

# POLITISCHE STUDIEN

Themenheft  
1/2006

*Zweimonatszeitschrift für Politik und Zeitgeschehen*

## Habemus Papam

Anfragen an das theologisch-politische  
Profil Benedikts XVI.



Mit Beiträgen von  
Eugen **Biser**  
Johanna **Haberer**  
Philipp W. **Hildmann**  
Helmut **Hoping**  
Alexander **Kissler**  
Karl-Josef **Kuschel**  
Gerhard Ludwig **Müller**  
Gunther **Wenz**



**Hanns  
Seidel  
Stiftung**

**Herausgeber:**

Hanns-Seidel-Stiftung e.V.  
Vorsitzender: Dr. h.c. mult. Hans Zehetmair,  
Staatsminister a.D.  
Hauptgeschäftsführer: Dr. Peter Witterauf  
Referat Presse- und Öffentlichkeitsarbeit/  
Publikationen: Hubertus Klingsbögl

**Redaktion:**

Dr. Reinhard C. Meier-Walser  
(Chefredakteur, v. i. S. d. P.)  
Barbara Fürbeth M. A. (Redaktionsleiterin)  
Verena Hausner (stellv. Redaktionsleiterin)  
Susanne Berke (Redakteurin)  
Claudia Magg-Frank, Dipl. sc. pol. (Redakteurin)  
Irene Krampfl (Redaktionsassistentin)

**Illustration:**

Florian Hildmann [www.goerres10.de](http://www.goerres10.de)

**Anschrift:**

Redaktion Politische Studien  
Hanns-Seidel-Stiftung e.V.  
Lazarettstraße 33, 80636 München  
Telefon 089/1258-241  
Telefax 089/1258-469  
Internet: [www.hss.de](http://www.hss.de)  
E-Mail: [PolStud@hss.de](mailto:PolStud@hss.de)

**Druck:** Bosch-Druck, Landshut

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Redaktion reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Redaktionelle Zuschriften werden ausschließlich an die Redaktion erbeten.

Die Beiträge in diesem Heft geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder; die Autoren tragen für ihre Texte die volle Verantwortung. Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur zurückgesandt, wenn ihnen ein Rückporto beiliegt.

**Bezugspreis:** Einzelhefte € 4,50.

Jahresabonnement € 27,00.

Schüler/Studenten-Jahresabonnement bei Vorlage einer gültigen Bescheinigung kostenlos.

Die Zeitschrift Politische Studien erscheint als Periodikum und Themenheft.

Darüber hinaus erscheinende Sonderausgaben sind im Abonnement nicht enthalten.

Abobestellungen und Einzelheftbestellungen über die Redaktion und den Buchhandel.

**Kündigungen** müssen der Redaktion schriftlich mindestens 8 Wochen vor Ablauf des Abonnements vorliegen, ansonsten verlängert sich der Bezug um weitere 12 Monate.

# Inhalt

Hans Zehetmair	Einführung.....	5
Alexander Kissler	Eine Pflicht namens Wahrheit – Politik und Geschichte im Denken Joseph Ratzingers.....	7
Helmut Hoping	Diesseits und jenseits des Staates: Die Wahrheitsfrage in der pluralis- tischen Gesellschaft – Zur Theo- logie des Politischen bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ....	15
Karl-Josef Kuschel	„Wie die sich begegnenden Kul- turen ethische Grundlagen finden können ...“ – Zum Diskurs zwi- schen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng.....	27
Johanna Haberer	Nachtgedanken einer Protestantin..	42
Gunther Wenz	Ökumenisches Streiflicht zum Papstbesuch in Bayern.....	48
Philipp W. Hildmann	Die religiösen Fundamente Europas – Mit Benedikt XVI. auf der Suche nach der Seele unseres Kontinents .....	53
Bischof Gerhard Ludwig Müller	Der universale Hirtendienst des Papstes.....	64
Eugen Biser	Die Botschaft von der bedingungs- losen Liebe .....	69
Autorenverzeichnis	.....	72



# Einführung

Hans Zehetmair

Als am 19. April 2005 exakt um 18.43 Uhr die Formel „Nuntio vobis gaudium magnum: Habemus Papam!“ über der wartenden Menge auf dem verregneten Petersplatz in Rom erklang, hielt die Welt für kurze Zeit den Atem an. Unmittelbar darauf verkündete der chilenische Kardinal Jorge Arturo Medina Estévez den Namen des Gewählten, „Josephum Cardinalem Ratzinger“, und die Sensation war perfekt. Zum ersten Mal seit fast 482 Jahren sollte wieder ein Deutscher auf dem Stuhle Petri sitzen.

Zwar schoss im bundesweiten Papst-Jubel die Schlagzeile einer großen deutschen Boulevardzeitung, die vollmundig bekannte „Wir sind Papst!“, weit über das Ziel hinaus. Aber zumindest in Bayern durfte das „Wir“ in „Habemus Papam!“ – „Wir haben einen Papst!“ – doch ganz persönlich genommen werden. Die tiefe Freude darüber hat sich seit den ersten Benedetto-Rufen unter weiß-blauen Bannern auf der Piazza San Pietro bis dato ungebrochen erhalten. Und sie erfuhr noch einmal eine Intensivierung durch die besondere Ehre, die Bayern vom 9. bis 14. September 2006 zuteil wurde, als das Oberhaupt der weltweit mehr als 1,1 Milliarden Katholiken zum ersten Mal nach seiner Wahl zum 265. Pontifex sein Heimatland besuchte.

Als erste Station nach seiner Landung auf dem Franz Josef Strauß Flughafen hatte Benedikt XVI. bekanntlich Mün-

chen gewählt. Damit besuchte zwar bereits zum vierten Mal nach 1782, 1980 und 1987 ein Papst die bayerische Landeshauptstadt. Da es sich aber diesmal um den vormaligen Oberhirten der Erzdiözese München und Freising handelte, der als Nachfolger Petri an Orte seines früheren Wirkens zurückkehrte, stellt dieser Besuch des Jahres 2006 ein in der bayerischen Geschichte singuläres Ereignis dar.

Überhaupt ist die enge Bindung Benedikts XVI. an seine Heimat unverkennbar. Sie offenbart sich bei näherem Hinsehen sowohl an seinem Wappen, das neben dem Freisinger Mohren auch den Bären des Bistumsheiligen Korbinian zeigt, als auch in dem von ihm auf die Frage des Kardinaldekans „Quo nomine vis vocari?“ – „Wie willst du dich nennen?“ – gewählten Papstnamen. Hat doch der vom heiligen Benedikt von Nursia gegründete Orden seit dem frühen Mittelalter ganz entscheidend zur Kultivierung unseres Landes beigetragen. So ist Bayern schon seit zwölf-einhalb Jahrhunderten eine ausgewiesene „terra benedictina“. Wobei dieser traditionelle Beiname Bayerns nach den Septembertagen 2006 nun um eine gewichtige Assoziation reicher ist.

Die eindrucksvolle und ereignisreiche Pastoralreise Benedikts XVI. in den Freistaat zum Anlass nehmend, widmet die Hanns-Seidel-Stiftung sich in dem vorliegenden Themenheft der Politischen

Studien der Frage nach dem theologisch-politischen Profil des neuen Papstes.

Diese Zugangsweise und Fragestellung entspricht nicht nur dem Charakter einer politischen Stiftung, sondern auch dem persönlichen Charakter desjenigen, dem diese Ausgabe gewidmet ist. Denn Joseph Ratzinger hat die intellektuelle Auseinandersetzung stets gesucht und dabei auch politische Fragestellungen nie gescheut – sei es als Dogmatikprofessor in Freising, Bonn, Münster, Tübingen oder Regensburg, als Erzbischof von München und Freising, als Kardinal oder als Präfekt der Glaubenskongregation. Auch seine ersten Verlautbarungen im neuen Hirtenamt lassen in diesem Punkt eine klare Kontinuität erkennen. Hingewiesen sei etwa auf seine Unterstützung des bischöflichen Aufrufes zum Boykott des umstrittenen Bioethik-Referendums über die Lockerung der Gesetze zur Embryonenforschung in Italien oder seine eindringlichen Appelle aus Castel Gandolfo an Christen und Menschen anderer Glaubensrichtungen zur Mobilisierung gegen den israelisch-libanesischen Konflikt.

In der von uns aufgeworfenen Frage nach dem theologisch-politischen Profil Benedikts XVI. bündelt sich eine ganze Reihe von unterschiedlichen Fragestellungen, deren Antworten in der Summe das Unverwechselbare dieses „Religionsintellektuellen“, wie ihn Uwe Justus Wenzel treffend genannt hat, deutlich hervortreten lassen:

- Welche politische Relevanz kann etwa die Frage nach dem politisch-theologischen Profil eines Papstes zu Beginn des 21. Jahrhunderts überhaupt für sich beanspruchen?

- Wie sieht ein Papst aus Deutschland das Verhältnis von Politik und Geschichte, wie dasjenige von Religion und Staat?
- Wie verankert er den Absolutheitsanspruch des Christentums in einer pluralistischen Gesellschaft?
- Welche Impulse für die ethischen Grundlagen sich begegnender Kulturen und Religionen gehen von seinem im Januar 2004 in München erfolgten Disput mit Jürgen Habermas aus? Welche Anregungen von seinem freundschaftlichen Gespräch mit Hans Küng in seiner Sommerresidenz im September 2005?
- Was sind für Benedikt XVI. die tragenden Fundamente unseres Kontinents und welchen Ausweg sieht er aus der gegenwärtigen Krise der europäischen Kultur?
- Welche kirchenpolitischen Weichenstellungen sind im Blick auf die Ökumene, auf den biblischen Auftrag zur Einheit der Christen erkennbar und erwartbar?
- Wie verträgt sich der aus den Jahrhunderten aufragende erratische Block eines universellen Hirtenamts mit den realpolitischen Gegebenheiten des 21. Jahrhunderts?
- Und welche politisch und theologisch relevanten Kernaussagen enthält seine erste Enzyklika „Deus Caritas est“ vom 25. Dezember 2005?

Das vorliegende Themenheft der Politischen Studien beleuchtet diese und weitere Fragen und lässt so das theologisch-politische Profil Benedikts XVI. im Spannungsfeld zwischen Jerusalem und Athen, wie Leo Strauss einmal das ambivalente Verhältnis von Theologie und Politik genannt hat, in seinem großen Nuancenreichtum sichtbar werden.

# Eine Pflicht namens Wahrheit – Politik und Geschichte im Denken Joseph Ratzingers

Alexander Kissler

Wahrheit liegt in aller Munde; ja, man kann geradezu den Eindruck gewinnen: je weniger sie eine Lebenswirklichkeit darstellt, desto leidenschaftlicher, zorniger oder zärtlicher wird sie beschworen. Das Reden über Wahrheit ereignet sich oft im wahrheitsleeren Raum. Man beschwört das Zerstörte, verherrlicht das Versagte.

„Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar“: Stimmt der berühmte Satz Ingeborg Bachmanns noch? Stimmt er je? Wenn es denn überhaupt die eine Wahrheit geben sollte, die jeden Zweifel, jedes Fragen beendet: Will man sie hören? Ist es nicht das Kennzeichen der Wahrheit, dass sie schmerzt? Die Freiheit, die die Wahrheit schenken soll, ist in der Regel die Frucht einer Krise.

In diesem Umstand liegt ein grundsätzliches Problem beschlossen: Wahrheit ist vom Leben nicht zu trennen. Wahrheit ist kein rein philosophisches Problem, und sie ist auch kein normales, kein arbiträres sprachliches Zeichen, das sich vom Zeichenverwender abtrennen ließe. Wer Wahrheit sagt, spricht immer auch von sich, trifft eine Aussage, die nur dann sinnvoll ist, wenn er selbst sich im Zustand zumindest einer partiellen Wahrheit befindet.

Von Lügnerinnen lassen wir uns ungern ins Gewissen reden – und jede Rede über Wahrheit ist in ihrem Kern eine moralische Rede. Wahrheit affiziert.

Machen wir die Probe: „Jede Wahrheit braucht einen Mutigen, der sie ausspricht.“ An diesem Satz gibt es zunächst nichts zu kritisieren. Auch die Beispiele, die im Folgenden angeführt werden, um die Wahrheit dieses Wahheitssatzes zu illustrieren, können überzeugen. Der Zeichenverwender erinnert nämlich seine Zuhörer an Martin Luther King, Galileo Galilei und Albert Einstein. In der Tat: Hätten diese mutigen Drei die Wahrheit, von der sie affiziert waren, nicht ausgesprochen, dann hätten sie die Welt nicht so umgestaltet, wie sie es taten. Der moralische Imperativ Martin Luther Kings – die Gleichheit aller Menschen und Rassen – und die wissenschaftlichen Imperative von Galilei und Einstein sind Wahrheiten, die ausgesprochen werden mussten und die dauerhafte, ebenso befreiende wie krisenhafte Folgen hatten.

Dennoch stimmt etwas nicht an dem Satz. „Jede Wahrheit braucht einen Mutigen, der sie ausspricht“, ist nämlich das aktuelle Werbe-Motto der

BILD-Zeitung. Deutschlands Boulevardblatt Nummer Eins stellt sich mit der neuen Kampagne in die Fußstapfen untadeliger Freiheitshelden und Wahrheitsfreunde. Die BILD-Zeitung behauptet, gerade so wie Einstein, Galilei und M. L. King die Wahrheit und nichts als die Wahrheit mutig auszusprechen. Weil die Aussage aber vom Leben nicht zu trennen ist, die Behauptung nicht vom Wesen des Behauptenden, fällt sie sehr rasch in sich zusammen. Die Wahrheit wird zur Lüge.

Dennoch kann der Mensch nicht leben, ohne nach dem zu suchen, was er für unbezweifelbar hält. Die Wahrheit ist der Grundstoff unserer Träume, die Utopie unseres Sehnsens. Benedikt XVI. sprach Ende Mai 2006 in seiner Auschwitz-Rede von der „Pflicht der Wahrheit“, die ihn in das ehemalige Konzentrationslager geführt habe. „Ich musste kommen. Es war und ist eine Pflicht der Wahrheit, dem Recht derer gegenüber, die gelitten haben.“ Versündigt also an der Wahrheit – und das heißt hier: an der historischen Wahrheit – hätte sich der Papst aus Deutschland, wäre er nach Polen gereist, ohne diesen „Ort des Grauens“ zu besuchen und ohne dort einen „Schrei an Gott“ auszurufen: „Unser Schrei an Gott muss zugleich ein Schrei in unser eigenes Herz hinein sein, dass in uns die verborgene Gegenwart Gottes aufwache – dass seine Macht, die er in unseren Herzen hinterlegt hat, nicht in uns vom Schlamm der Eigensucht, der Menschenfurcht und der Gleichgültigkeit, des Opportunismus verdeckt und niedergehalten werde.“

Der Vorgang ist bezeichnend für das Denken Benedikts und verdient deshalb eine nähere Betrachtung: Aus-

gangspunkt seiner Überlegungen war ein Bekenntnis zur Wahrheit als moralischer Kraft. Um der Wahrheit, die hier wie ein universales Sittengesetz erscheint, gerecht zu werden, muss der Mensch sich entsprechend verhalten. Er muss praktisch werden und durch sein Tun auf den Ruf der Wahrheit antworten – dieser Gedanke findet sich dann auch in der Enzyklika „Deus caritas est“. Das praktische Tun war im Falle Benedikts der schwere Gang nach Auschwitz. Zugleich muss – folgt man Benedikt – der Ruf der Wahrheit eine Besinnung in Gang setzen, dessen Adressat sowohl die Mitmenschen sind als auch Gott. Benedikt betete in Auschwitz. Und in diesem Gebet weitete sich die Perspektive. Die Besinnung auf eine zurückliegende Schuld – Johannes Paul II. sprach von einer „Reinigung des Gedächtnisses“ –, diese Besinnung gibt den Blick frei auf Gegenwart und Zukunft. Eigensucht, Menschenfurcht, Gleichgültigkeit und Opportunismus sind laut Benedikt auch heute noch zutiefst innerliche Gefährdungen wahren Menschseins.

So führte denn, in wenigen Sätzen, der Diskurs der Wahrheit weiter zur Besinnung und hin zum Gebet. Die Redeweisen haben sich geändert, der Impuls blieb derselbe: Das Nachdenken über die Wahrheit ist das Perpetuum mobile aller Versuche, aus der Krise des Daseins herauszufinden in eine moralische Lebensform.

Wenn denn dieser Zusammenhang, von dem Benedikt XVI. felsenfest überzeugt ist, tatsächlich gegeben sein sollte, so werden deshalb die Erkenntnisfragen nicht kleiner. Die Wahrheit mag ein universales Sittengesetz sein, ein Ruf, der an uns alle ergeht und dem

wir handelnd zu antworten haben: Was aber besagt dieser Ruf? Landen wir wieder an dem Punkt, an dem es heißen muss: Wer die Zehn Gebote befolgt, der ist in der Wahrheit?

Präzisiert hat Papst Benedikt seinen Wahrheitsbegriff etwa am 6. Juli 2006 beim Ad-limina-Besuch der kroatischen Bischöfe. Er ermunterte sie, ihren Beitrag zu leisten „bei der gemeinsamen Suche nach der ganzen Wahrheit über den Menschen.“ Und er fuhr fort: „Der Bau des gemeinsamen Hauses Europa muss ja immer auf der Wahrheit über den Menschen gründen: auf dem Recht eines jeden auf Leben also, von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod. Auf der Anerkennung der spirituellen Komponente des Menschen, in der seine Würde ankert; und auf dem Respekt der Religion jedes Einzelnen, in der sich die wichtige Öffnung zum Transzendenten zeigt.“

Zwei Tage später, am 8. Juli, hieß es im Brief an die spanischen Bischöfe: „Die Wahrheit des Menschen bedroht es und die Zukunft der Kultur und der Gesellschaft belastet es, sich von Gott abzuwenden und so zu handeln, als ob er nicht existiere oder den Glauben ins rein Private zurückzudrängen.“

Demnach wird die Wahrheit als universales Sittengesetz überwölbt von einer anthropologischen Wahrheit, die in besonderer Weise den gläubigen Menschen herausfordert. Dieser soll zum Anwalt werden der Menschenwürde, des Lebensschutzes, der Religionsfreiheit und zum Gegner eines dogmatisch gewordenen Laizismus. Durch diese Bestimmungen wird klar: Wir bewegen uns nun im Bereich einer speziellen Religion, des Christentums.

Den Christen ist es Benedikt zufolge aufgetragen, ein besonderes Gespür zu entwickeln für einen Wertekatalog, der der ganzen Gesellschaft zugute kommen soll.

Es gibt, sagte er Ende März 2006, „Prinzipien, die nicht verhandelbar sind: Schutz des Lebens in allen Phasen, von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod; Anerkennung und Förderung der natürlichen Struktur der Familie als einer Bindung zwischen Mann und Frau, Abwehr der Versuche, radikal andere Formen der Verbindung juristisch für äquivalent zu erklären, obwohl sie ihr in Wirklichkeit schaden und zu ihrer Destabilisierung beitragen; und der Schutz des Elternrechts auf die Erziehung ihrer Kinder. Diese Prinzipien sind keine Glaubenswahrheiten, sondern sind in die menschliche Natur selbst eingeschrieben und deshalb allen Menschen eigen. Der Einsatz der Kirche für sie ist also kein Lobby-Einsatz, sondern geht alle an.“

Gewiss wird diese These nicht von allen, die es angeht, geteilt. Viele Menschen werden in diesen Prinzipien bestenfalls Glaubenswahrheiten, wenn nicht gar nur katholische Sondermeinungen entdecken. Des ungeachtet: Auf jeden Fall haben wir mit diesen Bestimmungen ein neues argumentatives Feld betreten, das Feld der Politik. Von der Wahrheit führt der Weg ebenso sehr wie zur Besinnung und zum Gebet auch zur Politik. Darum kann kein Glaube unpolitisch sein – unpolitisch ist höchstens das „religiöse Gefühl“, das sich aber im Gegenüber des Glaubens befindet.

Zwischen Ende Juni und Ende August 2006 hat Benedikt sich öffentlich zwölf

Mal für ein Ende des Libanon-Krieges ausgesprochen. Am 30. Juli sagte er: „Hunderte von Toten, unzählige Verletzte, eine große Masse von Obdachlosen und Flüchtlingen, zerstörte Häuser, Städte und Infrastrukturen, während in den Herzen vieler der Hass und der Wunsch nach Rache zu wachsen scheinen. Diese Fakten zeigen, dass man Gerechtigkeit, eine neue Ordnung und einen authentischen Frieden nicht mit Gewaltmitteln erreichen kann. Es zeigt sich erneut, dass die Stimme der Kirche gleichzeitig prophetisch und realistisch ist, wenn sie angesichts von Kriegen und Konflikten den Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit aufzeigt. Auch heute muss die Menschheit diesen Weg beschreiten, um den erwünschten Frieden zu erringen. Im Namen Gottes wende ich mich an alle Verantwortlichen dieser Gewaltspirale, damit umgehend auf allen Seiten die Waffen niedergelegt werden.“

Der Weg der Wahrheit also gebietet Frieden. Im Krieg kämpft Lüge gegen Lüge: Dieser Schluss ist unvermeidlich, begreift man Wahrheit als eine von jenem Gott geforderte Lebensweise, der von sich sagte, er selbst sei der Weg, die Wahrheit, das Leben.

Die nunmehr also christlich schattierte Wahrheitsfrage macht die Wahrheit nicht nur zu einer hochpolitischen, sondern auch zu einer historischen Angelegenheit. Immer wieder neu, innerhalb, nicht jenseits der Geschichte soll der glaubende Mensch der Wahrheit, genauer wohl: der biblischen Wahrheit zum Sieg verhelfen.

Ergo: Glaube ist die Abfolge der Antworten, die durch die Zeiten hindurch

der Mensch auf die Präexistenz Gottes gibt – eines Gottes, der seinerseits, sofern wir dem Deismus entsagen, in der Geschichte erfahren werden will.

In der Rede zum hundertjährigen Bestehen der Päpstlichen Bibelkommission am 10. Mai 2003 führte deren damaliger Präsident, der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, aus: „Die Meinung, der Glaube wisse als solcher überhaupt nichts von geschichtlichen Fakten und müsse dies ganz den Historikern überlassen, ist Gnostizismus: Sie entleibt den Glauben und macht ihn zur bloßen Idee. Aber für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel. Daher ist die Realität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die wirkliche Einsetzung des Letzten Abendmahles durch Jesus, seine leibliche Auferstehung von den Toten (...) ein Element des Glaubens als solches, das er gegen vermeintliche bessere historische Erkenntnis verteidigen darf und muss.“

Die Suche nach dem Inhalt der Wahrheit, die Benedikt einfordert, führt so zum Gottesbegriff und zum Geschichtsbild des Joseph Ratzinger.

Erinnern wir uns etwa an die Generalaudienz vom 5. April 2006: „Die Kirche der Liebe ist zugleich die Kirche der Wahrheit, das heißt der Treue zum Evangelium (...). Wahrheit und Liebe sind die zwei Gesichter ein und derselben Gabe, die von Gott kommt und durch den apostolischen Dienst in der Kirche bewahrt und weitergegeben wird und uns auch heute erreicht.“

Wahrheit erscheint nun in ihrer christlichen Ausprägung: als Treue zum Evangelium – und somit als Zeugnis. Von der Wahrheit reden heißt von Jesus Christus im Geist der Liebe reden. Der Wahrheitsbegriff hat damit eine spezifische Färbung erfahren. Dadurch hat er sich vom universalen Ausgangspunkt entfernt, ohne diesen preiszugeben. Der Christ, der Mensch mit dem besonderen Sensorium, hat auch eine besondere Verantwortung. Er soll laut Benedikt die ihm offenbarte Wahrheit verkünden. Ende Mai 2006 in Krakau predigte er deshalb: „Glauben heißt zuallererst, als Wahrheit anzunehmen, was unser Geist nicht bis ins Tiefste versteht. Man muss das annehmen, was Gott selbst offenbart, über sich, über uns und über die Wirklichkeit, die uns umgibt, auch die unsichtbare, unaussprechliche, unvorstellbare.“

Ist damit der Endpunkt erreicht? Ist Wahrheit im Sinne Joseph Ratzingers der Nachvollzug katholischer Glaubenslehre? So könnte man einige Äußerungen zumindest des Kurienkardinals und Glaubenswächters durchaus verstehen. Im Kommentar zur Erklärung „Dominus Jesus“ etwa bekräftigte er, „dass es eine universale, verpflichtende, gültige Wahrheit in der Geschichte gibt, die in Jesus Christus Fleisch geworden ist und durch den Glauben der Kirche weitergegeben wird.“

Eine solche Wahrheit klingt in skeptischen Ohren sehr nach einer katholischen Spezialanfertigung. Dass Wahrheit aber motivieren soll zum Tun und dass an diesem Tun sich Glanz oder Elend der Wahrheit bemisst, können wohl auch Skeptiker nachvollziehen. Einen solchen qualifizierenden Vorbe-

halt unterschriebe Benedikt gewiss: Ein „Deus“, der nicht „Caritas“ ist, kann keine „Veritas“ beanspruchen.

Ein Letztes bleibt: Auf welche Weise wird sich die Wahrheit des Gottes, in dessen Namen Benedikt spricht, letztlich erweisen? Woher nimmt er die Zuversicht, dass diese Instanz, dieser Stachel, dieses Perpetuum mobile namens Wahrheit nicht doch ein leerer Schein nur ist?

Alle Historie und alle Politik in ihr sind für Joseph Ratzinger eingebettet in eine universale Heilsgeschichte. „Die Welt gehört Gott und nicht dem Bösen, wie viel es auch anrichten kann“, sagte er 2004. Das Böse wird existieren, solange diese Welt besteht; dem Bösen kann man mit Hilfe und im Namen der Wahrheit nur momentweise Niederlagen zufügen: Auf diesen Sätzen ruht Joseph Ratzingers Geschichtsbild. Die Herrschaft der Wahrheit bis zum Rand des Menschenmöglichen auszudehnen, ist das Telos dieser heilsgeschichtlichen Perspektive. Daraus folgt: Politik darf sich nicht absolut setzen. Sie ist neben, ja unterhalb von Gebet und Besinnung ein Betätigungsfeld, das gleichsam naturwüchsig nach Entgrenzung drängt und das darum zuweilen von den Kräften des Glaubens ergänzt, begrenzt, eingeholt werden muss. So sieht es Joseph Ratzinger, und so sieht er es seit mindestens 50 Jahren.

