

Papst Benedikt XVI. im europäischen Dialog^[*]

Christian J. Feldbacher-Escamilla Gunter Graf
Irene Klissenbauer Marina P. Teixeira

Herbst 2011

1 Einleitung

[345] Europa ist ein Kontinent der Vielfalt. Unterschiedliche kulturelle und religiöse Gemeinschaften leben mit- und nebeneinander, verschiedene Weltanschauungen werden vertreten. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass auch innerhalb der *Europäischen Union* immer wieder Fragen auftreten und diskutiert werden, die alle Mitglieder betreffen, aber je nach religiösem bzw. weltanschaulichem Hintergrund unterschiedlich beantwortet werden. Vor allem durch den Beitritt neuer und hinsichtlich ihres kulturellen und religiösen Erbes sehr unterschiedlich geprägter Staaten gewinnen diese Kontroversen zusätzlich an Brisanz, und sie werden von vielen als große Herausforderungen für die Zukunft Europas angesehen. Alle Diskussionen dieser Art zusammengenommen wollen wir mit 'europäischer Dialog' bezeichnen. Die Diskussionen des europäischen Dialoges werden von Anhängern unterschiedlicher Gemeinschaften geführt, die sich, dem üblichen Sprachgebrauch folgend, in zwei große Gruppen – religiöse auf der einen und säkulare auf der anderen Seite – einteilen lassen. Zu einer religiösen Gemeinschaft zählen wir diejenigen, die einer Glaubensgemeinschaft angehören und zumindest für manche ihrer religiösen Überzeugungen eine allgemeine Verbindlichkeit – auch für Menschen, die ihrer Gemeinschaft nicht angehören – beanspruchen. Dieser Ansicht nach sollten Glaubenssätze durchaus auch im politischen Bereich eine entscheidende Rolle spielen und vor allem helfen, Wertfragen zu beantworten. Zu den atheistisch-säkularen Gemeinschaften gehören festsetzungsgemäß solche Menschen, die dafür argumentieren, dass religiösen Überzeugungen im öffentlichen Raum keine bzw. nur eine sehr geringe Bedeutung zugestanden werden soll. Solche Überzeugungen sind gemäß dieser Position eher im privaten Bereich anzusiedeln, Forderungen nach deren allgemeinen Gültigkeit

^[*][This text is published under the following bibliographical data: Feldbacher-Escamilla, Christian J. u. a. (2011). „Papst Benedikt XVI. im europäischen Dialog“. In: *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*. Hrsg. von Sedmak, Clemens und Horn, Stefan O. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 345–381. All page numbers of the published text are in square brackets. The final publication is available at <http://www.verlag-pustet.de/>. For more information about the underlying project, please have a look at <http://cjf.escamilla.academia.name/>.]

überzogen.¹

[346] Papst Benedikt XVI. ist Teilnehmer einiger Diskussionen des europäischen Dialoges und offenkundig Mitglied einer religiösen Gemeinschaft. Wir wollen in dieser Arbeit einige seiner Diskussionsbeiträge im europäischen Dialog analysieren und hoffen dadurch einige, wenngleich auch nur pauschale Antworten auf die folgenden Fragen geben zu können:

Wie verhält sich der Papst im europäischen Dialog? Im Speziellen:
Wie argumentiert der Papst im europäischen Dialog und wie soll dieses Verhalten bewertet werden?

Wir werden in vier Abschnitten Antworten auf diese Fragen erarbeiten: Zuerst werden wir allgemeine Überlegungen dazu anstellen, unter welchen Bedingungen uns ein europäischer Dialog möglich zu sein scheint. Im Speziellen werden wir uns dabei auf religiöse Diskussionen – darunter wollen wir hier eine Diskussion des europäischen Dialoges mit mindestens einem Diskussionssteilnehmer einer religiösen Gemeinschaft verstehen – beschränken; da alle Diskussionen des Papstes im europäischen Dialog in diesem Sinne religiöse Diskussionen sind, ist diese Einschränkung zielgeleitet. Es wird sich zeigen, dass dabei die Frage nach der Wahrheit in der Religion eine besondere Herausforderung für einen europäischen Dialog darstellt (Abschnitt 2). Nachfolgend werden wir auf zwei Lösungsversuche des in Abschnitt 2 aufgezeigten Problems eingehen, die von theologischer Seite vorgebracht wurden: Anhand der Arbeiten von Hans Küng und Johann Baptist Metz wird gezeigt, auf welcher Grundlage religiöse Gemeinschaften dialogfähig sein könnten. Unter Bezugnahme auf zwei Diskussionsbeiträge des Papstes in interreligiösen Diskussionen wird aber auch darauf hingewiesen, dass er den von Küng und Metz vorgeschlagenen Weg nicht beschreitet, was in der Folge eine bessere Einordnung und Abgrenzung seiner eigenen Position ermöglicht (Abschnitt 3). Anschließend werden wir auf die speziellere Frage des argumentativen Verhaltens des Papstes eingehen. Wir beginnen dazu mit einer Überblicksdarstellung seiner Argumentation im europäischen Dialog (Abschnitt 4) und gehen dann über zu einer Analyse eines ganz bestimmten Argumentes des Papstes, dass er in diesem Zusammenhang vorgebracht hat (Abschnitt 5). Schlußendlich werden wir unsere Antworten auf die genannten Fragen im letzten Abschnitt noch zusammenfassen.²

¹Man beachte, dass auch gläubige Menschen zu diesen Gemeinschaften zählen können; nämlich genau dann, wenn sie zwar gewisse religiöse Überzeugungen haben, aber nicht davon ausgehen, dass diese für politische Zwecke von Bedeutung sind.

²In dieser Arbeit werden einfache hochgesetzte Anführungszeichen zur Bildung von Anführungsnamen und doppelte Anführungszeichen dudenkonform, also mindestens in fünf Bedeutungen, verwendet.

2 Philosophische Voraussetzungen eines religiösen und europäischen Dialoges

Wie [347] steht es um einen Dialog in der eingangs erwähnten Form bzw. von welchen Voraussetzungen muss bei einem solchen Dialog ausgegangen werden? Um diese Frage beantworten zu können, ist es zweckmäßig, auf ein von einem philosophischen Standpunkt aus besonders interessantes Merkmal von Religionen einzugehen. Sie sind nämlich immer – so legen es viele religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Arbeiten nahe (cf. etwa Bocheński 1968; Yandell 1999) – mit einer Sprache verbunden, die charakteristisch für die jeweilige Religion ist. Als Beispiele für Teile solcher religiösen Sprachen lassen sich etwa das Vaterunser des Christentums, die Pflichtgebete des Islam, Formulierungen von Verhaltensregeln, wie sie z. B. in den Zehn Geboten des Christen- bzw. Judentums zu finden sind, Glaubensbekenntnisse und Katechismen angeben.³

In der Folge soll ein genauerer Blick darauf geworfen werden, welcher Stellenwert einer solchen Sprache zukommt und in welcher Funktion solche Sprachen von den Vertretern der Religionsgemeinschaften verwendet werden. Dazu beginnen wir mit einer kurzen sprachphilosophischen Ausführung.

Sprache kann für vieles eingesetzt und in unterschiedlichen Funktionen verwendet werden. Im Folgenden stützen wir uns auf (Morscher 2006, p.37f und p. 41f) und (Ferré 1967, p.349ff) Man kann sie etwa benutzen, um (a) Gefühle auszudrücken (emotive Funktion), (b) Handlungsanweisungen zu geben oder Werthaltungen zu formulieren (präskriptive Funktion), (c) Behauptungen über die Wirklichkeit aufzustellen (deskriptiv-kognitive Funktion), aber auch, um (d) Handlungen zu vollziehen (performative Funktion). Für eine Analyse der Sprache der Religionen sind vor allem (b) und (c) – also die präskriptive und die deskriptiv-kognitive Funktion von Sprache – relevant: Normalerweise sind Religionen mit einer Moral verbunden; Normen werden festgesetzt, und man spricht sich dafür aus, Werte anzuerkennen, an [348] denen sich das Handeln der Menschen orientieren sollte. Beispiele hierfür gibt es viele – man denke etwa an die zehn Gebote des Christen- bzw. Judentums oder die fünf Sittlichkeitsregeln des Buddhismus.

Darüber hinaus darf angenommen werden, dass Religionen normalerweise auch den Anspruch erheben, zumindest mit einigen ihrer Sätze Behauptungen über die Wirklichkeit – auch wenn es sich nicht immer um empirisch zugängliche Sachverhalte handeln muss – aufzustellen. So wird beispielsweise von manchen behauptet, dass genau ein Gott mit näher bestimmten Eigenschaften existiert, dass alle Menschen über eine unsterbliche Seele verfügen, dass Mohammed Allahs Prophet ist oder dass die von uns wahrgenommene Welt nur illusorisch ist. Sätze, die in einer solchen deskriptiv-kognitiven Funk-

³Dass Religionen mit einer Sprache verbunden sind, die analysiert werden kann, ist natürlich nur ein Teilaspekt einer Religion. Um die Voraussetzungen eines religiösen Dialoges – z. B. eines Dialoges von Religionen mit atheistisch-säkularen Gemeinschaften – klären zu können, ist dieses Merkmal von Religionen jedoch – wie sich noch zeigen wird – von entscheidender Bedeutung.

tion verwendet werden, haben eine besonders interessante Eigenschaft: Äußert sie ein Sprachteilnehmer, beschreibt er damit einen möglichen Sachverhalt und behauptet zugleich, dass dieser Sachverhalt auch tatsächlich besteht. Es ist also möglich und sinnvoll, Untersuchungen zur *Wahrheit* dieser Sätze anzustellen.

Das Verhältnis zwischen denjenigen Sätzen einer Religion, die in einer deskriptiv-kognitiven und denjenigen, die in einer präskriptiven Funktion verwendet werden, ist komplex. Es ist aber naheliegend, davon auszugehen, dass sie in enger Verbindung stehen: Um die Plausibilität von Normen und Werten zu untermauern, wird oftmals auf Behauptungen über die Welt verwiesen, und in vielen Fällen dürfte es sich überhaupt so verhalten, dass Religionen gerade auch mit präskriptiven Sätzen beanspruchen, etwas Wahres über die Wirklichkeit auszusagen. Für eine detaillierte Erörterung der Frage, unter welchen Voraussetzungen es möglich ist, präskriptiven Sätzen einen Wahrheitswert zuzuordnen, cf. (Morscher 2006).

Sollten nun verschiedene Religionen unterschiedliche, nicht vereinbare Behauptungen aufstellen, kommt es unweigerlich zu einem Problem, wie es Edgar Morscher auf den Punkt bringt:

“Wenn ein Glaubenssatz *A* zu einer Religion R_1 und ein Glaubenssatz *B* zu einer Religion R_2 gehört und für beide Sätze ernsthaft ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, und wenn *A* mit *B* logisch unvereinbar ist (d. h. dass nicht beide Sätze zugleich wahr sein können, sondern dass aus dem einen der beiden Sätze logisch die Negation des anderen folgt), dann können nicht beide Religionsgemeinschaften recht haben, sondern R_1 oder R_2 muss im Irrtum sein; da die Mitglieder von R_1 von *A* und die Mitglieder von R_2 von *B* überzeugt sind, sind sie zugleich [349] der Überzeugung, dass sich die jeweils andere Religionsgemeinschaft im Irrtum befindet und ihre Lehre revidieren müsste.” (Morscher 2000, p.84f)

Nimmt eine Religion ihre Lehre ernst und fordert sie einen echten Wahrheitsanspruch ein, ist sie angesichts dieser Analyse förmlich zu einer Position gezwungen, die man üblicherweise als ‘religiösen Exklusivismus’ bezeichnet (etwa Meeker und Quinn 2000, p.3). Ein religiöser Exklusivist geht davon aus, dass genau eine (in der Regel seine) Religion im Großen und Ganzen wahr ist und alle anderen Weltanschauungen im Konfliktfall falsch liegen. Besonders wichtig erscheint in diesem Zusammenhang eine Eigenschaft religiöser Sprachsysteme zu sein, auf die schon Joseph Maria Bocheński in aller Deutlichkeit hinwies (cf. Bocheński 1968, p.61): Viele Religionen – laut Bocheński sogar alle – dürften nämlich für einige zentrale Sätze ihrer Lehre eine *Wahrheitsgarantie* einfordern; das soll heißen, dass einige Sätze als unumstößlich wahr und somit unkritisch eingestuft werden.

