

## Gewalt oder Metaphysik

Die Provokation aus Rom.  
Versuch über die Regensburger Rede

*Johannes Hoff, London*

Was hat die Vernunft mit Religion zu schaffen? Sind die modernen Wissenschaften überhaupt noch empfänglich für die vielzitierte „Wiederkehr der Religion“? Und wenn ja: Ergeben sich von dort womöglich Anknüpfungspunkte, die umstrittene Islamkritik des Heiligen Vaters, statt ihre Deutung Diplomaten und Sicherheitsbeamten zu überlassen, zum Ausgangspunkt eines konstruktiven Streitgesprächs werden zu lassen?

Ökonomisch betrachtet scheint sich die Funktion spätmoderner Religionen darin zu erschöpfen, die Nachfrage nach symbolträchtigen Sonntagsreden, folkloristischen Pop-Events und die religiöse Überhöhung biografischer Lebenswenden zu bedienen. Soziologisch betrachtet nehmen sie aber zugleich eine Aufgabe wahr, die durch die Professionalität symbolkompetenter Marktanbieter nicht zu bewältigen ist: Sie müssen in der Lage sein, im ganz normalen Chaos des Lebens Orientierung zu stiften, und zwar unterschiedslos in allen Funktionsbereichen moderner Alltags- und Expertenkulturen.

Genau an diesem Punkt bringt der Heilige Vater die Vernunft ins Spiel. Es geht, idealtypisch gesprochen, um Orientierungsmaßstäbe, über die sich ein gläubiger Christ im Zweifelsfall sogar mit seinem schiitischen Psychotherapeuten oder seiner atheistischen Kindergärtnerin verständigen kann. Gibt es solche Maßstäbe?

Das Spektrum möglicher Antworten lässt sich an den Diskussionsbeiträgen von drei zeitgenössischen Intellektuellen zu diesem Thema ablesen: Richard Rorty, Jürgen Habermas und Josef Ratzinger alias Benedikt XVI. Rorty reduziert die Religion auf ein subjektives Phänomen, das zwar persönlich zu respektieren, nicht aber mit einem rationalen Wahrheitsanspruch zu verbinden ist. Unter den Bedingungen einer säkularen Gesellschaft entziehe sich die metaphysische Frage nach dem „Ganzen“ von Gott, Welt und Mensch dem Zugriff wissenschaftlichen Denkens – die Antwort auf obige Frage lautet also: Nein!

Anders Habermas. Er hält daran fest, die Religionen als kompeten-

te Gesprächspartner im Streit um die Wahrheit in Betracht zu ziehen. Imame, Rabbis und Päpste können zwar kein Vorrecht gegenüber wissenschaftlichen Experten oder Frau Müller und Herrn Meier von nebenan beanspruchen. Sie haben aber die Möglichkeit (etwa im Kontext bioethischer Debatten), sich mit rationalen Argumenten in die Diskussion einzuschalten und Kompetenzen einzubringen, die durch säkulare Expertenkompetenzen nicht ohne weiteres zu ersetzen sind – die Antwort lautet also: Jein (das muss von Fall zu Fall entschieden werden)!

Wie nicht anders zu erwarten geht Ratzinger am weitesten. Er hält nicht bloß am Wahrheitsanspruch der philosophisch-metaphysischen Tradition fest. Er ist auch überzeugt, die philosophische Vernunft mit dem christlichen Glauben versöhnen zu können, trotz der metaphysikkritischen Wende der Reformation und der auch unter katholischen Theologen verbreiteten Kritik an der „hellenistischen Überformung“ biblischer Quellen.

Was also hat ein Christ mit der „Hure Vernunft“ (Luther) zu schaffen? In gewisser Weise markierte diese Frage den Brennpunkt der Regensburger Papst-Vorlesung vom 12. September. Die Tendenz, diesen Text als einen (verunglückten) Beitrag zum christlich-islamischen Dialog zu lesen, beruht auf einem Missverständnis und doch haben beide Problemfelder miteinander zu tun.

Ratzingers Vortrag folgt den Spuren seines Lehrers Gottlieb Söhnngen, wenn er die Wiege des Christentums dort lokalisiert, wo der Orient den Okzident berührte. Mit einem Zitat aus der Apostelgeschichte erinnert er an eine Szene, die zu den Schlüsselszenen Europas zu rechnen ist: „Und Paulus sah eine Erscheinung bei Nacht: Ein Mann aus Mazedonien stand da und bat ihn: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns.“ (Apg 16,9) Das Christentum formierte sich in dem Augenblick, als ein Apostel über die Wasserscheide setzte, die den Orient vom Okzident trennt.

