

Benedictus XVI

Apostolische reis naar München, Altötting en Regensburg

Ontmoeting met de vertegenwoordigers van de wetenschap

Toespraak

Geloof, rede en universiteit.

Herinneringen en overwegingen

Aula Magna van de Universiteit van Regensburg

Dinsdag 12 september 2006

*Eminenties, rectores magnifici, Excellenties,
geëerde dames en heren!*

Het is voor mij een ontroerend moment nog eenmaal op de universiteit te zijn en nog eenmaal een college te mogen geven. Mijn gedachten gaan daarbij terug naar de jaren toen ik, na een mooie periode aan de Hogeschool van Freising, een aanvang had gemaakt met mijn taak als universitair docent aan de Universiteit van Bonn. Het was – 1959 – nog de tijd van de oude professorenuniversiteit. De verschillende leerstoelen beschikten noch over assistenten, noch over administratieve ondersteuning, maar in ruil daarvoor was er een zeer direct contact met de studenten en bovenal tussen de hoogleraren onderling. In de docentenkamers ontmoette men elkaar voor en na de colleges.

De contacten met de historici, de filosofen, de filologen en natuurlijk ook tussen de twee theologische faculteiten waren zeer levendig. Er was ieder semester een zogenaamde *Dies academicus* waarbij hoogleraren van alle faculteiten zich aan de studenten van de gehele universiteit voorstelden en op die manier een erva-

ring van *universitas* mogelijk werd – waarop u, meneer de rector magnificus, zojuist gewezen hebt – de ervaring namelijk dat wij bij alle specialisatie, die ons soms sprakeloos maakt ten opzichte van elkaar, toch een geheel vormen en werken in het geheel van de rede met al zijn dimensies, en zo ook een gemeenschappe-

1. Van de in totaal 26 gespreksrondes (διάλεξις – Khoury vertaalt ‘controversie’) van de dialoog (‘entretien’) heeft Th. Khoury de zevende ‘controversie’ met voetnoten en een uitgebreide inleiding over het ontstaan van de tekst, de manuscripttraditie en de structuur van de dialoog, alsmede korte inhoudsopgaven van de niet opgenomen ‘controversen’ uitgegeven; bij de Griekse tekst is een Franse vertaling toegevoegd: Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman*. 7^e Controverse. In: *Sources chrétiennes*, 115 (Paris 1966). Inmiddels heeft Karl Förstel in het Corpus Islamicum-Christianum (Series Graeca. Schriftleitung A.Th. Khoury – R. Glei) een van commentaar voorziene Griekse-Duitse tekstuitgave gepubliceerd: Manuel II. Palaeologus, *Dialoge mit einem Muslim*. (3 Bde., Würzburg – Altenberge 1993-1996). Reeds in 1966 heeft E. Trapp de Griekse tekst – voorzien van een inleiding – als deel II van de Wiener Byzantinischen Studien uitgegeven. Ik citeer in het nu volgende uit Khoury.

vervolg noten op blz. 29

lijke verantwoordelijkheid dragen voor het juiste gebruik van de rede – die ervaring werd gevoeld. De universiteit was ook heel trots op de beide theologische faculteiten. Het was duidelijk dat ook deze, door naar de rede van het geloof te vragen, werk verrichtten dat noodzakelijkerwijze tot het geheel van de *universitas scientiarum* behoort, al konden niet allen delen in het geloof, dat theologen in de gemeenschappelijke rede trachten in te passen. Deze innerlijke samenhang in de kosmos van de rede werd ook niet verstoord toen er eens werd verteld dat een collega zou hebben gezegd dat er iets merkwaardigs op onze universiteit was: twee faculteiten die zich bezig hielden met iets wat helemaal niet bestond – met God. Dat het ten opzichte van zulke radicale scepsis ook noodzakelijk en redelijk blijft in het licht van de rede de vraag naar God te stellen en dat te doen in samenhang met de overlevering van het christelijk geloof, werd op de universiteit als geheel niet betwist.

