

Joseph Ratzingers Beiträge zu einer Theologie der Kultur. Eine erste Erkundung

1. Schöpfung ist wie Offenbarung eine gestiftete Relation. Während jedoch die Schöpfung per definitionem nichts voraussetzt, tut dies die Offenbarung durchaus. Als Mitteilung richtet sie sich an einen Adressaten und das besagt, dass ihr Mitteilungscharakter unter bestimmten anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen steht und stehen muss. Ebenso wie für die Offenbarung gilt dies wiederum auch für deren Mitteilung und Deutung. Das geht bis dahin, dass auch eine Gottesvorstellung als solche nicht selbst Inhalt der Offenbarung sein kann, sehr wohl natürlich ihre Korrektur, ihre Vertiefung oder Radikalisierung. Um einen, wenn man so sagen darf, unverdächtigen Philosophen zu zitieren, der sich aus dem Neukantianismus zu einem Ontologen der Subjektivität entwickelt hat und intensiv über dieses Problem nachgedacht hat: »Es muss für uns einen Sinn haben, was wir da verstehen, nämlich dass Gott gesprochen hat. Wieder heißt das nicht, dass Gott nur ist, weil er Sinn für uns ist, vielmehr heißt es das Gegenteil. Gleichwohl muss es ein Sinn für uns sein, dass Gott ist und nicht nur für uns, vielmehr unserer überhaupt nicht bedarf. Dieser Sinn muss vorausgehen, soll uns ein Wort als Gottes Wort gelten. Eine Theologie, die natürliche Theologie so radikal leugnet, gräbt sich ihre Wurzeln selbst ab. Denn abermals müsste uns schon der Ort, aus dem die Offenbarung kommt, ein Sinn sein. Nichts anderes sagt es, dass Gott ein Sinn für den Menschen sein muss.«¹

¹ CRAMER, Wolfgang, *Natürliche Theologie und Theologie aus Offenbarung*, in: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, hg. v. Konrad Kramer, Frankfurt 2012, 157–279, hier 261.

Aber die Aufnahme der Botschaft von der Offenbarung hat noch sehr viel spezifischere Voraussetzungen: Sie findet in einem Raum statt, der durch die Medien und die Inhalte der menschlichen Selbstdeutung bestimmt ist: Sprache und Bilder, Mythen und Riten etc. Das könnte zu dem Gedanken führen, dass es also immer zwei Perspektiven geben muss: die Innenperspektive derjenigen, die dieser Offenbarung, also dem Offenbarer selbst und ihren Übermittlern, vertrauen, und der Blickwinkel derjenigen, die es entweder als Konkurrenz oder als Gegenstand der Kulturgeschichte oder der Religionswissenschaft und dergleichen ansehen. Das wäre aber ein Missverständnis: Ein materielles Gebilde kann man von verschiedenen Seiten ansehen und gleichwohl sicher sein, dass etwa die Vorderfront zum gleichen Haus gehört wie die Rückfront. Die Selbstdeutung des Glaubens ist demgegenüber keine pure ›Sicht‹ und keine bloße ›Perspektive‹, sie enthält auch nicht bloß ein Gottes›bild‹, sondern beruht wie alle Deutung auch auf einer Reflexion. Während für die wissenschaftliche Vergegenständlichung die Selbsterfahrung des Glaubens wohl allenfalls höchst partiell zugänglich ist, muss sich umgekehrt die Theologie mit so viel Kenntnis, Urteilskraft und Sensibilität wie nur irgend möglich auf all die Bereiche einlassen, zu denen der Glaube und die Versuche seiner Selbstdeutung und Legitimierung in Beziehung stehen.

Wenn der Glaube diese sog. ›Außenperspektive‹ nicht berücksichtigt, dann ergibt sich unvermeidlich eine Asymmetrie. Der unreflektiert bleibenden Außenperspektive verfällt man nur allzu leicht, sie wird unter der Hand, d. h. unterhalb der Aufmerksamkeit von Reflexion und Entscheidung, zur eigenen. Die Beispiele für die Wirksamkeit dieses Mechanismus sind Legion. Die Auffassungen dessen, was man behelfsweise als ›Außenperspektive‹ bezeichnen kann, zielen darauf ab, objektiv zu sagen, was es mit dem Glauben, seinen Inhalten, Texten und Riten auf sich habe. Es ist dann allerdings für die ›Innenperspektive‹ völlig aussichtslos, auf irgendeine Vermittlung mit der Selbstdeutung des Glaubens zu hoffen. Ratzinger verweist hier auf ein wichtiges Manko: Eine Erfahrung kann man nur selbst machen, Entscheidungslagen kann man nur von innen her kennen. Auch ein Gebet ist etwas

anderes, wenn es ein vorliegender Text oder ein, vielleicht zum x-ten Male inständig gesprochenes Wort ist.²

Die Berücksichtigung der Aufnahmebedingungen nimmt in einer der möglichen Hinsichten schon im Evangelium selbst ihren Anfang. Dort ist es die wohl alles entscheidende existenzielle Hinsicht. Dabei scheint es bezeichnend, dass es unter den vielen Gleichnissen Jesu nur eines gibt – das Gleichnis vom Sämann³ –, bei dem die Jünger fragen, warum er überhaupt in Gleichnissen redet.⁴ Es ist daher auch das einzige, bei dem Jesus dann ihnen allgemein die Rede in Gleichnissen erläutert.⁵ Wie nur noch beim Gleichnis vom Unkraut⁶ erklärt Jesus vor seinem engeren Jüngerkreis das Gleichnis. Der Kern des Sämann-Gleichnisses betrifft nun genau die – in anderer Sprache gesprochen – Aufnahmeformen der Botschaft. Es handelt sich um eine Typologie solcher Rezeptionskonstellationen: Der offenkundig großzügig gestreute Samen fällt auf den Weg, auf felsigen Boden, in die Dornen – oder eben auf fruchtbaren Boden.⁷ Was aber dieses Gleichnis nicht enthält, ist ein Doppeltes: zuerst unvermeidlich das Moment, *dass* es erzählt wird. Denn es soll ja offenkundig nicht neutral und von außen die verschiedenen Entwicklungschancen kundtun und schildern, sondern einerseits die Botschafter in die Lage versetzen, sich darauf vorweg einzustellen und sie also nicht einfach hinzunehmen, und andererseits die Hörer dazu bewegen, dies nicht einfach zur Kenntnis zu nehmen, sondern sich auf die eigene Art des Glaubens zu besinnen. Dann nämlich müssen die Bedingungen nicht unverändert so bleiben, wie sie vorgefunden werden. Und das Zweite: Es geht nicht um eine Mitteilung eines Sachver-

² *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*, 384. Die Seitenangaben der Beiträge von Joseph Ratzinger in dieser Einführung beziehen sich auf diesen Band.

