

... NICHT VERNUNFTGEMÄß ZU HANDELN,  
IST GOTTES WESEN ZUWIDER

Vernunft und Glaube – Schlüsselbegriffe oder Grenzlinien des  
interreligiösen Dialogs?

Von Erik Müller-Zähringer / Johanna Rahner, Bamberg

Viel Lärm um einen alten Byzantiner,...

Die ‚Rede des Jahres 2006‘<sup>1</sup> erregt weiterhin die Gemüter. Ein byzantinischer Kaiser hält mit seinen Bemerkungen zu Christentum und Islam die Welt in Atem. Vehemente Kritik zog auch der auf sich, der des Kaisers alte Kleider auftrug: Papst Benedikt XVI. Viel Lärm um einen alten Byzantiner. Viel Lärm um ein nebensächliches und in seiner Intention gründlich missverstandenes Zitat, das die Tendenz erweckte, Benedikts Vorlesung als einen (verunglückten) Beitrag zum christlich-islamischen Dialog zu lesen?<sup>2</sup>

In Deutschland wird das Verhältnis von Glaube und Vernunft intensiv diskutiert. Freilich wurde Benedikt nicht durch die akademische Eitelkeit motiviert, diese Debatte noch um ein entlegenes Zitat bereichern zu können. Auch nicht durch die Zufälligkeit der Lektüre.<sup>3</sup> „Einzig“ um eines einschlägigen Gedankens willen hat Benedikt „den zwischen Manuel und seinem persischen Gesprächspartner geführten Dialog zitiert. Er gibt das Thema der folgenden Überlegungen vor.“<sup>4</sup> „Einzig“, um „auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft hinzuführen“<sup>5</sup>, näher hin zwischen Glaube/Religion, Vernunft/Meta-physik und Gewalt, wurde Manuel II. aufgerufen. Einzig? Sollte Benedikt XVI. ein solches Thema ‚rein akademisch‘ ohne Gegenwartsbezug abhandeln wollen? Natürlich nicht!

Bereits sechs Tage nach seiner Wahl zum Papst rief er die Vertreter verschiedener Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie

1 Vgl. zur Wahl der Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. zur „Rede des Jahres 2006“ die Pressemitteilung des Seminars für Allgemeine Rhetorik der Eberhard-Karls-Universität Tübingen vom 18. Dezember 2006 unter <http://www.uni-regensburg.de/Uni-versitaet/Pressemitteilungen/2006/rede2006.pdf>.

2 Vgl. *Johannes Hoff*: Gewalt oder Metaphysik. Die Provokation aus Rom. Ein Essay vom 21.09.2006 (<http://www.zeit.de/online/2006/38/papst-vernunft>) als Antwort auf *Uwe Justus Wenzel*: Gott hat kein Gefallen am Blutvergießen vom 16.09.2006 (<http://www.nzz.ch/2006/09/16/fe/articleEHBX8.html>) und andere.

3 Vgl. *Benedikt XVI.*: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg u.a. 2006, 13f.

4 Ebd. 17 Anm. 5.

5 Ebd. 16 Anm. 3.

anderer religiöser Traditionen auf, „in einen authentischen und ehrlichen Dialog miteinander [zu] treten, gegründet auf den Respekt der Würde jedes Menschen, der, wie wir Christen fest glauben, nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde (vgl. *Gen* 1,26–27).“<sup>6</sup> So richtete er zu Beginn seines Pontifikates an die versammelten Vertreter „und an alle Gläubigen der von Ihnen vertretenen religiösen Traditionen sowie an alle Menschen, die mit aufrichtigem Herzen die Wahrheit suchen, die ausdrückliche Einladung, gemeinsam zu Stiftern des Friedens zu werden im gegenseitigen Streben nach Verständnis, Respekt und Liebe.“<sup>7</sup> Auf dem 20. Weltjugendtag hat Benedikt XVI. bei einer Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden „unter allen Sorgen“ diejenige hervorgehoben, „die aus dem sich immer weiter ausbreitenden Phänomen des Terrorismus entspringt.“<sup>8</sup> Zugleich hat er die katholische „Magna Charta des Dialogs mit Ihnen, liebe muslimische Freunde“ in Erinnerung gerufen: *Nostra Aetate* 3.

Nicht Zwist und Polemik, sondern gemeinsame Arbeit an den Herausforderungen der Gegenwart sind Benedikts erklärtes Ziel – Herausforderungen, „vor denen die Menschheit steht, insbesondere was die Verteidigung und Förderung der Würde des Menschen sowie der sich aus ihr ableitenden Rechte betrifft.“<sup>9</sup> Wer sich sorgt, legt aber auch den Finger in die Wunde. Steht nicht mancherorts erneut entfesselter Glaube gegen entfesselten Glauben? Im Westen wie im Osten? Droht nicht ein explosives Gemisch aus Politik, Nihilismus und (Pseudo-)Religiosität die Welt in den Abgrund zu reißen? Als in Europa Glaube gegen Glaube stand, suchte man bei der universalen und autonomen Vernunft Zuflucht, um die Glaubens-Gräben zu überbrücken. Aber ist nicht auch diese Vernunft mittlerweile diskreditiert? Hat sie sich nicht historistisch-relativistisch verkürzt und darin selbst entzaubert? Hat sie sich nicht um ganze Dimensionen der Erkenntnis und des menschlichen Daseins beraubt? Gnoseologisch

6 Begegnung von Papst Benedikt XVI. mit einer Delegation von Vertretern verschiedener Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie anderer religiöser Traditionen in der Sala Clementina am Montag, 25. April 2005 (vgl. unter [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050425\\_rappresentanti-religiosi\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi_ge.html))

7 Ebd.

8 Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden. Ansprache von Benedikt XVI. im Erzbischöflichen Sitz von Köln am Samstag, 20. August 2005 (vgl. unter [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050820\\_meeting-muslims\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims_ge.html)).

9 Ansprache von Benedikt XVI. an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter von muslimischen Gemeinden in Italien im Saal der Schweizer, Castelgandolfo, am Montag, 25. September 2005 (vgl. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060925\\_ambasciatori-paesi-arabi\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi_ge.html)).

und axiologisch reduziert auf das, was der Mensch selbst gemacht hat, schließlich technizistisch-pragmatistisch reduziert auf das Machbare? Ist nicht diese ‚halbierte‘ Vernunft haftbar zu machen für die Katastrophen der Geschichte des 20. Jahrhunderts und den bevorstehenden ökologischen Kollaps? Hat sie nicht dem Leben selbst den Kampf angesagt? Muss sich diese (re)mythologisierte Vernunft nicht umso aggressiver selbst beschwören, wie sie sich den Boden entzieht, auf dem sie steht? Ist sie nicht auch dafür verantwortlich, dass ‚alte Götter‘ entfesselt werden? Welche Vernunft braucht es also? Müssen wir nicht Zuflucht suchen bei einer alten, ‚vollen‘ Vernunft? Wie gilt es, Vernunft und Glaube zu konstellieren? Um der Gewalt zu wehren? Um die Würde des Menschen zu schützen? Im Christentum? Im Islam? In anderen Religionen? – Wie argumentieren?

... der zwei Argumente gibt,...

Der byzantinische Kaiser Manuel II., der den Beinamen Palaeologos, ‚die alte Vernunft‘, trägt, bietet zwei Argumente auf. Das erste Argument ist ein *theologisches*: „Gott hat kein Gefallen am Blut [...] und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“<sup>10</sup> *Theos* und *logos*, Gott und Vernunft gehören zusammen – und das schließt die Gewalt aus. Auf dieses Argument legt Benedikt XVI. das Gewicht in seiner Vorlesung. Das zweite Argument Manuels II. tritt demgegenüber zurück. Es lässt sich als ein *begriffs- oder sachlogisches Argument* bezeichnen: „Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers.“ Wenn dies begrifflich und sachlich gilt, dann sind Gewalt und Drohung in Glaubensdingen sinnlos. Man kann mit ihrer Hilfe einen Menschen in die Mitgliedschaft einer Glaubensgemeinschaft hineintreiben, nicht aber in den Glauben. Man kann ihr oder ihm äußerliche Zustimmung abpressen, nicht aber die innere Überzeugtheit. „Wer also jemanden zum Glauben führen will“, schließt der Kaiser, „braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung. ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann...“<sup>11</sup> Der Glaube ist eine Sache der inneren Überzeugung, eine Sache des ‚inneren Menschen‘, eine Sache der Freiheit! Er bedarf der Überzeugungsarbeit und steht zu Gewalt und Zwang in schärfstem Gegensatz! Und er bedarf mehr als

10 *Manuel II Paleologue: Entretiens avec un Musulman. 7<sup>e</sup> Controverse, Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Théodore Khoury (SC 115). Paris 1966, 142f; zitiert nach Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft, 16.*

11 Ebd. 144f; zit.: 16.

nur ‚der guten Rede‘, sofern diese heute in einem landläufigen rhetorischen Sinne verstanden wird. Ist der Glaube Frucht der Seele, so ist auch der Unterschied zwischen Überzeugen und Überreden gesetzt. Mit rhetorischen Tricks ist es nicht getan, soll sich der Glaube überdies in der Wahrheit befinden, aus echter Einsicht und Überzeugung heraus. Der umschmeichelten Seele, die ohne Einsicht glaubt, bliebe solcher Glaube äußerlich, ein Fremdkörper. Ihr fehlt die Einsicht in seinen Grund, so *ist* sie nicht in diesem Grund, in der Wahrheit. Deshalb benötigt es ein rechtes, ein Gott und seiner Schöpfungsordnung gemäÙes Denken, das die gute Rede auszeichnet.

Es ist eine alte Tradition – wahrlich: ein alter Logos –, an die Manuel II. hier anknüpft. Der ‚Gegensatz der Überzeugung und der Gewalt‘ reicht hinein bis in die antike platonische Philosophie<sup>12</sup> und erklingt bei Christen aus zahllosen Mündern in ihrer gemeinsamen Sorge um die Seele, um den inneren Menschen. Darauf hat jüngst Theo Kobusch hingewiesen und zahlreiche Stimmen zusammengetragen<sup>13</sup>. Was dabei das Christentum vor den antiken Philosophien auszeichnet, ist in der Apologie *Heilung der heidnischen Krankheiten* des Bischofs von Cyrus, Theodoret, im 5. Jahrhundert zusammengefasst. Es ist die durchaus spannungsreiche Auffassung,

„daß die christliche Wahrheit nicht nur für die Lehrer der Kirche, sondern für alle da ist... Nicht nur fünf oder zehn oder hundert sollen die Labsal der christlichen Wahrheit genießen, sondern schlechthin alle, Gelehrte und Ungelehrte, Hellenen und Barbaren, Inder, Perser und Germanen. Sie haben auch schon die entsprechenden Gesetze akzeptiert, von denen Theodoret ausdrücklich sagt – und dies kann man den Gewalttheoretikern der Postmoderne, die ihre eigenen Philosophiegeschichten schreiben, entgegenhalten –, daß sie nicht mit Gewalt, sondern im Modus der Überzeugung – also auf sokratische Weise – verbreitet wurden. Theodoret übernimmt hier die im frühen Christentum allgemein vertretene Ablehnung des Prinzips der Gewalt. Es verträgt sich weder mit dem Gottes- noch mit dem Freiheitsbegriff. Statt Gewalt Überzeugung! Das ist die platonisch-christliche Maxime!“<sup>14</sup>

Deren Umsetzung und möglicher Ausfall in der faktischen Geschichte freilich mit kritischem Blick zu untersuchen wäre! Aber es geht hier um Argumentationsmöglichkeiten und eine Argumentationstradition – wohlgemerkt: *eine* –, und sie ist auch keinesfalls die

12 Für den Neuplatoniker Olympiodor markiert der Gegensatz von Zwang und Überzeugung den Unterschied zwischen Politikern und Lehrern (In *Platonis Georgiam Comm.* 41, 3, p. 208f.). Das Zitat ist aus *Theo Kobuschs* Buch: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität.* Darmstadt 2006, 168f. (Anm. 59).