Dit alles is mij weer in herinnering gekomen toen ik onlangs het door professor Theodore Khoury (Münster) opnieuw uitgegeven deel van de dialoog las, die de geleerde byzantijnse keizer Manuel II Palaeologos, vermoedelijk in 1391, in het winterkamp bij Ankara, met een ontwikkelde Pers voerde over christendom en islam en de waarheid van de beide godsdiensten.¹ De keizer heeft de dialoog waarschijnlijk opgetekend tijdens de belegering van Constantinopel tussen 1394 en 1402; dat verklaart dat zijn eigen uitspraken veel uitgebreider weergegeven zijn dan die van zijn Perzische gesprekspartner.² De dialoog strekt zich uit over alle door de bijbel en de koran beschreven geloofsstructuren en houdt zich in het bijzonder bezig met het godsbeeld

en het mensbeeld, maar ook noodzakelijkerwijze telkens weer met de verhouding van wat men noemde de ‘drie wetten’ of de ‘drie leefregels’: Oude Testament – Nieuwe Testament – Koran. In deze voordracht wil ik deze kwestie nu niet behandelen, alleen één – in de opbouw van de hele dialoog marginaal – punt aanstippen, dat mij fascineert in de context van het thema ‘geloof en rede’ en dat als uitgangspunt voor mijn overwegingen over dit thema dient.

In de door professor Khoury opnieuw uitgegeven zevende gespreksronde (διάλεξις – controversie) spreekt de keizer over het thema van de *jihad*, de heilige oorlog. De keizer wist ongetwijfeld dat in Soera 2,256 staat: “Er is geen dwang in de godsdienst” – dat is welhaast zeker een van de vroege soera’s uit de tijd, zo zeggen een aantal deskundigen, dat Mohammed zelf nog machteloos en bedreigd was. Maar de keizer kende natuurlijk ook de in de koran neergelegde – later ontstane – bepalingen over de heilige oorlog. Zonder in te gaan op details, zoals de verschillende behandeling van “mensen van het boek” en “ongelovigen”, wendt hij zich op verbazingwekkend botte wijze – voor ons onaanvaardbaar bot – heel eenvoudig tot zijn gesprekspartner met de centrale vraag naar de verhouding tussen godsdienst en geweld. Hij zegt: “Toon mij dan wat Mohammed voor nieuws heeft gebracht, en dan vind je alleen slechte en onmenselijke zaken, zoals zijn voorschrift het geloof dat hij predikte door middel van het zwaard te verbreiden.”³ Na aldus te hebben toegeslagen, motiveert de keizer dan uitvoerig waarom de verbreiding van het geloof door middel van geweld onzinnig is. Het is in tegenspraak met het wezen van God en het wezen van de ziel. “God heeft geen behagen in bloed”, zegt

hij, “en niet redelijk, niet $\sigma\upsilon\grave{\nu}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, handelen, is in strijd met Gods wezen. Het geloof is een vrucht van de ziel, niet van het lichaam. Wie daarom iemand tot geloof wil brengen, heeft de vaardigheid nodig van goed spreken en goed denken, maar geen geweld en bedreiging ... Om een redelijke ziel te overtuigen heeft men geen behoefte aan zijn vuist, aan slagwapens of welk ander instrument dan ook waarmee men iemand met de dood kan bedreigen ...”⁴

De beslissende zin in deze argumentatie tegen bekering door geweld luidt: niet redelijk handelen is in strijd met het wezen van God.⁵ De uitgever, Theodore Khoury, geeft als commentaar: Voor de keizer, een met Griekse filosofie opgegroeide Byzantijn, is dit een vanzelfsprekendheid. In de leer van de islam daarentegen is God absoluut transcendent. Zijn wil is aan geen van onze categorieën gebonden, zelfs niet aan de redelijkheid.⁶ Khoury citeert hier een werk van de bekende Franse islamoloog R. Arnaldez, die erop wijst dat Ibn Hazm zover ging dat hij verklaarde dat God ook niet aan Zijn eigen woord gehouden is en dat niets Hem verplicht ons de waarheid te openbaren. Als Hij het wilde, zou de mens ook afgodendienst moeten bedrijven.⁷