³ Mt 13, 3–23.

⁴ Mt 13, 10.

⁵ Mt 13, 19–23.

⁶ Mt 13, 24–30.

⁷ In seiner Ansprache zum Angelus vom 10.7.2011 nennt Papst Benedikt dieses Gleichnis einen »in gewisser Weise ›autobiographischen‹ Abschnitt« (auch zitiert in der *Regensburger Sonntagsbibel*, hg. von Bischof Rudolf Voderholzer, 296).

haltes, sondern um eine Nachricht und die Erläuterung ihrer Bedeutung, also um den Glauben, also um das Verhältnis zu dem, von dem hier berichtet wird. Dieser ist aber nicht nur Inhalt, sondern zuletzt auch Grund des Glaubens.

In der Geschichte der Selbstdeutung des Glaubens gehören nun diese Rezeptionsbedingungen nicht nur zu unterschiedlichen Typen, vielmehr stehen diese auch ihrerseits in einem geschichtlichen Verhältnis zueinander. Sie werden auf verschiedenste Weise erzeugt: vom Echo einer einzelnen neuen Konzeption bis hin zu einer geistigen Kontinentalverschiebung. Daher nimmt in Ratzingers Durchdringung die Vergegenwärtigung der Geistesgeschichte einen solch eminenten Raum ein. Die Aspekte beziehen sich auch nicht nur wie im angeführten Gleichnis auf verschiedene Einstellungen des Glaubens, sondern auch auf übergreifende geistesgeschichtliche Voraussetzungen, bis hin zu psychologischen, existenziellen, aber auch politischen und soziologischen.⁸

2. Die Reflexion auf den Entfaltungs- (und ggf. den Beengungs-) raum des Glaubens gehört unabdingbar zur Reflexion des Glaubens selbst. Welche große und für manche der hoffentlich vielen Leser vielleicht auch überraschend große Bedeutung diese Betrachtungsweise in der Theologie Joseph Ratzingers einnimmt, zeigen die hier zusammengestellten Beiträge. Im weiteren Sinne als jene individuellen Aufnahmen sind genau diese Beziehungen das weite Feld des vorliegenden Bandes. Und dabei zeigt sich zugleich eine eminente Spannbreite der Themen wie ein sich durchhaltender Aspekt: die Vergegenwärtigung von all dem, was nicht schon offensichtlich durch den Glauben des Christentums bestimmt ist, worauf er aber gestoßen ist, worauf er weiterhin trifft, und natürlich auch zu dem, was sich von ihm abgelöst hat. Dieser einheitliche und durchgängig Orientierung gebende Aspekt eröffnet nun aber zugleich ganz verschiedenartige Formen dieser Beziehung.

Sie kann etwa zu einer Legitimationsfrage führen. Der Glaube

⁸ Der sich selbst als Reaktionär bezeichnende Aphoristiker Nicolás Gómez DAVILA schreibt in *Einsamkeiten*, Wien 1987, 78: »Die Messe kann zelebriert werden in Palästen oder in Hütten, aber nicht in Villenvierteln.«

kann sehr Verschiedenes sein: Trost und Halt, Befremdung und Verstörung, Beglückung und Bedrückung, Befreiung und Beengung – von den wechselnden Möglichkeiten seiner Überzeugungskraft noch ganz abgesehen. Aber ist er auch vernünftig? Ist es vernünftig, diesen Maßstab überhaupt anzulegen? Ist es dem Glauben vielleicht gar nicht angemessen oder ist es umgekehrt gerade gänzlich unabdingbar? Das Wort ›Gott‹ ist kein philosophisches Wort, sondern eines der Religion. Dafür gilt nun aber: »Das Nachdenken ist gegenüber diesen ursprünglichen, religionschaffenden Erfahrungen sekundär.«⁹ Die Möglichkeit der Rechtfertigung in der Moderne ist zudem dadurch völlig verändert, dass es keinen allgemein verbindlichen Standard der Rationalität mehr gibt: »Es gibt keine Philosophie mehr, sondern nur noch Philosophien.«¹⁰ Jene Vernünftigsprüfung ist überhaupt nur dann sinnvoll, wenn der Glaube nicht schon selbst definiert, was überhaupt als vernünftig gelten darf. Kann aber der Begriff der Vernunft nur ihren formalen Beziehungen entnommen werden? Würde dann nicht ausgeblendet, dass sie die Vernunft des Menschen ist? So muss dieser Frage nachgegangen werden im Blick auf das, wie dieses Verhältnis jeweils bestimmt worden ist. Ratzingers schon mehrfach gedruckte Bonner Antrittsvorlesung im Jahr 1959 tut dies bereits.¹¹ Die Debatten der Theologiegeschichte sind ja unverkennbar auch ihrerseits nicht ohne Einfluss auf das Rationalitätsverständnis der europäischen Philosophie geblieben.

Aber grundsätzlich ist diese Reflexion schon deshalb unvermeidlich, weil es sich um zwei in zweierlei Hinsicht vergleichbare und daher immer wieder auch konkurrierende Ansprüche handelt: den Anspruch auf Universalität, der seinerseits auf dem Anspruch auf Wahrheit gründet. Dafür, diesen Anspruch zu erheben, gibt es freilich keine Garantie. Wenn man sieht, dass auf die Dauer sowohl der Anspruch auf Universalität wie der auf Wahrheit immer nur Anspruch bleibt, dann plädieren unter Umständen sogar beide Seiten, sich in der Partikularität einer subjektiven

⁹ *Gottesbegriff und Gottesbild*, 49; vgl. *Der heutige Mensch vor der Gottesfrage*, 104f.; vgl. *Glaube, Wahrheit und Kultur*, 477.

