

Josef Quack
Zur Wahrheitsfrage bei Joseph Ratzinger

Kümmert euch wenig um den Sokrates, sondern weit mehr um die Wahrheit; und wenn ich euch dünke etwas Richti-ges zu sagen, so stimmt mir bei, wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf alle Weise.

Sokrates

*Melius est, ut scandalum oriatur,
quam ut veritas relinquatur.*

*Besser, es gibt einen Skandal,
als daß die Wahrheit zu kurz kommt.*

Gregor der Große

Im folgenden beschäftige ich mich mit dem philosophischen Aspekt von Ratzingers Denken, mit der Art, wie er Begriffe gebraucht und wie er argumentiert, nicht mit seinen theologischen Ausführungen oder seinen kirchenpolitischen Erklärungen. Ich beziehe mich hauptsächlich auf sein Buch *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (2004). Es geht darin um die Frage, ob das Christentum die einzig wahre Religion ist. Zweifellos handelt es sich um eine der wichtigsten Fragen, die das Selbstverständnis des Christentums angehen, und es ist offensichtlich, daß Ratzinger damit eines der heikelsten Probleme des religiösen Diskurses von heute aufgegriffen hat.

Was die theologische Bedeutung dieses Problems angeht, so sei nur daran erinnert, daß Karl Rahner in einem seiner bekanntesten Aufsätze, „Über die Möglichkeiten des Glaubens heute“, dieselbe Sache behandelt hat. Er beschreibt in diesem Aufsatz drei Gefahren oder Hindernisse, die den christlichen Glauben bedrohen: Erstens die existentielle Verzweiflung aufgrund von schweren Ver-lusterfahrungen, zweitens die Vielzahl von Religionen und Weltanschauungen, die das Selbstverständnis des Christentums infragestellen, und drittens die Mißstände der Kirche, d.h. die unchristliche Verhaltensweise der Vertreter des Christentums, die dessen Lehre unglaubwürdig erscheinen läßt.

Ratzinger mußte sich später mit der dritten Gefahr auseinandersetzen, die sein Vorgänger jahr-zehntelang vertuscht und verdrängt hatte. In dem genannten Buch befaßt er sich aber durchweg mit dem zweiten Problem, das auch dadurch an Brisanz gewonnen hat, daß einige Vertreter der gegenwärtigen Theologie einem Pluralismus der Religionen offen das Wort reden.

Um das Ergebnis meiner Besprechung vorwegzunehmen: Ratzinger hat ein hochentwickeltes Problembewußtsein. Er hat die brennendsten Fragen, die seine Kirche und die Theologie betreffen, klar erkannt und deutlich genug beschrieben. Die Antworten, die er darauf zu geben versucht, können jedoch in philosophischer Hinsicht kaum überzeugen. Dafür gibt es drei Gründe. Am wenigsten fällt noch ins Gewicht, daß er trotz seines wachen Problembewußtseins gelegentlich die religiösen und intellektuellen Modeströmungen des Zeitgeistes überschätzt (I.). Gravierender ist, daß er sich häufiger, als es in einem wissenschaftlichen Kontext zulässig ist, auf die Sekundärliteratur verläßt, wo er das Original hätte heranziehen müssen (II.). Am schwersten aber wiegen die begriffliche Un-schärfe und die argumentative Schwäche seiner Ausführungen. Das hängt wiederum damit zu-sammen, daß er von vornherein fast immer, bewußt oder unbewußt, den Standpunkt des christli-chen Theologen einnimmt, wo es um Kontroversen über die Religion geht und ein übergeordneter

Gesichtspunkt der allgemeinen Vernunft gefordert wäre. Die Unklarheit seiner Darlegung betrifft vor allem den Begriff der Wahrheit, den Dreh- und Angelpunkt seiner ganzen Argumentation in der Schrift, die ich durchgesehen habe (III.).