Gerade einmal 28 Jahre alt war er, als er seine Habilitation an der Münchner Universität vorlegte. Ihr Titel lautete „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“. Aus dem ersten Kapitel des Werks von 1955 spricht geradezu eine identifikatorische Sehnsucht des Nachwuchstheologen. Der Heilige Abt

Bonaventura, lesen wir, wollte „den geistigen Verirrungen der Zeit das Bild der wahren christlichen Weisheit entgegenhalten.“ Lässt sich der enorme theologische Ehrgeiz, die Mission Joseph Ratzingers und Benedikts XVI. präziser benennen? Will nicht auch er, 700 Jahre später, eine Welt, die er am Abgrund wähnt, durch die Macht des Glaubens und des Gedankens zur Umkehr bewegen?

Breit stellt Ratzinger dar, wie intensiv sich Bonaventura mit Joachim von Fiore auseinander gesetzt und von diesem abgegrenzt hatte. Joachim war durchdrungen von der „Erwartung einer innergeschichtlichen Heilszeit, eines noch ausstehenden Zustands der Vollerlösung in der Geschichte.“ Eines göttlichen Eingriffs bedürfe es hierzu nicht. Joachim gilt als Begründer der Hoffnung auf ein irdisches Paradies.

Wenn Ratzinger später knapp feststellt, es werde „innerhalb dieser unserer Menschengeschichte nie den absoluten idealen Zustand geben“, wenn er darauf hinweist, dass eine „endgültig heile Gesellschaft“ das Ende der Freiheit bedeutete, dann zeichnet ihn dieser Realismus als gelehrigen Schüler Bonaventuras aus. Und bonaventurisch geprägt war auch die Fronleichnamspredigt 2005. Benedikt erinnert an „die Finsternis des Bösen“, der Jesus sich ausliefern musste, um sie zu besiegen. Er ermuntert die Gläubigen, alle „Versuchungen und Ängste“ dem Auferstandenen betend darzubringen. Nur Christus sei „der göttliche Segen für die Welt“. Das Böse, lässt sich folgern, kann diesseits nicht endgültig besiegt werden, wohl kann es aber eine Brücke sein zum Heil, das im Himmel seinen Sitz hat.

Nicht nur die Kontinuitäten der Abneigung und Abgrenzung nehmen bei Bonaventura ihren Anfang. Hier findet sich auch das große Hoffnungsbild, das mit dem beschleunigten Niedergang der Volkskirche stetig an Reiz gewinnt. Bonaventura hatte die Menschheitsgeschichte in sieben bzw. acht Tage eingeteilt. In Ratzingers Worten: „Seitdem es Kirche gibt, gibt es auch diese geheime, glorreiche Nebengeschichte, die Geschichte des Himmels, und neben dem drangsalvollen, mühseligen sechsten Tag läuft verborgen, aber wirklich die Herrlichkeit des siebten Tages einher. Auf diese beiden miteinander verbundenen Tage folgt dann der ewige achte Tag, der durch Auferstehung und Gericht eingeleitet wird.“

Mit Christi Tod, Erweckung und Himmelfahrt begann folglich eine neue Ära der Krise, die bis heute anhält, eine aus Ruhm und Niedertracht, aus Erlösung und Mühsal gemischte Zeit. Krise ist immer an diesem sechsten Welt-Tag, der schon 2000 Jahre währt. Dank der Kirche aber wehe der „Hauch einer neuen Zeit, in der das Verlangen nach dem Glanz der anderen Welt überformt ist von einer tiefen Liebe zu dieser Erde, auf der wir leben.“ Referiert hier wirklich ein Habilitand einen mittelalterlichen Heiligen, oder formuliert ein junger Mensch, den es nach Gestaltung drängt, seine eigene Programmatik?

Sofern Letzteres stimmt, tritt ein weiterer folgenschwerer Aspekt hinzu: Die „geheime, glorreiche Nebengeschichte“ wird auch von jenen geschrieben, die abseits der großen Institution Ernst machen mit der Nachfolge Jesu – von den geistlichen Bewegungen, deren rasantes Wachstum Johannes Paul II. mit Sympathie verfolgte und in die Bene-

dikt XVI. Hoffnungen setzt. Seine bisher längste Predigt, 34 Minuten lang, hielt er am Vorabend von Pfingsten 2006 aus Anlass des Treffens mit den neuen kirchlichen Gemeinschaften. Er rief sie auf, „noch viel mehr Mitarbeiter im weltweiten apostolischen Dienst des Papstes zu sein und Christus die Türen zu öffnen – damit das menschliche Leben, eine gerechtere Gesellschaftsordnung und das friedliche Miteinander der Nationen in Christus den Eckstein finden, auf dem sie eine echte Zivilisation, die Zivilisation der Liebe, errichten können.“

Eine solche Zivilisation aber wird diesseits nie sich vollenden. Das weiß der Bonaventurist auf dem Papstthron. Den irdischen Endpunkt markiert erst die „gottgeschenkte Sabbatruhe“. Menschen haben auf die Ausgestaltung dieser letzten Tage ebenso wenig Einfluss wie auf den Zeitpunkt – und das ist wohl auch gut so. Denn da, wo Menschen sich hemmungslos austoben, schaffen sie Ratzinger zufolge ein neues Babel, da leben sie, wie im Europa des beginnenden 21. Jahrhunderts, „in einer gewissen Dekadenz“. Auch diese abschüssige Bahn werde eines Tages enden, wo alles begann. „Von Gott durch Christus zu Gott“ verlaufe die „einmalige, geordnete Kreisbewegung“ der Geschichte. Bei Bonaventura fand der junge Theologe diese Einsicht.

Der Ratzingersche Wahrheitsbegriff ruht somit auf eschatologischem Grund. Alles denkt er vom Ende her, und der Herr alles Endens sei Gott. Noch einmal: „Die Welt gehört Gott und nicht dem Bösen, wie viel es auch anrichten kann.“ Dass es das unwiderstehlich Böse und das ewig Gute gibt, ergibt sich aus der Überzeugung, diese

Wahrheit sei erkennbar und sie habe ihren höchsten Ausdruck in der Menschwerdung Gottes gefunden. Der intellektuelle Mainstream behauptet das Gegenteil: Statt der Wahrheit gebe es unendlich viele Wahrheiten, die mal mehr, mal weniger plausibel, niemals aber in sich wahr oder falsch seien. Womit wir schließlich und endlich beim Relativismus angekommen wären, dem Widersacher der Wahrheit, dem bekanntlich Benedikts Augenmerk gilt.

Bei der Diözesankonferenz von Rom Anfang Juni 2006 identifizierte er zwei hauptsächliche Hindernisse, die der Vermittlung des Glaubens an die nächste Generation im Weg stünden. „Eines von ihnen ist der Agnostizismus, er entspringt der Beschränkung der menschlichen Vernunft zu einer rein berechnenden und funktionalen Vernünftigkeit. Diese neigt dazu, den religiösen Sinn zu ersticken, der dem Innersten unseres Wesens eingeschrieben ist. Die andere ist die Relativierung und Entwurzelung, die die heiligsten Bindungen des Menschen und seine edelsten Gefühle zerstört, mit dem Ergebnis, dass die Menschen geschwächt sind, und unsere Beziehungen zueinander unsicher und instabil werden. (...) Die Sehnsucht nach Wahrheit gehört aber zum Wesen des Menschen, daher darf sie bei der Glaubensweitergabe nicht ausgeklammert werden.“

Schillernd ist die Wahrheit. Sie zeigt sich nur als Bruchstück, in Geschichte und Politik, in Besinnung und Gebet, und weckt gerade so den Hunger nach Ganzheit. Sie nimmt von den Krisen unseres Lebens den Schleier aus Gewöhnung und Feigheit und stürzt uns so in eine tiefere, nun aber fruchtbare Krise. Sie schmerzt und ist doch Ab-

---

glanz einer Utopie, des wahren, also guten und gerechten und schönen Lebens. Sie stellt universale Forderungen und kann doch einen religiös einmaligen Glutkern haben. Sie kann das Perpetuum mobile sein der christlichen Existenz und der Limes katholischer Frömmigkeit. Und vermutlich gilt sogar, was Joseph Ratzinger im März 1989 lapidar aussprach: „Maßstab für die Wahrheit ist, dass sie des Leidens wert ist.“

# **Diesseits und jenseits des Staates: Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft – Zur Theologie des Politischen bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.**

Helmut Hopping

Für die Frage nach dem theologisch-politischen Profil Joseph Ratzingers ist seine Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation von besonderer Wichtigkeit. In ihr schrieb der frühere Kurienkardinal und jetzige Papst die Mehrzahl seiner Beiträge zum Verhältnis von Glauben und säkularem Staat. Sie fanden große Zustimmung, stießen aber auch auf scharfe Ablehnung. Erst kürzlich erschien im Suhrkamp Verlag unter dem Titel „Ratzinger-Funktion“ ein kritisch-polemische Büchlein zum Theologienpapst und zum Phänomen des Katholizismus.<sup>1</sup> Was kennzeichnet die von Benedikt XVI. vertretene Theologie des Politischen und wo ergeben sich Rückfragen? Ich will versuchen, darauf in sieben Schritten einige Antworten zu geben. Da fast alle Schriften Joseph Ratzingers, auf die ich mich beziehe, inzwischen unter dem Namen Benedikt XVI. vertrieben werden, schreibe ich abwechselnd einfach von Joseph Ratzinger und dem Papst. Mit dem Beitragstitel „Diesseits und jenseits des Staates“ ist auf die beiden Instanzen verwiesen, durch die der Papst den säkularen Staat und seine Politik begrenzt sieht: zum einen durch das naturrecht-

liche Minimum des Menschenrechtsethos, zum anderen durch Gott, in dem als Grund aller Dinge schöpferische Vernunft und wahre Liebe zusammenfallen.<sup>2</sup>

## **1. Der Anspruch des Christentums auf Rationalität und Wahrheit**

Um die Theologie des Politischen Joseph Ratzingers aus seinen Anfängen heraus zu verstehen, ist man auf die Bonner Antrittsvorlesung von 1959<sup>3</sup> verwiesen, in der Ratzinger die später weiter ausgebaut These vertritt, im Christentum sei es zu einer einzigartigen geschichtlichen Synthese von Glaube und Vernunft gekommen: Von Beginn an hat sich der christliche Glaube für die Vernunft geöffnet und seinen Wahrheitsanspruch als „Religion des Logos“ und „vernunftgemäße Religion“<sup>4</sup> vertreten. Ratzinger erinnert an dieser Stelle an den hl. Augustinus, der meinte, die christliche Religion sei nicht durch den Polytheismus der Religionen, sondern durch die Aufklärung der griechischen Philosophie vorbereitet worden.<sup>5</sup>

Als Religion des Logos hat der christliche Glaube den Horizont der Vernunft zugleich geweitet und ihr eine Gewissheit in den zentralen Fragen des Menschseins gegeben.<sup>6</sup> Einen Beleg dafür findet der Papst in der Verwandlung des Gottesbegriffs der griechischen Aufklärung und in den Impulsen, die vom Christentum für das Verständnis des Menschen als Person ausgingen. Im Christentum, so könne man deshalb sagen, sei Aufklärung Religion geworden.<sup>7</sup> Der Glaube, der seit der Areopagrede des Apostels Paulus mit dem Anspruch auftritt, die *religio vera*, die wahre Religion, zu sein<sup>8</sup>, ist für Joseph Ratzinger vor allem deshalb vernünftig, weil der Glaube auf der Grundüberzeugung beruht, dass am Anfang der Dinge nicht das Unvernünftige steht, sondern der göttliche Logos, der sich in Jesus als Liebe offenbart hat.<sup>9</sup> Aus dieser Offenbarung erwuchs die Synthese von Vernunft, Glaube und Leben<sup>10</sup>, die es dem Christentum ermöglichte, zur Weltreligion zu werden.

Eine lebendige Religion lebt von einer Ermächtigung, die über das bloß Erdachte hinausgeht. Wo sie aber mit der Vernunft nicht mehr in Einklang gebracht werden kann, löst sie sich auf.<sup>11</sup> Vernunft und Religion, die für Ratzinger seit der Aufklärung auseinander getreten sind, müssen deshalb wieder neu zusammen kommen, um so die „innere Rationalität des Christlichen“<sup>12</sup> zu erschließen. Denn die Wahrheit kann sich nur kraft der Überzeugung durchsetzen.<sup>13</sup> Um sich der säkularen Kultur verständlich zu machen, müsse aber zugleich der „Radius der Vernunft“, der heute weithin auf die technologisch-pragmatische Vernunft eingengt ist, wieder geweitet werden.<sup>14</sup>

Die Erschließung des christlichen Glaubens als vernunftgemäßer Religion erfordert des Weiteren eine Philosophie der Freiheit, geht es doch im Glauben um die Begegnung zweier Freiheiten, der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen.<sup>15</sup> Aus christlicher Sicht verdankt sich der Mensch mit seiner Freiheit der Liebe Gottes<sup>16</sup>, die zur Liebe befähigt. In der Förderung der Liebesfähigkeit sieht Ratzinger schon zu Beginn der 90er-Jahre die entscheidende Aufgabe unserer Zeit.<sup>17</sup> Hier liegt das Motiv der päpstlichen Antrittsenzyklika „*Deus caritas est*“<sup>18</sup>. Sie ist nicht nur für das Leben der Kirche, sondern auch religionspolitisch von Bedeutung. Denn die Botschaft von der Liebe richtet sich an eine Welt, in der mit dem Namen Gottes nicht nur Liebe, sondern auch Hass und Gewalt verbunden sind.<sup>19</sup> Die Enzyklika fordert deshalb die Reinigung einer von Interessen und Macht nicht selten verblendeten, ideologisch gewordenen Vernunft.<sup>20</sup>

## 2. Säkularer Staat, liberale Demokratie und christlicher Glaube

Die Antworten Jesu auf die Steuerfrage und an Pilatus zeigen, dass die Sache des Staates und die Sache Gottes zu unterscheiden sind (Mk 12,13–17), die Politik aber nicht über dem steht, was wahr, gut und gerecht ist, dass vielmehr eine Wirklichkeit „jenseits“ der Politik existiert (Joh 19,11). Die Aufgabe des Staates sieht Ratzinger nicht schon dort erfüllt, wo die Freiheit aller garantiert ist. Die Freiheit betrachtet er als Lebens- und Regelungsform der Demokratie, ihr Inhalt aber sei das Gute, Wahre und Rechte.<sup>21</sup> Die Demokratie, deren Ziel Friede und Gerechtigkeit sind, gilt Ratzinger als die angemessene

senste politische Ordnung.<sup>22</sup> Doch werde die Demokratie im Zeitalter des Pluralismus immer weniger inhaltlich definiert, sondern formal, „als ein Gefüge von Regeln, die Mehrheitsbildung, Machtübertragung und Machtwechsel ermöglichen“<sup>23</sup>. Die Aufgabe des Staates aber geht für den Papst über seine Ordnungsfunktion und die Sicherung allgemein anerkannter Freiheits- und Bürgerrechte hinaus. Joseph Ratzinger verwirft deshalb das Staatsverständnis Hans Kelsens<sup>24</sup>, der einen radikalen Rechtspositivismus vertrat und anders als Leo Strauss<sup>25</sup> jedes naturrechtliche Denken verwarf.<sup>26</sup>

Die prekäre Situation der pluralistischen Demokratie sieht Ratzinger darin, dass sie unlöslich mit einem ethischen Wahrheitsrelativismus verbunden zu sein scheint. Demgegenüber sei an einem nichtrelativistischen Kern der Demokratie festzuhalten, den Ratzinger im naturrechtlichen Minimum des Menschenrechtsethos erkennt. Nun werden die Menschenrechte heute aber vielfach als Freiheits- bzw. Bürgerrechte definiert, die diejenigen besitzen, denen der Status von Personen bzw. Bürgern zugeschrieben wird, also nicht als Rechte, die dem Menschen allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“, also „von Natur aus“, zukommen. Diese Ambivalenz der Menschenrechtslehre sieht der Papst in einer Übersteigerung des Freiheitsprinzips gegenüber den Prinzipien der Wahrheit und der Verantwortung begründet.<sup>27</sup> Die damit verbundene dramatische „Krise der Werte“<sup>28</sup> bedrohe auf Dauer den Zusammenhalt der pluralistischen Gesellschaft. Ein sittlicher Grundkonsens in zentralen Fragen des Lebens stelle deshalb eine Überlebensfrage des säkularen Staates dar.<sup>29</sup>

In der prekären Situation der pluralistischen Demokratie darf der Glaube nicht der Gefahr erliegen, durch eine „theokratische Überdehnung“ seines Wahrheitsanspruchs<sup>30</sup> den legitimen Pluralismus und die religiöse Toleranz des Staates zu beeinträchtigen.<sup>31</sup> Auf der anderen Seite kann sich die Kirche nicht mit der Befriedigung religiöser Bedürfnisse zufrieden geben. Die Kernfrage im Verhältnis von Politik und Glaube lautet für den Papst: Wie kann das Christentum ohne Instrumentalisierung durch die Politik und ohne die Politik für sich zu vereinnahmen für das Politische zu einer positiven Kraft werden?<sup>32</sup> Da die Grundlage des Staates nicht ein relativistischer Wertepluralismus sein kann, liegt es für Joseph Ratzinger im Eigeninteresse des Staates, die Religion nicht aus dem öffentlichen Raum zu verbannen und sittliche Werte nicht in den Bereich bloß subjektiver Überzeugungen abzudrängen. Denn der Staat lebt von einem nicht zuletzt aus religiösen Traditionen erwachsenen Grundgefüge sittlicher Werte, deren Geltung er – so Ernst-Wolfgang Böckenförde<sup>33</sup> – nicht selbst garantieren kann.<sup>34</sup>

### **3. Die christlichen Wurzeln des neuzeitlichen Ethos und seine Destabilisierung**

Staat und Politik gehören nicht in die Sphäre der Religion, sondern der Rationalität, aber auch eines Ethos, das für den Papst in letzter Instanz auf den Schöpfergott verweist.<sup>35</sup> Im Kontext des säkularen Staates mag diese These zunächst befremden. Doch argumentiert der Papst nicht auf der Grundlage einer formalen Gerechtigkeitsethik oder einer utilitaristischen Ethik, sondern er

bringt das aus jüdisch-christlicher Tradition hervorgegangene Ethos der Gottebenbildlichkeit<sup>36</sup> ins Spiel, dessen Kern die natürliche Würde des Menschen ist. Wo dieses Ethos, das in der Neuzeit noch weithin in Geltung war, von seinen Wurzeln getrennt werde, verliere es sein vernünftiges Fundament und seinen inneren Zusammenhang.

Ein Indiz für die beginnende Aushöhlung der ethischen Grundlagen des Staates<sup>37</sup> sieht Benedikt XVI. neben der Infragestellung der Ehe von Mann und Frau vor allem im Konzept des gestuften Lebensschutzes<sup>38</sup>, das in seiner radikalen Variante darauf hinausläuft, erst dem geborenen Menschen den vollen Personstatus zuzuschreiben.<sup>39</sup> Zum Beleg für die Triftigkeit der These einer Destabilisierung des Ethos der Gottebenbildlichkeit möchte ich hier nur darauf hinweisen, dass noch Hegel Ehe und Familie zur sittlichen Substanz des Staates zählte und Immanuel Kant der Meinung war, dass Kindern der Status von Personen von ihrer Zeugung an zukomme, weil es sich bei einem Kind vom Beginn seiner Existenz an um ein menschliches Individuum handelt, das die Anlage zu einem „mit Freiheit begabten Wesen“ in sich trage.<sup>40</sup>

Mit den christlichen Wurzeln des neuzeitlichen Ethos und seiner Destabilisierung berühren wir den neuralgischen Punkt im Verhältnis von Christentum und säkularem Staat. Denn wo der aus abendländischem Erbe hervorgegangene Staat seine geistigen und ethischen Grundlagen in Frage stellt und sich von seiner kulturellen Herkunftsgeschichte abschneidet, da bleibt in letzter Konsequenz nur das Projekt einer hinter die Begegnung mit den

christlichen Werten zurückgehenden Kultur. Auf erschreckende Weise hat sich für den Papst eine solche Kultur im Nationalsozialismus Bahn gebrochen, zu dessen Ideologie neben der menschenverachtenden Rassenlehre und der Vorstellung unwerten Lebens der Kampf gegen die Tabus christlich-aufgeklärter „Humanitätsduselei“ gehörte.

Gegen die entfesselte Moderne nennt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Diktatur die Würde des Menschen „unantastbar“ (Art. 1, Abs. 1 GG). Damit errichtete es ein „heiliges Tabu“. Denn der Begriff der natürlichen Würde des Menschen ist letztlich ein religiös-metaphysischer Begriff, weil er mit der menschlichen Person in der Welt der Phänomene und Tatsachen ein Unbedingtes beansprucht. Deshalb entzieht ein Naturalismus oder theoretischer Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde seine Begründung.<sup>41</sup>

Die Würde des Menschen sieht Joseph Ratzinger heute nicht so sehr durch nationalistische Ideologien bedroht, auch wenn ihre Gefahr nicht gebannt ist<sup>42</sup>, sondern durch eine pathologische und lebensgefährlich gewordene Wissenschaft<sup>43</sup>, die im Geiste grenzenloser Machbarkeit gegen die „Heiligkeit des menschlichen Lebens“<sup>44</sup> gerichtet ist. Es ist jene biotechnologische Arbeit am Menschenmaterial, die Rüdiger Safranski in seinem Buch über das Böse als modernen „Bio-Faschismus“ bezeichnet hat.<sup>45</sup> Man mag über diesen Begriff streiten, sind die mit dem Namen Auschwitz verbundenen Verbrechen doch „ohne Parallele in der Geschichte“<sup>46</sup> – so Benedikt XVI. an der Stätte des Grauens am 28. Mai 2006.

Doch wir dürfen uns nicht den Abgrund verschweigen, der mit medizinisch-diagnostischer Selektionsmentalität und Embryonen verbrauchender Forschung aufbricht. Das Lebensrecht jedes Menschen, allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“, ist nicht Teil einer besonderen Glaubensethik, sondern Grundlage einer Ethik der Vernunft, die keine Politik, auch keine demokratisch legitimierte, in Frage stellen darf, so Joseph Ratzinger in seinem Gespräch mit dem italienischen Philosophen und Senatspräsidenten Marcello Pera.<sup>47</sup>

#### **4. Die Grenze des Mehrheitsprinzips und die Verantwortung der Politik**

Dass Mehrheitsentscheidungen und Kompromisse in der Politik in den meisten Fällen der „vernünftigste“ Weg sind, wird von Benedikt XVI. ausdrücklich anerkannt. Die Politik dürfe aber nicht in einen „puren Pragmatismus des Machbaren“<sup>48</sup> abgleiten, denn sie gehört nicht nur in das Reich der pragmatischen, sondern der moralischen Vernunft. So kann die sittliche Substanz staatlichen Rechts nicht allein darin bestehen, die tatsächlichen Werturteile in einer Gesellschaft widerzuspiegeln.<sup>49</sup> Die Grenze des Mehrheitsprinzips<sup>50</sup> war eines der Themen im Gespräch zwischen Joseph Ratzinger und dem italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais.<sup>51</sup> In diesem Gespräch insistierte Ratzinger darauf, dass sich die Frage nach den ethischen Grundlagen des staatlichen Rechts nicht umgehen lasse, weil politisch legitimierte Mehrheiten, wie die Geschichte belege, Unrecht setzen können. Der Staat müsse deshalb ein Interesse an sittlichen Wer-

ten haben, die einfach menschlich und nicht nur christlich sind<sup>52</sup> und jeder Mehrheitsentscheidung voraus liegen<sup>53</sup>, wie dies beim selbstzwecklichen Wert des menschlichen Lebens der Fall ist.

Hier kommt der Politik eine große Verantwortung zu. Sie hat dafür Sorge zu tragen, dass der Mensch nicht zum Bild des Menschen und seiner Machbarkeit wird. Auch der Glaube leistet hier einen wichtigen Beitrag: Er ersetzt nicht die Vernunft, kann aber zur „Evidenz der wesentlichen Werte“ beitragen.<sup>54</sup> Zwar sind die Sphären von Politik und Glaube zu unterscheiden, sie sind aber zugleich aufeinander bezogen. In seiner Antrittszyklika hat Benedikt XVI. die vom 2. Vatikanischen Konzil (GS 36) festgeschriebene „Autonomie des weltlichen Bereichs“<sup>55</sup> bekräftigt und damit auch eine richtig verstandene Autonomie der Politik. Eine doppelte Wahrheit von Vernunft und Glaube, so Joseph Ratzinger, könne es aber in den zentralen Fragen des Menschseins nicht geben. So hält eine lehrmäßige Note der Glaubenskongregation, die ihr damaliger Präfekt Kardinal Ratzinger 2002 im Auftrag von Johannes Paul II. veröffentlichte, an der „klaren Verpflichtung“ jedes katholischen Politikers fest, sich jedem Gesetz zu widersetzen, das einen „Angriff auf das menschliche Leben“ darstellt.<sup>56</sup> Dass eine katholische Bundesministerin der jüngsten Entscheidung des EU-Ministerrates zur Finanzierung embryonaler Stammzellenforschung ihre Stimme gab, wirft deshalb, so meine ich, einige Fragen auf, zuvorderst die ethische Frage, ob bei der Förderung einer Forschung, die zu ihrer Voraussetzung die Vernichtung menschlichen Lebens hat, noch die Prinzipien der Güterabwägung und Schadensbegrenzung greifen.

## 5. Die staatliche Öffentlichkeit und die Öffentlichkeit vor Gott

Die Trennung von Kirche und Staat, die Resultat der Konfessionskriege und der Aufklärung ist, wird von Joseph Ratzinger in seinen Schriften gegen jene verteidigt, die den Staat selbst zur Religion machen wollen<sup>59</sup> oder die Kirche als Teil des Staates betrachten. Gegenüber dem Staat habe sich die Kirche allerdings als eine religiöse Überzeugungsgemeinschaft zu verstehen, zu deren Identität es gehört, sich für das Ganze verantwortlich zu wissen. Die Kirche müsse deshalb alle Kraft aufbieten, „damit in ihr jene moralische Wahrheit leuchtet, die sie dem Staat anbietet und die für die Bürger des Staates einsichtig werden soll“<sup>60</sup>.