Hier staan we op een tweekop wat betreft het begrip van God en de concrete verwezenlijking van godsdienst, die ons vandaag de dag voor een rechtstreekse uitdaging plaatst. Is het alleen maar Grieks te geloven dat handelen in strijd met de rede, handelen in strijd met het wezen van God is of is dat altijd en intrinsiek waar? Ik denk dat hier de overeenstemming tussen dat wat in de beste zin van het woord Grieks is en het op de bijbel gegrondveste godsgeloof zichtbaar

wordt. Met een variant op het eerste vers van Genesis, het eerste vers van de heilige Schrift, heeft Johannes de proloog van zijn evangelie met het Woord geopend: In het begin was de *Logos*. Dit is precies het woord dat de keizer gebruikt: God handelt $\sigma\upsilon\grave{\nu}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, met *Logos*. *Logos* is rede en woord tegelijk – een rede die schepend is en zich kan meedelen, maar juist als rede. Johannes heeft ons daarmee het laatste woord gegeven wat betreft het bijbelse godsbegrip, waarin alle vaak moeizame en kronkelende wegen van het bijbelse godsbegrip hun eindpunt en hun synthese vinden. In het begin was de *Logos* en de *Logos* is God, zo zegt ons de evangelist. Het samenvallen van de bijbelse boodschap en het Griekse denken was geen toeval. Het visioen van de heilige Paulus, die de wegen naar Azië voor zich geblokkeerd zag en in een nachtelijk visioen een Macedoniër zag, die hij hoorde roepen: “Steek over naar Macedonië en kom ons te hulp” (Hnd 16,6-10) – dit visioen mag geduid worden als verdichting van het van binnenuit noodzakelijke naar elkaar toegaan van het bijbelse geloven en het Griekse vragen.

Nu was deze toenadering allang aan de gang. Reeds de geheimvolle godsnaam van de brandende doornstruik, een naam die God onderscheidt van alle goden met hun vele namen, en van Hem alleen “Ik ben”, het bestaan, tot uitdrukking brengt, is een bestrijding van de mythe, waarmee de poging van Socrates de mythe te overwinnen en te overstijgen een nauwe analogie vormt.⁸ Het bij de doornstruik begonnen proces komt in het Oude Testament tot een verdieping tijdens de ballingschap, waar nu de God van Israël, die geen land en erediens meer heeft, zich doet kennen als de God van hemel en aarde en zich voorstelt met een eenvoudi-

2. Vgl. wat betreft het ontstaan en het op schrift stellen van de dialoog: Khoury blz. 22-29; ook Förstel en Trapp gaan hier in hun uitgaven uitvoerig op in.

3. Controverse VII 2c; bij Khoury blz. 142-143; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.5, blz. 240-241. Dit citaat is in de moslimwereld helaas als uiting van mijn eigen opvatting opgevat en heeft zo begrijpelijke opwindende veroorzaakt. Ik hoop dat de lezer van mijn tekst meteen kan begrijpen dat deze zin niet mijn persoonlijke houding weergeeft ten opzichte van de koran, waarvoor ik de eerbied voel die het heilige boek van een grote godsdienst toekomt. Bij het citeren van de tekst van keizer Manuel II ging het mij er enkel om te wijzen op de wezenlijke samenhang tussen geloof en rede. Op dit punt ben ik het met Manuel eens, zonder mij aan te sluiten bij zijn polemieken.

