

# Forelæsning på universitetet i Regensburg

Under sit pastorale besøg i Bayern forelæste pave Benedikt XVI den 12. september 2006 på universitetet i Regensburg for universitetets lærere. Emnet var "Tro, fornuft og universitet – minder og refleksioner".<sup>1</sup>

## Af pave Benedikt XVI<sup>2</sup>

Det er bevægende for mig her igen at være på universitetet og nok en gang at skulle holde en forelæsning. Mine tanker går i den forbindelse tilbage til de år, hvor jeg efter en dejlig periode på *Freisinger Hochschule* begyndte min virksomhed som akademisk underviser ved universitetet i Bonn. Det var – i 1959 – endnu i det gamle ordinarie-universitets tid.<sup>3</sup> Ved de enkelte lærestole var der hverken assistenter eller kontorhjælp; derfor herskede der en meget direkte kontakt med studenterne og frem for alt også mellem professorerne indbyrdes. I docentværelset mødtes man før og efter forelæsningerne. Kontakterne med historikerne, filosofferne, filologerne og naturligvis mellem de to teologiske fakulteter var meget livlige.<sup>4</sup> Der afholdtes hvert semester en såkaldt *dies academicus*,<sup>5</sup> hvor professorerne fra alle fakulteter præsenterede sig for studenterne på hele universitetet. På den

---

<sup>1</sup> Som professor i systematisk teologi ved det katolske teologiske fakultet var Joseph Ratzinger ansat på universitetet i Regensburg fra 1969 til 1977, heraf de to sidste år som dekan og vicerektor. I 1977 indsattes han som biskop af München og Freising og måtte derfor forlade sin stilling på universitetet, hvortil han dog stadig er knyttet som honorær professor. Red.

<sup>2</sup> Revideret tekst. Oversat fra tysk af Erling Tiedemann og Hanne Gregersen. Denne tekst, som er en revideret tredje udgave af den første oversættelse, er gengivet i overensstemmelse med paves Benedikts forelæsning, sådan som denne er blevet offentliggjort i november 2006 på Vatikanets hjemmeside i en korrigeret udgave med tilføjede videnskabelige noter og henvisninger. I samme forbindelse har paven tilføjet en note i forbindelse med det citat af Manuel II. Paleologos, som havde vakt protester fra muslimsk side. De tilføjede noter er forsynet med deres oprindelige nummer i skarp parentes. Red.

<sup>3</sup> Dvs. på en tid, hvor universiteternes styrelse alene lå i hænderne på de ordinære professorer (med et værdiladet slangudtryk betegnede dette system som "professorvældet"). Red.

<sup>4</sup> Som på visse andre tyske universiteter var der både et katolsk og et luthersk teologisk fakultet. Red.

<sup>5</sup> Latin: en akademisk dag. Red.

måde blev det virkelig muligt at opleve, hvad *universitas* vil sige<sup>6</sup> – dét, som De, hr. rektor, også netop har henvist til – den erfaring nemlig, at vi igennem alle specialiseringer, som undertiden gør det umuligt for os at finde et fælles sprog til vores indbyrdes kommunikation, dog alligevel danner et hele – et hele, hvor vi arbejder inden for fornuftens samlede område med alle dens dimensioner og dermed også står med et fælles ansvar for den rette brug af denne fornuft – alt dette var til at opleve.

Universitetet var også meget stolt af sine to teologiske fakulteter. Det var klart, at også disse to – i og med, at de stiller spørgsmålet, om det er rationelt at tro – udfører et arbejde, som nødvendigvis hører med inden for helheden af *Universitas scientiarum*.<sup>7</sup> Det gør det også, selv om ikke alle kunne dele den tro, som teologerne anstrenger sig for at placere inden for den fælles fornufts område. Denne indre sammenhæng i fornuftens kosmos faldt heller ikke fra hinanden, da det engang forlød, at en af kollegerne skulle havde udtalt, at der på vores universitet fandtes noget mærkværdigt, nemlig to fakulteter, der befattede sig med noget, som slet ikke er til – Gud. At det selv over for en sådan radikal skepsis stadig var nødvendigt og rationelt at bruge fornuften til at stille spørgsmålet om Gud og at gøre dette i sammenhæng med den kristne tros overlevering – dét blev generelt ikke bestridt på universitetet.

