

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

GLAUBEN IM KONTEXT HEUTIGER PHILOSOPHIE

Ein Gespräch mit dem Philosophen Vittorio Possenti

1. Welche Veränderungen kann man im epochalen Übergang, für den der Jahrtausendwechsel steht, im Bereich der Weltreligionen und speziell im Bereich des Christentums diagnostizieren?

Die großen Weltreligionen befinden sich heute alle in einem Prozess innerer Umschmelzungen und Krisen. Im 19. Jahrhundert war es erstmals zu einer inneren Begegnung zwischen dem Christentum und den Religionen Indiens gekommen. Sie hat zu dem vielschichtigen Phänomen des Neuhinduisms geführt, zu einer neuen Deutung des indischen Erbes, die Impulse des Christentums aufnimmt, aber gerade so das Eigene festhalten und im Gegenüber zum Christentum stärken will. Der auffälligste Vorgang ist dabei, dass der christliche Universalismus und damit der missionarische Impuls übernommen wird, der dem Hinduismus zunächst durchaus fremd war. Ja, die eigene Religion wird als die universale erfahren: Der mystische Ansatz der Religion Indiens sei das eigentlich Umgreifende, in dem alle einzelnen religiösen Gestaltungen ihren Ort fänden. Das Bewusstsein, dass hinter allen Formen sich das unaussprechlich Eine verbirgt, in dem wir alle mit Gott identisch sind, verbindet sich heute mit dem abendländischen Relativismus und entfaltet von da aus besondere Anziehungskraft. Ähnliches ließe sich über die Entwicklungen im Buddhismus sagen, dessen Idee des Mitleids dem christlichen Liebesgedanken angenähert wird und so wieder die letzte Identität der Religionen zeigen soll. Allerdings stehen den universalistischen Tendenzen auch partikularistische Reaktionen gegenüber, die bewusst die Abgrenzung gegenüber dem Fremden, die Selbstbehauptung des Eigenen wollen und das Christentum als das Fremde, die Mission als religiösen Imperialismus ablehnen. Darüber hinaus gibt es eine weltweite Tendenz zur Politisierung der Religion: Ihre Universalität bestehe schließlich in ihrem politischen Nutzen zur Verteidigung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Nichts gegen diese Ziele! Aber wo

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Marktl 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.

die Religion an ihren Zwecken und an ihrer weltpolitischen Nützlichkeit gemessen wird, zerstört man sie von innen. Damit hängt die Tendenz zur Universalisierung der Befreiungstheologie zusammen. Dem Buddhismus ist ja zunächst nichts so fern als Weltveränderung und Neugestaltung der weltlichen Ordnungen. Aber auf dem Weg über die Umdeutung der Mitleidsidee konnte doch zum Beispiel K.N. Jayatilleke dahin kommen, die Demokratisierung der Gesellschaft als buddhistische Forderung zu erklären. Dass in den Bedingungen des Vorderen Orients islamische Befreiungstheologien entstehen konnten, verwundert nicht. Sie sind ein Randphänomen im Prozess der Renaissance des Islam. Auch dieser Vorgang ist sehr vielschichtig und ohne die Berührung mit dem Christentum nicht denkbar. Er profitiert vor allem von der Glaubensarmut der Christen, von der Herrschaft radikal säkularer Philosophien in der westlichen Welt, von denen sich das religiöse Gefühl der islamischen Völker abwendet: Das Christentum scheint seine Lebenskraft verloren zu haben, umso mehr wird die religiöse Kraft des Islam erfahren. Die politische Komponente in diesen Vorgängen ist stark, zumal ja für den Islam das politische und das religiöse Element ohnedies nicht trennbar sind. Aber man sollte sich doch hüten, dies alles nur politisch zu deuten und die religiöse Kraft zu verkennen, die durchaus nicht fehlt. Die Zersetzung des Christentums durch säkulares Denken hat im Westen zu neuen Formen der Religiosität geführt, die sich unter der schillernden Etikette «New Age» verbergen. Nicht Glaube, sondern religiöse Erfahrung wird gesucht, Wege zur «mystischen» Einung, und dabei kommt es auch zu einer Wiederentdeckung der vorchristlichen Religionen, zur Wiederkehr der Götter und vorchristlicher Riten. Mutter Erde und Vater Sonne zusammen zu sehen, entspricht den egalitaristischen Ideen der Zeit mehr als der Glaube an den einen Gott; mythische Bilder haben Konjunktur und halb magische Rituale erscheinen verheißungsvoller als die nüchterne Trunkenheit christlicher Liturgie, ganz zu schweigen von ihren rationalistischen Verkümmern neueren Datums.