Ebenso wie gegen jede Form von Theokratie wendet sich Ratzinger gegen einen gottlosen Staat. In diesem Zusammenhang zitiert er den evangelischen Theologen Rudolf Bultmann, der meinte, einen nicht-christlichen Staat könne es grundsätzlich geben, einen gottlosen Staat, ohne jede Öffentlichkeit vor Gott, dagegen nicht.<sup>61</sup> So betrachtet Ratzinger die Kirche mit dem Philosophen Robert Spaemann als eine den Staat überbietende Öffentlichkeit „unter dem legitimierenden Anspruch Gottes“<sup>62</sup>. Im staatlichen Recht kann diese Öffentlichkeit vor Gott natürlich keine adäquate Darstellung finden. In der Präambel des Grundgesetzes kommt sie allerdings prägnant zum Ausdruck. Das in der Öffentlichkeit vor Gott beschlossene Grundgesetz war Ausdruck der Bindung des Staates und seiner Politik an sittliche Werte, die dem positiven staatlichen Recht voraus liegen.<sup>63</sup> Diese Werte sind dem Staat zwar nicht

ausschließlich, aber doch besonders durch das Christentum zugewachsen.<sup>64</sup> Heute stellt sich freilich die Frage, inwieweit diese Werte noch als unverhandelbare ethische Grundlagen des Staates gelten, zeigt doch der säkulare Staat mit seiner Politik und Rechtsprechung immer stärker die Tendenz, nicht nur die Religion, sondern auch grundlegende sittliche Überzeugungen in den Bereich des Privaten abzudrängen<sup>65</sup>, für sich selbst aber den Gedanken des Unbedingten zu beanspruchen, der Ursprung und Kern des Gottesgedanken ist.<sup>66</sup>

Den fehlenden Gottesbezug und Hinweis auf die christlichen Wurzeln Europas, in dem das Christentum seine wirksamste geschichtliche Ausprägung gefunden hat<sup>67</sup>, im europäischen Verfassungsvertrag betrachtet Benedikt XVI. nicht als Zeichen der Toleranz gegenüber nicht-theistischen Religionen, Agnostikern und Atheisten. Vielmehr komme darin die Tendenz zum Ausdruck, Gott aus dem öffentlichen Leben „ins Subjektive weiter bestehender Kulturen der Vergangenheit“ zu verbannen.<sup>68</sup> Europa werde aber nur dann eine politische Zukunft haben, wenn es sich nicht von seinen religiösen und kulturellen Wurzeln abschneidet. Skeptisch ist Joseph Ratzinger zumindest für die nähere Zukunft hinsichtlich einer das europäische Bewusstsein prägenden christlichen Zivilreligion<sup>69</sup>, wie sie Marcello Pera für Europa vor Augen schwebt.<sup>70</sup> Der Papst sieht Europa gegenwärtig vielmehr durch eine Kultur bedroht, „die den radikalsten Widerspruch nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen die religiösen und moralischen Traditionen der Menschheit überhaupt darstellt“<sup>71</sup>.

Die Theologie des Politischen, die Joseph Ratzinger seit Ende der 70er-Jahre entwickelt hat, stellt ohne Zweifel eine eminente Herausforderung für den säkularen Staat dar. Sie wirft aber auch Fragen auf, die vor allem Ratzingers Verhältnis zur Aufklärung und neuzeitlichen Philosophie, sein Verständnis von Autonomie und die naturrechtliche Begründung der ethischen Grundlagen des Staates betreffen.

## **6. Aufklärung, philosophische Denkform und der Autonomiebegriff**

Das Verhältnis von Benedikt XVI. zur Aufklärung ist durch die radikale Richtung innerhalb der europäischen Aufklärung bestimmt, die ihre Wirkung bis heute nicht verloren hat, wie man am naturalistischen Pragmatismus unserer Tage sieht.<sup>72</sup> Für Joseph Ratzinger wird die Aufklärung aber dort dialektisch, ja zerstört sich selbst, wo sie sich absolut setzt und das Unbedingte und Unverfügbare ins bloß Private abdrängt.<sup>73</sup> Ratzinger betont in seinen Schriften vor allem die christentumskritischen Tendenzen der Aufklärung und der neuzeitlichen Philosophie, scheint mir aber insgesamt doch wohl zu wenig ihr positives Potenzial für Theologie und Kirche zu würdigen.<sup>74</sup> Über die neuzeitliche Philosophie urteilt Ratzinger ähnlich negativ wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. So firmiert Immanuel Kant als Vorbereiter des Subjektivismus und Relativismus.<sup>75</sup> Doch war es gerade Kant, der eine einsichtsfähige praktische Vernunft verteidigte, die „nicht bloß Ausdruck subjektiver Gefühle ohne Erkenntniswert“<sup>76</sup> ist und die von Benedikt XVI. in seiner Antrittsenzyklika als allgemeine praktische Vernunft vorausgesetzt wird.

Insgesamt scheint mir Benedikt XVI., wie schon sein Vorgänger auf dem Stuhl Petri, die Aufklärung und neuzeitliche Philosophie in wenig hellem Licht zu sehen.<sup>77</sup> Die Vorbehalte, die Joseph Ratzinger gegenüber der neuzeitlichen Philosophie hegt, zeigen sich vor allem beim Verständnis von Freiheit und Autonomie. Mit Recht wendet sich Ratzinger zunächst gegen den Versuch, die Freiheit zum höchsten Gut zu erklären, sie absolut zu setzen, so als ob die Freiheit kein Maß hätte.<sup>78</sup> Eine solche Freiheit ist ohne Zweifel die „offene Flanke“<sup>79</sup> unserer pluralistischen Gesellschaft. Doch Ratzinger spitzt weiter zu und bestreitet eine Autonomie der menschlichen Vernunft, da sie immer schon in geschichtliche Kontexte eingebettet sei.<sup>80</sup> Den heutigen Papst deshalb mit dem Vorwurf des Fideismus zu belegen<sup>81</sup>, scheint mir unbegründet, optiert er doch entschieden für eine „Priorität der Vernunft“<sup>82</sup>. Missverständlich ist die Bestreitung einer Vernunftautonomie freilich schon, denn bei der Autonomiekritik, die Joseph Ratzinger seit Mitte der 60er-Jahre vorträgt, hat er die absolute Autonomie einer sich selbst genügenden Vernunft im Blick.<sup>83</sup>

Dies aber ist nicht die Autonomie der Vernunft, die Kant für die Begründung normativer Sittlichkeit beanspruchte. Zudem hielt Kant daran fest, dass das menschliche Freiheitssubjekt über den Grund seiner Existenz nicht verfügt, worin er eine Begründung für die Möglichkeit des Schöpfungsgedankens sah.<sup>84</sup> Sicherlich ist gegenüber der herrschenden „Ideologie der Freiheit“ mit dem Papst zu fragen, ob ein unvernünftiger Wille wirklich ein freier Wille und eine unvernünftige Freiheit wirkliche Freiheit ist.<sup>85</sup> Doch eine Freiheit im Sinne möglichst unbeschränkter Selbstbe-

stimmung ist nicht das Erbe der Neuzeit. Sie ist das Grundproblem unserer Kultur, die der amerikanische Philosoph Richard Rorty als eine „Kultur ohne Zentrum“ feiert, die ihr Ziel nicht mehr in der Wahrheit, sondern in der Freiheit hat.<sup>86</sup>

Sollen Glaube und Vernunft wieder zusammen kommen, ist dies nur auf der Grundlage eines Denkens möglich, das für den Begriff des Unbedingten offen ist, der den heute weithin vorherrschenden nachmetaphysischen und naturalistischen Denkkonzepten nicht mehr erschwinglich scheint. Deshalb hat sich Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et Ratio“ über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (14. September 1998) für die Förderung einer Philosophie mit metaphysischem Horizont ausgesprochen, zumal eine tragfähige Begründung der unantastbaren Würde des Menschen nur innerhalb einer solchen Philosophie möglich ist.<sup>87</sup>

## **7. Die heikle Frage nach der Begründung des Naturrechts und seines Umfangs**

Für die vopolitischen ethischen Grundlagen des Staates beruft sich der Papst, wie wir gesehen haben, vor allem auf das naturrechtliche Minimum des Menschenrechtsethos und die ihm zugrunde liegende natürliche Würde des Menschen.<sup>88</sup> Im Zeitalter der Biopolitik haben naturrechtliche Argumentationsfiguren für den Papst keineswegs ausgedient<sup>89</sup>, mag dieses Instrument auch „stumpf geworden“<sup>90</sup> sein – wie Joseph Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas ernüchternd feststellte. Es müsse aber doch ein Recht geben,

„das aus der Natur, dem Sein des Menschen selbst folgt“<sup>91</sup>. Ratzinger setzt den Naturrechtsgedanken aber mehr voraus, als dass er ihn in seinen Grundlagen näher entfaltet und begründet.

Nach dem 2. Weltkrieg hatte das Naturrechtsdenken zunächst weltweit eine Renaissance erfahren. Heute ist es in der politischen Philosophie umstrittener denn je.<sup>92</sup> Ohne naturrechtliche Fundierung aber muss aus dem Begriff der Menschenwürde, wie das Konzept des gestuften Lebensschutzes zeigt, ein kultureller Zuschreibungsbegriff werden: Auf der Basis einer gesellschaftlichen Übereinkunft über Eigenschaften, die für das Personsein als konstitutiv betrachtet werden, wird der Personstatus und die damit verbundene unantastbare Menschenwürde menschlichen Individuen, die über diese Eigenschaften verfügen, zugeschrieben. Nun besteht die unantastbare Würde des Menschen nicht mehr allein aufgrund der Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“.

Neben der Begründung der Menschenwürde stellt sich auch die intrikate Frage, welche Bedeutung die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen für einen natürlichen Begriff von Ehe und Familie besitzt, an dem das kirchliche Lehramt bekanntlich unverrückbar festhält, der aber nur noch von wenigen Politikern und Philosophen, etwa von Marcello Pera<sup>93</sup>, vertreten wird. Dass andere Lebensformen als die monogame Ehe zwischen Mann und Frau nicht diskriminiert werden dürfen, steht für den Papst außer Frage. Doch wenn Ehe und Familie die Keimzelle des Staates sind, Teil seiner sittlichen Substanz, dann hat der Staat die Pflicht, Ehe und Familie besonders zu schützen und zu

fördern, wie es auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland fordert (GG Art. 6). In der weit gehenden rechtlichen Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften mit der Ehe sieht der Papst die Gefahr einer Auflösung des abendländischen Menschenbildes.<sup>94</sup> Da man sich aber in unserer pluralistischen Gesellschaft mit der Anthropologie der Zweigeschlechtlichkeit, die dem abendländischen Menschenbild zugrunde liegt, zwangsläufig auf das vermintete Feld der political correctness begibt, erlaube ich mir, an dieser Stelle abzubrechen und meine Ausführungen mit einer kurzen Zusammenfassung zu beenden.

## 8. Zusammenfassung

In seiner Theologie des Politischen, so lässt sich zusammenfassen, verfolgt Benedikt XVI. zwei Ziele: Einerseits will er die beiden Instanzen in Erinnerung rufen, durch die der Staat diesseits und

jenseits seiner Existenz und Verfassung begrenzt ist: das naturrechtliche Minimum des Menschenrechtsethos mit der natürlichen Würde des Menschen und die Öffentlichkeit vor Gott. Weiter geht es dem Papst darum, das Christentum, das sich als einzigartige Quelle sittlicher Orientierung gezeigt hat und zu den unbestrittenen Wurzeln der europäischen Identität gehört, für die notwendige Verständigung über die ethischen Grundlagen des Staates ins Spiel zu bringen. Dabei vertraut er auf die Erkenntnisfähigkeit einer für das Unbedingte offenen Vernunft. Die Option des Papstes für die Vernunft ist deshalb die Option für ein philosophisches Denken, das Natur und Vernunft zusammen denkt und aus sich heraus die Frage nach Gott hervor treibt, ohne sie selbst beantworten zu können. Zugleich ist die Vernunftoption des Papstes die Option für eine politische Vernunft, die weder den säkularen Staat noch das demokratische Mehrheitsprinzip absolut setzt.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Meinecke, Thomas u.a.: Ratzinger-Funktion, Frankfurt/Main 2006.

<sup>2</sup> Ratzinger, Joseph: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus, Berlin 2006, S.7–18, hier S.18.

<sup>3</sup> Ratzinger, Joseph: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Heino Sonnemans, 2. Aufl., Leutersdorf 2005.

<sup>4</sup> Ratzinger, Joseph: Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, S.61–84, hier S.78.

<sup>5</sup> Ratzinger, J.: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, S.8f.

<sup>6</sup> Ratzinger, Joseph: Glauben im Kontext heutiger Philosophie. Ein Gespräch mit dem Philosophen Vittorio Possenti, in: IKaZ „Communio“ 31/2002, S.267–273, hier S.269.

<sup>7</sup> Ratzinger, Joseph: Christentum – die wahre Religion?, in: Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, S.131–147, hier S.138.

<sup>8</sup> Ebd., S.137. Ratzinger, J.: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, S.9.

<sup>9</sup> Ratzinger, Joseph: Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart, in: Joseph Kardinal Ratzinger, Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, 2. Aufl., Freiburg 1992, S.59–81, hier S.76f. Ratzinger, Joseph: Glaube zwischen Vernunft und Gefühl, in: Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit

- Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, S.112–130, hier S.126. Ratzinger, J.: Christentum – die wahre Religion?, S.146.
- <sup>10</sup> Ratzinger, J.: Christentum – die wahre Religion?, S.141.
- <sup>11</sup> Ratzinger, J.: Glaube zwischen Vernunft und Gefühl, S.115.
- <sup>12</sup> Ebd., S.117.
- <sup>13</sup> Ratzinger, Joseph: Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? Reflexionen im Anschluss an den Vorschlag von Senatspräsident Pera, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, S.115–145, hier S.140.
- <sup>14</sup> Ratzinger, J.: Glaube zwischen Vernunft und Gefühl, S.128.
- <sup>15</sup> Ratzinger, J.: Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart, S.79.
- <sup>16</sup> Ebd., S.80.
- <sup>17</sup> Ratzinger, Joseph: Wendezeit für Europa?, in: Joseph Kardinal Ratzinger, Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, 2. Aufl., Freiburg 1992, S.105–127, hier S.127.
- <sup>18</sup> Ratzinger, Joseph: Gott ist die Liebe. Die Enzyklika „Deus caritas est“. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- <sup>19</sup> Ebd., Nr. 1. Vgl. auch Ratzinger, Joseph: Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz. Mit Beiträgen von Elie Wiesel, Władysław Bartoszewski und Johannes Baptist Metz, Freiburg/Basel/Wien 2006, S.13f.
- <sup>20</sup> Ratzinger, J.: Gott ist die Liebe, Nr. 28.
- <sup>21</sup> Ratzinger, Joseph: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, in: Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.49–66, hier S.50. Ratzinger, J.: Glauben im Kontext heutiger Philosophie, S.270.
- <sup>22</sup> Ratzinger, Joseph: Was die Welt zusammenhält. Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.39–60, hier S.43.
- <sup>23</sup> Ratzinger, J.: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, S.52.
- <sup>24</sup> Kelsen, Hans: General Theory of Law and State, Cambridge 1949.
- <sup>25</sup> Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, übersetzt von H. Bog, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1989.
- <sup>26</sup> Ratzinger, J.: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, S.56f. Ratzinger, Joseph: Glaube, Religion und Kultur, in: Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, S.46–65, hier S.60.
- <sup>27</sup> Ratzinger, Joseph.: Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit, in: Joseph Kardinal Ratzinger, Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, 2. Aufl., Freiburg 1992, S.30–44, hier S.39.
- <sup>28</sup> Ratzinger, Joseph: Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte, in: Joseph Kardinal Ratzinger, Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, 2. Aufl., Freiburg 1992, S.11–29.
- <sup>29</sup> Der Sozialphilosoph Detlef Horster bestreitet in seinem Essay zum Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger einen gesellschaftlichen Werteverfall oder Werterelativismus. Von Werterelativismus könne nur hinsichtlich kirchlicher Gemeinschaftswerte die Rede sein, wie etwa des Werts der zweigeschlechtlichen monogamen Ehe. Zu den allgemein anerkannten moralischen Regeln, die Horster gesellschaftlich in Geltung sieht, zählt er die Pflicht, Leben zu schützen, und die Pflicht der Fürsorge, die freilich kollidieren können, sodass daraus für Horster im Einzelfall das moralische Recht der Abtreibung resultiere. Vgl. Horster, Detlef: Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006.
- <sup>30</sup> Ratzinger, Joseph: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt, in: Joseph Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hrsg. vom Schülerkreis, 2. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1998, S.231–248, hier S.241.
- <sup>31</sup> Ebd., S.247.
- <sup>32</sup> Ebd., S.243.
- <sup>33</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/Main 1991, S.247.
- <sup>34</sup> Ratzinger, J.: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?, S.247.
- <sup>35</sup> Ratzinger, Joseph: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.85.

- <sup>36</sup> Ratzinger, J.: Europa in der Krise der Kulturen, S.63.
- <sup>37</sup> Ratzinger, Joseph: Europa – Hoffnungen und Gefahren, in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, 2. Aufl., Freiburg 1992, S.82–104, hier S.92.
- <sup>38</sup> Ratzinger, J.: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?, S.245. Vgl. Schockenhoff, Eberhard: *Abgestufter Lebensschutz?*, in: *Kirche und Gesellschaft* Heft 304/2003, S.3–16.
- <sup>39</sup> Gerhardt, Volker: *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*, München 2001. Gerhardt, Volker: *Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik*, Berlin 2004.
- <sup>40</sup> Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie Textausgabe VI, Berlin 1968, S.281. Hopping, Helmut: *Gottes Ebenbild. Theologische Anthropologie und säkulare Vernunft*, in: *ThQ* 185/2005, S.127–149.
- <sup>41</sup> Spaemann, Robert: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, 2. Aufl., Stuttgart 2002, S.113, S.122.
- <sup>42</sup> Ratzinger, J.: *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, S.89.
- <sup>43</sup> Ratzinger, J.: *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, S.128.
- <sup>44</sup> *Gespräch zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Paolo Flores d’Arcais*, in: Joseph Ratzinger/Paolo Flores d’Arcais, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006, S.19–67, hier S.42.
- <sup>45</sup> Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München/Wien 1997, S.279.
- <sup>46</sup> Ratzinger, J.: *Wo war Gott?*, S.9.
- <sup>47</sup> Ratzinger, J.: *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, S.142.
- <sup>48</sup> Ratzinger, J.: *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, S.100.
- <sup>49</sup> Ratzinger, J.: *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Frieden und Gerechtigkeit*, S.37.
- <sup>50</sup> Ratzinger, J.: *Europa in der Krise der Kulturen*, S.51f. Ratzinger, J.: *Was die Welt zusammenhält*, S.43.
- <sup>51</sup> *Gespräch zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Paolo Flores d’Arcais*.
- <sup>52</sup> *Ebd.*, S.42.
- <sup>53</sup> Ratzinger, J.: *Was die Welt zusammenhält*, S.43.
- <sup>54</sup> Ratzinger, Joseph: *Verändern oder erhalten? Politische Visionen und Praxis der Politik*, in: Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.10–27, hier S.27. Vgl. Ratzinger, J.: *Was die Welt zusammenhält*, S.49.
- <sup>55</sup> Ratzinger, J.: *Gott ist die Liebe*, Nr. 28.
- <sup>56</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, 24. November 2000, VAS 158, Bonn 2002, Nr. 4.
- <sup>57</sup> Ratzinger, J.: *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, S.100.
- <sup>58</sup> Ratzinger, J.: *Europa in der Krise der Kulturen*, S.73.
- <sup>59</sup> Ratzinger, Joseph: *Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften*, in: Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.41–48, hier S.48.
- <sup>60</sup> Ratzinger, J.: *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, S.64.
- <sup>61</sup> Bultmann, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*, 17. Aufl., Göttingen 1957, S.511.
- <sup>62</sup> Spaemann, Robert: *Einführung*, in: P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Stuttgart 1982, XVII.
- <sup>63</sup> Ratzinger, J.: *Glaube zwischen Vernunft und Gefühl*, S.113.
- <sup>64</sup> Ratzinger, J.: *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, S.100.
- <sup>65</sup> Ratzinger, J.: *Abbruch und Aufbruch*, S.23. Ratzinger, J.: *Wendezeit für Europa?*, S.121.
- <sup>66</sup> Ratzinger, J.: *Europa – Hoffnungen und Gefahren*, S.92.
- <sup>67</sup> Ratzinger, J.: *Europa in der Krise der Kulturen*, S.65.
- <sup>68</sup> *Ebd.*, S.77.
- <sup>69</sup> Ratzinger, J.: *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, S.145.
- <sup>70</sup> Pera, Marcello: *Brief an Joseph Ratzinger*, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, S.86–115; Ratzinger, J.: *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*
- <sup>71</sup> Ratzinger, J.: *Europa in der Krise der Kulturen*, S.67.
- <sup>72</sup> Ratzinger, J.: *Wahrheit, Toleranz, Freiheit*, S.196.
- <sup>73</sup> Ratzinger, J.: *Wendezeit für Europa?*, S.123.
- <sup>74</sup> Vgl. aber Ratzinger, J.: *Europa in der Krise der Kulturen*, S.67–82.
- <sup>75</sup> Ratzinger, J.: *Christentum – die wahre Religion?*, S.143. Ratzinger, J.: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, S.15.
- <sup>76</sup> Ratzinger, J.: *Abbruch und Aufbruch*, S.25.

- <sup>77</sup> Ratzinger, J.: Europa in der Krise der Kulturen, S.73f.
- <sup>78</sup> Ratzinger, J.: Wahrheit, Toleranz, Freiheit, S. 187f.
- <sup>79</sup> Fest, Joachim: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993.
- <sup>80</sup> Ratzinger, Joseph: Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, S.93–111, hier S.110. Vgl. auch Ratzinger, J.: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, S.63.
- <sup>81</sup> So Müller, Klaus: Über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Josef Pieper im Kontext einer neu entfachten Debatte, in: Hermann Fechttrup u.a. (Hrsg.), Die Wahrheit und das Gute. Zwei Tagungen der Josef-Pieper-Stiftung, Münster 1999, S.76f., S.91f. Menke, Karl-Heinz: Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis. Fragende Erinnerungen eines „Achtundsechzigers“, in: Theologie und Glaube 96/2006, S.148–170, hier S.156f.
- <sup>82</sup> Ratzinger, J.: Christentum – die wahre Religion?, S.146.
- <sup>83</sup> Ratzinger, Joseph: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, 3. Aufl., Meitingen/Freising 1970, S.20; Ratzinger, J.: Wahrheit, Toleranz, Freiheit, S.208.
- <sup>84</sup> Kant, I.: Die Metaphysik der Sitten, 281.
- <sup>85</sup> Ratzinger, J.: Wahrheit, Toleranz, Freiheit, S.188.
- <sup>86</sup> Rorty, Richard: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, Stuttgart 1993, S.11.
- <sup>87</sup> Johannes Paul II.: Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998, VAS 135, Nr. 83–85.
- <sup>88</sup> Ratzinger, J.: Was die Welt zusammenhält, S.51.
- <sup>89</sup> Ebd. Ratzinger, J.: Werte in Zeiten des Umbruchs.
- <sup>90</sup> Ratzinger, J.: Was die Welt zusammenhält, S.50f.
- <sup>91</sup> Ebd., S.49. Vgl. auch Ratzinger, J.: Verändern oder erhalten?, S.61f.
- <sup>92</sup> Vgl. die politische Philosophie von: Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.15–37. Nida-Rümelin, Julian: Demokratie und Wahrheit, München 2006. Böckenförde, E.-W.: Recht, Staat, Freiheit. Spaemann, Robert: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001. Höffe, Otfried: Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluss. Ein rechtsphilosophisches Programm, Wien 1980.
- <sup>93</sup> Pera, M.: Brief an Joseph Ratzinger, S.100.
- <sup>94</sup> Ratzinger, J.: Werte in Zeiten des Umbruchs, S.86f. Ratzinger, J.: Europa in der Krise der Kulturen, S.70.

# „Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können ...“

## Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng

Karl-Josef Kuschel

### 1. Zwei Begegnungen: München und Castel Gandolfo

Am 19. Januar 2004 treffen der deutsche Philosoph Jürgen Habermas und der damalige Präfekt der Römischen Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, in der Katholischen Akademie Bayern in München zusammen und halten jeweils Vorträge zum selben Rahmenthema: Habermas spricht zur Frage „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?“. Nur leicht anders lautet der Titel von Ratzingers Beitrag: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. Beide Vorträge und die anschließende (nicht dokumentierte) Diskussion der beiden Redner wurden schon damals über München hinaus viel beachtet. Immerhin war es hier erstmals zu einem Zusammentreffen zwischen einem der führenden Philosophen Deutschlands und einem der markantesten Repräsentanten katholischer Theologie gekommen. Sollte es ausgerechnet hier, zur Frage „vorpolitischer Grundlagen“ eines demokratischen

Staates, Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Theologie geben? Die Beachtung wuchs noch, als am 19. April 2005 Joseph Ratzinger zum Papst gewählt worden war.

Fünf Monate später, am 24. September 2005, fand – so sagt es das hinterher veröffentlichte gemeinsame Communiqué – „in freundschaftlicher Atmosphäre“ im päpstlichen Palast zu Castel Gandolfo ein mehrstündiges Gespräch zwischen Papst Benedikt XVI. und Professor Hans Küng statt. Auch diese Nachricht hat viele damals überrascht, auch hier war das Medienecho ungewöhnlich stark. Viele konnten die Meldung kaum glauben. Sind nicht die Kirchen- und Weltbilder von Hans Küng und Joseph Ratzinger gänzlich unvereinbar? Ist Küng nicht der schärfste Kritiker des „römischen Systems“? Hat er nicht Repräsentanten dieses Systems, vor allem Angehörige der Kurie, über Jahre mit schärfster Kritik überzogen? Diese innerkirchliche Reformagenda, die Hans Küng, stellvertretend für ungezählte Katholiken, geduldig vorträgt, war aber von vornherein nicht Gegen-

stand des Gesprächs. Sie konnte es nicht sein. Und doch hat das Treffen von Castel Gandolfo ein überraschendes Resultat gezeitigt. Ich zitiere das gemeinsame Kommuniké:

„Professor Küng stellte heraus, dass es bei dem Projekt Weltethos keineswegs um eine abstrakte intellektuelle Konstruktion gehe. Es werden vielmehr die moralischen Werte ins Licht gesetzt, in denen die großen Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren und die sich von ihrer überzeugenden Sinnhaftigkeit her auch der säkularen Vernunft als gültige Maßstäbe zeigen können. Der Papst würdigte positiv das Bemühen von Professor Küng, im Dialog der Religionen wie in der Begegnung mit der säkularen Vernunft zu einer erneuerten Anerkennung der wesentlichen moralischen Werte der Menschheit beizutragen. Er stellte heraus, dass der Einsatz für ein erneuertes Bewusstsein der das menschliche Leben tragenden Werte auch ein wesentliches Anliegen seines Pontifikates darstellt. Ebenso bekräftigte der Papst seine Zustimmung zu dem Mühen von Professor Küng, den Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft neu zu beleben und die Gottesfrage dem naturwissenschaftlichen Denken gegenüber in ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit zur Geltung zu bringen. Professor Küng seinerseits drückte seine Zustimmung zu dem Mühen des Papstes um den Dialog der Religionen wie um die Begegnung mit den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen der modernen Welt aus.“

Zwei überraschende Begegnungen, zwei unerwartete Treffen, die die Frage wie von selbst aus sich heraus setzen: Gibt es bei allen bleibenden Grunddif-

ferenzen zwischen Philosophie und Theologie oder auch bei allen Grunddifferenzen innerhalb katholischer Theologie über den Kurs der Kirche in Grundfragen eines Ethos, genauer: bei der Frage nach ethischen Grundlagen der verschiedenen Weltkulturen und somit nach der Universalisierbarkeit von Werten in der einen Weltgesellschaft, zwischen so unterschiedlichen Denkern wie Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Küng gemeinsame Zeitdiagnosen, ja sogar Konvergenzen des Denkens? Das wäre für die geistige Physiognomie unserer Zeit ein nicht unbedeutendes „Zeichen der Zeit“. Ich will Hintergründiges zu erhellen versuchen, um dann Schlussfolgerungen für das Pontifikat Benedikts XVI. zu ziehen. Dabei greife ich zwei Fragekomplexe heraus: den Komplex Glauben und Vernunft einerseits sowie den Komplex ethischer Grundlagen der verschiedenen Weltkulturen.