13 Vgl. die ebd. zusammengetragenen Belege.

14 Ebd. 49f.

einzig geblieben.<sup>15</sup> Doch eben diese Tradition, die Maxime ‚statt Gewalt Überzeugung‘ ruft Benedikt XVI. auf, wenn er Manuel II. zitiert, wenn er in „Werte in Zeiten des Umbruchs“ an Origenes erinnert:

„Es ist dem Wesen der Kirche gemäß, dass sie vom Staat getrennt ist und dass ihr Glaube nicht durch den Staat auferlegt werden darf, sondern auf frei gewonnenen Überzeugungen beruht. Zu diesem Punkt gibt es ein schönes Wort des Origenes, das leider nicht immer genügend beachtet worden ist: ‚Christus trägt über keinen den Sieg davon, der es nicht will. Er siegt nur durch Überzeugungen. Er ist ja das *Wort Gottes*.‘ Zur Kirche gehört es, nicht Staat oder Teil des Staates, sondern *Überzeugungsgemeinschaft* zu sein.“<sup>16</sup>

Eine Gemeinschaft, die auch davon überzeugt ist, dass es sinnlos ist, im Glauben Zwang auszuüben, weil es dem Sinn des Glaubens und der Würde des Menschen ebenso zuwider wäre wie Gott selbst. Die Würde des Menschen verlangt nach Überzeugungsarbeit, wie jeder Überzeugungsversuch bereits anfänglich die Würde des Menschen intendiert. Diese Überzeugung hegen Christen vor dem Hintergrund

15 Im Gegensatz zu ihr steht beispielsweise der Augustinus des compelle intrare, der Augustinus, der sich 427 in seinen *Retractationes* (I 13,6) von seiner früherer Auffassung in *De vera religione* (16,31) distanziert, Christus habe nichts mit Gewalt, sondern nur alles mit Überzeugen und Ermahnen bewirkt (vgl. dazu *Kurt Flasch*: Logik des Schreckens. In: *Augustinus von Hippo*: Logik des Schreckens. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Lateinisch-Deutsch. Hg., erkl. u. mit einem Nachwort von Kurt Flasch. (excerpta classica; VIII). Mainz <sup>2</sup>1995, 19–138, hier 116–120). Augustinus stellt sich damit nicht nur gegen die oben erwähnte Tradition, sondern auch gegen jenen theologisch-biblich motivierten Gewaltverzicht, für den „zwei Bibel-Worte maßgeblich [wurden]. Es ist einmal im Matthäus-Evangelium das Weizen/Unkraut-Gleichnis mit der Sentenz: ‚Laßt beides Wachsen‘ (Mt 13,24–30); dieses Wort verbot vorzeitiges menschliches Eingreifen, weil ja das ‚Verbrennen des Unkrauts‘ in Gottes eschatologischem Gericht geschehen sollte, was man als ‚eschatologische Intoleranz‘ bezeichnet hat. Das zweite maßgebliche Wort war Pauli Aufforderung, in allem die Liebe walten zu lassen: ‚Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand‘ (1Kor 13,7; in altlateinischer Übersetzung: *caritas tolerat omnia*). Das betraf auch die ‚falschen Brüder‘ (2Kor 11,26: *falsi fratres*), die Paulus mit zu seiner Bürde der Zu-Ertragenden zählt.“ (*Arnold Angenendt*: Die Akademische Freiheit. In: Michael Böhnke u.a. (Hg.): Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpfer. Regensburg 2006, 475–502, hier 478f.). Andererseits war freilich das Evangelium zu wahren, vor allem in den binnenchristlichen Auseinandersetzungen. „So ergaben sich zwei Postulate: einerseits die Wahrung des Evangeliums mit dem gegebenenfalls zu verhängenden Anathem wie andererseits das Ertragen der Falschbrüder in Liebe. Beide Postulate waren nun auszutarieren, nämlich – wie man hat sagen können – einerseits die ‚Intoleranz der Offenbarung‘ wie andererseits ‚die gesteigerte Toleranz der Liebe‘, wobei aber Paulus ‚auf jede Form von Gewaltausübung verzichtete‘. Infolgedessen praktizierte die frühe Christenheit rein geistig-geistliche Strafen, aber keine Körperstrafen und schon gar keine zum Tode. Unterscheiden wollte man Person und Sache...“ (Ebd. 479 unter Verweis auf *Wolfgang Harnisch*: ‚Toleranz‘ im Denken des Paulus? Eine exegetisch-hermeneutische Vergewisserung. In: *Evangelische Theologie*. Zweimonatsschrift 56 (1996) 64–82, 74).

16 *Benedikt XVI./Joseph Kardinal Ratzinger*: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg u.a. 2005, 47f. unter Bezug auf Origenes: Psalmenfragmente 4, 1: PG 12, 1133 B; vgl. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* I, 1983, 151; dt. Übersetzung von *Hans Urs von Balthasar*: Geist und Feuer, Einsiedeln <sup>3</sup>1991, 277.

des Glaubens, dass Gott „der Logos ist“. Er „verbürgt uns die Vernünftigkeit der Welt, die Vernünftigkeit unseres Seins, die Gottgemäßheit der Vernunft und die Vernunftgemäßheit Gottes, auch wenn seine Vernunft die unsere unendlich überschreitet und für uns so oft wie Dunkel erscheinen mag. Die Welt kommt aus der Vernunft, und diese Vernunft ist Person, ist Liebe – das ist es, was uns der biblische Glaube über Gott sagt.“<sup>17</sup> Daher kann die menschliche Vernunft Gott, dem Logos, nachdenken; daher kann sie „von Gott reden, sie muss von Gott reden, sonst amputiert sie sich selbst.“ Und der „Gott, der Schöpfer ist und sich in seiner Schöpfung aussagt, gibt auch dem menschlichen Tun Richtung und Maß.“<sup>18</sup>

Wo sich der Glaube, die Religion von der Vernunft löst, da drohen die „*Pathologien der Religion...*, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss, was übrigens auch die Vorstellung der Kirchenväter war.“<sup>19</sup> Wo sich die menschliche Vernunft gegenüber Gott, dem Logos, abdichtet und sich um wesentliche Dimensionen des Menschseins verkürzt, da drohen die „*Pathologien der Vernunft...*, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atombombe, Mensch als Produkt. Deswegen muss umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen. Wenn sie sich völlig emanzipiert und diese Lernbereitschaft, diese Korrelationalität ablegt, wird sie zerstörerisch.“<sup>20</sup> Deshalb spricht Benedikt XVI. „von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion..., die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.“<sup>21</sup> Deshalb beschwört er die griechisch-christliche Synthese von Glaube und Vernunft, christlichen Glauben und die westliche säkulare Rationalität als Hauptpartner der Korrelationalität<sup>22</sup> gegen Gewalt und Zerstörung. Das bedeutet für Benedikt jedoch nicht,

17 *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*: Einführung in das Christentum. Völlig unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuauflage 2000. Lizenzausgabe Augsburg 2005, 23f.

18 Ebd. 24.

19 Vgl. *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: *Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg u.a. 2005, 39–64, hier 56.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Vgl. Ebd. 57.

„dass man die anderen Kulturen als eine Art ‚quantité négligeable‘ beiseite schieben dürfte. [...] Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein *Hören*, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannt oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.“<sup>23</sup>

Freilich stellt sich hier die Frage, wie sich in dieser ‚polyphonen Korrelationalität‘ andere Kulturen zur stabil, harmonisch und normativ gedachten griechisch-christlichen Synthese von Glaube und Vernunft verhalten. Tragen sie nur zu Reinigung bei, wo es faktisch zur Abweichung von der idealen Synthese kommt? Wird sich die griechisch-christliche Synthese von Glaube und Vernunft nicht auch ‚substantiell‘ verändern, verändern müssen, wo sie in eine solche ‚polyphone Korrelationalität‘ eintritt? Erinnern uns andere Kulturen ‚bloß‘ an vergessene Wahrheiten? Oder lernen wir etwas Neues, das die griechisch-christliche Synthese von Glaube und Vernunft verändern wird? Sind dies überhaupt Fragen der Theorie? Lässt sich darüber im Vorhinein etwas ausmachen und bemerken? Oder ist dies eine ungewisse, Überraschungen zeitigende Frage der Praxis?

... die auf grundsätzlichen Widerspruch stoßen...

Benedikt XVI. kritisiert die Verkürzungen der Vernunft und die Pathologien der Neuzeit vor dem Hintergrund alter metaphysischer Traditionen. Traditionen, die jedoch selbst im Verdacht stehen, Gewalt zu evozieren. Gianni Vattimo hat diesen Zusammenhang zwischen Gewalt und Metaphysik in seinen jüngsten Veröffentlichungen stark hervorgehoben<sup>24</sup>. Seine Grundüberzeugung: Metaphysik als Glaube „an eine objektive, unveränderliche, auf einem Fundament ruhende Ordnung des Seins“<sup>25</sup>, der wir nur nachzudenken vermögen, ruft Gewalt hervor. Dabei gilt das dem Aristoteles zugeschriebene Motto: *amicus Plato sed magis amica veritas*.<sup>26</sup> Die Liebe zur Wahrheit triumphiert über Freundschaft, Menschlichkeit und *caritas*. Lieber einen Freund verloren als die Wahrheit verraten.

