

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

GLAUBE UND VERNUNFT

Die christliche Theologie und die universitäre Wissenschaft

Kardinal Friedrich Wetter

zum achtzigsten Geburtstag am 20. Februar 2008

Der erste Täter, dem Father Brown auf die Schliche kommt, ist ein falscher Priester. *The Blue Cross* heißt die Story; 1910 wurde sie erstmals publiziert. Der klerikale Detektiv, waschechter Priester aus Essex, will ein Silberkreuz, das mit Saphiren geschmückt ist, auf dem Eucharistischen Weltkongress in London ausstellen. Ein aus Frankreich flüchtiger Meisterdieb hat es auf die sakrale Pretiose abgesehen und sich eine schwarze Soutane zugelegt, um den hilfreichen Confrater zu mimen. Aber der wahre Geistliche entlarvt ihn. Was ihn auf seine Spur geführt habe, wird er vom verblüfften Verbrecher gefragt, der auf den schönen Namen Flambeau hört. Zwei Antworten bekommt er: Der hochstaplerische Luzifer habe nicht damit gerechnet, dass einem Beichtvater «human evil» in jeder Form vertraut sein müsse. «But as a matter of fact, another part of my trade, too, made me sure, you weren't a priest». «What», asked the thief, almost gapping. «You attacked reason», said Father Brown. «It's bad theology.»¹

Leider Gottes kann die Pointe nicht die Illusion nähren, wenigstens damals habe man den Klerikerstand an guter Theologie – und den Theologenstand an guter Philosophie – sicher erkennen können. Aber Gilbert Keith Chesterton, der Vater von Father Brown, gehört zu den konservativen Intellektuellen, die – wie John Henry Newman oder C.S. Lewis – im Land des *common sense* die Fahne der Orthodoxie gehisst haben². Dass gute Theologie die Vernunft nicht attackiert, sondern affirmiert, ist das Pfund, mit dem sie wuchern; dass *reason* den Glauben nicht zerstört, sondern vertieft, die Botschaft, die sie verbreiten wollen. Tatsächlich gehört es zu den bitteren Erfahrungen des christlichen Abendlandes und des heute

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

islamischen Morgenlandes, dass Attacken gegen die Vernunft im Namen der Religion verbrecherisch sind. Dass Attacken gegen die Religion im Namen der Vernunft geistigen Diebstahl begehen, nämlich die Kultur des Kultes berauben, ist hingegen eine Lektion, die viele westliche Intellektuelle noch vor sich haben.

1. Theologische Aufklärung

Die Idee, dass die Theologie Glaube und Vernunft miteinander verbindet, ist typisch christlich. Ihre Wurzeln reichen tief.³ Augustinus hat sie ausgegraben, wo er sich in *De Civitate Dei*, seinem Buch über das Reich Gottes, das Imperium Romanum und die Kirche, mit Varro auseinandersetzt, dem allseits bewunderten Religionsphilosophen der augusteischen Zeit⁴. *Doctissimum Romanorum* hat Seneca ihn genannt (helv. 8,1). Varro unterscheidet drei Formen von Theologie, die mythische, die politische und die natürliche. Die mythische Theologie wird von den Dichtern, die politische von den Völkern, die natürliche von den Philosophen getrieben. Die mythische Theologie gehört ins Theater, die politische in den Tempel, die natürliche in die Akademie. Die mythische erzählt Göttergeschichten, die politische feiert Riten, die philosophische übt Kritik. Der Staat braucht die Zivilreligion, die auf den Mythen beruht. Der Philosoph hingegen, stoisch beeinflusst, sieht Gott als «*animam motu ac ratione mundum gubernantem*», als «Seele, die durch Bewegung und Vernunft die Welt regiert» (nach *De Civitate Dei* IV 31,2). Sie erschließt sich der philosophischen Betrachtung. Einen Kult kennt sie nicht. Zur Weltseele kann man nicht beten. Die natürliche Theologie hat keine Religion. Sie klärt darüber auf, dass die mythischen Götter der politischen Theologie menschliche Institutionen sind – aber staatstragend und deshalb verpflichtend, notfalls mit Zwang. Der Philosoph durchschaut die mythischen Fabeln, lehrt aber den Pöbel *mores*: Die Tradition sei zu achten; denn der Staat, der sich Dichter hält, um sich Götter zu schaffen, braucht ein religiöses Fundament. Sonst bricht er zusammen. Die philosophische Rechtfertigung der Mythen ist ihre politische Funktionalität. Die Tugend der Treue zum Herkommen heißt *pietas*.⁵

Augustinus klärt diesen Widerspruch auf. Seine Position ist in einem radikalen Sinn egalitär. Sie überwindet den Gegensatz zwischen «Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten», wie Paulus es im Römerbrief ankündigt (Röm 1,14). Augustinus treibt Theologie als Aufklärung – auch über die philosophische Aufklärung. Sollte er sich entscheiden, würde er die christliche Theologie als Philosophie bestimmen: als Physik und Metaphysik. Denn die Theologie bestimmt die «Natur» des Göttlichen, damit aber auch des Weltlichen. Aber sie wuchert mit dem Pfund des Glaubens und der ihm innewohnenden Erkenntnis. Inspiriert vom Monotheis-

mus Israels und von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, findet sie aber einerseits: *Deus est natura Deus*; und andererseits: *non tamen omnis natura est Deus* (De Civitate Dei VI 8). Einerseits: Gott gibt es wirklich. Er ist ein Du. Zu ihm kann man beten. Andererseits: Die Natur ist nicht Gott; sie ist Kreatur, in ihr leben die Menschen; in der geschaffenen Welt müssen sie auch ihre Lebensbedingungen politisch nach dem Kriterium der Gerechtigkeit organisieren.