Für einen ernsthaften Dialog zwischen den Religionen aber auch zwischen Religionen und Menschen, die eine atheistisch-säkulare Weltanschauung vertreten, hat eine solche Forderung natürlich weitreichende Konsequenzen. Denn wird von vornherein davon ausgegangen, dass die eigene Lehre die einzig wahre sei, ist eine konstruktive Auseinandersetzung mit Andersdenken-

den nur eingeschränkt möglich. Natürlich können Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden, und Gebote der Toleranz – die ja oft einen wichtigen Teil der Moral einer Religion ausmachen – erfordern sicherlich einen respektvollen Umgang mit anderen Weltanschauungen. Doch wird angenommen, dass die eigene Lehre unfehlbar ist und grundsätzlich über der der anderen steht, kommt es unweigerlich zu Differenzen. Und da in der Regel ein enger Zusammenhang zwischen Wahrheits- und Heilsanspruch einer Religion besteht, kann man diese Unterschiede auch nicht einfach unter den Tisch kehren. Ein besonders deutliches Beispiel einer exklusivistischen Position samt Anerkennung aller Folgen findet sich beispielsweise in der von der Kongregation für die Glaubenslehre verfassten “Erklärung Dominus Iesus über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche” (Kongregation für die Glaubenslehre 2000).

Natürlich ist es auch möglich, dass eine religiöse Gemeinschaft davon absieht, einen Wahrheitsanspruch zu stellen. Damit positioniert sie sich jedoch [350] außerhalb des erkenntnisorientierten Sprechens, und es ist nicht mehr möglich, eine Verbindlichkeit für die eigene Lehre zu beanspruchen. Religionen verkämen gänzlich zur reinen Geschmackssache, die Frage nach deren Wahrheit wäre irrelevant. Ob ein Wahrheitsanspruch gestellt wird oder nicht, obliegt letztendlich den Vertretern der Religionen selbst. Und da scheint in vielen Fällen klar zu sein, dass der Frage nach der Wahrheit aus der “religiösen Innenperspektive” durchaus ein großer Stellenwert eingeräumt wird. Aber wie steht es eigentlich um die Begründungen der jeweiligen religiösen Behauptungen? Eine Antwort auf diese Frage hängt unseres Erachtens mit bestimmten Verpflichtungen zusammen, die mit einem deskriptiv-kognitiven Sprachgebrauch einhergehen; im Speziellen denken wir dabei an eine Verpflichtung auf epistemische Bescheidenheit. Im Folgenden wollen wir dies näher ausführen.

Dass viele – vielleicht sogar alle – Religionen einen Erkenntnis- und Wahrheitsanspruch für einige ihrer zentralen Aussagen beanspruchen, ist legitim und muss ernst genommen werden. Damit begeben sie sich aber in einen Bereich, der dem der Wissenschaften auffallend ähnelt. In beiden Gebieten wird nämlich Sprache – wenn schon nicht ausschließlich, dann zumindest unter anderem – in einer deskriptiv-kognitiven Funktion verwendet und versucht, wahre Sätze über die Wirklichkeit zu formulieren. Dass sich dabei viele zentrale Sätze des religiösen Sprechens wohl auf eine Wirklichkeit beziehen, die über unsere Welt hinausgeht, spielt zunächst keine Rolle. Denn auch dort muss man sich an die Regeln des deskriptiv-kognitiven Sprachgebrauchs halten und es gilt: Wer Behauptungen aufstellt und darüber hinaus auch noch eine gesellschaftliche Sonderstellung zugesprochen bekommen will, muss gute Gründe für die Wahrheit der eigenen Ansichten angeben können; ein bloßes Darstellen der Überzeugungen ist zu wenig. Ein deskriptiv-kognitiver Sprachgebrauch geht also mit gewissen epistemischen Verpflichtungen einher, die die Sprachbenützer eingehen. Speziell dann, wenn in einer pluralistischen Gesellschaft Allgemeingültigkeitsansprüche für gewisse Aussagen gestellt werden, muss mit Nachdruck auf die Wichtigkeit der intersubjektiven Prüfbarkeit hingewiesen werden; denn Erkenntnisansprüche sind zunächst als gleichwertig zu

betrachten und die Privilegierung einer Gemeinschaft ohne nachvollziehbare Gründe ist unhaltbar.

Ein Blick in die religionsphilosophische Literatur zeigt jedoch, dass die Suche nach intersubjektiv nachvollziehbaren Gründen für oder gegen eine religiöse Lehre mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist. Für eine sehr gute einführende Darstellung der häufigsten Argumente für und wider die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen siehe (Löffler 2006).

Eine objektive [351] erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Fundierung religiöser Sprachsysteme anhand einer allgemein akzeptierten und darüber hinaus intersubjektiv zugänglichen Überprüfungsbasis⁴ ist wohl nur unter dem Eingeständnis der Fehlbarkeit religiösen Wissens durchführbar – etwas, das wiederum von religiöser Seite oftmals abgelehnt wird. Es gibt eine starke Tendenz innerhalb der Religionen, davon auszugehen, dass die Idee einer objektiven Prüfbarkeit von religiösen Lehren aus prinzipiellen Gründen nicht machbar ist. Der Zugang zu den relevanten Fakten sei, so wird oft argumentiert, nur beschränkt möglich und nicht für jeden Menschen im gleichen Ausmaß gegeben (etwa Plantinga 1981, p.46). Dazu kommt, dass Meinungsunterschiede oft metaphysische Behauptungen betreffen, die meist nicht auf objektive Weise entschieden werden können und – so heißt es von Seiten der Glaubensgemeinschaften – für die Theologie der jeweiligen Religion, nicht aber für Wissenschaft und Philosophie fassbar sind (cf. Bocheński 1968, p.23), (cf. Bocheński 1969, p.130). Von religionskritischer Seite wird eine solche Argumentation oft als Immunisierungsstrategie gedeutet: Mögliche, grundsätzliche Einwände gegen den religiösen Glauben werden, so heißt es, nicht wirklich ernst genommen und sind von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Wahrheit vieler zentraler religiöser Sätze wird ja als offensichtlich vorausgesetzt und sie scheinen in vielen Fällen immun gegen jegliche Art der Kritik zu sein. Manche Philosophen gehen daher [352] davon aus, dass religiöse Theorien inhaltslos sind, da sie mit allen nur erdenklichen Daten und Fakten vereinbar sind. Solche Positionen findet man etwa in (Carnap 2004; Flew 1966; Nielsen 1971). Dieser Einwand sollte, obwohl er in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion immer weniger beachtet wird, durchaus auch heute noch ernst genommen werden (cf. Taliaferro 2009). Aus philosophischer Sicht werden religiöse Sprachsysteme den Verdacht nicht los, Sprache nur scheinbar in einer deskriptiv-kognitiven Funktion zu verwenden, da sie den epistemischen Verpflichtungen, die ein solcher Sprachgebrauch mit sich bringt, nicht nachkommen. Für praktische Zwecke sollte man aber über die

⁴Unter der (Überprüfungs-)Basis einer Wissenschaft versteht man normalerweise eine Menge von Basissätzen (bzw. die von ihnen beschriebenen Sachverhalte), mit deren Hilfe die anderen (allgemeineren) Sätze dieser Wissenschaft (bzw. die entsprechende Theorie als ganze) intersubjektiv kritisiert werden können. Dabei ist zu beachten, dass diese Basissätze selbst auch wieder intersubjektiv kritisierbar sein müssen. Eine Basis, die nur den Anhängern einer bestimmten Glaubensrichtung zugänglich ist, von außen aber nicht kritisiert werden kann, muss abgelehnt werden, da sonst jede Gemeinschaft ihre eigenen exklusiven Regeln zur Bewertung ihres Glaubens angeben könnte. Das Anliegen einer objektiven Prüfung würde so aus offensichtlichen Gründen ihren Zweck verlieren (cf. Morscher 1974, p.342). Die Frage nach einer angemessenen Überprüfungsbasis von Religion und Theologie wurde vor allem in (Morscher 1974) und (Sedmak 2002) erörtert.

sen Sinn- bzw. Inhaltslosigkeitsvorwurf hinausgehen. Religiöse Gemeinschaften bestehen darauf, Tatsachen zu beschreiben und Behauptungen aufzustellen, auch dann, wenn das vorher angesprochene Basisproblem der Religionen nicht auf zufriedenstellende Weise gelöst werden kann. Ihnen das von philosophischer Seite grundsätzlich absprechen zu wollen, ist zwar gewissermaßen verständlich, dürfte jedoch von Seiten der Religionsgemeinschaften auf Ablehnung und Unverständnis stoßen. Im Lichte der religiösen Vielfalt – es gibt faktisch eben verschiedene, sich teilweise ausschließende religiöse Lehren – und der erkenntnistheoretischen Probleme bei der Fundierung der verschiedenen religiösen Systeme ergibt sich jedoch eine Situation, die Einfluss auf die Glaubensgemeinschaften haben und zu einer Änderung ihres Selbstverständnisses führen könnte und sollte. Der Schlüssel dazu liegt unseres Erachtens in dem Eingeständnis einer epistemischen Bescheidenheit, die mit einem deskriptiv-kognitiven Sprachgebrauch im Allgemeinen einhergeht; stellt man Behauptungen über die Wirklichkeit auf (auch wenn es sich um empirisch nicht zugängliche Sachverhalte handelt), kann man sich irren. Und speziell dann, wenn sich eine Überprüfung der Behauptungen an verfügbaren Daten und Fakten als schwierig, ja vielleicht sogar unmöglich, herausstellt, sollte man nicht automatisch davon ausgehen, ein für alle Mal im Besitz der Wahrheit zu sein. Da es offensichtlich ist, dass verschiedene Religionen mit gleicher Berechtigung (es gibt ja keine allgemein anerkannte Überprüfungsbasis zur Messung der Behauptungen) auf ihren (sich zum Teil widersprechenden) Ansichten beharren können, ist ja schon aus rein logischen Gründen klar, dass nicht jeder recht haben kann; religiöse Lehren [353] sind fehlbar und können an der Wahrheit vorbeigehen. Es wäre daher auch für die Glaubensgemeinschaften an der Zeit, Abstand von Absolutheits- und Unfehlbarkeitsforderungen zu nehmen. Wo der Anspruch nach Erkenntnis und Wahrheit eingefordert wird, drängt sich eine gewisse epistemische Bescheidenheit geradezu auf, und die Möglichkeit des Irrtums muss eingeräumt werden. Natürlich heißt das nicht, dass mit der Aufgabe eines Absolutheitsanspruches der religiöse Exklusivismus zu verwerfen ist. Vielmehr gilt noch immer: Wer von der Wahrheit einer Lehre überzeugt ist, muss andere Lehren, die mit seiner eigenen nicht vereinbar sind, als falsch zurückweisen. Gesteht man jedoch zu, dass das menschliche Wissen – speziell auch in der Religion – fehlbar ist, eröffnen sich neue Möglichkeiten für einen ernstzunehmenden religiösen Dialog: Statt auf Dogmen zu beharren und die eigene Position grundsätzlich über die der anderen zu stellen, sollte man bereit sein, kritisch über die eigenen Ansichten nachzudenken und gegebenenfalls Modifikationen an ihnen durchführen. Aufgrund der verschiedensten philosophischen und weltanschaulichen Haltungen ist man geradezu gezwungen, Stellung zu beziehen. (Denn auch die Einnahme eines skeptischen bzw. religionskritischen Standpunktes ist der Ausdruck einer Haltung zu diesem Thema.) Welche Position man dabei einnimmt, wird sicherlich historisch und auch kulturell beeinflusst und ist in gewisser Weise abhängig von der Erkenntnisgemeinschaft, der man angehört (cf. Plantinga 2000). Das sind Gegebenheiten, über die man nicht hinwegsehen kann. Doch darf man die wichtige Unterscheidung zwischen

Entstehungs- und Rechtfertigungszusammenhang der gebildeten Meinungen nicht vernachlässigen; die Frage nach der kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen Überzeugungen sollte im Zentrum der philosophischen Reflexion stehen, und da ist es verfehlt, gewisse Meinungen als absolut sicher und unrevidierbar zu erachten, worauf beispielsweise auch Alvin Plantinga, einer der bedeutendsten zeitgenössischen Verfechter der Vernünftigkeit religiösen Glaubens, hinweist:

“But couldn't I be wrong? Of course I could! But I don't avoid that risk by withholding all religious (or philosophical or moral) beliefs; I can go wrong that way as well as any other, treating all religions, or all philosophical thoughts, or all moral views as on a par. [...] There is no safe heaven here, no way to avoid risk. In particular, you won't reach safe haven by trying to take the same attitude toward all the historically available patterns of belief and withholding; for in so doing, you adopt a particular pattern of belief and withholding, one incompatible [354] with some adopted by others. You pay your money and you take your choice, realizing that you, like anyone else, can be desperately wrong. [...] And how can you do better than believe and withhold according to what, after serious and responsible consideration, seems to you to be the right pattern of belief and withholding?” (cf. Plantinga 2000, p.182f)

Eine Entscheidung, welche Position man nun hinsichtlich religiösen Lehren einnimmt, ist unvermeidbar. Trifft man diese aber in kritischer Auseinandersetzung mit den bekannten Einwänden, nach ernsthaften und verantwortungsvollen Überlegungen und immer mit dem Zugeständnis, dass keine absolute Sicherheit möglich ist, sollte religiöse Intoleranz der Vergangenheit angehören. Es wäre angebracht, den Dialog mit Andersdenkenden zu suchen und trotz der eigenen religiösen Überzeugungen Platz zu schaffen für eine erkenntnisbringende Auseinandersetzung mit rivalisierenden Standpunkten.