23 Ebd. 58.

24 Vgl. *Gianni Vattimo*: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004, 160.

25 Ebd. 25.

26 Vgl. Ebd. 142.

Für Vattimo bedeutet jedoch Nietzsches ‚Tod des moralischen Gottes‘ „das Ende des Glaubens an eine objektive Ordnung der Welt [...], die den Glauben an eine Wahrheit jenseits der Freundschaft oder Feindschaft rechtfertigen würde“<sup>27</sup> – mit Martin Heidegger das Ende der Metaphysik. Der ‚Tod Gottes‘ markiert für Vattimo „den Sinn der Geschichte Europas, des Abendlandes, der ‚christlichen‘ Moderne überhaupt“<sup>28</sup> sowie den Sinn „der Geschichte des Seins als Geschick der Schwächung“<sup>29</sup>. Vattimos Pointe dabei ist,

„daß dieser Nihilismus nicht allein der ‚nietzscheanische‘ Sinn des Todes Gottes, sondern auch derjenige des Todes Jesu ist, von dem das Evangelium spricht“; dass „sich all dieses Aufzehren der objektiven Wahrheit [...] als eine Auswirkung des Todes Christi betrachten [lässt], als eine Entwicklung jenes geheimnisvollen Ereignisses, das unserer modernen Zeitrechnung zugrunde liegt.“<sup>30</sup>

Im Anschluss an Wilhelm Dilthey betrachtet Vattimo das Christentum als die Voraussetzung der Auflösung der Metaphysik. Der Platonismus als Sinnbild der antiken Metaphysik begreift das Sein „als eine sichtbare Form – Idee, *eidos* – und infolgedessen als eine ‚äußere‘ Gegebenheit [...], die wie eine objektive Form dem Geist vor Augen steht“ und in ihm abgebildet wird.<sup>31</sup> Das Christentum dagegen „verschiebt die Aufmerksamkeit des Denkens in Richtung auf das Innere, und [...rückt] unter anderem mehr den Willen als den Intellekt in den Vordergrund.“<sup>32</sup> Diese

„Hervorhebung des Subjekts und die Begründung des Wissens auf der Basis der selbstgewissen Innerlichkeit sind die Prinzipien, welche dann Descartes und Kant inspirieren und die moderne Philosophie beherrschen, die noch lange Zeit eine Metaphysik bleibt, die von einer objektivistischen Sicht auch des Inneren beherrscht wird, da es dem neuen Prinzip der Subjektivität, welches das Christentum eingeführt hat, nicht gelingt, sich sogleich zur Geltung zu bringen.“<sup>33</sup>

Auch in der Theologiegeschichte setzt sich der „Konflikt zwischen dem ‚neuen Wein‘ des christlichen Inneren und der Übermacht des ‚visuellen‘ oder ästhetischen Objektivismus der Griechen“<sup>34</sup> fort. Dieser Konflikt setze sich bis zu Kant fort, „der dann schließlich die antimetaphysischen Konsequenzen der Eröffnungsbewegung zieht,

27 Ebd.

28 Ebd. 144.

29 Ebd. 37.

30 Ebd. 145.

31 Ebd. 146.

32 Ebd. Vgl. dazu die oben erörterte Position Th. Kobuschs!

33 Ebd. 147.

34 Ebd. Dies lasse sich z. B. an Augustinus zeigen: vgl. Ebd. 147f.

die durch die christliche Botschaft repräsentiert wird.<sup>35</sup> Doch auch der Kantianismus klammere sich noch an den „Anspruch, die innere Gewißheit auf eine nichthistorische, natürliche und in diesem Sinne objektive Form zurückzuführen (das Kantische Transzendente [...]).“<sup>36</sup> Als „die radikalsten Erben des antimetaphysischen Prinzips, das von Christus in die Welt eingeführt worden ist,“ in größter Treue zum Evangelium, erwiesen sich paradoxerweise so „der Nietzsche des Todes Gottes und der Heidegger der Lehre vom Ereignis“<sup>37</sup> – wobei auch „Nietzsche und Heidegger [...] in unterschiedlichem Maße [...] ebenfalls Gefangene des griechischen Objektivismus [bleiben] und [sich] weigern [...], die Implikationen der christlichen antimetaphysischen Revolution bis zum Grund zu entfalten.“<sup>38</sup>

Dieser Entfaltung dienen Vattimos eigene Überlegungen, die bewusst auf christliche Begriffe zurückgreifen. Mit dem Begriff der *kenosis* interpretiert Vattimo die Geschichte des Seins als Geschick der Schwächung, die Säkularisierung und die Auflösung der Metaphysik als Ergebnis und Ereignis der Religiosität, die gerade zu einer neuen Öffnung für religiöse Erfahrung, zum Paradox eines wiedergefundenen Glaubens führt.<sup>39</sup> Mit dem *caritas*-Begriff findet Vattimo – so die These Klaus Müllers – geradezu ein quasitranszendentes Prinzip für die Postmoderne: *caritas* als Bedingung echter Pluralität. *Caritas* wird zum entscheidenden Kriterium – auch dort, wo sich Vattimo selbst die Frage stellt: „Wird es keine Unterscheidung mehr zwischen legitimen Interpretationen und irrigen Interpretationen der christlichen Botschaft geben? Das Kriterium, das die christliche Tradition, angefangen mit dem hl. Augustinus, uns liefert, lautet *ama et fac quod vis*. Die einzige Grenze für die Spiritualisierung der biblischen Botschaft ist die Liebe (*caritas*)... Das ist keineswegs ein pauschales und vages Kriterium.“<sup>40</sup> Ohne den Rückgriff auf die *caritas* lassen sich die Implikationen der christlichen antimetaphysischen Revolution nicht entfalten: „nur die Freundschaft, die explizit als für Wahrheit entscheidender Faktor anerkannt wird, ist es, die das Denken des Endes der Metaphysik daran hindert, in das zu verfallen, was wir, den Ausdruck Nietzsches aufgreifend, als reaktiven (und häufig sogar reaktionären) Nihilismus bezeichnen könnten.“<sup>41</sup>

35 Ebd. 148.

36 Ebd. 150.

37 Ebd.

38 Ebd. 152.

39 Vgl. zum Bsp. Ebd. 13f. sowie Ebd. 15f.

40 Ebd. 68; eine kritische Überprüfung des Ursprungskontextes der augustinischen Formel und ihrer Wirkungsgeschichte würde hier bereits mögliche Gefahren dieses Kriteriums aufzeigen.

41 Ebd. 152.

Vattimos Überlegungen können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Sie nötigen allerdings, noch einmal einen Schritt zurück zu machen – zur Regensburger Rede, zu Benedikts Kritik an entscheidenden Etappen der „Enthellenisierung“. Zuvor sollen jedoch ein paar Fragezeichen gesetzt werden: Kann es Freundschaft jenseits der Wahrheit geben – ‚wahre‘ Freundschaft? Wo mit dem Ende der Metaphysik die radikale Poetik entbunden wird und die Rhetorik sich endgültig von ihren Ursprüngen in der Logik befreit, fällt da nicht doch der entscheidende Unterschied zwischen Überreden und Überzeugen? Damit fielen aber auch ihre oben genannten Implikate.

... und so noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft aufwerfen?

Benedikts Synthese von Glauben und Denken hat von verschiedenen Warten aus Kritik erfahren. Freilich geht die Kritik an Benedikts Synthese von Glauben und Denken dann an deren eigentlichem Anspruch vorbei, wenn sie die Synthese als singuläres historisches und damit geschichtlich kontingentes Geschehen beurteilt; wenn sie diese Synthese als eine heutzutage überholte oder zu relativierende Entwicklung versteht – und nicht als Grundentscheidung des Christentums, die dieses selbst erst zu dem macht, was es ist.

Denken ist als Element des Glaubens nie ausgeschaltet, denn Glaube ohne Verstand wird entweder zur Illusion oder zur Ideologie. Das Ringen um die innere Einheit von Glaube und Vernunft ist für das Christentum von seinen Anfängen an unaufgebbar. Freilich schlagen von Anfang an zwei Seelen in der Brust des Christentums: Die eine setzt auf einen kritischen Blick auf die Welt. Die Weisheit der Welt ist eine ganz andere als die Weisheit Gottes. Sie steht notwendig in Widerspruch zu dem, was die Botschaft vom Kreuz zu sagen hat (vgl. 1. Kor 1,18–25). Doch setzt auch eine Anknüpfung im Widerspruch prinzipielle Anknüpfbarkeit voraus. Die andere Seite ist etwas ‚optimistischer‘: ‚Im Anfang war das Wort‘ (griechisch: der ‚Logos‘) – mit diesem Satz stellt das Johannesevangelium seine Botschaft in den gesamten Horizont des damaligen Weltverständnisses hinein. ‚Logos‘ – das ist der zeitgenössische Leitbegriff des Denkens. Und unter diesem Niveau des Denkens darf die Christusbotschaft nicht verkündet werden, sondern hier muss sie ‚Rede und Antwort stehen‘. Glaube und Denken sind für diese christliche Überzeugung zwei Seiten ein und derselben Sache.

Diesem Anliegen schließt sich die früheste Form des Nachdenkens über den Glauben innerhalb der christlichen Glaubensgeschichte an. Sie findet sich bei jenen Theologen, die sich selbst als

„Apologeten“ des christlichen Glaubens vor der heidnischen Umwelt verstehen. Als entscheidende Argumentationsbasis wählen sie die zeitgenössische Philosophie. Das ist, so verteidigt Benedikt, kein zufälliges Unterfangen, sondern eine notwendige Übersetzungsarbeit, die dem Glauben selbst entspringt:

„Das philosophische Element ist dem Gottesbegriff der Bibel in dem Maße zugewachsen, in dem er sich genötigt fand, sein Eigenes und Besonderes gegenüber der Völkerwelt auszusprechen in einer über seinen eigenen Innenraum hinaus allgemein, d.h. für alle Welt verständlichen Sprache. Es wurde notwendig in dem Maß, in dem negativ das apologetische, positiv gesehen das missionarische Bedürfnis entstand. Das Philosophische bezeichnet insofern geradezu die missionarische Dimension des Gottesbegriffs, jenes Moment, womit er sich verständlich macht nach außen hin. [...] Wenn es der christlichen Botschaft wesentlich ist, nicht esoterische Geheimlehre für einen eng beschränkten Zirkel von Eingeweihten, sondern Botschaft Gottes an alles zu sein, dann ist ihm damit auch die Dolmetschung nach außen hin wesentlich, in die allgemeine Sprache der menschlichen Vernunft hinein.“<sup>42</sup>

Nicht ‚alteuropäische Metaphysik‘<sup>43</sup>, sondern eine höchst ‚moderne‘ Grundüberzeugung steht an der Wurzel dieser Synthese von Glauben und Denken. Sie ist zutiefst anthropologisch orientiert und argumentierend und daher bis heute ‚plausibel‘. Sie entspricht der Menschwerdung Gottes selbst. Die Menschwerdung Gottes hebt das Potential des Menschen, nämlich *capax infiniti* zu sein, nicht auf, sondern setzt es zuallererst in Geltung. Angesichts des menschengewordenen Logos Gottes sind jene in der Welt durch die Heilstat der Schöpfung verstreuten *logoi spermatikoi* (wieder) in ihr Recht gesetzt und können je neu zur Geltung gebracht werden.<sup>44</sup>

42 Benedikt XVI./Joseph Ratzinger: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der *theologia naturalis*. Hg. v. H. Sonnemans. Leutersdorf 2005, 32.

43 Vgl. Wilhelm Gräß: Selbst denken nicht möglich. Der Papst nimmt die Vernunft für die katholische Kirche in Anspruch: eine protestantische Gegenrede. In: *Zeitzeichen* 7 (2006) Heft 12, 53–55, hier 53.

44 Diese dynamische Zusammenführung bleibt spannungsvoll. Angesichts des realen Verlaufs der protestantischen Theologiegeschichte gleicht ihr gegenüber der Versuch, die Grundüberzeugung protestantischer Theologie mit Kierkegaards und Barths offenbarungspositivistischer Andersheit Gottes gegen die Absolutheitsansprüche einer neuzeitlich verengten, wissenschaftlichen Vernunft zu verteidigen (vgl. W. Gräß: Selbst denken, a.a.o., 55) und zugleich die liberale Theologie als gelungenen Versuch zu interpretieren (vgl. ebd.), der Quadratur des Kreises. Ebenso entspringen einige Thesen Gräßs, wie z. B. die über die ‚Unvereinbarkeit von römisch-katholischem Christentum und Demokratie‘, eher dem kontroverstheologischen Gruselkabinett nachreformatorischer Konfessionalisierung. Sie dienen wohl eher der Befriedigung einer konfessionellen Profilneurose als einer realistischen Wahrnehmung oder gar Wertschätzung des konfessionellen Partners (vgl. dazu auch Bernhard Neumann: Glaube, Vernunft und Konfession. Anmerkungen zu einer evangelischen Replik auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. In: *MdKI* 58 (2007) 15–17).

