

# Kirche in modernen Gesellschaften:

---

## Die Gottesfrage in der säkularen Welt

von Thomas Söding

### 1. Religion in der Öffentlichkeit

Der Papstbesuch in Deutschland ist ein politisches Ereignis ersten Ranges. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass Benedikt XVI. vatikanisches Staatsoberhaupt ist. Das mag auf protokollarischer Ebene die eine oder andere Möglichkeit schaffen, die eine kluge Diplomatie nutzen wird. Entscheidend ist vielmehr, dass der Papst, als Bischof von Rom, Oberhaupt der Katholischen Kirche ist, der weltweit größten Religionsgemeinschaft. Als solcher ist er, nicht *de jure*, aber *de facto*, auch der wichtigste Sprecher der gesamten Christenheit und der stärkste Anwalt von Religion in der Öffentlichkeit.

Die Öffentlichkeit nimmt das wahr. Ob in Zustimmung oder Kritik: Der Papst findet weltweit Gehör, wenn er sich mit einer Enzyklika, einer Predigt, einer Rede, einer Vorlesung, einem Interview, einem Buch zu Wort meldet. Diese Öffentlichkeit fordert ihn auch: Von der *Cathedra Petri* aus darf er sich nicht nur für die Spezialinteressen der römisch-katholischen Kirche einsetzen, sondern muss stellvertretend für die Belange aller Christen und für die Anliegen aller religiösen Menschen Verantwortung übernehmen. Deshalb ist es eine Amtspflicht des Papstes, die Stimme für die Freiheit des Glaubens, die Rechte der Schwachen und die Hoffnung der Welt zu erheben.

Dieses öffentliche Wort kann der Papst nicht ergreifen, um zu bevormunden. Er kann authentisch nur in der Weise reden, dass er Zeugnis ablegt: als Bekenntnis zu Gott, als freimütige Rede aus gläubigem Herzen, als theologische Argumentation, als kritische Analyse ungerechter Verhältnisse am Maßstab der Bergpredigt, als Ermutigung zu einem Leben in Freiheit, als Feier des Glaubens. Es kann mit der Autorität des Amtes geschehen, wird aber nur dann Wirkung zeigen, wenn es glaubwürdig ist. Es kann nur glaubwürdig sein, wenn es ein ökumenisches Wort ist: Es muss das Verständnis der Religionen untereinander fördern; es muss der Gesellschaft zeigen, was Religion ist; es muss dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen. Die Glaubwürdigkeit eines religiösen Zeugnisses, ob es der Papst oder jemand anderes ablegt, hängt an zwei Bedingungen: Es muss theologisch begründet sein, und es muss öffentlich abgelegt werden. Wäre es theologisch nicht begründet, wäre es Demagogie; wäre es nicht öffentlich, könnte es nicht gehört werden.

Was aber heißt, dass ein solches Wort theologisch begründet ist? Und wie soll es in die Öffentlichkeit finden? Von vornherein ist klar, dass nicht irgendwelche Sonderrechte des Papstes einzufordern sind, sondern dass er ganz im Gegenteil die rechtlichen, sozialen und kulturellen Möglichkeiten, die ihm sein Amt bietet, nutzen muss, um in Sachen Religion für das Rederecht, aber auch die Begründungspflicht aller einzutreten.

Das religiöse Zeugnis muss theologisch begründet sein. Mit einer theologischen Begründung ist zweierlei gemeint: dass erstens nicht religiöse Parolen verbreitet, sondern religiöse Einsichten vermittelt werden und dass zweitens in aller Freiheit nicht von allem und jedem, sondern möglichst klar und eindeutig von Gott gesprochen wird, dann aber auch von der Welt, von den Menschen, von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so, wie sie sich im Lichte Gottes darstellt, besser: in dem Licht, das Menschen sehen und ausstrahlen, wenn sie an Gott glauben. Jesus hat auf die Frage nach dem wichtigsten Gesetz mit dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe geantwortet (Mk 12,28-34) und eigens betont, dass man Gott nicht nur mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen und mit ganzer Kraft, sondern auch mit vollem Verstand lieben solle. Zwar ist richtig, was Paulus den Philippnern geschrieben hat: dass der Glaube alles Verstehen übersteigt. Aber das ist gerade seine Logik. Deshalb bedarf es der Reflexion, der Kritik, der Differenzierung, wenn ein Wort des Glaubens laut wird – nicht in jeder einzelnen Artikulation, aber in ihrem Hintergrund und Wurzelboden: je mehr, desto besser. Papst Benedikt XVI. ist unbestreitbar und unbestritten einer der profiliertesten Theologen der Gegenwart.<sup>1</sup> Er hat die Möglichkeit, theologisch begründet die Gottesfrage in den Raum zu stellen und diejenigen Antworten zu erläutern, die im Haus der Katholischen Kirche entstanden sind, aber eine Ausstrahlungskraft weit über die Konfession hinaus haben können.