Alt dette dukkede op i min erindring, da jeg for nylig læste professor Theodore Hourys<sup>8</sup> udgave af en del af den dialog, som fandt sted – formentlig i 1391 i vinterkvarteret ved Ankara – mellem den lærde byzantinske kejser *Manuel II Palaeologos* og en dannet perser – en dialog om kristendom og islam og om sandheden i dem begge.<sup>9</sup>

Kejseren har nok nedskrevet dialogen under belejringen af Konstantinopel mellem 1394 og 1402; på den baggrund forstår man også, at hans egne argumenter er gengivet meget mere udførligt end hans persiske samtalepartners.<sup>10</sup> Dialogen omfatter alle sider af troens indre opbygning, sådan som den fremtræder i Bibelen og Koranen, og den kredser især omkring gudsbilledet og menneskebilledet. Men dialogen vender nødvendigvis også hele tiden tilbage til forholdet mellem – som man sagde: "de tre love" eller "de tre anordninger for livet": Det gamle Testamente, Det nye Testamente og Koranen.

I denne forelæsning vil jeg nu ikke behandle disse ting, men kun berøre et enkelt punkt, der i forhold til hele dialogen er ret marginalt, men som i sammenhæng med emnet "tro og fornuft" har fascineret mig. Jeg bruger det som udgangspunkt for mine overvejelser om dette emne.

I den syvende samtale (græsk: *dialexis*, dvs. disput), som professor Houry har udgivet, kommer kejseren ind på at tale om temaet *Djihad*, om hellig krig. Kejseren vidste sikkert, at det i Sura 2, 256

<sup>6</sup> Latin: indbegrebet af samtlige de dele, der hører til et hele. Udtrykket afspejler det universitære ideal, nemlig at alle fag og discipliner er repræsenteret og udgør en helhed. Red.

<sup>7</sup> Dvs. det samlede hele, som udgøres af videnskaberne sum. Red.

<sup>8</sup> Professor Adel Theodor Houry, f. 1930 i Libanon, katolsk teolog, kendt for sin indsats for dialog mellem kristendom og islam. Var indtil pensionering i 1993 dekan for det katolske teologiske fakultet på universitetet i Münster. Red.

<sup>9</sup> [N.1]: Af dialogens i alt 26 samtalerunder (fr. entretien, gr. dialexis, som Houry oversætter ved "kontroverser") har han udgivet den syvende "kontrovers" med noter og en omfattende indledning om tekstens opståen, overleveringen af håndskrifter og dialogens struktur såvel som korte indholdsoversigter over de "kontroverser", som ikke er udgivet. Den græske tekst er tilføjet en fransk oversættelse: Manuel II Paléologue, Entretien avec un Musulman. 7e Controverse. Sources chrétiennes Nr. 115, Paris 1966. I mellemtiden har Karl Förstel offentliggjort en kommenteret græsk-tysk tekstudgave (i Corpus Islamico-Christianum, Series Graeca, Schriftleitung A.Th. Houry – R. Glej): Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim. 3 Bde. Würzburg - Altenberge 1993 – 1996. Allerede i 1966 havde E. Trappe udgivet den græske tekst, forsynet med en indledning, som bind 2 i Wiener byzantinischen Studien. Jeg citerer i det følgende fra Houry.

<sup>10</sup> [N 2]: Jævnfør vedrørende dialogens opståen og nedskrivning, Houry, side 22–29. Også Förstel og Trapp ytrer sig udførligt herom i deres udgivelser.

hedder: "Ingen tvang i trosanliggender". – Efter hvad en del af de sagkyndige siger, er det sandsynligvis en af de tidlige surer fra den tid, hvor Muhammed endnu selv var uden magt og truet. Men kejseren kendte naturligvis også de – senere opståede – bestemmelser om hellig krig, som er nedlagt i Koranen. Han går ikke i detaljer såsom den forskellige behandling af "Bogens folk" og "vantro", men vender sig til sin dialogpartner og stiller i en forbløffende grov – og for os uantagelig grov – form simpelthen det centrale spørgsmål om, hvordan religion og vold overhovedet forholder sig til hinanden. Det sker med ordene: "Vis mig dog, hvad Mohammed har bragt af nyt, og du kommer da kun til at finde, hvad der er slet og umenneskeligt, såsom at han har foreskrevet, at den tro, han prædikede, skulle udbredes med sværdet".<sup>11</sup> Efter at have udtrykt sig så stærkt begrundet kejseren dernæst indgående, hvorfor udbredelse af en tro ved vold er fornuftsstridig. Det strider mod Guds væsen og mod sjælens væsen. "Gud har intet behag i blod, og dét ikke at handle i overensstemmelse med fornuften, ikke at handle *syn logô*,<sup>12</sup> er i modstrid med Guds væsen. Troen er sjælens frugt, ikke kroppens. Den, som altså vil føre nogen til tro, behøver evnen til at tale godt og til at tænke ret, men har ikke brug for vold og trusler. ... For at kunne overbevise en fornuftsbevæget sjæl har man ikke brug for sin arm, ikke brug for noget at slå med eller for noget andet middel, hvormed man kan true nogen med døden ..."<sup>13</sup>