An diese augustinische Position hat Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung angeknüpft. Ihr Thema: «Glaube, Vernunft und Universität». Ihre These: Es gibt eine Pathologie der Religion wie eine Pathologie der Vernunft. Beide Erkrankungen führen zu Diktaturen der Tugend, deren Grausamkeiten im Zeitalter des technischen Fortschritts jedes Maß gesprengt haben. Die Psychosen aber sind heilbar. Es hilft eine Gesprächstherapie. Glaube und Vernunft, so der Papst, der seine professorale Vergangenheit nicht verleugnet, haben einander unendlich viel zu sagen. Sie wachsen durch wechselseitige Kritik. Der Glaube gibt zu denken; die Vernunft hingegen erlaubt eine differenzierte Antwort auf die Gretchenfrage: «Sag', wie hältst Du's mit der Religion?» (Goethe, Faust 3416). Die heiße Gottesliebe, ohne Vernunft, wird über kurz oder lang zündeln; der kalte Verstand, ohne Glaube, Hoffnung und Liebe, wird auf Gedeih und Verderb zynisch.

Die Regensburger Vorlesung hat provoziert. Die eigentliche Provokation ist aber nicht das Zitat einer Polemik Manuels II. Palaiologos, Mohammed habe den Glauben «durch das Schwert» verbreitet (Controverses VII 2c [ed. Khoury 142f.]), sondern die Zumutung, dass vernünftige Kritik, die allerdings immer zuerst Selbstkritik sein muss, dem Glauben nicht schadet, sondern nutzt.

Diese Provokation ist geglückt. Die Theologie hat zwar ein wenig zögerlich den Ball aufgenommen, den der Papst ihr zugespielt hat.⁶ Die Regensburger Universität aber hat eine intensive interdisziplinäre Debatte geführt, an der sich alle Fakultäten konstruktiv beteiligt haben.⁷ Noch bemerkenswerter ist die islamische Reaktion. Nach gespielter Empörung, die von den westlichen Medien allerdings für bare Münze genommen worden war, zeigen sich erste Früchte. In zwei Aufsehen erregenden Voten, zuerst von 38, dann von 138 Unterzeichnern⁸, haben erstmals führende islamische Intellektuelle aus dem Nahen und Fernen Osten, aber auch aus Afrika und vor allem aus Amerika nicht nur eine theologisch begründete Absage an jede Form von religiöser Gewalt, von Dschihad und Fatwah erklärt; gleichzeitig haben sie erstmals ihre Bereitschaft zu einem Dialog auf Augenhöhe mit dem Christentum bekundet, das jedoch nach strikter islamischer Lehre gar kein satisfaktionsfähiger Partner sein könnte, sondern eine schutzbefohlene Religion sein müsste, die auf einer niederen Stufe des Islam verharre. Das ist zwar noch nicht die philologisch und historisch begründete

Koran-Theologie, ohne die der Islam kein intellektuell interessanter Gesprächspartner des Christentums ist, aber ein bemerkenswertes Signal, einen Religionsdialog zu führen, der seinen Namen verdient.

2. *Das Bündnis der Theologie mit der Philosophie*

In seiner Regensburger Vorlesung erzählt Benedikt XVI. die Szene aus der Apostelgeschichte nach, wie Paulus in Troas einen Traum hatte, dass ein Makedonier ihm zugerufen habe: «Komm herüber ... und hilf uns» (Apg 16,9). Der Papst hält die positive Antwort, die der Völkerapostel gibt, für providentiell. Geopolitisch liegt zwar ein leichter Anachronismus vor, aber in der Vision Benedikts ist Europa, ist Griechenland, der Ort einer Symbiose von Philosophie und Theologie, von Glaube und Vernunft. «Die Vision des heiligen Paulus ... darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.»⁹ Das Evangelium Jesu entdeckt auf seinem Weg zu den Griechen Gott als Wahrheit, die erkannt und verantwortet werden kann; den Griechen aber wird die Möglichkeit eröffnet, den «unbekannten Gott», den sie nach der paulinischen Areopagrede inmitten ihrer vielen Götter verehren (Apg 17), als den lebendigen und wahren Gott zu erkennen, den Vater Jesu Christi.