¹⁰ *Glaube und Philosophie*, 239.

¹¹ *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, 189–210.

Überzeugung oder eines kulturellen Milieus einzurichten. Es kann aber auch umgekehrt durchaus sein, dass die Rationalität sich szientistisch bzw. positivistisch oder auch funktionalistisch¹² definiert. Wenn solchermaßen die Vernunft sich selbst verkürzt, dann wird der Ausleger des Glaubens ein Anwalt der Religion und des Humanums als solchem – oder sollte sich doch so verstehen. Denn mit einem solchen Reduktionismus steht mehr auf dem Spiel als der christliche Glaube. Dieses Anliegen Ratzingers macht sich in den hier versammelten Texten immer wieder bemerkbar¹³ – übrigens ja auch wieder in der Vorlesung, die er als Papst im Jahre 2006 an der Universität Regensburg gehalten hat.

Nicht nur das Konzept der Rationalität, auch der Status der Vernunft selbst ist für die Frage von Belang. Wenn man sie als ein Produkt völlig außerrationaler Konstellation und Kräfte ansieht, dann wendet sie sich gegen sich selbst: Der Ursprung der Vernunft muss selbst ein vernünftiger sein und darf sich nicht als Selektionsvorteil verstehen. Der Schöpfungsglaube kann damit die Verständlichkeit der Welt selbst verständlich machen und muss sich weder an die methodischen Begrenztheiten von Kosmologie und Evolutionsbiologie halten noch jene Verständlichkeit für eine selbst unverständlich bleibende Gegebenheit erachten.

Es geht aber sogar um noch mehr als um die Konfrontation von Geltungsansprüchen. Es geht auch um die Berechtigung einer bereits erfolgten Weichenstellung. In der Konfrontation des Christentums mit der Antike war die Interessensrichtung der Kirchenväter ganz besonders auffällig. Der antiken Religion begegnet Augustinus im Gestus des Aufklärers, aber die antike Philosophie nimmt er ganz ernst und versucht, Divergenzen und Antizipatio-

¹² *Gott ist dreifaltig-einer*, 139: »Diktatur der Zwecke«; vgl. *Europa in der Krise der Kulturen*, 767; vgl. *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 642; vgl. *Der heutige Mensch vor der Gottesfrage*, 104f.; *Gemeinsame Identität und gemeinsames Wollen*, 785. Er konstatiert in der Kultur aber auch »den Ruf nach Befreiung aus dem Kerker des Positiven«: *Glauben und Wissen*, 219.

¹³ Vgl. *Abbruch und Aufbruch*, 592; vgl. *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 641; *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?*, 532: »in der Einseitigkeit des neuzeitlichen Vernunftbegriffs« wird »der Logos auf eine bestimmte Art von Rationalität reduziert und alles andere ins Alogische abgestoßen«.

nen zu bestimmen. Er rekurriert dabei auf die Konzeption Varros von drei unterschiedlichen »Theologien«, die Ratzinger schon in seiner Dissertation¹⁴ untersucht hat und auf die er auch in späteren Texten mehr als einmal zurückkommt.¹⁵ Die fundamentale Konvergenz von Christentum und antiker Philosophie liegt im Universalismus, der, wie schon gesagt, seinerseits wieder im Anspruch auf Wahrheit begründet liegt. Aber natürlich sind diese der Ort und der Anlass zur Auseinandersetzung. Hierbei hat insbesondere Platon die Öffnung für Wahrheiten angebahnt, die zwar auf dem Wege des Nachdenkens erreicht werden, aber nicht allein durch dieses begründet werden. Dies wird ausdrücklich unterschieden. Platon thematisiert das höchste Prinzip des Guten nicht direkt und dialektisch, sondern in der Form eines Gleichnisses. Für das Schicksal der Seele erfindet er Mythen. Diese haben ausschließlich eine symbolische und keine gegenständliche Bedeutung. Salustios, ein neuplatonischer Philosoph des 4. Jahrhunderts, hat den Mythos besonders treffend gekennzeichnet, wenn er allgemein von diesen mythischen Geschichten sagt: »Dergleichen geschah niemals, ist aber immer.«¹⁶ Dem steht im Christentum ein historisches Ereignis gegenüber. Es ist keine erfundene Geschichte, sondern die Botschaft einer Lehre und eines Ereignisses. Die Bedeutung liegt freilich nicht wie bei sonstigen historischen Ereignissen nur im unmittelbaren Kontext. Augustinus kann daher sagen: »Die Tatsache haben wir vernommen, fragen wir nach dem Geheimnis!«¹⁷ Aber für das Selbstverständnis ebenso wie für die Selbstverteidigung schien den Vätern die Philosophie, die erst dadurch zu einer Philosophie einer Epoche wird, hilfreich – korrekturbedürftig und korrekturfähig.

3. Die geschichtliche und soziale Realität des Glaubens ist die Kultur. Diese bezeichnet der weitere Begriff, aber Religion ist doch

¹⁴ *Volk und Haus Gottes*, JRGS 1, 351–360.

¹⁵ *Einführung*, JRGS 4, 139 f.; *Das Christentum – die wahre Religion?*, 442.

¹⁶ SALUSTIOS, *De diis et mundo* IV, 9 (ed. G. Rochefort, Paris 1960, 8): ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί.

