

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort zur Buchreihe	7
Vorwort	9
WESSAM A. FARAG	
Pope Benedict XVI and Islam: A Lapse in Judgement and an Overreaction	13
HEYDAR SHADI	
Another Reminder of the Inevitable Urge of Inter-Faith Negotiations: Iran's Reaction to the Pope's Speech at Regensburg University	23
DOMINIQUE URVOY	
Les présupposés de la « Lettre ouverte » des trente-huit imâms à Benoît XVI	33
CARSTEN-MICHAEL WALBINER	
Analyse einiger Argumentationsmuster in der muslimischen Reaktion auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts: das Beispiel Aref Ali Nayeds	41
MICHAEL GHATTAS	
Die Reaktion eines koptischen Theologen auf die Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.	49
HODA NEHMÉ	
Approche analytique de la réaction politico-religieuse au discours du Pape Benoît XVI à Ratisbonne en milieu arabe et musulman	55
MARIE-THÉRÈSE URVOY	
De l'argutie à l'irrationnel	71
HEINZ OTTO LUTHE	
Ponte rotto ?	79
SAMIR KHALIL SAMIR SJ	
Le discours de Ratisbonne et la perspective islamo-chrétienne	87
THOMAS SÖDING	
Das Evangelium in der Universität. Die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. und die Debatte über die Hellenisierung des Glaubens in der christlichen Theologie	105
Autorenverzeichnis	129

Geleitwort zur Buchreihe

Im enger zusammenwachsenden Europa und in der sich stets mehr vernetzenden Welt gewinnen Analysen an Bedeutung, die im diachronen und synchronen, interdisziplinären und internationalen, multiperspektivischen Zugriff Probleme und Herausforderungen beleuchten. Die neue Buchreihe soll in Form von monographischen Darstellungen und Sammelbänden besonders Themen in Politik, Kultur und Religion gewidmet sein. Dabei ist das Erkenntnisinteresse leitend, dass aktuelle Problemlagen in Wissenschaft und Gesellschaft sich nicht auf ökonomische Determinanten reduzieren lassen und nicht ohne ihre historische Tiefendimensionen aufgearbeitet werden können. Es soll besonders von thematischen Herausforderungen ausgegangen werden, denen inhärente Veränderungspotentiale im Blick auf gesellschaftliche Aufbrüche eignen. Phänomene werden gewissermaßen „antizyklisch“ zu erörtern sein, die noch nicht im Mittelpunkt des medialen Interesses stehen, jedoch wahrscheinlich ihre zukünftige gesellschaftliche Relevanz erweisen werden. Ohne strittige Themen in ihrer Brisanz und Klarheit zu minimieren, ist die Buchreihe – in Absetzung von Vorstellungen „eines Zusammenpralles von Kulturen und Religionen“ – einem Verständnis von Dialog verpflichtet, das auf eine Verschränkung der Perspektiven und eine so weit wie möglich reichende interkulturelle und interreligiöse Verständigung zielt.

Der Band, welcher die Reihe eröffnet, geht auf ein gemeinsames Kolloquium der Katholischen Universität Eichstätt und des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) im August 2007 zurück. Er verbindet Texte von Autorinnen und Autoren verschiedener christlicher Konfessionen und islamischer Glaubensrichtungen aus Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie aus Deutschland und Frankreich. Damit geht er in der Verschränkung unterschiedlicher Perspektiven, die einen Raum der Kritik und Selbstkritik eröffnen, über die bisherigen Publikationen zur Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. einen Schritt hinaus. Der Anstoß, den diese Rede zugleich erregte und gab, wird zu einem Aufbruch in jene „Weite der Vernunft“ hinein, welche dem Regensburger Redner so sehr am Herzen liegt.

Wir danken herzlich den Diözesen Augsburg, Köln, Münster, Osnabrück, Regensburg und Trier dafür, dass sie die Drucklegung des ersten Bandes der Reihe durch finanzielle Zuschüsse ermöglicht haben.

Paris/Bonn, im Juni 2008

Andreas Sohn und Hermann Weber

Vorwort

Zum Rahmenthema „Ruhe nach dem Sturm? – Zur Rezeption der Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen“ hat vom 16. bis 19. August 2007 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt ein interdisziplinäres und internationales Kolloquium stattgefunden.¹ Wie das Rahmenthema erkennen lässt, stand die Veranstaltung auch ein Jahr nach dem 12. September 2006 noch ganz unter dem Eindruck der vor allem auf muslimischer Seite zu beobachtenden heftigen Reaktionen.

Als Ziel der Veranstaltung war vorgegeben, einen möglichst geordneten Überblick zum Stand der wissenschaftlichen Diskussion in und zwischen den von der Vorlesung betroffenen Glaubensgemeinschaften und Wissenschaftskulturen zu erarbeiten sowie künftige Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen, vor allem christlich-islamischen Dialogs in den Blick zu nehmen.

Die in diesem Band vorgestellten Tagungsbeiträge² und deren Diskussion lassen, ohne dass wir diese hier im Detail vorstellen wollen, eine Reihe von Schlussfolgerungen zu:

- Auch mehr als ein Jahr nach der Regensburger Vorlesung stehen deren Rezeption und Diskussion immer noch im Sog „des Zitats“, also des Rekurses auf die 7. von insgesamt 26 „Gesprächsrunden“³ Manuels II. Palaiologos mit einem persischen Gelehrten.⁴ Es sind immer noch Wortmeldungen zu registrieren, die den „Sitz im Leben“ der Vorlesung sowie die Intention „des Zitats“ absichtsvoll oder im Gleichschritt mit die Rezeptionswirklichkeit dominierenden Deutungen oder klarer: Unterstellungen verkennen. Im Windschatten dieses Deutungsgeschehens lassen sich gleichwohl intentions- und textbezogen veränderte Wahrnehmungsmuster mit zunehmender Öffentlichkeitswirksamkeit beobachten.
- Die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text kann von einer kommunikationstheoretischen Rahmung des Regensburger Geschehens, welche die besonderen situativen wie akteurabhängigen Momente dieses Geschehens und damit die Risiken des Missverstehens deutlich macht, insofern profitieren, als sie den Einfluss genau dieser Momente auf das Deutungsgeschehen auszuschließen oder zumindest doch zu kontrollieren hilft (vgl. die Beiträge Luthe, Samir).
- Gleiches gilt für eine sprachwissenschaftlich angeleitete Textsituierung und -analyse.⁵
- Inhaltlich ist die Vorlesung im Rahmen der Beiträge des Papstes zu einer Analyse der Pathologien von Religion und Vernunft zu verorten.⁶ Insofern ist und betrifft sie eine „affaire intra-occidentale“.⁷
- Die mit der Vorlesung aktualisierte und vorangetriebene, das Abendland betreffende Auseinandersetzung hat eine philosophische, näherhin wissenschaftstheoretische, und eine theologische Dimension. Die wissenschaftstheoretische betrifft die jeweiligen Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen eines philosophisch-hermeneutischen bzw. eines positivistischerfahrungswissenschaftlichen Zugriffs auf die „Wirklichkeit“. Die diesbezügliche Diskussion ist gut dokumentiert.⁸ Die theologische Dimension der Auseinandersetzung hat die Hellenisierungsthese, d. h. die These vom „inneren Aufeinanderzugehen zwischen biblischem Glauben und griechisch-philosophischem Fragen als einem nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidenden Vorgang“⁹ zum Gegenstand sowie den Enthelle-

nisierungsvorwurf an die Reformatoren bzw. die „liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts“ im Zuge der „neuzeitlichen Selbstbeschränkung der Vernunft“.¹⁰ Sieht man einmal von den bislang wenigen, eher gelegenheitsbedingten Wortmeldungen¹¹ ab, so scheint die Regensburger Vorlesung, bezogen auf ihre zentralen Thesen, noch längst nicht hinreichend rezipiert, geschweige denn in ihren Herausforderungen gewürdigt. Die Frage, ob und inwieweit Hellenisierung nicht auch eine Entfremdung zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott der (scholastischen) Theologie bedingt oder die bereits im IV. Laterankonzil festgehaltene (wissenschafts-)sprachliche Uneinholbarkeit Gottes¹² nicht ernst nimmt, stellt sich für uns als eine gewichtige, aber unseres Wissens noch nicht systematisch aufgegriffene Anregung der Regensburger Vorlesung dar (vgl. den Beitrag Söding).

- Um einem „hellenisierten“ Ratiozentrismus zu entgehen und damit das Gespräch sowohl zwischen der Römischen und den Orientalischen Kirchen als auch zwischen Christentum und Islam zu erleichtern, ist eine aufmerksame Wahrnehmung und kritische wie selbstkritische Verarbeitung der Argumente (auch des Argumentationsstils) von Orientalischen Christen als den von muslimischen Reaktionen am ehesten und härtesten Betroffenen sowie von Muslimen vonnöten (vgl. die Beiträge Ghattas, Nehmé, Faraq, Shadi, D. Urvoy und Walbiner).¹³
- Dabei lassen sich dann auch vordergründig islamophile Wortmeldungen europäischer Christen und Theologen identifizieren und als weder sonderlich sachkundig, noch sachbezogen kritisieren (vgl. den Beitrag M.-Th. Urvoy).
- „Non vi sed ratione, non odio sed amore“¹⁴ den in der Vorlesung aufgeworfenen Fragen und Anregungen nachzugehen und für den „Dialog der Kulturen“ fruchtbar zu machen, bleibt „die große Aufgabe der Universität“.¹⁵

Bedeutsamer für den vom Papst geforderten Dialog der Kulturen als eine innerwissenschaftliche Diskussion könnten die als Folge seiner Regensburger Vorlesung eingetretenen Kontakte zwischen dem Vatikan und Vertretern der muslimischen Welt sein.¹⁶ Aus diesem Grunde haben wir auch für die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge einen vom Rahmenthema des Kolloquiums abweichenden Titel gewählt. Zwar wird, in Kenntnis des Wortlautes des Briefes der muslimischen Vertreter, von christlicher Seite vor überzogenen Erwartungen gewarnt, es werden sogar bereits Befürchtungen hinsichtlich einer muslimischen Wünschen entsprechend „intrinsisch“ theologischen Engführung der Gespräche – unter Ausklammerung der „extrinsischen“ Fragen der Menschenrechte – geäußert¹⁷; will man die Saat der Regensburger Vorlesung aufgehen lassen, sollte man sie freilich nicht unter dem Eindruck derartiger Äußerungen ersticken. Im Spannungsfeld von Islam und Christentum kann naive Islamophilie ebenso gefährlich sein wie eine noch so begründete Skepsis.