Von Seiten des christlichen Glaubens ist diese Begegnung im Kardinalsatz neutestamentlicher Theologie angelegt, der auf den ersten Satz der Bibel zurückgreift und die Geschichte Jesu ins Spiel bringt: «Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos ... und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, voll Gnade und Wahrheit» (Joh 1,1.14). Der Exeget wird erklären, dass diese Spitzenaussage ihrerseits nur hat formuliert werden können, weil die Bibel kein vom Himmel gefallenes Buch ist, sondern Gottes Wort im Wort von Menschen – und inspiriertes Menschenwort in einem radikalen Sinn: Schon die Weisen Israels haben auf die Weisheit der Völker, besonders der Ägypter und Babylonier, gehört. Aber erst die Begegnung des Judentums mit der griechischen Philosophie hat das Alte Testament eine Antwort auf die Frage suchen lassen, wie denn der einzig wahre Gott überhaupt mit den Menschen in Beziehung treten kann, ohne seine Einzigkeit zu verletzen, und zwar sowohl als Schöpfer, der die Welt ins Dasein ruft, wie auch als Herr der Geschichte, zu dem die Menschen rufen und nach dessen Gesetz sie leben können. Die Antwort: Gottes Weisheit ist Liebe: «Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts, was du geschaffen hast, denn hättest du etwas gehasst, hättest du es nicht geschaffen», heißt es in der Sapientia Salomonis (Sap 11,24). Die neutestamentliche Logos-theologie geht den entscheidenden Schritt über diese theologische Speku-

lation hinaus zur Konkretion des Lebens Jesu: Gott liebt, weil er Liebe ist (1Joh 4,8.16). Seine unendliche Nähe zu den Menschen ist nicht nur ein Akt seines Willens; sie entspricht seinem Wesen, wie er sich in Jesus Christus ein für allemal offenbart, der Gottes Liebe zu den Menschen verkörpert.

Von Seiten der griechischen Philosophie ist die Begegnung mit der biblischen Theologie dadurch vorbereitet, dass sie in ihren großen Gestalten die Gottesfrage als Wahrheitsfrage gestellt hat. Wie sein Gewährsmann Augustinus greift Benedikt nicht auf Homer und Hesiod, sondern auf Platon und Aristoteles zurück. Beide sind philosophische Monotheisten. Beide sind Kritiker der Mythen. Beide sind auch praktisch wie theoretisch erfahrene Politiker. Klaus Held hat gezeigt, dass gerade die Metaphysik zur philosophischen Begründung und Praxis der Demokratie führt, weil die Wahrheit die Politiker zur Tugend ruft und die Macht an die Gerechtigkeit bindet.¹⁰ Die vor zweieinhalbtausend Jahren geführten Debatten zwischen Sokratischen und Sophisten haben an Aktualität nichts verloren. Wer sie nicht kennt, tut sich schwer, die große Lebenslüge der Moderne zu durchschauen, dass Relativismus Freiheit begründe, während er in Wahrheit das Gesetz des Stärkeren diktiert (weshalb er im Westen so beliebt ist). Denn wo die Suche nach einer letzten Gewissheit, einer gültigen Wahrheit als Irrweg ausgegeben wird, fehlen gültige Maßstäbe, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. Irdische ist zwar nicht himmlische Gerechtigkeit, setzt aber der politischen Macht Grenzen, gibt ihr die Richtung des Handelns vor und begründet gleichzeitig die notwendige Zustimmung der Mehrheit, weil sie die Menschen als politische Lebewesen anspricht, die mitleidsfähig und deshalb am funktionierenden Gemeinwesen interessiert sind. So entsteht Freiheit.

An dieser Stelle bewährt sich der Dialog zwischen Theologie und Philosophie. Die prinzipielle Übereinstimmung im Monotheismus und in der Absolutheit der Wahrheit, die zur Unterscheidung von Schöpfung und Geschöpf führt, verlangt auch die Unterscheidung von Religion und Politik. Der Staat kann und darf keine Heilsversprechen abgeben. Religion kann und darf nicht zum Faktor im politischen Kräftespiel werden. Politik, der Gerechtigkeit verpflichtet, ist nicht Religion. Religion, der Gottesverehrung gewidmet, macht keinen Staat.

Unterscheidung heißt freilich nicht Trennung. Wahre Religion – Paulus spricht von λογική λατρεία, von «vernünftiger Gottesverehrung» (Röm 12,1) – beruht nicht nur auf Beispiel und Autorität, sondern auf Einsicht und Entscheidung. In ihr drückt sich deshalb immer unvertretbar der persönliche Glaube eines jeden Einzelnen aus – der die Glaubenden aber nicht vereinzelt, sondern in die Gemeinschaft der Mit-Glaubenden stellt und deshalb ein religiös fundiertes Ethos hervorbringt, das aus der Anerkennung des Gottseins Gottes resultiert und an den Grenzen der Gemeinde nicht endet

kann, wenn anders Gott der Eine ist, der alles regiert. Gute Politik hinwiederum gewährt Religionsfreiheit, wofür Juden und Christen haben kämpfen müssen; wenn sie klug ist und besser werden will, verharret sie aber weder in religiöser Gleichgültigkeit noch in Äquidistanz zu allen möglichen religiösen Überlieferungen, sondern paktiert entschieden mit derjenigen, die am deutlichsten die Macht entmythologisiert und an das Ethos der Gerechtigkeit bindet.