¹⁷ AUGUSTINUS, *Tract in Io* 50 n. 6 (CChr.SL 36, 435, 4–5): *factum audivimus, mysterium requiramus*.

nicht einfach eine bestimmte Erscheinungsweise von Kultur.¹⁸ Sie kann das sein, sie kann aber umgekehrt auch diejenige Quelle sein, aus der sowohl der Maßstab für das Belangvolle wie auch die inhaltliche Bestimmung kultureller Bedeutung hervorgehen. Ratzinger wagt hier sogar einmal eine Definition: »Kultur ist die geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt der das Leben einer Gemeinschaft prägenden Erkenntnisse und Wertungen.«¹⁹ Von Interesse ist hier aber weniger die innere Differenz von Religion und Profanität innerhalb einer Kultur als vielmehr die Beziehungen der verschiedenen Kulturen zueinander. Die Kulturphilosophie hat ebenso wie die verschiedenen Konzeptionen der Weltgeschichte die Kulturen vielfach als feste und letzte Größen genommen. Darin werden sie natürlichen Arten gleich zu abgeschlossenen Einheiten mit einer beschreibbaren Struktur. Davon hebt sich Ratzingers Kulturbegriff deutlich und in mehrerer Hinsicht ab: Die Lebendigkeit von Kulturen wird nicht in den Kategorien der Lebensphilosophie – Reifung/Blüte/Verfall – beschrieben, sondern umgekehrt als geschichtliche Dynamik. Diese ergibt sich nicht zuletzt aus den Kulturkontakten, bei denen eben nicht einfach das pure Fremdsein offenkundig wird, sondern sich ein Integrationspotential entfaltet oder doch entfalten kann. Dass die Erfordernisse des Verstehens des Fremden mitunter eher unterschätzt worden sind – und noch werden –, ist sicher zutreffend.²⁰ Aber völlig Unverständliches, Fremdes und Irritierendes ließe sich eben gar nicht integrieren. Dies gilt für die Welt der Bibel selbst: »Das Christentum ist – wie man weiß – nicht in Europa entstanden, sondern im vorderen Asien, an dem geographischen Punkt, an dem sich die drei Kontinente Asien, Afrika und Europa berühren.«²¹

¹⁸ *Glaube, Religion und Kultur*, 352: »weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt«.

¹⁹ *Glaube, Religion und Kultur*, 349.

²⁰ Auch mit Bezug auf den Nationalismus und Kolonialismus in der europäischen Geschichte sagt er, *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, 650: »Es wäre gewiss nicht schwer, einen langen Katalog von Verfehlungen aufzuzählen«; vgl. *Glaube, Religion und Kultur*, 346.

²¹ *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*, 369; *Glaube, Religion und Kultur*, 357: »Wir dürfen nicht vergessen, dass das Christentum bereits im

Eine Bestreitung jeglicher Integrationsmöglichkeit würde ein empfindlich verkürztes Verständnis des Menschen selbst voraussetzen. Kultur gibt es nur bei einem geistigen Wesen. Es ist somit zugleich ein Wesen, dem es um Wahrheit geht. Verschiedene Weisen des Verstehens haben daher etwas Beunruhigendes und Weibertreibendes. Aber diese Dynamik liegt in dem, was man Kultur bzw. Religion nennt,²² und zuletzt im Geist des Menschen selbst durch den »Anknüpfungspunkt im Suchen und Fragen des menschlichen Geistes«²³.

Diese Beziehung von Glaube zur Vernunft lässt sich auf das Verhältnis des Christentums zu den anderen Kulturen nicht einfach übertragen. Dies gilt für beide Relata der Relation. Besonders bemerkenswert scheint mir hier, dass Ratzinger nicht auf profane Glaubensgehalte rekurriert, auf die ja als Teil der *conditio humana* auch Augustinus²⁴ und Thomas von Aquin²⁵ gelegentlich hinge-

Neuen Testament die Frucht einer ganzen Kulturgeschichte in sich trägt, eine Geschichte des Annehmens und Abstoßens, des Begegnens und des Veränderns«; *Glaube, Wahrheit und Kultur*, 470: »Schon in der Bibel selbst wird vielfältiges religiöses und philosophisches Gedankengut aus verschiedenen kulturellen Welten verarbeitet. Das Wort Gottes entfaltet sich in einem Prozess der Begegnungen mit der Suche des Menschen nach Antwort auf seine letzten Fragen. Es ist nicht steil vom Himmel herabgefallen, sondern es ist geradezu eine Synthese der Kulturen.«

²² *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 490 f.; *Glaube, Religion und Kultur*, 349: »Die Höhe einer Kultur zeigt sich in ihrer Offenheit, in ihrer Fähigkeit, zu geben und zu empfangen, in ihrer Kraft, sich zu entwickeln, sich reinigen zu lassen und dadurch wahrheitsgemäßer, menschengemäßer zu werden«; Ratzinger sieht das dynamische Kulturverständnis auch in der Enzyklika ›*Fides et ratio*‹ wirksam: *Glaube, Wahrheit und Kultur*, 467.

²³ *Glaube und Philosophie*, 244.

²⁴ Augustinus hat im Jahr 400 eine Predigt zu dem Thema *De fide rerum quae non videntur* [›Über den Glauben an das, was man nicht sehen kann‹]; der Text ist in den älteren Ausgaben nicht im Rahmen der Sermones, sondern als Abhandlung ediert: PL 40, 171–180.

²⁵ *Super Credo* [= In Symbolum Apostolorum expositio], prol., ed. R. Spiazzi, Sancti Thomae Aquinatis Opuscula theologica, Bd. II, Turin / Rom (Marietti) 1954, nr. 866: *si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se* [dt. Übers.: *Thomas von Aquin als Seelsorger. Drei kleine Werke*. Herausgegeben und übersetzt von

wiesen haben. Er betrachtet den christlichen Glauben selbst inhaltlich, aber in verschiedenen Stufen der Allgemeinheit. So ergeben sich unschwer Anknüpfungspunkte, die Konvergenzen sichtbar machen. Diese liegen in den bestimmten »großen ethischen Intuitionen«²⁶ und in fundamentalen Übereinstimmungen im Ethos.²⁷ So kann Ratzinger diese Gemeinsamkeiten anerkennen, die ja in ihrem Auftreten keine bloß kulturgeschichtliche Tatsache darstellen, sondern eine Bedeutung für die Erfassung dessen haben, was das Weltverhältnis des Menschen insgesamt kennzeichnet. Er kann aber ebenso auch das spezifisch Christliche gegenüber dieser allgemeinen Ebene hervorheben. Dies geht freilich nicht darin auf, entweder ein pures Gegenüber oder ein Unterfall eines Allgemeinen zu sein. Er versteht es als eine Integration und zugleich als eine Reinigung. Die Versuche der dialektischen Theologie, das Christentum nur durch das für sie Spezifische zu fassen, lässt das Andere hingegen ausschließlich in einen Gegensatz dazu treten und macht das Spezifische zugleich zu einer Spezifikation von nichts. Vor allem lässt diese auch nicht die mitunter zu beobachtende Gemeinsamkeit des Schicksals in den Prozessen der Kultur verständlich werden. Ratzinger verteidigt die humane Substanz in allen großen Kulturen gegen einen Rationalismus der Reduktion, wie er sich im Szientismus und im Technizismus zeigt. Die Bedrohlichkeit der Umweltzerstörung, die sich auch aus dieser Quelle speist, hat Ratzinger früh gebrandmarkt.²⁸ Ging die Verteidigung des Glaubens über Jahrhunderte einher mit einer Kritik am Totalanspruch der Vernunft, so muss