Wir danken Herrn Professor Dr. Andreas Sohn (Paris) und Herrn Dr. Hermann Weber (Bonn) für die Aufnahme dieses Tagungsberichtes – als erste Publikation – in die von ihnen herausgegebene Reihe „Aufbrüche. Interkulturelle Perspektiven auf Geschichte, Politik und Religion“.

Eichstätt/Bonn, am 2. Mai 2008

Heinz Otto Luthe und Carsten-Michael Walbiner

Anmerkungen

- 1 Konzeption und Organisation waren das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen Heinz Otto Luthé von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Carsten-Michael Walbinger vom Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst, Bonn.
- 2 Zu den neun Originalbeiträgen kommt der von Thomas Söding hinzu, der am Kolloquium nicht teilnehmen konnte.
- 3 So, in Abgrenzung der vom Herausgeber, Adel Theodor Khoury (*Manuel II Paléologue, Entrétiens avec un musulman*, Paris: Cerf 1966, S. 138f.), bevorzugten „controverse“, die Übersetzung von διάλεξις im Original durch den Papst.
- 4 Hierfür bezeichnend Wolfgang Krebs (Hrsg.), *Das Papstzitat von Regensburg – Benedikt XVI. im „Kampf der Kulturen“*, Berlin: Rhombos 2007.
- 5 Vgl. Christiane Thim-Mabrey und Albrecht Greule, „Zitat – Verstehen – Missverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur «Regensburger Vorlesung»“, in: Christoph Dohmen (Hrsg.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg: Pustet 2007, S. 165-186.
- 6 Vgl. Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder 2005³.
- 7 Olivier Abel, „Une division occidentale au sein du christianisme?“, in: *Esprit* 329, novembre 2006, S. 21.
- 8 Vgl. Knut Wenzel (Hrsg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg: Herder 2007.
- 9 Vgl. „Glaube, Vernunft und Universität“, in: Christoph Dohmen (Hrsg.), *op. cit.*, S. 21.
- 10 *Ibid.*, S. 22f.
- 11 Vgl. etwa Wolfgang Huber, „Glaube und Vernunft. Ein Plädoyer für ihre Verbindung in evangelischer Perspektive“, in: Knut Wenzel (Hrsg.), *op. cit.*, S. 57-70.; Friedrich Weber, „Enthellenisierung? Zur Kontroverse um den Regensburger Papstvortrag“, in: *MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 05/2007, S. 83-87.
- 12 Vgl. Lateran IV (1215), DH 806: „... quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, qui inter eos sit dissimilitudo notanda“.
- 13 Vgl. auch Christian Jambet, „Les malentendus de Ratisbonne: l’islam, la volonté et l’intelligence“, in *Esprit* 329, novembre 2006, S.10-20.
- 14 Petrus Venerabilis, „Contra sectam saracenorum“, in: ders., *Schriften zum Islam*, hrsg. von Reinhold Glei (Corpus islamo-christianum, series latina), Altenberge: CIS 1985, S. 62.
- 15 „Glaube, Vernunft und Universität“, *a.a.O.*, S. 26.
- 16 Zu erinnern ist an den Brief von 38 muslimischen Würdenträgern an den Papst vom 12. Oktober 2006, dem am 13. Oktober 2007 ein weiterer, nunmehr von 138 Würdenträgern unterzeichneter folgte, an das Einladungsschreiben des Kardinalstaatssekretärs Bertone an Prinz Ghazi vom 19. November 2007 zu einem Arbeitstreffen zwischen einer muslimischen Delegation und Vertretern des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, der Gregoriana und des PISAI sowie die Annahme dieses Vorschlages durch den Prinzen in seinem Antwortschreiben vom 12. Dezember 2007. Das Arbeitstreffen ist für November dieses Jahres vorgesehen. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang auch der Besuch des saudischen Königs Abdallah beim Papst vom 6. November 2007. Interesse verdient schließlich auch die von Vertretern des Vatikans und iranischen Theologen am 1. Mai dieses Jahres veröffentlichte Erklärung über Glaube und Vernunft.
- 17 Vgl. Samir Khalil Samir, „Benedict XVI’s improbable dialogue with 138 Muslim scholars“, eine am 9. Januar 2008, also vor Beginn des Vorbereitungstreffens im März 2008, unter www.asianews.it veröffentlichte Stellungnahme.

Pope Benedict XVI and Islam: A Lapse in Judgement and an Overreaction

Wessam A. Farag

I

The apostolic journey of the German-born pontiff Benedict XVI to Munich, Altötting and Regensburg in Bavaria (September 9-14, 2006), was brought to the notice of the people in the Middle East, when he was invited to address the representatives of science and members of staff at Regensburg University. In this meeting which took place on Tuesday, 12th September, the pope delivered his lecture on “Faith, Reason and the University. Memories and Reflections”. The title of the lecture was well fitted for the university, to which he had once belonged. The primary theme of his address had a broader context, a calling for faith and reason to come together in a new way. The pope devoted almost 4,000 words to examine the relationship between faith and reason, and the prospect for dialogue between modernity and the world of religion. In a secular world deciding and designing itself as it wishes, the pope criticized the separation of faith and reason and argued defence of the centrality of reason for faith and for intercultural dialogue. From the very beginning of his lecture, he set the stage by saying that, although the faculties at the University of Bonn, when he was a professor, were from various specialities and not always understanding one another or in agreement, they could get together and form a whole, sort of like a “family”. His focus was that the various cultures of today should be able, using reason and faith, to work at creating a harmonious whole.

At all events, the pope explored the philosophical differences between Islam and Christianity and the relationship between violence and faith. To do that he used a late Byzantine polemical text as a point of departure. He quoted the 14th century Emperor Manuel II Palaeologus (1391-1425). It is alleged that Manuel had a debate with an anonymous Persian *mudarris* (Mouterizes), probably in December 1391, towards the end of a long campaign in which he took part with the Ottoman Sultan Bayazid I (1389-1402). Manuel had no choice but to continue his father’s now-standard Byzantine policy of appeasement and subservience to the Ottoman Turks. Thus, few months after his accession to the throne as sole emperor, Manuel was summoned back to Bayazid’s camp to suffer once again the humiliations of yet another campaign as a vassal of the Sultan. From early June through late December 1391, Bayazid conducted operations in Asia Minor against his foes. Emperor Manuel was present with his small contingent of troops for the full duration of this campaign. He was forced to accompany the Ottoman Sultan to his winter barracks near Ankara before his ultimate return to Constantinople on the following month. There is reason to believe that during this stop Manuel had the opportunity to enter into a debate with a learned Muslim that resulted in Manuel’s important polemical work entitled “Dialogue which was held with a certain Persian, the worthy Mouterizes, in Ankyra of Galatia”.

It may be useful to say something on the available evidence. Emperor Manuel II Palaeologus elaborated his debate with the unnamed Persian *mudarris* into a series of 26 dialogues, the text of which he presented to his younger brother Theodore I Palaeologus, Despot of the Morea

(1382-1407), at Mistra. We have three editions of the debate. The first one is A.-T. Khoury's edition of the seventh dialogue with an extensive introduction on the origin of the text, on the manuscript's tradition, and on the structure of the dialogue, together with a brief summary of the other 25 dialogues not included in his edition. Moreover, the Greek text is accompanied by a French translation. It appeared in Paris early 1966.¹ The second one is the edition of the Greek text of the whole debate with a German introduction and notes by E. Trapp which appeared in Vienna late 1966.² The third one is the new edition of the Greek text of all the 26 dialogues with German translation and commentary by K. Förstel. It appeared in three volumes in Würzburg and Altenberge between 1993-96.³

However, in the seventh dialogue the emperor touched on the theme of *jihad* ("holy war") and addressed the anonymous Persian *mudarris* (Mouterizes) on the relationship between religion and violence with the following brusque words:

"Show me just what Mohammed brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached."

Having expressed himself so forcefully, the emperor went on to explain in detail the reasons why spreading the faith through violence is something unreasonable. Violence is incompatible with the nature of God and the nature of the soul.

II

It is evident that the defamatory quotation was inflammatory. The Muslims considered it a meaningful outrage to undermine their religion and their Prophet. Therefore, it aroused anger and prompted protest from Muslims around the world. In a media driven age, the international furor over the pope's lecture at Regensburg appears to have begun through a series of carefully stage-managed media reports. Benedict's unpopularity with the secularist mainstream media is astounding. Since before his election as pope, Cardinal Joseph Ratzinger had been for years the secularist and leftist media's favourite Catholic target because of his theological conservatism and his campaign against the liberation theology. Led by the BBC, the Guardian and the New York Times, media editorials had long since dubbed him "the Panzer Cardinal" for his defences of Catholic doctrine, particularly on abortion and contraception. Now the same media sought to capture the Regensburg affair, and the reporting was about the Muslim rage and whether the pope has apologized yet. The BBC appears to have been quickest off the mark, to transmit around the world in Arabic, Turkish, Persian, Urdu (the official language of Pakistan) and Malay. To give but one example, its report on September 14th included phrases like "the Pope had insulted the Prophet of Islam, during an address at Regensburg University in Bavaria". As to the content of the pope's speech on faith and reason, and his key questions on the dialogue between religions and the secular world, it was ignored.