I. Dem Zeitgeist auf der Spur

In dem Gesprächsband *Salz der Erde* (1997) macht Ratzinger auf das seltsame Phänomen aufmerksam, daß es auch auf dem Feld der Religion Strömungen gibt, die eine Zeitlang die Diskussion beherrschen, dann aber mit dem Wechsel des Zeitgeistes sang- und klanglos von der Tagesordnung verschwinden. Als Beispiel nennt er die liberale Theologie, die nach dem Ersten Weltkrieg ohne langes Federlesen von der Dialektischen Theologie abgelöst wurde. Er weiß also, daß man intellektuelle Modeströmungen nicht allzu ernst nehmen sollte, und dennoch befaßt er sich in dem Buch über das Christentum und die Weltreligionen mit derartigen, von den Launen des Zeitgeistes abhängigen Thesen und Themen weit ausführlicher, als es der Bedeutung dieser Strömungen entspricht.

So beschäftigt er sich ein weiteres Mal mit der Befreiungstheologie, die in Südamerika niemals in die Breite gewirkt hat und nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus vollends unattraktiv geworden ist, ein vorwiegend politisches Konzept, dessen religiöser Gehalt sich nahezu restlos verflüchtigt hat. Dann nimmt er sich die New-Age-Bewegung vor, ein intellektuelles Randphänomen, das in den achtziger Jahren aufgekommen war und inzwischen der verdienten Vergessenheit anheimgefallen ist.

Kaum bedeutender sind der Entwurf des Weltethos von Hans Küng und die These des Ägyptologen Jan Assmann von der Mosaischen Unterscheidung, akademische Hervorbringungen ohne reales Gewicht. Gegen die Idee des Weltethos wendet Ratzinger mit Recht ein, daß es sich dabei um ein Minimaethos ohne verbindlichen Charakter handelt, dessen Fadenscheinigkeit selbst Journalisten aufgefallen ist. Und gegen Assmann erklärt er, daß nicht erst Moses, oder Moses nicht allein, angesichts der Religionen die Wahrheitsfrage gestellt habe, die Religionen keineswegs alle gleichgeartet seien und die Option für das „Sklavenhaus“ Ägypten, die Assmann vorschlägt oder vornimmt, kaum überzeugen könne.

Das alles mag richtig sein, doch hat man den Eindruck, daß Ratzinger sich allzu lang bei Dingen aufhält, die es nicht wert sind, ausführlich diskutiert zu werden. Offensichtlich will er zeigen, daß er auf der geistigen Höhe der Zeit ist und ihre Irrungen und Wirrungen aufmerksam verfolgt. Weniger überzeugend ist allerdings, was er dann seinerseits als Heilmittel gegen die geistigen Krankheiten seiner Epoche anzubieten hat.

II. Aus zweiter Hand

Bei diesem Buch fällt des weiteren auf, daß Ratzinger sich weit stärker auf die von ihm gewählte Sekundärliteratur verläßt, als es der Sache angemessen ist. Natürlich ist jeder, der an der wissenschaftlichen oder kulturellen Diskussion teilnimmt, von den Forschungsergebnissen anderer Kenner abhängig. Schließlich fangen wir kulturell nicht bei Null an, wir leben ja innerhalb einer überreichen geistigen Tradition und wir müssen immer unüberschaubar viele Kenntnisse voraussetzen, die wir nicht selbst überprüft haben. Dies gilt nicht nur für die allgemeine Bildung, sondern auch für die Gegenstände eines begrenzten Fachgebietes, in dem wir selbst tätig sind. Freilich sollte man an zentralen Punkten der Argumentation die Sekundärliteratur genau anschauen, bevor man sie als Beleg für eine These heranzieht. Diese Sorgfalt hat Ratzinger leider nicht immer aufgebracht.

(1) So hat er eine Studie herangezogen, in der nachgewiesen wird, daß der Exeget Rudolf Bultmann der erkenntnistheoretischen Position des Neukantianismus verpflichtet sei. Ratzinger unterläßt es aber, seinen Lesern zweierlei mitzuteilen: was die erkenntnistheoretische Position des Neukantianismus besagt und warum diese These falsch sein soll. Dagegen hat er recht, wenn er behauptet, daß eine exegetische Interpretation von den Voraussetzungen der Philosophie abhängig ist, die der Interpret vertritt. Wer also eine hermeneutische Methode kritisieren will, muß die philosophischen Voraussetzungen dieser Methode überprüfen. Ratzingers Einwand gegen Bultmann ist aber allzu lückenhaft und elliptisch, als daß man verstehen könnte, was er mit dem Einwand wirklich meint.