Benedikt XVI. legt daher innerhalb seiner Regensburger Rede treffsicher den Finger auf jene wunden Punkte der abendländischen Christentumsgeschichte, an denen die notwendige Synthese zu zerbrechen droht. Seine in ihrer Kürze eher kritische Beurteilung mancher Entwicklungen im Sinne einer Verfallsgeschichte kann durchaus differenziert werden, da dort sicher nicht alles benannt wurde, was dabei zu bedenken ist<sup>45</sup>. Der Vorwurf einer Enthellenisierung im Sinne einer ‚Entvernünftigung‘ zum Schaden des Glaubens bedarf daher einer Präzisierung.

Der Vorwurf Benedikts trifft z.B. jene Bereiche der Theologie Luthers, in denen er den Gottesbegriff der menschlichen Einsicht bewusst entzieht und so bekanntlich schroff zwischen dem *deus revelatus* und dem *deus absconditus* unterscheidet. In dieser Unterscheidung ist Luther seine Prägung durch den Nominalismus eines Wilhelm Ockham im Innersten nie losgeworden – bei aller Gegnerschaft zu dessen scholastischen Wurzeln. Die daraus entstehende Fraglichkeit des Gottesbegriffs ist innerhalb der protestantischen Theologie selbst ein noch zu bewältigendes Problem.

Zwar ist auch diese Kritik zu differenzieren<sup>46</sup>. So gelingt es Luther – wie Karlheinz Menke betont – die Konsequenzen dieser nominalistischen Grundorientierung durch eine intensive Augustinus-Relecture wenigstens partiell zu überwinden<sup>47</sup>. Aufgrund seiner

45 Das gilt z. B. für *Martin Luthers* Skepsis gegenüber den Fähigkeiten der menschlichen Vernunft. Es findet sich bei Luther keine prinzipielle Ablehnung der Philosophie und der menschlichen ratio. Vielmehr entwickelt Luther selbst im Laufe der Jahre ein differenziertes, eher dialektisch bestimmtes Verständnis zur Philosophie. Das bedeutet indes für die Theologie Luthers die Verabschiedung des gesamten aristotelisch-philosophischen Denkbüdes der Scholastik und die existentiell-theologische Neufassung des ratio-Begriffs. Dennoch kann Luther wie Anselm von Canterbury über die Möglichkeit einer ‚erleuchteten‘, einer christlichen Philosophie nachdenken, freilich bleibt auch sie eine stets angefochtene. Denn, wie alles im alten Menschen, so muss auch die Vernunft durch den Glauben von ihrem sündigen Hang des Geltenwollens befreit, bekehrt, ‚getötet‘ werden: „Darumb muß man die vernunft tödten und sich in die geistlichen gepurt geben“ (Sommerpostille (1526) WA 10/1,2,299,7f), um neu zu werden. Das ‚Töten‘ der Vernunft durch den Glauben ist nichts Abgeschlossenes, ein für alle mal Gültiges, sondern es ist die je neue, je aktuelle Tat des Glaubens. Diese ‚Tötung‘ der Vernunft gelingt nie ganz, denn gerade die ratio behält stets die Neigung zur Werkgerechtigkeit. Das ‚simul iustus et peccator‘ ist daher auch eine die menschliche ratio zutiefst prägende Dialektik. Auch die ratio fide illuminata ist eine stets überführte und zu überführende Vernunft.

46 Luther teilt zwar mit Ockham die Idee der absoluten Ungebundenheit Gottes, „möchte sich aber nicht an Spekulationen über die Möglichkeiten beteiligen, die Gott unter Absehung von der faktischen Heilsgeschichte offen stehen. Für ihn ist jede Form von Possibilitentheologie überflüssiges Philosophengeschwätz“ (vgl. *Karlheinz Menke*: Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Regensburg 2003, 109): Quae supra nos nihil ad nos‘ (Luther zitiert diesen Satz mehrfach, insbesondere in *De servo arbitrio* (1525) z.B. WA 18,605,60f.; 685, 3–17 und in der Genesisvorlesung (1535–45) z.B. WA 43,71,17–19 (hier wird der Bezug zum Nominalismus sehr deutlich) und 43, 458,36–459,6).

47 Vgl. *K. Menke*: Kriterium, a.a.O., 109. Vgl. auch *De servo arbitrio* (1525) (WA 18,685,3–7.14–17).

existentiellen Denkform, die sich auf das durch den sich offenbarenden Gott sichtbar Gewordene beschränken muss, verzichtet Luther auf eine weitere Reflexion. Er bestreitet dabei nicht,

„dass Gott auch *secundum absolutum potestatem* handeln kann. Ja, er bestreitet nicht einmal, dass dergleichen geschieht. Aber wenn es geschieht, dann geht es uns nichts an. Luther bestreitet also nicht die – ohnehin unbestreitbare – absolute Freiheit der göttlichen Macht und Möglichkeit. Aber er bestreitet das Argumentieren mit dieser sogenannten *potestas Dei absoluta*.“<sup>48</sup>

Diese Verweigerung verschiebt eine mögliche Reflexion ins ‚Mysterium‘, besser ins Paradox seiner *theologia crucis*. Hinsichtlich der Frage der Vernünftigkeit der menschlichen Gottesbeziehung hinterlässt dies nicht nur heute eine gewisse Ratlosigkeit.<sup>49</sup> Daher hat das Ringen um den Gottesbegriff selbst das Potential, die Frage nach dem Vernunftstatus des Glaubens nochmals zu verdeutlichen. Denn mit der Bewältigung des Erbes des Nominalismus verbindet sich die angemessene Einordnung dessen, was die Aufklärung in ihrer Neu-dimensionierung von Religion und Glaube versucht. Das Phänomen der Aufklärung ist ohne den spätmittelalterlichen Nominalismus und die dadurch erzeugte Glaubens- und Gotteskrise kaum verständlich.<sup>50</sup>

Dem Gottesbegriff des Nominalismus ist der Gedanke der Freiheit Gottes der wichtigste. Gott wird dabei nicht nur als der aristotelische ‚unbewegte Beweger‘ bestimmt, sondern auch in seiner biblisch begründeten Personalität als *Absolutum*. Daraus entsteht der Gedanke der absoluten Freiheit Gottes als seiner grundlegendsten Eigenschaft. Diese Freiheit Gottes ist aber nicht mehr als eine unüberbietbare, weil absolut liebende Selbstbindung an die Schöpfung definiert, sondern als absolute, transzendente, d. h. an nichts und

48 Eberhard Jüngel: *Quae supra nos nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – in Anschluß an Luther interpretiert. In: ders.: *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*. Theologische Erläuterungen. München 1980, 202–51, hier 234.

49 Die im Folgenden deutlich werdende Dialektik zwischen dem Verhältnis von Vernunft und Glaube einerseits und dem in jeder Religion vorausgesetzten Gottesbegriff andererseits, auf die Benedikt XVI. nachdrücklich hinweist, lässt angesichts unverkennbarer Strukturparallelen protestantischer wie islamischer Theologie die Frage berechtigt erscheinen, ob die aktuellen Spannungen im protestantisch-muslimischen Verhältnis – Kennzeichen hierfür ist das EKD-Papier ‚Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland‘ (EKD-Texte 86, Hannover 2006) – nicht nur den in diesem Text benannten gesellschaftlich-ethischen Problemen und Fragestellungen geschuldet sind, sondern auch mit der Problematik der notwendigen Selbstaufklärung des je eigenen Gottesbegriffs zusammenhängen. Die Not und das Bedürfnis der theologischen Unterscheidung werden zumeist dort am größten, wo sich die reflektierten wie unreflektierten Voraussetzungen der Gottesrede unmittelbar nahe kommen.

50 Wie Hans Blumenberg zu Recht betont (vgl. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1988, insbes. die Kap. III (Die Epochenkrisen von Antike und Mittelalter) und IV (Die Unentrinnbarkeit eines trügerischen Gottes).

niemanden gebundene Freiheit. Nominalismus allein in diesem Sinne wäre gewissermaßen die voluntaristisch-personalistische ‚Exekution‘ des Gottes des Aristoteles. Damit zerstört der Nominalismus letztlich die Substanz des biblischen Gottesgedankens, für den das Interesse am Menschen und die Betroffenheit durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren.<sup>51</sup> Ein solcher – weder aus der Güte seiner Schöpfung, noch aus bestimmten ‚Realitäten‘ der Welt überhaupt ohne Zweifel erfahrbare – Gott entgleitet der menschlichen Sehnsucht nach Beziehung. Seine Ungebundenheit droht in Unberechenbarkeit, seine Freiheit in Willkür abzudriften. Auch in seiner Heilsgeschichte mit dem Menschen bleibt dieser Gott der prinzipiell Entzogene. Ein Gott aber, der als notwendig Verhüllter nur noch in göttlicher Manier, eben in seiner absoluten und damit aber auch willkürlichen Freiheit auf übernatürliche Weise wirksam und so als Gott erkannt werden kann, ein solcher Gott wird in der Folge nur noch als Konkurrent des Menschen und nicht mehr als dessen liebender Partner verstanden werden können. Ein solcher Gott wird auf dem Hintergrund der konkreten Erfahrungen dann tatsächlich zum expliziten Feind des Menschen und als jener tötende Gottvater gefürchtet, „dessen Wüten mit Schwert und Lanze gegen seine Geschöpfe auf zahlreichen Tafelbildern dargestellt wurde“<sup>52</sup>.

Diese ‚Ablösung‘ Gottes „von einer vernünftig einsehbarer Ordnung der Wirklichkeit wie von vernünftig nachvollziehbaren Handlungsmotiven“<sup>53</sup> setzt wohl erst jene humane Selbstbehauptung in Gang, die sich gegen diesen Willkürherrscher auflehnt und stattdessen auf die menschliche Vernunft, auf die Einsichtigkeit von Welt und Geschichte pocht. Sie lässt so den Menschen einen eigenen Standpunkt in der Welt suchen und behaupten.<sup>54</sup> Der Nominalismus erweist sich als die eigentliche Quelle des neuzeitlichen Autonomiegedankens und steht daher auch am Grund jener dem Freiheits-

51 Vgl. ebd. 198f.

52 Peter Dinzelbacher (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter. Paderborn 2000, 133. Vgl. auch ders.: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie. Paderborn 1996, 138). Erst im ausgehenden Mittelalter erhält der Vater wieder menschlichere Züge z.B. im Typos des Gnadenstuhls (vgl. ders.: Religionsgeschichte, 133). Ein poetisches Beispiel der Umsetzung des ockhamschen Willkürgottes stellt Boccaccios ‚Decameron‘ dar: Gott handelt hier „nicht weniger nach dem Lustprinzip als die Menschen – er hat lediglich die besseren Karten“ (Hansjürgen Verweyen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Regensburg 2000, 56).