3 Theologische Standpunkte zum interreligiösen und europäischen Dialog

Wie wir in der Einleitung bereits angedeutet haben, zählt für viele ein friedliches Miteinander von verschiedenen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen zu einer der größten Herausforderungen dieses Jahrhunderts. Von religiöser Seite wird oftmals betont, dass dieser Aufgabe nicht nur von politischer und wirtschaftlicher Ebene größte Beachtung zu schenken ist, sondern dass dieser Umstand gerade von religiöser Seite ernst genommen werden muss (cf. unter anderem Küng 2006). Sichtbar wurde das Bewusstsein für diese Herausforderungen von religiöser Seite bereits 1893, als in Chicago unter der Bezeichnung *The World's Congress of Religions* eine erste Vorform des Parlaments der Weltreligionen stattfand. Dieser folgten 1988 eine Zusammenkunft in Chicago

unter dem Namen 'Formation of the Council for a Parliament of the World's Religions', sowie die späteren Tagungen des Parlaments der Weltreligionen (in Chicago 1993, Ciudad de Cabo 1999, Barcelona 2004, Monterrey 2007, Melbourne 2009).⁵ Als weiteres positives Beispiel für das Bewusstsein der Notwendigkeit friedlich miteinander in Beziehung zu treten, ist in diesem Rahmen auch die Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* 1948 zu nennen, sowie die Erklärung, die die [355] *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* 1970 in Kyoto, Japan, verabschiedete.⁶

Im Rahmen dieser *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* wurde vor allem festgehalten, dass jene Dinge, die die Religionen einen, als wichtiger zu bewerten sind, als jene, die sie trennen, ohne dabei jedoch die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Glaubensrichtungen zu ignorieren. Konkret wurden in der 1970 verabschiedeten Erklärung die Gleichheit und Würde aller Menschen, die große Bedeutung der Familie, die Unantastbarkeit des menschlichen Gewissens sowie der Wert der menschlichen Gemeinschaft als große Themenfelder, die den Religionen gemeinsam sind, genannt. Ebenso wurde darauf hingewiesen, dass ein interreligiöser Dialog nicht erst dort stattfindet, wo Theologen oder Kirchen- und Gemeinschaftsoberhäupter zusammentreffen, sondern *überall dort*, wo Menschen verschiedenen Glaubens einander begegnen. Daran zeigt sich unserer Ansicht nach nicht nur die große Bedeutung, die dem interreligiösen Dialog im alltäglichen Leben zukommt, sondern auch die Notwendigkeit, solche Gespräche *so* zu begründen, dass weder einzelne Gemeinschaften, noch Personen, die sich keiner Gemeinschaft zugehörig fühlen, ausgeschlossen werden. Hans Ucko, Vorsitzender für interreligiöse Beziehungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, betont in diesem Zusammenhang, dass jeder Dialog und jede Vorbereitung auf solch ein "Zusammentreffen" immer auch selbst als Erfahrung gesehen werden muss und als solche auch wertgeschätzt werden sollte (cf. Helfenstein 1998).

Während die prinzipielle Bedeutung solcher Begegnungen vielen Vertretern der verschiedensten Religionen und Religionsgemeinschaften schon lange bewusst zu sein scheint, herrscht häufig Uneinigkeit darüber, was als Grundlage eines solchen interreligiösen Dialoges dienen könnte. Im Folgenden möchten wir kurz auf die unterschiedlichen Ansätze Hans Küngs und Johann Baptist Metz' zu einer Grundlage eines interreligiösen Dialoges eingehen. Hierbei ist zu beachten, dass Metz zunächst einen Schwerpunkt auf Europa legt, wohingegen Küng seinen Ansatz immer schon als globalen denkt.

Als Voraussetzung eines jeden Dialoges nennt Hans Küng, der sich vor allem im Rahmen seines *Projekt Weltethos* mit der Frage nach den Bedingungen [356] der Möglichkeit eines interreligiösen Dialoges auseinandersetzt, die Pflicht einer jeden Religion, Gemeinschaft und neureligiösen Bewegung sowohl selbstkritisch zu sein als auch Kritik und Anfragen von außen zuzu-

⁵für mehr Informationen sei verwiesen auf: <http://www.parliamentofreligions.org> (25.11.2010)

⁶Teilnehmer der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden 1970 waren u. a. Bahai, Buddhisten, Konfuzianer, Christen, Hindus, Jains, Juden, Muslime, Shintoisten, Sikhs, Anhänger von Zoroaster.

lassen. Neben Küng verweist auch Karl-Josef Kuschel, einer der bedeutendsten Mitarbeiter des *Projekts Weltethos*, der unter anderem die Möglichkeiten und Grenzen innerhalb eines Dialoges zwischen den drei großen monotheistischen Religionen untersucht hat, auf die Dringlichkeit, nicht nur genauer zwischen kulturellen, sozialen und religiösen Problemen zu unterscheiden, sondern auch größtes Augenmerk darauf zu legen, wie Gemeinschaften sich selbst sehen und wie sie von außen wahrgenommen werden (cf. Kuschel 2006).

Sowohl Küng als auch Kuschel nennen das *Humanum* – das ist die Idee der Anerkennung des „Allgemein-Menschlichen“ in jedem Menschen, unabhängig von seiner Standes-, Religions-, Volks- und Staatszugehörigkeit o. ä. – als Grundlage für einen interreligiösen Dialog, da sie einen Schwerpunkt einer jeden Religion in der Frage nach den Grundwerten, die dem Menschen helfen wahrhaft menschlich zu leben, sehen. Verwiesen wird dabei auf das jeweilige Gebot einer jeden größeren religiösen Strömung seine Mitmenschen zu achten. Küng nennt das jüdische Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, die jesuanische Steigerung dessen hin zur Feindesliebe, die Forderung im Koran nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und guten Werken, der konfuzianische Appell, die kosmische Ordnung zu bewahren, die buddhistische Lehre von der Überwindung menschlichen Leids sowie das hinduistische Streben nach der Erfüllung des *dharma*, das ist in der hinduistischen Tradition einerseits Verhaltensnorm, andererseits individuelles Verhaltensmuster (cf. Küng 2006). Dabei zeigt sich für Küng gerade in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Religionen, da sich für ihn – auch wenn er mehrfach betont, dass auch ohne Religion moralisches Leben möglich ist – deutlich zeigt, dass letztlich nur Unbedingtes unbedingt verpflichten kann (cf. dazu Küng 2006).

Ein weiterer Fokus Hans Küngs liegt auf der Problematik, die sich mit der Wahrheitsfrage verbindet. Küng meint, dass auch im interreligiösen Dialog die Wahrheitsfrage trotz aller Differenzen zwischen den Religionen unbedingt gestellt werden muss, wobei darauf zu achten sei, einen Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit zu finden, was seine Position vermutlich in die Nähe der von uns in Abschnitt 2 vertretenen [357] rückt; das Eingeständnis einer epistemischen Bescheidenheit könnte durchaus ein Mittelweg im Sinne Küngs sein (cf. Küng 2006).

Während Küng beim *Humanum* ansetzt, sieht Metz einen möglichen Ausgangspunkt für interreligiöse Gespräche in der *Compassion*, das ist die teilnehmende Wahrnehmung und Berücksichtigung fremden Leids, gegeben. Das Besondere an dieser Art des Wahrnehmens ist nach Metz einerseits, dass dies immer ein Handeln zur Folge hat, und andererseits, dass dabei sowohl vergangenes als auch derzeitiges und möglicherweise zukünftiges Leiden wahrgenommen wird, da nach dem Verständnis der *Compassion* etwas nur dann wirklich gerecht ist, wenn es auch gerecht hinsichtlich der vergangenen Opfer ist.

Wohingegen Metz als auch Küng davon ausgehen, dass ein globales Ethos als Grundlage für den interreligiösen Dialog unbedingt notwendig ist, kritisiert Metz Versuche, ein globales Ethos so zu formulieren, dass von einem sittlichen Universalismus ausgegangen wird, der auf „der Basis eines so ge-

nannten Minimal- oder Grundkonsens zwischen den Religionen und Kulturen gewonnen werden soll" (Metz 2006, p.172). Die Gefahr eines solchen Ansatzes ist nach Metz der Umstand, dass dabei vergessen wird, dass ein globales Ethos – theologisch und religionspolitisch betrachtet – kein Konsensprodukt ist, da die Übereinstimmung aller weder Grund noch Kriterium eines universalen Anspruches sein kann. Für Metz zeigt sich klar, dass ein universaler Konsens nur durch die vorhergehende Autorität des Ethos selbst zu begründen ist. Als mögliche Autorität nennt Metz die Autorität *der Leidenden*, die er klar abgrenzt von einer Autorität *des Leidens*.

Die Unmöglichkeit die Autorität der Leidenden hermeneutisch oder diskursiv als gesichert zu betrachten, da die Verpflichtung auf eine solche Autorität jedem Gespräch und allen Verhandlungen vorausgeht, mag zwar zunächst als Schwäche dieser Autorität erscheinen, ist jedoch nach Metz letztlich als ihre Stärke zu sehen, da durch die Unmöglichkeit über diese Autorität der Leidenden irgendwie zu verhandeln jede Ethik, die sich auf ein Recht der Mehrheit oder der Stärkeren berufen könnte, ausgeschlossen wird, ebenso wie jede Form von "Verträglichkeitsethik".⁷ Die Stärke einer solchen Autorität liegt, so Metz, darin, dass sie sowohl religiös als auch kulturell [358] unhintergebar ist und somit als die letzte universale Autorität in den globalisierten Verhältnissen unserer Welt zu sehen ist.

Im Gegensatz zu Küng, sieht Metz die Chance für einen interreligiösen Dialog weniger im unmittelbaren Zueinander und Miteinander der Religionen, das sich durch einen direkten Religionsvergleich ergeben würde, sondern "in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt" (Metz 2006, p.174). So spricht Metz von einer Chance auf eine "indirekte Ökumene", die nicht nur als religiöses, sondern auch als politisches Ereignis zu sehen wäre, insofern eine "Mystik der *Compassion*", also eine Mystik der unbedingten Teilnahme, in ihrem Kern immer politisch sein muss, wenn sie nicht zu einer antlitzlosen Naturmystik werden will. Aufgrund der unumgänglich politischen Dimension einer solchen "Mystik der *Compassion*" geht Metz in seinem Werk *Memoria passionis* (cf. Metz 2006) auch näher auf politische Probleme ein und kommt so auf Europa zu sprechen. Dabei stellt er sich die Frage, was eine solche "Mystik der *Compassion*" für Europa bedeutet und welche Aufgaben Europa angesichts dieser *Compassion* in Bezug auf die "restliche Welt" zukommen. Metz sieht dabei Europa kritisch und weist darauf hin, dass es unumgänglich ist zu unterscheiden, ob man "Europa als säkulares Projekt" (cf. Metz 2006, p.198) im Sinn einer pluralistischen oder laizistischen Version sieht, wobei im Fall einer laizistischen Auffassung nach Metz eigentlich von einem "säkularistischen Europa" gesprochen werden sollte. Die Kritik in Bezug auf "Europa als säkulares/säkularistisches Projekt" bezieht Metz nicht nur auf die bloße "Idee Europas", sondern auch auf die tatsächliche EU-Verfassung. Das Problem sieht Metz dabei darin, dass Europa sein Gedächtnis verloren

⁷Metz verweist hier auf Diskussionen im Bereich der Biotechnik, wo der Vorwurf laut wurde, der Mensch werde nur mehr als bloßes Restprodukt der Natur behandelt.