4. Controverse VII 3b-c; bij Khoury blz. 144-145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.6, blz. 240-243.

vervolg noten op blz. 30

5. Alleen vanwege deze gedachte heb ik de dialoog tussen Manuel en zijn Perzische gesprekspartner geciteerd. Deze gedachte ligt ten grondslag aan de volgende overwegingen.

6. Khoury, *a.w.*, blz. 144, noot 1.

7. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Parijs 1956), 13; vgl. Khoury, blz. 144. Dat er in de laat-middeleeuwse theologie vergelijkbare posities worden ingenomen zal in de loop van deze voordracht duidelijk worden.

8. Voor de veel besproken uitleg van het verhaal van de brandende doornstruik verwijs ik naar mijn *Einführung in das Christentum* (München 1968), 84-102. (Nederlandse vertaling: *De kern van ons geloof* (Lannoo 2006).) Ik denk dat wat ik daar heb gezegd, ondanks latere discussies, nog steeds juist is.

9. Vgl. A. Schenker, *L'écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso*

vervolg noten op blz. 31

ge formule, die het woord van de doornstruik voortzet: "Ik ben het". Dit nieuwe kennen van God gaat hand in hand met een soort verlichting, die tot uitdrukking komt in hevige spot met de goden die slechts maaksels van mensen zijn (vgl. Ps 115). Zo ontstaat er in de hellenistische tijd, ondanks alle scherpe tegenstellingen met de hellenistische heersers, die aanpassing aan de Griekse levenswijze en de bijbehorende afgoderij wilden afdwingen, een innerlijke ontmoeting van het bijbelse geloof met het beste van het Griekse denken, in een wederzijds contact, dat in het bijzonder zijn weerslag vindt in de late wijsheidsliteratuur. Tegenwoordig weten wij dat de in Alexandrië ontstane Griekse vertaling van het Oude Testament – de Septuagint – meer was dan alleen een (misschien niet eens heel positief te beoordelen) vertaling van de Hebreeuwse teksten, namelijk een zelfstandige tekstgetuige en een eigen, belangrijke stap in de geschiedenis van de openbaring, waarin deze ontmoeting plaats heeft gevonden op een manier die van beslissend belang was voor het ontstaan en de verbreiding van het christendom.⁹ Het gaat daarbij ten diepste om de ontmoeting tussen geloof en rede, tussen waarachtige Verlichting en religie. Manuel II heeft werkelijk vanuit het hart van het christelijk geloof en tegelijk vanuit het wezen van het Griekse denken, dat met het geloof versmolten was, kunnen zeggen: Niet "met de *Logos*" handelen, dat is in strijd met het wezen van God.

De eerlijkheid gebiedt ons hier op te merken dat zich in de late middeleeuwen tendensen in de theologie hebben ontwikkeld, die deze synthese van het Griekse en het christelijke openbreken. Tegenover het zogenaamde augustijnse en thomistische intellectualisme begint met Duns

Scotus een positie van voluntarisme, waarvan latere ontwikkelingen leidden tot de opvatting dat wij van God alleen Zijn *voluntas ordinata* kennen. Van de andere kant is daar Gods vrijheid, op grond waarvan Hij ook het tegendeel had kunnen maken en doen van alles wat Hij gedaan heeft. Hier tekenen zich posities af die dicht in de buurt kunnen komen van die van Ibn Hazm en in de richting kunnen gaan van een God van willekeur, die ook niet gebonden is aan waarheid en goedheid. De transcendentie en het anders zijn van God worden zo op de spits gedreven, dat ook onze rede, onze zin voor het ware en het goede, geen werkelijke spiegel van God meer zijn, wiens ondoorgrondelijke mogelijkheden achter Zijn feitelijke beslissingen voor ons eeuwig ontoegankelijk en verborgen blijven. Daartegenover heeft het geloof van de Kerk er altijd aan vastgehouden dat er tussen God en ons, tussen Zijn eeuwige Schepper Geest en onze geschapen rede een werkelijke analogie bestaat, waarin weliswaar – zoals het Vierde Concilie van Lateranen, uit 1215, zegt – het gebrek aan gelijkenis oneindig groter is dan de overeenkomst, maar niet in die mate dat de analogie en de taal die daarbij hoort wordt opgeheven. God wordt er niet goddelijker door als wij Hem van ons verwijderen door Hem in een zuiver en ondoorgrondelijk voluntarisme te plaatsen. Integendeel, de werkelijk goddelijke God is de God die zich als *Logos* heeft getoond, en als *Logos* in liefde voor ons gehandeld heeft. Zeker, de liefde gaat alle kennis te boven, zoals Paulus zegt (vgl. Ef 3,19), maar ze blijft toch de liefde van de God-*Logos*, en daarom is de christelijke godsdienst, zoals Paulus ook nog zegt, "λογικη λατρεία" – godsdienst, die in harmonie is met het eeuwige Woord en met onze rede (vgl. Rom 12,1).¹⁰