Den afgørende sætning i denne argumentation mod omvendelse gennem vold lyder: *Ikke at handle i overensstemmelse med fornuften er imod Guds væsen*.<sup>14</sup> Udgiveren af bogen, Theodore Khoury, har denne kommentar: For kejseren, som er en byzantiner, der er vokset op med den græske filosofi, er denne sætning indlysende. Men for den muslimske lære er Gud derimod absolut transcendent. Hans vilje er ikke bundet af nogen af vore kategorier, end ikke af fornuften.<sup>15</sup> Khoury citerer i den forbindelse et arbejde af den kendte franske islamolog, R. Arnaldez, som henviser til, at *Ibn Hazm*<sup>16</sup> går så vidt som til at erklære, at Gud heller ikke er bundet af sit eget ord, og at intet forpligter ham til at åbenbare sandheden for os. Hvis Gud ville, at mennesket skulle bedrive afgudsdyrkelse, så måtte mennesket også gøre dette.<sup>17</sup>

På dette sted viser sig en skillevej i forståelsen af Gud og dermed i den konkrete religionsudøvelse – en skillevej, som i dag helt umiddelbart udfordrer os. Er det kun græsk at tro, at dét at handle fornuftsstridigt er imod Guds væsen, eller gælder det altid og i sig selv? Jeg tror, at den dybe samklang mellem dét, der i bedste forstand er græsk, og den gudstro, der grunder sig på Bibelen, bliver synlig på dette sted.

Med en let omskrivning af første vers i 1. Mosebog – det første vers i Den hellige Skrift overhovedet – har Johannes indledt prologen til sit evangelium med ordet: I begyndelsen var *Logos*. Det er netop det ord, som kejseren brugte: Gud handler "syn logô", med *Logos*. *Logos* er på én gang fornuft og ord – en fornuft, der er skabende, og som kan meddele sig, men netop som fornuft. Apostlen Johannes har dermed skænket os det endegyldige ord for det bibelske gudsbegreb. I det ord når alle de ofte besværlige og slyngede veje, den bibelske tro har fulgt, frem til målet og finder deres synte-

<sup>11</sup> [N 3]: Kontrovers VII 2c; hos Khoury side 142/143; hos Förstel bind 1, VII. dialog 1.5, side 240/241. Dette citat er i den muslimske verden desværre blevet opfattet som udtryk for min egen position og har på den baggrund fremkaldt en forståelig harme. Jeg håber, at den, der læser min tekst, straks vil indsats, at denne sætning ikke udtrykker min egen holdning til Koranen; over for den har jeg den respekt, der tilkommer en stor religions hellige bog. Med citatet af kejser Manuel II's tekst handlede det for mig ene og alene om at påpege den væsentlige sammenhæng mellem tro og fornuft. På det punkt tilslutter jeg mig Manuel uden derfor at gøre hans polemik til min egen.

<sup>12</sup> Græsk: med fornuften

<sup>13</sup> [4]: Kontrovers VII 3b–c; hos Khoury side 144/145; Förstel bind 1, VII. dialog 1.6, side 240–243

<sup>14</sup> [5]: Det er udelukkende for denne tankskyld jeg har citeret den dialog, der blev ført mellem Manuel og hans persiske samtalepartner. Den angiver temaet for overvejelserne i det følgende.

<sup>15</sup> [6]: Khoury, sammesteds, side 144, note 1

<sup>16</sup> Ibn Hazm, 994–1064, muslimsk filosof, som virkede i Cordoba i Spanien. Red.

<sup>17</sup> [7]: R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris 1956, side 13; jf Khoury, side 144. At der i den senmiddelalderlige teologi findes sammenlignelige positioner, vil blive påvist senere i denne forelæsning

se. I begyndelsen var Logos, og Logos er Gud – sådan siger evangelisten det til os. At det bibelske budskab og græsk tænkning mødte hinanden, var ingen tilfældighed. Efter at alle veje i Asien var blevet lukket for den hellige Paulus, havde han et syn, hvor han så en mand fra Makedonien og hørte ham råbe: "Kom herover og hjælp os".<sup>18</sup> Dette syn har vi lov at tolke som et fortættet udtryk for den indre nødvendighed af en tilnærmelse mellem bibelsk tro og græsk søgen.