For months hundreds of reports, comments and editorials appeared online from around the world on the pope's words at Regensburg. In the meantime the predicted response from Islamic groups began. The pope's words provided a golden opportunity for Muslim militants to inflame millions who had no access to his full speech. Few have read it, even fewer understood.

Another Reminder of the Inevitable Urge of Inter-Faith Negotiations: Iran's Reaction to the Pope's Speech at Regensburg University

Heydar Shadi

1 Introduction

Religious diversity has always been one of the inevitable realities of human life. While religious variations have led through centuries to many disputes, during recent years the issue has fortunately been reconsidered by the religious communities and another approach has been taken. Thus, the essential similar goals of the world's different religions are emphasized rather than their dissimilarities. The behavior of prominent religious authorities, including the Vatican, proves this change of attitude. To meet this goal, Pope John Paul II undertook an outstanding step by bringing together the first interfaith assembly. Its first gathering named "Praying for Peace" was held in Assisi in Italy, with Muslims, Christians, and Jews, along with Hindus, Buddhists, Sikhs and representatives of other religions such as Shinto or the indigenous African and American religions taking part.¹

A few years later, in November 2004, the late Pope again promoted in a meeting with representatives of different religions held in Azerbaijan the idea that religion should not be manipulated as a means of violence, intolerance and death.² John Paul II also started a direct dialogue with Islam and listened in May 2001, as the first Pope ever, to a Koran recital and kissed the Muslims' Holy Book.³

When Cardinal Joseph Ratzinger was elected as Pope Benedict XVI, he announced at once that he would follow the same manner and trait. And so he stated on August 20, 2005 in a meeting with Muslim representatives at the occasion of the Catholic World Youth Day: "Interreligious and intercultural dialogue between Muslims and Christians is one of the essential necessities that a great part of our future is dependent on." Pope Benedict also expressed his hope that religious authorities would attempt to remove enmity, violence, and intolerance which have been the nucleus of terrorism. He asked the Christians to open up their arms and hearts to Muslim immigrants who seek refuge in the West.⁴

The famous lecture Pope Benedict delivered at Regensburg University on September 12, 2006 under the title "Faith, Rationalism and University" in which he quoted a 14th century Byzantine emperor's assessment of Islam, claiming the lack of rationality in Islam and also Islam's tendency toward violence, caused much furor.⁵ It was understood by some people as a deviation from the previous attitude and not being helpful to foster a peaceful co-existence of the different religions but rather aggravating the enmity between them. Therefore, the Pope's statement seemed – at least at the first glance – to undermine and destroy the constant attempts, undertaken by Muslims and Christians as well, to create mutual understanding and compatibility. His words could even be considered as a return to the polemics of the crusades.

The Pope's remarks led to different reactions all over the globe and particularly in the Islamic world. This article is a report and an analysis of the reactions that could be observed in Iran. The main method was searching the websites of Google, leading Iranian newspapers and news agencies with key words like 'Pope's remarks about Islam', 'Pope Benedict and Islam', and 'Iran's reaction to the Pope's remarks' etc. in both English and Persian.

The Iranian society's reaction to Pope Benedict's remarks was fast and serious. The story made it to the title pages of Iranian newspapers on Saturday, September 18, 2006.⁶ The next day, Sunday, September 17, numerous religious seminaries in predominantly Shia Muslim Iran announced a one-day strike. About 500 theological school students protested in the holy city of Qom.⁷ At the same day, the Vatican's ambassador to Iran was summoned to the foreign ministry.⁸ On Monday, September 18, a number of Basiji⁹ students held a protest gathering in front of the Vatican's embassy. By offering a bunch of flowers to the embassy's officials they expressed their protest against the Pope's sayings in a peaceful way.¹⁰ On Tuesday, September 19, foreign students of Qom seminary assembled for a special protest meeting. On the following Friday, September 22, attendees of the Friday prayer in Tehran held a protest demonstration after prayer. Different media including newspapers, radios and TV stations, news agencies, internet sites, etc. quickly spread a huge amount of reactions and critique on the Pope's remarks. Within a few days they published hundreds of articles, interviews, manifestos and reports on the Pope's remarks. Dr Ataollah Mohajerani, a former Minister of culture, even published a book on the subject in January 2007 (see below).

For this paper the reactions of 17 clerics, 12 academic persons, 7 governmental and 8 non-governmental organizations and associations have been collected, classified and analyzed. But for the sake of brevity, only 14 opinions will be reviewed in some detail while all 44 opinions have been considered for the statistical analysis and the conclusion.

2 The reactions

2.1 Clerics

Several reactions came from religious figures. Most of the Ayatollahs, some of them in charge of political and juridical positions, reacted in formal statements and speeches to the Pope's remarks. In the following five of these reactions will be summarized:

1. Iran's "supreme leader" Ayatollah Ali Khamenei expressed in a speech his deep regret about the Pope's words. He argued that this kind of remarks about Islam will encourage the international domineering powers to create crucial conflicts between the Islamic and Christian parties. Ayatollah Khamenei stressed the significance of the role that intellectuality, rationality, wisdom and knowledge have played in the brilliant history of Islam and called the Pope's consideration of Islam as irrational unfair. He also stated that Islamic *jihad* is not to impose ones opinions on others, but rather a liberating element in setting the nations free from tyrannical forces. He added that the U.S. is trying to create a sense of hatred and enmity between the Muslim and Christian peoples and that the Pope's remarks, even though unintentional, have become part of a chain of American-Zionist treacheries which aim to start the crusade wars anew.¹¹

Les présupposés de la « Lettre ouverte » des trente-huit imâms à Benoît XVI

Dominique Urvoy

Le 12 octobre 2006, soit exactement un mois après la « Leçon de Regensburg », a été envoyée au Pape une « Lettre ouverte » signée par trente-huit autorités musulmanes. Ce document a été mis sur site internet trois jours plus tard en huit langues: anglais, arabe, allemand, italien, albanais, français, russe et espagnol.¹ Bien qu'explicitement produite « dans un esprit d'échange ouvert » cette lettre a été perçue de diverses façons. J'en donnerai seulement deux exemples.

La revue annuelle *Islamochristiana* est l'émanation de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques (P.I.S.A.I.) de Rome. A ce titre, elle consacre dans chaque numéro environ une soixantaine de pages à recenser les actes officiels des contacts entre monde chrétien (surtout catholique mais non exclusivement) et monde musulman. Le numéro 32, de 2006, présente un « Dossier Regensburg » de vingt-six pages, contenant notamment le texte original de la leçon du Pape et la « Lettre ouverte » qui nous occupe, donnée dans les deux versions arabe et anglaise. Ce dossier ne se veut, bien évidemment, pas exhaustif quantitativement parlant (il aurait fallu un volume entier pour rapporter tout ce qui a été écrit à ce sujet dans un sens et dans l'autre), mais il représente aussi, sur le plan qualitatif, un choix idéologique. On peut remarquer, en effet, qu'en plus des documents cités il y a deux prolongements: d'une part la « Déclaration » du Cardinal Bertone, Secrétaire d'Etat, et l'allocution du Pape aux diplomates des pays musulmans, deux textes auxquels font référence explicitement la Lettre des imâms; de l'autre une « lettre ouverte au Pape » d'une personne unique, le Professeur Hmida Ennaifer. Le parallélisme des deux volets confère implicitement un caractère quasi-officiel à cette dernière.

Mais si on se réfère, par exemple, à la revue *Se comprendre*, publiée par les Pères Blancs, on constate que dans son numéro 07/02, de février 2007, la Lettre des imâms est donnée seulement en français, et dans une version qui n'est pas celle d'Internet, et qu'elle est suivie par un autre document, à savoir un « Commentaire » signé Aref Ali Nayed.²

Tant M. Ennaifer que M. Nayed ont enseigné au PISAI, mais alors que le ton du premier est réservé, le second se montre extrêmement agressif, à la grande joie des éditeurs de *Se comprendre* qui se font un malin plaisir de souligner que « son argumentation peut se faire d'autant plus mordante qu'il connaît personnellement les personnes qu'il mentionne ». ³ En outre, dans *Islamochristiana*, la lettre individuelle est mise en premier et le caractère collectif du document qui suit, et qui procède du même esprit, suggère que leur ton courtois à tous deux est l'aspect dominant dans cette affaire, l'agitation et la violence n'étant plus que de l'ordre de la manipulation politique. Dans *Se comprendre*, au contraire, le ton poli de la Lettre des imâms est aussitôt fortement relativisé par la mise à sa suite de l'acérbe pamphlet individuel, donnant tout naturellement au lecteur le sentiment que le premier n'est dicté que par des considérations diplomatiques mais que c'est le second qui révèle la réalité profonde.

Face, donc, à l'attitude ostensiblement polémique de *Se comprendre*, qui relativise la portée de la « Lettre ouverte » des imâms, *Islamochristiana* veut s'en tenir au ton du dialogue et donne à ce document toute la dignité d'un véritable parallèle avec la « Leçon » papale. Cette différence d'attitude laisse penser que la Lettre des imâms n'est pas sans ambiguïtés et qu'elle prête le flanc à des tiraillements – tiraillements qui peuvent avoir été suscités, par ailleurs, par des

questions d'équation personnelle,⁴ mais qui se limitent à exploiter un terrain favorable, sans en être la cause.

Cette ambiguïté de la « Lettre ouverte des trente-huit imâms », je voudrais montrer qu'elle se manifeste à trois niveaux: celui de ses signataires, celui de son intention et celui de son fond.