Doch die Spuren dieses interkulturellen „Übersetzungsvorgangs“ lassen sich nicht auf die Reiserouten ruheloser Apostel eingrenzen. Sie reichen weit hinter die Anfänge des Christentums zurück. Bereits Söhnngen pflegte seine Studenten an ein zweites „Übersetzungsereignis“ zu erinnern: an einen „Übersetzungsfehler“ der Septuaginta – eine Textpassage aus jener in Alexandrien entstandenen griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die Benedikt in seiner Regensburger Vorlesung mit der Bemerkung kommentierte, sie sei „ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte“. Die Passage, die Söhn-

gen seinen Schülern einzuschärfen pflegte, fasst die Pointe dieses Schritts zu einem einzigen Satz zusammen: *Nisi credideritis, non intellegitis* – „wenn ihr nicht geglaubt habt, werdet ihr nicht verstehen (einsehen)“ (Jes 7,9). Exegetisch korrekt müsste man den hebräischen Urtext eigentlich anders übersetzen – zum Beispiel mit den Worten Luthers: „Glaubt ihr nicht, so *bleibt* ihr nicht.“

Doch es gibt eine Verbindung zwischen „bleiben“ und „verstehen“. Wer etwas versteht, stellt gleichsam fest: „Dem kann ich trauen, darauf kann ich bauen, das bleibt!“ „Einsehen“, das heißt Fußfassen in dem, was „wesentlich“ ist, in dem, was bleibt. Aus diesem Grund leistet die Septuaginta mehr als die historisch-kritische Exegese: Wie Paulus über den Bosphorus setzte, so über-setzte sie einen hebräischen „Urtext“ in einen anderen Kulturraum – in die Sprache einer Metaphysik, die das einsehende Verstehen (*intellegein*) gleichsetzt mit dem, was die Hebräer durch das Wort „Amen“ zum Ausdruck brachten: „Das steht fest!“ „Glaubt ihr nicht, so werdet ihr nicht einsehen – ihr werdet keinen Stand haben, ihr werdet nicht verstehen.“

Benedikt scheint die Worte seines Lehrers nicht vergessen zu haben. Unermüdlich schärft er seinen Hörern ein, die Übersetzungsgeschichte, aus der das christliche Abendland hervorging, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Ob er den Positivismus und Relativismus der modernen Wissenschaften kritisiert oder die pastoral-seichte Geschwätzigkeit seiner frommen Schafe: Er erinnert jeden, der es hören möchte – und auch den, der es nicht hören möchte – daran, dass die Fundamente wissenschaftlicher Rationalität nicht von dem „ganz anderen“ der abrahamitischen Religionen isoliert werden können – und umgekehrt. Das Christentum

ist für ihn mehr als ein ernstzunehmender Gesprächspartner in einem habermas'schen „Diskurs“: Es hat einzustehen für die Einsicht, dass die menschliche Vernunft nur dort Halt findet, wo sie ihrer geschöpflichen Grenzen gewahr wird und sich in einer Macht gründet, die beständiger ist als die geistigen und technischen Machwerke des Menschen; und das Christentum hat im Gegenzug die Selbstverpflichtung einzugehen, sich in all seinen Verrichtungen am Maßstab aufgeklärter Vernunft messen zu lassen. Das also hat ein Christ mit der „Hure Vernunft“ zu schaffen!

Das selbst für linke Intellektuelle Faszinierende an diesen gelehrten Ermahnungen ist der zeitdiagnostische Anspruch, mit dem sie auftreten – als sei das Erbe der säkularen Intellektuellenkasten des 19. und 20. Jahrhunderts plötzlich wieder an jenem Felsen gestrandet, den der

voltaire'sche Zorn im Namen aufgeklärter Rationalität einzuebnen versprach. Der Papst gibt sich nicht damit zufrieden, den Terror eines bin Laden als das kranke Kind der religiösen Selbstzerfleischung desorientierter Muslime zu deuten. Im Gestus eines „Zeitdiagnostikers“ entdeckt er in den Terrorattacken postmoderner Islamisten die Antwort machtloser Völker auf die gotteslästerliche Selbstherrlichkeit des mächtigen Westens. Einen Ausweg aus der postmodernen Krise kann es in seinen Augen deshalb nur dann geben, wenn es gelingt, die Religionen „zur Vernunft“ zu rufen, vorausgesetzt, die säkularen Kulturen des Westens sind im Gegenzug bereit, sich auf Vernunft- und Wissenschaftsverständnis einzulassen, das für die Anliegen der Religionen durchlässig ist.