53 Jürgen Werbick: Soteriologie. Düsseldorf 1990, 13.

54 Nicht zu unterschätzen ist freilich, dass der Gedanke der Autonomie und der Weltlichkeit der Welt auch durch weitere theologische Strömungen, z. B. durch die katholische Barockscholastik dynamisiert worden ist, die mit ihrer starken Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur Welt und Mensch einen eigengesetzlichen Raum bietet.

pathos entspringenden ‚Pathologien‘ neuzeitlicher Vernunft, die Benedikt grundlegend kritisiert. Das leise Gift eines Jahrhunderts davor schon verloren gegangenen Gottesvertrauens beginnt sich fatal auszuwirken und führt zu jener Gotteskrise, die die westliche Moderne allein mit dem Abschied von Gott bewältigen zu können meint. Das ist eine Tendenz, die sich im 17. Jahrhundert durch die reale Erfahrung einer in Konfessionen zerfallenen Christenheit, die sich aufgrund des je eigenen Wahrheitsanspruches bekriegen, noch verstärkt.

Vor diesem Hintergrund ist die neuzeitliche Aufklärung „von dem Widerstand gegen den Offenbarungs- und Rechtspositivismus geprägt“, denn innerhalb der blutigen Auseinandersetzungen des Dreißigjährigen Kriegs „geriet [...] eine geschichtlich ergangene und überlieferte Offenbarung generell in Verdacht, eine Quelle der Sklaverei, nicht der erlösenden Kraft Jesu Christi zu sein“<sup>55</sup>. Erst vor diesem Hintergrund gewinnt die Aufklärung ihr berechtigtes und notwendiges Anliegen und ihre entscheidende theologische Sprengkraft: Der Mensch

„unterwirft sich nicht mehr einfach der Autorität und der Überlieferung, sondern gebraucht seine Vernunft selbst. Freiheit zeigt sich hier als Befreiung von der normativen Kraft der Überlieferung. Nicht Wille und Einsicht eines anderen können mehr binden, sondern nur die eigene Einsicht weist dem Willen den Weg. Vernünftigkeit ist zugleich Selbstbestimmung, die die von den Autoritäten her kommende Fremdbestimmung ablösen will. Es scheint mir wichtig, zu sehen, daß damit keineswegs einfach Bindungslosigkeit an die Stelle von Bindung gesetzt werden sollte. Vielmehr ging es darum, die Fremdbindung abzuschütteln und sie durch die vernünftige Bindung zu ersetzen, nämlich durch die Bindung, die aus Einsicht folgt: Daß Rationalität bindet und Irrationalität keine Alternative zu ihr darstellt, erschien als Selbstverständlichkeit. Insofern kann man im Sinne der Aufklärung durchaus sagen, daß Freiheit Bindung ist, nämlich die Verbindlichkeit der verstandenen Wahrheit; mit Beliebigkeit hat sie nichts zu tun“.<sup>56</sup>

Diese erst mit und durch die Aufklärung geschaffene Synthese von Freiheit und Gebundenheit relativiert wohl Benedikts Bemerkung in Regensburg, „Kant habe das Denken beiseite schaffen müssen um dem Glauben Platz zu verschaffen“<sup>57</sup> und so die notwendige

55 *H. Verweyen*: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens. Darmstadt 2007, 101.

56 *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*: Freiheit und Bindung in der Kirche, zitiert nach ders.: Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, 167.

57 *Ders.*: Glaube und Vernunft, a.a.O., 24. Kant selbst formulierte: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu haben“ (Vorrede zur 2. Auflage der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Akad.-Ausg. Bd. III, Berlin 1911, 19).

Synthese von Glaube und Vernunft aufgehoben – mit den fatalen Folgen, dass

„die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos [...] nicht mehr im Raum der gemeinsamen, von der ‚Wissenschaft‘ umschriebenen Vernunft Platz finden [können] und [...] ins Subjektive verlagert werden [müssen]. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive ‚Gewissen‘ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz.“<sup>58</sup>

Die Inkraftsetzung der Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft durch die Aufklärung bleibt letztlich ambivalent. Auch im Blick auf die reale Wirkungsgeschichte, z.B. hinsichtlich der technizistischen Verkürzung der freigesetzten Vernunft ist eine Grundskepsis gegenüber dem Projekt ‚Aufklärung‘ angezeigt: Hat die Wirkungsgeschichte das Projekt ‚Aufklärung‘ bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder auch bis zu einer gewissen Kenntlichkeit?

In Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist die sich hier andeutende Skepsis beizubehalten bis hinein in jenes ‚nachmetaphysische‘ Rettungsangebot an die Religion, das jüngst Jürgen Habermas formuliert. Recht verstandene Säkularisierung wird von ihm als eine „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“<sup>59</sup> gedeutet, die religiöse Sinnressourcen nicht vernichtet, sondern „sich im Modus der Übersetzung“ aneignet<sup>60</sup>. Sein ‚Angebot‘ der ‚Rettung durch Übersetzung‘ klingt theologisch verlockend. Indes sollte seine Einschätzung des Selbstaufklärungspotentials der Religion stutzig machen und zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordern. Sind denn „religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen“ tatsächlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich

„durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von vorbehaltloser diskursiver Erörterung [entziehen], denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d. h. weltliche ‚Konzeptionen des Guten‘ aussetzen“<sup>61</sup>? Sind sie tatsächlich von einem ‚Kern‘ gekennzeichnet, der „dem diskursiven Denken so notwendig fremd [bleibt] wie der von der philosophischen Reflexion auch

58 Ebd. 27.

59 J. Habermas: Glaube und Wissen. Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Frankfurt 2001, 23.

60 Ebd. 29.

61 J. Habermas: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger‘. In: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 2005, 119–154, hier 135.

nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung“<sup>62</sup>

Natürlich kann, darf und soll Glaube nicht in Wissen übersetzt werden. Aber wird hier dem inneren Vernunftanspruch der Religion nicht zu wenig zugetraut?<sup>63</sup> Gar zu wenig dialektisch gedacht? Zu statisch oppositionelle Trennungen betont, wechselseitige Durchdringungen dagegen vernachlässigt? Wird so nicht das kritische Potential von Religion allzu früh stillgelegt gegenüber jenen Vereinseitigungen, ja Pathologien der säkular gewordenen Vernunft und einer immanenten Betriebsblindheit der Moderne, auf die zu Recht Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Habermas nachhaltig hingewiesen hat?<sup>64</sup> Ist daher der theologische Preis, den die Religion für dieses ‚Angebot‘ zu zahlen hat, nicht doch zu hoch? Kann nicht die „Anverwandlung‘ des religiösen Gehalts durch die Vernunft, von der Habermas spricht, in einer Weise durchgeführt werden [...], dass ihr Ergebnis ausdrücklich nicht die Säkularisierung und damit das Ende des Gottdenkens nach sich zieht“<sup>65</sup>? Eine notwendige Argumentation, die durch die Religion selbst zu leisten wäre,

„müsste begründen können, daß die menschliche Vernunft den Gottesgedanken widerspruchsfrei denken kann und er also eine sinnvolle Idee darstellt. Dabei wird diese Aufgabe einer *theoretischen* Verantwortung des Gottesbegriffs zu ergänzen sein durch den *praktischen* Aufweis, daß die Rede von Gott für das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine humane Bedeutung besitzt. Wenn beides gelingt, [...] dann können wir die Sinnhaftigkeit der Gottesrede in einer Weise aufweisen, wie es dem rationalen Begründungsanspruch der Vernunft gemäß ist: Der Satz Kierkegaards, daß es die Auszeichnung des Menschen ausmacht, we-

62 Ebd. 150. Vgl. auch ders.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: *Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*. Frankfurt 2005, 216–257, hier: 252: „Deshalb zehrt die Philosophie nur solange *auf vernünftige Weise* vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt.“ Die von Habermas nicht beantwortete Frage ist dabei die nach der Verhältnisbestimmung dieser Definition von Religion zu jener Aufgabe der Schaffung eines reflexiven Verhältnisses zur eigenen Glaubentradiation, die doch die Grundvoraussetzung für die Anerkennung von Religion in der Moderne sein soll (vgl. dazu auch *Christian Danz: Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*. In: Rudolf Langenthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007, 9–31; hier 27ff). Es scheint so, als ob Habermas dem Religionsbegriff tatsächlich zum einen zu wenig, zum anderen zuviel zumutet (vgl. Ebd. 28).

63 Vgl. dazu auch die Kritik von *H. Nagl-Docekal: Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie*. In: R. Langenthaler/H. Nagl-Docekal (Hg.): *Glauben*, 93–119, bes. 117–119; *Klaus Müller: Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube*, ebd. 216–237, bes. 227ff.

64 Vgl. *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: Was die Welt zusammenhält*, a. a. O., 39–60.

65 *Georg Esser: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. Göttingen 2004, 73.

senhaft Gottes bedürftig zu sein, ist mithin bereits ein philosophischer und nicht erst ein theologischer Satz!“<sup>66</sup>

Ist er das aber nicht mehr, verliert er sein kritisches Potential. Dieses nach innen wie außen ‚kritische‘ Potential von Religion im Sinne Benedikts XVI. bleibt Habermas notwendig fremd<sup>67</sup>. Die historischen Prozesse, die zur ‚metaphysischen Obdachlosigkeit‘ (T. W. Adorno) der Moderne geführt haben, sind nicht umkehrbar. Ja, eine Umkehrung ist weder notwendig, noch trägt sie zu einer vertieften Verortung des Gottesgedankens in der Moderne bei. Denn nicht ohne Grund sitzt an der Wurzel des neuzeitlichen Verlustes der Plausibilität Gottes das durch die Theodizeefrage wie den verdeckten Nominalismus im Gottesbegriff entscheidend mitbestimmte ‚Vermissen Gottes‘. Erst angesichts dieser Infragestellung ist eine Annäherung an den Gottesbegriff wirklich auf der Höhe der Zeit. Warum sollte diese spätmoderne Konstellation der Fragestellung nun nicht das Potential besitzen, den Dialog der Religionen und die Frage nach jener interreligiös polyphonen Korrelation von Glauben und Vernunft, wie sie Benedikt XVI. vorschwebt, ein Stück voran zu bringen? Sie soll in der Folge im Rekurs auf ein im Islam selbst grundgelegtes ‚aufklärerisches‘ Potential geschehen, das die anderen beiden monotheistischen Religionen ebenfalls kennen, dort aber in einer einzigartigen Konstellation vorgegeben ist.

Und das Buch eines noch älteren Persers,...

Das ‚Buch der Leiden‘ von Farridodin Attar<sup>68</sup> spiegelt eine Welt, die aus den Fugen geraten ist. Attar hat es noch vor dem großen Mongolensturm des Jahres 1221 geschrieben, in dessen Wirrnissen er wohl umgekommen ist. Seine Welt ist nicht unähnlich dem geistigen und politischen Gefüge der Zeit der großen Pestepidemien des 14. Jahrhunderts, die als ‚Antwort‘ den Nominalismus hervorgebracht hat, oder des 30jährigen Krieges in Europa, der als Quelle des neuzeitlichen Autonomieanspruchs der menschlichen Vernunft und

66 Ebd. 72. Vgl. dazu auch *Magnus Striet*: Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas. In: Rudolf Langenthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.): Glauben, 259–282; bes. 262ff.