1. La réunion de trente-huit signataires, tous parés de titres importants dans la hiérarchie religieuse ou dans l'université est un fait remarquable. C'est à juste titre que les responsables du site internet disent d'emblée que cela représente « an unprecedented move » et que la rédaction de *Se comprendre* note: « le fait en soi est exceptionnel. Jamais une telle concertation n'arrive à embrasser tant de personnalités, aussi diverses et aussi représentatives ». ⁵ Il y a en effet des membres de vingt-six pays; si le sunnisme est largement majoritaire, incluant les quatre grands rites juridiques, il y a également deux chiïtes duodécimains, un chiïte zaydite et on peut penser que le grand-mufti d'Oman représente le kharijisme. Cela pourrait correspondre, approximativement, aux proportions démographiques des diverses branches. L'impression d'unanimité du monde musulman sur le sujet en question est donc immédiate.

En y regardant de plus près, toutefois, les choses se montrent plus complexes. Pour le chiïsme d'abord: le zaydisme est représenté par un *marja'* yéménite, c'est-à-dire la plus haute autorité religieuse, mais le chiïsme duodécimain l'est par deux figures d'une toute autre portée; l'un est un ayatollah, certes, mais voué à l'unification des courants de l'islam, et l'autre est un universitaire prestigieux mais vivant aux Etats-Unis. Il est douteux qu'ils aient la même valeur représentative pour l'Iran que le *marja'* pour le Yémen.

Pour le sunnisme, il y a des disparités notables. Le grand Moyen-Orient l'emporte de beaucoup (quinze signatures) et si le reste de l'Asie est correctement représentée pour ses grandes communautés (sauf la Chine, ce qui peut se comprendre), l'Afrique du Nord ne figure que par l'Egypte, le Maroc et la Mauritanie, et l'Afrique Noire que par la Gambie.

En revanche, l'Europe figure pour huit signatures, soit plus du cinquième. Parmi elles, l'ex-Yougoslavie domine très largement puisque quatre des Etats en lesquels elle s'est fragmentée sont présents (la Serbie l'étant par le biais du Kosovo, et la Bosnie figurant deux fois). Les seuls autres pays européens sont la Russie, la Belgique et l'Angleterre. La Belgique peut représenter la francophonie mais personne ne représente le secteur hispanique ni l'Italie, alors même que le texte a été diffusé dans ces deux langues.

La publication de la « Lettre ouverte au Pape » ne précise pas dans quelles conditions ces signatures ont été recueillies. Très vraisemblablement elles l'ont été par correspondance et non au cours d'une réunion officielle (qui aurait supposé une préparation de longue date). Les absences constituent donc une marque soit du refus de participation de la part de certains courants incarnés nationalement, soit de la défiance des promoteurs de cette lettre envers eux. L'impasse est donc fait sur plusieurs courants: notamment les prolongements les plus rigides de la Révolution iranienne et des révoltes fondamentalistes, ainsi que des islams européens auxquels les convertis donnent facilement un tour agressif. Mais cela n'est pas dit !

En contrepartie, certaines sur-représentations sont remarquables. On ne peut que mettre en relation celle de l'ex-Yougoslavie avec l'exacerbation du conflit qui a marqué l'éclatement de la fédération et où les séquelles de l'occupation pluriséculaire par l'Empire ottoman ont joué un grand rôle, et celle du Yémen (trois signatures) avec l'attitude politique du président de ce pays qui a immédiatement instrumentalisé le scandale médiatique. Dans les deux cas, s'agit-il de

Analyse einiger Argumentationsmuster in der muslimischen Reaktion auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts

Papst Benedikts: das Beispiel Aref Ali Nayeds

Carsten-Michael Walbiner

Die Reaktionen in der muslimischen Welt auf die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts waren vielfältig und reichten von gewaltsamen Demonstrationen bis hin zu schriftlichen Entgegnungen. Der folgende Beitrag will eine dieser schriftlichen Erwidierungen etwas näher in den Blick nehmen, und zwar die Aref Ali Nayeds „Ein muslimischer Kommentar zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.“¹ Ursprünglich in englischer Sprache erschienen², erlangte der Aufsatz Nayeds im deutschsprachigen Raum als Beispiel für die muslimische Reaktion auf die Regensburger Vorlesung insofern eine prominente Position, als er als einzige Stellungnahme muslimischer Provenienz Aufnahme in einen Sammelband fand, der anhand einiger ausgewählter Beispiele – darunter Beiträgen so prominenter Autoren wie der Philosophen Kurt Flasch und Jürgen Habermas oder der Bischöfe Wolfgang Huber und Walter Kardinal Kasper – die Debatte um die Papstäußerungen verdeutlicht. In der Wochenzeitung „Die Zeit“ würdigte Jörg Lau die Ausführungen Nayeds als „geprägt von einem fairen Ton, der Eifer und Retourkutschenslogik meidet“, einen ernsthaften Beitrag zu einem „ehrlichen Dialog“.³ Und in der Tat schienen die bisherigen akademischen Erfahrungen des Verfassers – er „war Gastdozent am Päpstlichen Institut für arabische und islamische Studien [in Rom] und ist gegenwärtig Berater des Cambridge Inter-Faith Programme der Faculty of Divinity der Universität Cambridge“⁴ – diesen geradezu dazu zu prädestinieren, dem Westen ein tieferes Verständnis entgegenzubringen, den Text des Papstes in den nötigen Kontext zu stellen und auch der westlichen Wissenschaftskultur in seiner Analyse Rechnung zu tragen.

Dass man bei der Bewertung der Feststellungen Nayeds auch zu weniger optimistischen, ja teilweise äußerst ernüchternden Ergebnissen kommen kann, möge die folgende Analyse seines „Kommentars“ verdeutlichen. Dabei soll es darum gehen aufzuzeigen, wie Nayed argumentiert, von welchen Prämissen er ausgeht, wie er den Rahmen für den Dialog mit dem Westen setzt und weniger um die konkrete Auseinandersetzung mit seinen inhaltlichen Positionen. So viel sei vorweggenommen: die Arbeit Nayeds verrät einige Grundhaltungen, die sich in zahlreichen muslimischen Auseinandersetzungen mit dem Westen in mehr oder weniger ausgeprägter Form beobachten lassen.

1 Verweigerung der Auseinandersetzung mit kritischen Positionen

Aus den Worten Nayeds ist eine tiefe Skepsis gegenüber einer akademisch-wissenschaftlichen Annäherung an das Gesamtphänomen Islam herauszulesen, insbesondere wenn diese dazu führt, dass kritische Fragen aufgeworfen werden. Als angemessene Reaktion auf islamkritische Argumente betrachtet Nayed deren Nichtbeachtung seitens der Muslime: „Alle möglichen Universitätsprofessoren mögen alle möglichen unfreundlichen Behauptungen über den Islam und

die Muslime aufstellen; sie werden in der Regel zu recht ignoriert.“ (17)⁵ Mit Akzeptanz und Beachtung können hingegen jene westlichen Gelehrten rechnen, die die Positionen der islamischen Seite einnehmen und den muslimischen Glauben vorwiegend bis ausschließlich positiv darstellen. Dabei scheint durchaus auch ein willkürlicher Eklektizismus zulässig. Man übernimmt von den Argumenten des anderen, was einem passt, und lässt die Kritikpunkte außer Acht. So heißt es bei Nayed bezeichnenderweise auch über die Aussagen Benedikts: „Es ist dabei für Muslime von Bedeutung, dass sie, im Geist der Fairness, der dem Islam teuer ist, alles begrüßen und unterstützen, was in der Vorlesung positiv ist.“ (18)

2 Höherwertigkeit des Religiösen

Fragen der säkularen, sprich ungläubigen Welt der Wissenschaft werden also weitgehend nicht ernst genommen und als unzulässig betrachtet. Anders verhält es sich, wenn diese Fragen einen religiösen Ursprung haben. So liefert auch aus Sicht Nayeds einzig „die kirchliche Rolle“ Ratzingers, den „Grund, weswegen die Vorlesung nicht ignoriert werden kann und man sich in jeder Hinsicht mit ihr beschäftigen muss“ (18).

3 Das behelrende Element

Wie sich schon angedeutet hat, sieht sich Nayed – stellvertretend für den Islam – als im Besitz der Wahrheit, die der andere letztlich nur zu erkennen and anzunehmen hat. Seine Äußerungen tragen, da wo er den Papst direkt anspricht, behelrend-paternalistische Züge, bisweilen gar mit einem warnenden, leicht bedrohlichen Unterton: „Er sollte wachsam sein“ (20); „Er sollte [...] Vorsicht üben“ (20); „Es ist gefährlich, wenn der Papst einen Koranvers zurückweist“ (24); seine Äußerungen mögen „etwas leichtsinnig sein“ (26); der Papst „hat [...] eine moralische Verpflichtung zu erklären“ (26) und ist gefordert, „demütig und zerknirscht die zugefügte Verletzung zu bekennen“ (26).

Letztlich wird diese Haltung des Besserwissens auch daran deutlich, dass Nayed es nicht für nötig erachtet, einige seiner zentralen Aussagen – wie bspw. die über die Islamophobie Khalil Samirs (19) – zu belegen. Es wird ein Diktum aufgestellt und fertig.

4 Mangelnde Fähigkeit zur Selbstkritik

Von einer solchen Warte aus besteht keine Notwendigkeit, die eigenen Positionen selbstkritisch zu hinterfragen, auch wenn dies im Prinzip durchaus bejaht wird. So heißt es bei Nayed vollmundig und bibelkundig: „Es ist nötig, dass wir alle beginnen, die Balken in unseren eigenen Augen zu sehen, bevor wir auf die Splitter in den Augen unserer Brüder schauen.“ (29) Anwendung findet diese Forderung bei ihm dann allerdings nur auf den anderen bezogen; er selbst entzieht sich, wie später noch an einigen Beispielen aufgezeigt werden wird, dieser unangenehmen Aufgabe.

Die Reaktion eines koptischen Theologen auf die Regensburger Rede Papst Benedikts XVI.