## 2. Zum Verhältnis Philosophie – Theologie

Der freiheitlich demokratische Rechtsstaat zehre von normativen Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren könne. Von dieser seit langem viel diskutierten Formulierung des Juristen Ernst Wolfgang Böckenförde geht Habermas in seinem Münchner Vortrag aus. Die Frage, ob es so etwas wie „vorrrechtliche oder eben vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ gibt, ist damit scharf gestellt. Gesagt ist damit: Die Verfassung eines demokratischen Rechtsstaats lebt von vornherein von einem Ethos, einer „Moral“ ihrer Bürger (allein zum Beispiel schon der, sich an die Rechtsordnung überhaupt halten zu wollen), die

derselbe Staat gerade nicht gesetzlich vorschreiben kann. Wenn dies aber so ist, treffen sich im Schnittfeld von Recht einerseits und Ethos andererseits philosophische und theologisch-ethische Reflexionsinteressen.

## 2.1 Habermas' Münchner Rede 2004

Was hat Habermas als Philosoph dazu zu sagen? Ein Doppelpes: Einerseits weist er jeden Versuch zurück, Religion gewissermaßen als die einzig verbleibende „vorpolitische“ Legitimierung von Prinzipien eines demokratischen Rechtsstaates zu etablieren. Es gäbe im modernen Verfassungsstaat „kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz“<sup>1</sup> zehre. In einem demokratischen Gemeinwesen erfolge die Begründung des Rechtes aus sich selbst. Die säkulare Natur des demokratischen Verfassungsstaates weise „keine dem politischen System als solchem innewohnende, also interne Schwäche auf“, die in „kognitiver oder motivationaler Hinsicht eine Selbststabilisierung“<sup>2</sup> gefährde.

Andererseits will Habermas aber auch „externe Gründe“ für eine Stabilisierung des demokratischen Rechtsstaates nicht ausschließen, zumal er einräumt, dass es zu einer „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen“ kommen, das demokratische Band „mürbe“ sowie die „Solidarität“ aufgezehrt werden könne.<sup>3</sup> Eine Art von Solidarität, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, gerade „angewiesen“ sei! Nicht also zur inneren Legitimierung eines demokratischen Rechtsstaates, wohl aber zu dessen Stärkung können solche

„externen Gründe“ geltend gemacht werden, schließt doch Habermas ein „Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität“ – etwa im „größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschbaren Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“<sup>4</sup> – nicht nur nicht aus, sondern offensichtlich ein.

Solch „externe Gründe“ kann für Habermas dann durchaus auch die Religion liefern. Das ist keineswegs rein pragmatisch-funktional zu verstehen. Religion wird von Habermas nicht simpel staatspolitisch in den Dienst genommen. Im Gegenteil, Habermas geht sogar so weit zu sagen: „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“.<sup>5</sup> Was aber kann sie lernen, die Philosophie, von „religiösen Überlieferungen“? Habermas wörtlich:

„Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche

Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“.<sup>6</sup>

Habermas also stellt zunächst eine Diskrepanz fest zwischen (heutigem) „nachmetaphysischem Denken“ (ein Denken also ohne Rücksicht auf Religion) und uralten „heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen“. Ein nachmetaphysisches Denken habe die Frage der Ethik ausgeblendet und einen „generell verbindlichen Begriff vom guten und exemplarischen Leben“ ignoriert. In den normativen Texten der Religionen aber gäbe es erstens Vorstellungen von verfehlt und erlöstem Leben, diese Vorstellungen seien zweitens „über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten“ worden. Daraus folgt drittens, dass im Gemeindeleben von Religionsgemeinschaften „etwas intakt geblieben“, was „andernorts verloren gegangen“ sei und auch – gewissermaßen künstlich von außen durch „Experten“ allein – nicht „wiederhergestellt“ werden könne: „Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien (Krankheiten!), für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“.

Nie zuvor hat sich der Philosoph – wenn ich Habermas' Werk gründlich genug lese – zur Religion so differenziert geäußert:

- In den Religionen gibt es normative Texte, „Heilige Schriften und Überlieferungen“; sie bleiben auch gegenüber Auflösungen und Zeitgeistströmungen resistent.

- In den Religionen ist ein „über Jahrtausende hinweg“ entstandenes Wissen um die *Conditio Humana* angesammelt worden: *longue durée* gegen kurzfristiges Informationswissen.
- In den Religionen weiß man um Ausdrucksmöglichkeiten der *Conditio Humana*, die, wenn einmal verloren gegangen, nicht einfach durch Expertentum ersetzt werden kann.

Aber hat nicht die Philosophie nach ihrem Selbstverständnis im Verlaufe der Jahrhunderte die Theologie abgelöst und ersetzt, sodass es zu einer „Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie“ gekommen ist? Habermas sieht dies durchaus. Er spricht von einer „Aneignungsarbeit“ christlicher Gehalte durch die Philosophie:

„Diese Aneignungsarbeit hat sich in schwer beladenen normativen Begriffnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginn, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft niederschlagen.“<sup>7</sup>

Zugleich aber sieht Habermas wiederum, selbstkritisch an die Adresse der Philosophie gewandt:

„Sie hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie er-

schließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.“<sup>8</sup>

Für Habermas also ist die Philosophie nicht länger ein Überhol- und Ersetzungs-Unternehmen für religiöse Sinngehalte. Im Gegenteil. Der bisher gängigen Säkularisierungs-These (wonach in modernen Gesellschaften alle religiösen Sinngehalte durch „weltliche“ ersetzt sind) setzt Habermas die Beobachtung von einer „post-säkularen Gesellschaft“ entgegen. Damit sei nicht bloß die Tatsache gemeint, dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und die Gesellschaft bis auf Weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnen müsse. Gemeint sei auch nicht eine öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den die Religion für die „Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen“ faktisch leiste. Gemeint sei vielmehr – so Habermas wörtlich – „eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen“ habe:

„In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflektiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernst nehmen.“<sup>9</sup>

Die Formel also, auf die Habermas das Verhältnis von religiöser und nichtreligiöser Wirklichkeitsdeutung bringt, heißt: „komplementärer Lernprozess“. Woraus folgt: Anhänger der Religion wissen heute, dass sie unter den Bedingungen des neuzeitlichen Ausdifferenzierungsprozesses gesellschaftlicher Teilsysteme keinen Allgemeingültigkeitsanspruch auf Sinn und Sollen mehr erheben können. Bei nichtreligiösen Menschen wird umgekehrt die „Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung“ erwartet.<sup>10</sup>

Solche Gedanken finden ihre Parallelen nun auch in den Schriften von Joseph Ratzinger und Hans Küng. Nur ein wechselseitig kritisches Modell der Zuordnung von Glaube und Vernunft dient dem recht verstandenen Wohl der Menschen. Im Kommuniké von Castel Gandolfo drückt der Papst nicht zufällig seine „Zustimmung“ zu den „Mühen“ von Hans Küng aus, „den Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft neu zu beleben und die Gottesfrage dem naturwissenschaftlichen Denken gegenüber in ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit zur Geltung zu bringen“. Gemeint ist das 2005 erschienene Buch von Hans Küng: „Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion“, in dem der Theologe statt eines Konfrontations- oder Integrations- ein Komplementaritätsmodell von Naturwissenschaft und Religion fordert und begründet. In anderen Sätzen desselben Kommunikés ist durchgängig von „säkularer Vernunft“ die Rede. Was ist gemeint? Wie also muss von theologischer Seite heute das Verhältnis von Vernunft und Glaube bestimmt werden?

## 2.2 Zum Verhältnis Vernunft – Glaube nach „Fides et Ratio“

Der Sprachgebrauch „säkulare Vernunft“ im päpstlichen Text ist deshalb bemerkenswert, weil damit ohne alles Abqualifizieren der nicht religiös orientierten Vernunft offensichtlich viel zugetraut wird. Ein Dreifaches wird anerkannt:

- Auch dem nichtreligiösen Denken wird eine „Vernünftigkeit“ zugestanden;
- Auch dem nichtreligiösen Denken können sich religiös-moralische Werte in ihrer „überzeugenden Sinnhaftigkeit“ zeigen;
- Auch für das nichtreligiöse Denken gibt es gültige Maßstäbe, die mit religiös-moralischen Werten übereinstimmen können – können, nicht müssen.

Bemerkenswert auch die durchlaufende Parallelisierung von „Vernunft des christlichen Glaubens“ und „säkularer Vernunft“, verhindert doch diese Parallelisierung zunächst einmal spalterische Wertungen im Verhältnis Vernunft – Glaube. Beide, der christliche Glaube ebenso wie das säkulare Denken, haben ihre eigene Vernünftigkeit. Beide stehen zunächst grundsätzlich gleichrangig nebeneinander. Überwunden ist damit eine für die Geschichte der Neuzeit ebenso charakteristische wie fatale gegenseitige Abqualifikation von Vernunft und Glauben. Richtig verstanden aber muss der christliche Glaube säkulares Denken nicht als „gottlos“ abqualifizieren, die „säkulare Vernunft“ den christlichen Glauben nicht als irrational.

Hintergrund dieser begrifflichen Parallelisierung „Vernunft des christlichen

Glaubens“ – „säkulare Vernunft“ ist eines der bemerkenswertesten Dokumente aus der Ära Johannes Pauls II., das sich wesentlich der denkerischen Gestaltung Joseph Ratzingers verdankt: die Enzyklika „Fides et Ratio“ vom September 1998. Hier ist Grundsätzliches über das „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“ gesagt, aber auch über das „Interesse der Kirche für die Philosophie“ und die „Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie“.

Gewiss: Eine Detailanalyse dieser Enzyklika würde durchaus auch fragwürdige Aspekte zu Tage fördern. So sind Aussagen über die Rolle des „Lehramts der Kirche“<sup>11</sup> im Streit zwischen Theologie und Philosophie durchaus nicht unproblematisch, lassen sie doch eine Selbstkritik dieses „Lehramts“ vermissen. Aber das Grundanliegen dieses Lehrschreibens verdient Anerkennung. Es läuft darauf hinaus, „dass Glaube und Philosophie die tiefe Einheit wiedererlangen sollen, die sie dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen ihrem eigenen Wesen treu zu sein“.<sup>12</sup> An anderer Stelle noch deutlicher:

„Die Offenbarung mit ihren Inhalten wird niemals die Vernunft bei ihren Entdeckungen und in ihrer legitimen Autonomie unterdrücken können; umgekehrt wird jedoch die Vernunft in ihrem Bewusstsein, sich nicht zu absoluter und ausschließlicher Gültigkeit erheben zu können, nie ihre Fähigkeit verlieren dürfen, sich fragen zu lassen und zu fragen ... Philosophie wird der Boden für die Begegnung zwischen den Kulturen und dem christlichen Glauben sein, der Ort der Verständigung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden.“<sup>13</sup>

Ein solches Denken steht im Hintergrund, wenn im Kommuniké von Castel Gandolfo von „Vernunft des christlichen Glaubens“ und von „säkularer Vernunft“ die Rede ist. Und ein solches Denken wird auch in der Münchner Rede deutlich, die Joseph Ratzinger 2004 nach der von Jürgen Habermas gehalten hatte. Schauen wir uns auch deren Grundduktus genauer an.

### 2.3 Ratzingers Münchner Rede 2004

Ausgangspunkt aller Überlegungen Ratzingers ist eine Diagnose der gegenwärtigen geschichtlichen Entwicklung. Vor allem zwei Faktoren – die Ausbildung einer Weltgesellschaft, in der zunehmend alle voneinander abhängen, sowie die geschichtlich beispiellosen Möglichkeiten des Menschen im Bereich des Machens und Zerstörens – erfordern Antwort auf die Frage, „wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsame rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht aufbauen können“. Was bei Habermas „entgleisende Modernisierung“ heißt, ist bei Ratzinger präsent in der Rede von der „Macht des Machens und des Zerstörens“. Die Krisendiagnose einer fragwürdigen Modernisierung verbindet beide Redner.

Auffälligerweise verweist Ratzinger bereits im zweiten Abschnitt seiner Münchner Rede auf Kungs Projekt „Weltethos“. Dass das von Hans Küng vorgetragene Projekt einen solchen Zuspruch finde, zeige auf jeden Fall an,

„dass die Frage aufgerichtet“ sei.<sup>14</sup> Zwar formuliert Ratzinger hier noch (im Anschluss an Robert Spaemann) seine Vorbehalte, aber im Problembewusstsein signalisiert er eine auch mit Küng gemeinsame Ausgangsbasis: Im weltgeschichtlichen Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen seien „ethische Gewissheiten“ weithin zerbrochen. Was „das Gute“ sei, stehe ohne Antwort da, zumal die „Wissenschaft“ ein solches erneuertes ethisches Bewusstsein heute nicht mehr liefern könne.<sup>15</sup> Im Gegenteil.

Was aber könne dann ein „universal verbindliches Ethos“ garantieren, fragt Ratzinger weiter. Demokratie? Warum nicht. Hat nicht im Verlauf der Geschichte moderner Verfassungsstaaten das Recht die Macht gebändigt? Und sind nicht die modernen Menschenrechtserklärungen sichtbarer Ausdruck der Tatsache, dass es doch so etwas wie eine universale Rechtsordnung gibt? Aber – so Ratzingers Einwand – auch das Recht bedarf der ethischen Grundlagen. Der Verweis auf das „demokratische Mehrheitsprinzip“ allein reicht nicht hin. Warum nicht? Auch „Mehrheiten können blind und ungerecht sein“!<sup>16</sup> Hinzu kommt: Zwar gibt es Menschenrechtserklärungen vielfacher Art, aber interkulturell werden Menschenrechte heute durchaus unterschiedlich verstanden: „Der Islam hat einen eigenen, vom westlichen abweichenden Katalog der Menschenrechte definiert. China ist zwar heute von einer im Westen entstandenen Kulturform, dem Marxismus, bestimmt, stellt aber ... doch die Frage, ob es sich bei den Menschenrechten nicht um eine typisch westliche Erfindung handele, die hinterfragt werden müsse“<sup>17</sup>. Woraus folgt: Auch ein schlichter Appell an „die

Menschenrechte“ liefert keine verlässliche ethische Basis.

Hinzu kommen neue Formen der Macht und neue Fragen ihrer Bewältigung. Die Menschheit ist heute weniger durch die Atombombe von Supermächten als durch die kleinen Bomben von Terroristen bedroht, durch einen Terrorismus überdies, der durch einen „religiösen Fanatismus gespeist wird“<sup>18</sup>. Die Religion zeigt hier ihre pathologisch-pathogene Seite, sodass Ratzinger sich die Frage stellt: „Muss da nicht Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingegrenzt werden?“<sup>19</sup> Ist also die Vernunft die für alle verbindliche Basis? Nein, denn die heutigen Möglichkeiten biowissenschaftlicher Produktions- und Reproduktionsmethoden haben zu einer „neuen Art von Bedrohung des Menschen“ geführt. Ratzinger wörtlich:

„Der Mensch ist nun im Stande, Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu reproduzieren. Der Mensch wird zum Produkt, und damit verändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf. Er ist nicht mehr ein Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes; er ist sein eigenes Produkt. Der Mensch ist in die Brunnenstube der Macht hinuntergestiegen, an die Quellorte seiner eigenen Existenz. Die Versuchung, nun erst den rechten Mensch zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten“.<sup>20</sup>

„Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft“ sind somit ebenso angebracht. Schließlich ist ja auch, meint Ratzinger,

„die Atombombe ein Produkt der Vernunft; schließlich sind Menschenzüchtung und -selektion von der Vernunft ersonnen worden. Müsste also jetzt nicht umgekehrt die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden? Aber durch wen und was? Oder sollten vielleicht Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen?“<sup>21</sup> Die Problemdiagnose ist damit verschärft: Wenn sowohl die Religion wie die säkulare Vernunft unmoralisch-irrational werden können, woher dann eine „wirksame ethische Evidenz“ gewinnen in der einen „Weltgesellschaft“, in der wir leben, „mit ihren Mechanismen der Macht und mit ihren ungebändigten Kräften“?

Bevor ich diesen Gedanken weiter verfolge, benenne ich konvergente Denkfiguren zum Thema Glaube – Vernunft, die aus den Schriften von Habermas, Ratzinger und Küng erkennbar sind. Bei allen bleibenden Grunddifferenzen zwischen Philosophie und Theologie eint alle drei die Überzeugung: Glaube und Vernunft können pathologisch-pathogen werden, bedürfen somit also der gegenwärtigen kritischen Relativierung und Reinigung. Keine Seite kann einen Absolutheitsanspruch länger erheben. Mit Philosophie allein, d.h. nur allein im Vertrauen auf die Selbstevidenz der Vernunft, ist heute buchstäblich kein Staat mehr zu machen. Religion allein, die sich vor den kritischen Reinigungsprozessen durch die Vernunft abgekapselt hat, droht das Abdriften ins Irrational-Fundamentalistische. Dieses komplementäre Denken zum Verhältnis von Glaube und Vernunft eint heute philosophische und theologische Denker. Habermas' Beobachtung von einer „postsäkularen Ge-

sellschaft“ und von „komplementären Lernprozessen“ sind auch für theologische Zeitdiagnostiker von großer Bedeutung, ebenso Habermas' Beobachtung, dass es eine „Aneignung genuin christlicher Inhalte durch die Philosophie“ geben könne, ohne dass die Philosophie diese schon „aufzehre“.

Und doch geht Ratzinger in seiner Rede in einer wichtigen Dimension weiter, die ihn stärker mit dem Denken von Hans Küng verbindet. Ratzinger sieht, dass christliches Denken heute herausgefordert ist von einer Pluralität religiöser Alternativangebote. Wenn man weltgesellschaftlich denkt, muss man die verschiedenen, heterogenen Kulturen und Religionen einbeziehen. Im Zeitalter globalisierter Märkte wie satellitengestützter Telekommunikationssysteme, im Zeitalter weltweit verfügbarer Standorte und des World Wide Web sind Fragen der Ethik Welt-Fragen geworden. Soll ein Ethos sich in der einen Menschheit durchsetzen, bedarf es der geistigen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Weltkulturen und Weltreligionen. Europäische Philosophie sieht sich ebenso einem Legitimationsdruck ausgesetzt wie europäisches Christentum. Ratzingers Diagnose sieht so aus:

### 3. Zum Komplex Menschheitsethos

#### 3.1 Ratzingers Problemdiagnose

Jahrhundertlang war es gerade in der katholischen Tradition üblich, eine sichere Basis für Gut und Böse im „Naturrecht“ anzunehmen. Und ist das nicht in der Tat nach wie vor die Lösung? Können sich nicht alle, religiöse

wie nichtreligiöse Menschen, darauf verständigen? Aber auch dieses „Instrument“, so Ratzinger, sei „leider stumpf geworden“, sodass er persönlich von einem Verweis auf das „Naturrecht“ Abstand nehmen wolle.<sup>22</sup> Die Idee des Naturrechts setze nämlich „einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander“ griffen, die Natur selber also „vernünftig“ sei. Diese Sicht von Natur aber sei mit dem Sieg der Evolutionstheorie „zu Bruch gegangen“.<sup>23</sup> Die Natur als solche sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gäbe.

Und doch will Ratzinger an einem „letzten Element des Naturrechts“ festhalten und kommt deshalb auf die Menschenrechte noch einmal zurück. Denn Menschenrechte seien nun einmal nicht verständlich ohne die Voraussetzung, dass der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten sei, dass sein Selbst also Werte und Normen in sich trage, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind. Daraus folgt für Ratzinger ein Doppeltes: „Vielleicht müsste heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden“.<sup>24</sup> Das ist das eine. Und das andere: Eine solche Ergänzung müsste heute „interkulturell“ ausgelegt und angelegt werden: „Für Christen hätte es mit der Schöpfung und dem Schöpfer zu tun, in der indischen Welt entspräche dem der Begriff des ‚Dharma‘, der inneren Gesetzlichkeit des Seins, in der chinesischen Überlieferung die Idee der Ordnung und des Himmels“.<sup>25</sup>

Damit hat Ratzinger den entscheidenden Punkt seiner Argumentation er-

reicht. Wenn es gilt, nach einer gemeinsamen ethischen Basis für die eine Weltgesellschaft zu suchen, dann kann dies, wenn überhaupt, nur interkulturell und interreligiös gelingen. Ethische Traditionen aus den Kulturräumen etwa des Islam, des Hinduismus, aber auch Afrikas müssen neben die europäische Tradition gestellt werden. Gewiss: Der interkulturelle und interreligiöse Vergleich hat durchaus Folgen: für die „säkulare Vernunft“ und die „Vernunft des christlichen Glaubens“; Ratzinger sieht das klar. Wer die religiös-ethischen Traditionen der ganzen Menschheit einbringen will, muss mit einer Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch mit einer Infragestellung des „universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung“ rechnen. Beide in Europa entstandenen Formen der Weltdeutung können heute keinen Universalitätsanspruch mehr erheben. Universalitätsansprüche kann man nur erheben, wenn man universal denkt. Ethisch gesprochen: wenn man Elemente eines universalen, eines Menschheitsethos nachweisen kann. Ratzinger beendet seine Münchner Rede nicht zufällig mit dem programmatischen Satz:

„Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyfonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, sodass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, sodass wieder zu

wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.“<sup>26</sup>

### 3.2 Hans Küngs Projekt Weltethos

Solche Sätze zeigen auffällig Parallelen, ja Konvergenzen mit dem Denken von Hans Küng, das mit seinem programmatischen Buch „Projekt Weltethos“ aus dem Jahr 1990 eine neue Richtung erfuhr. Bei dem Treffen von Castel Gandolfo ist darüber breit gesprochen worden. Von daher erklärt sich, dass Küng im *Kommuniqué* Missverständnisse, die sein Weltethos-Projekt auf sich gezogen hat, zunächst korrigieren kann. Handelt es sich beim Begriff „Weltethos“ in der Tat nicht um eine „abstrakte intellektuelle Konstruktion“. Es geht gerade nicht um den Versuch, über oder neben den Religionen – gewissermaßen in der dünnen Luft intellektueller Abstraktion – Werte zu postulieren, die dann als angeblich universal behauptet und den Religionen übergestülpt werden. Auch nicht um den Versuch, die konkreten, empirisch gegebenen Religionen (mit ihren unterschiedlichen Lehren, Riten und Geboten) gewissermaßen wie alte Häute abzustreifen, um dann „humane Werte“ (möglichst noch auf der Basis einer unveränderten menschlichen „Natur“) zu propagieren. Gemeint ist schließlich auch nicht, aus den verschiedenen Religionen so etwas wie einen ethischen „Cocktail“ zu mixen oder einen ethischen Minimalismus herauszudestillieren, dem auch der Letzte noch würde zustimmen können.

Das positive Anliegen des Projektes Weltethos fasst der Text von Castel Gandolfo präzise zusammen: „Es wer-

den vielmehr die moralischen Werte ins Licht gesetzt, in denen die großen Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren und die sich von ihrer überzeugenden Sinnhaftigkeit her auch der säkularen Vernunft als gültige Maßstäbe zeigen können. Der Papst würdigte positiv das Bemühen von Professor Küng, im Dialog der Religionen wie in der Begegnung mit der säkularen Vernunft zu einer erneuten Anerkennung der wesentlichen moralischen Werte der Menschheit beizutragen.“ Für Kenner der innerkatholischen Lehrentwicklung verweist dies zurück auf eine programmatische Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht christlichen Religionen“ („Nostra Aetate“) heißt es programmatisch schon zu Beginn, es sei „Aufgabe“ der Kirche, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“. Gemäß dieser ihrer Aufgabe fasse die Kirche „vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“. Daraus wird die Mahnung an die Mitglieder der Kirche abgeleitet: Mit „Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens“ sollen sie „jene geistigen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen (den Bekennern anderer Religionen) finden, anerkennen, wahren und fördern“.<sup>27</sup>

Programmatisch heißt es denn auch im Vorwort zum Schlüsseldokument des „Projektes Weltethos“, der Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, Chicago 1993:

„Ein Weltethos will das, was den Religionen der Welt trotz aller Verschiedenheiten jetzt schon gemeinsam ist, herausarbeiten, und zwar in Bezug auf menschliches Verhalten, sittliche Werte und moralische Grundüberzeugungen.“ Anders gesagt: Das Weltethos-Projekt reduziert die Religionen nicht auf einen ethischen Minimalismus, wohl aber „stellt es das Minimum dessen heraus, was den Religionen der Welt schon jetzt im Ethos gemeinsam ist. Es ist gegen niemanden gerichtet, sondern lädt alle ein, Gläubige wie Nichtgläubige, sich dieses Ethos zueigen zu machen und entsprechend zu handeln.“<sup>28</sup>

Man beachte das Wort „schon jetzt“. Damit ist ein Doppeltes gesagt: Das gemeinsame Ethos wird nicht abstrahiert, sondern empirisch in den einzelnen Religionen nachgewiesen. „Schon jetzt“ ist dieses Ethos vorfindlich. Es kann etwa durch religionsvergleichende Untersuchungen konkret in den Quellen der einzelnen Religionen nachgewiesen werden. Beispiel: Die Goldene Regel. Sie findet sich in den klassischen Quellentexten großer Religionen und Ethiken von Konfuzius bis Kant.