(2) Ärgerlicher ist eine Stelle, wo er aus der Sekundärliteratur ein Urteil über ein Buch übernimmt, das er selbst nicht gelesen hat. Nach Ratzingers Beobachtungen wird der Zeitgeist heute von diversen relativistischen Strömungen beherrscht. Als Beleg führt er die heutige Literaturwissenschaft an und die Studie eines Exegeten, der für die angeblich in dieser Disziplin dominierende wahrheitsfeindliche Haltung das Wort aus Umberto Ecos Roman *Der Name der Rose* zitiert: „Die einzige Wahrheit heißt lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien“. Auch meint Ratzinger die „Absage an die Wahrheit“ sei eine Folge der „linguistischen Wende“, wonach man annehme, daß die Vernunft sprachlich bestimmt sei.

Zu diesen Vorwürfen aus zweiter Hand wäre mehreres zu sagen: Es gibt oder gab tatsächlich in der postmodernen Literaturwissenschaft Vertreter, die einen sprachlichen Determinismus unserer Erkenntnis annehmen. Es gibt jedoch auch Kritiker, die mit gebührender Schärfe nachgewiesen haben, daß dieser Determinismus unhaltbar und widersprüchlich ist (cf. J.Q., *Geschichtsroman und Geschichtskritik* S.8). Umberto Eco gehört aber gewiß nicht zu jener postmodernen Schule des Wahrheitsrelativismus. Außerdem enthält der Ausdruck „linguistische Wende“ als Übersetzung von „linguistic turn“ einen unbemerkten Anglizismus, richtig wäre „sprachliche Wende“.

Zweitens mag es durchaus sein, daß sich die Haltung einiger postmoderner Literaturwissenschaftler mit jenem Zitat aus Ecos Roman zutreffend beschreiben läßt. Es wäre jedoch äußerst naiv anzunehmen, diese Aussage des Protagonisten William von Baskerville gebe ohne weiteres die Meinung des Autors wieder. Auf die Frage, mit welcher Figur er sich identifiziere, hat Eco ironisch geantwortet: „Mit den Adverbien“.

Außerdem müßte man jenes Zitat aus seinem Kontext verstehen und dieser Kontext besagt, daß dieses Zitat nicht vollständig ist und als genaue Replik auf die intransigente Haltung eines religiösen Fanatikers gedacht ist, der jede philosophische, d.h. der natürlichen Vernunft verpflichtete Deutung der christlichen Botschaft ablehnt. Wenn man jenen Ausspruch Williams vollständig liest, wird klar, daß es sich um den Ausdruck einer intellektuellen Bescheidenheit im Sinne der sokratischen Selbstironie handelt. Zudem ergibt die Lektüre des Romans, daß William keineswegs einen wie immer gearteten Wahrheitsrelativismus vertritt, obwohl er gewisse Annahmen des damals aufkommenden Nominalismus übernimmt.

Die Ansicht, daß man dem Romantext als ganzem eine solche relativistische These unterstellen könne, ist erst recht absurd. Man lese nur einmal die kritischen Anmerkungen über die schlimmen Zeiten, wo man gezwungen gewesen sei, in Widersprüchen zu denken. Daß Eco selbst als Literaturwissenschaftler oder als Literaturinterpret keineswegs die Position eines erkenntnistheoretischen Relativismus einnimmt, muß jedem sofort auffallen, der auch nur eine wissenschaftliche Arbeit von ihm gelesen hat.

– Übrigens ist auch die Philosophie nach der sprachlichen Wende, die analytische Philosophie als solche, mitnichten relativistisch, wie man nach Ratzingers Andeutungen meinen könnte.