zu haben scheint. Dieser Gedächtnisverlust zeigt sich nach Metz bereits in der Präambel des EU-Verfassungsvertrags, in der ausschließlich geschichtsferne Attribute wie 'kulturell', 'religiös', 'humanistisch' verwendet werden, um das geistig-moralische Klima Europas zu beschreiben (cf. Metz 2006). Demgegenüber vermisst Metz im Text des Verfassungsvertrages den Hinweis darauf, dass sich die Werte der europäischen Kultur und damit das europäische Verständnis von Kultur, Religion und Humanismus geschichtlich entwickelt hat, unter bestimmten Umständen und vor allem unter jüdisch-christlichem Einfluss. Ebenso sollte, nach Metz, darauf hingewiesen werden, dass es in vielen Bereichen, wie zum Beispiel in der Praxis und dem Verständnis von Religionsfreiheit, noch Ungleichheiten gibt. Nach [359] Metz gehört es jedoch gerade zur Verantwortung für die politische Kultur Europas, solche Ungleichheiten aufmerksam wahrzunehmen. Deshalb sollte das "jüdisch-christliche Erbe", das in einem langen historischen Lernprozess für sich selbst diese Vollgestalt der Religionsfreiheit bejaht und (nicht ohne inneren Widerstand) entfaltet hat, ausdrücklich bei den "Erbschaften Europas" genannt werden – und zwar gerade im Interesse der Sicherung der vollen praktischen Religionsfreiheit und des darin wurzelnden Pluralismus" (cf. Metz 2006, p.202). Dies sei unter anderem auch deshalb von großer Bedeutung, da ein interreligiöser Dialog nur dann gelingen könne, wenn man dabei anderen auf eine Art und Weise begegnet, die es möglich macht, sich seiner eigenen Wurzeln bewusst, in größtmöglicher Offenheit für andere und größtmöglicher Treue zum eigenen Ursprung zu stehen (cf. dazu Küng 1995; Küng und Kuschel 1993). Nach Metz zeigt sich klar, dass erst dies ein wirklich pluralitätsfähiges Europa möglich macht und dass man erst auf einem solchen Boden die Frage nach dem Verhältnis Europas zur nicht-europäischen Welt sinnvoll zu stellen vermag.

In Bezug auf das Verhältnis Europas zur nicht-europäischen Umwelt setzt Metz ebenfalls europakritisch an, um auf Verhältnisse aufmerksam zu machen, die offen geblieben – als "Problemherde" – einer Lösung bedürfen. Als eine der größten Aufgaben Europas nennt Metz die Notwendigkeit, als kulturelle und politische Heimstatt eines Universalismus, der im Kern strikt anti-eurozentrisch ist, aufzutreten, wobei er betont, dass hierbei nicht an das Europa der rationalen und kommerziellen Herrschaft zu denken ist, oder an das Europa der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, sondern an das Europa der politischen Aufklärung und der damit verbundenen Idee der unhintergehbaren Menschenwürde und des Universalismus der Menschenrechte, also an das Europa einer universalistischen Menschenrechtsethik (cf. Metz 2006).

Als Krisen "des europäischen Geistes" diagnostiziert Metz einerseits die Gefahr, sich mit der Armut abzufinden, anstatt gegen sie anzukämpfen, und andererseits einen neu aufkommenden "Unschuldstraum", der sich in der so genannten "Kleinen Moral" äußert, die eine Moral mit verkleinerten und beweglichen Maßstäben ist. Ein solcher "Provinzialismus" könne für [360] Europa aber nicht möglich sein, da eine solche Haltung dem jüdisch-christlichen Erbe zutiefst widerspräche; dieses Erbe sei verwurzelt in einem pluralitätsfähigen Universalismus, der gerade nicht zulassen dürfe, dass Maßstäbe der Gerechtigkeit verkleinert und Opfer vergessen werden oder dass

Mythen und Märchen eine anamnetische Kultur ersetzen. Es sei eben diese anamnetische Vernunft, die nicht nur dafür Sorge, dass vergangene Opfer nicht vergessen werden, sondern auch dafür, dass die Vergangenheit in allen Momenten des Lebens präsent gehalten wird, die viele Menschen in den jüngsten interreligiösen Konflikten auf Seiten der römisch-katholischen Kirche vermissten.

Unserer Ansicht nach zeigten sich konkret die Probleme der katholischen Kirche innerhalb eines interreligiösen Dialoges zunächst während der sogenannten *Regensburger Rede* des Papstes, die er am 12. September 2006 an der Universität Regensburg hielt (cf. Ratzinger 2007a). Während anfänglich vor allem das mittelalterliche Zitat von Kaiser Manuel II. Palaeologos "Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten" (Ratzinger 2007a, p.9) als ausschlaggebend für die auf die Vorlesung folgenden Proteste genannt wurde, zeigte sich in den folgenden Monaten, dass die Probleme zwischen der katholischen Kirche und zahlreichen muslimischen Gemeinschaften viel grundlegender waren. Besonders deutlich wurden bestehende Differenzen in dem "Offenen Brief hochrangiger Vertreter des Islam an Papst Benedikt XVI. – *Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen*"⁸, der im Oktober 2006 als Reaktion auf die zitierte Vorlesung des Papstes erschien. Dabei kritisierten die 38 muslimischen Autoritäten, die den Offenen Brief unterzeichnet hatten, nicht nur unzureichende Interpretationen der islamischen Lehre von Seiten des Papstes sowie seinen Hinweis auf Ibn Hazm⁹, sondern verurteilten auch die gewaltsamen Reaktionen auf die Vorlesung von muslimischer Seite als zutiefst unislamisch. Einen besonderen Akzent setzten die muslimischen Autoritäten zum Schluss des Briefes auf die Notwendigkeit des Dialoges zwischen [361] Christen und Muslimen, deren Dringlichkeit sich für sie nicht nur angesichts der gewalttätigen Reaktionen auf die Vorlesung des Papstes zeigte, sondern allein schon durch die Tatsache, dass Christen und Muslime gemeinsam 55 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen.

Von christlicher Seite wurde unter anderem von Erwin Koller darauf hingewiesen, wie brisant die Aussage des Papstes, Gott habe keinen Gefallen an Blut und unvernünftig handeln sei dem Wesen Gottes zuwider, angesichts der weltpolitischen Gegenwartskonflikte ist: "Hätte Benedikt XVI. sie mit einem Schuldbekenntnis verbunden statt mit dem Unfrieden stiftenden Zitat über Gewalt bei Mohammed, wäre sein Wahrheitsverständnis zur epochalen Herausforderung aller Religionen geworden" (cf. Koller 2009, p.49).

Weitere Probleme im Rahmen der interreligiösen Gespräche, aber auch hinsichtlich des Selbstbildes der römisch-katholischen Kirche, zeigten sich mit der Wiederzulassung des tridentinischen Missale Romanum von 1570 in der

⁸<http://www.zenit.org/article-11117?I=german> (24.11.2009); zur einfacheren Leseweise nennen wir hier nicht die Namen der 38 muslimischen Autoritäten, verweisen dafür aber auf die genannte Seite.

⁹Kritisiert wurde, dass Ibn Hazm nicht als Autorität in Fragen bezüglich der Transzendenz Gottes gilt.

geänderten Fassung von 1962 als außerordentliche Form des Römischen Ritus, insbesondere anlässlich der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden, die der Papst am 4. Februar 2008 promulgierte. Um die Entrüstung vieler Juden und Christen angesichts dieser Neuformulierung verstehen zu können, ist es notwendig, vor allem auf die leidvollen Erfahrungen der Juden im Zusammenhang mit der Geschichte des Karfreitags beziehungsweise der Karwoche als ganzer hinzuweisen. Kritisiert wurde vor allem auch ein Hinweis des Kurienkardinals Walter Kasper. Dieser hatte behauptet, dass der Papst mit seiner Neuformulierung nur ein Wort Paulus zitiert habe. In der Kritik an dieser Behauptung wurde betont, dass die Karfreitagsfürbitte von 2008 der Denkweise Paulus gerade eben nicht entspreche. Dabei wurde vor allem die paulinische Mahnung aus Röm 11, 11–28 „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18) angeführt. Ganz im Gegensatz zur Neuformulierung des Papstes entspricht gemäß der Kritik die Formulierung der Karfreitagsfürbitte von 1970, in der die Kirche zuallererst ihre Wertschätzung für die Würde der Juden, des von Gott erwählten Volkes, aussprach, der Denkweise Paulus.

Es war vor allem die Reaktion einiger Vertreter der römisch-katholischen Kirche auf die muslimischen Proteste 2006 und auf die jüdischen 2008, die von vielen Christen, Juden, Muslimen aber auch anderen Teilnehmern an den interreligiösen Dialogen als Kennzeichen dafür wahrgenommen wurden, dass es der römisch-katholischen Kirche an dem so notwendigen anamnetischen Gedächtnis fehlt. Dies ist umso problematischer, [362] als ein produktiver Dialog nur dann möglich ist, wenn man sich alle Aspekte der Vergangenheit präsent hält.

Gerade im jüdisch-christlichen Dialog geht es um Wesentliches, insofern die Kirche sich selbst nur dann angemessen versteht, „wenn sie ihre Verbindung mit den Juden sieht, ‚dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes‘ (Papst Johannes Paul II., 1980 in Mainz; cf. Röm 11,29), und wenn die Kirche diese Beziehung in angemessener Weise artikuliert“ (cf. Schöttler 2008, p.160). Dies ist vor allem auch deshalb von so großer Bedeutung, da jede Begegnung der römisch-katholischen Kirche mit einer anderen Religion, Weltanschauung oder neuen religiösen Bewegung nur dann gelingen kann, wenn die römisch-katholische Kirche um ihre Grundlagen genau Bescheid weiß.

Ungeachtet dessen nun, wie der interreligiöse Dialog zu führen ist, ob mit Berufung auf ein *Humanum* oder auf das *Leiden der Anderen*, ist es unbedingt notwendig zu sehen, dass der Dialog nur gemeinsam mit den anderen Religionen, in Respekt und unter Beachtung aller geschichtlichen Gegebenheiten Zukunft haben kann. Wie zuvor dargestellt, weicht das Verhalten des Papstes im europäischen Dialog jedoch von Küngs und Metz' Vorschlägen ab. Es ist daher zweckmäßig, einen genaueren Blick auf einige seiner Arbeiten zu werfen, die er zu dem von uns behandelten Problemkreis verfasst hat.

4 Europa, Christentum und Vernunft – ein Plädoyer des Papstes für die Korrelationalität

In einer Predigt in Krakau im Jahre 1981 fragt der Papst, damals noch Kardinal: „Was hat der christliche Glaube mit Europa zu tun? Was bedeutet Europa für den Glauben der Christen?“ (Ratzinger 1981, p.8). Eine erste Annäherung an eine Antwort folgt in der Predigt mit der Erwähnung einer Erzählung, die im 16. Kapitel der Apostelgeschichte vorkommt. Als Paulus in Kleinasien missioniert, kommt eine Reise nach Europa nicht in Frage, meint der Papst. Die Möglichkeit, einen neuen Weg zu beschreiten, komme in Form eines Traumes, in dem Paulus einen Makedonier sieht, der ihn ruft und bittet „Komm herüber und hilf uns!“. Die Gestalt des Makedoniers, fügt nun der Papst hinzu, steht für Griechenland – für *Europa*. Der griechische Geist habe in jenem Moment Sehnsucht nach Christus, „strecke sich dem Evangelium [363] entgegen“ (cf. Ratzinger 1981, p.8f). In dem engen Zeitraum einer Predigt stellt der Papst fest: „Europa ist Europa geworden durch den christlichen Glauben, der das Erbe Israels in sich trägt, aber zugleich das Beste des griechischen und des römischen Geistes in sich aufgenommen hat“ (Ratzinger 1981, p.9). Eine genauere Erläuterung dessen, was das Beste des griechischen und des römischen Geistes in sich aufnehmen heißt, bietet der Papst in anderen Schriften an.¹⁰ Im Moment stellt sich die Fortsetzung des Gedankens als bedeutsamer dar: Obwohl die germanischen und slawischen Völker in den Raum dieses christlichen Glaubens eingegangen sind und ihm neue Gestalt gegeben haben, haben sie zugleich von ihm erst ihre Geschichte und Identität empfangen, so der Papst. Seine Konklusion: „Jedes europäische Volk darf und muß von sich bekennen, daß der Glaube unsere Heimat geschaffen hat und daß wir uns selbst verlieren würden, wenn wir den Glauben wegwerfen [würden]“ (Ratzinger 1981, p.9).