3. Die Krise der Metaphysik

Die Position, die Benedikt in Regensburg zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bezogen hat, ist ein theologisches Plädoyer für philosophische Metaphysik. Dieses Plädoyer umfasst eine Anklage der liberalen Theologie, wie sie im Protestantismus des 19. Jahrhunderts aufblühte; ihr wird angelastet, die Öffnung der biblischen Theologie für die griechische Philosophie als «Hellenisierung» des Christentums und damit als Verfälschung des Evangeliums bewertet zu haben. Adolf von Harnack ist – wie auch im Jesusbuch des Papstes¹¹ – der Widerpart¹². Das Plädoyer des Papstes für Metaphysik ist ein Plädoyer für die Einheit der Wahrheit und gegen den – vermeintlichen oder tatsächlichen – Subjektivismus einer unbedingten Glaubensgewissheit, die sich nicht rationalisieren lässt.

Die Antwort neoprotestantischer Theologie ist differenziert. Sie bestätigt die Abkehr von der Metaphysik; sie sieht darin aber keine Schwäche, sondern eine Stärke evangelischer Theologie. Anders als die katholische (und die orthodox lutherische) habe sie sich der Aufklärung geöffnet. Immanuel Kant habe in seiner dreifachen Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft den falschen Schein der scholastischen Metaphysik durchschaut und damit das Erbe der Reformation in die Philosophie eingebracht.

Theologisch sei daraus eine Rückbindung an den historischen Jesus zu fordern, dessen Botschaft unmittelbare Überzeugungskraft für die Glaubenden habe, weil sie in unverfälschter Reinheit vor allen Komplikationen durch die philosophische Ontologie liege, die zur überkomplexen Trinitätstheologie genötigt habe, im Zeitalter der Naturwissenschaften aber nicht mehr vermittelbar sei. Auch dafür ist Kant der Gewährsmann. Seine Schrift über die «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» sieht an Jesus als wesentlich an, dass er den «Fronglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, ... für den alleinseligmachenden» erklärt habe¹³.

An dieser Stelle freilich erhebt sich heute der einhellige Protest der evangelischen wie der katholischen Bibelwissenschaft. Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet hat, ist zwar das Reich der Freiheit. Aber der Weg dort-

hin wird nicht vom kategorischen Imperativ gewiesen, sondern von der Einladung Jesu: «Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken» (Mt 11,28 par.). Es ist dies, nach Augustinus, das einzige Wort, das Plato fehlt. Es kann nur vom Sohn Gottes gesagt werden, sonst wäre es eine Lüge.

Gegen die Moralisierung der Botschaft Jesu in der Theologie der Aufklärung anzugehen, heißt aber noch nicht, die Krise der Metaphysik bewältigt zu haben. Jeder Blick in die moderne Philosophiegeschichte zeigt ihr Ausmaß. Nicht nur der Positivismus, nicht nur die analytische Philosophie, auch die Phänomenologie hat mit ihr gebrochen, von der Kulturphilosophie und der Kritischen Theorie ganz zu schweigen.

In dieser Situation steht die Theologie wie Herkules am Scheideweg. Der eine Weg führt dahin, die Regensburger Vorlesung als anachronistisch zu erklären. Das Ankommen des Evangeliums in Griechenland sei nur eine von vielen Inkulturationen des Christentums, weshalb es nicht zur Norm erhoben werden könne; und die Vernunft, die selbst nicht einheitlich, sondern geschichtlich und vielfältig sei, fordere keineswegs, dass alle im selben Urteil übereinstimmen, sondern nur, dass alle miteinander im Gespräch blieben.¹⁴ Freilich muss dem zweiten Argument mit Jürgen Habermas entgegengehalten werden, Verständigung setze eine gemeinsame Sprache und also doch die Einheit der Vernunft voraus, die sich allerdings in der Vielheit ihrer Stimmen zeige¹⁵. Dem ersten Argument lässt sich entgegenhalten, dass als entscheidender Beitrag des griechischen Fragens nicht ein Antworten in bestimmten Begriffen, sondern vielmehr das Fragen selbst erachtet wird, das in der Erwartung geschieht, eine Antwort erhalten zu können. Ohne diese Anstrengung des kritischen Fragens könnte sich das Christentum nicht als wahrheitsliebend und friedensfähig erweisen. Daran muss es aber das größte Interesse haben, kommt mit Mose und Jesus doch, wie Jan Assmann erkannt hat, die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in die Welt der Religion hinein.¹⁶

Der andere Weg aber kann nicht in der Rückkehr zu der Zeit vor der Aufklärung bestehen. Muss deshalb die Metaphysik verabschiedet werden? Oder lässt sich ihrem Interesse an der Wahrheit Gottes auf neue Weise Gehör verschaffen? Wird Immanuel Kant als Sachverständiger in den Zeugenstand gerufen, wird er an seine Publikationsliste erinnern. Nach der «Kritik der reinen Vernunft» finden sich dort, allerdings oft übersehene, «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können»; darin hat er, dem Analogieprinzip folgend, jenseits der Anthropomorphismen die Gottesfrage neu aufgeworfen. Eine neue Metaphysik, wenn es sie gibt, wäre aber nicht der Klon der alten. Nur wenn sie im Feuer der Kritik umgeschmolzen, im besten Fall: geläutert wird, kann sie heute philosophisch verantwortet werden. Schlägt dann neu die Stunde

der Theologie? Um ihre Chance zu nutzen, muss sie «back to the roots», konkret: zurück zu Paulus. Wie hat der Apostel selbst das Verhältnis von Glaube und Vernunft gedacht? Geht der Paulinismus im Platonismus auf? Lässt sich der «Sinn Christi» (1Kor 2,16) theologisch und philosophisch je einholen? Und was heißt das für das Verhältnis von Glaube und Vernunft – damals und heute?