Damit sind wir beim Christentum angelangt. Zwei einander entgegengesetzte Grundtendenzen lassen sich schnell erkennen: Auf der einen Seite stehen Versuche einer weitergehenden Rationalisierung und einer möglichst vollständigen Anpassung an die modernen Lebensstandards. Diese Konformismen führen aber naturgemäß nicht zu einer Stärkung der religiösen Bindung, sondern zu ihrer immer weitergehenden Auflösung. Ein Christentum, das sich auf alles reimt und mit allem vereinbar ist, ist überflüssig. Im Übrigen steht bei den extremen Rationalismen immer der Umschlag in den Mythos vor der Tür, der keine rationale Rechtfertigung braucht, sondern ein irrationales Nebenprogramm zur säkularen Weltauffassung darstellt. Auf der anderen Seite stehen Aufbrüche neuer Intensität des Glaubens, die sich innerhalb der Kirche in religiösen Bewegungen, außerhalb davon in freikirchlichen Formen zeigen. Am auffälligsten ist das rapide Anwachsen der Pfingstkirchen, die religiöse Intensität, entschiedene Gläubigkeit und zugleich ein relativ geringes Interesse an den institutionellen Fragen zeigen; bezeichnend ist die starke Betonung der religiösen Erfahrung. Erfolgreich sind so genannte fundamentalistische Gemeinschaften, die durch ein klares Bekenntnis und entschiedene Abgrenzungen gegenüber der säkularen Welt gekennzeichnet sind. Wer glaubt, will wissen, was er glaubt und warum er glaubt; er sucht Festigkeit, Entschieden-

heit und einen klaren Weg. All diese Phänomene sind natürlich auch in der katholischen Kirche zu beobachten. Dass die immer weitergehende Anpassung, das immer weitere Verschwimmen der Konturen des Glaubens keinen Weg in die Zukunft öffnet, wird immer deutlicher. Wichtig ist für die katholische Kirche ein klares Bewusstsein ihrer Universalität – synchron und diachron: Sie verbindet Menschen und Kulturen aller Orte und aller Zeiten. Sie ist eine Kraft der Einheit in einer von Partikularismen bedrohten Welt. Dies bedeutet zugleich ihren überpolitischen Charakter: Sie ist selbst kein politisches Instrument, der Glaube hat seine eigene Ebene, die Korrektiv alles Politischen und zugleich sittliche Kraft für dessen rechte Gestaltung ist. Schließlich gibt er dem Menschen die wesentlichen Inhalte über sein Woher und sein Wohin – eine gemeinsame Gewissheit, die uns im Leben und im Sterben trägt. Dieser Glaube ist einerseits der Vernunft offen; das Offenstehen für die Vernunft und die Verantwortung ihr gegenüber ist für ihn wesentlich. Aber er gibt der Vernunft auch eine Weite und eine Gewissheit, die sie gerade in den wesentlichen Fragen des Menschseins aus sich allein heraus nicht haben kann und führt uns so über die bloße Ratio hinaus zur Tiefe des «intellectus» (um Unterscheidungen der Väter und des Mittelalters aufzunehmen) und öffnet auch die Dimension der Mystik, der Berührung der Seele durch den lebendigen Gott.

2. Welche Fragen und Probleme werden nach dem Niedergang der Behauptung, Religion sei Opium für das Volk, voraussichtlich im 21. Jahrhundert mit besonderer Dringlichkeit das christliche und das allgemein menschliche Bewusstsein bedrängen?