(3) Nicht weniger peinlich nimmt sich jene Stelle aus, wo Ratzinger auf Wittgensteins Beschreibung der Religion zu sprechen kommt. Es ist nur zu evident, daß Ratzinger, wiederum auf eine wenig zuverlässige sekundäre Interpretation gestützt, und sein Gewährsmann die metaphorische Terminologie gröblich mißverstehen. Wittgenstein behauptet bekanntlich, daß die menschliche Sprache aufs engste mit bestimmten Lebensformen verbunden ist und daß es verschiedene Typen der Sprachverwendung gibt, die man genau zu unterscheiden habe. So müsse man zum Beispiel den mathematischen oder den naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch sorgfältig von dem alltäglichen, dem ästhetischen, dem ethischen oder dem religiösen Typus des Sprachgebrauchs unterscheiden. Diese Art der geregelten, auf eine bestimmte Lebensform bezogenen Sprachverwendung nennt Wittgenstein in Analogie zum Schachspiel bekanntlich "Sprachspiel" – was Ratzinger und sein Gewährsmann im Fall des religiösen Sprachspiels allzu wörtlich genommen haben, als verharmlose oder verniedliche Wittgenstein die Religion: „Der Glaube wird auf die Ebene des Spiels verlagert, während er bisher die Ebene des Lebens als solchen betraf“ (S. 175). Ein wahrhaft groteskes Mißverständnis, das aus der Unkenntnis der besprochenen Philosophie resultiert.

Die Religion war natürlich für Wittgenstein kein Spiel im üblichen Sinn, sondern eine todernste, lebenswichtige Angelegenheit und es dürfte doch wohl kein Zufall gewesen sein, daß einige seiner Schüler zum Katholizismus konvertiert sind. Daß ein gefeierter Theologieprofessor sich einen derartigen Schnitzer erlaubt, ist schwer begreiflich. Daß Wittgensteins Theorie vom nichtkognitiven Charakter der Religion nicht wenigen rationalen Einwänden ausgesetzt ist, braucht hier nicht eigens betont zu werden.

(4) Schließlich will ich hier noch ein Beispiel erwähnen, wo Ratzinger zwar auf den originalen philosophischen Text zurückgreift, ihn aber recht flüchtig und mißverständlich auslegt. Er bezweifelt zurecht, daß eine naturwissenschaftliche Evolutionstheorie im strengen Sinn als „Universaltheorie alles Wirklichen“ gelten könne (S. 145). Anschließend führt er ein Zitat von Karl Popper an und erweckt damit den Eindruck, dieser habe eine Evolutionstheorie dieses Zuschnitts vertreten, was aber keineswegs der Fall war. Denn Popper hat gerade die begrenzte Reichweite einer solchen Theorie betont. In dem Zitat schreibt er, das Wesen des Lebendigen bestehe im Problemlösen. Ratzinger verschweigt, daß Popper im gleichen Kapitel betont, daß er nicht glaube, daß der Darwinismus die Entstehung des Lebens erklären könne. Daraus folgt aber, daß Popper hier der falsche Adressat für Ratzingers Kritik ist.

Poppers Philosophie des kritischen, sich seiner Grenzen bewußten Rationalismus wird auch sonst von Ratzingers zeitdiagnostischen und kulturkritischen Einwänden nicht getroffen. Denn Popper ist ein entschiedener Vertreter einer Theorie der objektiven Wahrheit, ein erklärter Gegner des Subjektivismus und Relativismus in Philosophie und Wissenschaft, ein Verteidiger der Lehre von der Wechselwirkung von Gehirn und selbstbewußtem Geist, und nicht zuletzt hält er die Metaphysik für unersetzlich, da wir ohne sie weder ein Weltbild entwerfen noch außerordentlich nützliche Forschungsprogramme ausarbeiten könnten. Daß unser Autor mit der Wissenschaftstheorie Poppers nicht besonders vertraut ist, zeigt sich auch daran, daß er von rationaler Gewißheit in den modernen empirischen Wissenschaften spricht. Popper aber hat nachgewiesen, daß es in diesen Wissenschaften nicht auf Gewißheit ankommt, sondern allein auf das Streben nach Wahrheit.