Die These scheint eindeutig zu sein: Das Christentum gehört unabdingbar zur „Identität Europas“. Die Gestalt Christi stehe in der Mitte der europäischen Geschichte und sei Grundlage des wahren Humanismus (cf. Ratzinger 1981, p.9f); durch die Menschwerdung Gottes empfangen der Mensch eine ganz neue Würde, er nehme an Gottes eigener Würde teil – wir werden diese These zur Würde des Menschen in Abschnitt 5 noch genauer behandeln. Und daraus entwickle sich das Besondere der christlichen Kultur, deren Zeichen in Europa sichtbar sind: Die Überordnung der sittlichen Werte über die materiellen und die Anerkennung der Ehre Gottes als öffentliches und gemeinsames Gut; die Würde des Gewissens und die Anerkennung seines Rechtes; die Würde der Ehe und Familie (cf. Ratzinger 1981, p.13f). Die christliche Kultur sei des Weiteren eine Kultur der Nächstenliebe und Barmherzigkeit und deshalb auch der sozialen Gerechtigkeit (cf. Ratzinger 1981, p.15). Als wesentlicher Bestandteil

¹⁰Der Papst verteidigt die These der sogenannten „Hellenisierung des Christentums“. Für eine genauere Diskussion zu diesem Thema siehe etwa *Einführung in das Christentum* (Ratzinger 1968, pp.197–112), die *Regensburger Rede* (Ratzinger 2007a) und *Das Kreuz der Hellenisierung* (Schneider-Stengel 2006).

der europäischen Identität deute sie auf die Tatsache hin, dass "die wahre europäische Kultur nicht nur eine Kultur des Verstandes" sei (cf. Ratzinger 1981, p.15).

Die europäische Kultur ist aber *auch* eine Kultur des Verstandes, was der Papst selbst anerkennt und gewissermaßen preist. Trotz aller Schwierigkeiten, [364] 'Aufklärung' zeitlich genau zu definieren, oder als eine bestimmte Doktrin aufzufassen, lassen sich auf jeden Fall einige Grundzüge nennen – allgemeine kritische Einstellung gegenüber allem, was der rationalen Prüfung nicht standhält, verbunden mit der kritischen Auseinandersetzung mit philosophischen, moralischen, theologischen und sozialen Traditionen und einer emanzipatorischen Tendenz – und es sind vor allem die damit verbundenen Denker, wie etwa Hume, Berkeley, Voltaire, Montesquieu, die aus Europa kommen. Der Papst spricht von einem moralischen Erbe der Aufklärung in Europa (cf. Ratzinger 1981, p.90 und p. 93) und von zwei Stadien der Aufklärung: eines in Griechenland, das mit Sokrates, als eine "Bewegung der Vernunft gegen eine zum Ritualismus tendierende Religion" stattfindet (cf. Ratzinger 2003, p.68); und eines in der Neuzeit, als das erste Stadium "zur vollen Kraft" kommt. Die Aufklärung hört in diesem Stadium auf, so der Papst, eine innere Ausrichtung der Religionsgeschichte zu sein, strebt vielmehr von nun an nach der Beendigung dieser Ausrichtung und erklärt sie für eine überholte Sache, von der man sich distanzieren müsse (cf. Ratzinger 1981, p.24).

In der Gegenwart trete nun die Aufklärung in zugespitzter Form auf, in der Form einer "Neuen Weltordnung", einer Weltordnung der Rationalität, deren Notwendigkeit kaum bezweifelt werde (cf. Ratzinger 1981, p.94). Der Maßstab der Vernünftigkeit komme nun allein aus den Erfahrungen des wissenschaftlich fundierten, technischen Machens (cf. Ratzinger 1981, p.94); die naturwissenschaftliche Methode, die sich aus der Kombination von mathematischem Denken, wiederholbarem Experiment und Faktendenken ergibt, trete dann als einzige wirkliche Quelle der Gewissheit hervor (cf. Ratzinger 1968, p.40). Technik und Wissenschaft des Westens seien auf eine Art von Vernünftigkeit hinausgelaufen, die sich für die höchste Art von Vernunft hält, sich von Gott völlig löst und ihn einzig und allein im Subjektiven zulässt – er bleibe also überhaupt von der gemeinsamen Vernunft ausgeschlossen (cf. Ratzinger 2007b, p.115, resp. p. 65). Es entstehe eine Pathologie der Vernunft, die komplett mit Gott bräche und alle Erkenntnisse von definitiv gültigen Werten – also wichtige Teile des Wahrheitsanspruches von Religionen – als Fundamentalismus betrachtet, da sich solche Erkenntnisse nicht an die geforderte "Wissenschaftlichkeit" anpassen würden; wir haben das hier angesprochene Problem zur deskriptiv-kognitiven Funktion religiöser Sprache [365] mit der Frage nach der Begründung religiöser Sätze bereits in Abschnitt 2 genauer angesprochen. Mit den Worten des Papstes:

"Wenn die einzige Art der "Vernunft" die wissenschaftliche ist, wird der Glauben jeder Form der Rationalität und der Intelligibilität beraubt und dazu bestimmt, sich in einen nicht definierbaren Symbolismus oder in ein irrationales Gefühl zu flüchten." (Ratzi-

ger 2007b, p.15)

Als spezifisch europäisch in diesem Kontext erscheint dem Papst “die Trennung von jeder ethischen Tradition und das Setzen allein auf die technische Rationalität und ihre Möglichkeiten” (cf. Ratzinger 1981, p.95).

Aus diesen Zitaten wird ein Problem, auf das der Papst hinweisen möchte, deutlich: Das Auseinandergehen von Glauben und Vernunft – wobei die Vernunft scheinbar an einer “Hypertrophie” leidet, an einer, wie der Papst es nennt, “Pathologie”, die die Absonderung des Glaubens zur Folge hat – beeinträchtigt, ja mache einen Dialog zwischen beiden Polen unmöglich. Zwei zentrale Elemente Europas, das christliche Erbe und das Erbe der Aufklärung, driften nach Meinung des Papstes immer mehr auseinander. In Abschnitt 3 haben wir zwei theologische Ansichten über Grundlagen des europäischen Dialoges, speziell eines interreligiösen Dialoges, angeführt. Hier möchten wir uns auf die Problematik eines Dialoges zwischen Glauben (will heißen ‘die Gläubigen’ oder ‘die Christen’) und Vernunft (will heißen ‘atheistisch-säkulare Weltanschauungen’ oder ‘Wissenschaft’) in der Sicht des Papstes konzentrieren.

In einer Passage aus seiner *Einführung in das Christentum*, im Teil mit dem suggestiven Titel ‘Die Vernunft des Glaubens’, bietet der Papst eine Art Definition von ‘Glauben’: “Das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht und nachgerechnet habe, sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe und nicht nachrechnen kann” (cf. Ratzinger 1968, p.49). Er bedeute ein “Sichüberlassen” an das, was man nicht machen kann und nicht machen braucht, “an den Grund der Welt als Sinn” (cf. Ratzinger 1968, p.49). Doch warnt der Papst, dass der Glauben kein “blindes Sichausliefern ins Irrationale hinein” sei. Ganz im Gegenteil gehe es um ein Zugehen auf den Gott, der Logos, der selbst Sinn und Wahrheit sei (cf. Ratzinger 1968, p.49). Für eine ausführliche Darstellung des Themas Gott als Logos, siehe (Ratzinger 1968, pp.84–124). Etwas zu glauben heiße “ins Verstehen hineingehen”; da die Schöpfung “aus der Vernunft komme”, [366] selbst vernünftig sei, und der Glauben ihre Vollendung bedeute, sei er nach der Auffassung des Papstes die Tür zum Verstehen (cf. Ratzinger 1996, p.35).

Unter dieser Voraussetzung werde auch ersichtlich, dass der Glauben ursprünglich nichts mit einer “blinde[n] Häufung unverstehbarer Paradoxien” zu tun habe (cf. Ratzinger 1968, p.50). Wenn diese Grundüberzeugungen angenommen werden, dann folge, dass Verstehen nicht unverträglich mit Glauben ist. Das Wissen der Funktionalisierbarkeit, die die heutige Welt prägt, bringe kein Verstehen; dieses wüchse nur aus Glauben, so der Papst (cf. Ratzinger 1968, p.51). Der Gläubige müsse in das “Ringens um die Präsenz der Vernunft und des Vernünftigen” einsteigen, wohl wissend, dass er die Freiheit der anderen zu achten hat und dass seine einzige Waffe letztlich die Vernünftigkeit seiner Argumente ist (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.126). Theologie, verstanden als “logoshafte”, d. h. rationale, “vernünftig-verstehende” Rede von Gott, sei daher nach Meinung des Papstes eine “Uraufgabe” des christlichen Glaubens (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.126). Wenn es

um einen Dialog zwischen Christentum, Religionen und atheistisch-säkularen Weltanschauungen gehe, dann müssen, so der Papst, Dialogkonzepte deren Selbstverständnis ernst nehmen und den Ansprüchen der Vernunft genügen, statt einfach die Wahrheitsfrage aus strategischen Gründen durch die Frage nach der heilenden und reinigenden Wirkung von Religion zu ersetzen (cf. Hoping und Tück 2005, p.17). Für den Papst sei, so der schweizer Sozialphilosoph und Dominikaner Arthur F. Utz, Vernunft nicht eine autonome Instanz, welche Wahrheit konstruiere, sondern vielmehr eine "offene Potenz", die Wahrheit zu erkennen. Diese Vernunft werde von einem Glauben gefordert, der nicht diktatorisch, sondern offen sei. Der Glauben sei nur richtig, wenn er "zu einer wenigstens rudimentären Einsicht führt". Des Weiteren suche der Glauben als Glauben die Vernunft (cf. Utz 1991, p.18f).

Im Text *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* konkretisiert der Papst seinen Lösungsvorschlag für die "Krise der Vernunft" bzw. für das Auseinandergehen von Glauben und Vernunft. Anlass für diese Schrift war eine Diskussion mit dem deutschen [367] Philosophen Jürgen Habermas über das Thema, das bereits im Titel angesprochen wird, nämlich die sogenannten vorpolitischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Der Papst überlegt dabei zunächst, wie ethische Grundlagen gefunden werden könnten, die es ermöglichen, dass unterschiedliche Weltkulturen und ihre politischen und wirtschaftlichen Mächte ihr Miteinander durch eine "rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht" führen könnten (cf. Ratzinger 2005a, p.40). Nach einer kurzen Analyse gegenwärtiger Probleme – die auch in anderen Texten des Papstes vorkommen und in diesem Beitrag bereits angesprochen wurden – gelangt der Papst zum Thema Terror bzw. Terrorismus und zerstörerisches Potential der heutigen Menschheit. Es stellt sich die Frage, aus welchen Quellen sich der Terror nährt und wie diese "neue Erkrankung" gebannt werden kann (cf. Ratzinger 2005a, p.46). Er stellt dabei fest, dass Terror unter anderem durch religiösen Fanatismus gefördert werde. Denn es gebe nicht nur "Pathologien der Vernunft", sondern auch der Religion, und zwar dann, wenn eine "pathologische Verselbständigung des Gefühls" besteht, die sogar zu so schrecklichen Bedrohungen wie Kriegen und Atombomben beitrage (cf. Ratzinger 2003, p.117). Der Fundamentalismus isoliere sich von der Vernunft, immunisiere sich vor der Kritik und drifte letztlich in die Irrationalität ab (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.21). Dies führt ihn wiederum zur Überlegung, ob Religion eine heilende und rettende Macht oder archaisch und gefährlich sei, indem sie durch falsche Universalismen zu Intoleranz und Terror verleite. Wenn diese zweite Möglichkeit zutrifft, dann müsse, so der Papst, die Religion unter die Kontrolle der Vernunft gestellt und dadurch sorgsam eingegrenzt werden – wir werden diese These in Abschnitt 5 noch etwas ausführlicher diskutieren (cf. Ratzinger 2005a, p.46f).

Es dränge sich aber nach Meinung des Papstes auch eine umgekehrte Richtung zu dieser Problematik auf: Der Idee, die Aufhebung bzw. Überwindung der Religion könne als nötiger Fortschritt der Menschheit in Richtung Freiheit und Toleranz angesehen werden, könne durch eine weitere Überlegung ent-

gegnet werden. Denn es gebe auch Gründe für Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft, an einer "selbstbeschränkten Vernunft". Der weitreichende Fortschritt, den der Mensch mittels Vernunft und Naturwissenschaft erreicht hat, habe nicht nur für Gutes, sondern auch für Bedrohung gesorgt. Die Atombombe, Züchtungsmöglichkeiten von Menschen [368] und gentechnische Selektion (man denke aktuell an gentechnische Experimente) seien auch Produkte der Vernunft (cf. Ratzinger 2005a, p.47). Was mittels der Vernunft schon getan wurde und noch getan werden kann, sei genauso erschreckend und zerstörerisch als manche Folgen von religiösem Terrorismus. Man könne jetzt den Spieß umdrehen und fragen: Müsste nicht vielmehr die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden? Wenn ja, dann durch wen oder was? Schließlich stellt sich ein dritter Weg dar, den uns die Meinung des Papstes nahelegen scheint: "Vielleicht sollten Religion und Vernunft sich gegenseitig korrigieren und begrenzen", sich gegenseitig unterstützen und anerkennen (cf. Ratzinger 2005a, p.48). Das Schlüsselwort hier lautet 'Korrelationalität'.