Es ist schwer, Prognosen zu geben, weil immer wieder unerwartete Wendungen des geschichtlichen Bewusstseins auftreten können. Wer hätte zu Beginn des 20. Jahrhunderts voraussagen mögen, dass in den zwanziger Jahren plötzlich der Liberalismus als überwundene bürgerliche Ideologie angesehen würde, an deren Stelle nun der Existenzialismus, die Wertphilosophie, neue Entwürfe zur Metaphysik traten? Wer hätte zu Beginn der sechziger Jahre voraussehen mögen, dass 1968 eine Wende eintreten würde, die den Existenzialismus nun ihrerseits als bürgerlich verwarf und stattdessen eine leidenschaftliche Zuwendung zum Marxismus mit sich brachte? So können wir auch jetzt die möglichen Wendungen des allgemeinen Bewusstseins nicht voraussehen. Wie es derzeit scheint, wird es einerseits eine Rehabilitation des Mythos und mythisch geprägter Formen von Religiosität geben, in denen der Mensch das Erlebnis der Gemeinschaft, der Einheit von Seele und Leib, der Alleinheit und das Heraustreten aus den Zwängen der technischen Welt als Momente der Freiheit, des Vergessens, einfach des Glücks sucht. Insofern könnte die Spaltung zwischen der Welt des Rationalen und den irrationalen Erlebniswelten noch weiter zunehmen. Das würde dann im philosophischen Bereich bedeuten, dass man sich von der Metaphysik noch weiter entfernt und der Positivismus seine Herrschaft als einzige Weise der Rationalität verfestigt, womit die Auffassung von dem, was Vernunft und vernünftig ist, sich weiter verengen würde. Ich rechne aber auch mit neuen Aufbrüchen des christlichen Glaubens, mit einer lebendigen Katholizität, und von da werden auch neue

Impulse für die Philosophie kommen. Wie in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Husserls Phänomenologie unerwartet die Tür aufgestoßen hat für eine Erneuerung der Metaphysik und der Personalismus das Bild der Philosophie veränderte, so wird eine erneuerte Gläubigkeit der Philosophie wieder die Tür zu den großen und nie zu erledigenden Urfragen des Menschen nach seiner Herkunft und nach seiner Zukunft, nach Leben und Sterben, nach Gott und Ewigkeit aufstoßen.

3. Der philosophische Idealismus, der auf den verschiedensten Ebenen der westlichen Kultur nach wie vor verbreitet ist, geht weiterhin von der These aus, dass das erste und grundlegendste Bedürfnis des Menschen in seiner Freiheit bestehe. Angesichts dieser Auffassung gewinnt die Reflexion darüber zusehends an Bedeutung, ob es im Menschen nicht andere und vielleicht grundlegendere Bedürfnisse, Fragen und Ansprüche gebe als die auf die Freiheit bezogenen, die überdies vom philosophischen Idealismus einzig als Wahlfreiheit begriffen wird. Bedeutet dies nicht eine ernsthafte Verengung des Problems?

In der Tat stehen wir hier vor einer gefährlichen Vereinseitigung der wesentlichen Fragen der menschlichen Existenz. Der Begriff von Freiheit selbst wird – wie Sie andeuten – ungebührlich reduziert. Im Allgemeinen ist der Gedanke der Freiheit nicht nur auf die Idee der Wahlfreiheit eingeschränkt, sondern auch von einem ausschließlich individualistischen Gesichtspunkt aus gefasst, etwa in dem Sinn, wie der junge Marx ihn einmal formuliert hatte: Freiheit bestehe darin, «heute dies, morgen jenes zu tun ... wie ich gerade Lust habe ...» Aber dabei wird vergessen, dass wir das Menschsein nur miteinander haben und dass meine Freiheit nur im Verbund mit den Freiheiten der anderen funktionieren kann. Nur weil wir in ein System von gegenseitigen Dienstleistungen vernetzt sind, können Nahrung, Gesundheit, Arbeit und Freizeit funktionieren. Meine Freiheit ist immer eine abhängige Freiheit, eine Freiheit mit anderen und durch andere. Ohne das Zusammenspiel mit den anderen Freiheiten zerstört sie sich selbst. Also muss Freiheit zunächst das gegenseitige Miteinander einkalkulieren. Sie kann nicht Beliebigkeit sein, sondern braucht die Ordnung der Freiheiten und die Beachtung ihrer Regeln. Wenn es so ist, folgt sofort die nächste Frage: Wer erstellt diese Regeln? Und welches ist der Maßstab, nach dem man sie ordnet? Auf die erste Frage antworten wir heute mit dem Verweis auf die Demokratie als Regelungsform der Freiheiten, und das ist richtig. Aber es bleibt die zweite Frage, denn es muss ja Maßstäbe für die rechte Ordnung der Freiheiten geben. Nun, wir sagen: Die Mehrheit entscheidet darüber. Aber es kann auch kranke Mehrheiten geben – das verflossene Jahrhundert hat es gezeigt. Es kann eine Mehrheit geben, die beschließt, dass eine Bevölkerungsgruppe ausgerottet werden muss, weil sie den Genuss der eigenen Freiheit stört. Oder dass ein Nachbarvolk bekämpft werden muss, weil es den eigenen Lebensraum einengt. Es gibt Maßstäbe, die von keiner Mehrheit außer Kraft gesetzt werden können. So muss eben doch die Frage gestellt werden: Was sind das für Güter, die niemand zerstören darf, ohne den Menschen selbst zu zerstören und damit auch Freiheit zu zerstören? Die Frage nach dem unbedingt Guten und dem unbedingt Bösen ist nicht zu umgehen, wenn es eine menschen-