Michael Ghattas

Unter dem Motto „Wer glaubt, ist nie allein“ besuchte Papst Benedikt XVI. seine bayrische Heimat vom 14. bis 19. September 2006 und wurde dort herzlich empfangen. Am 12. September hielt er im Auditorium Maximum der Universität Regensburg vor Wissenschaftlern und Studierenden eine Vorlesung zum Thema „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“. Die Regensburger Vorlesung kreist um das Verhältnis von Vernunft und Glaube im Christentum und bekräftigt die christliche Überzeugung, dass vernünftiges Handeln dem Wesen Gottes entspricht. Papst Benedikt XVI. betont diese Errungenschaft als eine Erbe griechischen Denkens, das die christliche Religion in ihrer langen Geschichte bis in die Gegenwart hinein verändert hat. Mit seiner Regensburger Vorlesung ermutigt der Papst zur Vertiefung des Glaubens und zu einer produktiven Begegnung von Glauben und Vernunft.¹

Während seiner Ausführungen in Regensburg übte Papst Benedikt XVI. scharfe Kritik: einerseits an einem Christentum, das den eigenen Glauben nur noch als ethisch-moralische Richtschnur begreift, jenseits von Religionsausübung und theologischer Lehre, andererseits aber auch am Islam, dessen Verhältnis zur Gewalt er für klärungsbedürftig hält.

Bekanntermaßen hat seine Vorlesung heftige Reaktionen und Verstimmungen, besonders auf muslimischer Seite ausgelöst. Ein Zitat aus den Aufzeichnungen des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos über seinen Dialog mit einem persischen Gelehrten zu Christentum und Islam, der im Jahr 1391 stattgefunden haben dürfte und dann literarisch fixiert wurde, war Stein des Anstoßes. Mit dem umstrittenen Zitat sieht er eine Verbindung zwischen Islam und Gewalt als gegeben an. Es befremdet allerdings, dass Papst Benedikt XVI. die islamkritischen Bemerkungen des oströmischen Herrschers über die vom Propheten Mohammed gebotene Glaubensverbreitung durch das Schwert und die aus dem Gottesbegriff begründete Absage des Christen an gewaltsame Bekehrung vortrug, ohne mit einem Wort die Geschichte der Gewalt seitens der Christen im Umgang mit Andersgläubigen zu erwähnen. Denn als Kopten können wir nicht vergessen, dass auch der byzantinische Kaiser nach dem Konzil von Chalcedon 451 gewaltsam gegen die Kopten in Ägypten vorging.²

Hans-Martin Schönherr-Mann bemerkt, dass der Papst mit diesem Zitat seinen Vortrag zwar einleitete, dass dieser indes eine völlig andere thematische Ausrichtung habe. Vielmehr kritisiere „Benedikt ... den universitären Szientismus, der Fragen nach Gott und der Religion als unwissenschaftlich ausklammere. Genau das, so der Papst, aber verletze am allermeisten religiös geprägte andere Kulturen und fördere gerade keinen interkulturellen Dialog“.³

Im Folgenden möchte ich in zwei Punkten meine persönlichen Anmerkungen zur Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. vorstellen.

I Zur Synthese von Glaube und Vernunft und der Hellenisierung des Christentums

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft hat Papst Benedikt XVI. schon als Kardinal an das Problem der Hellenisierung des Christentums geknüpft. Gemeint ist damit die geistesgeschichtlich bedeutsame Begegnung des jungen jüdisch geprägten Christentums mit der griechischen Geisteswelt, wie sie exemplarisch schon die Apostelgeschichte mit der Areopagrede des Paulus (Apg 17, 16-34) vorstellt. Die Amalgamierung von Glauben und Philosophie hat nach Papst Benedikt das Christentum wesentlich geprägt und ihm zu seiner Gestalt verholfen, die es als der Vernunft fähig ausweist. Daher kreist seine Regensburger Rede um eines seiner Lieblingsthemen, die in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung schon vorbereitete Synthese von biblischem Glauben und griechischem Logosdenken, die er gegen die verschiedenen Ansätze zu einer „Enthellenisierung“ des Christentums von der Reformationszeit an über die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur gegenwärtigen Diskussion über Inkulturation als bleibend gültig verteidigt.⁴ So sagt Papst Benedikt: „Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“ (28f.)⁵

Der Papst entwickelt seine Ausführungen ausgehend von dem Ausspruch des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos in der Diskussion mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam: „nicht vernunftgemäß [...] zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“ (16); und er stellt sich sodann die Frage: „Ist es nur griechisch, zu glauben, dass vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?“ (17) Als biblische Begründung führt er den Prolog des Johannesevangeliums an (Joh 1,1ff.): „Im Anfang war der Logos und der Logos ist Gott.“ Dazu fügt er hinzu: „Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft.“ (18) Diese Synthese von Griechischem und Christlichem ist, so der Papst, für das Christentum von entscheidender Bedeutung.

In diesem Zusammenhang will ich die Meinung der Kirchenväter seit dem ersten Jahrhundert anführen. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte sah sich die christliche Verkündigung von Anfang an mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen konfrontiert. So berichtet die Bibel darüber, dass der Hl. Paulus in Athen mit „einigen epikureischen und stoischen Philosophen“ diskutierte (Apg 17, 18). Die exegetische Analyse jener Rede, die der Apostel auf dem Areopag gehalten hatte, hebt die wiederholten Anspielungen auf populäre Überzeugungen zumeist stoischer Herkunft hervor. Das ist sicher kein Zufall. Um von den Heiden verstanden zu werden, konnten es die ersten Christen in ihren Reden nicht beim Hinweis „auf Mose und die Propheten“ bewenden lassen; sie mussten sich auch auf die natürliche Gotteserkenntnis und auf die Stimme des moralischen Gewissens jedes Menschen stützen (vgl. Röm 1, 19-21; 2, 14-15; Apg 14, 14-16). Da diese natürliche Erkenntnis jedoch in der heidnischen Religion zum Götzendienst verkommen war (vgl. Röm 1, 21-32), hielt es der Apostel für klüger, seine Rede mit dem Denken der Philosophen zu verknüpfen, die von Anfang an den Mythen und Mysterienkulten ein Denken entgegengesetzt hatten, das der göttlichen Transzendenz größere Beachtung schenkte.

Die Begegnung des Christentums mit der Philosophie erfolgte also weder spontan noch war sie einfach. Die Tätigkeit der Philosophen und der Besuch ihrer Schulen erschien den ers-

Approche analytique de la réaction politico-religieuse au discours du Pape Benoît XVI à Ratisbonne en milieu arabe et musulman

Hoda Nehmé

Inscrite dans le sillage d'une pensée optimiste, celle qui projette, avec espérance et volontarisme, de multiplier les espaces d'entente entre les humains, de réduire les clivages entre les différentes sociétés et de jeter les fondements de base d'une paix intersociétale, ma contribution se veut une forme d'analyse de la palette de réflexions et de réactions surgies particulièrement dans le monde arabe et musulman, suite au discours du Pape Benoît XVI, donné le 12 septembre 2006 à Ratisbonne. Il s'agit d'une approche qui essaie de mettre en exergue les raisons qui constituent le soubassement dogmatique de l'irrationalisme et du conflictuel en matière d'identité et d'appartenance religieuse.

À cet effet ma contribution comprend trois volets distincts mais complémentaires:

1. Le discours objet de discorde et de réactions virulentes mettant les deux mondes chrétien et musulman aux portes d'une guerre de religions.
2. La multiplicité des réactions, leur nature, leurs visées sur le plan politico-religieux et leurs objectifs non dits.
3. Evaluation et synthèse.

Dans un monde marqué par des mutations profondes, brusques et surprenantes, le choc des civilisations prêché par Samuel Huntington et supposé subir quelque régression sous l'effet de l'éthique de la discussion élaborée par Jürgen Habermas, semble, malgré les efforts déployés pour promouvoir le dialogue interreligieux, rester au cœur des événements qui refont surface et s'imposent constamment à la réflexion.

La science, la bioinformatique, la bioéthique et toutes les innovations technologiques, qui assurent au XXI^e siècle son identité scientifique et savante ainsi qu'une reconnaissance déclarée de la suprématie de l'esprit et de la raison humaine mettent le siècle aux abois d'un certain esprit religieux sclérosé, stéréotypé, instrumentalisé, et figé dans l'espace et le temps, retardant incontestablement la construction de la société du savoir dans une grande partie du village planétaire.

L'impression dominante s'exprime dans cette quasi-conviction que deux grandes sociétés divergentes se partagent le monde d'aujourd'hui: une société occidentale, démocratique, scientifique, affranchie de l'irrationnel et capable de critique, de remise en question et d'autoévaluation, bien qu'à plus d'égards, elle affiche quelque racisme déroutant pour la société postmoderne; et une autre société, dont le monde arabe et musulman, en confrontation civilisationnelle infatigable. La raison? Maintes raisons entrent en jeu, à commencer par l'esprit de réforme paru au XIX^e siècle et inscrit dans le cadre d'une réforme religieuse en vue d'une éventuelle réforme sociale et politique. Evidemment nombreux sont les penseurs musulmans modernes et contemporains, entre autres des philosophes et des *fuyaha'*, qui ont essayé de donner le coup d'envoi à la large société musulmane pour la mettre au rythme du temps; et nombreuses sont les sociétés

dans le monde musulman et arabe qui ont fait leurs idées universelles. Toutefois, le dessus est toujours le lot des sociétés mobilisées par l'esprit religieux.

À partir de la compréhension des données qui ont gouverné le processus d'innovation dans le monde musulman moderne et contemporain, nous pouvons saisir toutes sortes de répliques et de réactions et les analyser avec transparence. Le monde musulman ne s'identifie pas à l'Occident, le paradigme de l'obéissance contrôle la gestion de la société et de l'individu, par conséquent la révolte n'est pas de sitôt et l'avènement de la cité d'Averroès et d'al-Farabi n'est pas pour demain.

Cet état des lieux serait-il le fruit d'une éducation musulmane ou y impliquerait-on la politique de l'Occident?