Seinerseits müsse sich das Christentum immer neu daran erinnern, dass es auch heute eine "Religion des Logos" ist. Der Glauben an den Schöpfergeist, von dem alles Wirkliche stammt und der sich als Logos bezeichnet, müsse heute die philosophische Kraft des Christentums sein (cf. Ratzinger 2007b, p.80f). Ein Kommentator merkt dazu an, dass diese feste Überzeugung des Papstes von seinen Väterstudien herrührt, wobei es klar erschien, wie sehr es zur Glaubwürdigkeit und zum Glauben der Kirchen beigetragen hat, dass im Gefolge paulinischer und johanneischer Theologie kein Gegensatz zur Philosophie aufgebaut, sondern der Anspruch dargelegt worden ist, das Christentum sei die "wahre Religion" und "wahre Philosophie" (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.22). In diesem Kontext geht es um den Sieg des Christentums über die heidnischen Religionen, der vor allem durch den Anspruch seiner Vernünftigkeit ermöglicht wurde. "Wahre Religion" stehe für "jene Religion und Philosophie, die der Wahrheit die Ehre gebe und sich nicht damit begnüge, Traditionen zu pflegen und Pietät anzumahnen, sondern zum Verstehen, zur Überzeugung, zur Bekehrung anleite". Dies bedinge wiederum nicht "naiven Vernunftoptimismus", sondern sei für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.22).

Der Papst betont immer wieder, dass das Christentum seine Vorläufer prinzipiell nicht in den anderen Religionen der antiken Welt, sondern in der philosophischen Aufklärung gehabt habe. Die Stimme der Vernunft, behauptet der Papst, sei aber allzu sehr "domestiziert", wenn auch die Suche nach Vernünftigkeit schon immer zum Christentum gehörte. Es sei ein Verdienst der Aufklärung, "diese Ursprungswerte des Christentums neu aufgenommen und der Vernunft ihre eigene Stimme wieder gegeben [369] zu haben" (cf. Ratzinger 2007b, p.81). So eine "innere Korrespondenz" von Christentum und Aufklärung zeige auf einen Weg zur wirklichen Versöhnung zwischen Kirche und Moderne. Sie beruhe auf einem gemeinsamen, großen Erbe, das anscheinend beide Seiten aufgegeben haben (cf. Ratzinger 2007b, p.81).

Diese Orientierung der christlichen Religion an einer vernünftigen Sicht der Wirklichkeit, wie der Papst das "Primat der Vernunft" weiter erklärt, habe aber

eine andere Seite, und zwar das Ethos und seine konkrete Anwendung – das sogenannte “Primat der Liebe” (cf. Ratzinger 2007b, p.41). “Primat des Logos” und “Primat der Liebe” erwiesen sich in der frühen Christenheit als identisch, was zur Einsichtigkeit des Christentums im Kontext der Krise der Götter und der antiken Aufklärung beigetragen habe. Der Logos erschien nicht nur als mathematische Vernunft, sondern auch als schöpferische Liebe.¹¹ Der “kosmische” und der “existentielle” Aspekt der Religion trafen sich und wurden ein Einziges, so der Papst (cf. Ratzinger 2007b, p.41). Jede Erklärung des Wirklichen, die ein Ethos in ähnlicher Weise nicht sinnvoll und einsichtig begründen kann, bleibe notwendigerweise ungenügend (cf. Ratzinger 2007b, p.42). Die Menschen bräuchten vielmehr eine Ethik des universalen Friedens, der praktischen Nächstenliebe und der Überwindung des Eigenen, wozu rein naturwissenschaftliche Ansätze, wie z. B. die Evolutionstheorie, zu wenig beitragen können (cf. Ratzinger 2007b, p.42).

In der heutigen Krise der Menschheit besteht also nach Meinung des Papstes das Bedürfnis, dem Begriff des Christentums als *religio vera* wieder einen einsichtigen Sinn zu geben (cf. Ratzinger 2007b, p.42). So wie im frühen Christentum wird man unter diesem Ausdruck verstehen müssen, dass Liebe und Vernunft als “Grundpfeiler des Wirklichen” zusammenfallen. In ihrer Einheit und im Verständnis, dass “die wahre Vernunft die Liebe und die Liebe die wahre Vernunft ist”, liegt nach Meinung des Papstes der wahre Grund und das Ziel von allem (cf. Ratzinger 2007b, p.42).

Dieses produktive Wechselverhältnis wäre nach Ansicht des Papstes der Beitrag des Christentums im Dialog der Religionen (cf. Hoping und Tück 2005, p.18). Gegen Versuche, die religiösen Inhalte zu vergleichgültigen und ein Weltethos zu errichten, [370] das allen Religionen gemeinsam sein soll, bemüht sich der Papst um die Formel “Ohne den rechten Frieden zwischen Vernunft und Glauben kein Weltfriede” (cf. Hoping und Tück 2005, p.18). In diesem Punkt warnt der Papst: der einzige Weg scheint zu sein, dass Religion und Vernunft sich wieder treffen, ohne sich ineinander aufzulösen (cf. Ratzinger 2003, p.117). Einen Ausweg aus der Krise der Moderne könne es nur geben, wenn sich die Vernunft wieder an ihre Verwurzelung im religiösen Erbe erinnert – was vor allem für Europa von dringendster Notwendigkeit zu sein scheint. Kirche und Christen können dabei, so der Papst, entscheidende Hilfe leisten, ohne ihre Kompetenzen zu überschreiten oder Repression auf Staat und einzelne Menschen auszuüben (cf. Meier-Hamidi und Schumacher 2007, p.128).

¹¹Der Papst bezieht sich auf das pythagoreische und aristotelische Gottesverständnis. Siehe dazu *Einführung in das Christentum* (Ratzinger 1968, p.116f).

5 Europa, Christentum und Vernunft – ein Argument des Papstes zur Korrelationalität

Wir wollen nun in zwei Schritten ein Argument des Papstes dafür untersuchen, dass Glauben und Vernunft korrelational sein sollen: In einem ersten Schritt werden wir den Ausdruck 'Korrelationalität von Glauben und Vernunft' untersuchen. Im Detail geht es uns dabei darum, einen Gebrauch dieser Wörter des Papstes zu verdeutlichen und zu präzisieren. In einem zweiten Schritt werden wir das Argument erarbeiten und bewerten.

Beginnen wir mit dem Ausdruck 'Korrelationalität von Glauben und Vernunft'. Weniger fremd, dafür aber vielleicht etwas holpriger, ist die Umschreibung 'Aufeinanderbezogenheit von Glauben und Vernunft'. Wie wird dieser Ausdruck vom Papst verwendet? Nun, die in dieser Untersuchung herangezogenen Textstellen dazu sind auch nicht besser als in einem übertragenen Sinn zu verstehen: In seinem Buch *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen* lesen wir z. B. im Zusammenhang mit diesem Ausdruck "Muss da nicht Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingesetzt werden?" (Ratzinger 2005b, p.32). Nachfolgend schreibt er dann: "Religion ohne Vernunft ist gefährlich. Vernunft ohne Religion ist zerstörerisch" (Ratzinger 2005b, p.39). Und in einer Rede auf seiner England-Reise im Jahr 2010 lesen wir "The role of religion in political [or rational] debate [is] to help purify and shed light upon the application of reason to the discovery of objective moral [371] principles" (cf. Ratzinger 2010, p.10). Der Papst scheint also unter diesem Ausdruck eine bestimmte Beziehung zwischen Glauben und Vernunft zu verstehen, nämlich eine regulierende Beziehung zwischen Glauben und Vernunft, näherhin eine Beziehung, ohne die Vernunft zerstörerisch und Glauben gefährlich ist, und allgemeiner gesprochen eine Beziehung, mit der alle wichtigen ethischen Theorien begründet werden können.

Fragt man nach bestimmten Eigenschaften einer Beziehung, so ist es oftmals hilfreich, die Relata der Beziehung unter die Lupe zu nehmen. In unserem Falle, da wir nach Eigenschaften der Korrelationalität fragen, sind das Glauben und Vernunft. Wie die unmittelbar vorhergehenden Zitate nahelegen, meint der Papst einmal etwas Praktisches, nämlich menschliche Handlungen – nur solche sind wörtlich verstanden ja zerstörerisch und gefährlich –, ein anderemal meint er damit etwas Theoretisches, etwas mit dem man etwas begründen kann, also im einfachsten Falle Prinzipien, in komplizierteren Fällen Theorien im Sinn von Satzmengen – z. B. Mengen von Glaubenssätzen. Wir wollen uns im Folgenden auf diese zweite Verwendungsweise beschränken, da man die erste Verwendungsweise, zumindest in einfachen Fällen, auf die zweite zurückführen kann: Ein Mensch handelt in bestimmter Weise gläubig genau dann, wenn er im Einklang mit einer Menge von bestimmten Glaubenssätzen handelt. Und ein Mensch handelt in bestimmter Weise vernünftig oder rational genau dann, wenn er im Einklang mit bestimmten Vernunftprinzipien oder Rationalitätskriterien handelt. Etwas präzisiert gesprochen, scheint der Papst also

als Relata der fraglichen Beziehung der Korrelationalität von Glauben und Vernunft Mengen von Glaubenssätzen und Mengen von Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien anzusehen. 'Glaubenssätze' wollen wir hier sehr weit verstehen, d. h. nicht nur für grundlegende Sätze von Glaubensgemeinschaften, sondern auch für weniger grundlegende Sätze solcher Gemeinschaften.

Wir sind zuvor in unserer Untersuchung der Verwendung von 'Korrelationalität von Glauben und Vernunft' des Papstes semantisch abgestiegen, d. h. wir haben uns die Relata der fraglichen Beziehung angesehen, um etwas mehr über diese Beziehung zu erfahren. Gehen wir aus demselben Grunde nun einen Schritt weiter und machen wir einen kleinen semantischen Aufstieg! In welchen Behauptungen des Papstes kommt dieser Ausdruck, wenngleich auch nur in vermuteter Weise, sinngemäß vor? Wie wir in diesem Abschnitt eingangs schon erwähnt haben, ist die Konklusion des zu untersuchenden Argumentes ein präskriptiver Satz – in schwächster [372] Form als Empfehlung, in stärkster Form als Befehl gelesen: 'Glauben und Vernunft sollen korrelational sein!'. Wir vermuten, dass der Papst z. B. mit dem bereits zitierten Fragesatz 'Muss da nicht Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingesetzt werden?' zumindest eine solche Empfehlung ausspricht. Ein noch deutlicheres Bild dieser Beziehung bekommen wir, wenn wir ein letztes mal semantisch aufsteigen; dieses mal wollen wir uns eine sinngemäße Verwendung dieses Ausdrucks des Papstes im Rahmen eines Argumentes der *Regensburger Rede* ansehen! Das Argument zu der folgenden Textstelle werden wir im zweiten Schritt dieses Abschnittes noch genauer untersuchen:

“Die eigentlichen menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können [...] nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen “Wissenschaft” umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. [...] So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebtheit. [Dies ist nur dann zu vermeiden,] wenn Vernunft und Glauben auf neue Weise zueinanderfinden; wenn [wir] der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen.” (cf. Ratzinger 2007a, p.24f)

Man erkennt an dieser Stelle ganz gut, was der Papst mit seiner Empfehlung, dass Glauben und Vernunft korrelational sein sollen, meint: Ethik könne letztlich nicht rein über “eng aufgefasste Vernunft” begründet werden. Vielmehr müsse man dafür ‘Vernunft’ weiter verstehen. Anschaulich, aber falsch formuliert: *Vernunftpaket auf! Glauben hinein! Vernunftpaket zu!*

Wir wollen diese Forderung des Papstes nun etwas präzisieren: Was heißt es, dass Glauben und Vernunft zueinanderfinden oder korrelational sein sollen? Nun, wir haben vorher schon festgestellt, dass der Papst unter ‘Glauben’ bzw. unter ‘Vernunft’, in etwas präzisierter Weise, Mengen von Glaubenssätzen bzw. Mengen von Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien versteht. Was sind aber die Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien der “engen Vernunft”? Disziplinen, in denen man sich mit dieser Frage beschäftigt,

sind vor allem Logik, Mathematik und Wissenschaftstheorie. Bei den Versuchen, ein klassisches wissenschaftliches Verständnis von 'Vernunft' zu explizieren, haben Logiker, Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker vor allem zwei Arten von Methoden herausgearbeitet, mit denen man Sätze auf Grundlage von anderen Sätzen begründen kann: deduktive und induktive Methoden. Anhand deduktiver Methoden kann man einige Sätze, näherhin die logisch wahren Sätze, als sozusagen unumstößlich wahr auszeichnen. Mit diesen Methoden kann man auch einige [373] Sätze auf Grundlage von weiteren Sätzen begründen, nämlich derart: Wenn du dir über diese Sätze sicher bist, dann musst du dir auch über jenen Satz sicher sein. Zwar gibt es in einigen Bereichen Diskussionen darüber, welche deduktive Methoden für welche Anwendungsgebiete adäquater sind als andere, oder welche mehr eine Auszeichnung mit 'logisch' verdienen als andere, doch ändern diese Diskussionen nichts daran, dass man, hat man sich einmal für Sprachen auf ein Mindestmaß an Übereinkommen geeinigt, menschliches Handeln im Einklang mit einigen deduktiven Methoden für vernünftig oder rational erachtet, und damit näherhin die Prinzipien der deduktiven Methoden als Vernunftprinzipien oder Rationalitätskriterien akzeptiert.

