

Regensburgrede van Paus Benedictus XVI

Hieronder volgt de volledige vertaalde tekst van de rede die Paus emeritus Benedictus XVI bijna tien jaar geleden uitsprak in de Aula Magna van de Universiteit van Regensburg. De toenmalige paus toont daarin dat de ratio een fundamentele plaats inneemt in het christendom.

Het is voor mij een ontroerend moment nog een keer aan de universiteit te zijn en nog een keer een college te mogen geven. Mijn gedachten gaan daarbij terug naar die jaren waarin ik, na een mooie periode aan de Freisinger Hochschule, aan het werk ben gegaan als academisch docent aan de Universiteit van Bonn. Het was toen, in 1959, nog de tijd van de oude "Ordinarien-Universität", de universiteit van de hoogleraren. Voor de diverse leerstoelen waren er nog geen assistenten noch secretariaten, maar in plaats daarvan was er sprake van een heel directe ontmoeting met de studenten en vooral ook van de professoren met elkaar. Men trof elkaar vóór en na de colleges in de docentenkamers. De contacten met de historici, de filosofen, de filologen en natuurlijk ook tussen de beide theologische faculteiten waren heel levendig.

Ieder semester was er een zogenaamde *Dies academicus*, waarop professoren van alle faculteiten zich voorstelden aan de studenten van de hele universiteit, en waarop zo een beleving van *Universitas* mogelijk werd - waarnaar U, Rector Magnificus, zojuist ook verwezen hebt - de ervaring namelijk dat wij bij alle specialisaties, die ons soms sprakeloos voor elkaar maken, toch één geheel vormen en binnen het geheel van de ene rede werken, met al haar dimensies, en zo ook in een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid staan voor het juiste gebruik van de rede. Zo'n dag maakte het mogelijk dat te beleven.

De universiteit was zeer zeker ook trots op haar beide theologische faculteiten. Het was duidelijk dat ook zij, omdat zij naar de rede (de *Vernunft*) van het geloof vragen, een werk verrichten, dat noodzakelijk tot het geheel van de *Universitas scientiarum* behoort, ook al konden niet allen het geloof delen, waarvoor de theologen zich inspannen het onder te brengen onder de gemeenschappelijke rede. Deze onderlinge solidariteit binnen de kosmos van de rede werd ook niet verstoord, toen het een keer heette dat een van de collega's had gezegd dat er iets merkwaardigs was aan onze universiteit: twee faculteiten die zich met iets bezighielden wat niet eens bestond: met God. Dat het ook tegenover een dergelijke radicale scepsis noodzakelijk en redelijk blijft met de rede naar God te vragen en het in samenhang te doen met de overlevering van het christelijk geloof, was in het geheel van de universiteit onomstreden.

Dit alles stond mij weer voor de geest, toen ik onlangs het door Professor Theodore Khoury (Münster) uitgegeven deel las van de dialoog die de geleerde byzantijnse keizer Manuel II Paleologos, waarschijnlijk in 1391 in het winterkamp bij Ankara, gehouden heeft met een ontwikkelde Pers - over Christendom en Islam en de waarheid van beide. De keizer heeft deze dialoog vermoedelijk tijdens de belegering van Constantinopel tussen 1394 en 1402 opgetekend; van daaruit is te begrijpen waarom zijn eigen uiteenzettingen veel uitvoeriger zijn weergegeven dan die van zijn Perzische gesprekspartner.

De dialoog strekt zich uit over het gehele bereik van het door Bijbel en Koran beschreven geloofsgebouw, en draait vooral om het Gods- en mensbeeld, maar ook steeds weer noodzakelijkerwijs om de relatie van, zoals men zei, de "drie wetten", of "drie ordeningen van het leven": Oude Testament - Nieuwe Testament - Koran. Nu, in dit college, wil ik het

daarover niet hebben, maar slechts één, in de opbouw van de gehele dialoog eerder marginaal punt aanraken, dat mij in samenhang met het thema "geloof en rede" geboeid heeft en dat voor mij als uitgangspunt dient voor mijn overwegingen bij dit thema.