würdige Ordnung der Freiheit geben soll. Freiheit ist ein Gut, aber sie ist ein Gut nur in der Vernetzung mit anderen Gütern, von denen her auch erst klar wird, was wirkliche Freiheit und was Scheinfreiheit ist.

4. Ungeachtet des katastrophischen Ausgangs des «wissenschaftlichen und dialektischen Atheismus» marxistischer Herkunft besteht in der westlichen postmodernen Kultur nach wie vor ein starker Gegensatz zum Christentum, der sich als Agnostizismus ausdrückt oder auch als aktiver Atheismus empirischen, szientistischen oder skeptischen Ursprungs. Siegen Hume und Bentham? Wie soll man die Einstellung werten, die im Bereich des öffentlichen Lebens systematisch von Gott absehen und vorgehen will «etsi Deus non daretur»? Sollte dies der zentrale Kanon jeder authentischen laizistischen Moral sein?

Tatsächlich scheint sich im Augenblick das Denken weitgehend in dieser Richtung zu entwickeln. Nachdem der Marxismus angesichts der Wende von 1989 sich heute weitgehend in einer Denkpause befindet, entsprechen Philosophien vom Typ des kritischen Rationalismus von Popper am meisten dem gegenwärtigen Empfinden dessen, was man als vernünftig ansehen kann. Wahrheit als solche – so denkt man – kann man nicht erkennen, nur in kleinen Schritten von Verifikation und Falsifikation allmählich vorankommen. Die Tendenz verstärkt sich, den Begriff der Wahrheit durch den des Konsenses zu ersetzen. Aber das bedeutet, dass der Mensch sich von der Wahrheit und so auch von der Unterscheidung zwischen gut und böse abschneidet und sich völlig dem Mehrheitsprinzip unterwirft; wohin das führen kann und welche Tyrannei der Unwahrheit in der ausschließlichen Herrschaft des Konsensprinzips angelegt sein kann, habe ich vorhin schon anzudeuten versucht. Die Entwicklung in diese Richtung beginnt natürlich schon im deutschen Idealismus, wenn man davon ausgeht, dass der Mensch nicht die Realität als solche, sondern nur die Struktur seines Bewusstseins erkennen könne. Inzwischen zeigen Philosophien wie die von Singer, Rorty, Sloterdijk weitere Radikalisierungen in derselben Richtung an: Der Mensch plant und montiert die Welt ohne vorgegebene Maßstäbe und überholt dabei notwendigerweise auch den Begriff der Menschenwürde, womit auch die Menschenrechte fraglich werden. Bei einem so gearteten Verständnis von Vernunft und Vernünftigkeit bleibt dem Gottesbegriff kein Raum. Und doch kann die Menschenwürde ohne den Gedanken des Schöpfergottes nicht auf Dauer verteidigt werden. Sie verliert dann ihre Logik. Natürlich können und dürfen wir niemandem den Glauben an Gott aufzwingen. Umso dringlicher ist die Aufgabe, die Idee des Schöpfergottes wieder in ihrer Vernünftigkeit zur Geltung zu bringen und sie im Streit der Vernunft präsent zu halten. Hier haben christliche Denker eine große Sendung vor sich.