67 Vgl. *Christoph Türcke*: Der Markt hat’s gegeben, der Markt hat’s genommen. Alle reden von der Wiederkehr der Religion. Doch wir sind weder ‚postsäkular‘ nach ‚postreligiös‘. Die eigentliche Religion der Gesellschaft ist der Glaube an den Kapitalismus. In: *Literaturen*. Das Journal für Bücher und Themen, Heft 12: Wie gewaltig ist der Glaube? 2005, 6–11, hier 10.

68 Vgl. zum Folgenden *Navid Kermani*: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München 2005.

damit als Grundimpuls der Aufklärung gelten darf – mit entsprechenden Konsequenzen für die Theologie.

Auch für Farridodin Attar greifen die traditionellen Antworten des Glaubens angesichts der allgegenwärtigen Not nicht mehr. ‚Geduld‘, ‚Zufriedenheit‘ und – mehr als alles andere – vertrauensvolle ‚Unterwerfung‘ unter Gott sind zwar damals wie heute die elementaren Haltungen islamischer Frömmigkeit in Leid und Not. Doch gerade das führt angesichts der realen Lebensumstände die Glaubenden in die Aporie. Denn der Koran selbst kennt keine Form der klagenden oder gar Gott anklagenden Frömmigkeit. Daher bleibt es der nachkoranischen, insbesondere der mystischen Theologie vorbehalten, das Motiv der Klage theologisch zu entdecken. Der gewaltigste Ausbruch dieser Frömmigkeit jenseits der orthodoxen Bahnen des Koran ist Attars ‚Buch der Leiden‘.

... der sich vor Gott erschrickt...

In Anlehnung an das Ritual der vierzigstägigen Klausur der islamischen Mystik erzählt das ‚Buch der Leiden‘ eine Reise in vierzig Etappen durch den Kosmos. Es beginnt in traditioneller Weise mit einem Lob des Schöpfers, seiner Allmacht und Größe. Doch lässt bereits dieses Lob Aspekte anklingen, die im Weiteren prägend werden: die göttliche Erhabenheit, ja Willkür, der Himmel und Erde, Engel wie Menschen ausgesetzt sind: *„Hunderttausend Jahre des Gehorsams lohnt Er mit dem Zaumzeug Seines Fluches“* (0,3).<sup>69</sup> Am Ende der ersten Reise trifft der Protagonist Attars den Erzengel Gabriel. Doch statt der erwarteten himmlischen Freude und Glückseligkeit findet er bei ihm nur abgründige Hoffnungslosigkeit: Hoffnungslosigkeit angesichts des Schreckens des Einen, dessen Namen selbst Gabriel nicht zu nennen wagt: *„Niemand ertrüge es zu hören, was ich mit jedem Atemzug ertrage [...] Geh schon, uns ist der eigene Schmerz genug“* (1/0,67; S. 58). Und so geht es weiter, Reise um Reise, von den Sphären des Himmels über die Erde bis hin in die finstersten Abgründe der Hölle. Überall herrscht jammerndes Elend und Klagen, dass sogar die Hölle müde wird, die Menschen zu quälen. Alle Erscheinungen der Welt – im Koran Zeichen Gottes, damit der Mensch ihn erkenne (vgl. Sure 2), – sind hier „Zeichen der Verzweiflung, Zeichen der Abstinenz Gottes und der [...] Nichtigkeit“ der Welt.<sup>70</sup> Die düstere Erfahrung der Gottesferne wird nur durch

69 Die Zitation der Texte Attars erfolgt nach der von N. Kermani vorgelegten Übersetzung; hier: S. 53, (Seitenangabe der Übersetzung ab jetzt an letzter Stelle in der Klammer im Text).

70 Vgl. Ebd. 61f.

eines überboten: durch den Schrecken Gottes, wenn Er nah ist. Und Ihm entkommt man nicht.<sup>71</sup>

Daher ist selbst die Hoffnung auf das Ende des Lebens eine trügerische. Denn auch der Tod bringt keine Erlösung. Das eröffnet den eigentlichen Abgrund der Verzweiflung, denn wer die „Möglichkeit des Jenseitigen verneint, der vermag immerhin anzunehmen, daß die Qual ein Ende haben wird. Wer jedoch an ein Jenseits glaubt und zugleich Erlösung ausschließt, [...] wer also die Qual in die Unendlichkeit projiziert, erst der lebt in der schlechtesten aller denkbaren Welten“<sup>72</sup>.

*„Das Werk der Welt ist's, geboren zu werden, um zu sterben,  
Von hier zu erscheinen, von dort zu verschwinden.  
Das Werk der Welt ist's, niemals zu enden.  
Bis in die Ewigkeit zu schmerzen, niemals zu heilen.  
Das Werk der Welt ist's, unsere Kräfte zu übersteigen,  
Daß nie wir genesen, mögen noch so viel wir schrei'n.“*  
(23/11, 226; S. 95)

Seine eigentliche theologische Schärfe erhält nun das ‚Buch der Leiden‘, indem es den Grund dieser Verzweiflung benennt: Es ist Gott selbst, der Schrecken Gottes, die Gewalt seiner Erhabenheit, die kein Geschöpf im Himmel wie auf Erden ertragen kann. Die Verzweiflung ist abgründiger als in jedem anderen Stück islamischer Mystik, denn Not und Klage sind so radikal, weil Gott nicht gelehnet, sondern im Gegenteil, weil er als omnipräsent empfunden wird. Der Koran lässt an der göttlichen Allmacht keinen Zweifel.

„Für das Böse ist damit im Koran kaum Platz, und wo es in Gottes vollkommener Schöpfung dennoch auftritt, wird es im wesentlichen als ein dialektisches Moment im Schöpfungsplan gedeutet, das Gott mit der Erschaffung des Menschen eingeführt hat. [...] Damit ist Gott in letzter Instanz für das menschengemachte Unheil verantwortlich. Wo genau das Unheil Platz findet in Gottes Heilsplan, bleibt dem Menschen freilich verborgen. Der Mensch wird in dieser Lesart angehalten, Gottes Allmacht anzuerkennen, das Böse zu vermeiden und ansonsten von Nachfragen abzusehen“<sup>73</sup>: „*Er wird nicht befragt, über das, was Er tut. Sie sind es, die man befragt*“ (Sure 21,23).<sup>74</sup>

71 Ebd. 101.

72 Ebd. 99f.

73 Ebd. 125.

74 Dem gegenüber ist mit *Thomas Pröpper* zu betonen, dass die Würde der Menschen im Kontext der Theodizeefrage darin besteht, dass sie Fragende und Gefragte zugleich sind (vgl. Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee. In: *ders.*: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg – Basel – Wien 2001, 266–275.

Doch Attar löst das Theodizeeproblem nicht auf Kosten des Menschen auf, wie man dies der Gnadenlehre augustinischer Provenienz unterstellen könnte, seine Antwort ist radikaler<sup>75</sup>.

...und die Narren liebt...

Attar verweigert Gott jede Möglichkeit, ihn von der Verantwortung für das Böse freizusprechen. Attars Protagonisten wissen „was für einen Gott sie haben. Er offenbart sich durch seine Taten fortwährend – wäre Er doch nur weniger offenbar! [...]. Das Problem [des Leids] ist die absolute Willkür Gottes, nicht die Begrenztheit menschlichen Verstehens“<sup>76</sup>:

*„Ich fürcht mich vor Ihm, und wären sie sehend,  
Fürchteten sich die Menschen alle.  
Wie soll die Menschheit nicht fürchten den,  
Der auf die Herde losläßt den Wolf,  
Damit Er danach mit dem Hirten trauert?  
Was Wunder, daß wir uns grämen über Ihn.  
Bitter hat Er den Glauben mir heute gemacht,  
Was erst wird Er morgen mir tun?!“ (38/4, 341; S. 178)*

So verwundert es nicht, dass Attar zwar den biblischen Hiob kennt. Aber den gottgefälligen Dulder, wie ihn die Hebräische Bibel, aber auch der Koran und seine orthodoxen Ausleger beschreiben, erwähnt er nicht. Während der biblische Hiob weiß, dass er Gott nicht zur Rechenschaft ziehen kann (vgl. Hiob 9,32–35) und darüber seinen Verstand zu verlieren droht, verstärkt Attar in der Gestalt des Narren das biblische Motiv des Rebells, des Aufrührers. Den Narren billigt die islamische Kultur zu zu freveln, weil sie in ihrer Nähe zu Gott auch eine höhere Erkenntnis seines Wesens besitzen. Sie übersehen das Ausmaß des Unheils und „wissen [...], daß es nur einem Allmächtigen zuzuschreiben ist“<sup>77</sup>. Attar bewahrt damit ein Motiv, das im breiten Strom der jüdisch-christlichen Auslegung eher nebensächlich ist. Und er zieht daraus eine unerwartete, aber logische Konsequenz: Gott führt Böses im Schilde.<sup>78</sup>

Gegen einen solchen Gott zu bestehen, ist allenfalls im Widerstand möglich. Und so klagen die Narren Attars an, sie wehren sich, sie befinden sich im Krieg mit diesem Gott. In der menschlichen

75 Ebd. 146–148. Zu einer analogen Deutung innerhalb des Judentums vgl. *David R. Blumenthal: Facing the Abusing God. A Theology of Protest.* Louisville 1993.

76 *N. Kermani: Schrecken*, a.a.O., 132.

77 Ebd. 182.

78 Vgl. ebd. 181.

Selbstironie des Narren „bewahrt sich eine letzte Regung des Widerstands, ja der Überlegenheit: Solange der Mensch über seinen Vernichter lacht, durchkreuzt er dessen Werk, ist er noch nicht vernichtet“<sup>79</sup>. Und zugleich ist dem Narren ein emanzipatorischer Grundzug zu Eigen. Seine Narretei richtet sich gegen jede Autorität und sei es die höchste, die göttliche.

*„Jener Narr richtete sich auf, streckte  
Das Gesicht zum Himmel und rief:  
Falls Dein Herz nicht müde geworden ist  
Des jämmerlichen Treibens,  
Meins ist es längst! Wie lang soll das gehen?  
Hast Du dies Tun niemals denn satt?“ (27/6, 251; S. 191)*

Und dennoch zeigt sich gerade darin die Crux des Monotheismus, so Navid Kermani: „Obwohl an Gott und der Welt, wie Er sie eingerichtet hat, nichts zu beschönigen, im Gegenteil alles zu beklagen, ist, verlangt es den Menschen nach Ihm [...]. Die Menschen im ‚Buch der Leiden‘ [...] können nicht anders, sie sind zu Gott verdammt.“<sup>80</sup> Doch die Narren Attars verlieren ihren Glauben an Gott nicht, wenn sie gegen ihn aufbegehren. Ja, in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als jene, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen in der Welt die Augen verschließen. Auch im Aufschrei und Widerstand kommt man von diesem Gott nicht los. Das Verhältnis zu Gott nimmt mitunter geradezu sadomasochistische Züge an. Und so wird häufig der Schmerz geradezu zur Offenbarung Gottes.