In de door Professor Khoury uitgegeven zevende *gespreksronde* (διάλεξις- of controverse) komt de keizer over het thema van de Djihād, van de heilige oorlog, te spreken. De keizer moet zeker geweten hebben, dat in Soera 2, 256 staat: "Er is geen dwang in godsdienst". Het is een van de vroegere Soera's uit de tijd dat, zoals ons een deel van de deskundigen zegt, Mohammed zelf nog machteloos was en bedreigd. Maar de keizer kende natuurlijk ook de in de Koran vastgelegde, later ontstane, bepalingen over de heilige oorlog. Zonder op details in te gaan als het verschil in behandeling van "hen die het Boek hebben" en de "ongelovigen", richt hij zich in een verbazingwekkend botte, voor ons onaanvaardbaar botte vorm, zomaar met de centrale vraag naar de verhouding tussen godsdienst en geweld in het algemeen tot zijn gesprekspartner. Hij zegt: "Laat mij dan zien wat Mohammed voor nieuws heeft gebracht, en je zult er alleen maar iets slechts en onmenselijks vinden, zoals dit: dat hij voorgeschreven heeft, het geloof dat hij predikte met het zwaard te verbreiden".

Nadat hij zo heeft uitgehaald, verklaart de keizer vervolgens op indringende manier waarom geloofsverbreiding door geweld tegen alle zin indruist. Zij staat in tegenspraak met het wezen van God en met het wezen van de ziel. "God heeft geen welgevallen in bloed", zegt hij, "en niet met de rede, niet σὺν λόγῳ, handelen, is strijdig met het wezen van God. Het geloof is vrucht van de ziel, niet van het lichaam. Wie dus iemand tot het geloof wil brengen, heeft de gave nodig van de goede rede en een juist denken, maar geen geweld en bedreiging ... Om een redelijke ziel te overtuigen, heeft men niet zijn arm, geen wapentuig noch enig ander middel nodig, waarmee men iemand met de dood bedreigen kan....".

De beslissende zin in deze argumentatie tegen bekering door geweld luidt: Niet met de rede handelen, is strijdig met het wezen van God. De uitgever, Theodore Khoury, geeft hierop als commentaar: Voor de keizer als een in de Griekse filosofie opgegroeide Byzantijn is deze zin evident. In de leer van de moslims daarentegen is God absoluut transcendent. Zijn wil is aan geen enkele van onze categorieën gebonden, zelfs al zou het die van de redelijkheid zijn. Khoury citeert daarbij een werk van de bekende Franse islamoloog R. Arnaldez, die erop wijst dat Ibn Hazm zelfs zo ver ging te verklaren, dat God ook niet aan zijn eigen woord gehouden is en dat niets Hem ertoe verplicht ons de waarheid te openbaren. Wanneer Hij het zou willen, zou de mens ook afgodendienst moeten bedrijven.

Hier komen we op een punt waar wegen uiteengaan wat betreft het begrip van God en daarmee wat betreft de concrete verwezenlijking van godsdienst, wat ons vandaag de dag op een heel directe manier uitdaagt. Is het alleen Grieks om te geloven dat handelen in strijd met de rede, strijdig is met het wezen van God, of is dat altijd en in zichzelf waar? Ik denk dat op dit punt de diepe overeenstemming zichtbaar wordt tussen wat in de beste betekenis van het woord Grieks is, en het op de Bijbel gebaseerde geloof in God.