Fritz Hoffmann und Alfred Kuliok, Leipzig ²1998, 37: »Wenn ein Mensch nur an das glauben wollte, was er erkennt, könnte er gewiss nicht in dieser Welt leben. Denn wie könnte jemand leben, wenn er nicht irgendjemand Glauben schenken würde? Wie könnte er auch glauben, dass gerade dieser Mann sein Vater sei? Und deshalb muss der Mensch einem anderen glauben in dem, was er aus eigener Kraft nicht vollkommen wissen kann«].

²⁶ *Abbruch und Aufbruch*, 593.

²⁷ *Verändern oder erhalten?*, 883: »Der Dekalog ist nicht ein Sonderbesitz der Christen oder der Juden. Er ist ein höchster Ausdruck moralischer Vernunft, der sich als solcher weithin auch mit der Weisheit der anderen großen Kulturen trifft«; *Verkündigung von Gott heute*, 115: »Diese Einheit des Christlichen mit dem Ahnen aller Völker ...«; vgl. *Glaube, Religion und Kultur*, 363 f.

²⁸ *Der Schöpfer-Gott*, 153; *Auf der Suche nach dem Frieden*, 907.

sich dieses Anliegen nunmehr gegen einen Vernunftreduktionismus wenden, auf den Ratzinger wieder und wieder kritisch aufmerksam macht.²⁹ Die Rechtfertigung der Vernunftbeschränkung liegt darin, dass nur das empirisch Beweisbare unabweisbar ist und nur das Verobjektivierbare allgemeine Geltung beanspruchen kann. Aber dann folgt auf die Restriktion auch noch »der Verzicht auf die Wahrheit selbst«³⁰, zu deren Sicherung der Rationalitätsbegriff ja begrenzt worden ist. Hier wie da steht ein weiteres Mal noch mehr auf dem Spiel als die Evidenzchancen des Glaubens. Auch die Praxis bedarf einer »moralischen Vernunft«³¹, will die Praxis nicht zu einer Sache der Beliebigkeit werden, was in der Gemeinschaft nur in dem Fall konvergierender Interessen nicht zu einem fortdauernden Konflikt führen würde.

4. Der Glaube, seine Selbstdeutung ebenso wie seine Praxis, hatte aber auch eine geschichtswirksame Kraft. Dies zeigt sich insbesondere am Schicksal Europas. Ratzinger hat hier eine auffällig lange Reihe von Beiträgen verfasst, die längst vor dem Zusammenbruch des Ostblocks und dem Vertrag von Maastricht einsetzt. Er blickt aber nicht zurück auf *tempi passati*, sondern verweist auf etwas Unverlierbares bzw. auf solches, was nicht ohne Selbstbeschädigung verlorengeht.

Europa ist die Synthese von Antike und Christentum.³² Es ist aber zugleich der Raum, in dem der Prozess der Rationalisierung aller Lebensverhältnisse und die Reduktion der Rationalität in Gang gekommen sind. Dies ist in Ratzingers Augen sowohl für die europäische Kultur bedrohlich wie auch für die Kulturen der

²⁹ *Auf der Suche nach dem Frieden*, 906; *Europa in der Krise der Kulturen*, 772: »Selbstbeschneidung der Vernunft«; *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 640: »Verengung des Vernunftbegriffs«; *Abbruch und Aufbruch*, 592; *Die wichtigste kulturelle Herausforderung unserer Zeit*, 255; *Europa in der Krise der Kulturen*, 773: »Amputation der Vernunft«; *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 642: »Resignation der Vernunft«; *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, 423: »die sektorial spezialisierte Vernunft«.

³⁰ *Glauben und Wissen*, 218; *Die wichtigste kulturelle Herausforderung unserer Zeit*, 257.

³¹ *Verändern oder Erhalten?*, 879; *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, 761; *Auf der Suche nach dem Frieden*, 908.

³² *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 493.

Welt. Denn die technische Zivilisation, welche die Bestände des Ethos verloren gehen lässt oder bewusst abbaut, ist zwar europäischen Ursprungs, aber von globaler Wirkung.

Die bloß ökonomistische Selbstdeutung³³ führt unweigerlich zu Konkurrenzverhältnissen, weil sie sich durch das jeweilige Eigeninteresse definiert. Ratzinger warnt immer wieder vor der Reduzierung der Idee Europas auf Kommerz und Profit. Ökonomische Interessen sind besonders konflikträftig. Schon zum Umgang mit den vietnamesischen Boatpeople spricht Ratzinger von einem »Absturz der Menschlichkeit«³⁴. So drastisch dieser Satz ist, so human und weise ist ein anderer in diesem Zusammenhang: »So wie der angenommene Mensch eine Kraft des Schöpfertums, der Hoffnung und der Liebe ist, so entsteht da, wo der Mensch abgewiesen wird, eine Vergiftung von weitreichender Kraft.«³⁵ Beide Sätze haben an Aktualität nichts verloren, vielmehr dramatisch an Aktualität zugenommen. Natürlich ist Nächstenliebe nicht das Prinzip staatlichen Handelns. Die vielzitierten europäischen Werte sollten aber nicht eine verbale Präsenz in Wahlkampf- oder Sonntagsreden, sondern eine reale in den Entscheidungen der Exekutive haben.

5. Wieder anders verhält es sich, wenn der Glaube nicht einer kulturellen Identität gegenübersteht bzw. zugrunde liegt, sondern einer durch das Recht bestimmten Einheit: dem Staat und der Politik.