*„Von ihm ein Atom des Schmerzens in deinem Herzen  
Ist besser als alles, was du in beiden Welten je findest.“ (0,14; S. 203)*

„Die Menschen im ‚Buch der Leiden‘, die Narren, die Weisen, die Liebenden, sie können nicht anders, sie sind zu Gott verdammt“<sup>81</sup> – begehren Gott und seine Nähe, die der reine, unerträgliche Schrecken ist in ihrer Erhabenheit, Unverständlichkeit. Wer Gott nahe kommt, ja vielleicht ins Herz schaut, der findet alles andere als vernünftige Antworten auf seine Fragen<sup>82</sup>. So wird der Widerstand selbst „zu einem Akt der Fügung, denn indem der Mensch sich von Gott emanzipiert, wird er gottgefällig“<sup>83</sup>. Ja, denkt man den Gedanken

79 Ebd. 262.

80 Vgl. ebd. 206f. „Wenn sogar der Schlamm und unser Geist von Ihm sind, / Was gehört den in dieser Welt uns? /Sollen wir denn garnichts besitzen, außer unserem Begehren?/Wenn alles von Ihm ist, /wer bin ich dann?“ (23/3, 223; S. 224).

81 Ebd. 206f.

82 "Je näher einer ist, desto verwirrter und ratloser ist er;/ die entfernt sind, haben es leichter [...] /Wie kann da jemand nach Nähe streben?" (2/2, 76; S. 207f.).

83 Ebd. 213.

konsequent weiter, so Kermani, „würde Gott den Menschen ins Unglück gestürzt haben, damit dieser die Verweigerung lerne.“ Denn mit Gott zu ringen, drückt „das Wertvollste aus [...], das [er] dem Menschen mitgegeben hat, die Freiheit“<sup>84</sup> – und mit ihr scheinbar unausweichlich die Verzweiflung. Im Motiv der Rebellion den Freiheitsgedanken zu verorten, mutet wiederum sehr neuzeitlich an. Attar reagiert indes damit auf das klassische Grundproblem der islamischen Tradition: die Auseinandersetzung um die Frage von Freiheit und Vorherbestimmung des Menschen. Attar – und mit ihm ein Gutteil der islamischen Mystik – schlägt hier einen Mittelweg ein zwischen der ascharitischen Aufhebung des Freiheitsgedankens zugunsten der Allmacht Gottes und dessen Verteidigung durch die Mutaziliten.

Die ersteren halten uneingeschränkt an der Vorhersehung und damit an der Verantwortlichkeit Gottes für alles Geschehen fest, müssen dabei aber einräumen, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr im Einzelnen rational zu erweisen ist. Damit werden Ungechtigkeit, ja das Böse zum Scheinproblem. Selbst Leibnizens Argument von der besten aller möglichen Welten findet sein Pendant in Al Ghazalis Diktum, dass „etwas Herrlicheres als das, was ist, nicht möglich wäre“<sup>85</sup>, was er wiederum mit dem Geheimnis der göttlichen Güte, das dem Menschen uneinsichtig bleibt, legitimiert.

„Wie sollte jenes allein durch Gottes unerforschlichen Willen zusammengehaltenes Häufchen von Substanzpartikeln [d.i. der Mensch] in der Lage sein, in eigener Verantwortung die ihm auferlegten Gesetze zu erfüllen und hiermit die Anwartschaft auf das Heil erwerben? Der Hinweis auf Sure 7, Vers 172, wo von einer Erwählung der Paradiesbewohner vor aller Schöpfung die Rede ist, spendet keinen Trost, sondern verstärkte eher noch die bedrückende Empfindung, einem tyrannischen Gott hilflos ausgeliefert zu sein und es bedurfte eines entschlossenen Sacrificium intellectus, sich mit vollem Eifer an die Einhaltung aller, auch der kleinsten Einzelheiten der Scharia zu machen, um den Mitmenschen vor Augen zu führen, dass man zu jenen Erwählten gehöre.“<sup>86</sup>

Die Mutaziliten hingegen waren bereit, die Allmacht Gottes zugunsten der menschlichen Willensfreiheit zu relativieren. Ihre Position blieb, wie die islamische Theologiegeschichte zeigt, jedoch ihrerseits aporetisch, denn ihre „ganz unmittelbare Art [...] die Taten im Jenseits und das Urteil Gottes in einem Zusammenhang zu betrachten, untergräbt dessen Allmacht. Er bleibt in seinem Ratschluß

84 Vgl. Ebd. 226f.

85 Ebd. 117.

86 *Tilman Nagel*: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994, 186f.

nicht frei, sondern muß je nach dem Handeln des Menschen entscheiden.“<sup>87</sup> Aber Gott lässt sich keine Fesseln anlegen. Und so fällt mit der mutazilitischen Option die Überzeugung von einer unmittelbar erfahrbaren Allgegenwart Gottes. „Wenn man für die Verantwortlichkeit des Geschöpfes plädierte, dann war es unabdingbar, dass man die seinsmäßige Getrenntheit Gottes von seinem Schöpfungswerk viel schärfer auf den Begriff brachte, als es das Konzept der ständig von Gott ausgehenden Fügung [...] zuließ.“<sup>88</sup> Diese These riskiert die Leugnung jeder ontologischen Verbindung von Schöpfer und Geschöpf und steht darum in unaufhebbarer Spannung zur koranischen Grundüberzeugung der unüberbietbaren Nähe Gottes, die aus den Zeichen der Schöpfung selbst ablesbar ist. Zugleich ergeben sich als Konsequenz einer nun notwendig werdenden apophatischen Theologie die Unbenennbarkeit und damit letztlich Entleerung des Gottesbegriffs. Gott wird ‚per definitionem‘ aus seinem Schöpfungswerk hinausgedrängt.<sup>89</sup> „Hätte das mutazilitische Denken triumphiert, der Islam wäre eine ganz andere Religion geworden; aber die koranische Heilsbotschaft und ihr Beharren auf der gegenseitigen, dem Menschen das Heil verbürgenden Zugewandtheit von Schöpfer und Geschöpf war zu wirkmächtig, [...] als dass jene Gottesidee hätte das letzte Wort bleiben können.“<sup>90</sup> Daher bleibt diese Position jenseits ihrer ‚Hochzeit‘ im 8.–11. Jahrhundert stets nur die Überzeugung einer kleinen Elite und so theologisch nur bedingt durchsetzungsfähig. Es scheint, als führte der Versuch einer rationalen Durchdringung des Gottesbegriffs im Islam in die Aporie: „Man kann die Hingewandtheit des Geschöpfes zu Gott als das Verhältnis des Werkstückes zu seinem Meister auslegen und verliert damit die Möglichkeit, dem Muslim die Gewissheit des Heils glaubhaft zu machen, denn der Meister kann verwerfen, was er herstellt.“<sup>91</sup> Die Alternative ist aber ebenso wenig überzeugend: „Man kann eine seinsmäßige Verbundenheit zwischen Schöpfer und Kreatur postulieren, gerät dann aber in die Not, erklären zu müssen, wieso diese Verbundenheit mit dem Ewigen Einen in einem bestimmten Augenblick beginnt und in einem anderen endet.“<sup>92</sup> Beide Ansätze bleiben unbefriedigend, weil sie das Bedürfnis nach religiöser Geborgenheit

87 Ebd. 146.

88 T. Nagel: Islam. Die Heilsbotschaft des Koran und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 44.

89 Vgl. ebd. 47.

90 Ebd. 47f.

91 Ebd. 55.

92 Ebd.

missachten.<sup>93</sup> Die islamische Mystik schlägt daher einen anderen, ‚dritten‘ Weg ein.

Der Weg der Mystik verbleibt zwar auf dem Boden des orthodoxen Allmachtsverständnisses und hält damit an der Überzeugung der Allgegenwart Gottes fest. Sie denkt aber, wie Attar zeigt<sup>94</sup>, den Grundgedanken der Vorherbestimmung des Menschen von seinem Zielpunkt her konsequent zu Ende: Wenn der Koran den Menschen nämlich zum autonomen Wesen erklärt und zugleich von ihm fordert, seine Autonomie aufzugeben, sich Gott willentlich zu unterwerfen<sup>95</sup>, dann dürfen nach Attar das Aufbegehren und die Klage als Elemente dieser Unterwerfung nicht fehlen. Sie brechen nicht nur den Fatalismus einer orthodoxen Frömmigkeit der Ergebung von innen her auf, sondern spitzen damit die theologische Kernfrage aufs Äußerste zu: „Das Problem ist die absolute Willkür Gottes, nicht die Begrenztheit menschlichen Verstehens“<sup>96</sup>.

Gottesklage und das Verzweifeln an Gott etablieren sich so als eine Art ‚Gegentheologie‘ zur höheren Ehre Gottes *und* des Menschen. Sie tun das, indem sie angesichts des Leids jede gängige ‚Lösung‘ der Theodizee bewusst verweigern und das Motiv der Klage als *Signum humanum* in den Mittelpunkt stellen. Es scheint, als läge gerade in diesem Motiv eine prinzipielle Anschlussfähigkeit an die Lebenswirklichkeit und Denkweise der Moderne. Die Moderne würde damit aber auch eine innere Möglichkeit des Islam darstellen. Die religiöse Rebellion erzeugt also eine Art ‚Gegentheologie‘ der Bewusstwerdung des Menschen, die auch die Grenze zum Atheismus verschiebt<sup>97</sup>. Auch das ist ein Kennzeichen der Moderne.

In der christlichen Tradition wird die ‚Auflehnung des Menschen gegen eine transzendente Instanz‘ erst in der Aufklärung zu einem virulenten Thema.<sup>98</sup> Das ändert nun aber nichts daran, dass die

93 Vgl. ebd.

94 Attar kann hier tatsächlich auch in der Abgründigkeit der Gotteserfahrung wie der Unent-rinnbarkeit der Gottesliebe als exemplarisch für die islamische Mystik als Ganze gelten; vgl. *Annemarie Schimmel: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik.* München <sup>2</sup>2003, 60.

95 Vgl. *N. Kermani: Schrecken*, a.a.O., 223.

96 Ebd. 132.

97 Vgl. Ebd. 230.

98 *Immanuel Kant* selbst schreibt in seiner Abhandlung ‚Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‘ (vgl. Akad.-Ausg. Bd. VIII., Berlin 1928, 253–271) dem biblischen Hiob-Buch regelrecht den Rang einer Beleginstanz zu. Gerade weil das Dilemma der menschlichen Vernunft in der Theodizee-Frage nicht mehr aufzulösen ist, plädiert Kant für das philosophische Recht der Hiobschen Klage (vgl. ebd. 264). Für den Hauptstrom christlicher Theologie lässt sich die Kennzeichnung *Karl Josef Kuschels* übernehmen: „Wer die Geschichte der Lösung des Theodizee-Problems von der patristischen bis zur gegenwärtigen Theologie betrachtet, stößt auf den erstaunlichen Sachverhalt, daß [...] die Dimension des Protestes, der Klage und Anklage des Menschen gegenüber Gott

Auflehnung des Menschen gegen Gott in der Geschichte des Christentums in Europa aufs Engste mit dem Phänomen der Säkularisierung verbunden ist. Hier kommt es zu einer ‚Restitution‘ des Subtextes religiöser Tradition unter agnostischen, ja atheistischen Vorzeichen. Selbst da, wo die Gottesklage „in ihrer ganzen Provokation [...] als Menschheitsdokument der Selbstbehauptung“ festgehalten wird, geschieht dies eigentlich ‚wider ihre christliche Rezeptionsgeschichte‘.<sup>99</sup> Das Aufbegehren gegen Gott wird zur Grundsignatur des Menschen in der säkularen Moderne, die die metaphysische Revolte ebenso als Kennzeichen in sich trägt wie das latente Gefühl der Verlorenheit, das dadurch zustande kommt, dass ihr das Gegenüber der Revolte, das Ziel der Klage, abhanden gekommen ist. Sie wird zum ‚Ort‘ einer Anthropologie als ‚Gegentheologie‘ aus diesem Verlust und dem Vermissen Gottes heraus.<sup>100</sup> Sie deckt dabei jene innere Bezogenheit einer Mystik des Gott-Vermisens und der metaphysischen Verlorenheit der Moderne auf, die intimes Erbe der christlich-jüdischen Gottesvorstellung ist und sich zugleich im Islam anthropologisch ‚anschlussfähig‘ erweist.