Die Konvergenzen zwischen Küng und Ratzinger, die ihrerseits von der Philosophie aufzunehmen wären, lassen sich in drei Punkten präzisieren:

- Die im Zuge der ökonomischen Globalisierung sich noch stärker entwickelnde Eine-Welt-Gesellschaft beschleunigt Vereinheitlichungsprozesse nicht nur im Bereich von Weltorganisationen, Weltrecht und Weltinnenpolitik, sondern auch Suchprozesse nach gemeinsamen ethischen Standards. Räume mit

unterschiedlichen, gar widersprüchlichen ethischen Standards wird sich die eine Weltgesellschaft weniger denn je leisten können. Was nützen ethische Gebote und Verbote in einem Teil der Erde, die im anderen aufgehoben oder unterlaufen werden? Die eine Welt erfordert das eine Ethos.

- Das „eine Ethos“ kann nicht länger der Welt übergestülpt werden durch eine dominante Kultur: entweder die Kultur des christlichen Glaubens oder die Kultur der säkularen Rationalität. Ratzinger wie Küng gehen aus von einer „faktischen Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens“. Beide nehmen die Frage ernst, „ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung ein Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe“, wie Ratzinger formuliert<sup>29</sup>. Daraus folgt:
- Das eine Ethos kommt nur durch umfassende interkulturelle und interreligiöse Grundlagenforschung in den Blick. Die säkulare Vernunft und die des christlichen Glaubens können nur noch in einer „polyfönen Korrelation“ mit außereuropäischen Philosophien und Religionen an Plausibilität und Überzeugungskraft gewinnen. Stellen sie sich dieser „polyfönen Korrelation“, kann so etwas wie ein „universaler Prozess der Reinigung“ von Vernunft und Glaube entstehen, in dessen Verlauf „die von allen Menschen irgendwie gekannten und gehnten wesentlichen Werte und Normen“ neue Überzeugung gewinnen können. Alles dient dem Ziel, dass in der einen Menschheit wieder zu wirksamer Kraft kommt, „was die Welt zusammenhält“.

#### 4. Zukunftsweisendes

Wie könnten solche Forderungen nach einer „polyfönen Korrelation“ diese Bewusstmachung „wesentlicher Werte und Normen“, die „von allen Menschen irgendwie gekannt und gehnt“ sind, wie kann also all das, was Joseph Ratzinger im Blick auf die Bändigung der Macht des Machens und Zerstörens, der Korrektur einer entgleisenden Modernisierung und Säkularisierung bereits theoretisch durchdacht hat, in der Praxis seines Pontifikats fruchtbar werden? Seit gut eineinhalb Jahren ist dieser Papst nun im Amt. Personalentscheidungen sind getroffen. Manche von ihnen sind umstritten. Der Apparat funktioniert reibungslos. Das persönliche Ansehen des Papstes ist weltweit groß, wie nicht zuletzt seine Reise nach Polen in diesem Jahr eindrucksvoll unter Beweis gestellt hat. Aber ein klares geistiges Profil seines Pontifikats ist noch nicht erkennbar. Welche unverwechselbaren Zeichen er in seinem Amt setzen will, bleibt noch diffus.

Immerhin wird man auf zwei „Ereignisse“ verweisen können und daraus geistige Profilierungsimpulse ableiten. So hat sich Benedikt XVI. auf dem Weltjugendtag in Köln im August 2005 klar zur interreligiösen Verständigung bekannt, und zwar in seiner Rede am 19. August in der Synagoge zu Köln sowie in seiner Rede am 20. August bei der Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden.

##### 4.1 Aufruf zum Dialog mit Juden und Muslimen

Seinen jüdischen Zuhörerinnen und Zuhörern gegenüber rief Benedikt XVI.

in Erinnerung, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung „Nostra Aetate“ „neue Perspektiven in den jüdisch-christlichen Beziehungen eröffnet“ habe, die „durch Dialog und Partnerschaft“ gekennzeichnet seien. Die katholische Kirche trete ein für „Toleranz, Respekt, Freundschaft und Frieden unter allen Völkern, Kulturen und Religionen“. Vieles sei „zur Verbesserung und Vertiefung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen“ getan worden. Er wolle ausdrücklich „ermutigen zu einem aufrichtigen und vertrauensvollen Dialog zwischen Juden und Christen“. Wörtlich: „Nur so wird es möglich sein, zu einer beiderseits akzeptierten Interpretation noch strittiger historischer Fragen zu gelangen und vor allem Fortschritte in der theologischen Einschätzung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu machen. Ehrlicher Weise kann es in diesem Dialog nicht darum gehen, die bestehenden Unterschiede zu übergehen oder zu verharmlosen: Auch und gerade in dem, was uns aufgrund unserer tiefsten Glaubensüberzeugung voneinander unterscheidet, müssen wir uns gegenseitig respektieren und lieben.“<sup>30</sup>

Ähnlich äußerte der Papst sich auch gegenüber Vertretern muslimischer Gemeinden. Direkt sprach er hier das Problem des Terrorismus an. Auch im Fall des Islam sieht er die epochalen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entsprechend zitiert er aus der Erklärung „Nostra Aetate“ den Abschnitt Nr. 3 über den Glauben der Muslime. Seine kurze Ansprache beendet er mit diesen Sätzen: „Diese Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils bleiben für uns die Magna Charta des Dialogs mit Ihnen, liebe muslimische Freunde, und ich freue mich, dass Sie

aus dem gleichen Geist heraus zu uns gesprochen und diese Intentionen bestätigt haben. Sie, verehrte Freunde, vertreten einige muslimische Gemeinschaften, die in diesem Land existieren, in dem ich geboren bin, studiert und einen Großteil meines Lebens verbracht habe. Gerade darum war es mein Wunsch, Sie zu treffen. Sie führen die Gläubigen des Islam und erziehen sie im muslimischen Glauben. Die Lehre ist das Mittel zur Weitergabe von Vorstellungen und Überzeugungen. Das Wort ist der Hauptweg in der Erziehung des Geistes. Sie tragen deshalb eine große Verantwortung in der Erziehung der nachwachsenden Generationen. Ich bin dankbar zu hören, in welchem Geist Sie diese Verantwortung wahren. Gemeinsam müssen wir – Christen und Muslime – uns den zahlreichen Herausforderungen stellen, die unsere Zeit uns aufgibt. Für Apathie und Untätigkeit ist kein Platz, noch weniger für Parteilichkeit und Sektentum. Wir dürfen der Angst und dem Pessimismus keinen Raum geben. Wir müssen vielmehr Optimismus und Hoffnung pflegen. Der interreligiöse und interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen darf nicht auf eine Saisonentscheidung reduziert werden. Tatsächlich ist er eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teile unsere Zukunft abhängt.“<sup>31</sup>

#### 4.2 Die erste Enzyklika

Im Februar 2006 veröffentlicht Benedikt XVI. seine mit Spannung erwartete erste Enzyklika. Sie trägt den Titel „Deus caritas est“. Zwar nimmt sie nicht direkt auf den interreligiösen und interkulturellen Dialog Bezug, will vielmehr eine elementare Selbstbesinnung

und Selbstverpflichtung der katholischen Kirche auf das Ethos der Liebe sein. Aber dieses Ethos der Liebe ist keineswegs nur ein Binnenethos für Christen, sondern umfasst universal alle Menschen. „In diesem Sinne reicht die Kraft des Christentums weit über die Grenzen des christlichen Glaubens hinaus“, liest man in Abschnitt 31. Ein Grundgedanke, der dahingehend präzisiert wird:

„Außerdem darf praktizierte Nächstenliebe nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen ... Wer im Namen der Kirche caritativ wirkt, wird niemals dem Anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt.“<sup>32</sup>

Für eine Auseinandersetzung mit dieser Enzyklika ist hier nicht der Ort. Aber so viel sei gesagt: Wer dieses Dokument beim Wort nimmt, wird nicht darum herumkommen, Konsequenzen auch für den praktischen Umgang verschiedener Gruppen innerhalb der Kirche anzumahnen. Dadurch gewinnt auch die Agenda, auf die Benedikt XVI. wie kein anderer Papst vor ihm geistig-intellektuell vorbereitet ist, stärkere Glaubwürdigkeit. Die Agenda lautet:

- Bewusstmachung universaler ethischer Standards in der einen Weltgesellschaft;

- dialogisch-wechselseitige Korrektur und Komplementarität von „säkularer Vernunft“ und „Vernunft des Glaubens“, um Pathologien der Vernunft und des Glaubens zu verhindern oder zu lindern;
- Bemühen um besseres gegenseitiges Verstehen zwischen Menschen verschiedener Religionen und verschiedener kultureller Prägungen als Maßgabe einer „polyfonen Korrelation“.

Fundament für kirchliches Handeln ist der christliche Glaube, der sich konkretisiert in einem Ethos der Liebe. Diese Liebe Gottes zu allen Menschen ist die tiefste Legitimation und Motivation für ein Bemühen um besseres Verstehen und gegenseitige Solidarität.

Joseph Ratzinger hat als Papst jetzt einzigartige Möglichkeiten, weltreligiöse und weltpolitische Zeichen zu setzen. Sie werden vermutlich andere sein als die Zeichen seines Vorgängers, aber sie werden, nimmt man seine theoretischen Schriften ernst, orientiert sein müssen an der Frage, die er selber als „Frage von hoher Dringlichkeit“ bezeichnet hat: „Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsam rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und der Ordnung der Macht aufbauen können“. Die nächsten Monate werden deutlicher als zuvor Aufschluss darüber geben, wohin dieses Pontifikat steuert.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hrsg. v.

Florian Schuller, Freiburg/Br. 2005, S.20.

<sup>2</sup> Ebd., S.26.

<sup>3</sup> Ebd.

- <sup>4</sup> Ebd.
- <sup>5</sup> Ebd., S.30.
- <sup>6</sup> Ebd., S.31.
- <sup>7</sup> Ebd., S.32.
- <sup>8</sup> Ebd.
- <sup>9</sup> Ebd., S.33.
- <sup>10</sup> Ebd., S.35.
- <sup>11</sup> Johannes Paul II.: Enzyklika „Fides et Ratio“ (14. September 1998), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.135, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, Nr.49-56.
- <sup>12</sup> Ebd., Nr.48.
- <sup>13</sup> Ebd., Nr.79.
- <sup>14</sup> Habermas, J./Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, S.40.
- <sup>15</sup> Ebd.
- <sup>16</sup> Ebd., S.43.
- <sup>17</sup> Ebd., S.44.
- <sup>18</sup> Ebd., S.46.
- <sup>19</sup> Ebd., S.47.
- <sup>20</sup> Ebd.
- <sup>21</sup> Ebd., S.47f.
- <sup>22</sup> Ebd., S.50.
- <sup>23</sup> Ebd.
- <sup>24</sup> Ebd., S.51.
- <sup>25</sup> Ebd., S.51f.
- <sup>26</sup> Ebd., S.57f.
- <sup>27</sup> 2. Vatikanisches Konzil: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen („Nostra aetate“), Nr.2.
- <sup>28</sup> Küng, Hans: Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993, S.9f.
- <sup>29</sup> Ebd., S.54.
- <sup>30</sup> Benedikt XVI.: Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise nach Köln anlässlich des XX. Welt-Jugendtages am 14. September 2005, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.169, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S.48.
- <sup>31</sup> Ebd., S.76.
- <sup>32</sup> Benedikt XVI.: Enzyklika „Deus caritas est“. Über die christliche Liebe (25. Dezember 2005), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.171, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, Nr.31c.

# Nachtgedanken einer Protestantin

Johanna Haberer

Gestern lief auf Bayern 1 der Mitschnitt eines Telefonats. Ein Reporter teilte einer Protestantin aus Regensburg mit, dass in den kommenden Tagen während des Papstbesuches aus Sicherheitsgründen Muslime und Protestanten das Haus nicht verlassen dürften. Es entspann sich ein heftiger Wortwechsel, bei dem die evangelische Christin kundgab, dass sie sich nichts aber auch gar nichts verbieten lasse, denn der Papst sei nicht der ihre. Es war das Spaßtelefon – aber ein Stückchen Wahrheit steckt ja, wie wir alle wissen immer im Spaß – sonst wäre es keiner. Sowohl die Anfrage als auch die Antwort der Regensburger Protestantin spiegeln ein wenig die Stimmung vor dem Besuch des bayerischen Bischofs von Rom.

„Ökumenische Nachtgedanken“ habe ich leichtsinnig meine Überlegungen rund um den Besuch des deutschen Papstes überschrieben, aber Sie mögen das Recht verstehen, im Sinne Brechts, der gedichtet hat „die Nacht hat 12 Stunden dann kommt schon der Tag“.

Und die Nacht, das weiß jeder aus eigener Erfahrung, dient dazu sich auszuruhen, nachzudenken. Bilanzen zu ziehen, zu klären, um dann mit frischer Energie den neuen Tag zu beginnen. Lassen Sie mich also meinen abendlichen Überlegungen einige grundsätzliche Sätze vorausschicken: Ich spreche nicht für die Institution der bayerischen Landeskirche, auch nicht für die EKD, ich spreche nicht für die Universität Erlangen oder für die evangelische Universitätstheologie. Nein, ich spreche in guter protestantischer Manier für mich als meine eigene Bischöfin und Päpstin (hier hat mein Korrekturprogramm im Computer schon gestockt: „Päpstin“ – das gibt es nicht im Schreibprogramm) im Sinne des Priestertums aller Gläubigen, an das der Reformator Martin Luther geglaubt hat, das er ernst genommen hat, und mit dem er damals zu Zeiten der Reformation ein ungeheueres Alphabetisierungsprogramm für ganz Deutschland initiiert hat. Die Menschen hatten begonnen, den Glauben für sich selbst zu buchstabieren, für sich selbst sprachfä-

hig zu werden in Sachen Glauben und Theologie. Nach dem Motto: Wir haben keinen Papst – Wir sind selber Papst.

Ich spreche zweitens aus der Sicht einer christlichen Medienwissenschaftlerin, d.h. aus der Sicht einer Protestantin, die Kirche und ihre Präsenz in den Medien untersucht, registriert und bewertet. Wir können uns, was die öffentliche Wirkung des Papstes in Deutschland betrifft, nicht beschweren: Die Süddeutsche Zeitung von heute zitiert eine valide Umfrage, nach der das Vertrauen in die evangelische Kirche steigt, seit Benedikt XVI. Papst ist. Wie schön. Die Euphemisten unter den Ökumenikern nennen das „Ökumene der Profile“. Aus der historischen Erfahrung der Reformation ist bekannt, dass umwälzende, politisch revolutionierende Geistesblitze – wie zum Beispiel die reformatorische Erkenntnis des gnädigen Gottes – ohne mediale Einbettung nicht möglich gewesen wären. Luthers Reformation war ein Medienereignis, das moderne Marketingstrategen besser nicht hätten vorbereiten können: Das Ineinandergreifen verschiedener Elemente: Die Boulevardisierung des Glaubens – ein komplexes katholisches Gedankengebäude wurde mit wenigen sozusagen Bildzeitungsschlagworten ins Wanken gebracht: Solus Christus, sola scriptura. Das Medium der Predigt in Deutsch, die Lieder, die Verständigung in deutscher Sprache, die heilige Schrift in deutscher Sprache, Flugblätter, Lehrschriften, Thesen – ein Sturm medialer Initiativen, die die Schleusen für die Reformation der Kirche öffneten.

Auch Papst Benedikt XVI. initiiert in Anlehnung an seinen Vorgänger seine

Auftritte als mediale Events. Ich finde das hervorragend, gut gemacht. Der Sinn für große Gesten und sichtbare Zeichen ist dem jetzigen Papst wohl nicht so gegeben wie dem theaterbegeisterten Vorgänger, aber was soll es. Ich habe aus protestantischer Tradition Verständnis und Freude an guten medialen Inszenierungen. Nun wird es darauf ankommen, ob der bayerische Papst in diesem Land der Vielgestaltigkeit des Christentums etwas zu sagen hat, was neu ist, was tröstet, was Horizonte eröffnet und Sprachräume des Glaubens aufschließt. Die Medien, mit ihrem Unterhaltungs- und Inszenierungsinteresse sind das eine, wie dieses Interesse zum Wohle aller genutzt wird, ist das andere. Das heißt also: Ich finde es als Protestantin gut, dass es einen Papst gibt und dass unsere Schwesterkirche einen hat. Wenn es keinen gäbe in der heutigen Mediengesellschaft, müsste man ihn erfinden: Personalisierung, Reduktion von Komplexität. Der Papst als Figur reduziert das vielfältige Gesicht der Christenheit und medial gesehen – ob es den anderen Konfessionen passt oder nicht – repräsentiert er in einer globalen Gesellschaft die Christenheit und hat damit die Option, christliche Themen, Anliegen, Leitlinien und Interventionen in der Weltgesellschaft zu Gehör zu bringen.

Jetzt hat die katholische Kirche einen deutschen Papst, einen Papst aus einem gespaltenen Land, einen, der die deutsche Geistesgeschichte von der Reformation über die Aufklärung, den Idealismus und den Materialismus kennt, einen der subtil und differenziert denkt und ganzheitlich glaubt, der die christliche Wahrheit gegen den Diskurs der Beliebigkeiten stellt. Es könnte ein interessanter Papst für diese klei-

ne Welt sein. Es könnte ein Papst sein, der die Errungenschaften des europäischen Christentums in seiner aufgeklärten Kraft zur Selbstreflexion bei gleichzeitiger klarer christlicher Identität in einer Welt zum Ausdruck bringt, in der die kapitalistischen Interessen die kulturellen und religiösen Unterschiede niedermachen und im Rollback-Verfahren Aufstände derer produzieren, die sich nicht nur um ihre Bodenschätze, sondern auch um ihre Kultur und ihre Tradition betrogen fühlen. Es könnte ein Papst sein, der sich zum Krieg äußert, zur Atombombe, zu der Sehnsucht nach Sicherheit und zur Gefährdung der Persönlichkeitsrechte durch moderne Überwachungstechniken. Armut, Aids – alles Themen, die Christen in dieser Welt etwas angehen.

Wenn es stimmen soll, was der katholische Bischof von Rom im Interview sagt, dass das Christentum die großen ethischen Richtlinien für die Weltgesellschaft legt und wenn es stimmt, dass er – bedingt durch die Mediengesellschaft – als das Gesicht des Christentums gilt, wäre es schön, er würde sich angesichts der unterschiedlichen Brandherde in der Welt aus seiner Verantwortung vor Gott, der uns diese Welt anvertraut hat, politisch-theologisch äußern. Es wäre auch schön, wenn er inhaltlich zu einer europäischen Leitkultur etwas beitrüge, zusätzlich zu der Forderung, Gott in die Präambel eines europäischen Grundgesetzes einzutragen.

Stichworte einer solchen Leitkultur, die aus dem aufgeklärten Christentum entsprungen sind und aus der abgründigen Erfahrung der Konfessionskriege in Deutschland: Die Balance zwischen einem christlichen Selbstbewusstsein in

der europäischen Kultur und der Religionstoleranz. Die Unantastbarkeit der menschlichen Würde – vom Recht auf Leben über das Recht auf Persönlichkeitsschutz bis zum Recht auf Sterben. Ich ertappe mich dabei, wenn ich die Bilder des zerstörten Beirut sehe, dass ich denke, warum sagt er nichts. Noch mehr würde ich mich freuen, wenn er etwas sagte, was er vorher mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen abgesprochen hat. Aber warum sagt der deutsche Papst zwar etwas zu homosexuellen Partnerschaften in Italien, aber nichts zum Krieg? Ist Krieg Privatsache?

Das wäre – wenn man so will die erste Schale, bei der Häutung der Zwiebel. Die zweite Ebene der Gedanken geht nach Innen: sie ist nicht so wichtig. Ich denke, im evangelisch-katholischen Miteinander wird über die Amtstrecke dieses Papstes nichts besser werden, eher schlechter. Aber angesichts eines gemeinsamen Zeugnisses gegenüber der Welt in Sachen Armut, Unbildung, Krieg und Frieden sind das sekundäre Fragen. Sie seien dennoch genannt. Es ist schade, dass man bei solchen Veranstaltungen immer dasselbe sagen muss. Das schmerzt, weil sich nichts ändert. Doch lassen Sie uns einen kleinen Rückblick auf eine kleine Zeit der Blüte wagen:

Auch wenn es uns nicht so vorkommt: Die Ökumene ist eigentlich erst rund 50 Jahre alt. Das ganze theologische, geistliche, spirituelle Leben des Joseph Ratzinger ist, genau besehen, von dieser Ökumene geprägt. Vielleicht war es die niederschmetternde Erfahrung der beiden Weltkriege, vielleicht war es auch die Einsicht in das eigene Versagen der Kirchen gegenüber den diktatorischen Systemen. Nach über 400

Jahren Konfessionalismus, in denen die Kirchen in Deutschland, aber auch anderswo mehr schiedlich als friedlich zusammenlebten, kam es im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, das der jetzige Papst als junger Berater miterlebte, zu einem neu erwachten Interesse aneinander.

- Es entstanden die ersten Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland.
- Es bildeten sich ökumenische Gesprächskreise.
- Auch auf der Leitungsebene fanden erste Begegnungen statt.
- Mit der Vereinbarung über die so genannte „ökumenische Trauung“ zwischen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gab es sogar ein erstes greifbares Ergebnis.

Und als die Katholiken sich anschickten, eine einheitliche katholische Bibelübersetzung für die deutschsprachigen katholischen Diözesen herzustellen, nämlich die so genannte „Einheitsübersetzung“, lud man evangelische Theologen zur Mitarbeit ein. Ein viel gebrauchtes Buch – auch in evangelischen Kreisen. Die Ökumene gewann langsam an Fahrt. Der theologische Aufbruch jener Jahre hatte in Deutschland einen begünstigenden demographischen Faktor, das war die Nachkriegspolitik der Alliierten und dann der Adenauer-Regierung, die entschieden hatte, die Flüchtlingsströme aus den deutschen Ostgebieten so zu leiten, dass evangelische Ostpreußen im Bayerischen Wald landeten und katholische Schlesier im Minden-Ravensberger-Land. Diese Politik sorgte für eine konfessionelle Durchmischung

bis dato geschlossener konfessioneller Räume.

In der Folge dieser Entwicklung kam es zu immer mehr so genannten „Mischehen“, denn Liebe der Geschöpfe Gottes ist nicht davon abhängig, ob der/die andere auch das richtige Gebetbuch hat. So entwickelte sich pastoraler Druck auf die Kirchen, nicht bei sich selbst zu verharren. Denn Trennung der Kirchen bedeutete, dass diese Trennung mitten durch Ehe und Familie ging und damit das Christentum an Heimat verlor. Also mussten die Kirchen sich darum kümmern, etwas für die Beziehung untereinander zu tun. Und daraus ergab sich die entscheidende Grundfrage, die bis heute nicht erledigt ist: Eint uns im Grunde nicht viel mehr, als uns trennt? Da hatten die Theologen also ihre Aufgabe. Und es entstanden Studien, in denen eine Kommission von Theologen beider Kirchen untersuchte, ob und wie die Lehrdifferenzen überwindbar seien – oder nicht wenigstens so interpretiert werden könnten, dass sie nicht mehr kirchentrennend wirkten. Der damalige Vorsitzende der katholischen Glaubenskongregation war an diesen Gesprächen aktiv und mitgestaltend beteiligt.

In den letzten sechs Jahren erschienen dann auf beiden Seiten auch andere Texte, die denen wenig Freude machten, die an einem Fortgang der Ökumene interessiert waren. Folgt man etwa „Dominus Iesus“, dem Dokument aus der vatikanischen Glaubenskongregation von 2000, handelt es sich bei den reformatorischen Kirchen nicht um „Kirchen im eigentlichen Sinne“. Auf der Gegenseite erklärt die EKD das katholische und das evangelische Kirchenverständnis für „nicht kompatibel“.

bel“. Auch dazu hat der heutige Papst inhaltlich beigetragen. Sein Einfluss und sein Kurs sind an dieser Stelle verwirrend.

Merkwürdigerweise stehen alle diese Dokumente der letzten Jahre in einem gewissen Zusammenhang mit jenem Text, der zu Recht als positiver Durchbruch der ökumenischen Beziehungen zwischen Rom und den Lutheranern betrachtet wird, nämlich der von 1999 in Augsburg durch Vertreter des Vatikans und des Lutherischen Weltbunds unterzeichneten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in der Joseph Ratzinger seine Handschrift hinterlassen hat. Der hier erzielte und besiegelte „differenzierte Konsens“ in einer theologischen Fundamentalfrage, an der sich die abendländische Kirche im 16. Jahrhundert spaltete, hat nämlich außer für Euphorie auch für ein gewisses Erschrecken gesorgt. Bei beiden Seiten. In der Zeit dieses Erschreckens befinden wir uns noch, in der Zeit dieses Erschreckens ist Ratzinger das Oberhaupt der katholischen Kirche geworden.

Die Ansagen, sich in den nächsten Jahren vordringlich um die Ökumene mit der orthodoxen Kirche kümmern zu wollen, signalisieren eindeutig, dass die evangelischen Beziehungen eher auf Eis liegen. Denn wer – theologisch gesehen mit den Orthodoxen tanzt – verliert die Protestanten: Alle offenen Fragen, die mit Gebräuchen, aber auch mit Dogmatik zu tun haben, werden von den Orthodoxen so beantwortet, dass sie mit der sehr konservativen Seite der katholischen Kirche gut kompatibel sind: Die Rolle der Frauen in der Liturgie und im geistlichen Amt, die Rolle der so genannten Laien, die

Struktur der Kirche, die Frage nach dem Priesteramt.

Gut, denkt sich die Protestantin im Abendleuchten der Ökumene: Vielleicht dient dieser Diskurs der Einheit der Christenheit genauso oder vielleicht besser? Er wäre ein wichtiges Einigungsband mit den östlichen und orientalischen Ländern – das könnte man verstehen. Die Menschen in den konfessionsgeteilten Ländern werden auch weiterhin als Christen in getrennten Ehen leben, sie werden auch weiterhin an unterschiedliche Altäre gehen, um Gemeinschaft mit demselben Herrn zu haben, und die Katholiken Westeuropas werden sich auch weiterhin danach sehnen, dass die so genannten Laien ein angemessenes Mitspracherecht erhalten, sie werden sich auch weiterhin nach Frauen im geistlichen Amt sehnen, sie werden sich weiter nach Partizipation und Mündigkeit sehnen. Aber, so die Protestantin im Abendrot: Ist das eigentlich unser Problem? Wir laden alle Christen an den Tisch des Herren, der alle einlädt die mühselig und beladen sind, wir respektieren eine katholische Mutter, die ihre Kinder so erziehen will, wie sie selbst erzogen ist, wir haben Partizipation und Mitbestimmung in unserer Kirche: das ist mühsam, aber schön. Bei uns können Frauen ins geistliche Amt ordiniert werden: das ist eine große Stärke unserer Kirche, eine geistliche Gabe, ein Charisma. Eigentlich können wir in der kirchlichen Gestalt, die wir über die Jahrhunderte gefunden haben, gut leben.