Wie beim moralischen macht Ratzinger auch beim Gesichtspunkt des Rechtes geltend, dass seine Motivationskraft zwar nicht ausschließlich aus der Einsichtigkeit kommt, aber ohne diese eben doch »kraftlos«³⁶ wird. Die Garantien des Rechts sind ihrerseits eines Garanten bedürftig: »Recht kann nur dann wirksame Kraft des Friedens sein, wenn sein Maß nicht in unseren Händen steht. Das Recht wird von uns geformt, aber nicht geschaffen. Anders

³³ *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, 712; *Aus der Kraft der Erinnerung handeln*, 920; *Gemeinsame Identität und gemeinsames Wollen*, 782.

³⁴ *Gott klopft an*, JRGS 14, 153.

³⁵ *Gott klopft an*, JRGS 14, 154; vgl. *Europa – Hoffnung und Gefahren*, 663 f.

³⁶ *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, 602.

ausgedrückt: Rechtsbegründung ohne Transzendenz gibt es nicht.«³⁷ »Eine Art von öffentlicher Evidenz«³⁸ kann aber nicht auf Grund der Prozedur der Beschlussfassung erzielt werden – so sehr auch diese fairer oder unfairer sein kann –, sondern nur bezogen auf den Inhalt. Für die politische Bestimmung hat aber die Kirche keine Sonderkompetenz. Sie ist gleichwohl keine Zuschauerin, sondern leistet einen indirekten, aber deswegen nicht weniger wichtigen und weniger starken Dienst: »Nur wenn sie ihre Grenzen achtet, bleibt sie grenzenlos.«³⁹ Wenn der Staat selbst als Instanz der Repression angesehen wird, dann kann dies nur unter der Voraussetzung eines ebenso hypertrophen wie individualistischen Freiheitsbegriffs behauptet werden. Interessen sind potentiell maßlos und daher konfliktträchtig. Die Basis des Rechtes aber vermag Menschen zu verbinden. Es gehören »Friede und Gerechtigkeit untrennbar zueinander«, wie Ratzinger im Jahre 2004 in Caen in einer Ansprache anlässlich des Gedenkens der Landung der alliierten Truppen sagt.⁴⁰ Auch hier nicht zufällig die Warnung vor den überzogenen und notorisch unerfüllbaren Idealen. Die Moral hat ihren Ort in den Prinzipien, durch die Einzelentscheidungen ihre Legitimation erhalten. Aber es bleibt für das politische Handeln ein Spielraum unverzichtbar – zumal dann, wenn eine gemeinsame Entscheidung zu treffen ist. Daher auch Ratzingers Zurückweisung, den Kompromiss für sich genommen zu diskreditieren: »Nicht die Kompromisslosigkeit, sondern der Kompromiss ist in den politischen Dingen die wahre Moral.«⁴¹

³⁷ *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, 605; Ratzinger scheint ein Maßstab für die Legitimität des Legalen in der Natur zu liegen, aber dies setzt offenkundig einen bestimmten Begriff von Recht voraus. In dem Ko-Vortrag zu Jürgen Habermas formuliert er es sehr vorsichtig als Frage, *Was die Welt zusammenhält*, 895: »ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne.«

³⁸ *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, 607.

³⁹ *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, 609.

⁴⁰ *Auf der Suche nach dem Frieden*, 900; *Verändern oder erhalten?*, 880.

⁴¹ *Biblische Aspekte des Themas Glaube und Politik*, 924; *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, 764.

Ratzinger beschreibt den modernen Staat nicht als eine emanzipatorische Ablösung von einem kirchlich dominierten Gebilde. Die Entstehung des säkularen Staates liegt nach Ratzinger selbst in der Aufhebung der »Idee der politischen Theokratie«⁴² durch Jesus – unter ausdrücklicher Berücksichtigung des »langen Ringens [...], um diese Grundentscheidung in allen Konsequenzen zu verstehen«⁴³ – aber diese Freisetzung ist kein unumkehrbares Stadium. Daher bedarf die politische Gemeinschaft eines Ethos, zu dessen motivierenden Kräften auch und gerade die Religion gehört. Dieses Ethos ist der Sache nach ein Fundament, der Zeit nach aber eine Tradition, so dass die Schwächung eine Trennung von den eigenen Wurzeln besagt.⁴⁴ »Den Kulturen der Welt ist die absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat, zutiefst fremd.«⁴⁵ Das Christentum ist die Basis des säkularen Staates, aber selbst keine politische Instanz und kein Machtfaktor. Dies setzt ein Kirchenverständnis in unterschiedlich eng gezogenen Kreisen voraus: »Vielleicht hat die Kirche ein wenig vergessen, dass der Baum des Gottesreiches weiter reicht als das Geäst der sichtbaren Kirche, dass aber eben darum auch sie selbst sozusagen ein gastlicher Ort sein muss, in dessen Zweigen vielfältige Gäste Raum finden.«⁴⁶

6. So auffällig das hier in vielen Beiträgen verfolgte Interesse an der Diagnose der Gegenwart ist, so ungewöhnlich die Reflexionen eines Theologen über Kultur im Allgemeinen und die Identität Europas im Besonderen sind, all dies erwächst doch, so scheint

⁴² *Auf der Suche nach dem Frieden*, 911; allerdings ist dies sozusagen nur die Außenseite. *Glaube, Religion und Kultur*, 362: »Die technische Zivilisation ist ja nicht einfach religiös und moralisch neutral, auch wenn sie glaubt, es zu sein.«

⁴³ Vgl. *Auf der Suche nach dem Frieden*, 911.

⁴⁴ *Die Freiheit, das Recht und das Gute*, 567; *Gemeinsame Identität und gemeinsames Wollen*, 787; *Aus der Kraft der Erinnerung handeln*, 920; *Was ist Wahrheit?*, 855; *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, 704; *Europa in der Krise der Kulturen*, 768; vgl. 772.

⁴⁵ *Europas Identität*, 746; *Europa in der Krise der Kulturen*, 773; *Glaube, Religion und Kultur*, 347.