À ces interrogations la synthèse tâchera d'avancer quelques réponses, sortes de pistes modestes pour opérer des changements habilités à jeter les fondements d'un monde nouveau dans lequel la raison ne sera contrariée que par une raison supérieure.

1 Le discours objet de discorde et de réactions virulentes

1.1 Situation et structure du discours

- Le lieu : l'université de Ratisbonne.
- Le public : savants, enseignants, académiciens et chercheurs allemands.
- L'auteur : le Pape Benoît XVI en sa qualité de professeur universitaire qui ne parle pas ex cathedra et ne se réclame pas de son infaillibilité.
- Le thème : Raison, Foi, Université ; ou la Foi sans la Raison, sans le Verbe de la Bible, sans le logos grec des Évangiles, conduit à la violence.
- Le message : un texte dont l'objectif principal est la séparation Foi/Violence et la réfutation claire et radicale de la justification religieuse de la violence d'où qu'elle vienne.
- Les volets du texte : un mince volet relatif à l'islam, un deuxième volet plus large adressé à un Occident hédoniste et déchristianisé qui tend à considérer que le domaine de la Raison exclut tout discours sur la Foi. Un texte essentiellement pensé et rédigé en fonction d'un Occident devenu positiviste, relativiste et athée, et d'une Europe invitée à retrouver ses racines chrétiennes dans une harmonie entre science, foi et raison
- Les mots clés : le mot le plus fréquent : Raison (46 fois), la phrase répétée plus de cinq fois: (ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu), l'expression message : l'incompatibilité de Foi et Violence. La nécessité de la dimension religieuse pour tous les Hommes et la Foi sous-tend l'expérience de la plénitude de la vie.
- La problématique : le concept de Raison. Le discours évolue en fonction de cette problématique et se dresse en porteur de lumière à l'Occident d'aujourd'hui accusé, à tort ou à raison, d'avoir fondé sa civilisation sur la raison et de s'être déployé à la vider de la dimension humaine, de l'éthique et de la foi.
- Visées : le concept de raison positiviste n'a pas de dimension universelle puisqu'il exclut le divin. Une telle exclusion est considérée par les cultures profondément religieuses comme une attaque et contribue, par conséquent, à justifier le clash civilisationnel soutenu par le fondamentalisme extrémiste musulman.

De l'argutie à l'irrationnel

Marie-Thérèse Urvoy

1 Les références à l'islam dans la leçon de Ratisbonne

Dans la leçon faite à l'université de Ratisbonne par Benoît XVI, il y a deux références à l'islam. La première a été remarquée parce que, selon l'auteur lui-même, elle sert de « point de départ à (s)es réflexions ». C'est une citation d'un ouvrage de polémique inter-religieuse de la fin du Moyen Âge. L'auteur chrétien reproche à Mahomet, entre autres « choses mauvaises et inhumaines », « son mandat de diffuser par l'épée la foi qu'il prêchait ». Cela a suscité la colère des musulmans. Les uns ont réagi par la violence, les autres ont voulu au contraire se démarquer de ses violences en demandant que l'on ne fasse pas d'amalgame. Le recteur de la grande mosquée de Paris a dit à la télévision que l'islam était une religion et qu'il suffisait de regarder le Coran.

Regardons effectivement le Coran. C'est un livre complexe – preuve sans doute de ce qu'il n'est pas d'un auteur unique, ni Dieu comme le veut la foi musulmane, ni Mahomet seul comme le pensait la critique orientaliste jusqu'à nos jours. On y trouve certes beaucoup d'invocation de la paix (*salam*), mais on y trouve aussi beaucoup d'appels au combat. Je n'en citerai qu'un seul exemple, laissant de côté volontairement tous les versets qui utilisent des composés du mot *jihad*, car il y a toute une casuistique apologétique qui veut montrer que cette notion ne renvoie qu'à la lutte contre soi-même. Dans la sourate 9, au verset 123, nous lisons : « ô vous qui croyez, combattez ceux des infidèles qui sont dans votre voisinage. Qu'ils trouvent en vous de la dureté... ». Le verbe utilisé est *qatilu*, je ne le dis pas par pédantisme, mais pour souligner qu'on ne peut pas traduire ce mot autrement que par l'invocation du combat physique. Tout le contexte d'ailleurs de cette sourate 9 renvoie au combat effectif, et non pas à la lutte contre soi-même. Toute la littérature classique a bien compris que l'appel au combat armé était un élément essentiel de la prédication coranique. Je n'en veux pour preuve que cette phrase suivante du plus célèbre théologien orthodoxe, al-Ghazali, montrant son peu de confiance dans la discussion pacifique : « on n'a jamais vu une séance de discussions – soit chez les théologiens, soit chez les juristes – se terminer par le passage d'un seul [...] innovateur à un autre groupe [orthodoxe ...]. Ces passages ont lieu à la suite d'autres causes, et même à l'issue d'une lutte par l'épée ».¹

La seconde référence de Benoît XVI à l'islam mérite beaucoup plus d'attention. Le plus important, me semble-t-il, réside dans la phrase suivante : « pour la doctrine musulmane, en revanche, Dieu est absolument transcendant. Sa volonté n'est liée à aucune de nos catégories, fût-ce celle du raisonnable ». Il cite le théologien du XI^e siècle Ibn Hazm., pour qui « Dieu ne serait pas même lié par sa propre parole et rien ne l'obligerait à nous révéler la vérité. Si cela était sa volonté, l'homme devrait même pratiquer l'idolâtrie ». On pourra objecter que Ibn Hazm appartenait à une tendance extrémiste, qualifiée de « littéraliste ». A cela on pourra répondre que l'étude de cet auteur avait été suggérée à Arnaldez par le grand écrivain Taha Hussein, parce qu'il était celui qui révélait le mieux « la structure et les conditions de la pensée musulmane ».

Quelle est en effet la conception du rapport entre foi et raison selon l'islam orthodoxe ? En ce bref exposé, je prendrai trois points d'appui : d'abord le Coran lui-même, ensuite la doctrine du fondateur de l'école théologique qui est devenue la doctrine « officielle » de l'islam sunnite

(représenté par l'enseignement dans les *madrasa*), et enfin l'attitude du célèbre al-Ghazali, déjà cité, qui porte le titre de « preuve de l'islam » (*hujjat al-islam*).

D'un point de vue strictement religieux, la raison ne saurait avoir de fonction qu'instrumentale. Le christianisme le reconnaît en qualifiant de « rationalisme », et en la condamnant comme telle, toute pensée qui, voulant parler de Dieu, perdrait de vue le caractère analogique des concepts utilisés et n'aurait plus « conscience que tout énoncé discursif a une signification qui le dépasse et qui va vers la personne réelle que vise, au-delà de lui-même, tout énoncé théologique [...] et que tout acte de saisir et de comprendre, pour avoir un sens, a manifestement besoin d'être lui-même saisi et investi par l'incompréhensible Mystère lui-même.»²

Les textes révélés des monothéismes (Bible, Nouveau Testament, Coran) ne contiennent pas le terme « raison », au sens moderne du mot, et ils n'ont pas à le contenir. Aussi le vocable arabe *'aql*, qui la désigne, n'existe-t-il pas comme substantif dans le Coran. Mais il y a néanmoins des composés de la même racine *'ayn - qaf - lam*, désignant le fait de « comprendre » (49 occurrences). C'est le plus souvent sous forme d'injonction brute: « Eh quoi, ne comprenez-vous pas ? (13 occurrences) ou « Peut-être comprenez-vous » (8 occurrences). Mais le texte peut se montrer plus explicite en parlant de « signes » : « voilà que nous exposons des signes, si vous comprenez » (deux occurrences pour la formule finale). Quelques versets vont encore plus loin en évoquant la nature de ces signes. La plupart sont rapides, voire allusifs; mais il y en a au moins deux qui sont des exemples très clairs :

« Oui, dans la création des cieux et de la terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour, (...) il y a des signes, certes, pour un peuple qui comprend » (2 : 164).

« Dieu est celui qui éleva les cieux sans piliers visibles, (...). Sur la terre sont des parcelles voisines les unes des autres, des jardins (plantés) de vignes, de céréales, de palmiers en touffes et non en touffes. Nous (les) arrosons d'une eau identique et (cependant) il établit la supériorité des uns sur les autres, dans leurs produits. En vérité, en cela sont certes des signes pour les gens qui comprennent » (13 : 2-4).³

Nous avons là l'expression très nette d'une religion *naturelle*. Selon la formule à peine exagérée de Gaston Wiet, l'islam voit la preuve de Dieu dans un coucher de soleil. Ici, la raison est seulement la capacité de « réception » des signes du Créateur, lequel agit en toute liberté et n'a de compte à rendre à personne. La raison n'est en aucune façon un arbitre ou une référence qui se justifie par elle-même.

Mais aussitôt le Coran se heurte à une objection implicite : s'il suffit d'être réceptif aux enseignements de la nature, comment expliquer que peu de gens le soient? Il faut donc introduire une nouvelle dimension, plus proprement religieuse, qui est ce qu'on pourrait appeler une forme de « grâce », y compris dans son acception janséniste d'élection: « ces exemples-là, Nous les frappons pour les gens; ne les comprennent que ceux qui savent » (29 : 43) ; « il n'est donné à personne de croire, que par permission de Dieu. Et il assigne la souillure sur ceux qui ne comprennent pas » (10 : 100).

Ce dernier point pourrait paraître nous éloigner de notre sujet. Il n'en est rien car si nous avons vu que des composés de la racine *'ayn - qaf - lam* sont nombreux dans le texte coranique, le substantif *'aql* n'y figure pas. En revanche, une autre racine, *fa' - ta' - ra'*, bien que moins souvent présente, apparaît au moins une fois comme substantif (*fitra*), dans un texte essentiel désignant la disposition naturelle de l'homme à reconnaître son véritable Dieu:

Ponte rotto ?