Johannes heeft de proloog van zijn Evangelie geopend met een variant op het eerste vers van Genesis, op het eerste vers van de Heilige Schrift als zodanig: "In het begin was het Woord, de Logos." (Joh. 1, 1). Dit is precies het woord, dat de keizer gebruikt: "God handelt 'σὺν λόγῳ', met Logos." Logos is rede en woord tegelijk - een rede, die scheppend is en zichzelf kan meedelen, maar juist als rede. Johannes heeft ons daarmee het afsluitende woord van het Bijbelse Godsbegrip geschonken, waarin al die dikwijls moeizame en kronkelige wegen van het Bijbelse geloof hun doel bereiken en hun synthese vinden. "In het

begin was de Logos en de Logos is God", zegt ons de evangelist (Joh. 1, 1). Het samenkomen van de Bijbelse boodschap en het Griekse denken was geen toeval. Het visioen van de heilige Paulus, die zijn wegen in Azië versperd zag en in een nachtelijk zicht een Macedoniër zag en hem hoorde roepen: Steek over naar hier en kom ons te hulp - dit visioen mag als verdichting uitgelegd worden van de van binnenuit noodzakelijke toenadering tussen Bijbels geloven en Grieks vragen.

Daarbij was deze toenadering allang aan de gang. De mysterieuze Godsnaam vanuit het brandende braambos, die deze God onderscheidt van de goden met de vele namen, en die van Hem eenvoudig het "*Ik ben*", het bestaan uitspreekt, is een bestrijding van de mythe, waarmee de Socratische poging de mythe te overwinnen en te overstijgen in een innerlijke analogie staat.

Het bij het brandende braambos begonnen proces komt binnen het Oude Testament tot een nieuwe rijpheid gedurende de ballingschap, waar de nu land- en erediensloos geworden God van Israël zich openbaart als de God van hemel en aarde en zich voorstelt met de eenvoudige, het braamboswoord verder ontwikkelende formule: "*Ik ben het*". Met dit nieuwe erkennen van God gaat ook een soort van verlichting hand in hand, die zich drastisch uitdrukt in het bespotten van de goden die slechts maakwerk van mensenhanden zijn. Zo gaat, bij alle scherpte van de tegenstelling met de hellenistische heersers die de aanpassing aan de Griekse leefwijze en aan hun godenverering wilden afdwingen, het Bijbelse geloof ten tijde van de hellenistische periode het beste van het Griekse denken van binnenuit tegemoet voor een wederzijdse aanraking, zoals deze zich met name in de late Wijsheidsliteratuur voltrokken heeft. Tegenwoordig weten we dat de in Alexandrië ontstane Griekse vertaling van het Oude Testament - de Septuaginta - meer is dan alleen een (en misschien zelfs weinig positief te beoordelen) vertaling van de Hebreeuwse tekst, namelijk een zelfstandige tekstgetuige en een eigen belangrijke stap in de openbaringsgeschiedenis, waarin zich deze ontmoeting gerealiseerd heeft op een manier die voor het ontstaan en de verspreiding van het Christendom een beslissende betekenis heeft gekregen.

Ten diepste gaat het daarbij om de ontmoeting tussen geloof en rede, tussen juiste verlichting en godsdienst. Het is in werkelijkheid vanuit het innerlijke wezen van het christelijke geloof en tegelijk vanuit het wezen van het Griekse dat zich met het geloof had samengesmolten, dat Manuel II heeft kunnen zeggen: "Niet 'met de Logos' handelen, is strijdig met het wezen van God".

Eerlijkheidshalve moet hierbij worden aangetekend dat zich in de late middeleeuwen tendensen hebben ontwikkeld in de theologie, die deze synthese van het Griekse en het christelijke doen springen.

Tegenover het zogenaamde augustijnse en thomistische intellectualisme begint bij Duns Scotus een voluntaristische stellingname, die uiteindelijk in de verdere ontwikkelingen ertoe leidde te zeggen dat wij van God alleen Zijn *voluntas ordinata* kennen. Deze wordt overstegen door de vrijheid van God, krachtens welke Hij ook het tegendeel had kunnen maken en doen van alles wat Hij gedaan heeft. Hier tekenen zich stellingnamen af, welke die van *Ibn Hazm* zeker kunnen benaderen, en die zouden kunnen uitlopen op het beeld van een God van de willekeur, die zelfs niet aan de waarheid en het goede gebonden is. De transcendentie en het anders zijn van God worden zo sterk overdreven, dat ook onze rede en ons gevoel voor het ware en het goede geen werkelijke afspiegeling meer zijn van God,

wiens onpeilbare mogelijkheden voor ons achter zijn daadwerkelijke besluiten voor eeuwig ontoegankelijk en verborgen blijven.