4. Glauben und Wissen im Neuen Testament

Platon (pol. VIII 533a-634a) sieht den Glauben (πίστις) in der Mitte zwischen dem Wissen (νόησις) und dem Meinen (εἰκασία). Das entspricht in etwa unserer üblichen Redeweise. Die christliche Theologie hat sich von Platons Trias beeindruckt lassen. Sie sah sich aber vom Neuen Testament her genötigt, den Glauben in seiner überragenden Bedeutung zu lassen. Er sollte auch das höchste Wissen hervorbringen können, das Wissen von Gott. Um dem Glauben diese Ehre zuteil werden zu lassen, musste das Subjekt, das zum Glauben gelangt, in seinem freien Willen gestärkt werden. Dieser Wille sei dadurch geädelt, dass er auf die Offenbarung Gottes positiv antworte. In diesem Sinn definiert Augustinus: «*credere est cum assensione cogitare*» – «Glaube ist Denken mit Zustimmung» (De praedestinatione haereticorum II,5 [PL II 5]) und erklärt zugleich «*credere non potest nisi volens*» – «man kann nicht glauben, ohne es zu wollen» (in Joh. 26,2 [CCSL 36,260,14]). Die Zustimmung gilt dem Gottsein Gottes, der Wille ist die Liebe zu Gott. Das scheint zwar in der Kritik der Philosophie aus der Bredouille zu führen; aber der Preis ist hoch. Wenn die Theologie zum Voluntarismus Zuflucht nimmt, kann sie im Streit der Fakultäten, wie Kant gezeigt hat, immer nur zweiter Sieger sein;¹⁷ denn nur die Philosophie, nicht aber die Theologie kann theoretisch alles auf den guten Willen des Menschen abstellen.

Tiefgreifender noch ist der Einwand, dass der biblische Begriff des Glaubens durch den Platonismus in einen Kontext gerät, der seine Bedeutung tiefgreifend verändert. Das hat den Protest Luthers gegen die Scholastik hervorgerufen. Der Glaube ist für das Neue Testament zentral. Das Christentum ist eine Religion des Glaubens, anders als Judentum und Islam, von den griechischen und römischen Kulturen ganz zu schweigen. Jesus hat zum Glauben an das Evangelium der Gottesherrschaft gerufen (Mk 1,15); Paulus hat diesen Glauben auf Tod und Auferstehung Jesu bezogen (Röm 10,9f.). Nur als Religion des Glaubens konnte das Christentum die Grenzen zwischen den Religionen, den Geschlechtern, den Nationen, den Klassen und Rassen überwinden: «Da gilt nicht: Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau» (Gal 3,28), heißt es bei Paulus, und von Petrus wird überliefert: «Gott hat mir gezeigt, keinen Menschen gemein und unrein zu nennen ...

Als Wahrheit habe ich verstanden, dass Gott nicht auf die Person achtet, sondern in jedem Volk willkommen heißt, die ihn fürchten und Gerechtigkeit üben» (Apg 10,28.34f.). Lange vor der Deklaration der Menschenrechte, die im besten Fall göttliches Recht säkularisieren, sind das entscheidende Einsichten in die Würde des Menschen, die allerdings auch von der Kirche in ihrer politischen Bedeutung lange Zeit kaum gesehen worden sind, obwohl sie aus dem Bekenntnis des einen Gottes folgen.

Der Glaube ist im Kern ein Grundvertrauen auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, der das ganze Leben bestimmt. Der Glaube ist aber nach Jesus und Paulus immer auch Bekenntnis: im Kern zur Einzigkeit Gottes. Vertrauensglaube ohne Bekenntnisglaube löste sich ins allgemein Religiöse auf; Bekenntnis ohne lebendiges Vertrauen ist ein Lippenbekenntnis.

Dieser Glaube führt zu einer spezifischen Form von Erkenntnis. Der Römerbrief erlaubt es, den Gegenstand dieser Erkenntnis genau abzugrenzen. Nach dem Apostel gibt es durchaus die – wenigstens theoretische – Möglichkeit der Gotteserkenntnis außerhalb des Glaubens. Sie bezieht sich auf die «Unsichtbarkeit ..., die ewige Macht und Gottheit Gottes» (Röm 1,20f.), auf nicht mehr und nicht weniger. Paulus stimmt an dieser Stelle mit der Stoa überein. Der Kontext zeigt, dass er von einer Art moralischer Gewissheit spricht. Seine Kritik zielt auf die Verehrung von Weltlichem als Göttliches. Der Einwand Kants, man könne als Mensch gar nichts von Gott «an sich» wissen, trifft deshalb den paulinischen Gedanken nicht, zumal er das «Gott für uns» (Röm 8,31) unberücksichtigt lässt. Ob aus der Betrachtung der Schöpfung, die heute dank der Naturwissenschaften in ganz neuen Dimensionen möglich ist, auf die Wahrscheinlichkeit eines Schöpfers geschlossen werden kann, ist eine offene Frage, über deren Antwort nicht die Naturwissenschaft entscheiden kann. Hier ist die Philosophie gefragt, nicht als Magd, sondern als Schwester der Theologie.

