrecklicher Stille sein.« In der Tat, wenn nicht mehr von Gott und Mensch, von Sünde und Gnade, von Tod und ewigem Leben gesprochen wird, dann wird alles Geschrei und aller Lärm, den es gibt, nur ein vergeblicher Versuch sein, sich über das Verstummen des eigentlich

Menschlichen hinwegzutäuschen. Der Papst hat sich der Gefahr solchen Schweigens mit seiner *parresia*, mit dem furchtlosen Freimut des Glaubens entgegengestellt, und er erfüllt so einen Dienst nicht nur für die Kirche, sondern für die Menschheit. Dafür sollten wir ihm dankbar sein.

ANMERKUNGEN

1 C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*. London ¹³1965, S. 139f. Hier zitiert nach J. Pieper, Was heißt Interpretation?, in: Ders., *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke Bd. 3, hrsg. v. B. Wald). Hamburg 1995, S. 226f.

2 Ebd., S. 227.

3 Nr. 84.

4 H. Stein, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*. Berlin 1998, S. 49 weist auf die entsprechenden Thesen von S. Huntington hin und stellt dem die These entgegen: »Kultur ist kein Schicksal; zu den frohen Botschaften der Bibel gehört, daß es möglich ist, mit der angestammten Tradition zu brechen. Vielleicht ist das sogar die wichtigste Botschaft der Bibel.«

5 Nr. 91.

6 Nr. 69–72.

7 Nr. 70.

8 Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes*. München ³1947, z. B. S. 117f.

9 Vgl. z. B. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, in: *Lehrbücher zur katholischen Theologie III*. Paderborn 1996.

10 Nr. 71.

11 Nr. 72.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 R. Schäffler, *Ent-europäisierung des Christentums?* in: *Theologie und Glaube* 86 (1996), S. 121–131, Zitat S. 131.

16 Vgl. ebd., S. 125.

17 Ebd., S. 125.

18 Sehr schön sind diese Zusammenhänge – Aufnahme und Verwandlung, Unterscheidung und Absage – dargestellt bei H. Bürkle, a. a. O., S. 18–40.

19 Vgl. H. Scholz, *Religionsphilosophie* (zweite, neu verfaßte Ausgabe). Berlin 1922, dazu H. Luthé, *Die Religionsphilosophie von H. Scholz* (Diss). München 1961.

20 Ich darf für die Frage nach dem Gewissen auf mein kleines Buch: *Wahrheit, Werte, Macht*. Freiburg 1993, neue Ausgabe: Frankfurt 1999, S. 25–62, verweisen.

21 M. Reiser, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz*, in: *TThZ* 108 (1999), S. 62–81, hierzu S. 72; U. Eco, *Der Name der Rose*. München 1982, S. 624.

22 M. Reiser, ebd., S. 63, mit Hinweis auf O. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz 1993, S. 73–97.

23 F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde. Stuttgart 1901, 1902 ²1923 (Nachdruck Frankfurt 1982), Zitat Bd. 3, S. 635. Vgl. M. Reiser a. a. O., S. 73.

24 Reiser zitiert, a. a. O., S. 73f., A. Kreiner, *Ende der Wahrheit?* Freiburg 1992. S. 116: »... die Preisgabe der Überzeugung, sich mit sprachlichen Mitteln auf Außersprachliches zu beziehen, kommt der Preisgabe eines irgendwie noch sinnvollen Diskurses gleich.«

25 Vgl. Reiser, a. a. O., S. 63 f. U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös pluralistischen Gesellschaft, in: NTS 44 (1998), S. 317–339.

26 P. Flores d'Arcais, Die Frage ist die Antwort. Zur Enzyklika »Fides et ratio«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 2. März 1999, Nr. 51, S. 47.

27 In Nr. 68–74 der Enzyklika *Evangelium vitae* setzt sich der Papst eingehend argumentativ mit der These auseinander, die Gesetzgebung einer Gesellschaft müsse sich darauf beschränken, die Überzeugungen der Mehrheit zu registrieren und zu rezipieren; privates Gewissen und öffentliche Ordnung seien strikt zu trennen (Nr. 69). Der Papst stellt dem die Auffassung entgegen, daß die Demokratisierung nicht zum Surrogat der Moral werden dürfe, der Wert der Demokratie – so sagt er – stehe und falle mit den Werten, die sie verkörpert (Nr. 70). Diese grundlegenden Ausführungen über die Prinzipien der Staatslehren kann man nicht mit der schnoddrigen Qualifizierung als »Fundamentalismus« beiseite schieben; sie verdienen zumindest eine erneute Auseinandersetzung. Ich darf in diesem Zusammenhang auch auf mein Buch: *Wendezeit für Europa? Einsiedeln-Freiburg 1991*, verweisen.

28 In diesem Betracht ist die Aufzählung der Namen, die die Enzyklika in Nr. 74 bietet, zweifellos zu bescheiden ausgefallen. Man braucht in unserem Jahrhundert nur an die Bedeutung der phänomenologischen Schule – von Husserl bis Scheler – und an die große Strömung des Personalismus mit Namen wie F. Ebner, E. Mounier, M. Buber, G. Marcel oder große jüdische Denker wie Bergson und Levinas zu erinnern, um zu sehen, daß Philosophie in dem von der Enzyklika gemeinten Sinn auch heute möglich und in einer Vielfalt von Gestaltungen wirklich ist.

29 Nr. 73.

30 Zitiert bei J. Pieper. Die mögliche Zukunft der Philosophie, in: Ders., *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke Bd. 3, hrsg. B. Wald). Hamburg 1995, S. 315–323, Zitat S. 323.

31 Nr. 76. Vgl. zur Gestaltwerdung des Personbegriffs H. U. von Balthasar: *Zum Begriff der Person*, in: Ders., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V.* Einsiedeln 1986, S. 93–102; Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*. Schaffhausen 1984, bes. S. 30–44 und 107–138; zur gegenwärtigen Debatte um den Personbegriff G. Essen, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), S. 243–254.

32 Nr. 80.

33 Nr. 81.

34 Nr. 82.

35 Nr. 83.

36 Kritik an Bultmanns Begriff des Weltbildes übt J. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos III. Das Gespräch mit der Philosophie*. Hamburg-Volksdorf 1954, S. 9–46, hierzu S. 12 ff.

37 Nr. 83.

38 Zum Problem Offenbarung, Glaube und Erfahrung vgl. R. Bague, *Was heißt christliche Erfahrung?* in dieser Zeitschrift 5 (1976), S. 481–496; H. U. v. Balthasar, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*, ebd., S. 497–509, J. Ratzinger, *Erfahrung und Glaube*, in: Ders., *Theologische Prinzipienlehre*. München 1982, S. 359–382. Im Dialog mit den asiatischen Religionen werden Begriffe und Reichweite der Erfahrung neu auszumessen sein.