III. Unscharfe Begriffe, ungenügende Gründe

Höchst unbefriedigend ist, daß in diesen Erörterungen der wichtigste philosophische oder wissenschaftliche Begriff, der Begriff der Wahrheit, recht vage und völlig ungeklärt bleibt. Symptomatisch für diese kaum stimmig zu nennende Art der Darlegung ist das erste Kapitel. Ratzinger stellt eingangs ausdrücklich die Frage nach der Wahrheit im Bereich der Religion. Man kann also mit Fug und Recht erwarten, daß er die wesentlichen Gründe dafür anführt, warum das katholische Christentum die wahre Religion sei. Doch hat er keineswegs die Absicht, einen derartigen Versuch zu unternehmen. Am Ende des Kapitels teilt er vielmehr mit, daß er „keine handliche rationale Rechtfertigung“ des christlichen Glaubens habe liefern wollen. D.h. er hat den Glauben überhaupt nicht rational gerechtfertigt, sondern nur die besondere Eigenart der christlichen Religion phänomenologisch beschrieben. Die Eingangsfrage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens hat er unbeantwortet gelassen, und was noch ärgerlicher ist, er hat es versäumt, auch nur in Ansätzen zu explizieren, was er unter Wahrheit überhaupt versteht.

Wenn man die Ausführungen dieses Buches im ganzen überblickt, kann man annehmen, daß er unter Wahrheit gewöhnlich die wahre Lehre über Mensch, Welt und Gott versteht. Er nimmt also an, daß die Aussagen, die der christliche Glaube über Wesen und Befindlichkeit des Menschen, den Zustand von Natur und Welt, über Existenz und Wirken Gottes macht, wahr sind. Wenn er Wahrheit in diesem Sinn als Prädikat von Sätzen oder Aussagen versteht, bewegt er sich in einem Diskurs, den auch ein Philosoph verstehen kann, selbst wenn er diese Aussagen nicht für wahr hält. Wenn Ratzinger jedoch den Begriff in biblischer Diktion personifiziert, wechselt er in das Revier der Theologie über, in das ihm nur Gläubige folgen können. Wer aber genau wissen möchte, was mit diesem merkwürdigen personifizierten Begriff gemeint ist, muß schon bei Thomas von Aquin nachschauen (*Summa theologica* I 16,5), von Ratzinger erfährt man es nicht.

Insgesamt kann man nur wiederholen, daß Ratzinger durchweg den Standpunkt des christlichen Theologen vertritt und es ihm außerordentlich schwer fällt, die Außenperspektive des säkularen Philosophen einzunehmen. So schreibt er von der Bibel: „Sie hält den Menschen für wahrheitsfähig und will ihn mit der Wahrheit selbst konfrontieren, ihm die Wahrheit eröffnen, die in Jesus Christus als Person vor den Menschen steht.“ (S. 78) Er referiert eine theologische Behauptung ohne die geringste Spur einer rationalen Erläuterung.

Was Ratzinger in anderer Hinsicht ausführt, ist, ideengeschichtlich betrachtet, durchaus interessant und lehrreich. So erfährt man etwa, daß schon die Weisheitsbücher des Alten Testaments sich griechische Ideen und Denkformen angeeignet haben, und die Septuaginta, die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, eine folgenreiche Adaption der heiligen Schrift an die griechische Kultur darstellt. Der Vorwurf, daß das Christentum auf unzulässige Weise hellenisiert sei, läßt sich also kaum aufrechterhalten. Auch erfahren wir, daß für Augustinus das Christentum deshalb die *religio vera* (die wahre Religion) ist, weil es weniger den antiken Religionen gleicht, als vielmehr auf die Seite der antiken natürlichen Philosophie, d.h. der rationalen Aufklärung, zu stehen kommt. Dies alles ist gewiß aufschlußreich, doch wird damit nur das Selbstverständnis des Christentums beschrieben, und die Behauptung, im Christentum liege eine Synthese von Glaube und Vernunft vor, ist ebenfalls eine rein theologische Behauptung, ein Ausdruck dessen, wie sich das Christentum selbst versteht, und nicht eine rational einsichtige und begründete Aussage.