Die Wahrheit *des Evangeliums* zu erkennen, ist jedoch nicht Sache des natürlichen Verstandes, der Philosophie, sondern ausschließlich des Glaubens. Wäre es anders, würde der Skandal des Kreuzes vertuscht, von dem Paulus schreibt; dann aber könnte auch die unerhörte Verheißung nicht erkannt werden, von der das Evangelium spricht. Das Kommen der Gottesherrschaft, die Auferstehung Jesu von den Toten, die mystische und sakramentale Gegenwart Jesu Christi – all dies ist nur dem Glauben zu erkennen möglich.

Paulus hat dies in seiner Weisheits-Kritik eingeholt. Die «Weisheit der Welt», so der Apostel, ist zwar inmitten der «Weisheit Gottes», hat aber das Kreuz nur als Torheit erkannt, nicht jedoch als die Aufgipfelung der Weisheit Gottes (1Kor 1,20ff.). Diese Erkenntnis gewinnt kein «Weiser» und kein «Schriftgelehrter» (1Kor 1,20), sondern nur ein «Apostel» Jesu Christi. Wenn er aber wie Paulus seines Amtes waltet, wird der Gipfel der Rhetorik

sein, auf jede Rhetorik zu verzichten und die Torheit des Kreuzes als die Weisheit Gottes zu verkünden, um zu überzeugen und Glauben zu wecken. Diese kritische Weisheitstheologie ist im Blick auf Jesus, nicht nur auf sein Ende, unabdingbar. Sie nimmt die christliche Gottesrede in Beschlag. Sie bewahrt vor der Versuchung, Glaube und Wissen in eins zu setzen. Das war die Gefahr der klassischen Symbiose von Theologie und Philosophie. Erliegt sie ihr, kann sie die Autonomie der Vernunft nur als Hybris, nicht aber als Selbsterkenntnis in Form der Gotteserkenntnis sich vorstellen. Die Theologie muss also der neuzeitlichen Philosophie mit ihrer Kritik der klassischen Metaphysik dankbar sein, weil sie so *nolens volens* als eine eigene Wissenschaft erkannt wird.

5. Vernünftige Theologie

Benedikt XVI. will unter den heutigen Bedingungen das Urteil Manuels II. befürwortet sehen, vernunftwidrig sei gottwidrig (Controverses VII 3b-c). Diesem Anliegen wird aber nur Erfolg beschieden sein, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind.

Erstens muss die Fundamentalunterscheidung der biblischen Theologie zwischen Schöpfer und Schöpfung philosophisch nachvollzogen werden können. An der Unterscheidung zwischen Gott und Welt hängt die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik. Diese Unterscheidung kann aber in letzter Konsequenz, das heißt als Kehrseite der unendlichen Nähe Gottes zu Welt, nur theologisch gelingen. Sie ist aber intellektuell so grundlegend, dass die Aufklärung ohne diese Theologie ein unvollendetes Projekt bleiben wird. Denn die Aufklärung, um Ernst-Wolfgang Böckenfördes Diktum über den demokratischen Rechtsstaat zu variieren, lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann, ohne sich selbst in Frage zu stellen.¹⁸ Es ist ein Widerspruch in sich, alles der Kritik zu unterziehen, nur die Kritik nicht. Wo aber Metakritik ins Auge gefasst wird, kommt die Philosophie auf neue Weise jener Wahrheitsfrage nahe, die der Metaphysik heilig ist. Eine Philosophie jedoch, die erhellt, dass alles Suchen nach Wahrheit von der Unbedingtheit der Wahrheit lebt, die dem Suchen Antrieb und Richtung gibt, ist für die Theologie offen. Hingegen wird jede Gesellschaft, die sich dem Funktionalismus unterwirft, erstarren. Macht sie sich zur Herrin der Religion, wird sie totalitär. Doch auch jeder Versuch von Menschen, die Unbedingtheit für die eigenen Wahrheiten zu reklamieren, führt zum Terror. Die theologische Fundamentalunterscheidung muss sich auch ihrerseits philosophischer Kritik aussetzen, um nicht zur Ideologie zu verkommen, also Götzendienst zu treiben. Gelingt die Unterscheidung aber, hat sie bis heute Brisanz. Sie bewährt sich nicht nur in einer Ideologiekritik, die tiefer reicht als bis zur Auf-

deckung egoistischer Interessen, nämlich bis zur teuflischen Selbstvergöttlichung des Menschen, die jeder Gerechtigkeit Hohn spottet. An ihr scheitern auch die politischen Messianismen, von denen die Neuzeit kontaminiert ist, ebenso wie die sanfter sich gebenden Konzepte von Zivilreligion, die Frömmigkeit auf Nützlichkeit reduzieren und die Staatsräson sanktionieren. Hermann Lübbe hat das in seinen Studien über «Religion nach der Aufklärung» gezeigt.¹⁹ So sehr er die zivilisatorische Kraft der Religion rühmt, so wenig kann die Zivilgesellschaft ein Interesse haben, sie darin aufgehen zu lassen.