5. Beobachter aus verschiedenen sozialen und kulturellen Herkünften stellen fest, dass sich im Innern der Kirche ein Abgehen von den «Beweisen» für die Wahrheit des Christentums abspiele, ein Verzicht auf seinen Wahrheitsanspruch. Als Beweis wird angeführt, dass Exponenten des Christentums nur mit jenen Sektoren unserer Kultur

dialogisieren möchten, die die soziale Funktion der Religion, ihren Nutzen für das öffentliche Leben, ihre Symbole akzeptieren, sich aber indifferent zeigen gegenüber der Frage nach der Wahrheit der Aussagen des Glaubens. Kann man Ihrer Meinung nach eine derartige Diagnose für gültig ansehen, nach der die gegenwärtige Praxis des Katholizismus die Frage nach der Wahrheit der eigenen Inhalte als sekundär einstufen würde?

Wahrscheinlich ist es richtig, dass bedeutende Sektoren des gegenwärtigen Katholizismus die Frage nach der Wahrheit im Dialog mit den Nichtgläubigen als aussichtslos und daher unfruchtbar beiseite lassen und den Disput von der sozialen Nützlichkeit des Glaubens her führen wollen. Das kann für bestimmte Gesprächsphasen auch zulässig oder gar der einzige Weg sein. Aber wenn man insgesamt den Anspruch auf Wahrheit fallen lassen und so das Christentum von «Wahrheit» auf (nützliche) Gewohnheit («Tradition») zurückstufen wollte, so würde dies die Selbstpreisgabe des Christentums bedeuten. Dann wäre es zwar vollkommen in das System der modernen Welt eingefügt, aber es hätte seine Seele verloren. Christus dürfte dann nicht mehr sagen: «Ich bin die Wahrheit», sondern er würde in die Größenordnung eines Menschen mit einer bedeutenden religiösen Erfahrung oder als leider gescheiterter Sozialreformer zurückgestuft werden. Die Kirche erweist im Übrigen der Gesellschaft gerade durch die Größe ihres Anspruchs einen Dienst; sie lässt nicht zu, bei Konsensphilosophien und Sozialtechniken stehen zu bleiben; sie nötigt uns immer wieder, nach der Wahrheit selbst zu fragen, und nur so bleibt die Größe des Menschen gewahrt. Ich erkläre mir von da aus ein Gutteil des Anstoßes, aber auch die innere Notwendigkeit der Erklärung «*Dominus Iesus*», die eben das Sichberuhigen bei dem Nebeneinander unterschiedlicher «religiöser Traditionen» nicht zulässt, sondern größer vom Menschen denkt: Er ist zur Wahrheit berufen, und er ist so gebaut, dass es nicht nur unterschiedliche Formen von religiöser Erfahrung gibt, sondern den Menschen, der Gott ist. Dieser Anspruch darf nicht aus Bequemlichkeit verschwiegen oder verkleinert werden.

6. Von Seiten des Christentums und seiner Beziehung zu den anderen Religionen stellt sich die Frage nach der Wahrheit (Partiell? Historisch? Universal?). Welche Position soll man einnehmen einerseits zwischen denjenigen, die die Auffassung vertreten, das Christentum sei funktional geeignet, religiöse Bedürfnisse, die im Prinzip historisch variabel und je nach Kulturen anders gelagert seien, allein für den europäischen Menschen zu befriedigen und denjenigen andererseits, die die universale Bedeutung des Christentums verteidigen? Wie kann man den christlichen Anspruch auf Wahrheit aufrechterhalten, wenn man akzeptiert, dass die Idee der Wahrheit als solche nicht auf die Religion anwendbar sei, dass sie sich einzig auf die Frömmigkeit und auf Verhaltensformen beziehe, die Erkenntnis aber ausschließe?