Ich bin fröhlich, ich bin evangelisch, lautet ein etwas schräger Kinderreim aus dem Fränkischen. Vollinhaltlich gebe ich dem Recht. Und dieser deut-

sche Papst irritiert mich dabei nicht – auch nicht mit Distanzierung, Ambivalenzen und mit ökumenischem Zurückrudern. Die Sanktionen gegen die Befreiungstheologie oder gegen unliebsame Professoren, der Druck auf *domum vitae* und die Stützung des Regensburger Weges und die Entmachtung kirchlicher Gremien. Das ist alles ein katholisches Problem und ich als Protestantin bin es ein wenig leid, mich um die Probleme der anderen Konfession zu kümmern und was denn wohl dieser Bischof von Rom dazu sagt, ob er gewogen ist oder nicht. Irgendwie wird man müde, sich die Themen setzen zu lassen, obwohl man genau weiß, dass es eigentlich anderswo brennt, man wird müde die immergleichen Fragen zu stellen, die eigentlich in den katholischen Reihen gelöst werden müssten.

Aber dann kommt einem der andere Gedanke in den Sinn: Eine solch gelassene distanzierte Haltung hätte Sinn, wenn die Sache mit diesem Christus nicht wäre, dieses *solus Christus*: Und so bleibt die Frage in der Welt: Was wäre, wenn diese Trennung nicht wäre? Ist es nicht so, dass wir Christen ein geteiltes Herz haben? Wenn die Eucharistie das Herz unserer Religion ist, dann haben wir Christen alle ein gebrochenes Herz. Das ist ein Zustand des Schmerzes.

Der Heidelberger Theologe Edmund Schlink, der Vater des Autors Bernhard Schlink, hat Anfang der Siebzigerjahre in ökumenischer Euphorie unter Pseudonym ein Buch geschrieben, das in

der Fiktion das Ende des Schmerzes träumt: „Die Vision des Papstes“ heißt es. Da wird – in der Fiktion – ein neuer Papst gewählt, ein alter Mann, der nichts mehr zu verlieren hat. Nach einer kurzen Zeit von etwa 100 Tagen wird er krank. Er behält in diesen Zeiten der Schwäche und der Krankheit seine täglichen Gebete bei: Eines Tages erscheint ihm während des Gebetes das Kreuz mit dem Gekreuzigten daran und dieser Gekreuzigte ist zusätzlich gemartert, weil er in Stücke gerissen ist. Sein Leib ist zerstückelt.

Er begreift mit der Zeit diese Vision als Aufgabe, die Christen im Leib Christi zu einen, und begibt sich inkognito nach Jerusalem, um dort die unterschiedlichen Weisen, Christus zu feiern, zu erleben, und er besucht die Messe und er besucht den evangelischen Gottesdienst und den orthodoxen und überall geht er als einfacher Pilger verkleidet zum Abendmahl und er ist sich jedes Mal gewiss, dass Christus präsent ist. Und er beschließt bei einem großen weltweiten Konzil in Patmos, die Christen unterschiedlichen Profils zu versammeln, damit sie gemeinsam Zeugnis ablegen für die Liebe, die Demut, den Respekt vor jedem Menschen und vor seiner kritischen Vernunft und von der gemeinsamen Hoffnung für die Welt, die in Christus ist. Diese Vision – ich wünschte sie dem Papst aus Deutschland, diesem konfessionell geteilten Land in einem konfessionell geteilten Europa, denn er weiß, was ein gebrochenes Herz ist.

# Ökumenisches Streiflicht zum Papstbesuch in Bayern

Gunther Wenz

Martin Luther war auf die Vorläuferinstitution der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität nicht gut zu sprechen. Sein Urteil über die am 26. Juni 1472 gegründete herzoglich-bairische Landesuniversität Ingolstadt fiel im Gegenteil denkbar schlecht aus. Schuld daran war nicht Dr. Eck allein, mit dem der Reformator bereits bei der Leipziger Disputation von 1519 heftig aneinandergeraten war. Fünf Jahre später, 1524, erschienen in Wittenberg mehrere Einzelausgaben einer Lutherschrift „Wider das blinde und tolle Verdammniß der siebzehn Artikel von der elenden schändlichen Universität zu Ingolstadt ausgegangen“. Den Anlass hierzu gab die Verurteilung reformatorischer Lehrauffassungen eines gebürtigen Münchener namens Arsacius Seehofer durch die Ingolstädter Theologen. Seehofer hatte bei ihnen zu studieren begonnen, sich dann aber an die Leucorea nach Wittenberg begeben, wo er zum Anhänger der reformatorischen Bewegung wurde, für die er in Briefen an Freunde und Bekannte nachdrücklich warb. Nach seiner Rückkehr von der Elbe an die Donau hatte man ihn zwar trotz einiger Querelen zum Magister promoviert und mit einem theologischen Lehramt versehen, aber bald

schon der Ketzerei bezichtigt und in Haft genommen.

## Der Fall Seehofer

Seehofers Bücher und Wittenberger Kollegnachschriften wurden konfisziert. Die Ingolstädter Theologische Fakultät bekam den Auftrag, die Schriftstücke zu begutachten und dem akademischen Senat über vorliegende Häresien Seehofers Bericht zu erstatten. Als irrig verurteilt wurden daraufhin siebzehn Sätze Seehofers, darunter die Thesen, dass der Glaube allein für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott genüge, weil Gott dem Glaubenden, der sich auf Christus verlasse, Christi Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf Eigenverdienste zurechne, oder dass man in der Kirche allein dem in der Heiligen Schrift beurkundeten Wort Gottes und außer diesem niemand letztverbindlichen Gehorsam schuldig sei, auch den Bischöfen oder sonstigen kirchlichen Oberen nicht.

Als die theologische Verurteilung erfolgt war, schaltete sich Herzog Wilhelm ein, und die Religionscausa wurde zu einer Angelegenheit frühabsolutistischer Staatsräson. Seehofer sah sich

zum Widerruf gezwungen. Dieser geschah am 7. September 1523 vor der versammelten Ingolstädter Universität im alten Kollegiensaal. Seehofers Schüler wurden, soweit sie des Lutheranismus verdächtig waren, bis zur Abschwörung arrestiert, ihn selbst wies man ins Kloster Ettal ein, dem er jedoch bald schon entfliehen konnte. Über die weiteren Lebenswege Seehofers sowie über Einzelheiten des Verlaufes seines Prozesses informiert die biographische Skizze Theodor Wiedemanns, die 1858 als Beitrag zur Jubiläumsfeier der Stadt München vorgelegt wurde: „Arsacius Seehofer, Bürgersohn aus München, der erste Theilnehmer an den Reformationbewegungen in Bayern“. Was die erwähnte Lutherschrift betrifft, so verteidigte der Reformator in ihr mit harschen Worten die inkriminierten Sätze als rechthgläubig und verurteilte den Ingolstädter Prozess als von theologischen Eseln veranstaltetes Narrenspiel, um mit den Worten zu schließen: „Erlöse und behüte Gott Bayernland vor diesen elenden, blinden Sophisten, Amen.“ (WA XV, 125)

### **Tempora mutantur**

Die Zeiten haben sich geändert und zwar grundlegend. Die Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Nichtidentifikation von Staat und Kirche sind staatlicher- und kirchlicherseits voll anerkannt, die Freiheit von Forschung und Lehre ist grundgesetzlich verbrieft und neben katholisch-theologischen haben evangelisch-theologische Fakultäten auch in der bayerischen Universitätslandschaft ihren festen Platz gefunden. Die Münchener Ludwig-Maximilians-Universität erfreut sich seit geraumer Zeit sogar

einer eigenen Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, was im deutschen Sprachraum einmalig und unter den vielen akademischen Vorzügen der LMU nicht der geringste ist, da man nun an ihr alle drei großen Konfessionstraditionen der Weltchristenheit studieren kann.

Dass sich die in München betriebene akademische Theologie dem Geist der Ökumene in besonderer Weise verpflichtet und verbunden weiß, wird durch die Gründung des Zentrums für ökumenische Forschung (ZöF) im Jahre 2001 eigens belegt. Das Zentrum dient, ohne die institutionelle Eigenständigkeit der Fachbereiche zu tangieren, satzungsgemäß der geregelten Zusammenarbeit in wissenschaftlichen Projekten, die durch theologische Verständigung und Überwindung von kirchentrennenden Lehrdifferenzen einen Beitrag zur Annäherung der Kirchen zu leisten versprechen. Die theologischen und nichttheologischen Faktoren, die zu gegenseitigen Verwerfungen der christlichen Kirchen geführt haben, werden erforscht und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart erwogen. Die Kooperation mit ökumenischen Einrichtungen wie etwa dem Ökumenischen Rat der Kirchen oder der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ist intendiert, Mitwirkung in kirchlichen Gremien zum Zwecke ihrer ökumenischen Ausrichtung wird angeboten. Ein weiteres Anliegen ist ferner die Darstellung ökumenischer Belange in der Öffentlichkeit sowie die Pflege konstruktiver Beziehungen der theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU einschließlich der ökumenischen Ausgestaltung der Lehrangebote.

## **Zentrum für ökumenische Forschung**

Eine Reihe von Kolloquien des ZöF wurden inzwischen durchgeführt und in ihren Ergebnissen publiziert, etwa zur institutionellen Gestalt des episkopalen Dienstes oder zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche in den Jahren 1054 und 1204. Zu erwähnen sind in diesem Kontext auch gemeinsame Exkursionen zum Ökumenischen Patriarchat nach Konstantinopel sowie zur orthodoxen Kirchenleitung nach Moskau. Schon lange vor Existenz des ZöF war es selbstverständliche Praxis, dass die ökumenischen Institute der beiden theologischen Fakultäten der LMU gemeinsame Lehrveranstaltungen durchführten. Begründet wurde diese Tradition in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch Heinrich Fries und Wolfhart Pannenberg. Sie wird bis heute kontinuierlich fortgesetzt und ist durch die orthodoxe Mitwirkung in ein neues Stadium ihrer Entwicklung eingetreten. Im Wintersemester 2005/2006 bot die Wahl Josef Kardinal Ratzingers zu Papst Benedikt XVI. willkommenen Anlass, sich in einem ökumenischen Oberseminar intensiv mit dessen „Theologische(r) Prinzipienlehre“ auseinanderzusetzen. Besondere Aufmerksamkeit richtete sich dabei auf die Unterscheidung zweier geschichtlicher Grundtypen von Kirchenspaltung in der Christenheit und zweier entsprechender Einheitsmodelle, wie sie für Ratzingers Ökumenismusverständnis bestimmend sind.

Beim ersten Typ, der bei den altkirchlichen Differenzen zwischen chaledonischen und nicht-chaledonischen Kirchen anzutreffen, aber grundsätzlich auch im Schisma zwischen Ost-

und Westkirche gegeben sei, handle es sich um Kirchenspaltungen unter der Voraussetzung struktureller Einheit, beim zweiten Typ von Spaltungen, wie sie sich im Gefolge der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts ausgebildet hätten, um solche unter der Voraussetzung struktureller Differenz. Im ersten, nicht zuletzt die Trennung von Rom und Konstantinopel betreffenden Fall sei das ekklesiale Grundgefüge unzerstört erhalten geblieben, weil der Gehalt der Kontroversen die Gestalt der Kirche und das mit ihrer strukturellen Form gegebene Modell kirchlicher Einheit nicht verletzt habe. Charakterisiert wird die strukturelle Formgestalt kirchlicher Einheit durch den Hinweis, dass die Bischöfe kraft ihrer sakramentalen Weihe und apostolischen Sukzession die Einheit mit dem Ursprung verkörpern und die Authentizität der kirchlichen Überlieferungen gewährleisten. Da diese Formgestalt in den Reformationskirchen nicht erhalten geblieben sei, müssen die im 16. Jahrhundert eingetretenen Spaltungen innerhalb der westlichen Christenheit nach Ratzinger als Spaltungen unter Voraussetzung einer strukturellen Grunddifferenz beurteilt werden.

## **Konfessionstypologie**

Ein Beleg für diese Beurteilung ist die vom Präfekten der römischen Glaubenskongregation in der Erklärung „Dominus Iesus“ vertretene Annahme, die Reformationskirchen seien keine Schwesterkirchen Roms bzw. überhaupt keine Kirchen im eigentlichen Sinn, da sie den gültigen Episkopat und infolgedessen auch die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht be-

wahrt hätten. In kontroversen Semindiskussionen wurde neben der Frage, ob die Ratzinger'sche Typologie generell geeignet sei, die Komplexität der christlichen Konfessionsgegebenheiten zu erfassen, vor allem das Problem der ekklesiologischen Stellung des ordinationsgebundenen Amtes, seiner Gliederungsformen einschließlich des Problems der apostolischen Sukzession bis hin zur Thematik eines universalkirchlichen Einheitsdienstes behandelt. Von evangelischer Seite fand vor allem die These Widerspruch, wonach die Bischöfe kraft ihres episkopalen Amtes in förmlicher Nachfolge der Apostel mit der Vollmacht ausgestattet seien, die Einheit der zum sacramentum corporis Christi bestimmten Kirche mit ihrem Ursprung zu verkörpern und die Identität und Kontinuität der christlichen Wahrheit durch die Zeiten zu garantieren.

Als ein historisches Fehlurteil mit weitreichenden systematischen Folgen wurde im Übrigen die Behauptung bezeichnet, derzufolge bei Luther eine innere Einbeziehung des unmittelbaren Ich-Du-Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott in das Wir der Kirche nicht nur fehle, sondern förmlich ausgeschlossen werde. Dies sei ebenso wenig zutreffend wie die Behauptung, der Protestantismus verfolge im Prinzip und im prinzipiellen Verein mit einem modernistischen Zeitgeist ein Modell von Kircheneinheit, welches in seiner Konsequenz nicht auf kirchliche Einheit, sondern im Gegenteil auf den endgültigen Verzicht auf diese hinauslaufe, da es in der Formenvielfalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen kriterienlos die geschichtliche Gestalt der *una sancta ecclesia* entdecke. Statt eine wirkliche Kirchenunion zu

erstreben, heißt es in Ratzingers „Theologische(r) Prinzipienlehre“, erhebe der Protestantismus die Unmöglichkeit sichtbar verfasster Einheit der Kirche zum einzigen gemeinsamen Dogma. Auch wenn man diesem Satz ein Wahrheitsmoment zuerkennt, ist er doch nach protestantischer Einschätzung zu undifferenziert, um wahr und der Realität evangelischer Kirchlichkeit gemäß zu sein. Es gibt manche Hinweise dafür, dass ihn Papst Benedikt XVI. in dieser Form nicht wiederholen, sondern auf den Bahnen fortschreiten wird, wie sie durch die am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich bestätigte Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund vorgezeichnet sind.

### **Gehalt und Gestalt**

Gesetzt, es seien die Bischöfe, welche kraft ihres Amtes die Einheit der Kirche verkörpern, so verbleibt als zentrales Problem, wie im Gefüge bischöflich geleiteter Kirchen kirchliche Einheit so gewährleistet werden kann, dass die Pluralität der Bischöfe diese Einheit nicht gefährdet. Mit dieser Frage ist der systematische Ort der Primatsthematik und zugleich jener Streitpunkt markiert, der zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus bis heute der heikelste ist, wengleich er sich von anderen Differenzen wie etwa der Filioque-Kontroverse nicht isolieren lässt. Schon bevor er Benedikt XVI. wurde, war Josef Ratzinger nach Kräften bestrebt, den Streit auf niederer Flamme zu halten, obwohl er registrieren musste, dass zumindest Teile der Orthodoxie im päpstlichen Primatsanspruch, wie er sich im römischen Ka-

tholizismus ausgebildet hat, eine Zerstörung der ekklesialen Struktur in ihrer altkirchlichen Form erblicken. Um dieser Annahme zu begegnen, die einer von Ratzingers Grundthesen widerspricht, ist seine „Theologische Prinzipienlehre“ darum bemüht, den Eindruck einer einseitigen Verrechtlichung des apostolisch-sakramentalen Gefüges der Kirche im römischen Katholizismus zu wehren. Zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestalt der Kirche sei zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden, wobei es die Sakramentalität der Kirche sei, auf welcher ihre Rechtsförmigkeit basiere.

Durch flexible Handhabung dieser Argumentationsfigur sucht Ratzinger die traditionelle Differenz des orthodoxen und römisch-katholischen Modells kirchlicher Einheit als einen Unterschied zu bestimmen, der die prinzipielle Einheit nicht in Frage stelle, weil es sich bei ihm um keinen alternativen Gegensatz handle. So sei es einerseits ein Missverständnis, wenn angenommen werde, die römische Papstlehre einschließlich des Dogmas von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat räume dem Bischof von Rom eine Rechtsstellung über der sakramentalen Ordnung der Kirche und die Kompetenz eines absoluten Souveräns ein, dessen Wille neue kirchliche Verbindlichkeiten nach reinem Belieben zu setzen vermöge. Auf der anderen Seite wird zu bedenken gegeben, dass nicht alle ekklesialen Probleme durch den prinzipiell richtigen Grundsatz zu lösen seien, demzufolge der überkommene und einzig in der Übereinstimmung aller durch das Bischofskollegium geleiteten Ortskirchen authentisch ausgelegte Glaube die allein

maßgebliche Instanz kirchlicher Verbindlichkeit sei. Weil die Orthodoxie die Unterscheidung und Zuordnung der sakramentalen und rechtlichen Gestalt der Kirche traditionellerweise institutionell un- oder doch unterentwickelt gelassen habe, habe sie sich der Realität der Häresie gegenüber theologisch zuweilen als etwas hilflos erwiesen. Die Feststellung wird niemanden überraschen, dass die orthodoxen Teilnehmer des ökumenischen Oberseminars vom WS 2005/2006 gerade an dieser Stelle sehr hellhörig wurden.

### **Petrinischer Dienst**

Ob sich die Orthodoxie die zwar eher nebenbei, aber durchaus pointiert vortragene Bemerkung, ihre Rechtgläubigkeit bedürfe päpstlicher Hilfestellung, gefallen und künftig zu den primats theologischen Konsequenzen bewegen lässt, die Ratzinger für ekklesiologisch notwendig hält, wird man abzuwarten haben. Bemerkenswerte Entwicklungen in dieser Richtung sind bisher kaum zu erkennen. Vielleicht hilft die Erinnerung an den beinahe sprichwörtlich gewordenen Ratzingersatz weiter, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre zu fordern brauche, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Dass Benedikt XVI. an diesem Grundsatz festhält, wird man annehmen dürfen. Doch wird sich zu zeigen haben, welches die genauen Implikationen dieses Satzes sind und ob diese von beiden Seiten einvernehmlich verstanden werden. Die Ausführungen des Papstes zum petrinischen Amt bei der Generalaudienz auf dem Petersplatz am 7. Juni 2006 geben Anlass, erneut darüber nachzudenken.

# Die religiösen Fundamente Europas – Mit Benedikt XVI. auf der Suche nach der Seele unseres Kontinents\*

Philipp W. Hildmann

Im Jahre 1928 reiste die heute etwas in Vergessenheit geratene Schriftstellerin Annette Kolb nach Paris. Sie wollte Aristide Briand besuchen, zu jener Zeit französischer Außenminister und in Europa der bevorzugte Partner Gustav Stresemanns. Im Rückblick fragte sie sich: „Was aber nannte ich Politik? Sie gipfelte für mich in dem einzigen Problem, dass Deutsche und Franzosen sich vereinigen sollten. Um den Roman dieser Promessi Sposi drehte sich unser Planet; es galt sein gutes Ende, nichts anderes war dringlich. Die anderen Länder spielten nur Nebenrollen, England die des Verwandten. Gab es einen Osten? Den Balkan? Das Russische Reich? Die Donaustaaten? Alle nicht wichtig, sie kamen erst später dran. Erst galt es, das schon einmal unter Karl dem Großen verwirklichte, also verwirklichbare große westliche Reich. Dann war die Welt erlöst.“<sup>1</sup>

Einen Weltkrieg später und auf den Tag genau fünf Jahre nach Ende desselben, am 8. Mai 1950, sollte die Welt dieser zugegebenermaßen etwas gewagten soziologischen Vision der Annette Kolb ein gutes Stück näherkommen. Denn

am Abend jenes Tages sandte ein anderer französischer Außenminister, der bekennende katholische Christ Robert Schuman, seinen Plan zum Aufbau der Montanunion nach Bonn. „Der Beitrag, den ein organisiertes und lebendiges Europa für die Zivilisation leisten kann“, heißt es darin, „ist unerlässlich für die Aufrechterhaltung friedlicher Beziehungen ... Europa lässt sich nicht mit einem Schlage herstellen und auch nicht durch eine einfache Zusammenfassung: Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen.“<sup>2</sup>

Diese Erklärung, am darauffolgenden Tag von Schuman im goldverzierten Uhrensaal des Quai d'Orsay in Paris verlesen, gilt inzwischen als die Geburtsurkunde der Europäischen Union, der 9. Mai 1950 als die Geburtsstunde des neuen Europa. Die von Schuman, aber auch von den anderen beiden Baumeistern Europas, Konrad Adenauer und Alcide De Gasperi, anvisierten konkreten Tatsachen ließen nicht lange auf sich warten: die Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 1957, die erste Erweiterung von 1973, sechs Jahre später die ersten Direkt-

wahlen zum Europäischen Parlament, 1993 der Vertrag von Maastricht, die Währungsunion von 1999 oder der Beitritt von zehn neuen Mitgliedstaaten im Mai 2004 – um nur einige herausragende Wegmarken zu nennen.

Doch heute, im reiferen Alter von nunmehr 56 Jahren, lahmt der alte Göttervater Zeus in Stiergestalt. Die Jungfer Europa scheint mit zunehmendem Alter etwas füllig geworden. Der gemeinsame Weg zu einem organisierten und lebendigen Europa ist unvermutet ins Stocken geraten. Das „Non“ und „Nee“ aus Frankreich und den Niederlanden, mit dem beide Staaten der Ratifizierung des Vertrags über eine Verfassung für Europa eine weithin schallende Ohrfeige erteilt haben, hat im Mai und Juni 2005 ein Erdbeben ausgelöst, das die politische Landschaft Europas erschütterte und dessen Nachbeben bis heute zu spüren sind. Europa, wir erinnern uns an Schumans Worte, lässt sich eben nicht mit einem Schlage herstellen.

Natürlich ist mit diesem demokratisch durchaus legitimen Akt zweier Gründungsstaaten der Europäischen Union das ganze historisch bedeutsame Projekt einer Union des alten Kontinents nicht gescheitert. Aber es wurde in diesen Referenden doch eine längst vorhandene Krise offengelegt, die es notwendig macht, noch einmal ganz neu und ganz grundsätzlich über die Grundlagen dieser Union, über die Grundlagen Europas nachzudenken.

Aus diesem Grund wurde von den Staats- und Regierungschefs in allen Mitgliedstaaten zunächst eine Zeit des Nachdenkens und des Dialogs ausgerufen. Nach einem Jahr sollte die Situation dann einer Neubewertung unterzo-

gen werden. Erfolgt ist diese in Ansätzen auf dem Brüsseler Gipfel vom Juni 2006. Ganz oben auf der Agenda stand die Debatte über das Schicksal des geschassten Verfassungsvertrags. „Zu prüfen war, ob die Stolpersteine der Referenden inzwischen zu Grabsteinen der Verfassung geworden sind.“<sup>3</sup> Bereits im Vorfeld hatte sich abgezeichnet, dass es nicht leicht werden würde, einen Konsens über das weitere Prozedere zu erzielen. Auf dem Gipfel selbst konnte man sich dann zumindest auf die Leitlinie einigen, dass der Verfassungsprozess grundsätzlich fortgesetzt werden solle.

In diesem laufenden Prozess kommt nun der Bundesrepublik Deutschland eine Schlüsselrolle zu. Während der deutschen Ratspräsidentschaft im ersten Halbjahr 2007 will Bundeskanzlerin Angela Merkel einen Bericht vorlegen, der sich auf ausführliche Konsultationen mit den Mitgliedstaaten stützen und einen Zeitplan sowie Vorschläge zur Reanimation des Verfassungsvertrags enthalten soll. Parallel zu diesen geplanten Konsultationen müssen aber nach wie vor grundlegende Fragen beantwortet werden, soll die Zeit bis zur deutschen EU-Ratspräsidentschaft und während dieser sinnvoll genutzt werden: Was ist überhaupt Europa? Gibt es eine innere Identität dieses Kontinents? Was sind seine geistigen Grundlagen gestern, heute und morgen? Gibt es eine verbindende und verbindliche Richtschnur für gemeinsames europäisches Handeln? Hat Europa eine Seele?

Bei der Suche nach Antworten auf Fragen dieser Größenordnung kommt man an Joseph Ratzinger, der sich in dem halben Jahrhundert seiner Tätigkeit als Wissenschaftler und Seelsorger

diesen herausfordernden Fragen immer wieder neu gestellt hat, nicht vorbei. Im Folgenden sollen deshalb, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige Begegnungen mit seinen Gedanken zum Thema vorgestellt werden.

### **Europa, was ist das eigentlich?**

Im August 1935 schrieb Victor Klemperer im Gedenken an seine emigrierten, von Europasehnsucht ergriffenen Freunde die tröstenden Verse:

„Hebet dankbar Eure müden  
Augen auf zum Kreuz im Süden:  
Fort von allem Leid der Juden  
trug euch gnadenvoll das Schiff.  
Habt ihr Sehnsucht nach Europa?  
Vor euch liegt es in den Tropen;  
denn Europa ist Begriff!“<sup>4</sup>

Damit kam Klemperer dem Wesen Europas, wie Ratzinger es verstanden wissen will, schon sehr nahe. Denn Europa ist auch für Ratzinger kein geographisch deutlich fassbarer Kontinent, sondern ein kultureller und historischer Begriff.

Geographisch würde man diese Halbinsel am westlichen Rand Asiens kaum als einen eigenständigen Kontinent bezeichnen können. Und auch ethnisch ist dieser Weltteil durch eine außerordentliche Vielfalt bestimmt. Nach objektiven Kriterien, darüber herrscht heute weitgehend Konsens, sind die Grenzen Europas nicht präzise zu bestimmen. Ein Blick in die Geschichte zeigt: Europa war nie einfach Europa. Es blieb sich immer fraglich und musste sich darum auch immer wieder neu als Europa begreifen. „Dies zeigt sich ganz evident“, so Ratzinger, „wenn wir

auf die Ursprünge Europas zurückzugehen versuchen.“<sup>5</sup>

Er beginnt seine Tour de Force durch die Geschichte Europas nach den Perserkriegen mit Herodot von Halikarnassos, der wohl als Erster Europa als geographischen Begriff gekannt hat.<sup>6</sup> Die Grenzen Europas werden von ihm zwar nicht angegeben, aber es ist klar, dass Kernlande des heutigen Europa noch völlig außerhalb seines Blickfelds lagen. Europa, das waren für Herodot die Länder rund um das Mittelmeer, die – und das ist für Ratzinger das Entscheidende – durch ihre kulturelle Verbundenheit, durch Verkehr und Handel, durch ein gemeinsames politisches System miteinander einen „mittelmeerischen Kontinent“<sup>7</sup> bildeten.