Meines Erachtens besteht die Hauptschwierigkeit von Ratzingers Denkbemühungen darin, daß er das folgende Dilemma nicht befriedigend auflösen kann:

1. Einerseits ist er der Ansicht, daß es der Neuscholastik nicht gelungen sei, die vernünftigen Voraussetzungen des christlichen Glaubens zu begründen.

2. Andererseits hält er daran fest, daß es vernünftige Gründe für die christliche Religion geben müsse. Was er allerdings in dieser Hinsicht anführt, ist keine rationale Begründung, sondern kaum mehr als ein Appell an die Vernunft, sich für religiöse Fragen zu öffnen.

Ad 1 sei folgendes erstaunliche Bekenntnis zitiert: „Ich bin der Meinung, daß der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rationaler Gewißheit die *Praeambula fidei* rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen. Insoweit hatte Karl Barth schon recht, wenn er die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies: Dann würde unser Glaube letztlich auf wechselnden philosophischen Theorien gründen.“ Doch hält er den Glauben nicht für ein Paradox, sondern befürwortet ein dialogisches Verhältnis von Glaube und Vernunft: „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.“ (S. 110)

Hierzu wäre zu sagen, daß diese Ausdrucksweise teils irreführend, teils falsch ist. Unter den *Praeambula fidei* versteht man bestimmte Sachverhalte von religiöser Bedeutung, die man mit Hilfe der natürlichen Vernunft erkennen könne. Gemeint ist vor allem die Existenz Gottes, die sich aus dem Zustand der geschaffenen Welt erschließen läßt, und die Existenz Jesu und sein Selbstverständnis, die sich mit historischen Mitteln erkennen lassen; außerdem die Überzeugung von der Auferstehung Jesu, die ebenfalls historisch glaubwürdig bezeugt sei (Rahner, Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (1976)). Es geht bei diesen Erkenntnissen also keineswegs pauschal um eine rationale, philosophische Begründung des Glaubens, sondern nur um einige religiöse Sachverhalte, die man rational erkennen kann und die zu den eigentlichen Glaubenslehren hinführen können.

Zweitens kann man Ratzingers Philosophieverständnis nur als unzutreffend, teils sogar als historisch bezeichnen. Es ist irrig anzunehmen, daß eine Begründung der genannten rationalen Voraussetzungen des Glaubens bedeute, daß der Glaube auf einer philosophischen Theorie „gründe“ oder beruhe. Es ist evident, daß die *Praeambula fidei* keine logischen Prämissen oder Gründe sind, aus denen sich der Glaube oder die Glaubenslehre ableiten ließe — die *Praeambula fidei* sind vielmehr so etwas wie Motive oder psychologische Beweggründe, die dafür sprechen, sich für den Glauben zu entscheiden. Es werden also nicht die Glaubenslehren rational begründet, sondern einige Sachverhalte, die religiös von Bedeutung sind.

Sodann impliziert die Vorstellung von wechselnden philosophischen Theorien die wahrhaft irrationale Annahme, daß die verschiedenen Philosophien in jeder Hinsicht argumentativ gegeneinander abgeschlossen seien. Dahinter steht offenbar die von Oswald Spengler herrührende Vorstellung von in sich geschlossenen Kulturen, zwischen denen ein Verstehen unmöglich sei. Ratzinger scheint nicht zu bedenken, daß eine Erkenntnis von Platon, Aristoteles oder Kant schlicht und einfach wahr und begründet sein kann und deshalb auch von Philosophen anderer Richtungen akzeptiert werden muß. Der Kritiker des zeittypischen Relativismus macht hier eben dieser Einstellung zu viele Zugeständnisse, weil er nicht sieht, daß es in der Philosophie, d.h. im menschlichen Denken, Probleme und Argumente gibt, die von ihrer Zeit und ihrem kulturellen Kontext unabhängig sind und also gleichsam von außen kritisiert werden können. Als Vertreter dieser Auffassung wäre wiederum Popper zu nennen, aber auch Ernst Tugendhat, Wolfgang Kühne, Ansgar Beckermann und zahlreiche andere Philosophen der Gegenwart (cf. J.Q., *Wenn das Denken feiert*, S.201). Man sieht wie-

derum, welche bedenkliche Folgen es hat, daß Ratzinger den Begriff der Wahrheit nicht hinreichend expliziert hat.