Heinz Otto Luthé

1

Verlassen, funktionslos und in seiner entrückten Schönheit und Größe gleichwohl bewundert, dann als Objekt zahlloser Touristenphotos schnell vergessen, stehen unweit des südlichen Endes der Tiberinsel die Reste der einstmals bedeutendsten Brücke des antiken Rom, des Pons Aemilius¹. „Ponte rotto“ nennen die Römer den verbliebenen, aus Travertinblöcken gefügten Brückenbogen.

Könnte dieses Bauwerk, möglicherweise noch begleitet mit einem Zitat aus den Erklärungen „Dominus Iesus“² oder „Responsa ad questiones“³ zum Emblem werden für die derzeitige Situation des Papstes und der Papstkirche?

Steht der „Pontifex maximus“⁴ einsam, wie der heilige Narr auf der Säule, auf einem Brückenbogen, der die Ufer nicht mehr erreicht? Hat er gar selbst, mutwillig und endgültig die Brücke zu Teilen seiner Herde, zu den Schwesterkirchen und sog. Kirchlichen Gemeinschaften, schließlich auch zu den übrigen Weltreligionen abgebrochen?

Die heftigen Reaktionen auf die genannten kirchenamtlichen Erklärungen, aber auch auf die Regensburger Vorlesung könnten eine solche Deutung stützen. Doch seien wir nicht voreilig. Hier sei die These vertreten, dass gerade das Kommunikationsverhalten Benedikts XVI. ein derart leichtfertiges und dramatisierendes, zudem geschichtsblindes Urteil nicht zulässt.

Ich werde das im Folgenden zu begründen versuchen. Dabei sollen zunächst die grundlegenden wie auch die besonderen, situationsspezifischen Bedingungen zur Sprache kommen, die das Regensburger Ereignis rahmen (Abschnitt 2). Danach werde ich Argumente für sowie gegen eine dramatisierende Deutung der päpstlichen Vorlesung sowie anderer Verlautbarungen vorlegen (Abschnitt 3). Abschließend sollen unter diesem Blickwinkel noch Stand und Entwicklung des sogenannten interreligiösen Dialogs beleuchtet werden (Abschnitt 4). Ich betrachte also unseren Gegenstand zunächst aus einer kommunikationstheoretischen Perspektive. Diese soll die Komplexität aller am Kommunikationsprozess beteiligten Elemente, von der Information über die Mitteilung bis zur Rezeption, vor Augen führen. Vor allem soll sie Verständnis für die Risiken jedweder Kommunikation wecken und dafür, dass gelungene Kommunikation eher die Ausnahme denn die Regel ist. Vor diesem Hintergrund werden schließlich die Regensburger Rede und weitere Verlautbarungen des Papstes sowie die Reaktionen hierauf erörtert.

2

Hochkomplexe und alle Lebensbereiche durchdringende Kommunikationsverhältnisse, zu einem ständig wachsenden Anteil durch Systemzwänge technischer Medien geprägt, lassen uns leicht eine Grundeinsicht übersehen, in die alle Kommunikationstheorien, seien sie semiotisch⁵

oder systemtheoretisch⁶ ausgerichtet, konvergieren: dass nämlich gelungene Kommunikation im Sinne von gegenstands-, situations- und partnerorientiert erfolgreicher Auswahl von Inhalten, von sprachlicher / medialer Kodierung dieser Inhalte sowie von Verstehensakten eher die Ausnahme denn die Regel sei. Dieses mit der Kontingenz sozialen Lebens verbundene konstitutive Risiko versuchen wir im Alltag mit Routinen, Standardisierungen und Rollenvorgaben zu bewältigen. Eine zweite für die Soziologie grundlegende Einsicht lässt sich an diesem unserem Gegenstand sehr schön verdeutlichen: dass nämlich Deutungen ebenso, bisweilen sogar stärker, soziale Verhältnisse prägen als sogenannte objektive Fakten, in unserem Falle Texte. Es können dann Deutungskämpfe jenseits bzw. unter Verzerrung oder auch Verdrängung des zugrunde liegenden Wortlautes stattfinden und die Situation bestimmen.

Das bezeichnen wir dann als „die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“⁷, näherhin des Anderen bzw. des Fremden. Identitäts- und Abgrenzungsdefinitionen sind dabei privilegierte Instrumente.

Nun gilt es im hier gegebenen Zusammenhang der Reaktionen auf die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. vom 12. September 2006, über das konstitutive Risiko noch drei weitere Bedingungen zu beachten, die das Kommunikationsgeschehen rahmen und das Risiko des Scheiterns erhöhen: (1) die Einbindung jedes kommunikativen Aktes in einen spezifischen historisch-kulturellen Kontext; (2) die Überlastung des Kommunikationsgeschehens mit wirklichkeitsfremden Erwartungen und (3) die Unterstellung von Absichten, die ein selektives Missverstehen geradezu programmieren. Diese hier analytisch getrennten Bedingungen der Rahmung kommunikativer Akte überschneiden sich bzw. beeinflussen sich in der Wirklichkeit wechselseitig.

2.1

Nehmen wir zunächst das Problem der historisch-kulturellen Kontextgebundenheit jeder Äußerung: Dieses Rahmungsproblem gilt zwar allgemein, gewinnt aber im Zusammenhang mit unserem Gegenstand besondere Bedeutung. Es steht für die Frage, ob wir denn „den Kontext unserer jeweiligen Sprache und Kultur überhaupt transzendieren können oder ob alle Rationalisierungsstandards bestimmten Weltbildern und Traditionen verhaftet bleiben“⁸. Ich brauche, um ein erstes Beispiel zu nennen, nur auf Edward W. Saids Kritik des „Orientalismus“ hinzuweisen⁹ bzw. seine Auseinandersetzung mit Bernard Lewis¹⁰. Wenn Adel Theodor Khoury in seiner, auch vom Papst zitierten Ausgabe des 7. von insgesamt 26 Gesprächen zwischen Manuel II. Palaiologos und dem persischen Gelehrten δάλεξις mit „controverse“¹¹ statt mit dem nur als Obertitel verwandten „entrétien“ übersetzt¹², dann hat er damit einen Konnotationsrahmen gesetzt, welcher Wahrnehmung und Deutung des Textes in einer Weise konditioniert, die für ihn als Dialogexperten eigentlich überraschend ist, sich aber eben einer bestimmten Gelehrtentradition fügt. Über dieses direkt auf unser Thema bezogene Beispiel hinaus lassen sich, von der Sprache bis zur Inszenierung bzw. medialen Codierung jedweder Mitteilung, unschwer weitere Beispiele für die Traditionsbindung päpstlich-kurialer Verlautbarungen, aber sicher auch für Wortmeldungen muslimischer Würdenträger¹³ finden.

2.2

Das zweite Rahmungsproblem, das der Überlastung vor allem öffentlicher Kommunikation mit wirklichkeitsfremden Erwartungen, sei mit den Stichworten „Multikulturalismus“, „Weltgesell-

Le discours de Ratisbonne et la perspective islamo-chrétienne

Samir Khalil Samir SJ

A Remarques préliminaires

Je ferai tout d'abord deux remarques préliminaires : la première concerne l'auteur du discours à Ratisbonne ; la seconde concerne le but de ce discours, son objectif.

1 Qui est l'auteur du discours à Ratisbonne ?

La question peut sembler étrange : que signifie « Qui est l'auteur du discours à Ratisbonne ? ». Bien sûr le pape Benoît XVI ! Et cependant, il me paraît essentiel de répondre correctement à cette question si l'on ne veut pas faire de contresens.

1.1 Un discours du professeur Ratzinger

La première question est celle de savoir qui a prononcé le discours sur « Foi et Raison » à Ratisbonne. Est-ce le Pape, ou le Chef d'Etat, ou le Cardinal, préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, ou le professeur Ratzinger ?

Il est évident, si on analyse le texte comme on le ferait de n'importe quel document littéraire, que ce n'est ni le pape, ni le cardinal, ni le préfet qui ont parlé ; mais que c'est, sans le moindre doute, le professeur Ratzinger et seulement le professeur.

Chacun peut estimer que le discours était bon ou mauvais, approprié ou inapproprié, mais le fait est que ce n'est pas en tant que pape que Ratzinger a prononcé ce discours. Il suffit pour cela d'analyser le style du document et de le comparer avec le style des textes pontificaux, pour s'en convaincre.

D'ailleurs, ceci n'a rien d'exceptionnel. En effet, il en va de même pour le « Jésus de Nazareth » publié le lundi 16 avril 2007 (80^{ème} anniversaire de Ratzinger) par la maison d'édition Rizzoli (Italie) en trois langues – allemand, italien et polonais – et qu'il est prévu de paraître en une vingtaine de langues. Avant même la parution de l'ouvrage, le pape a insisté pour dire que ce texte n'est pas du pape Benoît XVI, mais du professeur Joseph Ratzinger, et qu'il est donc soumis à toutes les critiques académiques et ne comporte aucun élément d'infailibilité. Le communiqué du Vatican du 13 avril 2007 était intitulé : « Une approche de Jésus par Joseph Ratzinger » et décrivait ainsi l'ouvrage : « Le récit de Joseph Ratzinger revêt un aspect pastoral car, par le biais de commentaires de l'Evangile, il offre une introduction aux principes mêmes du christianisme. Cet essai possède la rigueur scientifique caractéristique de tous les travaux de celui qui est devenu Benoît XVI ». Pour éviter toute ambiguïté, et comme pour répondre à l'avance à notre question, l'auteur a précisé dans son introduction que si ce livre « reflète sa recherche personnelle du Seigneur, il ne s'agit pas d'un document du magistère pontifical ».