I realiteten var denne tilnærmelse for længst i gang. Allerede det hemmelighedsfulde navn på Gud, der lød fra den brændende tornebusk, skiller denne Gud ud fra samlingen af guder med mange navne. Det udsiger ganske enkelt hans "jeg er", hans væsen, og udtrykker dermed noget totalt andet end gudemyterne. Det sokratiske forsøg på at overvinde og nå ud over det mytologiske gudsbegreb kan ses som analogt hermed.<sup>19</sup> Den proces, som begyndte ved tornebusken, når i Det gamle Testamente til en ny modenhed under eksilet.<sup>20</sup> Israels Gud, som nu er blevet uden land og kult, forkynder, at han er himlens og jordens Gud; han præsenterer sig med en enkel formel, der ligger i forlængelse af ordet fra tornebusken: "Jeg er den, jeg er". Hånd i hånd med denne nye gudserkendelse går en form for *oplysning*, som udtrykker sig drastisk, med hån og spot, om de guder, som kun er menneskers makværk.<sup>21</sup> I den hellenistiske periode var der et voldsomt modsætningsforhold til de hellenistiske herskere, som ville gennemtvunge en tilpasning til den græske livsform og til deres egen gudsyndelse. Til trods herfor går den bibelske tro i denne periode – så at sige indefra – det bedste af den græske tænkning i møde; det kommer til en gensidig påvirkning, sådan som den sene visdomslitteratur i særlig grad er udtryk for.

I dag ved vi, at den græske oversættelse af Det gamle Testamente, som opstod i Alexandria – kaldet Septuaginta, er mere end en blot og bar (måske endog ikke særlig vellykket) oversættelse af den hebraiske tekst. Den er nemlig et selvstændigt tekstvidnesbyrd og også et vigtigt skridt i egen ret i åbenbaringshistorien. Her sker [ovennævnte] møde på en måde, som har fået afgørende betydning for kristendommens opståen og udbredelse.<sup>22</sup> Dybest set drejer det sig om mødet mellem tro og fornuft, mellem om autentisk *oplysning* og religion. Med baggrund i kristentroens inderste væsen og samtidig ud fra den græske tænkningens væsen, som var blevet sammensmeltet med troen, kunne Manuel II virkelig sige: "Ikke at handle *med logos* er imod Guds væsen".

Her fordrer kravet om redelighed at bemærke, at der i senmiddelalderen udviklede sig tendenser i teologien, som sprænger denne syntese af den græske og den kristne tænkning. I modsætning til den såkaldte augustinske og thomistiske intellektualisme opstår med *Duns Scotus*<sup>23</sup> et voluntaristisk standpunkt.<sup>24</sup> Dette standpunkt førte i sine videre udviklinger til sidst helt frem til at sige, at vi om

<sup>18</sup> ApG 16,6–10: De rejste gennem Frygien og det galatiske land, da de af Helligånden var blevet hindret i at tale ordet i provinsen Asien. Og da de kom hen i nærheden af Mysien, forsøgte de at rejse til Bitynien, men det tillod Jesu ånd dem ikke. Så rejste de gennem Mysien og kom ned til Troas. Og om natten havde Paulus et syn: Der stod en mand fra Makedonien og bad ham: "Kom over til Makedonien og hjælp os!" Da han havde haft det syn, forsøgte vi straks at rejse til Makedonien, for vi forstod, at Gud havde kaldet os til at forkynde evangeliet for dem.

<sup>19</sup> [8]: Med hensyn til den meget omdiskuterede fortolkning af scenen ved tornebusken må jeg henvise til min bog *Einführung in das Christentum*, München, 1968, side 84–102. Jeg mener, at hvad der blev sagt i den bog, fortsat har gyldighed uanset den efterfølgende diskussion.

<sup>20</sup> Fangenskabet i Babylon i 6. århundrede før Kristus. Red.

<sup>21</sup> Sl 115,2–8: Hvorfor spørger folkene: "Hvor er deres Gud?" når vores Gud er i himlen og gør alt, hvad han vil? Deres gudebilleder er sølv og guld, menneskehænders værk. Nok har de mund, men de kan ikke tale, nok har de øjne, men de kan ikke se, nok har de ører, men de kan ikke høre, nok har de næse, men de kan ikke lugte. De har hænder, men de kan de ikke føle med, de har fødder, men de kan de ikke gå på; der er ikke en lyd i deres strube. Sådan bliver også de, der har lavet dem, alle der stoler på dem.

<sup>22</sup> [9]: Jf. A. Schenker, *L'écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, i: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Città del Vaticano 2001, side 178–186.