Der faszinierende Gestus, mit dem sich diese Position zu Wort meldet, sollte freilich nicht davon abhalten, sie im Lichte aufgeklärter Vernunft nüchtern zu prüfen. Setzt sie sich doch selbst aus christlich-abendländischer Sicht dem Verdacht aus, das Spannungsfeld zwischen Jerusalem und Athen etwas vorschnell zu harmonisieren. Man mag sich an diesem Punkt der von Jacques Derrida angestoßenen wissenschaftlichen Debatten über das Isaakopfer Abrahams erinnern: Im Augenblick des Ernstfalls seiner Glaubensgeschichte stand Abraham alleine vor Gott, sprachlos, ohne sein Tun vor den Augen der Welt rechtfertigen zu können. Er riskierte sogar, in ihren Augen zum Mörder zu werden: machte sich auf den Weg zum Berge Moria (dem bis heute umkämpften Tempelberg in Jerusalem), um seinen Sohn, „seinen einzigen, den er lieb hat“ (Gen 22,29), dem Gott seiner schweigenden Anbetung zu opfern.

Es führt wohl kein Weg daran vorbei, in dieser „ganz anderen“ Schlüsselszene ein Leitmotiv der strittigen Offenbarungsgeschichte der drei großen abrahamitischen Religionen zu verorten. An ihren entscheidenden Bruchstellen führte diese Geschichte stets an den Punkt, an dem die prophetischen oder apostolischen Erben Abrahams das Vertrauen in rational konsensfähige Welterklärungsmodelle fallen lassen mussten und dabei gefährlich nah an jenes jenseits von Gut und Böse herangeführt wurden, das heute die Operationsbasis sogenannter Al-Qaida-Terroristen darzustellen scheint.

Die abrahamitischen Religionen sind nicht ohne einen nicht aufgehenden Rest an A-rationalität zu haben. Das ist umso bemerkenswerter, als die den Spuren Søren Kierkegaards (1812–1855) folgende Diskussion um das Opfer Abrahams an reformatorische Kontroversen anknüpft, also genau an jenes Erbe, das durch die Regensburger

Papst-Vorlesung weitaus schärfer kritisiert wurde, als die islamischen Schwestern und Brüder, die sich auf das darin enthaltene 600 Jahre alte Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. stürzten.

Angesichts dieser Quellenlage lohnt es sich, noch etwas weiter in die Geschichte zurück zu blicken. Kenner der Materie wissen, das Josef Ratzinger sich Ende der 50er Jahre (bei Gottlieb Söhngen) an der Münchner theologischen Fakultät mit einer Arbeit über den Heiligen Bonaventura habilitierte. Der Franziskaner Bonaventura zählt zu den bedeutendsten Theologen des 13. Jahrhunderts. Wie Ratzinger auf einer der ersten Seiten seiner Habilitationsschrift hervorhebt, dozierte der für sein Forschungsprojekt einschlägige späte Bonaventura über Glaubensfragen nicht mehr als einer, der in der innerwissenschaftlichen Auseinandersetzung steht, sondern als einer, der von außen her, vom Glauben aus, der Wissenschaft ihre Grenzen anweist. Ratzingers Position zum Verhältnis von Glaube und Wissenschaft trägt eindeutig die Handschrift dieses franziskanischen Vorbilds, wenngleich die Handschrift des Franziskaners nicht ohne weiteres mit der Handschrift eines zweiten Highlights des 13. Jahrhunderts zu harmonisieren ist: der Metaphysik des Dominikaners Thomas von Aquin, der sich stets darum bemühte, die Autonomie der Vernunft gegenüber dem Licht des Glaubens herauszuarbeiten und sich dabei von der augustinischen Tradition, für die Bonaventura steht, deutlich absetzte.

Dieser zunächst noch unscheinbare Riss zwischen zwei Meilensteinen der religiösen Aufklärung des 13. Jahrhunderts sollte in den folgenden Jahrhunderten ein gewisses Eigenleben entwickeln. Die Kluft zwischen Vernunft und Religion sollte sich vergrößern, bis schließlich die Reformation hereinbrach. Wie Benedikt in seiner Regensburger Vorlesung zu Recht geltend macht, kann sie als eine Konsequenz dieses Spagats betrachtet werden: Das *Sola Scriptura* Luthers wendet sich gegen die Überformung des Christentums durch die philosophische Tradition und sucht die Urgestalt des Glaubens in der biblischen Verkündigung; es verweist zurück auf die historischen Quellen, ergreift in ihrem Namen sprachgewaltig das Wort und schert sich nicht um die Streitereien der philosophischen Fakultäten. Aber gibt es im Um- oder Vorfeld der Reformation nicht auch differenziertere Ansätze, das Spannungsfeld zwischen Glaube und Vernunft auszubalancieren?