Ad 2 wäre zu ergänzen, daß er sich wiederum nicht besonders klar ausdrückt. Er schreibt etwa recht gewunden: „Religion, die tragende Kraft für das ganze Leben werden soll, braucht zweifellos eine gewisse Einsichtigkeit“. Er behauptet nicht, daß die Religion Probleme lösen müsse, die in die Zuständigkeit der einzelnen Wissenschaften fielen, hält aber daran fest, daß sie „zu letzten Entscheidungen befähigen“ müsse, „in denen immer die Ganzheit des Menschen und der Welt im Spiele ist“ (S. 115). Er will damit wohl sagen, daß die Religion über das Ganze der Welt und des Menschen Aussagen machen müsse, die für die menschliche Vernunft einsichtig sein müßten, und schließt mit der Forderung: „Vernunft und Religion müssen wieder zueinander kommen, ohne sich ineinander aufzulösen“ (S. 117).

Man wird kaum sagen können, daß er diesen Punkt besonders verständlich erörtert. Was die natürliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen angeht, schreibt er von Gott, „den von sich aus niemand entdecken kann, auch der Reinste nicht“ (35). Dann liest man wiederum: „Im Herzen des Menschen ist auch durch die Sünde die Fähigkeit nicht ganz erloschen, die Stimme des einen Gottes zu erkennen.“ (S. 81) Ähnlich heißt es im Anschluß an Augustinus, das Christentum beziehe sich auf „jenes Göttliche, das die vernünftige Analyse der Wirklichkeit wahrnehmen kann“ (S. 137). Dann begegnet man dem erstaunlichen Satz: „Durch seine Option für den Primat der Vernunft bleibt das Christentum auch heute 'Aufklärung'" (S. 146). An diese Behauptung schließt auch die aus anderen Gründen berühmt gewordene Vorlesung von Regensburg (12. September 2006) an, wo er den Intellektualismus im Hinblick auf das christliche Gottesbild verteidigt und erklärt, daß es zum Wesen Gottes gehöre, vernunftgemäß, entsprechend dem Logos, zu handeln. Diese Erkenntnis wurde mit Hilfe der griechischen Philosophie gewonnen, man müsse sie als bleibende Erkenntnis betrachten. Damit kommt er immerhin in die Nähe der Einsicht, die in der Tradition dazu geführt hat, von einer *philosophia perennis*, einer immer gültigen Philosophie zu sprechen.

Ich möchte auf andere Unklarheiten in diesem philosophisch enttäuschenden Buch nicht weiter eingehen, obwohl es noch weitere Stolpersteine enthält, wie etwa die Rede von historischen oder kulturellen Subjekten kollektivistischer Art. Ich möchte nur auf die Kritik hinweisen, die Karl Heinz Haag an dieser Art von theologischer Zeit- und Kulturdiagnose geübt hat: „Solange die modernen Theologen vor der Anstrengung einer rationalen Gotteserkenntnis in die Bequemlichkeit irrationaler Entscheidungen ausweichen, verzichten sie bewußt auf die Arbeit an einem Weg, der aus der Sackgasse des neuzeitlichen Nihilismus herausführen könnte.“ (K.H. Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, Frankfurt 2005. S. 114f.; cf. J.Q., Rezension: www.j-quack.homepage.t-online.de/public25.htm) Mit anderen Worten: Den metaphysischen Nihilismus, den weltanschaulichen Relativismus kann man nur mit philosophischen Argumenten wirksam bekämpfen, nicht mit wohlgemeinten oder erbaulichen Appellen.

J.Q. — 1. März 2014

©J.Quack