<sup>23</sup> John Duns Scotus, skotsk filosof og teolog (cirka 1266 – 1308). Red.

<sup>24</sup> Af latin voluntas, vilje. Ordet voluntarisme anvendes (bl.a.) om et teologisk standpunkt, der fremhæver Guds frie vilje frem for den fornuftsmæssige sammenhæng i hans handlinger. Red.

Gud kun kan kende hans *Voluntas ordinata*;<sup>25</sup> hinsides denne voluntas ordinata skulle Gud så have en frihed, i kraft af hvilken han også havde kunnet skabe og gøre det modsatte af, hvad han faktisk har gjort. Her aftegner sig standpunkter, som ligger ganske nær på Ibn Hazn's, og som kan ende op i billedet af en vilkårlighedens Gud, der heller ikke er bundet af sandheden og af det gode. Guds transcendens og anderledeshed bliver i den grad overbetonet, at også vor fornuft, vores sans for det sande og gode ikke længere virkeligt afspejler Gud: de afgrundsdybe muligheder bag hans faktisk besluttede handlinger forbliver nemlig for evigt utilgængelige og skjulte for os. Heroverfor har Kirkens tro altid holdt fast ved, at der mellem Gud og os, mellem hans evige skaberånd og vores skabte fornuft findes en virkelig analogi, i hvilken – som Det fjerde Laterankoncil i 1215 siger det – uligheden ganske vist er uendeligt meget større end ligheden, men uden at dette alligevel ophæver analogien og dens sprog.

Gud bliver ikke mere guddommelig af, at vi forviser ham til en ren og uigennemskuelig voluntarisme.<sup>26</sup> Den i sandhed guddommelige Gud er derimod den Gud, der har vist sig som *Logos*, og som med kærlighed har handlet og stadig handler som *Logos* for vor skyld. Visselig, kærligheden "overgår", som Paulus udtrykker det, erkendelsen og formår derfor at opfatte mere end den blotte tænkning,<sup>27</sup> men den forbliver dog kærligheden fra Gud-Logos, og derfor er en kristen gudstjeneste, med endnu et udtryk fra Paulus, en *logikè latreia*<sup>28</sup> – en gudstjeneste, der er i samklang med det evige Ord og med vores fornuft (Sml. Rom 12,1).<sup>29</sup>

Den her antydede indre tilnærmelse, som er sket mellem den bibelske tro og den græske filosofiske søgen, er ikke kun en religionshistorisk, men tillige en verdenshistorisk afgørende proces, som forpligter os også i dag. Når man betragter dette møde, er det ikke underligt, at kristendommen trods sit udspring og sin væsentlige udfoldelse i Orienten – når alt kommer til alt – har fundet sit historiske set afgørende præg i Europa. Omvendt kan vi også sige: Dette møde, som også arven fra Rom slutter sig til, har skabt Europa og er det blivende grundlag for det, man med rette kan kalde Europa.

Den tese, at den græske arv – efter kritisk renselse – i væsentlig grad hører til den kristne tro, står i modsætning til det krav om *af-hellenisering* af kristendommen, som siden begyndelsen af nyere tid<sup>30</sup> i stigende grad har behersket den teologiske debat. Ser man nærmere efter, kan man iagttage tre bølger af dette afhelleniseringsprogram – tre bølger, som ganske vist er forbundet med hinanden, men som i deres begrundelser og mål dog klart adskiller sig fra hinanden.<sup>31</sup>

Afhelleniseringen optræder første gang i tilknytning til reformationens anliggender i 1500-tallet. Med den teologiske skoletradition så reformatorerne sig præsenteret for en systematisering af troen, som var helt bestemt af filosofien. Det vil sige, at troen bestemtes af noget fremmed – af et tankesæt, der ikke kommer fra troen selv. Troen fremtrådte derved ikke længere som et levende historisk ord, men som element i et filosofisk system. I modsætning hertil søger *Sola Scriptura*<sup>32</sup> troens rene og oprindelige form, sådan som den fra starten er til stede i det bibelske ord. Metafysikken ses som

<sup>25</sup> Latin: "Den ordnede vilje". Udtrykket antages at dække Guds vilje, sådan som den faktisk udtrykker sig i skabelses- og frelsesordenen. Red.

<sup>26</sup> Se note 24 ovenfor. Red.