Auf dieses theologisch begründete Zeugnis hat die Öffentlichkeit Anspruch. Denn die Gesellschaft kann sich ein Wort, das Gott die Ehre gibt, nicht selbst sagen. Je säkularer sie ist, desto stärker ist sie darauf angewiesen, dass es kompetente Sprecher gibt, die der Religion eine Stimme geben. Die offene Gesellschaft kann auf religiöse Fundamentalisten gut und gerne verzichten; sie wird von ihnen bedroht. Es ist gerade die theologische Reflexion, die, ausgesprochen oder nicht, das religiöse Wort öffentlichkeitsfähig macht. Eine menschliche Gesellschaft braucht dieses Wort, um ihre Grenzen zu erkennen und ihren Horizont zu erweitern – und um die Menschen in ihrer Mitte zu verstehen, denen etwas heilig ist.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. *Frank Meier-Hamidi – Ferdinand Schumacher (Hg.), Die Theologie Joseph Ratzingers (Quaestio disputata 222)*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

<sup>2</sup> Das war das Plädoyer von *Jürgen Habermas* im Dialog mit *Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. v. Florian Schuller, Freiburg - Basel - Wien 2006 (<sup>1</sup>2004).

Das religiöse Zeugnis muss öffentlich sein können. Für diese Öffentlichkeit gibt es zwei Gründe: einen kirchlichen und einen gesellschaftlichen.

Der kirchliche Grund hat mit dem Grundverständnis des Evangeliums zu tun. Die Propheten Israels suchten die Öffentlichkeit, um politische Hybris zu brandmarken und Gerechtigkeit einzuklagen. Das Bekenntnis zum einen Gott, das sie forcierten, führte sie nicht aus der Welt heraus, sondern in sie hinein, weil Gott die Welt erschaffen hat und sie regiert. Es ist gerade die Einzigkeit, die Unsichtbarkeit, die Herrschaft Gottes, die ihnen die Möglichkeit verschaffte und den Auftrag erteilte, die Sache derer zu vertreten, deren Rechte mit Füßen getreten werden. Weil sie auf den einen, den einzig wahren Gott setzten, konnten sie von einem Standpunkt radikaler Unabhängigkeit aus intervenieren; weil Gott, wie sie ihn hörten und verkündeten, gerecht und barmherzig ist, konnten sie klären, dass es keinen echten Gottesdienst ohne Sozialarbeit gibt, kein ehrliches Bekenntnis ohne Solidarität, keine profunde Kritik der Mächtigen ohne Selbstkritik.

In dieser Spur der Prophetie steht Jesus. Nach dem Johannesevangelium wird er am Ende seines Lebens von seinen irdischen Richtern ins Verhör genommen. Ihnen bezeugt er: „Ich habe öffentlich vor der Welt gesprochen, und allezeit habe ich gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Geheimen habe ich nichts gelehrt“ (Joh 18,20). Als er, ein wehrloser Gefangener, daraufhin geschlagen wird, reagiert er: „Habe ich schlecht geredet, beweise, dass es schlecht war; wenn es aber recht war: was schlägst du mich?“ (Joh 18,23).

Jesus geht in die Öffentlichkeit weil die Menschen ein Recht haben, von Gott so zu hören, wie er ihn zur Sprache bringt. Die Freiheit der öffentlichen Rede ist ihm so heilig, dass er sich für sie kreuzigen lässt. Das prägt das Christentum bis heute und sein Verständnis von Religion in der Öffentlichkeit.

Die Katholische Kirche hat sich allerdings sehr schwer getan, diese Freiheit nicht nur für sich selbst in Anspruch zu nehmen, sondern auch für alle anderen Stimmen einzuklagen, ob sie nun *pro* oder *contra* Religion sprechen. Lange Zeit glaubte sie, es der Wahrheit, die sie erkannt zu haben glaubte, schuldig zu sein, nur für sie Rederecht zu fordern. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat aus einer neuen Zuwendung zu den biblischen Quellen des Glaubens heraus den Begriff der Wahrheit so weit zu fassen gewusst, dass auch die Wahrheiten anderer Konfessionen und Religionen erkannt und deshalb Rederechte für sie alle theologisch begründet werden konnten – weil sie die Spuren Gottes in der gesamten Schöpfung und in allen Kulturen erwartet und deshalb ein genuines Interesse hat, zu hören, was andere über Gott und die Welt zu sagen haben.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde erkennt darin einen Paradigmenwechsel katholischer Theologie: Reinigung des Glaubens, in: FAZ Nr. 215, 16. September 2010, 32. Es wäre aber nicht nur der Wandel im Freiheitsverständnis der Kirche, sondern auch der Gesellschaft zu würdigen.