Exemplarisch für einen spätmittelalterlichen Vermittlungsversuch ist die Position des Kanzlers der Pariser Universität, Jean Gerson

(1363–1429)<sup>1</sup>, der sich in seinen Schriften mit dem Verhältnis von Logik und Rhetorik beschäftigte. Wenn es etwa zu Beginn des Markusevangeliums mit Blick auf Johannes den Täufer heißt, ganz Judäa und alle Einwohner Jerusalems zogen zu ihm hinaus (Mk 1,5), fragt sich Gerson lakonisch, ob denn auch die Kinder aus ihren Wiegen und die Kranken aus ihren Betten hinausgezogen seien. Die Sprache der Schrift widerstrebe der Forderung nach begrifflicher Präzision. Neben der Logik der theoretischen Wissenschaften gebe es noch eine zweite: die der Alltagssprache nahe stehende, bilderreiche Logik rhetorischer Redeweisen. Die Worte sprachgewaltiger Redner vom Schlage eines Savonarola oder Luther richten sich nicht an den Verstand. Sie orientieren sich, so bereits Gerson, an den Erfordernissen der praktischen Vernunft und appellieren an die Gefühle und Willensregungen des Menschen.

Wie der Philosophiehistoriker Kurt Flasch gezeigt hat, gelingt es Gerson allerdings nicht, das Verhältnis von Rhetorik und Wissenschaft auf rational nachvollziehbare Weise auszubalancieren.<sup>2</sup> Die Entscheidung, wie die beiden Pole zu handhaben sind, stützt sich stattdessen auf ein vorwissenschaftliches Taktgefühl, das sich von praktisch-pastoralen Erwägungen leiten lässt. Obwohl Gerson den universalen Wahrheitsanspruch der Theologie nicht in Zweifel zieht, ist diese Position der subjektivistischen Position Richard Rortys verwandt. Der postmoderne Skeptiker zieht daraus allerdings radikalere Konsequenzen. Er verzichtet auf die metaphysische Wahrheitsfrage und beansprucht für seine Position nur noch eine rhetorische Plausibilität. Angesichts des Autoritätsverlustes der großen religiösen und weisheitlichen Traditionen trägt er damit der Tatsache Rechnung, dass die Spätmoderne nur noch ein universales Medium zur Verständigung zwischen verschiedenen Kulturen, Disziplinen und Traditionen kennt: Die nach dem Vorbild eines rhetorischen Wettstreites organi-

---

<sup>1</sup> Vgl. Johannes HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg – München 2007, 56–59.

<sup>2</sup> Vgl. Kurt FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII), Leiden 1973, 21–34. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gerson: Gerhard KRIEGER, *Theologie und Philosophie bei Johannes Gerson*, in: Ingrid CRAEMER-RUGENBERG – Andreas SPEER (Hg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22,2), Berlin – New York 1994, 605–620.

sierten Mechanismen des Marktes garantieren die Kreditwürdigkeit konkurrierender Sprachspiele, und ihre Glaubwürdigkeit erscheint als Wirkung ihres symbolischen Kapitals. Wer es schafft, nachhaltig die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zu ziehen, wird keine Probleme haben, die Weltanschauung, die sich mit seinem Markenprofil verbindet, unters Volk zu bringen; um die Vernunft muss er sich dabei ebenso wenig scheren, wie die rhetorischen Helden der Gutenberggalaxis des 16.–20. Jahrhunderts (unter denen an erster Stelle zweifellos Martin Luther zu nennen ist). Ist die Popularität Benedikts XVI. nicht ein glänzendes Beispiel dafür, dass es genau so funktioniert?

Ratzinger scheint dieser verschärften Marktlage wenig Rechnung zu tragen. Er tut so, als sei das alles kein Problem, wenngleich es schwer fällt, sich seiner mahnenden Einsicht zu entziehen, dass die Vernunftkritik postmoderner Rhetoriker vom Schlage eines Richard Rorty uns nur Scheinlösungen zu bieten hat. Angesichts der konkurrierenden, philosophisch anspruchslosen Heilsangebote neuer religiöser Bewegungen hängt die Sonderstellung der Weltreligionen weiterhin an ihrem überkommenen Wahrheitsanspruch. Und das nicht obwohl, sondern gerade weil sie sich nunmehr in einer marktformigen Konkurrenzsituation behaupten müssen. Ihr Potenzial, sich von der Gelegenheitsrhetorik flexibler Kleinanbieter abzugrenzen, bleibt an ihr Vermögen gebunden, sich glaubwürdig als ein Heilsangebot mit Optionsfixierung zu profilieren, als ein Heilsangebot, das sich der nüchternen Prüfung selbst ungläubiger Geister aussetzen muss, sofern es das Qualitätssiegel einer altehrwürdigen Wahrheit zu Recht beanspruchen möchte. Zerfällt die Kompetenz ihrer Repräsentanten, auf den Wahrheitsanspruch, den sie mit ihrer Überlieferung verbinden, das nötige Kleingeld herauszugeben, so verwandeln sich ihre Lehren in die vom Ressentiment zerfressenen Ideologien miss-trauischer Despoten (wie der islamische Intellektuelle Abdelwahab Meddeb kritisch gegen seine eigene Tradition anmerkt)<sup>3</sup>.