<sup>27</sup> Jf. Ef 3,19

<sup>28</sup> Græsk: fornuftig (eller åndelig) gudstjeneste. Udtrykket stammer fra Romerbrevet 12,1: "Så formaner jeg jer, brødre, ved Guds barmhjertighed, til at bringe jeres legemer som et levende og helligt offer, der er Gud til behag – det skal være jeres *åndelige gudstjeneste*". Som det ses, er *logikè* her oversat ved "åndelige". I 1907-oversættelsen er det oversat ved "fornuftige". Den engelske *Young's Literal Translation* bruger udtrykket "intelligent service". Red.

<sup>29</sup> [10]: Herom har jeg skrevet mere udførligt i min bog *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg 2000, side 38–42

<sup>30</sup> Tysk: Neuzeit; udtrykket betegner perioden siden 1500-tallet. Red.

<sup>31</sup> [11]: Blandt den omfangsrige litteratur om emnet afhellenisering vil jeg især gerne nævne A. Grillmeier: *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, i samme forfatters *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975, side 423–488

<sup>32</sup> Latin: Skriften alene. Red.

en forudsætning, der er hentet andetstedsfra, og som man må befri troen fra, for at den igen helt kan være sig selv. I en radikalitet, som reformatorerne ikke kunne forudse, har Kant<sup>33</sup> handlet ud fra dette program, når han sagde, at han var nødt til at tilsidesætte tænkningen for at skabe plads til troen. Derved har han udelukkende forankret troen i den praktiske fornuft og forment den adgang til virkelighedens totalitet.

Den liberale teologi i 1800- og 1900-tallet bragte afhelleniseringsprogrammets anden bølge med sig med Adolf von Harnack som den fremtrædende repræsentant.<sup>34</sup> På den tid, hvor jeg studerede, såvel som i mit akademiske virkes tidlige år havde dette program også godt fat i katolsk teologi. Pascals skelnen mellem filosofernes Gud og Abrahams, Isaks og Jacobs Gud tjente som udgangspunkt herfor. I min tiltrædelsesforelæsning i Bonn i 1959 forsøgte jeg at konfrontere dette emne.<sup>35</sup> Alt det vil jeg ikke her tage op på ny. Dog vil jeg gerne i det mindste ganske kort forsøge at klargøre det afgørende nye i denne anden afhelleniseringsbølge i forhold til den første.

Som den centrale tanke hos Harnack fremstår en tilbagevenden til det enkle menneske Jesus og til hans enkle budskab, som ligger forud for alle teologiseringer og netop også for helleniseringer: Dette enkle budskab skulle udgøre det virkelige højdepunkt i menneskehedens religiøse udvikling. Tankegangen var, at Jesus havde sagt farvel til kulten til fordel for moralen. I sidste ende bliver han fremstillet som ophav til et menneskevenligt moralsk budskab. For Harnack handler det dermed i grunden om atter at få bragt kristendommen i overensstemmelse med den moderne fornuft ved, at man lige netop befrier den fra tilsyneladende filosofiske og teologiske elementer såsom troen på Kristi guddom og på Guds treenighed. For så vidt indordner den historisk-kritiske udlægning af Det nye Testamente, som han så den, på ny teologien i universitetets verden: Teologi er for Harnack i sit væsen en historisk disciplin og således strengt videnskabelig. Det, som teologien gennem kritisk forskning formidler om Jesus, er så at sige udtryk for den praktiske fornuft, og dens tilstedeværelse inden for universitetets helhed kan dermed også forsvares. I baggrunden står den moderne tids selv-begrænsning af fornuften, sådan som den har fundet sit klassiske udtryk i Kants "Kritik der reinen Vernunft", men som i mellemtiden er blevet yderligere radikaliseret af den naturvidenskabelige tænkning. Denne moderne opfattelse af fornuften hviler – for nu at sige det kort – på en syntese mellem Platonisme (Cartesianisme) og empirisme, som har fundet bekræftelse i den teknologiske fremgang.<sup>36</sup> På den ene side forudsættes stoffets matematiske struktur, så at sige dets indre rationalitet, som gør det muligt at forstå, hvordan det fungerer, og at bruge det: Denne grundforudsætning er så at sige det platoniske element i moderne naturforståelse. På den anden side handler det om at kunne gøre naturen funktionel for vore formål, og her er det først muligheden for eksperimentel verificering eller falsificering, der leverer den afgørende sikkerhed. Mellem de to poler kan vægten alt efter omstændighederne ligge mere på den ene eller på den anden side. En så streng positivistisk tænker som J. Monod har betegnet sig selv som overbevist tilhænger af henholdsvis Platon og Descartes.<sup>37</sup>

Dette indebærer to grundopfattelser, som er afgørende for vort spørgsmål.