1.2 A-t-il le droit, étant pape, de parler comme professeur ?

Ceci soulève une question importante : A-t-il le droit, étant pape, de parler comme professeur ? Je répondrai à cette question tout à l'heure. D'ores et déjà, je voudrais dire qu'on ne peut empêcher une personne de se qualifier, de dire en quelle qualité elle parle. On n'a pas le droit de définir une personne exclusivement par sa fonction : ce serait lui imposer des limites inacceptables. Le Pape a le droit de dire : « Je parle en tant que professeur », de même qu'on dit, dans le dogme catholique, que, quand le pape parle « *ex cathedra* » et avec l'intention de proclamer un dogme, il ne peut se tromper, et seulement alors. Et beaucoup d'historiens estiment que cette fonction a été utilisée au cours de l'histoire moins d'une dizaine de fois en tout.

Cette distinction me paraît très importante. En effet, l'ambiguïté provoquée par le propos du professeur Ratzinger concernant l'islam vient de ce que certains ont considéré qu'« il parle en tant que chef d'État ». C'est une absurdité. Et pourtant, nous venons d'entendre, dans le rapport sur les réactions des savants laïcs et religieux en Iran¹, que 18 personnes, sur les 44 dont on a étudié les réactions, soit 41% des intervenants, ont affirmé que « le pape » a parlé en tant que représentant des sionistes, ou de Bush, etc. D'autres ont dit : « En tant que pape, il n'a pas le droit de », ou « il ne devrait pas », etc.

La question reste ouverte. Pour ma part, je pense qu'il a pleinement le droit de parler en tant que professeur, ou encore en tant que simple croyant, sans devoir toujours parler en tant que pape. On peut certainement se demander s'il est sage de le faire ? Mais c'est une question d'un tout autre type.

1.3 Exemples récents expliquant son attitude

Je mentionnerai un cas très clair, qui date de l'été dernier, du mois d'août 2006 (juste avant son voyage en Bavière). Le pape était en voyage dans le Val d'Aoste en Italie, à la frontière française. Dans ce contexte, il a eu un entretien informel de près de deux heures avec le clergé. Il y répondait aux diverses questions, librement, sans préparation et sans écrit. Il a répondu aux questions concernant le célibat des prêtres, les divorcés remariés, et bien d'autres points délicats. C'était une libre conversation. Comme cela avait été enregistré et que nombreux étaient ceux qui voulaient avoir le texte, il a demandé à revoir la transcription qui en avait été faite et en a donné un texte définitif. Le style comme le contenu indiquaient qu'il s'agissait de réflexions personnelles, qui n'avaient aucun caractère officiel.

Je citerai encore un autre exemple. En septembre 2005, j'ai passé deux jours et demi avec le pape et un groupe de chercheurs, à Castel Gandolfo, en tant qu'expert de l'islam. Il y avait là un groupe de théologiens (cardinaux, évêques, prêtres et laïcs), anciens disciples du professeur Ratzinger à Ratisbonne, le « Ratzinger Schülerkreis ». J'étais un intrus dans ce groupe, ainsi que l'autre expert, le P. Christian Troll. Les échanges comme les conférences des deux experts se passaient en allemand. En fait, cette rencontre se tient régulièrement tous les deux ans, au mois de septembre, et rassemble ceux de ses étudiants qui peuvent y participer. Le sujet, relatif aux relations théologiques entre christianisme et islam, avait été décidé deux ans auparavant. Entre-temps, le professeur Ratzinger a été élu pape le 19 avril 2005, et comme on lui demandait s'il pourrait participer cette année à la rencontre, il a répondu que ce serait possible si cela avait lieu à telle date à Castel Gandolfo. Ce n'est pas le pape qui était à la rencontre, mais bien le profes-

Das Evangelium in der Universität. Die Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. und die Debatte über die Hellenisierung des Glaubens in der christlichen Theologie

Thomas Söding

1 Die Provokation

In seiner Regensburger Vorlesung tritt Benedikt XVI. für eine wechselseitige Selbsterhellung und Selbstbegrenzung von Glaube und Vernunft ein.¹ Der Papst hält dafür, dass kritische Fragen, die sich an religiöse Überlieferungen richten, die Gestalt des Heiligen nicht in den Schmutz ziehen, sondern heller erstrahlen lassen, und dass der Glaube das Denken nicht behindert, sondern beflügelt.

Der Entwicklung dieses Gedankens dient das umstrittene Zitat aus einem Gespräch, das der byzantinische Theologen-Kaiser Manuel II. Palaiologos im Winterlager 1391 n. Chr. vor Ankara mit einem persischen Verbündeten, einem Muslimen, geführt hat: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und du wirst nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigt, durch das Schwert zu verbreiten.“² In der Regensburger Vorlesung dient dieses Wort der Problemstellung, nicht der Problemlösung. Es ist ein Urteil, das sich der Papst nicht zu eigen macht, sondern zur Diskussion stellt. „Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung“ – diese Fortsetzung des Zitates³ weist den Weg aus dem Dilemma, dass angeblich die Vernunft die Gottesliebe erkalten lasse und der Glaube die Vernunft vertreibe.

Die eigentliche Provokation der Rede ist nicht das Zitat, sondern die Überzeugung des Papstes, dass eine Problematisierung der Offenbarung dem Glauben nicht schadet, sondern nützt. Deshalb hat er die Form einer akademischen Vorlesung gewählt – für viele ein Stillbruch, für ihn eine Weise, die Theologie voranzubringen. Der Papst redet nicht einer problemlosen – und dann harmlosen – Verbindung von Religiosität und Rationalität das Wort, sondern diagnostiziert eine doppelte Gefahr. Er sieht die Schrecken einer pathologisch gewordenen Religiosität, die mit Gewalt durchsetzen will, was ihr als Wahrheit erscheint, weil sie die Stimme der Vernunft, die Erfahrung der Weisheit, die gesunde Skepsis nicht wahrhaben will; er sieht aber auch die Schrecken einer pathologisch gewordenen Vernunft, die nur Technik ist, unbekümmert um Glaube und Moral, und deshalb dem Missbrauch Tür und Tor öffnet, ohne noch kritische Kraft gegen die Instrumentalisierung partikulärer Interessen zu haben.

So groß aber beide Gefahren sind – in seiner Vorlesung plädiert der Papst für die Möglichkeit, dass sie zu bestehen sind. Vorausgesetzt sei zweierlei: dass der Glaube die Gründe nennt, die ihn dazu bewegen, sich vernünftiger Kritik zu stellen, und dass die Vernunft – er hat

vor allem die westliche Aufklärung vor Augen – den Erfahrungsschatz der religiösen Traditionen nicht verachtet, sondern nutzt, um ihren eigenen Denk-Horizont zu erweitern.⁴

Die Regensburger Vorlesung ist nicht nur ein Appell an den Islam, seine Stellung zur Gewalt zu klären, und eine kritische Anfrage, ob er eine andere theologische Begründung für das Setzen auf die Vernunft als einen Dezisionismus Gottes kenne; sie ist vor allem eine Provokation der westlichen Zivilisation und der lateinischen Theologie katholischer wie evangelischer Couleur. Denn einerseits plädiert der Papst in der Aula Magna der Regensburger Universität für die Wahrheitsfähigkeit des Glaubens, für die Wissenschaftlichkeit der Theologie und für die Kritikbedürftigkeit der reinen Vernunft; das ist ein Plädoyer gegen den Säkularismus und Relativismus, für die Dialektik der Aufklärung und für die Öffnung der Vernunft zur Gottesfrage hin. Andererseits setzt er sich kritisch mit der Entwicklung der christlichen Theologie auseinander. Sie kenne ihrerseits – im spätmittelalterlichen Nominalismus – die Figur einer *theologia negativa*, der die trinitarische Konkretion des Monotheismus aus dem Blick geraten sei; und sie kenne – vor allem im deutschen Protestantismus – die Auffassung, dass die Hellenisierung des Christentums ein Abfall sei, der zu einer Verfälschung der reinen Lehre Jesu geführt habe, zu einer unnötigen Komplikation der Gottesrede mit der Trinitätstheologie an der Spitze. Das Gespräch mit dem Islam setzt eine innerchristliche Verständigung über diese Kontroverse voraus.⁵

2 Die Vision einer Symbiose von Glaube und Vernunft

In seiner Regensburger Vorlesung postuliert Benedikt XVI. nicht nur, dass es die Möglichkeit eines konstruktiven Dialoges, einer wechselseitigen Selbstbegrenzung und Selbsterschließung von Glaube und Vernunft geben müsse; er analysiert vielmehr, dass es sie bereits gegeben habe und deshalb nie hätte verlorengehen dürfen. Der Papst hat die Begegnung zwischen dem Evangelium und der griechischen Kultur vor Augen, genauer: die Begegnung zwischen dem christlichen Monotheismus und der griechischen Metaphysik.

Der Papst erinnert in der Regensburger Vorlesung an eine kleine Szene aus der Apostelgeschichte. „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16,6-10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzuegehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.“

Die Worte sind sorgsam gewählt: „Botschaft“ und „Denken“ treffen aufeinander, „Glauben“ und „Fragen“. Tatsächlich hat das Christentum eine „Botschaft“, ein Evangelium, auszurichten. Tod und Auferstehung Jesu stehen im Zentrum (Apg 17,3) – und die neue Sicht Gottes durch den Glauben an die Messianität Jesu. Diese Botschaft heischt Glauben. Auf philosophischen Wegen kann man zwar erkennen, dass der Monotheismus evident ist. Aber ein strenger Beweis lässt sich nicht führen, weil Gott – wenn er so ist, wie das Evangelium sagt – sich zwar zeigt, aber nie – wenn das Wort Gott überhaupt Sinn machen soll – auf ein menschliches Maß zurechtgestutzt werden kann. Vor allem jedoch sind Jesu Heilstod und Auferstehung kein möglicher Gegenstand philosophischer Gotteserkenntnis. Der Christusglaube beruht nicht allein auf der Offenbarung Gottes in der Schöpfung, die mit moralischer Gewissheit aus den Dingen dieser Welt auf den Schöpfer schließen lässt; er beruht auch nicht schon auf der Offenbarung Got-