⁴⁶ *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, 756; ähnlich in einem aus demselben Zeitraum stammenden Interview mit Albert Scharf, JRGS 13, 1375–1394, hier 1384f.

es, aus einem alles andere als zufälligen Interesse. Problemstellungen ergeben sich bei Ratzinger nicht aus einer Systemstelle oder einer konzeptionellen Alternative, bei der es gilt, Stand zu gewinnen und Stellung zu beziehen. Fragestellungen werden vielfach auf ihre Herkunft befragt. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist eben keine Frage der semantischen Beziehung zweier Begriffe, sondern es geht um die Weichenstellung, um die Entscheidung der Kirchenväter.⁴⁷ Die Fragen erhalten ihren in den Texten oftmals bekundeten Ernst und ihre wieder und wieder hervorgehobene Dramatik und Dringlichkeit aus den Erscheinungen der Gegenwart. In sonstigen Wortmeldungen scheint mitunter aus der apokalyptischen Rede vom Erkennen der »Zeichen der Zeit« ein Imperativ des Opportunismus zu werden. Bei Ratzingers Einlassungen hingegen geht es zuletzt nicht um erfreuliche oder missliche, um erwünschte oder bedrohliche Entwicklungen, sondern um die Humanität des menschlichen Daseins selbst.

Man kann auch auf sich durchhaltende Denkformen verweisen. Was Ratzinger aufgreift, sind meist nicht nur Auffassungen oder Thesen, sondern Einstellungen und Grundentscheidungen. Wahrheit ist daher immer auch für das Menschsein förderlich, Unwahrheit immer auch für dieses bedrohlich und eben nie nur einfach irrig und falsch. Diese Schwundstufe von Rationalität

⁴⁷ *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, 191 [im Vorwort 2004], 198, 209. Die Akzente sind unterschiedlich gesetzt, *Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie*, 90: »der Primat der Geschichte vor der Metaphysik, vor aller Wesens- und Seinstheologie [...] Mir scheint, dass hier die entscheidende Grenze zwischen biblischem und griechischem Gottesbegriff verläuft, in der die immer neu umkreiste Crux der patristischen Verschmelzung von griechischem Denken und biblischem Glauben bestand und in der eine Aufgabe sich zu Wort meldet, die von der christlichen Theologie noch längst nicht bewältigt ist.«; in diesem kontrastierenden Sinne auch die Auffassung der Person als Relation: *Zum Personverständnis in der Theologie*, 61: »diese Idee der reinen Aktualität, der reinen Relativität«; 61: »nicht eine sich abschließende Substanz, sondern das Phänomen der totalen Relativität«. Trotz der wiederholten Anerkennung dieser Rezeption bzw. sogar ›Synthese‹ (*Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, 710) – »wahrhaft ›providenziell‹«: *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*, 377; *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 493: »die innere Notwendigkeit« –, sagt er, es sei »doch nicht zu bestreiten, dass diese Aneignung nicht immer kritisch genug erfolgte«: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, 209.

verzichtet gerade zugunsten der Effizienz und der Produktion auf die Wahrheitsorientierung. So stellt sich auch das Problem der Vernünftigkeit neu: nicht nur auf den Selbstwiderspruch des Naturalismus, der die Vernunft zu etwas Abgeleitetem und Nachträglichem macht,⁴⁸ eine theoretische Aussage also selbst gewissermaßen zu einem Naturereignis macht, in dem gar kein Geltungsanspruch liegen kann,⁴⁹ sondern auf einen Vernunftbegriff, der im Reduktionismus abhandengekommen oder auch bewusst zurückgewiesen worden ist. Der Logos ist »im Anfang«.⁵⁰ Wenn aber der Ursprung des Ganzen in der Vernunft bzw. im Sinn liegt, dann ist auch das daraus Hervorgegangene nicht als eine pure Faktizität zu denken. Ratzinger spricht von der »Vernünftigkeit des Seins und des Menschen«⁵¹ und fragt, »ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen«⁵² geben kann bzw. »ob die Welt aus der Vernunft kommt und daher Vernunft ihr Maß und ihr Ziel ist«⁵³.

Auch wenn Wahrheitsansprüche ebenfalls konfliktträchtig sein können – das Verhältnis zu einem Anspruch auf Wahrheit muss immer ein freies sein. Gründe kann man einsehen, jedenfalls beurteilen und abwägen. Der Partikularismus hingegen tendiert zu einem Verhältnis der Machkonstellation und der Interessen. Es steht also nicht der ominöse »Mensch von heute« oder »der moderne Mensch« mit den vielfach ganz unklar oder ganz beliebig bleibenden Grundlagen für die Beschreibung im Blick, sondern angebbare Konzeptionen der Vernunft und der Natur, die eine Ablösung vom humanen Erbe zur Folge haben. Dass es dabei

⁴⁸ *Europa in der Krise der Kulturen*, 775; *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, 759 f.

⁴⁹ *Das Christentum – die wahre Religion?*, 455: »Aber kann eigentlich die Vernunft auf die Priorität des Vernünftigen [...] verzichten, ohne sich selbst aufzuheben?«

⁵⁰ *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 640; *Verkündigung von Gott heute*, 115; vgl. 117; *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, 423; vgl. 427 f.; *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, 664 f.; *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, 759; *Europa in der Krise der Kulturen*, 775; *Das Christentum – die wahre Religion?*, 454.

⁵¹ *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 641.

⁵² *Was die Welt zusammenhält*, 895.

⁵³ *Europa in der Krise der Kulturen*, 775.

auch dunkle Seiten gibt, wird beileibe nicht verkannt.⁵⁴ Die Durchdringung ist keine theologische Shell-Studie zum historischen Konjunkturverlauf der Werte, sondern eine mit souveräner Übersicht, enormer Sensibilität und Urteilskraft unternommene Diagnose. Dabei haben die angelegten Maßstäbe eine doppelte Funktion: Zum einen kann nur unter ihrer Voraussetzung auch das in den Blick kommen, was verloren gegangen ist oder doch in Gefahr steht, verloren zu gehen. Die reine Deskription kennt nur die Positivität und naturgemäß keine Negativität.⁵⁵ Zum anderen aber ergibt sich aus der Verankerung im Menschsein selbst ein unverzichtbarer Erklärungswert: Das, was für den Menschen wertvoll und unverzichtbar ist, kann nicht folgenlos fehlen. Der Sinnanspruch etwa ist unaufgebbar. Wenn aus dem unausdrücklich ersehnten »Leben in Fülle« die göttliche Dimension herausdividiert wird, dann verlagert sich die Hoffnung auf das Diesseits. Dort aber kann er nur Überdruck und Überdross erzeugen.