Hiertegenover heeft het kerkelijk geloof steeds eraan vast gehouden dat er tussen God en ons, tussen Zijn eeuwige Scheppergeest en onze geschapen rede, een werkelijke analogie bestaat, waarin weliswaar - zoals het 4e Lateraans Concilie in 1215 zegt - de verschillen oneindig groter zijn dan de overeenkomsten, maar juist de analogie en haar taal niet opgeheven zijn. God wordt er niet nog goddelijker door, wanneer we Hem van ons verwijderen in een louter en niet te doorzien voluntarisme, maar de waarachtig goddelijke God is de God, die zich als Logos heeft getoond en als Logos liefdevol voor ons gehandeld heeft. Zeker, de liefde "overstijgt", zoals Paulus zegt, de kennis en kan daardoor meer waarnemen dan het loutere denken, maar zij blijft toch de liefde van God-Logos, waardoor christelijke godsdienst, zoals opnieuw Paulus zegt, "λογικη λατρευσα" is - godsdienst die in overeenstemming is met het eeuwige woord en met onze rede.

Het hier aangeduide innerlijke elkaar toenaderen, dat zich tussen Bijbels geloven en Grieks filosofisch vragen heeft voltrokken, is een niet alleen godsdiensthistorisch, maar ook wereldhistorisch proces van beslissend belang, dat ons ook vandaag de dag verplicht. Wanneer men deze ontmoeting beziet, is het niet verwonderlijk dat het Christendom, ondanks haar oorsprong en belangrijke ontwikkelingen in het Oosten uiteindelijk haar historische beslissende vormgeving in Europa gevonden heeft. Wij kunnen ook omgekeerd zeggen: Deze ontmoeting, waar dan later ook nog de erfenis van Rome bijkomt, heeft Europa geschapen en blijft de grondslag van wat men met recht Europa kan noemen.

De stelling dat het kritisch gezuiverde Griekse erfgoed wezenlijk tot het christelijk geloof behoort, staat tegenover de eis het Christendom te onthelleniseren, zoals die sinds het begin van de nieuwe tijd in steeds grotere mate het theologische debat beheerst. Bij nadere beschouwing kan men drie golven van het onthelleniseringsprogramma waarnemen, die weliswaar met elkaar verbonden zijn, maar in hun motiveringen en in hun doelstellingen toch duidelijk van elkaar verschillen.

De onthellenisering verschijnt voor het eerst in verbinding met hetgeen de Reformatie van de 16e eeuw bezig hield. De Reformatoren zagen zich met betrekking tot de theologische schooltraditie geconfronteerd met een geheel en al door de filosofie bepaalde systematisering van het geloof, met een om zo te zeggen 'vreemde' bepaling van het geloof vanuit een niet uit het geloof voortkomende denkwijze. Het geloof verscheen daarbij niet meer als een levend historisch woord, maar opgenomen in een filosofisch systeem. Het *sola scriptura* zoekt daartegenover de zuivere oergestalte van het geloof, zoals het in het Bijbelse woord oorspronkelijk aanwezig is. Metafysiek lijkt een voorgegevenheid te zijn van elders, waarvan men het geloof moet bevrijden opdat het weer helemaal zichzelf kan zijn. In een voor de Reformatoren niet te voorziene radicaliteit heeft Kant met zijn uitspraak, dat hij het denken terzijde heeft moeten schuiven om het geloof een plaats te geven, vanuit ditzelfde programma gehandeld. Hij heeft daarbij het geloof uitsluitend verankerd in de praktische rede, en het de toegang geweigerd tot het geheel van de werkelijkheid.