Zweitens muss die Theologie in der Lage sein, nicht nur mit der sokratischen Metaphysik, sondern auch mit heutigen Philosophen zu kommunizieren, so wie sie die Wahrheitsfrage stellen und insofern sie die Gottesfrage nicht ausblenden, und sei es nur als Religionskritik. Das Gespräch wird wechselseitig kritisch sein. Zur Offenbarungskritik der aufklärerischen Philosophie gesellt sich die Methodenkritik aufgeklärter Theologie. Joseph Ratzinger hat 2005 im Dialog mit Jürgen Habermas paradigmatisch vorgeführt, wie das Ethos universaler Solidarität jedenfalls theoretische Möglichkeiten praktischer Kooperationen zwischen der renovierten Frankfurter und der umgebauten Römischen Schule ermöglicht.²⁰ Jürgen Habermas hat sich für diesen Dialog dadurch qualifiziert dass er 2001 in der Frankfurter Paulskirche bei seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels den religiös unmusikalischen Menschen geraten hat, nicht so unvernünftig zu sein und ausgerechnet die Stimme des Glaubens, konkret: das Votum der Kirchen zu überhören, die seit langem die stärksten Stützpfeiler der Demokratie sind und inmitten der Globalisierung wie wenige transnationale Gerechtigkeit einfordern können²¹. Inzwischen argumentiert er sogar, es sei politisch klug und philosophisch ratsam, die Rationalität des Glaubens zu unterstellen.²² Das ist freilich bislang nur ein nützliches Zweckbündnis (das Habermas augenscheinlich nicht zu eng werden lassen will) und noch keine philosophisch-theologische Partnerschaft.

6. Politische Perspektiven

Ob es künftig auch eine neue Wahlverwandtschaft von Glaube und Vernunft geben wird, ist eine Schicksalsfrage – für die Theologie in der Universität und für die Universität in der Gesellschaft, vor allem aber für die Religion in der westlichen Zivilisation und die Aufklärung in der einen Welt von heute.

Eine positive Antwort hängt wiederum von der Theologie wie von der Philosophie ab. Die Theologie ist gefragt, ob sie aus ihrem eigenen Fundus Gründe findet, sich mit der Demokratie, die sie nicht selbst hervorgebracht

hat, mit dem Streit der Meinungen, mit der Vielfalt der Überzeugungen zu versöhnen, ohne den Pluralismus einfach abzusegnen. Dazu hat Papst Benedikt XVI. in der Rede, die er vor der römischen Universität Sapienza nicht halten konnte, einen weiteren Vorstoß unternommen, der die laizistischen Boykotteure nur beschämen kann: Der Bischof von Rom, der erneut auf die Karte der Theologie setzt, geht auf Habermas' Postulat zurück, idealiter müssten alle am politischen Gespräch teilhaben, und unterstreicht dessen Urteil, faule Kompromisse könnten nur vermieden werden, wenn bei diesem Gespräch – in der Form gemeinsamer Suche – der Anspruch der Wahrheit anerkannt sei.²³ So theologisch überzeugend es aber ist, im politischen Prozess die Beteiligung möglichst aller an der Willensbildung und Entscheidungsmacht zu postulieren (alle Realisierungsprobleme einmal hintangestellt) – welche Möglichkeiten die Moderne mit ihrer expandierenden Wissenschaft und ihrem Schrei nach Freiheit für die Urteilsbildung in der Kirche liefert, muss weithin erst noch erkundet werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der neuen Beschreibung des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes und der Ekklesiologie des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen dafür die wesentlichen Voraussetzungen geschaffen; mehr als vierzig Jahre nach dem Konzil kann die Diskussion aber nicht auf einzelne Problemfälle fixiert werden, sondern muss stärker bei den Möglichkeiten ansetzen, die der Theologie heute im Haus der Wissenschaft zuwachsen, damit, wie Paulus es im Ersten Korintherbrief sagt, in der Kirche eher «fünf Worte mit Verstand ... als zehntausend in Zungengestammel» gesprochen werden (1Kor 14,20). Der entscheidende Unterschied zwischen Kirche und Staat – dass die eine von der Vorgabe der offenbarten Wahrheit lebt, die reine Liebe ist, und nichts wäre, würde sie diese Gabe ausschlagen, während der andere von der Organisation der Macht im Interesse der Gerechtigkeit lebt und alles zermalmen würde, wenn er politische Ziele verabsolutierte – kann jedenfalls nicht nur behauptet, auch nicht nur dargestellt, sondern muss begründet werden, und braucht deshalb die Theologie, die im Gespräch mit der Philosophie und den anderen Wissenschaften steht.