Vielfältiger ist das Bild bereits bei induktiven Methoden. Im engsten Sinn von 'induktiv' aufgefasst, gewinnt man nur aus Wahrscheinlichkeitstheorien induktive Methoden. Man kann mit solchen Methoden Grade der Sicherheit von einigen Sätzen angeben, z. B. ergeben sich alle logisch wahren Sätze als jene mit dem höchsten Grad an Sicherheit, und man kann wiederum einige Sätze auf Grundlage weiterer Sätze begründen, nämlich derart: Wenn du dir über diese Sätze sicher bist, dann musst du dir auch über jenen Satz in mindestens gleichem Maße sicher sein; oder etwa: Dieser Satz stützt jenen Satz; oder z. B. auch: Dieser Satz untergräbt jenen Satz. Allerdings herrscht schon bei diesen wahrscheinlichkeitstheoretischen Methoden bei weitem keine solche Einstimmigkeit mehr wie bei deduktiven Methoden. Schon der Ausdruck 'die Wahrscheinlichkeit von' wird von vielen Wissenschaftstheoretikern unterschiedlich interpretiert, z. B. als Dispositionsausdruck oder als funktionaler Ausdruck einer subjektiven Zuordnung von Experten in einem Fachgebiet. Auch mehrere Paradoxien im Rahmen dieser Methoden lassen einige Wissenschaftstheoretiker über die Wahl eines Maßes der Stützung oder Untergrabung von Sätzen durch Sätze diskutieren. Doch abgesehen von Unstimmigkeiten dieser Art, akzeptieren viele Wissenschaftstheoretiker alle Prinzipien der induktiven Methoden in diesem engen Sinn als Vernunftprinzipien oder Rationalitätskriterien. Jemand handelt gemäß dieser Auffassung nur dann rational, wenn er im Einklang mit einigen induktiven Methoden handelt.

Durch präzise Formulierung deduktiver und induktiver Methoden haben Wissenschaftstheoretiker und Wissenschaftler weiterer Hilfsdisziplinen, wie etwa Logiker und Mathematiker, in den letzten Jahrhunderten den *schweren Brocken "unendlicher Vernunft"* in *relativ einfache Utensilien* getont. Und das *Töpfern* geht weiter: Es ist kein Aufwand mehr nötig, in Fachgebieten unterschiedlichster Art Untersuchungen zu Rationalitätskriterien zu finden. Besonders auffallende Beispiele finden sich in der formalen Ethik, in der z. B.

mögliche Rationalitätskriterien für ideale ethische Handelnde untersucht werden. Solche Kriterien werden, anfangs noch [374] als Axiome einer bestimmten Theorie verwendet, mit zunehmender Akzeptanz mehr und mehr als Hintergrund-Prinzipien vorausgesetzt, bis sie dann endlich in die Riege der Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien aufgenommen werden.

So viel zur Vernunft. Kommen wir nun aber zu unserer Frage zurück: Was heißt es, dass Glauben und Vernunft korrelational sein sollen? Welche Beziehung soll zwischen der Menge der beschriebenen, das sind die klassischen Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien auf der einen Seite, und der Menge von Glaubenssätzen auf der anderen Seite bestehen? Das vorhergehende ausführlichere Zitat legt nahe, dass der Papst zumindest empfiehlt, für eine Begründung von ethischen Sätzen auch Glaubenssätze zuzulassen. D.h. aber, dass auch einige Glaubenssätze als zur Menge der Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien zugehörig akzeptiert werden sollten. Allgemein gesprochen empfiehlt der Papst, dass die Menge der Glaubenssätze und die Menge der Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien sich teilweise überschneiden. Und zwar sollen sie sich genau so überschneiden, dass es gemäß dieser Prinzipien nicht vernünftig ist, zerstörerisch zu handeln. Zudem scheint er auch eine umgekehrte Richtung zu empfehlen, dass nämlich die Menge der Glaubenssätze auch über Vernunftprinzipien oder Rationalitätskriterien beeinflusst wird, d. h., dass Änderungen in der Menge der Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien zu Änderungen der Menge der Glaubenssätze führen können; er scheint im Speziellen eine Beeinflussung derart zu empfehlen, dass gemäß dieser Prinzipien niemand gläubig handelt, indem er gefährlich agiert – man erinnere sich an das obige Zitat in kantischer Manier: "Religion ohne Vernunft ist gefährlich. Vernunft ohne Religion ist zerstörerisch." Damit wären wir auch bei unserem ersten Resultat angekommen: Wir schlagen vor, den Gebrauch des Papstes von 'Glauben und Vernunft sollen korrelational sein!' so zu verstehen, dass er empfiehlt, zum einen einige Glaubenssätze als Vernunftprinzipien oder Rationalitätskriterien zu akzeptieren, und zum anderen, einige Glaubenssätze aufgrund von Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien gegebenenfalls, z. B. im Falle von Gefahr durch Fundamentalismus, abzuändern.

Literatur. Das Ergebnis der hier gemachten Ausführungen [375] zur Verwendung des Papstes von 'Glauben und Vernunft sind korrelational' ist nicht neu. Es findet sich in sehr anschaulicher Weise bereits in einem Beitrag von Rolf Busse und Hans Rott über die *Regensburger Rede* des Papstes (cf. Busse und Rott 2007, Abschnitt 3). Auch die Ausführungen zur Verwendung des Papstes von 'Vernunft' gehen auf diese Arbeit zurück. Die Autoren untersuchen dort die Verwendung des Papstes von 'Ausweitung der Vernunft'; Hans Albert spricht in einer sehr kritischen Auseinandersetzung mit Behauptungen des Papstes sinngemäß ähnlich von 'Beschränkung des Vernunftgebrauchs' (cf. Albert 2008, z. B. auf p. 8). Wir haben hier nur versucht, durch Verweis auf einschlägige Textstellen das Ergebnis mehr in explikativer Form zu gewinnen und auf die umgekehrte Richtung, die der Papst auch zu empfehlen scheint, einzu-

gehen; er scheint nämlich nicht nur eine "Ausweitung der Vernunft" vorzuschlagen, sondern damit verbunden auch sozusagen eine *Einengung des Glaubens*. Diese umgekehrte Richtung erscheint vielen heute selbstverständlich. Eine sehr anschauliche Untersuchung zu einigen Rationalitätskriterien in der Ethik findet sich z. B. in einem Beitrag von Anne Siegetsleitner und Hannes Leitgeb zu Ethik-Diskussionen in und um den Wiener Kreis (cf. Siegetsleitner und Leitgeb 2010, p.212ff).

Kommen wir nun zu unserem zweiten Schritt, einem Argument des Papstes zur Korrelationalität von Glauben und Vernunft! Es gibt einige Stellen, in denen der Papst für eine Korrelationalität von Glauben und Vernunft, etwas verkürzt dargestellt, folgenderweise argumentiert: Wer nur vernunftgemäß handelt, handelt manchmal schlecht. Wer nur im Glauben handelt, handelt manchmal schlecht. Daher soll man vernunftgemäß und im Glauben handeln. Wir werden eines dieser Argumente aus der *Regensburger Rede* herausgreifen:

1. Wissenschaftlich oder vernunftgemäß ist eine Methode nur dann, wenn sie deduktiv oder induktiv in einem engen Sinn ist. (Annahme (cf. Ratzinger 2007a, p.23))
2. Wenn einige Humanwissenschaften wie Psychologie, Soziologie, Philosophie, etc. nur mit Methoden arbeiten, die in diesem Sinn wissenschaftlich sind, dann sind einige wichtige Fragen der Ethik etc. keine wissenschaftlichen Fragen. (Prämisse (cf. Ratzinger 2007a, p.23f))
3. Wenn solche Fragen unwissenschaftlich sind, dann sind auch Antworten dazu unwissenschaftlich und damit beliebig. (Prämisse (cf. Ratzinger 2007a, p.24))
4. Wir sollten Antworten auf solche Fragen nicht als beliebig ansehen. (Prämisse (cf. Ratzinger 2007a, p.24))
5. Daher: Wir sollten nicht nur deduktive und in einem engen Sinn induktive Methoden als vernunftgemäß ansehen. (1.–4. (cf. Ratzinger 2007a, p.25))

[376] Das Argument ist intuitiv gültig und lässt sich bei sinngemäßer Repräsentierung auch formallogisch als gültig nachweisen. Die Stärke des Argumentes hängt also nur von der Plausibilität der Prämissen ab, im Speziellen von den Prämissen 2.–4. Die Prämissen 3. und 4. werden vermutlich von vielen geteilt: Zu den in 2. angesprochenen Fragen, die in dem angegebenen Sinn nicht wissenschaftlich sind, gehören einige, von einem der einflussreichsten Wissenschaftstheoretiker im 20. Jhd., Rudolf Carnap, so bezeichnete "Scheinprobleme", wie etwa die Frage nach dem Sinn des Lebens. Auf solche Fragen, die z. B. keine logische Form haben, oder die z. B. unechte Fragesätze sind, weil

die dabei gemachten Voraussetzungen nicht erfüllt sind, gibt es gemeinhin auch keine wissenschaftlichen Antworten; damit gilt also Prämisse 3. Beispielsweise scheint man mit der Frage 'Was ist der Sinn des Lebens?' die Existenz genau eines Sinnes eines jeden Lebens vorauszusetzen, und diese Voraussetzung scheint nicht erfüllt zu sein. Andererseits sollen wichtige Fragen, z. B. einige Fragen der Ethik, die keine Scheinprobleme sind, die jedoch auch nicht mit klassischen Methoden untersucht werden können, nicht, weil sie ja wichtig sind, beliebig beantwortet werden; damit gilt Prämisse 4. Bleibt also noch die Frage nach der Plausibilität von Prämisse 2.: Gibt es Fragen der Ethik etc., die nicht im klassisch wissenschaftlichen Sinne behandelt werden können, die aber dennoch wichtig sind? In der formalen Ethik ist man, wie oben schon erwähnt, auf der Suche nach weiteren Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien, um einige wichtig erscheinende Fragen zwar nicht im klassischen Sinne wissenschaftlich, aber doch in einem weiteren Sinne vernünftig zu behandeln. Deshalb werden wiederum viele diese Prämisse akzeptieren können: Es gibt einige wichtige Fragen der Ethik die nicht im klassischen Sinne wissenschaftlich sind.

Bei 5. bleibt jedoch die hier untersuchte Argumentation des Papstes nicht stehen:

6. Solche wichtige Fragen der Ethik etc. können nur durch eine Korrelationalität von Glauben und Vernunft untersucht werden. (Prämisse (cf. Ratzinger 2007a, p.25))
7. Daher: Glauben und Vernunft sollen korrelational sein! (4. und 6. (cf. Ratzinger 2007a, p.25))

[377] Wiederum: Das ergänzte Argument ist intuitiv gültig und damit bleibt wiederum nur mehr die Frage nach der Plausibilität der Prämissen – im Speziellen nur mehr die Frage nach der Plausibilität von Prämisse 6. Prämisse 6. kann mit Konklusion 5. über die Zusatzannahme, dass nur Glauben im Sinne von Mengen von Glaubenssätzen und klassische Vernunftprinzipien und Rationalitätskriterien zur Untersuchung wichtiger Fragen der Ethik etc. hinreichen, begründet werden. Doch genau diese Zusatzannahme erscheint vielen problematisch: Wie oben bereits erwähnt, sucht man z. B. innerhalb der formalen Ethik nach Rationalitätskriterien, die nicht klassisch sind, die jedoch auch keine Glaubenssätze sind.