Zum Teil ist mit dem eben Gesagten die Frage schon beantwortet. Ich habe dabei auf ein schönes Wort Tertullians angespielt: Christus hat sich nicht die Gewohnheit, sondern die Wahrheit genannt (Virg. 1,1). Wenn Christus nicht die Wahrheit ist, dann gibt es keinen Grund für den christlichen Universalitätsanspruch und für die Mission. Wenn christlicher Glaube nur eine – gewiss bedeutende – religiöse

Tradition ist, ist nicht einzusehen, warum sie andern auferlegt werden sollte. Die Wahrheit dagegen ist für alle nur eine, und wenn Christus die Wahrheit ist, dann geht er alle an; dann ist es ein Unrecht, sie andern vorzuenthalten. Wenn man Christentum als europäische Religion bezeichnet, vergisst man im Übrigen, dass es nicht in Europa entstanden ist und dass es in den ersten Jahrhunderten sich fast gleichmäßig nach Europa und nach Asien ausgebreitet hat; die nestorianische Mission hatte Indien und China erreicht; Armenien und Georgien sind alte christliche Länder. Auch auf der arabischen Halbinsel gab es eine starke Präsenz des Christentums, die durch den Erfolg des Islam erheblich geschwächt, aber nicht zum Verschwinden gebracht wurde. Diese östlichen Christenheiten, für die schon Antiochien, erst recht Konstantinopel und Rom «Westen» waren, haben nie aufgehört zu bestehen. Heute kommt der stärkste Widerstand gegen das Christentum aus Europa und seiner nachchristlichen Philosophie, während der Glaube in den nichteuropäischen Ländern einen immer stärkeren Rückhalt findet. Dagegen wird eingewendet, das Christentum sei aber in seiner konkreten Erscheinungsform doch am meisten durch die griechische Philosophie und ihre mittelalterlichen Weiterführungen sowie schließlich auch durch das neuzeitliche europäische Denken geprägt worden, um daraus das verbreitete Postulat der Enthellenisierung und der reinen Rückkehr zur Bibel abzuleiten. Dabei vergisst man zunächst, dass die griechische Philosophie in der Begegnung mit der christlichen Botschaft tiefgehend umgeschmolzen worden ist. Dagegen stand eine philosophische Reaktion, die sich gegen diese christliche Umwandlung und die neue Synthese der Kulturen stellte, um das wirklich Griechische festzuhalten. Dabei vergisst man auch, dass im Alten Testament selbst eine voranschreitende Begegnung zwischen dem griechischen Geist und der alten biblischen Überlieferung stattgefunden hat, sodass der Prozess der Begegnung der Kulturen schon mitten in der Bibel selbst im Gang ist. Des Weiteren vergisst man, dass umgekehrt die griechische Philosophie, besonders bei Platon, starke Prägungen durch orientalische Überlieferungen empfangen hat, also selbst schon eine Verschmelzung von Kulturen voraussetzt; bei Plotin wendet sich das griechische Denken wieder den Überlieferungen Asiens zu und berührt sich mit Orientierungen des indischen Geistes. Vor allem aber vergisst man die eigentliche innere Richtung der Begegnung des biblischen Glaubens mit der griechischen Philosophie, in der es gerade darum ging, die Selbstverschließung und Verengung des biblischen Glaubens in eine partikuläre religiöse Tradition abzuwehren, sich dem Anspruch der allen Menschen gemeinsamen Vernunft auszusetzen und das Christentum an der Wahrheitsfrage festzuhalten als einzigem Schlüssel zu seiner Universalität und als Verpflichtung, die ihm von der Gestalt Christi her zukam. Wer diese Auseinandersetzung mit der Vernunft und mit der Wahrheitsfrage als «Hellenisierung» zurücknehmen möchte, der eben macht das Christentum partikulär und stuft es zum Ausdruck einer einzelnen und niemals universalen Form religiöser Erfahrung herab. Der Papst hat in seiner Enzyklika «*Fides et ratio*» diese Zusammenhänge ins gegenwärtige philosophische und theologische Gespräch hinein gehalten: Es geht gerade darum, «Gewohnheit» zu überschreiten und auf dem Weg zur Wahrheit zu bleiben. Dies ist ein Anruf, der alle angeht.