Aber auch die Philosophie muss sich neuen Herausforderungen stellen. Sie muss sich von der Theologie fragen lassen, ob sie den Weg einer Multiplizierung der Ideen, Interessen, Systeme einfach nur mitgehen und mehr oder weniger geistreich kommentieren oder ihn – wenigstens – mit dem Postulat der Pflicht zur Wahrheit in neue Sinnhorizonte weisen will. Die westliche Philosophie wird – von der Auseinandersetzung mit den Kulturen Asiens und Afrikas zunächst zu schweigen – aber auch gefragt, ob sie zunächst die Lehren aus dem Zusammenbruch des Stalinismus zu ziehen bereit ist, der (anders als der Nationalsozialismus) immerhin einmal von einer Philosophie, der marxistischen, ausgegangen war. Im Russland Alexander Solschenizyns, dessen «Archipel Gulag» die moralische Landkarte neu ver-

messen lässt, ist die Kritik am wesentlichen Säkularismus stark; ihm fehle die Kraft, dem Bösen ins Angesicht zu widerstehen. Aber auch in Mitteleuropa sind die Stimmen der Opfer noch nicht genügend ins Gehör der Philosophie gedrungen. Václav Havel erzählt eine kleine Geschichte²⁴ von einem Stadtbummel in Prag; in der Auslage eines Gemüsegeschäftes fällt sein Blick auf die rote Parole: «Proletarier aller Länder, vereinigt euch!» Er fragt sich, was zu dieser bizarren Kombination habe führen können, und er antwortet nicht, indem er soziologische Folklore treibt, die immer etwas Beschwichtigendes hat, sondern indem er radikale Ideologiekritik übt: Es zeige sich die Herrschaft der Lüge. Gegen die Lüge hilft nur die Wahrheit.

Welche? Father Brown glaubt sie zu kennen. Aber er legt sich nicht auf eine bestimmte Wahrheit fest, sondern auf Gott, der sich auf die Vernunft festgelegt hat, die freilich den menschlichen Verstand unendlich überschreitet. Dem falschen Priester, der den Rationalismus der Ungläubigen kritisiert und von Universen jenseits der Vernunft faselt, hält der Theologe entgegen: «reason is always reasonable, even in the last limbo, in the lost borderland of things. I know that people charge the Church with lowering reason, but it is just the other way. Alone on earth, the Church makes reason really supreme. Alone on earth, the Church affirms that God Himself is bound by reason»²⁵.

ANMERKUNGEN

¹ Gilbert Keith Chesterton, *Father Brown Stories* (Penguin Popular Classics), London 1994, 26.

² Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, London 1909 (San Francisco 1986), deutsch: *Orthodoxie. Eine Handreichung für Ungläubige*. Aus dem Englischen neu übersetzt von Monika Noll und Ulrich Enderwitz. Mit einer Einleitung von Martin Mosebach (Die andere Bibliothek), Frankfurt/Main 2001; vgl. *id.*, *Heretics*, London 1905 (Nashville 2000); deutsch: *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Ein Plädoyer gegen die Gleichgültigkeit* Aus dem Englischen von Monika Noll und Ulrich Enderwitz, Frankfurt/Main 2004.

³ Nachgezeichnet im Anschluss an Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 133–136.

⁴ CCL XLVII.

⁵ Vgl. Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2006 (2001).

⁶ Knut Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁷ Vgl. Christoph Dohmen (ed.), *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

⁸ Beide Texte finden sich auf www.theologieundkirche.de.

⁹ *Benedikt XVI.*, *Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg – Basel – Wien 2006.

¹⁰ Treffpunkt Platon. *Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart 2001, 114–126.

- ¹¹ Jesus von Nazareth. Teil 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg – Basel – Wien 2007, 32.80f. 143.154, 430.
- ¹² Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1909 (¹1885); Das Wesen des Christentums, hg. u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999. Vgl. dazu *Jan-Heiner Tück*, Auch der Sohn gehört in das Evangelium. Das Jesus-Buch des Papstes als Anti-These zu Adolf von Harnack, in: *id.* (ed.), Annäherungen an «Jesus von Nazareth». Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 155-181.
- ¹³ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793. ²1794 A 182ff; B 191ff.
- ¹⁴ Knapp zusammengefasst von *Ulrich J. Körtner*, Zerrbild der Reformation, in: Die Furche 51-52/2007.
- ¹⁵ Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen: Merkur 42 (1988) 1-14.
- ¹⁶ Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.
- ¹⁷ Ähnlich sieht das – mit allerdings entgegengesetzter Begründung – *Eberhard Jüngel*, Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät, in: *Volker Gerhardt* (ed.), Kant im Streit der Fakultäten, Berlin 2005, 19-38.
- ¹⁸ Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, FS Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, 75-93: 93. «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.»
- ¹⁹ Religion nach der Aufklärung, Graz – Wien – Köln 1986.
- ²⁰ Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien ⁶2006 (¹2004).
- ²¹ Glauben und Wissen (Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels), Frankfurt/M. 2001.
- ²² Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005. Dazu die kritischen und weiterführenden Anmerkungen von *Magnus Striet*, Verteidiger der Religion, in: HerKorr 59 (2005) 508-512.
- ²³ Die Rede ist auf deutsch leicht zugänglich über www.welt.de/politik/article1560007.
- ²⁴ Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek bei Hamburg 1989.
- ²⁵ Father Brown Stories (n. 1) 21.