Für die Öffentlichkeit religiöser Rede gibt es aber auch einen politischen Grund. Eine säkulare, pluralistische, demokratische Gesellschaft ist es sich selbst schuldig, den denkbar größten Freiraum für religiöse Artikulationen zu schaffen. Keine Diktatur kann es wagen, diese Freiheiten zu bieten. Ob sie genutzt werden, ist allein die Sache der Kirchen und Religionsgemeinschaften selbst: Es hängt nur davon ab, wie interessiert und interessant, wie kompetent und kommunikativ sie sind. Dass es keine Privilegien für irgendeine Kirche oder Gemeinschaft gibt, schränkt die Möglichkeiten, die Religion ins Gespräch zu bringen, nicht ein, sondern schafft sie gerade – und nötigt allerdings auch zu der Anstrengung, sich ebenso verständlich wie verbindlich auszudrücken und im politischen, kulturellen, ökonomischen, sozialen Sektor nach Partnern und Verbündeten Ausschau zu halten, damit die Worte des Glaubens, die Zeichen der Hoffnung und vor allem die Taten der Liebe verstärkt werden können.

Die Möglichkeit öffentlicher Religion muss die freiheitliche Gesellschaft um ihrer selbst willen garantieren. Ein Laizismus, der die Religion aus der Öffentlichkeit zu drängen versuchte, wäre politisch ebenso schwach wie kulturell. Dass Religion Privatsache sei, ist ein Grundsatz, der in den Freiheitskämpfen der Neuzeit gegen die Hegemonie des Staates geltend gemacht worden ist und sein volles Recht überall dort behält, wo die Notordnung des Westfälischen Friedens *cuius regio, eius religio*, in welcher sublimer Variante auch immer, zur politischen Maxime werden soll. Dass Religion Privatsache sei, wird aber zur politischen Parole, wo Vertreter des Staates, der Legislative, Exekutive oder Judikative, sie gebrauchen, um nicht die Freiheitsrechte der Einzelnen stark zu machen, sondern um die Handlungsfreiheit und das Rederecht Gläubiger und ihrer Gemeinschaften in die Schranken zu weisen. Die Demokratie braucht, wenn sie nicht aus sich selbst heraus stark genug ist, das Recht, fundamentalistische Religion per Gesetz zu bekämpfen, muss aber immer wissen, dass sie dann ihrerseits der Not gehorcht, und auf bessere Zeiten hoffen. Religion muss für jeden Menschen jederzeit Privatsache sein dürfen; theologisch ist das darin begründet, dass jeder Mensch nur in der 1. Person Singular und der 1. Person Plural glauben kann: „Ich glaube“ – „Wir glauben“. Aber Religion muss jederzeit öffentlich werden können, politisch, kritisch, sozial engagiert und spirituell orientiert, wenn es keine staatliche Bevormundung geben soll. Auch das ist theologisch in der Freiheit des Glaubens begründet. Der Staat kann sie nicht begründen; er muss sie schützen – um der Freiheit aller willen.

Insofern ist das öffentliche Ereignis eines Papstbesuches in Deutschland ein Ernstfall nicht nur des Glaubens, der gefragt ist, sein Verhältnis zur Öffentlichkeit, zur Freiheit, zur Kritik, zur Pluralität und Säkularität zu klären; er ist auch ein Ernstfall der politischen Kultur in der Bundesrepublik, die sich der Gretchenfrage zu stellen hat: „Sag, wie hältst Du's mit der Religion?“ – nicht nur, wenn der Mann in Weiß alle Blicke auf sich zieht.

## 2. Glaube in der Politik

Zu den Konflikten, die das Image Joseph Ratzingers in der deutschen Öffentlichkeit beschädigt haben, gehört die Auseinandersetzung um die Schwangerenkonfliktberatung. Im Kern ging es um die Frage, ob die katholische Kirche mit ihren ausgebauten Sozialinstitutionen in das gesetzlich geregelte System der Pflichtberatung einsteigen sollte, ohne dies es keine straffreie Abtreibung geben kann, oder ob sie sich diesem System verweigern müsse, um klarer für das Lebensrecht der Ungeborenen eintreten zu können. Das Engagement der Katholischen Kirche war von Seiten der Politik, nicht nur der christdemokratischen und christsozialen Parteien, erwünscht; die Caritas wollte sich einbringen; die große Mehrheit der deutschen Bischöfe war dafür. Mehr noch: dass es im Dialog mit der Regierung, dem Parlament und den Parteien auf der Basis einschlägiger Urteile des Bundesverfassungsgerichts gelungen war, eine Beratungspflicht ins Gesetz zu schreiben, wurde als Erfolg einer verantwortlichen Partnerschaft von Staat und Kirche gesehen. Auch wenn erst einige Zeit ins Land gehen muss, bis ein historisches Urteil auf Basis umfassender Akteneinsicht möglich sein wird, ist es ein offenes Geheimnis, dass nicht zuletzt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation das römische Nein zu dieser Beteiligung organisiert und formuliert hat, dem sich die Deutsche Bischofskonferenz schließlich beugen musste.<sup>4</sup>