Wir wollen dies anhand eines Beispiels verdeutlichen: Nach Meinung des Papstes soll in jeder europäischen Verfassung (damit z. B. auch im *Vertrag von Lissabon*) ein Abschnitt mit einem Bekenntnis zur Menschenwürde vorkommen. Einige Konsequenzen einer solchen Festsetzung sind nach Meinung des Papstes ein ethisches und rechtliches Verbot von Klonation, "Vorratshaltung menschlicher Föten zum Zweck der Forschung und Organspende" und ein Verbot von "genetischer Manipulation menschlichen Erbgutes". Wie begründet man jedoch eine Festsetzung auf Menschenwürde als Wert in einem so absoluten Sinn? Mit den genannten klassischen Methoden ist dies bislang noch niemandem überzeugend gelungen. Liegt hier also ein Fall einer notwendigen "Ausweitung des Vernunftbegriffes" vor? Nun, wie könnte eine solche

Ausweitung aussehen? Von christlicher Seite könnte man dazu z. B. eine Inkarnationsbehauptung ins Treffen führen. Ein, für einen gläubigen Menschen durchaus starkes Argument, könnte z. B. folgenderweise aussehen:

- 1'. Alle Eigenschaften Gottes sind wertvoll. (Vollkommenheit Gottes)
- 2'. In Christi Geburt ist Gott Mensch geworden – er hat also die Eigenschaft, Mensch zu sein. (Inkarnationsbehauptung, Trinitätslehre)
- 3'. Daher: Die Eigenschaft, Mensch zu sein, ist wertvoll. D. h. umformuliert: Es gibt Menschenwürde. (aus 1', 2'.)

Wir verstehen die Empfehlung des Papstes, einen Abschnitt zur Menschenwürde in jede europäische Verfassung mitaufzunehmen, so, dass – sofern er davon ausgeht, dass diese Empfehlung auch begründet werden muss – man klassische Methoden zur Begründung von Sätzen durch Glaubenssätze, wie z. B. eine Inkarnationsbehauptung oder direkt die Existenzbehauptung zur Menschenwürde ergänzt. Man bemerke, dass sich gemäß dieser Auslegung nicht nur ergibt, dass dieser Glaube vernünftig ist, dass es also z. B. vernünftig oder rational ist, anzunehmen, dass jeder Mensch, auch Embryonen und befruchtete Eizellen, Würde besitzen. Es ergibt sich gemäß dieser Auslegung auch, dass es z. B. vernunftwidrig oder irrational ist, dies nicht anzunehmen. Dies scheint jedoch vielen Ethikern unangemessen: Dies ist sogar für viele Ethiker, die annehmen, dass es ausreichend umfassende [378] ethische Theorien gibt, welche keine Glaubenssätze beinhalten, und die solche Rationalitätskriterien untersuchen, ein Gemeinplatz. Damit ist 6. nicht allgemein plausibel und das Argument des Papstes, allgemein besehen, nicht stark.

Literatur. Ähnliche Argumente des Papstes für die Konklusion des hier betrachteten Argumentes finden sich z. B. in der bereits angesprochenen Rede auf seiner England-Reise (cf. Ratzinger 2010, p.10) und in *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen* (cf. Ratzinger 2005b, pp.32–39). Busse und Rott akzeptieren z. B. in ihrem bereits zitierten Beitrag zu den Prämissen 3. und 4. des Argumentes sinnngemäße Behauptungen (cf. Busse und Rott 2007, p.97). Im gleichen Beitrag kritisieren sie eine zu Prämisse 6. des Argumentes sinnngemäße Behauptung (cf. Busse und Rott 2007, z. B. p. 91). Wichtige Ausführungen von Rudolf Carnap zu Scheinproblemen finden sich in seinem Werk *Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysik-kritische Schriften* (Carnap 2004). Man analysiert einige von ihm als 'Scheinprobleme' bezeichnete Fragen heute anders – z. B. schließt man heute gemeinhin in der Wissenschaftstheorie eine Gottesfrage der Art 'Existiert Gott?' nicht mehr aufgrund der syntaktischen Form des Satzes als unwissenschaftlich aus.

6 Zusammenfassung

Fassen wir noch einmal kurz die Rahmenbedingungen dafür, dass ein religiöser Dialog unserer Ansicht nach möglich ist, zusammen!

- 1". Viele religiöse Gemeinschaften verbinden einen Wahrheitsanspruch mit ihren religiösen Sätzen.
- 2". Wenn jemand einen Wahrheitsanspruch mit seinen Glaubenssätzen etc. verbindet, dann soll er auch Begründungs- und Kritisierbarkeitsansprüche anderer akzeptieren!
- 3". Wenn Begründungs- und Kritisierbarkeitsansprüche anderer gegenüber jemandem von diesem nicht erfüllt werden können, dann soll dieser gegenüber jenen bescheiden und damit z. B. auch "dialogfähig" sein!

Offenbar können die Begründungs- und Kritisierbarkeitsansprüche von Mitgliedern atheistisch-säkularer Gemeinschaften und nicht römisch-katholisch religiösen Gemeinschaften gegenüber Mitgliedern der Römisch-katholischen Kirche [379] von diesen gegenüber jenen nicht erfüllt werden. Damit ergibt sich, dass z. B. der Papst "dialogfähig" in einem interreligiösen und dem europäischen Dialog sein sollte. Wie wir bereits ausgeführt haben, war der Papst in einigen Diskussionen, z. B. in der *Regensburger Rede*, nicht bescheiden und damit z. B. auch nicht "dialogfähig" gegenüber Mitgliedern islamischer Gemeinschaften.

Hinsichtlich seiner Argumentation im europäischen Dialog haben wir festgestellt, dass er hauptsächlich für eine "Ausweitung der Vernunft" argumentiert und andere, theologisch einflussreiche Ansätze wie beispielsweise die von Küng und Metz im Wesentlichen beiseite lässt. Zumindest eines der Argumente, die er zur Untermauerung seiner Position anführt, ist jedoch aus der Sicht nicht christlicher Gemeinschaften nicht stark.

Wie weit diese Antworten zu einer Antwort auf die Frage nach *dem* Verhalten des Papstes im europäischen Dialog verallgemeinerbar sind, bleibt in dieser Arbeit mit der Frage nach der Repräsentativität der gewählten Diskussionsbeiträge des Papstes hinsichtlich seines Gesamtwerkes offen – sozusagen für einen "Benedikt-Dialog" im Rahmen der *Benediktakademie*.

Literatur

- Albert, Hans (2008). *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*. Aschaffenburg: Alibri.
- Bocheński, Joseph M. (1968). *Logik der Religion*. Köln: Bachem.
- (1969). „Wissenschaft und Glaube“. In: *Grenzen der Erkenntnis*. Basel, Wien: Herder, S. 119–134.
- Busse, Rolf und Rott, Hans (2007). „Bedarf die moderne Philosophie einer Ausweitung des wissenschaftlichen Vernunftbegriffs?“ In: *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Hrsg. von Dohmen, Christoph. Regensburg: Friedrich Pustet, S. 86–99.
- Carnap, Rudolf (2004). *Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hrsg. von Mormann, Thomas. Hamburg: Felix Meiner.
- Dohmen, Christoph, Hrsg. (2007). *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Ferré, Frederick (1967). *Basic Philosophy of Religion*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Flew, Antony (1966). „Theology and Falsification“. In: *New Essays in Philosophical Theology*. Hrsg. von Flew, Antony und Macintyre, Alsdair. London: SCM Press Ltd 5, S. 96–99.
- Helfenstein, Pius F. (1998). *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Hoping, Helmut und Tück, Jan-Heiner, Hrsg. (2005). *Die Anstößige Wahrheit des Glaubens*. Freiburg: Herder.
- Koller, Erwin (2009). „Wahrheit ohne Wenn und Aber“. In: *Rolle rückwärts mit Benedikt. Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut*. Hrsg. von Sommer, Norbert und Seiterich, Thomas. Oberursel: Publik-Forum Edition.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2000). *Erklärung Dominus Iesus über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Rom, 6. 8. 2000.
- Küng, Hans (1995). „Erfahrungsberichte aus dem interreligiösen Dialog“. In: *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. Hrsg. von Küng, Hans. München: Piper.
- (2006). *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Küng, Hans und Kuschel, Karl-Josef, Hrsg. (1993). *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. München: Piper.
- Kuschel, Karl-Josef (2006). *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*. Düsseldorf: Patmos.
- Löffler, Winfried (2006). *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meeker, Kevin und Quinn, Philip L., Hrsg. (2000). *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

- Meier-Hamidi, Frank und Schumacher, Ferdinand, Hrsg. (2007). *Der Theologe Joseph Ratzinger*. Freiburg: Herder.
- Metz, Johann Baptist (2006). *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Morscher, Edgar (1974). „Das Basis Problem in der Theologie“. In: *Der Modernismus*. Hrsg. von Weinzierl, Erika. Graz: Styria, S. 331–368.
- (2000). „Bolzanos Logik der Religion“. In: *Bernard Bolzanos Religionsphilosophie und Theologie: Beiträge zum Bolzano-Symposium der Österreichischen Forschungsgemeinschaft im Dezember 2000 in Wien*. Hrsg. von Löffler, Winfried. Sankt Augustin: Academia, S. 35–90.
- (2006). „Kognitivismus/Non-Kognitivismus“. In: *Handbuch Ethik*. Hrsg. von Düwell, Marcus. Stuttgart: J. B. Metzler, S. 36–48.
- Nielsen, Kai (1971). *Contemporary Critiques of Religion*. London: The Macmillan Press.
- Plantinga, Alvin (1981). „Is Belief in God Properly Basic?“ In: *Noûs* 15.1, S. 41–51.
- (2000). „Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism“. In: *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Hrsg. von Meeker, Kevin und Quinn, Philip L. Oxford: Oxford University Press.
- Ratzinger, Joseph (1968). *Einführung in das Christentum*. 4. Auflage. München: Kösel.
- (1981). *Christlicher Glaube und Europa*. München: Pressereferat der Erzdiözese München-Freising.
- (1996). *Salz der Erde. Interview mit Peter Seewald*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- (2003). *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Freiburg: Herder.
- (2005a). „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. In: *Dialektik der Säkularisierung*. Hrsg. von Habermas, Jürgen und Ratzinger, Joseph. Freiburg: Herder, S. 39–60.
- (2005b). *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg: Herder.
- (2007a). „Glaube, Vernunft und Universität“. In: *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Hrsg. von Dohmen, Christoph. Regensburg: Friedrich Pustet, S. 11–26.
- (2007b). *Gott und die Vernunft*. Augsburg: Sankt Ulrich.
- (2010). *Meeting with the representatives of British Society, including the diplomatic corps, politicians, academics and business leaders*. Westminster Hall - City of Westminster. Friday, 17. September 2010.
- Schneider-Stengel, Detlef (2006). *Das Kreuz der Hellenisierung*. Berlin: Lit.
- Schöttler, Heinz-Günther (2008). „Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsföurbitten für die Juden und ihre Theologien“. In: *Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsföurbitten für die Juden und ihre Theologien*. Hrsg. von Homolka, Walter und Zenger, Erich. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sedmak, Clemens (2002). „Die Frage „Können Religionen falsifiziert werden?““ In: *Was wir Karl R. Popper und seiner Philosophie verdanken. Zu seinem 100.*

- Geburtstag*. Hrsg. von Morscher, Edgar. Sankt Augustin: Academia, S. 317–347.
- Siegetsleitner, Anne und Leitgeb, Hannes (2010). „Mengers Logik für Ethik und Moral: Nichts von Sollen, nichts von Güte, nichts von Sinnlosigkeit“. In: *Logischer Empirismus, Werte und Moral. Eine Neubewertung*. Hrsg. von Siegetsleitner, Anne. Wien: Springer, S. 199–218.
- Taliaferro, Charles (2009). „Philosophy of Religion“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*. Hrsg. von Zalta, Edward N. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/philosophy-religion>.
- Utz, Arthur F., Hrsg. (1991). *Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger*. Bonn: WBV.
- Yandell, Keith E. (1999). *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.