De liberale theologie van de 19e en 20e eeuw bracht een tweede golf in het programma van de onthellenisering met zich mee, waarvan Adolf von Harnack de meest opvallendste representant is. In de tijd dat ik studeerde alsmede in de eerste jaren van mijn academische

werkzaamheid was dit programma ook binnen de katholieke theologie krachtig aan het werk. Pascals onderscheiding tussen de God van de filosofen en de God van Abraham, Isaac en Jakob diende daarvoor als uitgangspunt. Bij mijn inaugurale rede in Bonn van 1959 heb ik geprobeerd mijn standpunt in deze te bepalen, en dit alles zou ik hier niet willen hernemen. Wel zou ik minstens in het kort willen proberen het typisch nieuwe van deze tweede golf van onthellenisering duidelijk te maken tegenover de eerste.

Als kerngedachte komt bij Harnack de terugkeer tot de eenvoudige mens Jezus en tot zijn eenvoudige boodschap naar voren, die nog vóór alle theologiseringsen en juist ook vóór alle helleniseringsen zou liggen: deze eenvoudige boodschap zou het werkelijke hoogtepunt vormen van de godsdienstige ontwikkeling van de mensheid. Jezus zou afscheid genomen hebben van de eredienst ten gunste van de moraal. Hij wordt uiteindelijk als de vader van een mensvriendelijke morele boodschap voorgesteld.

Daarbij gaat het Harnack in wezen dáárom, het Christendom weer in overeenstemming te brengen met de moderne rede, juist door het van de schijnbare filosofische en theologische elementen, zoals bijvoorbeeld het geloof in de godheid van Christus en in de drie-eenheid van God, te bevrijden. In zoverre voegde de historisch-kritische uitleg van het Nieuwe Testament, zoals hij het zag, de theologie weer opnieuw in de wereld van de universiteit in: theologie is voor Harnack wezenlijk historisch en daardoor streng wetenschappelijk. Wat zij langs de weg van de kritiek aan kennis oplevert over Jezus, is om zo te zeggen uitdrukking van de praktische rede en daarmee ook verdedigbaar in het geheel van de universiteit.

Op de achtergrond staat de moderne zelfbeperking van de rede, zoals deze in de Kritieken van Kant haar klassieke uitdrukking heeft gevonden, maar intussen door het natuurwetenschappelijk denken verder werd geradicaliseerd. Deze moderne opvatting over de rede berust, om het verkort te zeggen, op een door het technische succes bevestigde synthese tussen Platonisme (Cartesianisme) en empirisme. Aan de ene kant wordt de mathematische structuur van de materie, om zo te zeggen, voorondersteld aan haar innerlijke rationaliteit, wat het mogelijk maakt haar in haar werking te begrijpen en te gebruiken. Deze fundamentele vooronderstelling is, om zo te zeggen, het platonische element in het moderne begrip van de natuur. Aan de andere kant gaat het om de mogelijkheid de natuur te functionaliseren voor onze doeleinden, waarbij de mogelijkheid tot verificatie of falsificatie in het experiment pas de beslissende zekerheid geeft. Het gewicht tussen de beide polen kan al naar gelang aan de ene of de andere kant liggen. Een zo streng positivistische denker als J. Monod heeft zichzelf een overtuigende platonist genoemd.

Dit brengt twee basisoriënteringen met zich mee die voor onze vraag van beslissend belang zijn:

Alleen de uit het samenspel tussen mathematica en empirie voortkomende vorm van zekerheid laat toe van wetenschappelijkheid te spreken. Wat wetenschap wil zijn, moet zich aan deze norm houden. Zo probeerden dan ook de menswetenschappen zoals geschiedenis, psychologie, sociologie, filosofie, deze canon van wetenschappelijkheid te benaderen. Maar belangrijk voor onze overwegingen is bovendien dat die methode als zodanig de godsvraag uitsluit en deze een onwetenschappelijke of voorwetenschappelijke vraag laat lijken. Daarmee staan we echter voor een verkorting van de reikwijdte van wetenschap en rede, die ter discussie gesteld moet worden.