Den første er, at kun den form for sikkerhed, som kan opnås i et sammenspil mellem matematik og empirisk viden gør det tilladeligt at tale om videnskabelighed. Alt, hvad der vil kaldes videnskab,

<sup>33</sup> Immanuel Kant, tysk filosof, 1724–1804. Red.

<sup>34</sup> Adolf von Harnack, 1851–1930. Tysk teolog og kirkehistoriker. Red.

<sup>35</sup> [12]: Nyudgivet og kommenteret af Heino Sonnemans (Hrsg.): *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis.* Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. udvidede oplag, 2005.

<sup>36</sup> Platon, græsk filosof, 427–347 f. Kr. Cartesius = René Descartes, fransk filosof, 1596–1650. Empirisme: erfaringsfilosofi. Red.

<sup>37</sup> Jacques Monod, fransk biokemiker, 1910–1976. Red.

må gøre denne målestok til sin. Således forsøger da også de humanistiske videnskaber såsom historie, psykologi, sociologi og filosofi at tilpasse sig denne kanon for videnskabelighed.

Vigtigt for vore overvejelser er det imidlertid for det andet, at metoden som sådan udelukker spørgsmålet om Gud og lader det fremstå som et uvidenskabeligt eller førvidenskabeligt spørgsmål. Men dermed står vi overfor en afkortning af videnskabens og fornuftens rækkevidde, som man nødvendigvis må sætte spørgsmålstejn ved.

Jeg kommer tilbage til dette spørgsmål. Foreløbig må det konstateres, at hvis man forsøger at "videnskabeliggøre" teologien ud fra disse måder at se tingene på, så bliver der kun et sølle fragment tilbage af kristendommen. Men vi må yderligere sige, at hvis dette gør det ud for hele videnskaben, så bliver mennesket derved selv reduceret. De grundmenneskelige spørgsmål om, hvor vi kommer fra, og hvor vi går hen, spørgsmål om religion og etik kan nemlig så ikke rummes inden for rammerne af en fælles fornuft, der afgrænses af den således forståede "videnskab", men må henskydes til det subjektive. Det enkelte subjekt afgør ud fra egne erfaringer, hvad der forekommer ham eller hende at være religiøst holdbart, og den subjektive "samvittighed" bliver i sidste ende eneste etiske instans. Men på den måde taber etik og religion deres samfundsskabende kraft og forfalder til kun at være et spørgsmål om smag og behag.

Denne tilstand er farlig for menneskeheden. Vi ser det med de patologiske afsporinger af religion og fornuft, som truer os, og som nødvendigvis må bryde ud, hvor fornuften bliver så indsnævret, at spørgsmål om religion og etik ikke længere vedrører den. Det, som bliver tilbage fra forsøgene på at konstruere en etik ud fra evolutionens lovmæssighed eller ud fra psykologi og sociologi, slår ganske enkelt ikke til.

Før jeg når til de konklusioner, som jeg med alt dette gerne vil frem til, må jeg dog endnu kort antyde noget om den tredje afhelleniseringsbølge, som er i gang i vor tid. Stillet over for mødet med mangfoldigheden af kulturer siger man gerne i dag, at den syntese med hellenismen, som foregik i oldkirken, var en første inkulturation af kristentroen;<sup>38</sup> den bør man ikke gøre bindende for andre kulturer. Det bør, hedder det, være deres ret at gå bag om denne inkulturation og tilbage til Det nye Testaments enkle budskab for på ny at inkulturere dette i andre kulturers rammer. Denne tese er ikke fuldstændig forkert, men den er dog unuanceret og upræcis. Thi Det nye Testamente er skrevet på græsk og bærer i sig berøringen med den græske tænkning, som var modnet i den forudgående udvikling af Det gamle Testamente. Der findes bestemt lag i oldkirkens tilblivelsesproces, som ikke nødvendigvis må indgå i alle kulturer. Men de grundlæggende afgørelser, som netop har at gøre med troens sammenhæng med den menneskelige fornufts søgen, de tilhører troen selv og er en vide-reudfoldelse af den i overensstemmelse med dens væsen.