So sehr Ratzinger auf die Argumentationsfigur des Selbstwiderspruchs rekurriert,⁵⁶ es scheint doch höchst bemerkenswert, mit welcher Intensität er die Plausibilität des Kritisierten hervorhebt. Er zeigt immer wieder die innere Logik von Positionen und Einstellungen. Es genügt ja nicht, eine Auffassung einfach zurückzuweisen. Man muss ihre Herkunft verstehen und die Evidenz selbst verstehen, die ihr zugewachsen ist. Auch die engen Grenzen der literarischen Gattung eines Vortrages sind doch kein Hinderungsgrund, die Dinge auf eine markante Formel zu bringen. Es ist eine besonders erfreuliche Leseerfahrung, dass jeweils genau bestimmt wird, welche Frage es zu bewältigen gilt. Und der selbst in Frage gestellte Glaube wird mitunter förmlich in Kaskaden von Fragen und Selbsteinwänden vor die eigentliche Herausforderung gestellt.⁵⁷

⁵⁴ *Glaube, Religion und Kultur*, 346.

⁵⁵ *Auf der Suche nach dem Frieden*, 906f. der prägnante Ausdruck »Pathologien«, den Ratzinger dort sowohl auf die Religion wie die Vernunft anwendet; an anderer Stelle auch auf die Wissenschaft: *Verändern oder erhalten?*, 880.

⁵⁶ *Die Freiheit, das Recht und das Gute*, 565: »Freiheit kann sich selbst aufheben, ihrer selbst überdrüssig werden, wenn sie leer geworden ist«; *Gemeinsame Identität und gemeinsames Wollen*, 786f.

⁵⁷ *Glauben und Wissen*, 213 ff.

Die Problemstellung der Vernunftgemäßheit ist scharf ins Auge gefasst und Ratzinger unternimmt verschiedene Versuche einer Verhältnisbestimmung – die immer wieder artikulierten Ansprüche bewahren sich sehr bewusst davor, überzogen zu sein.⁵⁸ Das Problem gilt gewiss nicht einfachhin als gelöst. Die Verbindung von universeller Vernunft und einem ebenfalls universellen Ethos der Menschheit,⁵⁹ zu dem als Fundament die Religion gehört, und andererseits die Warnung vor einer bloß »abstrakten Vernunft«⁶⁰, also einer, die sich aus dem kulturellen Kontext vollständig gelöst hat – oder doch nur gelöst zu haben meint –, enthalten starke Motive, den hier aufgeworfenen Fragen weiter nachzugehen. Das setzt freilich voraus, dass die in öffentlichen Statements nicht selten zu beobachtende Fixierung auf kirchenpolitische Richtungen nachlässt, dass die Theologie aber auch der Neigung, sich wie mancherorts die Philosophie ebenfalls zu einer bloßen Geisteswissenschaft zu machen, widersteht und dem Problem nicht nur in der Form einer werkimmanenten Interpretation nachgeht. Das würde weder dem hier artikulierten Anspruch noch der Dramatik der Fragestellung selbst gerecht. Die Gedanken bieten sich gewiss als Gegenstand der Erschließung und der Analyse an, sie sollten aber weit mehr noch zum Ausgangspunkt für ein produktives Weiterdenken etwa über das werden, was Vernunft heißt und wie sich die verschiedenen Vernunftbegriffe zueinander verhalten.

Voraussetzung für eine angemessene Beurteilung und produktive Auseinandersetzung der hier versammelten Beiträge ist die Berücksichtigung ihrer jeweiligen literarischen Gattung. Das ist gewiss eine hermeneutische Binsenweisheit jeder interpretatorischen Bemühung. Aber in diesem Fall ist sie doch sehr zu unterstreichen, weil es sich bei nicht wenigen Texten um Vorträge, um kürzere Statements, mitunter auch um Ansprachen und Predigten, vielfach um Beiträge in essayistischer Form handelt, die dann erst im Nachhinein zu einem thematischen Sammelband zusam-

⁵⁸ Nicht selten gebraucht Ratzinger für das, was er vorlegt, den Ausdruck ›Überlegungen‹.

⁵⁹ *Abbruch und Aufbruch*, 588.

⁶⁰ *Aus der Kraft der Erinnerung handeln*, 920; *Auf der Suche nach dem Frieden*, 912: ›abstrakt‹ heißt geschichtslos.

mengestellt worden sind – welche in dieser Ausgabe aus gutem Grund so weit wie möglich als Einheit belassen worden sind. Diese Herkunft ist den Texten aber nicht auf die Stirn geschrieben, so dass der Blick in die editorischen Nachweise ganz unabdingbar ist.

So überbordend der Reichtum der in diesem Band versammelten Gedanken, Ideen, Beobachtungen und Diagnosen ist, und so erstaunlich die Reichweite dessen, was einer gedanklichen Durchdringung als nötig und dringlich erachtet wird – die Identität Europas ist wohl kein theologisches Standardthema –, es ist doch nur ein sehr begrenzter Ausschnitt aus einem lebenswährenden Mühen um Klarheit der Fragen und um die Verständlichkeit und Einsichtigkeit der Gedanken – und nicht zuletzt auch um die Aufrechterhaltung des Bewusstseins von der Begrenztheit des bloß Gedanklichen.⁶¹

Regensburg, am Fest der hl. Teresia Benedicta a Cruce OCD,
9. August 2020

Rolf Schönberger

⁶¹ *Atheismus*, 179 ff.; *Der Auftrag der Religion*, 609 f.; *Abbruch und Aufbruch*, 593: »Experiment des bestandenen Menschseins«; *Glauben und Wissen*, 223; *Europa in der Krise der Kulturen*, 776 f.; *Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart*, 639: »überschreitet [...] bei Weitem den bloß intellektuellen Disput«.