Erst der Islam, vom Ende der Antike bis tief in die Neuzeit hinein der eigentliche Gegenspieler Europas, brachte im Zuge der ersten Islamisierungswelle im 7. und beginnenden 8. Jahrhundert eine Grenzziehung durch das Mittelmeer, sodass, was bisher ein Kontinent gewesen war, sich nunmehr in drei Kontinente teilte: Asien, Afrika, Europa. Die Südseite des Mittelmeers fiel in dieser Zeit endgültig aus dem bisherigen Verbund heraus. Im Osten hielt das Römische Reich mit Konstantinopel als Mittelpunkt – wenn auch immer weiter zurückgedrängt – noch bis ins 15. Jahrhundert hinein der „Islamischen Invasion“<sup>8</sup> stand. Die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen am 29. Mai 1453 setzte dem byzantinischen Reich dann faktisch ein Ende. Seine große kulturelle Tradition lebte fortan zum einen in der griechisch-orthodoxen Kirche weiter. Daneben erklärte sich aber auch Moskau zum dritten Rom, bildete selbst ein eigenes Patriarchat

und präsentierte sich als eine eigene Form von Europa, das dem Westen verbunden blieb und seine Grenzen weit nach Osten ausdehnte.

Ratzinger sieht hier eine zweite Wurzel Europas, eines nicht westlichen, nicht abendländischen Europa, das aber doch genug verbindende Elemente aufweist, welche die zwei Welten zu einem gemeinsamen Kontinent machen können: „An erster Stelle“ nennt er „das gemeinsame Erbe der Bibel und der alten Kirche ... dazu die gemeinsame Reichsidee, das gemeinsame Grundverständnis der Kirche und damit auch die Gemeinsamkeit grundlegender Rechtsvorstellungen und rechtlicher Instrumente; schließlich ... auch das Mönchtum ...“, das in den großen Erschütterungen der Geschichte der wesentliche Träger nicht nur der kulturellen Kontinuität, sondern vor allem der grundlegenden religiösen und sittlichen Werte, der letzten Orientierungen des Menschen geblieben ist und als vorpolitische und überpolitische Kraft zum Träger der immer wieder nötigen Wiedergeburten wurde“.<sup>9</sup>

Das nach der genannten Teilung des Mittelmeerraums an der Wende zum 8. Jahrhundert verbliebene Europa erfuhr im weiteren Verlauf seiner Entwicklung eine immer stärkere Ausdehnung nach Norden, erstreckte sich zunehmend in einen transalpinen „Geschichtsraum“<sup>10</sup> hinein, der nun Gallien, Germanien und Britannien als eigentliche Kernlande ergriff und weiter nach Skandinavien drängte. Die ideelle Kontinuität mit dem vorangegangenen mediterranen Kulturkontinent wurde in diesem Grenzverschiebungsprozess durch eine geschichtstheologische Konstruktion gewahrt. Im Anschluss an Ne-

bukadnezars Traum vom großen Standbild aus dem Alten Testament, Buch Daniel, Kapitel 2, sah man das durch den christlichen Glauben erneuerte und verwandelte Römische Reich als das letzte und bleibende Reich der Weltgeschichte an und definierte daher das sich konstituierende Völker- und Staategebilde, so Ratzinger, als das bleibende Sacrum Imperium Romanum.<sup>11</sup>

Dieser Prozess einer neuen geschichtlichen und kulturellen Identifikation wurde unter Karl dem Großen ganz bewusst vollzogen. Und hier taucht auch wieder das alte Wort Europa in verwandelter Bedeutung auf. Diese Vokabel wurde nun geradezu als Bezeichnung für das eingangs von Annette Kolb in den Blick genommene Reich Karls des Großen gebraucht und drückte zugleich das Bewusstsein der Kontinuität und der Neuheit aus, mit dem sich der neue Verbund als die eigentlich zukunftstragende Kraft auswies. Ratzinger hält diese „Konstituierung des Frankenreiches als des nie untergegangenen und nun neu geborenen Römischen Reiches“ mit dem Historiker Heinz Gollwitzer für „den entscheidenden Schritt auf das zu, was wir heute meinen, wenn wir von Europa sprechen“.<sup>12</sup>

Auf seinem Gang durch die Entstehungsgeschichte Europas finden noch zwei weitere Vorgänge an der Wende zur Neuzeit die besondere Beachtung Ratzingers. Zum einen die Abspaltung eines großen Teils der „germanischen Welt“ von „Rom“ im Zuge der Reformation, in der „eine neue, aufgeklärte Art des Christentums entsteht“, „so dass durch das ‚Abendland‘ von nun an eine Trennlinie verläuft, die deutlich auch einen kulturellen Limes, eine

Grenze zweier unterschiedlicher Denk- und Verhaltensweisen bildet“.<sup>13</sup> Zum anderen der radikale Ausbruch Europas aus seinen geographischen Grenzen in die Welt jenseits des Ozeans, die nun den Namen Amerika empfängt und auf die sich die Teilung Europas in eine lateinisch-katholische und eine germanisch-protestantische Hälfte überträgt.

Das bisher Gesagte zusammengefasst, haben wir bei dem Versuch, durch den Blick auf die Geschichte den verschiedenen Schichten näherzukommen, die Europa ausmachen, mit Ratzinger bislang zwei grundlegende geschichtliche Umbrüche anvisiert: zum einen die Ablösung des alten mediterranen Kontinents durch den weiter nördlich angesetzten Kontinent des *Sacrum Imperium*, in dem sich seit der Karolingischen Epoche Europa als westlich-lateinische Welt bildet; daneben das Fortbestehen des alten Rom im byzantinischen Reich mit seinem Ausgriff in die slawische Welt. Zum anderen den Fall von Konstantinopel und die damit erfolgte Nord- und Ostverschiebung des christlichen Reichsgedankens auf der einen Seite Europas, auf der anderen Seite die innere Teilung Europas in eine germanisch-protestantische und eine lateinisch-katholische Welt, dazu den Ausgriff nach Amerika, auf das sich diese Teilung überträgt und das sich schließlich als eigenes, Europa gegenüberstehendes geschichtliches Subjekt konstituiert.

Auf der Suche nach der inneren Identität Europas fasst Ratzinger schließlich noch einen dritten Umbruch ins Auge, dessen weithin sichtbares Fanal die Französische Revolution bildete. Zwar war das *Sacrum Imperium* schon seit dem späten Mittelalter als politische

Realität in Auflösung begriffen und auch als tragende Geschichtsdeutung brüchig geworden. Aber erst mit dem Zeitalter der Aufklärung zerbrach auch formell dieser geistige Rahmen, ohne den sich Europa nicht hätte bilden können.

Als Immanuel Kant am 30. September 1784 zu Königsberg sein schnell zum Wahlspruch der Aufklärung avancierendes „*Sapere aude*“ – habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen – formulierte, sollte es nur noch fünf Jahre dauern, ehe die Revolutionäre in Frankreich seine Forderungen vermeintlich in die Praxis umsetzten, die Bastille stürmten, der Königsherrschaft ein Ende setzten, die Kirchen verheerten und an die Stelle des Gottesdienstes den Kult der Vernunft setzten. Abgeworfen wurde die sakrale Fundierung der Geschichte und der staatlichen Existenz. Für Ratzinger ein Vorgang von erheblicher Tragweite: Die Geschichte misst sich fortan nicht mehr an einer ihr vorausliegenden und sie formenden Idee Gottes. Zum ersten Mal überhaupt entsteht der rein säkulare Staat, der die göttliche Normierung des Politischen als mythische Weltansicht ablegt und Gott selbst zur Privatsache erklärt. Gott und sein Wille hören mit der Aufklärung auf, öffentlich relevant zu sein. „Auf diese Weise entsteht mit dem ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert eine neue Art von Glaubensspaltung in Europa, deren Ernst wir zusehends zu fühlen bekommen.“<sup>14</sup>

Nun war schon das akademische Wunderkind der sechziger Jahre weit davon entfernt, die Notwendigkeit vernünftigen Denkens zu bestreiten. Doch Ratzinger wehrt sich bis in die Gegenwart hinein gegen die mit dieser Sichtweise

von Aufklärung verbundene Abwertung alles nicht unmittelbar Einsichtigen, besonders des Glaubens. Die Kirchenstürmer von Paris, die im Namen der Göttin Vernunft Gott bekämpften, sind ihm ein warnender Beleg für solche antireligiösen Exzesse im Namen der Vernunft. Gerne zitiert er das unter mittelalterlichen Theologen verbreitete Wort von der „wächsernen Nase der Vernunft“<sup>15</sup>, die man, sofern man nur geschickt genug sei, nach allen Richtungen drehen könne. Hier ist also unbedingt Vorsicht geboten. An dieser Stelle beginnt aber auch das spannende Unterfangen Ratzingers, „fides“ und „ratio“ zu versöhnen respektive als wechselseitiges Korrektiv zu etablieren. So geschehen in seinem Streitgespräch mit Jürgen Habermas oder seiner Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität“ vom 12. September 2006.<sup>16</sup>

### **Die Kreislaufkrise der europäischen Kultur**

„Es gibt in Europa“, so konnte man am 13. April 2005 der Süddeutschen Zeitung entnehmen, „eine seltsame Unlust an der Zukunft“.<sup>17</sup> Ausgerechnet auf dem Höhepunkt des Siegeszuges der „technischsäkularen Welt“, der „Universalisierung ihres Lebensmusters und ihrer Denkweise“, ausgerechnet in der Stunde seines äußersten Erfolgs, scheinbar Europa innerlich leer geworden, gleichsam von einer lebensbedrohenden „Kreislaufkrise“ gelähmt, sozusagen auf „Transplantate“ angewiesen, die dann aber doch seine Identität aufheben müssen.<sup>18</sup> Europa habe seine religiösen und sittlichen Grundlagen eingebüßt, was unseren Kontinent trotz seiner noch andauernden politischen

und wirtschaftlichen Macht langfristig zu Abstieg und Untergang verurteile. Dies zeige sich etwa im Verzicht auf den Gottesbezug in der Präambel des Vertrags über eine Verfassung für Europa. „Eine Gesellschaft, deren politische Repräsentanten sich weigern, eine transzendente Instanz über sich anzuerkennen, drohe ihre eigene Fehlbarkeit aus dem Blick zu verlieren und werde leichter anfällig für ideologische Surrogate.“<sup>19</sup> Deutlich sei der dramatische Verlust der inneren Identität auch daran zu erkennen, dass Kinder nicht mehr als Hoffnung, sondern nur noch als Bedrohung der Gegenwart angesehen würden. Dem „inneren Absterben der tragenden seelischen Kräfte“ entspreche es, dass Europa auch demographisch „auf dem Weg der Verabschiedung begriffen“ erscheine.<sup>20</sup>

Bei dem Verfasser dieser offenen Gegenwartsdiagnose handelt es sich natürlich um Joseph Ratzinger, zu jener Zeit Dekan des Kardinalskollegiums in Rom. Doch Ratzinger benennt nicht nur die Gravamina und legt den schmerzhaften Finger des katholischen Religionsintellektuellen in die Wunden. Er führt den Leser, der sich auf den gemeinsamen Denkspaziergang mit dem Präfekten der Glaubenskongregation einlässt, auch behutsam an einen möglichen Lösungsansatz heran.

Hierzu zeichnet er zunächst zwei gegensätzliche Diagnosen über die mögliche Zukunft Europas nach: auf der einen Seite den kulturpessimistischen Ansatz Oswald Spenglers, niedergelegt in den zwei Bänden „Der Untergang des Abendlandes“ von 1918/22. Spengler betrachtete bekanntlich Kulturen als Subjekte der Weltgeschichte, Organismen vergleichbar, jede grundlos

und von erhabener Zwecklosigkeit, alle von gleichem Rang, gleicher Lebensdauer und gleicher Ablaufgesetzlichkeit. Jede erhebt sich aus dem Formenchaos einer Vorzeit, erwacht zu eigener Religion, durchläuft Frühzeit, Reifungskrise, Spätzeit und Alterungskrise und geht nach Entfaltung, Rationalisierung und Verwirklichung in die Zivilisation über, deren Dauer von der Schaffung einer imperialen Schutzordnung abhängt. Spengler glaubte, dass das Abendland in seiner Spätphase angekommen sei und auf den Tod zugehe. Natürlich könne es seine Gaben an eine neu aufsteigende Kultur weiterreichen, aber als Subjekt habe es seine Lebenszeit weitgehend hinter sich.

Dieser Ansatz forderte zu Widerspruch heraus. Und Ratzinger führt als den Vertreter einer diametral entgegengesetzten Diagnose den britischen Geschichtsphilosophen Arnold Joseph Toynbee ins Feld. Dieser propagierte, anders als der von ihm gleichwohl hochverehrte Spengler, eine evolutionäre, prinzipiell ergebnisoffene und damit differenzierte Sichtweise auf den Gang der Weltgeschichte. Danach entwickeln sich nicht alle Kulturen in einem steten Kreislauf von Aufstieg und Verfall, sondern jeweils unterschiedlich, je nach ihrer Fähigkeit, spezifische Antworten auf situationsbedingte Herausforderungen zu finden. Toynbee spricht von „challenge and response“. Er räumt ein, dass sich die westliche Welt in einer Krise befindet, deren Ursache er im Abfall von der Religion zum Kult der Technik, der Nation und des Militarismus sieht. Für ihn heißt diese Krise letztlich Säkularismus. Die gute Nachricht dabei: Wenn man die Ursache der Krise kennt, kann man auch den Weg der Heilung angeben. Toyn-

bees Rezept lautet: Das religiöse Moment muss wieder neu eingeführt werden, wozu für ihn das Erbe aller Hochreligionen gehört, und insbesondere das, was vom abendländischen Christentum übrig geblieben ist.

Wenn diese These stimmt – und Ratzinger bringt ihr in seinen Schriften offenkundig große Sympathie entgegen –, stellt sich nun die Frage, wie eine solche Renaissance und damit der Ausweg aus der tiefgreifenden Orientierungskrise der europäischen Kultur gelingen soll? Schaffen wir es, die innere Identität Europas in allen geschichtlichen Metamorphosen weiterzuführen und damit langfristig unsere europäische Kultur vor Abstieg und Untergang zu bewahren? Und noch einmal nachgefragt: Wie sieht diese innere Identität, wie sieht die tragfähige geistige Grundlage unseres Kontinents, wie sieht diese Seele Europas aus?

### **Wege aus der Krise**

Für die eingangs erwähnten europäischen Gründungsväter Robert Schuman, Konrad Adenauer und Alcide De Gasperi war klar, dass es ein solches Fundament nicht nur gibt, sondern dass es eindeutig aus dem Erbe unseres maßgeblich durch das Christentum gewordenen Kontinents besteht. Schon der Beginn der Europäischen Union war nicht allein vom Streben nach äußerem Frieden, Sicherheit und der Einbindung Deutschlands getragen, sondern gerade auch von dem Verlangen nach innerem Frieden, der Überwindung des verständlichen Hasses, verbunden mit Vergebung. Er war insofern das Aufgreifen eines genuin christlichen Konzepts, für das die Grün-

derväter, sämtlich tief im Christentum verwurzelt, als Gewährträger stehen. Gegenüber den trennenden Nationalismen und den hegemonistischen Ideologien, die im Zweiten Weltkrieg das Gegeneinander radikalisiert hatten, sollte das gemeinsame kulturelle, moralische und religiöse Erbe Europas das Bewusstsein seiner Nationen prägen. Es sollte als die gemeinsame Identität aller seiner Völker den Weg des Friedens, einen gemeinsamen Weg in die Zukunft eröffnen.

„Es ging um eine europäische Identität“, so Ratzinger, welche „die nationalen Identitäten nicht auslöschen und nicht leugnen, aber sie doch in einer höheren Gemeinsamkeit zu einer einzigen Völkergemeinschaft verbinden sollte ... Die gemeinsame Geschichte sollte als Frieden stiftende Kraft aktiviert werden. Es ist kein Zweifel, dass bei den Gründervätern der europäischen Einigung das christliche Erbe als Kern dieser geschichtlichen Identität angesehen wurde ... Es wurde auch nicht als unvereinbar mit den großen moralischen Impulsen der Aufklärung angesehen, die sozusagen die rationale Seite des Christlichen herausgestellt hatten und bei allen historischen Gegensätzen durchaus mit den wesentlichen Impulsen der christlichen Geschichte Europas vereinbar schienen.“<sup>21</sup>

Dieser anfängliche Enthusiasmus der neuen Zuwendung zu den großen Konstanten des christlichen Erbes ist leider schnell verblasst. Und der europäische Einigungsprozess hat sich im weiteren Verlauf fast ausschließlich unter wirtschaftlichen Aspekten vollzogen. Erst seit Ende der 1990er-Jahre, so die Ergebnisse einer aktuellen Allensbach-Studie, ist wieder eine deutliche Ge-

genbewegung zu verzeichnen.<sup>22</sup> Das allgemeine Bewusstsein, dass die wirtschaftliche Gemeinschaft der europäischen Staaten auch einer Grundlage gemeinsamer Werte bedarf, wächst.

Für Ratzinger sind es drei wesentliche Punkte, die in einem künftigen Europa und seiner Verfassung nicht fehlen dürfen, wenn unser Kontinent den langfristig überlebenswichtigen Weg aus seiner Krise finden soll. Und es dürfte nicht unangebracht sein, sich diese im Vorfeld der deutschen EU-Ratspräsidentschaft noch einmal ins Gedächtnis zu rufen. Nicht nur, aber auch, um Europa in eine bessere Verfassung zu bringen, wie es Erwin Teufel kürzlich in anregender Doppeldeutigkeit formuliert hat.<sup>23</sup>

An erster Stelle nennt Ratzinger die Unbedingtheit, mit der Menschenwürde und Menschenrechte als „Werte und Normen“ erscheinen müssen, die jeder staatlichen Rechtssetzung vorangehen, „die zu finden, aber nicht zu erfinden sind“.<sup>24</sup> Diese allem politischen Handeln und Entscheiden vorangehende Gültigkeit der Menschenwürde verweist für ihn letztlich auf den Schöpfer, denn nur dieser kann Rechte setzen, die im Wesen des Menschen gründen und für niemanden zur Disposition stehen. Insofern ist hier wesentlich christliches Erbe in seiner besonderen Art von Gültigkeit kodifiziert. Dass es Werte gibt, die für niemanden manipulierbar sind, ist für Ratzinger die eigentliche Gewähr unserer Freiheit und menschlicher Größe. „Der Glaube sieht darin das Geheimnis des Schöpfers und der von ihm dem Menschen verliehenen Gottesebenbildlichkeit. So schützt dieser Satz ein Wesenselement der christlichen Identität Europas in einer auch dem

Ungläubigen verstehbaren Formulierung.“<sup>25</sup>

Als zweiten Punkt, der Europa auf seinem Weg ins dritte Jahrtausend nicht fehlen darf, da er für die europäische Identität wesentlich ist, nennt Ratzinger den Bereich Ehe und Familie. Die Ehe ist für ihn als grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Frau und Mann und zugleich als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung vom biblischen Glauben her geformt worden. Sie hat als kulturell verankerte Institution Europa, dem abendländischen wie dem östlichen Europa, sein besonderes Gesicht und – was meist übersehen wird – auch seine besondere Menschlichkeit gegeben. Auch und gerade weil die damit vorgezeichnete Form von Treue und Verzicht immer wieder neu leidvoll errungen werden musste. „Europa wäre nicht mehr Europa“, so Ratzinger, wohl wissend, dass der ungetreue Knecht Zeitgeist gegenwärtig in eine andere Richtung davon hastet, „wenn diese Grundzelle seines sozialen Aufbaus verschwände oder wesentlich verändert würde“.<sup>26</sup>

Aus diesem Grund sind gerade die Christen in Europa heute in besonderer Weise gefordert. In einer Zeit, in der Ehe und Kinderlosigkeit häufig als Indiz für gelungene Selbstverwirklichung gesehen wird,<sup>27</sup> sollten sie sich wieder selbstbewusst zu ihren Werten, Glaubensüberzeugungen und moralischen Positionen bekennen, wie der, so Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika, dass dem „monotheistischen Gottesbild ... die monogame Ehe“ entspricht, zu der „Einzigkeit und Endgültigkeit“ gehören.<sup>28</sup>

Drittens nennt Ratzinger den religiösen Bereich. Grundlegend für alle Kulturen,

schreibt er, ist der Respekt vor dem, was dem anderen heilig ist, der Respekt vor dem Heiligen überhaupt, die Ehrfurcht vor Gott, die – und das ist entscheidend – sehr wohl auch demjenigen zumutbar ist, der selbst nicht an diesen Gott zu glauben bereit ist. Wo diese Ehrfurcht zerbrochen wird, geht für Ratzinger in einer Gesellschaft Wesentliches zugrunde. Hier aber zeige sich nun eine merkwürdig ambivalente Haltung des mit sich selbst zerfallenen europäischen Kontinents. Zwar werde in der Regel bestraft, wer etwa den Koran und die Grundüberzeugungen des Islam herabsetze. Bestraft werde auch derjenige, der den Glauben Israels, sein Gottesbild, seine großen Gestalten verhöhne. Und das sei natürlich auch gut so. Wo es aber um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheine plötzlich die Meinungsfreiheit als das höchste Gut. „Hier gibt es“, so Ratzinger, „einen merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und das Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag“.<sup>29</sup>

Genau dies ist für Ratzinger eine wesentliche Ursache für das innere Absterben der tragenden seelischen Kräfte unseres Kontinents, für die innere Leere Europas und für den Verlust seiner Glaubwürdigkeit. Denn den allermeisten anderen Kulturkreisen ist diese absolute Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat, zutiefst fremd. Sie sind in der überwiegenden Mehrheit davon überzeugt, dass eine Welt ohne transzendenten Bezug keine

Zukunft hat. Und das, glaubt man Udo Di Fabio, auch mit Recht: „Im Wettbewerb behaupten werden sich diejenigen Kulturen, die zu einer dynamischen Weltwirtschaft passen, die Menschen motivieren, ihnen eine Mitte geben und die Möglichkeit zur Identifikation. Es geht um Alltagskulturen, die zu Leistungen und Kreativität anspornen, aber auch der Wirtschaft Gestalt verleihen und Grenzen setzen. In diesem Wettstreit gilt: Wer seine kulturellen Kraftquellen nicht pflegt, steigt unweigerlich ab.“<sup>30</sup>

Insofern ruft uns gerade das Kulturbewusstsein der anderen Kontinente wieder zu uns selber zurück. Europa sollte, und das ist der eigentliche Fluchtpunkt der hier referierten Überlegungen Ratzingers zu diesem Thema, in seinem ureigensten Interesse wieder seine Seele suchen. Diese Seele ist untrennbar verwoben mit dem zu Beginn geschilderten reichen kulturellen und geistigen Erbe, „das noch heute im Herzen Europas die Fruchtbarkeit des Glaubens und der christlichen Überlieferung bezeugt und das wir“, so Benedikt XVI. im August 2005 auf dem Weltjugendtag in Köln, „neu lebendig machen müssen, weil es neue Kraft für die Zukunft in sich trägt“.<sup>31</sup>

Erinnert sei zum Abschluss noch einmal an den von Ratzinger angeführten Arnold Joseph Toynbee, der überzeugt

war, dass das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten abhängt, die in der Lage seien, spezifische Antworten auf situationsbedingte Herausforderungen zu finden. Gerade die europäischen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen. „Europa, ganz Europa, kann durch die Hinzufügung dieser Stimme zur öffentlichen Sphäre nur bereichert werden.“<sup>32</sup>

Mit alledem sind sicherlich keine abschließenden Antworten auf die eingangs aufgeworfenen Fragen nach der inneren Identität dieses Kontinents und seinen geistigen Grundlagen, nach der verbindenden Richtschnur für gemeinsames europäisches Handeln oder gar den konkreten geographischen Grenzen dieses Kontinents gegeben. Es ging allein darum, sich in der Begegnung mit dem Denker Joseph Ratzinger auf die Suche nach den Fundamenten Europas zu begeben, um die Ursache für die aktuelle Krise dieses Kontinents besser zu begreifen. Und es ging darum, die Aufgabe zu kennzeichnen, die vor uns liegt. Wenn wir die verlängerte europäische Denkpause und die Zeit der deutschen EU-Ratspräsidentschaft dazu nutzen könnten, dieser „Seele Europas“ gemeinsam etwas näherzukommen und ihr wieder eine vernehmbar Stimme zu geben, wäre für die Zukunft Europas schon viel gewonnen.

## Anmerkungen

\* Gekürzte Fassung des gleichnamigen Vortrags, gehalten anlässlich der Festtagung zum 70. Geburtstag der CDL-Ehrenvorsitzenden Johanna Gräfin von Westphalen am 7. Oktober 2006 in der Gustav-Siewerth-Akademie, Bierbronn.

<sup>1</sup> Kolb, Annette: Versuch über Briand, 1929, hier zitiert nach Lepenies, Wolf: Kultur

und Politik. Deutsche Geschichten, München 2006, S.215.

<sup>2</sup> Hier zitiert nach <[http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl\\_de.htm](http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl_de.htm)> (6. Oktober 2006).

<sup>3</sup> Rüger, Carolin: EU-Verfassung zur Wiedervorlage, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2006, S.919-921, hier S.919.