Deze hier genoemde toenadering die zich tussen bijbels geloven en Grieks filosofisch vragen heeft voorgedaan is een gebeurtenis die niet alleen beslissend is geweest wat betreft de geschiedenis van de godsdienst, maar ook wat betreft de wereldgeschiedenis, een gebeurtenis waar wij vandaag de dag nog bij betrokken zijn. Gegeven deze toenadering is het niet verwonderlijk dat het christendom, ondanks zijn oorsprong en belangrijke ontwikkelingen in het Oosten, uiteindelijk zijn historisch beslissende vormgeving in Europa heeft gekregen. Omgekeerd kunnen we ook zeggen: deze toenadering, waar de erfenis van Rome nog bij komt, heeft Europa geschapen en blijft de grondslag van wat men met recht Europa mag noemen.

De stelling dat het kritisch gezuiverde Griekse erfgoed wezenlijk tot het christelijk geloof behoort, is in tegenspraak met de eis tot onthellenisering van het christendom, die sinds het begin van de nieuwe tijd in stijgende mate de theologische discussie beheerst. Als men goed kijkt, kan men drie golven waarnemen in het onthelleniseringsprogramma, die weliswaar met elkaar verbonden zijn, maar wat betreft motivatie en doel toch duidelijk van elkaar verschillen.¹¹

De onthellenisering verschijnt voor het eerst met het begin van de reformatie in de 16de eeuw. In de scholastische traditie meenden de reformatoren geconfronteerd te worden met een uitsluitend door de filosofie bepaalde systematisering van het geloof, dat wil zeggen een definiëring van het geloof die daar op zich vreemd aan is, niet gebaseerd op een denkwijze die eruit voortkomt. Zo leek het geloof niet meer het levende, historische woord, maar iets dat ingekaderd was in een filosofisch sys-

teem. Het *Sola Scriptura* zoekt daarentegen de zuivere oervorm van het geloof, zoals het in het bijbelse woord oorspronkelijk aanwezig is. Metafysica lijkt dan een gegeven van elders, waarvan men het geloof moet bevrijden, opdat het weer geheel zichzelf kan zijn. Met een voor de reformatoren niet te voorziene radicaliteit heeft Kant vanuit dit programma gehandeld met zijn uitspraak dat hij het denken opzij moest zetten om plaats te maken voor het geloof. Hij heeft daarmee het geloof uitsluitend in de praktische rede verankerd en het de toegang ontzegd tot het geheel van de werkelijkheid.