Die Religion wird die Vernunft nicht los. Doch es gibt ernst zu nehmende Alternativen zum augustinischen Vermittlungsmodell Ratzingers, Alternativen, die dem veränderten Anforderungsprofil der Spätmoderne besser gerecht werden. Zu diesen Alternativen zählt

---

<sup>3</sup> Vgl. Abdelwahab MEDDEB, *Die Krankheit des Islam*. Übers. v. B. und H. Thill, Heidelberg 2002, 131. Meddebs Monographie exemplifiziert die Autoaggression spätmoderner Weltreligionen am Beispiel des islamischen Fundamentalismus.

zum Beispiel die eine Generation nach Gerson entstandene philosophische Mystik des Nikolaus von Kues (1401–1464)<sup>4</sup>. Auf frappante Weise widersteht Cusanus dem sich bereits damals abzeichnenden Trend zu einer Konfessionalisierung des Christentums, der Tendenz, die Identität des eigenen Standpunktes durch das dogmatische Bekenntnis zur Autorität positiver Quellen zu sichern. Stattdessen entwickelt er das paradoxe Programm einer Wissenschaft des Nichtwissens. Dem ich weiß, dass ich nicht weiß des Weisen Sokrates nahe stehend, knüpft er nicht nur an die philosophische Tradition des Abendlandes an. Er folgt zugleich den Spuren der mystischen Tradition. Und er vermittelt nicht bloß zwischen Glaube und Vernunft: Das wissende Nichtwissen erschließt zugleich Ansatzpunkte, pluralen Zugängen zum Staunen über die Unbegreiflichkeit Gottes Raum zu gewähren. Es gelingt ihm zumindest ansatzweise, eine Konzeption von Vernunft zu entwickeln, die der doppelten Herausforderung der Gegenwart Rechnung trägt: die Wissenschaften über ihre Grenzen aufzuklären und den Streit um den blinden Fleck endlicher Vernunft zum Ausgangspunkt eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs werden zu lassen, eines Dialogs, der ohne vorschnelle Rückzüge in die Rhetorik religiöser Überlieferungen auskommt, wie dies für Gerson und in gewisser Weise auch für das augustinische Vermittlungsmodell charakteristisch ist.

Genau an diesem Punkt ließe sich die aktuelle Diplomaten-Debatte um Benedikts Manuel-Zitat konstruktiv weiterführen; sofern sich denn auf islamischer Seite Geister fänden, die die Worte des byzantinischen Kaisers als eine bedenkenswerte Provokation zu lesen verstünden. Warum sollten islamische Gelehrte nicht die Chance ergreifen, daran zu erinnern, dass die großen Entwürfe des 13. Jahrhunderts zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube sich ironischerweise ausgerechnet am Vorbild aristotelisch gebildeter Moslems und Juden orientierten?

Der Geist religiöser Aufklärung ist keine christliche Erfindung. Hier hätte der Dialog zu beginnen vorausgesetzt, man ist bereit einzuräumen, dass es verschiedene Modelle gibt, das prekäre Verhältnis von Glaube und Vernunft auszubalancieren: cusanische, thomanische, augustinische ... und warum nicht auch jüdische oder islamische? Mit einer universalen Versöhnung der Religionen und Kulturen der

---

<sup>4</sup> Vgl. HOFF, Kontingenz, Berührung, Überschreitung (s. Anm. 1), 54–60, bes. 59 f.

### Gewalt oder Metaphysik

Menschheit ist aus christlicher Sicht erst am Ende aller Zeiten zu rechnen. Solange dieses Ende aussteht, mögen sie darüber streiten, sofern der Streit denn mit Worten geführt wird, und (um noch einmal an den vielzitierten byzantinischen Kaiser Benedikts zu erinnern) nicht mit Schlagwerkzeugen oder sonst einem der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.