- <sup>4</sup> Klemperer, Victor: LTI. Notizbuch eines Philologen, 17. Aufl., Leipzig 1998 (= Reclam-Bibliothek 278), S.204f.
- <sup>5</sup> Ratzinger, Joseph: Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, S.68–88, hier S.68.
- <sup>6</sup> Erstmals aufgetaucht war der Name Europa bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. bei Hesiod aus Askra in Böotien, dem ersten namentlich bekannten Dichter in der Geschichte der Weltliteratur; vgl. Hesiod: Theogonie. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Otto Schönberger, Stuttgart 2005 (= RUB 9763), S.30, Vers 357.
- <sup>7</sup> Ratzinger, J.: Europas Identität, S.69.
- <sup>8</sup> Ebd., S.70.
- <sup>9</sup> So Joseph Ratzinger in seiner Rede „Europa. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen“, gehalten am 28. November 2000 in der Bayerischen Vertretung in Berlin, hier zitiert nach <[http://www.bayern.de/Berlin/Veranstaltungen/Redenarchiv/rede\\_000000\\_Europa\\_geistige\\_Grundlagen.html](http://www.bayern.de/Berlin/Veranstaltungen/Redenarchiv/rede_000000_Europa_geistige_Grundlagen.html)> (6. Oktober 2006).
- <sup>10</sup> Ratzinger, J.: Europas Identität, S.69.
- <sup>11</sup> Auch wenn das Reich erst unter den Staufern explizit „heilig“ genannt werden sollte – die Formel „Sacrum Imperium Romanum“ ist schriftlich erst für das Jahr 1254 belegt –, können seine Wurzeln doch bereits in dem von Ratzinger hier anvisierten Zeitraum ausgemacht werden.
- <sup>12</sup> Ratzinger, J.: Europas Identität, S.70.
- <sup>13</sup> Ebd., S.74.
- <sup>14</sup> Ebd., S.76.
- <sup>15</sup> Vgl. Kissler, Alexander: Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.28.
- <sup>16</sup> Vgl. Ratzinger, Joseph: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Joseph Ratzinger, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 1/2004, Sondernummer: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Gesprächsabend mit Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, S.5–7; Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen – Vorlesung des Heiligen Vaters, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.174), S.72–84.
- <sup>17</sup> Ratzinger, Joseph: Die Seele Europas, in: Süddeutsche Zeitung 84, 13.4.2005, S.8.
- <sup>18</sup> Ratzinger, Joseph: Europas Kultur und ihre Krise, in: Die Zeit 50, 7.12.2000, S.61.
- <sup>19</sup> Hoping, Helmut/Tück, Jan-Heiner (Hrsg.): Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.16f.
- <sup>20</sup> Ratzinger, J.: Die Seele Europas, S.8.
- <sup>21</sup> Ratzinger, Joseph: Chancen und Gefahren für Europa, in: Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Basel/Wien 2005 (= Herder Spektrum 5592), S.89–97, hier S.90.
- <sup>22</sup> Vgl. Petersen, Thomas/Mayer, Tilman: Der Wert der Freiheit. Deutschland vor einem neuen Wertewandel?, Freiburg/Basel/Wien 2005, S.12–32.
- <sup>23</sup> Vgl. Teufel, Erwin: Europa in eine bessere Verfassung bringen, in: Stimmen der Zeit 9/2006, S.587–596, hier S.587.
- <sup>24</sup> Ratzinger, J.: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, S.6.
- <sup>25</sup> Ratzinger, J.: Die Seele Europas, S.8.
- <sup>26</sup> Ratzinger, J.: Europas Identität, S.86.
- <sup>27</sup> Vgl. Beckmann, Rainer/Löhr, Mechthild/Baier, Stephan: Vorwort, in: Rainer Beckmann/Mechthild Löhr/Stephan Baier, Kinder: Wunsch und Wirklichkeit. Kinder und Familien in einer alternden Gesellschaft, Krefeld 2006, S.7–8., hier S.7.
- <sup>28</sup> Benedikt XVI.: Enzyklika Deus Caritas Est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. 25. Dezember 2005, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), S.20.
- <sup>29</sup> Ratzinger, J.: Die Seele Europas, S.8.
- <sup>30</sup> Di Fabio, Udo: Die Kultur der Freiheit, München 2005, S.V.
- <sup>31</sup> Benedikt XVI.: Ansprache bei seiner Ankunft auf dem Konrad-Adenauer-Flughafen Köln–Bonn am Donnerstag, den 18. August 2005, in: Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages, 14. September 2005., hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169), S.19–23, hier S.22f.
- <sup>32</sup> Weiler, Joseph H.H.: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Salzburg/München 2004, S.17.

# Der universale Hirtendienst des Papstes

Bischof Gerhard Ludwig Müller

## Was heißt: Primat des Bischofs von Rom?

Um den Primat des römischen Bischofs zu verstehen, muss man von einem umfassenden Grundverständnis von Kirche ausgehen. Kirche ist in ihrem Sein und Wirken immer das von Christus selbst herkommende Zeichen des in Christi Verkündigung, Kreuz und Auferstehung endgültig gewordenen Heilswillens Gottes in der Welt. Durch die Macht des Geistes Gottes kommt in diesem Zeichen die von ihm angezeigte geistliche Wirklichkeit zur Geltung.

Diese weltweit eine Kirche, die in Christus gleichsam das Sakrament des Heils der Welt ist, existiert als eine Gemeinschaft von Ortskirchen, die in ihrem Bischof die Einheit in sich und zugleich mit der Gesamtkirche erkennen. So wird die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander zu einem wesentlichen Merkmal von Kirche.

Insofern sich die wesensgemäße Einheit in einer Gemeinschaft von Personen repräsentiert, bedarf es aus einem inneren Grund einer personhaften

Darstellung der Einheit dieser Gemeinschaft. Damit kommt die sakramentale Struktur der Kirche im Zeugnis von bevollmächtigten Personen zum Ausdruck. Die Kirche als Gemeinschaft des Zeugnisses lebt nur in ihren Personen als Zeugen. So sind die Zeugen für Christus wiederum in dem einen Zeugen, dem Papst, zusammengefasst.

Entsprechend dem theologisch zu qualifizierenden Zusammenhang von Aposteln und Bischöfen kann dies nur der Bischof sein, dessen Kirche eine Gründung des Apostels Petrus ist und der so als Nachfolger Petri zu verstehen ist.

Der universale Hirtendienst (Joh 21) ist daher charakteristisch für das katholische Verständnis der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesen in der Universalität zugrunde liegenden einheitsstiftenden Charakter noch einmal bekräftigt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“: „Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, ... hat (der ewige Hirt Jesus Christus) den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwähren-

des und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt.“

Petrus begegnet uns in der Überlieferung der Urkirche, d.h. im Zeugnis des Neuen Testaments. In den Texten des Neuen Testaments wird uns Petrus vorgestellt. Mit der berühmten Szene der Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches an den hl. Petrus wird von Jesus Christus selbst das Amt gestiftet, das für die Kirche zum Prinzip ihrer Einheit werden soll. Matthäus 16, 16–19 ist der klassische Text, in dem das Papsttum biblisch begründet ist:

„Ich aber sage dir: Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden löst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“

Aber diese bekannte Stelle aus dem Neuen Testament, die die herausgehobene Stellung des Petrus im Kreis der Jünger beschreibt, wird bereichert durch weitere Textstellen aus den übrigen Evangelien, die seine Berufung auf unterschiedliche Weise erzählen. Darin spiegelt sich die Bedeutsamkeit des Ereignisses wider und dokumentiert auf eindrucksvolle Weise die herausragende Stellung des Petrus im Kreis der Apostel und Jünger. Seine Position wird vom auferstandenen Christus bestätigt. Als Erstzeuge der Auferstehung begegnet uns Petrus im 1. Brief an die Korinther 15, 3–5:

„Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe:

Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas (= Petrus), dann den Zwölf.“

Die Apostelgeschichte überliefert uns Petrus als die erste große Autorität der Urkirche. Denn die beiden Briefe, die unter dem Namen des Petrus in das Neue Testament eingegangen sind, lassen diese Autorität erkennen, die Petrus auch nach seinem Tod im Jahre 64 innehat. Als Erster des Apostelkollegiums und der urchristlichen Missionare und des sich urkirchlich bildenden Kreises von Amtsträgern, den Aposteln, Presbytern und Bischöfen (Apg 20, 28), tritt er nach der Auferstehung Jesu eben als Repräsentant der frühen Kirche hervor.

Die petrinische Sendung ist ihrem Wesen nach auch auf Dauerhaftigkeit und Nachfolge angelegt. Ein personales Prinzip der Einheit kann seine Funktion nicht verlieren, sondern erhält bei jeder folgenden Generation den gleichen und weiterhin vertiefenden Auftrag, der Einheit ein notwendiges und aus sich selbst heraus ableitbares personales Prinzip zu sein.

### **Jesu Gebet für Petrus**

Die Sendung des Petrus wird mit dem Gebet Jesu unterstützt. Er betet für ihn, damit er später die Kraft und die Gabe hat, seine Brüder zu stärken, wie es der Evangelist Lukas (22, 32) überliefert: „Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder.“

Mit dem Gebet und der Sendung, die Brüder zu stärken, erhält Petrus den Auftrag und die Vollmacht eine besondere Verantwortung für die Apostel und Jünger hinsichtlich ihres Glaubens zu übernehmen. Die durch Verfolgung und Zweifel, Leid und Tod mögliche Resignation wird durch den Leitungsauftrag des Petrus aufgehoben und aufgefangen. Ein Leitungsauftrag, der sich mit der Vokabel des Hirte-Seins beschreiben lässt. Ausdrucksstark und einprägsam wird Petrus für diesen Auftrag im Johannesevangelium (21, 15–17) berufen:

„Als sie gegessen hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Lämmer! Zum zweiten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er antwortete ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagte zu ihm: Weide meine Schafe! Zum dritten Mal fragte er ihn: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Da wurde Petrus traurig, weil Jesus ihn zum dritten Mal gefragt hatte: Hast du mich lieb? Er gab ihm zur Antwort: Herr, du weißt alles, du weißt, dass ich dich liebe. Jesus sagt zu ihm: Weide meine Schafe.“

Der Hirtenauftrag, den Petrus von Jesus erhält, bezieht letztlich jeden einzelnen Menschen mit ein und überstellt ihn dem universalen Hirtenamt des Petrus. Das Neue Testament zeigt uns Petrus auch als den ersten Hirten, der sich den Heiden zuwendet und damit seiner universalen Sendung einen sichtbaren Ausdruck verleiht. Sein Weg führt ihn hinaus in die Welt bis nach Rom, wo er selbst am Kreuz den Tod findet.

Werden die genannten biblischen Befunde zu einem Gesamtwerk verknüpft, so lässt sich festhalten, dass Petrus als Repräsentant und Sprecher des Jünger- bzw. Apostelkreises fungiert. Es gibt im Neuen Testament deutlich eine „petrinische Funktion“ (Werner Löser), eine ganz klar strukturierte Sendung des Petrus, die ausschließlich ihm anvertraut war. Petrus war Repräsentant und Sprecher der übrigen Jünger, Symbol und personale Realität der Einheit und dazu berufen, dem Hirtenauftrag Jesu zu folgen.

### **Das Messiasbekenntnis des Petrus**

Von herausragender Bedeutung ist das Messiasbekenntnis des Petrus. Jesus fragt die Jünger: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ Die Antworten fallen unterschiedlich aus. Einige halten Jesus für einen der Propheten Elija oder Jeremias und wieder andere für Johannes den Täufer. Da wird Jesus noch konkreter. Er geht auf die Jünger zu und will von ihnen wissen: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Da ist es Petrus, der das Wort, stellvertretend für alle, ergreift und ein wirkliches Bekenntnis ausspricht: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ Petrus hat erkannt, dass sich in der irdischen Gestalt des Jesus von Nazareth der Sohn des lebendigen und ewigen Gottes hinein in die Geschichte bewegt hat, um die Menschen mit Gott zu versöhnen. Er ist der Messias, der in die Welt gekommen ist, um uns zur Vollendung zu führen (vgl. Mt 16, 13–20). Als Papst ist der Nachfolger des Petrus in besonderer Weise diesem Bekenntnis verpflichtet. Die Erfüllung seiner Sendung als universaler Hirte wird stark von der Notwendigkeit des

Bekenntnisses geprägt, gerade dann, wenn die Inhalte des Glaubensbekenntnisses zerstörerischen Einflüssen ausgesetzt sind. Das Lehramt des Papstes ist Ausdruck der Sorge um und für den Glauben und für seine vollständige und uneingeschränkte Weitergabe. Das „Stärke deine Brüder“ ist auch die Verpflichtung zum getreuen Dienst an der Lehre der Kirche.

### **Aus Simon wird der Fels**

Mit dieser seiner besonderen Berufung durch Jesus Christus war eine Namensänderung verbunden: Aus dem ursprünglichen Simon wird nun Kephas, griechisch: Petros und zu Deutsch: Petrus. Eine derartige Namensänderung hat in der Antike zugleich Aussagekraft über das Wesen und die Wesensfunktion der Menschen: Weil Simon der erste Felsen der Jünger und der Kirche sein soll, gab Jesus ihm den Namen Petrus und die damit verbundene Aufgabe, seine Brüder zu stärken.

Wie soll man aber genauer das Fels-Sein Petri verstehen? Aufgrund seiner Rolle während der Gefangennahme und der Passion Christi wird es eher keine Aussage über den Charakter des Menschen Simon sein. Dass aus dem einfachen Fischer Simon vom See Genezareth der Fels werden soll, der die Kirche trägt, ist nur mit dem Blick auf Jesus Christus selbst zu verstehen. Er macht Petrus durch seine Auftragsworte zu dem, was er als Mensch alleine nicht werden kann. Jesus Christus beruft Simon, der Felsen zu sein, auf den er seine Kirche errichten möchte. Dahinter steht die Sprache des Alten Testaments: Bei Jesaja heißt es im 2. Vers des 51. Kapitels: „Blickt auf den Felsen, aus dem

ihr gehauen seid“ – „blickt auf Abraham“.

Abraham, der große Stammvater des Glaubens, ist mit seinem treuen und festen Glauben der Fels, der alle sich ankündigenden Gefahren und Bedrohungen zurückhält und die Zukunft dadurch sicher trägt.

Ebenso ist es Petrus, der Jesus als Erster als Christus und Messias bekennt und der als erster Zeuge der Auferstehung gegen den möglichen Unglauben und die Destruktion der Kirche durch die Mächte des Zerfalls und der inneren Erosion durch das klare Bekenntnis vorgehen kann.

Bereits in der frühen nachapostolischen Zeit, die das Apostolat des Petrus in besonderer Weise mit der Kirche von Rom in Verbindung bringt, wird ein Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Kirchen in der *communio ecclesiarum* skizziert, das analog zum Verhältnis des Petrus zu den übrigen Aposteln gedeutet wird. Klar bezeugt ist der römische Aufenthalt von Petrus und sein Martyrium in der ewigen Stadt (Ignatius, Dionysius v. Korinth, Gaius, vgl. Eusebius von Cäsarea). Aus dieser Tatsache leitet die römische Kirche und ihr Bischof eine Verantwortung ab auch für andere Kirchen im Fall von Spaltungen (Clemensbrief), der gemeinsamen Disziplin und v.a. in den Auseinandersetzungen mit Irrlehren und Häretikern (Markion, Montanismus, Pelagianismus) und in den großen trinitätstheologischen, christologischen sowie gnadentheologischen und sakramententheologischen Fragen.

Fels-Sein bedeutet eben auch aktive Verantwortung übernehmen. Und als

„Vorsteherin in der Liebe“ (Ignatius) nimmt die römische Kirche den Rang der „ecclesia principalis“ ein.

Aber auch die römischen Bischöfe selbst bezeugen durch ihre Inanspruchnahme einer universalkirchlichen Autorität das Bewusstsein der römischen Kirche, in der besonderen Nachfolge des heiligen Petrus zu stehen. Sachlich und zeitlich geht ein solches Wissen um den petrinischen Ursprung und die petrinische Autorität der römischen Kirche jeder theoretischen Begründung aus der Schrift und aus der Überlieferung voraus.

Da der Papst in seiner universalkirchlichen Aufgabe die Gesamtkirche und die Einheit des Episkopates repräsentiert, hat er auch in besonderer Weise teil an der Unzerstörbarkeit und Untrüglichkeit (Infallibilität) der Kirche. In ihm kommen diese Grundzüge der Kirche aufgrund einer spezifischen Vollmacht Christi auch in einer eigenständigen Weise zum Zuge.

„In dieser Kirche besitzt der römische Bischof als Nachfolger des Petrus, dem Christus seine Schafe und Lämmer zu weiden anvertraute, aufgrund göttlicher Einsetzung die höchste, volle, unmittelbare und universale Seelsorgsgewalt.“ (Christus Dominus Nr. 2)

### **Der Menschenfischer**

„Von jetzt an wirst du Menschen fangen“, so lautet der prophetische

Auftrag Jesu an Petrus. Menschen fangen heißt, sie für Christus zu begeistern, sie hin zu Christus begleiten, sie in der Lehre unterweisen und stützen, bedeutet, sie zu behüten und zu schützen. Der Papst ist in seinem universalen Dienst Hirte und Lehrer zugleich, er ist das personale Prinzip der Einheit, das centrum unitatis der Kirche.

„Als Jesus am See von Galiläa entlang ging, sah er zwei Brüder, Simon, genannt Petrus, und seinen Bruder Andreas; sie warfen gerade ihre Netze in den See, denn sie waren Fischer. Da sagte er zu ihnen: Kommt her, folgt mir nach! Ich werde euch zu Menschenfischern machen. Sofort ließen sie ihre Netze liegen und folgten ihm.“ (Mt 3, 18–20)

Hier werfen wir einen Blick auf den Ursprung der Kirche. Jesus Christus sammelt sich sein neues Volk, das seine Bestimmung darin findet, ihm zu folgen, auf ihn zu schauen und seine Kirche zu sein. Die Erstberufung des Petrus hebt ihn bereits in den Anfängen der Begegnung mit Jesus heraus. Petrus folgt Christus und wird dadurch selbst zum Menschenfischer, der seine Netze auswirft, um die Menschen zu Christus zu führen. Hirte, Fischer und Fels, Lehrer und Verkünder, Zeuge und Bekenner – in diesen großen Begriffen findet sich das Papsttum, das der Kirche immer ein leuchtendes Zeichen dafür ist, sich uneingeschränkt in den Dienst des Glaubens zu stellen: „Folgt mir nach!“

# Die Botschaft von der bedingungslosen Liebe\*

Eugen Biser

Gott ist Liebe. Gott ist die Liebe. Es ist kontrovers, ob so oder so votiert werden muss. Ob mit Artikel oder ohne Artikel. Auf jeden Fall steht dieser Satz zentral im modernen Bewusstsein der Christenheit. Und derjenige, der diesen Satz in diesem Stellenwert entdeckt und geltend gemacht hat, ist kein anderer als Benedikt XVI.

Er hat mit seiner Enzyklika „Deus caritas est“ einen Akzent gesetzt, den es nach meinem Verständnis in der Geschichte der päpstlichen Verlautbarungen so noch nie gegeben hat. Es hat viele Enzykliken gegeben, einige kommen dem Gedankengang nahe – ich denke da an „Pacem in terris“. Aber keine Enzyklika hat jemals so in das Zentrum des Christentums hineingeleuchtet wie „Deus caritas est“ von Benedikt XVI. Und wenn dieser Papst nur diese eine Enzyklika veröffentlicht hätte, würde er sich doch unvergesslich in die Geschichte der Päpste eingeschrieben haben. Daran kann nach meinem Verständnis kein Zweifel sein.

Aber auch die Art und Weise, wie Benedikt XVI. dann in dieser Enzyklika den Kerngedanken des Christentums herauskristallisiert hat, verdient stärkste Beachtung. Wenn diese Enzyklika das Schicksal vieler anderer erleidet, dass sie eines Tages ad acta gelegt wird, dann sind wir daran schuld. Weil diese Enzyklika einen Ton angeschlagen hat, der eine tiefe Resonanz im Herzen jedes Gläubigen auslösen musste und weithin auch ausgelöst hat, sind wir selbst in der Verantwortung, dass diese Enzyklika nicht in Vergessenheit gerät. Und nun der Versuch, das noch etwas deutlicher auszuarbeiten.

Es ist nicht der Gott der Tradition, der uns von dieser Enzyklika ins Bewusstsein gehoben wird. Dieser Gott ist ein ambivalenter Gott. Ein Gott, den es auch im Judentum gegeben hat und den das Judentum mit zum Teil großartigen Texten beglaubigt hat.

Dabei müssen wir auf das zurückgehen, was durch das Judentum ins Bewusst-

sein der Religionen in die Welt hinein- getragen worden ist: Es ist gar nichts anderes als die Erkenntnis, dass Gott ein Einziger ist. „Höre Israel, dein Gott ist ein Einziger.“ Das ist ein Glockenschlag. Den hat es in dieser Form so noch nie gegeben.

Was Israel hier geleistet hat, im Durchbruch zum Bekenntnis des einen, personalen, sich offenbarenden und den Menschen erhörenden Gottes, ist unvergesslich in der Geschichte der Religionen. Deswegen ist das nun keine Kritik, was ich hinzufüge, sondern ein Eingeständnis der Begrenztheit auch dieser Gottesvision.

Dieser Gott ist ein sich offenbarer. Aber er hat sich zwiespältig offenbart: als ein liebender und als ein strafender Gott. Ich muss diesen Hintergrund deutlich machen, damit ich klar machen kann, worin eigentlich die christliche Identität besteht. Die christliche Identität kann für jeden denkenden Christen nur im Gottesbegriff bestehen.

Es gibt viele Parameter bei der Bestimmung einer Religion. Aber nur einen, der ganz zentral ist und über die Grundsätze dieser Religion Auskunft gibt: Und das ist und bleibt der Gottesbegriff.

Im Gottesbegriff muss sich zeigen, dass sich das Christentum von allen anderen Religionen signifikant unterscheidet. Nun könnte man meinen, dass in 2000 Jahren genügend Zeit abgelaufen ist, um in dieser Frage definitive Klarheit herzustellen. Das ist bedauerlicherweise nicht der Fall. Im Gegenteil. Ich bin überzeugt davon, dass wir erst jetzt – in der Nachgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils – in der La-

ge sind, über den Gottesbegriff eine eindeutige Beurteilung abzugeben. Warum? Es gibt eine eindeutige Antwort, die aber von vielen Christen so nicht gesehen wird: Die besteht in der Tatsache, dass der christliche Gottesbegriff fast 2000 Jahre verdunkelt war.

Das Zweite Vatikanum hat gebrochen mit einer jahrhundertelangen Gewalttradition. Im Christentum war es im Laufe von Jahrhunderten fast zur Gewohnheit geworden, auf Abweichungen im Glauben mit Gewalt zu reagieren. Und wenn es nicht die physische Gewalt war wie im Mittelalter, so war es die disziplinarische Gewalt, wie sie besonders Theologen des 19. Jahrhunderts zu spüren bekamen.

Was es vor dem Zweiten Vatikanum so nicht im christlichen Leben gegeben hat: die Verwerfung der Gewalt zu Gunsten eines völlig neuen Prinzips – und dieses Prinzip wurde merkwürdigerweise vom Judentum hergeleitet: Es ist das Prinzip des Dialogs.

Wenn Sie das berücksichtigen, dann können wir erst einige Sätze des Neuen Testaments voll würdigen, die ich in das Zentrum meiner Ausführungen stellen möchte. Es sind johanneische Sätze. Der erste Johannesbrief ist der maßgebliche Zeuge. Wenn Sie wissen wollen, warum, so lautet meine Antwort: Weil in den johanneischen Schriften die Spitze der neutestamentlichen Theologie erreicht worden ist.

Das gilt für das Johannesevangelium, aber es gilt erst recht für den johanneischen Brief. Im johanneischen Brief lesen wir den wunderbaren Satz: Gott ist die Liebe. Oder: Gott ist Liebe. Es ist wirklich die Aussage, die die Spitze

der neutestamentlichen Gottesbotschaft ausmacht. Sie werden fragen: Wo bleiben die vielen Drohworte, von denen das Neue Testament strotzt? Sie müssen im Lichte dieser Aussage neu artikuliert und gesehen werden.

Gott ist Liebe. Oder: Gott ist die Liebe. Dem stehen aber viele Fakten entgegen: Armut, Krankheit, Hunger und Kriege. All das, was das Menschleben verdüstert, scheint ein einziger Gegenbeweis zu der These zu sein, dass Gott die Liebe ist.

Nicht wir sind es, die den Gedanken der Liebe wirklich zu vollziehen vermögen, sondern Gott ist es, der diesen Gedanken an uns heranträgt. Und wir müssen uns gleichsam an ihn anschmiegen und uns in ihn hineindenken, um uns dieser Privilegierung bewusst zu werden.

Wir müssen das Unfassliche zu begreifen suchen: dass Gott die Liebe ist. Die Menschheit hat das nie realisiert und

gewusst. Wir Christen sind beauftragt, uns diesen Gedanken anzueignen.

So wunderbar das sein mag. Es bleibt von einer Tatsache überschattet: der Tatsache, dass wir sterben müssen. So wunderbar die Botschaft des Christentums ist, so sehr ist die Liebe überschattet vom Gedanken des Todes.

Doch damit ist nur die erste Stufe erreicht, die höchste Stufe ist dann gewonnen, wenn der Gottesgedanke von dieser Hypothek gelöst wird. Es muss mit Rilke „totlos“ gedacht werden. Dass Gott Liebe ist, kann letztlich nur in ihrem eigenen Licht einleuchten: als Gabe von oben, vom „Vater der Lichter“ (Jak 1,17), die als ebenso unverhoffte und uneinklagbare Gewährung allen Erwartungen zuvorkommt und sie zugleich auf das Wunderbarste erfüllt. Das muss wie ein Lichtstrahl ins Menschenherz fallen, befreiend, erhebend, hinreißend! Wie ein Vorgesmack des Himmels, wie die Musik aus einer anderen Welt.

### Anmerkung

\* Die hier abgedruckte und bereits in der Süddeutschen Zeitung vom 12.9.2006 veröffentlichte gekürzte Rede hat Eugen Biser am 7.9.2006 auf der Tagung „Habemus Pa-

pam – Anfragen an das theologisch-politische Profil Benedikts XVI.“ der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung in München gehalten.

# Autorenverzeichnis



**Prof. DDr. Dr.h.c.  
Eugen Biser**  
Leiter des Seniorenstudiums der Ludwig-Maximilians-Universität München



**Prof. Johanna Haberer**  
Professur für Christliche Publizistik, Theologische Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Nürnberg-Erlangen



**Dr. Philipp W. Hildmann**  
Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel, Hanns-Seidel-Stiftung, München



**Prof. Dr. Helmut Hoping**  
Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg



**Dr. Alexander Kissler**  
Kulturjournalist der Süddeutschen Zeitung, München



**Prof. Dr. Dr.h.c.  
Karl-Josef Kuschel**  
Katholisch-theologische Fakultät, Institut für Ökumenische Forschung, Eberhard-Karls-Universität Tübingen



**Bischof Dr. Gerhard  
Ludwig Müller**  
Bischof von Regensburg



**Prof. Dr. Gunther Wenz**  
Zentrum für ökumenische Forschung, Lehrstuhl für Dogmatik und ökumenische Theologie, Ludwig-Maximilians-Universität München



**Dr. h.c. mult.  
Hans Zehetmair**  
Staatsminister a.D., Vorsitzender der Hanns-Seidel-Stiftung, München