De liberale theologie van de 19de en de 20ste eeuw bracht een tweede golf in het programma van de onthellenisering met zich mee, waarvan Adolf von Harnack de meest vooraanstaande vertegenwoordiger is. In de tijd dat ik studeerde, evenals in de eerste jaren van mijn academische arbeid, had dit programma ook in de katholieke theologie veel invloed. Als uitgangspunt diende het onderscheid dat Pascal maakte tussen de God van filosofen en de God van Abraham, Isaak en Jakob. In mijn inaugurele rede in Bonn, in 1959, heb ik geprobeerd deze kwestie uiteen te zetten,¹² en dat alles wil ik hier niet opnieuw aan de orde stellen. Wel wil ik proberen heel in het kort aan te geven wat aan deze tweede golf van onthellenisering nieuw is ten opzichte van de eerste. Als kerngedachte verschijnt bij Harnack de terugkeer tot de eenvoudige mens Jezus en tot Zijn eenvoudige boodschap, die onder alle theologisering en zeker ook onder de hellenisering schuil gaat. Deze eenvoudige boodschap zou het werkelijke hoogtepunt vormen van de religieuze ontwikkeling van de mensheid. Jezus zou een einde hebben gemaakt aan de eredienst ten gunste van de moraal. Uitein-

dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Città del Vaticano 2001), 178-186.

10. Hierover heb ik uitvoeriger geschreven in mijn boek *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg 2000), 38-42. (Nederlandse vertaling: *De geest van de liturgie* (Vereniging voor Latijnse Liturgie 2006).)

11. Uit de omvangrijke literatuur over het thema onthellenisering wil ik bijzonder noemen A. Grillmeier, *Hellenisierung - Jüdisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: idem, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg 1975), 423-488.

12. Opnieuw uitgegeven en van commentaar voorzien door Heino Sonnemans (ed.): Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis* (Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005).

delijk wordt Hij voorgesteld als de vader van een mensvriendelijke morele boodschap. Primair gaat het Harnack erom het christendom weer met de moderne rede in overeenstemming te brengen, juist door het van schijnbaar filosofische en theologische elementen te bevrijden, zoals de godheid van Christus en de Drie-eenheid van God. In die zin geeft de historisch-kritische exegese van het Nieuwe Testament, zoals hij die zag, de theologie weer een plaats in de kosmos van de universiteit: theologie is voor Harnack werkelijk historisch en dus strikt wetenschappelijk. Wat de theologie zoal kritisch over Jezus te melden heeft is, om zo te zeggen, een uitdrukking van de praktische rede en dus verdedigbaar in het geheel van de universiteit. Op de achtergrond staat de moderne zelfbeperking van de rede, zoals die in de 'Kritieken' van Kant klassiek verwoord is, doch inmiddels door het natuurwetenschappelijke denken verder geradicaliseerd. Deze moderne opvatting van de rede berust, om het maar even kort te zeggen, op een door het technische succes bevestigde synthese van het platonisme (cartesianisme) en het empirisme. Aan de ene kant wordt de mathematische structuur van de materie, de innerlijke rationaliteit ervan om het zo maar te zeggen, verondersteld, die het mogelijk maakt te begrijpen hoe de materie in elkaar zit en die te gebruiken. Deze fundamentele veronderstelling is als het ware het platonische element in het moderne begrip van de natuur. Aan de andere kant gaat het om het bruikbaar maken van de natuur voor onze doeleinden, waarbij de mogelijkheid van verificatie of falsificatie door experiment pas de beslissende zekerheid geeft. Afhankelijk van de omstandigheden kan de nadruk meer op de ene dan wel op de andere kant liggen. Een strikt positivisti-

sche denker als J. Monod heeft zichzelf een overtuigend platonist genoemd.

Dit brengt, voor de vraag die wij hebben gesteld, twee fundamentele principes met zich mee. Slechts bij het soort zekerheid dat ontstaat uit het samenspel van mathematica en empirie mogen wij van wetenschappelijkheid spreken. Wat wetenschap wil zijn, moet zich deze norm stellen. Zo proberen dan ook de wetenschappen die zich bezighouden met menselijke zaken, zoals geschiedenis, psychologie, sociologie, filosofie, zich bij deze canon van wetenschappelijkheid aan te sluiten. Het is echter belangrijk voor onze overwegingen te beseffen dat deze methode als zodanig de godsvraag uitsluit en deze doet voorkomen als onwetenschappelijk of voorwetenschappelijk. Daarmee wordt de actieradius van wetenschap en rede echter zodanig beknot, dat we daar wel een vraagteken bij mogen zetten.