Daarop zal ik terugkomen. Ondertussen moet worden geconstateerd dat, bij een vanuit dit gezichtspunt ondernomen poging om theologie "wetenschappelijk" te maken, van het Christendom slechts een armzalig fragment overblijft. Maar we moeten méér zeggen: wanneer alleen hierin de hele wetenschap bestaat, dan wordt de mens zelf daarbij tekort gedaan. Want de eigenlijke menselijke vragen, die naar waar we vandaan komen en waarheen we gaan, de vragen van de godsdienst en de ethiek, kunnen dan niet plaats vinden in het kader van een gemeenschappelijke, door de zo verstande "wetenschap" omgeschreven rede, en moeten dan naar het terrein van het subjectieve worden verplaatst. Het subject beslist op basis van zijn ervaringen, wat hem religieus aanvaardbaar lijkt en het subjectieve "geweten" wordt uiteindelijk de enige ethische instantie. Maar zo verliezen ethiek en godsdienst hun gemeenschapsvormende kracht en raken overgeleverd aan de willekeur. Voor de mensheid is deze toestand gevaarlijk. Dat zien we aan de ons bedreigende pathologieën van de godsdienst en van de rede, die noodzakelijk moeten uitbreken, waar de rede zo beperkt wordt, dat de vragen over godsdienst en ethiek niet meer tot haar bereik horen. Wat er aan ethische pogingen overblijft vanuit de wetten van de evolutie of van de psychologie en sociologie, is gewoon niet toereikend.

Voordat ik bij de conclusies kom, waar ik met dit alles naar toe wil, moet ik nog kort de derde golf van onthellenisering aangeven, zoals deze nu rondgaat. In het kader van de ontmoeting met een veelheid aan culturen zegt men tegenwoordig graag dat de synthese met het Griekse gedachtegoed (*das Griechentum*), zoals die zich in de oude Kerk voltrokken heeft, een eerste inculturatie is geweest van het christelijke, waarop men de andere culturen niet mag vastleggen. Zij zouden het recht moeten hebben, terug te gaan naar vóór deze inculturatie, naar de eenvoudige boodschap van het Nieuwe Testament, om deze dan ieder in de eigen culturele ruimte opnieuw te incultureren.

Deze stelling is niet zomaar fout, maar zij is te grof en onnauwkeurig. Want het Nieuwe Testament is in het Grieks geschreven en draagt in zichzelf al de ontmoeting met de Griekse geest, die in de daaraan voorafgaande ontwikkeling van het Oude Testament gerijpt was. Natuurlijk zijn er lagen in het ontwikkelingsproces van de oude Kerk, die niet in alle culturen opgenomen moeten worden. Maar de fundamentele beslissingen, die juist de samenhang betreffen van het geloof met het zoeken van de menselijke rede, horen bij dit geloof zelf en zijn er de bij dit geloof passende ontvouwing van.

Daarmee kom ik aan mijn afronding. De zojuist in zeer grove trekken gepoogde zelfkritiek van de moderne rede, sluit in het geheel niet de opvatting in, dat men nu weer terug zou moeten gaan naar vóór de Verlichting en afstand zou moeten nemen van de inzichten van de moderne tijd. Het grootse van de moderne ontwikkeling van de geest wordt onverkort erkend. Wij allen zijn dankbaar voor de grote mogelijkheden, die zij de mensen ontsloten heeft en voor de vorderingen in menselijkheid die ons geschonken zijn.