... und uns fragen lässt: Was nun?

Kermanis ‚Anschlussversuch‘ des Islam an die westliche Moderne ist gewagt. Sein Augenmerk auf die anthropologischen Fragestellungen gereicht ihm zur Ehre. Deren zukünftige Bedeutung innerhalb des interreligiösen Dialogs ist offensichtlich. Daher kann das gesellschaftspolitische Potenzial dieser Offenheit des Islams für die anthropologischen Fragestellungen der Moderne kaum überschätzt werden. Dialog- und Argumentationsmöglichkeiten zeichnen sich ab. Indes erweist sich der von Kermani so eindrücklich inszenierte Anschlussversuch dennoch als zweischneidig.

konzeptionell ausgeblendet wird. [...] Bei der theologischen Theoriebildung [...] sowie der spirituellen und liturgischen Praxis [...] spielt diese Dimension so gut wie keine Rolle.“ (K. J. Kuschel: Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage. In: Gotthard Fuchs (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage. Frankfurt a. M. 1996, 227–261, hier 227f). Ja, die Klage wird in weiten Teilen der Theologiegeschichte zugunsten der Bitte marginalisiert. Das mag an der Wirkungsgeschichte der augustinischen Erbsündenlehre liegen oder der thomistischen Unterscheidung zwischen ‚Bewirkung‘ und ‚Zulassung‘ des Bösen durch Gott. Sie führt zur wirksamen, aber zugleich zynischen Erklärung des Bösen um des Guten willen.

99 Vgl. N. Kermani: Schrecken, a.a.O., 256.

100 „Die Abschaffung Gottes mag im philosophischen Seminar gelingen [...], als Mittel jedoch sich der Anmaßung des Lebens zu erwehren, taugt sie für sich betrachtet nur, sofern man in der Lage ist, seinen gemüthlichen Stoizismus auch in der extremen Not zu bewahren“ (ebd. 34).

Freiheit scheint zur Verzweiflung und zum Scheitern verdammt zu sein. Die Theodizeefrage droht in einen besonders subtilen und zynischen anmutenden ‚Gottesbeweis aus dem Leiden‘ und der Freiheit heraus abzugleiten. Leiden und Freiheit werden unentrinnbar aneinander geknüpft, dem Leiden eine notwendige Funktion für Freiheit zugeschrieben. Die zunächst positiv zu verzeichnende Leidensempfindlichkeit könnte im Angesicht des ‚Schreckens Gottes‘ schließlich in Gewalt umschlagen, ja, von einem solch ambivalenten Gott her seine Legitimationen beziehen. Auf der anderen Seite könnte die Freiheitsbewegung in einer säkularistischen Autonomiebewegung nach westlichem Muster enden, die letztlich den Himmel stürmt, um anschließend an seiner Leere zu leiden.

Doch Freiheit müsste auch als Gelingende denkbar sein. Dabei bedarf die in der Moderne so offensichtlich gewordene Fragilität menschlicher Freiheit offenbar eines tragfähigen Grundes. Freilich allein aus der Sehnsucht nach diesem Grund, nach Gott, sei sie auch noch so abgründig, ist seine Existenz nicht zu beweisen. Damit sind wir aber letztlich wiederum in der Spur dessen angelangt, der als ‚Alleszermalmer‘ jedes metaphysischen Gottesbegriffs die Notwendigkeit des Gottdenkens gerade angesichts des Leids der Welt wie als Grund der menschlichen Freiheit bleibend in Geltung gesetzt hat. Sei es auch als Postulat, nicht als Realitätserweis. Freilich, seit Kant ist deutlich:

„Noch der rigoroseste Vernunftanspruch ist theologisch infiziert. Ausichtslos, keimfrei nachmetaphysisch denken zu wollen. All dies besagt jedoch keineswegs, dass es die übernatürliche Instanz, die eine versöhnte Welt einzig herstellen könnte, auch wirklich gibt. Verantwortlicher Atheismus ist alles andere als ‚gemütlich‘. Er weiß um die fortbestehende Gottesbedürftigkeit. Insofern ist er ganz dicht am Theismus. Aber eines weiß er nicht: ob er seinen eigenen Einsichten in allen Lebenslagen gewachsen sein wird“<sup>101</sup>.

Was ist aber nun zu tun? Es gilt das Kantische Projekt *in bestimmter Hinsicht* weiterzuführen. Kant hatte die fallende Metaphysik seiner Zeit gestoßen, aber, so Adorno, im Interesse einer Rettung der Objektivität durch die Subjektivität hindurch – Objektivität wohlgermerkt, nicht Intersubjektivität als bloße Erweiterung der Sub-

101 Chr. Türcke: Der Markt, a.a.O., 11. Auch ein ‚Kreuzzug der Atheisten‘ gegen die mediale ‚Wiederkehr der Religion‘, der sich nicht in undifferenzierten und vorurteilsbesetzten Platitüden ergötzt und sich jenen Gott, den er ablehnt, nicht aus einem fundamentalistischen Einheitseintopf jeglicher Couleur (re-)konstruiert und sich seiner anschließend unter dem Stichwort ‚Aberglaube‘ allzu leicht entledigt (exemplarisch sei auf den Beitrag von Polly Toynebee in der ‚Zeit‘ verwiesen [Religion, in: Die Zeit Nr. 23 vom 31. Mai 2007, 52]), sondern auf dem philosophischen und theologischen Niveau der Zeit argumentiert, scheint hier an eine immanente Grenze zu kommen.

jektivität! Seither gilt auch für die Theologie die Aufgabe, die Relevanz der Glaubensinhalte anthropologisch zu vermitteln. Ebenso sind umgekehrt Subjektivität, Freiheit und Autonomie im Blick auf den Glauben in ihrer Bedeutung zu erschließen, ohne den Glauben in Wissen aufzuheben (und ohne „die Akte Theodizee“ zu schließen). Denn auch das gehört zu Kants Projekt: Die Grenzen der Vernunft zu bestimmen. Deutlicher als bei Kant ist – mit Adorno – ‚das Hinzutretende‘ zur Vernunft zu bedenken. Und zwar dialektisch zu bedenken! Es gilt den Irrationalitäten der Vernunft und der inneren Intelligibilität und Rationalität des nicht aus der Vernunft stammenden Hinzutretenden nachzuspüren – ohne beides ineinander aufzuheben.

Im Ringen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft und deren wechselseitige Reinigung hat indes jener Streit um den Gottesbegriff selbst seine unaufgebbare Relevanz, den Benedikt XVI. so provozierend eingefordert hat. Denn die anthropologische Grundlegung der westlichen Moderne rekurriert in ihrem Leitgedanken menschlicher Autonomie unverkennbar auf einen Freiheitsbegriff, der als Grundannahme der biblisch-christlichen Gottesvorstellung unaufgebbar zugrunde liegt. Hier steckt das unaufhebbare Körnchen Wahrheit auch des nominalistischen Gottesbegriffs. Der Gott der Offenbarung ist ein notwendig freier Gott, der dennoch sich selbst, sein innerstes Wesen, gerade in seiner Zuwendung zur Welt erschließt. Dabei hat der christlich-jüdische Gottesbegriff eine unverkennbare Stärke und ein unaufgebbares Profil:

„Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe – als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt –, aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst. Seine Liebe ist dazu eine wählende Liebe: Aus allen Völkern wählte er Israel und liebte es – freilich mit dem Ziel, gerade so die ganze Menschheit zu heilen. Er liebt, und diese seine Liebe kann man durchaus als Eros bezeichnen, der freilich zugleich ganz Agape ist“ (DCE Nr. 9).

So bedarf jener vom Nominalismus so forcierte Begriff der Freiheit einer Konkretion. Und diese theologische Konkretion hat nun auch anthropologische Konsequenzen: Denn das

„philosophisch und religionsgeschichtlich Bemerkenswerte an dieser Sicht der Bibel besteht darin, daß wir einerseits sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild vor uns haben: Gott ist der Urquell allen Seins überhaupt; aber dieser schöpferische Ursprung aller Dinge – der Logos, die Urvernunft – ist zugleich ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe. [...] Auf diese Weise ist das Hohelied in der jüdischen wie in der christlichen Literatur zu einer Quelle mystischer Erkenntnis und Erfahrung geworden, in der sich das Wesen des biblischen Glaubens

ausdrückt: Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selber bleiben und doch ganz eins werden“ (DCE Nr. 10).

Gerade in dieser inneren Bindung von Freiheit an Liebe erweist sich die Vernünftigkeit des christlichen Gottesverständnisses – und seine Widerständigkeit gegen Gewalt! Wie die innere Verhältnisbestimmung beider genauer zu gestalten ist, entscheidet nicht nur innerchristlich Grundlegendes, es ist auch die grundlegende Voraussetzung des weiteren Fortschritts des interreligiösen Dialogs gerade auch mit dem Islam. Christlich ist eine personal-caritative Deutung, keine objektivistisch-metaphysische: „Die Welt kommt aus der Vernunft, und diese Vernunft ist Person, ist Liebe – das ist es, was uns der biblische Glaube über Gott sagt.“<sup>102</sup> Der *caritas*-Begriff verweist dabei auf jenen unhintergehbaren Grund jedes Dialogs, dessen Plausibilität sich an dieser Stelle sogar für einen kritischen Diskurs zwischen der von Gianni Vattimo vertretenden Position der Postmoderne und Benedikt XVI. geradezu aufdrängt. Auch könnte hier jene von Georg Essen so nachhaltig eingeforderte Denkform der Moderne konkrete Gestalt gewinnen, die „Gottes unverfügbarer Freiheit ebenso gemäß ist, wie sie der Gratuität seiner geschichtlichen Offenbarung entspricht.“<sup>103</sup>

## Summary

The pope's address in Regensburg in 2006 attracted international attention. Is his plea for an image of God that is consistent and justifiable in terms of human reason appropriate as an absolute criterion for interreligious dialog? Against the background of the Islamic image of God, which the pope treated critically, the attractiveness of a mutual need for reason and faith becomes apparent. Is however the pope not appreciating only one part of his own catholic tradition? Is his proposal still sustainable within a modern and postmodern philosophical constellation? Does the Islamic tradition, especially in its mystical strains, offer a completely different starting point for further dialogue?

102 *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*: Einführung in das Christentum, a.a.O., 23f.

103 *Georg Essen*: Jesus als Christus heute. Die Schwierigkeiten gegenwärtiger christologischer Reflexion, in: Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert, Herder Korrespondenz Spezial, Freiburg 2007, 23–26, hier 26.