Ik kom daarop terug. Intussen moeten we vaststellen dat bij een poging om vanuit dit gezichtspunt theologie 'wetenschappelijk' te houden, er van het christendom slechts een armzalig fragment overblijft. Maar we moeten nog meer zeggen: als dit alleen de hele wetenschap is, dan wordt de mens zelf daarbij gereduceerd. Want de werkelijk menselijke vragen, de vragen naar onze oorsprong en ons doel, de vragen betreffende godsdienst en ethos, vinden dan geen plaats meer in de gemeenschappelijke, door de zogenaamde 'wetenschap' gedefinieerde rede en moeten verwezen worden naar het terrein van het subjectieve. Het subject bepaalt dan op grond van zijn ervaringen wat hem op religieus gebied aanvaardbaar lijkt en het subjectieve 'geweten' wordt de enige en laatste ethische instantie. Zo verliezen echter ethos en religie hun gemeenschap-

opbouwende kracht en vervallen tot willekeur. Deze toestand is gevaarlijk voor de mensheid: dat zien wij aan de ons bedreigende pathologieën van de religie en van de rede, die wel tot uitbarsting moeten komen als de rede zo beperkt wordt, dat de vragen aangaande religie en ethos er niet meer toe behoren. Wat overblijft aan ethische pogingen op basis van de regels van de evolutie of van de psychologie en sociologie is eenvoudigweg onvoldoende.

Voordat ik tot de conclusies kom waar ik met dit alles naartoe wil, moet ik nog in kort bestek de derde onthelleniseringsgolf aan de orde stellen. In het licht van onze ontmoeting met de veelheid aan culturen zegt men tegenwoordig graag dat de synthese met het hellenisme, die zich in de vroege Kerk voltrokken zou hebben, de eerste inculturatie van het christendom geweest zou zijn, die men niet bindend mag maken voor andere culturen. Die moeten het recht hebben terug te keren tot de situatie van vóór deze inculturatie, tot de eenvoudige boodschap van het Nieuwe Testament, om die in hun eigen context opnieuw te kunnen incultureren. Deze stelling is niet zondermeer onjuist, maar wel te grof en onnauwkeurig. Want het Nieuwe Testament is geschreven in het Grieks en draagt in zich de aanraking met de Griekse geest, die in de voorafgaande ontwikkeling van het Oude Testament gerijpt was. Uiteraard zijn er elementen in het ontstaansproces van de vroege Kerk die niet in alle culturen geïntegreerd hoeven te worden. Maar de fundamentele beslissingen die juist de samenhang van het geloof met het zoeken van de menselijke rede betreffen, die behoren tot het geloof zelf en zijn er een nadere ontvouwing van.

Daarmee kom ik aan mijn conclusie. De hierboven ruw geschetste poging tot zelfkritiek van de moderne rede houdt absoluut niet de opvatting in dat we terug moeten naar de tijd van voor de Verlichting en afscheid moeten nemen van de inzichten van de moderne tijd. De grootheid van de moderne ontwikkelingen wordt onverkort erkend: wij zijn allen dankbaar voor de grote mogelijkheden die voor de mensheid ontsloten zijn en voor de vooruitgang van de menselijkheid die ons geschonken is. Het ethos van de wetenschappelijkheid is bovendien – u hebt erop gewezen, meneer de rector magnificus – de wil gehoorzaam te zijn aan de waarheid, en drukt als zodanig een grondhouding uit die behoort tot de werkelijke kenmerken van het christendom. De bedoeling is niet de klok terugzetten, niet het uiten van negatieve kritiek, maar vergroting van ons concept van de rede en het gebruik ervan. Want bij alle vreugde om de nieuwe mogelijkheden van de mens, zien wij ook de bedreigingen die uit deze mogelijkheden voortkomen, en moeten wij ons afvragen hoe wij die de baas blijven. Dat zal ons alleen lukken als rede en geloof op een nieuwe manier tot elkaar komen, als wij de zelfopgelegde beperking van de rede tot het empirisch falsificeerbare overwinnen en de rede weer de volle ruimte geven. In die zin hoort de theologie niet alleen als historische en menswetenschappelijke discipline, maar ook werkelijk als theologie, als vraag naar de rede van het geloof, thuis aan de universiteit en in de brede dialoog van de wetenschappen.