Dermed kommer jeg til afslutningen. Den selvkritik af den moderne fornuft, som jeg her i store træk har forsøgt, indbefatter på ingen måde den opfattelse, at man nu burde vende tilbage til før oplysningstiden og sige farvel til de indsigter, som moderniteten har givet. Det store i den moderne åndsudvikling anerkendes uden reservation: Vi er alle taknemmelige for de store muligheder, som den har åbnet for menneskene, og for de fremskridt i menneskelighed, som er blevet skænket os. Videnskabetikken er i øvrigt – som De har antydnet, hr. Rektor – en vilje til at være lydige over for sandheden og derfor udtryk for en grundholdning, som er en del af de væsentlige valg i kristenlivet. Min intention er ikke at tage noget tilbage; mine ord er ikke udtryk for negativ kritik, men det handler om at udvide vores fornuftsbegreb og vores brug af den. Thi trods al glæde over menneskenes nye muligheder ser vi også de trusler, som dukker op som følge af disse muligheder, og vi er nødt til at spørge os selv, hvordan vi kan blive herre over dem. Det kan vi kun, når fornuft og tro på en ny måde finder hinanden; når vi overvinder den indskrænkning af fornuften, som vi selv har pålagt os ved kun at lade den handle om dét, der kan falsificeres ad eksperimentel vej, og når vi i stedet atter

<sup>38</sup> Dvs. at kristentroen forbinder sig med en eksisterende kultur og højner denne. Red.

lader fornuften åbne sig i sin fulde udstrækning. I den forstand er det ikke kun som en historisk og humanvidenskabelig disciplin, at teologien hører hjemme på universitetet og i dets brede dialog videnskaberne imellem, men *som* egentlig teologi – som spørgsmål om tro og fornuft.

Kun på den måde bliver vi også i stand til den virkelige dialog med kulturer og religioner, som vi har så hårdt brug for. I den vestlige verden hersker vidtgående den opfattelse, at kun den positivistiske fornuft og de tilhørende former for filosofi er universel. Men verdens dybt religiøse kulturer ser netop denne udelukkelse af det guddommelige fra fornuftens universalitet som en krænkelse af deres inderste overbevisninger. En fornuft, der er tonedøv over for det guddommelige, og som forviser religion til subkulturernes verden, er uegnet til at deltage i kulturernes dialog. Tillige bærer – som jeg har prøvet at vise det – den moderne naturvidenskabelige fornuft med sit iboende platoniske element et spørgsmål i sig, som rækker ud over den selv og dens metodiske muligheder. Denne naturvidenskabelige fornuft må selv helt enkelt godtage stoffets rationelle struktur såvel som den gensidige overensstemmelse mellem vores ånd og de rationelle strukturer, som råder i naturen; den må godtage dette som noget faktisk givet, på hvilket dens videnskabelige metode beror. Men spørgsmålet om, *hvorfor* det forholder sig sådan, det består dog og må gives videre fra naturvidenskaben til andre niveauer og måder at tænke på – til filosofien og teologien. For filosofien og på anden vis for teologien er dét at lytte til de store erfaringer og indsigter, som findes i menneskehedens religiøse traditioner, men specielt i kristentroen, en kilde til erkendelse. At sige nej til den ville betyde en uacceptabel indskrænkning af vores lytten og responderen.

Jeg kommer i den forbindelse til at tænke på noget, som Sokrates sagde til Phaidon.<sup>39</sup> I de forudgående dialoger havde man berørt mange falske filosofiske opfattelser, og nu siger Sokrates så: "Det ville være forståeligt, om nogen blev så ærgerlig over, at så meget var forkert, at han i resten af sit liv ville hade og spotte al snak om det værende. Men på den måde ville sandheden om det værende gå tabt for ham, og han ville lide stor skade".<sup>40</sup> Den vestlige verden har længe været truet af denne modvilje mod de grundlæggende spørgsmål, som dens fornuft rejser, og kan derved kun lide stor skade. Mod til at indrømme fornuften dens fulde bredde og ikke fornægte dens storhed – dét er programmet for en teologi, der – forpligtet på den bibelske tro – tager diskussionen op med nutiden. "Ikke at handle i overensstemmelse med fornuften, ikke at handle med *Logos* er imod Guds væsen". Med udgangspunkt i sit kristne gudsbillede sagde Manuel II sådan til sin persiske samtalepartner. Det er til dette store Logos, til denne fornuft i fuld bredde, vi indbyder vore samtalepartnere i dialogen mellem kulturerne.

Selv til stadighed at genfinde denne fulde bredde er universitetets store opgave.

---

Klik her for at udskrive artiklen (printerens skal være tændt)

Klik her for at sende artiklen til en ven eller bekendt (Outlook skal være startet)

Klik her for at komme til forsiden af catholica.dk

---

<sup>39</sup> Phaidon var en af Sokrates' mest trofaste elever og har givet navn til en af de sokratiske dialoger. Red.

<sup>40</sup> [13]: 90 c–d. Jf. med denne tekst R. Guardini: *Der Tod des Sokrates*. Mainz–Paderborn 1987<sup>5</sup>, side 218–221