De ethiek van de wetenschappelijkheid - u heeft er op gewezen, Rector Magnificus - bestaat trouwens in de wil tot gehoorzaamheid tegenover de waarheid, en is in zoverre uitdrukking van een grondhouding, die tot de wezenlijke besluiten van het christelijke behoort. Het gaat niet om het intrekken daarvan, er is geen negatieve kritiek bedoeld, maar het gaat om een uitbreiding van het begrip en gebruik van de rede. Want bij alle vreugde over de nieuwe mogelijkheden van de mens zien we ook de bedreigingen, die uit al deze mogelijkheden opkomen, en we moeten ons afvragen, hoe wij die kunnen beheersen.

We kunnen dit alleen wanneer rede en geloof zich op een nieuwe wijze met elkaar verzoenen; wanneer wij de zelf opgelegde beperking van de rede tot het in experimenten falsifieerbare kunnen overwinnen en de rede weer haar gehele reikwijdte ontsluiten. In deze zin behoort de theologie niet alleen als een historische- en menswetenschappelijke discipline tot de universiteit, maar hoort zij als eigenlijke theologie, als vragen naar de rede van het geloof, deel te nemen aan de brede dialoog van de wetenschappen.

Alleen zo zullen wij in staat zijn tot die werkelijke dialoog met de culturen en godsdiensten waaraan wij zo dringend behoefte hebben. In de Westerse wereld heerst wijd en zijd de mening, dat alleen de positivistische rede en de bij haar horende vormen van filosofie universeel zouden zijn. Maar door de diep religieuze culturen in de wereld wordt juist deze uitsluiting van het goddelijke uit de universaliteit van de rede als een aanval gezien op haar diepste overtuigingen. Een rede die doof is tegenover het goddelijke en die godsdienst naar het bereik van de subculturen verdringt, is niet in staat tot een dialoog van de culturen. Daarbij draagt, zoals ik probeerde aan te tonen, de moderne natuurwetenschappelijke rede, met de in haar opgenomen platonische elementen, een vraag bij zich, die over haar en haar methodische mogelijkheden heen wijst. Zelf moet zij namelijk de rationele structuur van de materie, zoals de overeenstemming tussen onze geest en de in de natuur heersende rationele structuren, eenvoudigweg als gegeven aannemen, waarop haar eigen methodische weg gebaseerd is. Maar de vraag waarom dit zo is, die bestaat en moet door de natuurwetenschappen doorgegeven worden aan andere niveaus en manieren van denken - aan filosofie en theologie.

Voor de filosofie en op een andere manier voor de theologie is het luisteren naar de grote ervaringen en inzichten van de godsdienstige tradities van de mensheid, in het bijzonder echter naar die van het christelijke geloof, een bron van kennis, en daarvan afzien zou een ontoelaatbare beperking zijn van ons luisteren en antwoorden. Mij komt daarbij een woord in herinnering van Socrates aan Phaedo. In voorafgaande gesprekken had men het over veel valse filosofische meningen gehad, en nu zegt Socrates: Het zou heel goed te begrijpen zijn dat iemand, uit boosheid over zoveel valsheden, zijn hele verdere leven ieder spreken over het zijn zou haten en verafschuwen. Maar op deze manier zou hij de waarheid van het zijnde gaan verliezen en een heel grote schade lijden.

Het Westen wordt al geruime tijd door zo'n afkeer van de fundamentele vragen van zijn rede bedreigd en zou daardoor ernstige schade kunnen oplopen. Moed tot de reikwijdte van de rede, geen ontkenning van haar grootte - dat is het programma, waarmee een aan het Bijbelse geloof verplichte theologie het huidige debat aangaat. "Niet met rede, niet met de Logos, handelen is strijdig met het wezen van God", heeft Manuel II vanuit zijn christelijke Godsbeeld tot zijn Perzische gesprekspartner gezegd. In de dialoog van de culturen nodigen wij onze gesprekspartners uit deze grote ruimte van de Logos, deze weidse ruimte van de rede te betreden. Haar zelf steeds weer opnieuw te vinden, is de grote opgave van de universiteit.