Alleen zo zullen wij ook in staat zijn tot een werkelijke dialoog van culturen en wetenschappen, waar wij zo dringend behoefte aan hebben. In de westerse wereld heerst op grote schaal de mening dat al-

leen de positivistische rede en de bijbehorende vormen van filosofie universeel zijn. Maar de diep religieuze culturen van de wereld beschouwen nu juist dit uitsluiten van het goddelijke uit de universaliteit van de rede als in strijd met hun diepste overtuiging. Een rede die doof is voor het goddelijke, en godsdienst wegdrukt naar het gebied van de subcultuur, is niet in staat met de culturen in dialoog te treden. Daarbij draagt, zoals ik heb getracht aan te tonen, de moderne natuurwetenschappelijke rede, met het intrinsiek ermee verbonden platonische element, een vraag in zich die verder wijst dan zowel deze rede als de daardoor geboden mogelijkheden. De moderne natuurwetenschappelijke rede moet de rationele structuur van de materie en de overeenkomst tussen onze geest en de in de natuur heersende rationele structuren gewoon aanvaarden als gegeven waarop zijn methodologie berust. Maar de vraag waarom dat zo is doet zich wel voor en moet door de natuurwetenschap worden doorgegeven aan andere niveaus en manieren van denken – aan de filosofie en de theologie. Voor de filosofie en, op andere wijze, voor de theologie is het luisteren naar de grote ervaringen en inzichten van de religieuze traditie van de mensheid, in het bijzonder echter van het christelijk geloof, een bron van inzicht; die bron negeren zou een ontoelaatbare beperking van ons luisteren en ons antwoorden zijn. Daar komt mij een woord van Socrates aan Phaidon voor de geest. In de vooraf-

gaande gesprekken zijn er vele valse filosofische meningen aan de orde geweest en nu zegt Socrates: Het zou begrijpelijk zijn als iemand uit ergernis over zoveel valse meningen voor de rest van zijn leven alle spreken over het zijn zou haten en versmaden. Maar dan zou hij de waarheid van het zijn missen en grote schade lijden.¹³ Het Westen wordt reeds lang bedreigd door deze afkeer van fundamentele vragen aangaande rede en zou daardoor grote schade kunnen lijden. Moed wat betreft de grootte van de rede, geen ontkenning daarvan – dat is het programma waarmee een theologie die gegrondvest is op het bijbelse geloof de discussie van de huidige tijd aangaat. “Niet redelijk, niet volgens de *Logos*, handelen, is in strijd met Gods wezen”, zei Manuel II vanuit zijn christelijk godsbeeld tegen zijn Perzische gesprekspartner. In deze grote *Logos*, in deze grootte van de rede, nodigen wij onze gesprekspartners uit tot de dialoog van de culturen. De rede steeds weer te ontdekken, dat is de grote opgave van de universiteit.

Benedictus XVI

© Copyright 2006 – Libreria Editrice Vaticana / R.-K. Kerkgenootschap in Nederland

Vertaling: dr. N. Stienstra

13. 90 c-d. Vgl. voor deze tekst R. Guardini, *Der Tod des Sokrates* (Mainz-Paderborn 1987²), 218-221.