Dieser Konflikt wird oft als Streit zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik gesehen. Dafür gibt es Gründe: Während die einen, auch wenn sie wussten, dass der Beratungsschein zum Rechtsgrund für die Straffreiheit einer Abtreibung werden konnte, ein Engagement für geboten hielten, um dadurch Leben zu retten, reklamierten die anderen, dass eine in sich schlechte Handlung, das die Tötung unschuldigen Lebens fraglos ist, jedes Kalkül ausschließe. Allerdings ist die auf Max Weber zurückgehende Unterscheidung in diesem Fall zu grob: Denn die Befürworter argumentierten ihrerseits mit der Unantastbarkeit menschlichen Lebens vom ersten Augenblick an, während die Gegner durchaus mit den sozialen, juristischen und politischen Landzeitfolgen einer Lockerung des Lebensschutzes argumentierten, die sie für desaströs hielten.

Der Konflikt ist auf kirchenrechtlicher Ebene entschieden; er schwelt aber weiter: innerhalb der katholischen Kirchen, zwischen den Konfessionen, auch im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Er wird sich während des Deutschlandbesuches von Benedikt XVI. schwerlich lösen lassen. Er muss, um aufgearbeitet werden zu können, in den größeren Zusammenhang einer Verhältnisbestimmung von Religion und Politik gestellt werden.

---

<sup>4</sup> Die Härte der Auseinandersetzung spiegelt sich von der anderen Seite aus in den Memoiren von *Hans Maier*, *Böse Jahre – gute Jahre. Ein Leben 1931ff.*, München 2011.

Für Joseph Ratzinger ist die Klärung der Frage, welche politische Rolle die Religion spielen soll, eines der Hauptthemen seiner theologischen Reflexion und eines der Hauptgebiete seiner kirchlichen Arbeit. Seine eigene Position hat er Mitte der 80er in einem Vortrag über *Politik und Erlösung* vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften zu Düsseldorf formuliert<sup>5</sup>, deren korrespondierendes Mitglied er bis heute ist. Anlass ist der Konflikt mit der Theologie der Befreiung, der Ratzingers Beliebtheit in Deutschland gleichfalls nicht gerade gesteigert hat. In seiner Akademierede klärt er allerdings, dass den Befreiungstheologen hinsichtlich ihrer Rechtgläubigkeit kein Vorwurf zu machen sei; zu kritisieren sei allerdings der politische Messianismus, denen er einigen ihrer prominenten Vertreter zuschreibt. Zu klären, ob dieser Vorwurf zu Recht erhoben worden ist oder nicht, ist eine Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. Die heutige Diskussionskonstellation hat sich wesentlich verändert, weil die marxistische Ökonomie, die damals sowohl die Sozialdiagnose als auch die politisch-ökonomischen Therapieansätze der Befreiungstheologie beherrschte, abgewirtschaftet hat.

Zukunftsweisend ist aber der weite Horizont, in den Ratzinger seine Kritik einzeichnet: „Im Grunde gibt es ... nur zwei große geschichtliche Modelle ... Das eine ... ist das von Saint-Simon bis Bloch reichende Projekt, das die Politik unmittelbar mit der Metaphysik verknüpft und, um sie handhabbar zu machen, Metaphysik als Physik, d.h. als determinierte und determinierbare Größe ... behandelt. ... Diesem ... physikalischen Modell steht der aristotelische Entwurf entgegen, der – Platon präzisierend und klärend – Politik nicht in Metaphysik, sondern in Ethik einordnet und damit ein völlig anderes Verständnis von Freiheit und Verantwortung als Grundelemente politischen Handelns ausbildet. Beide Ansätze haben Entsprechungen in der Theologie. Das Konzept des Eusebius von Caesarea und der politische Augustinismus des Mittelalters weisen in die Richtung des saint-simonistischen Modells der Theopolitik, ohne schon die Radikalität und Strenge dieses Entwurfs an sich zu tragen. Augustinus selbst, Thomas von Aquin und in anderer Weise auch Luther liegen grundsätzlich auf der Linie des aristotelischen Typs, der Politik auf dem Weg über die Ethik und nicht anders mit der Theologie verknüpft. Ich wage zu behaupten: Nur wo dies geschieht, bleibt das biblische Menschenbild in Geltung, d.h. die Würde und die Freiheit eines jeden einzelnen, der nicht zum Teil der Physik des Fortschritts erklärt werden muss. Nur so bleibt umgekehrt auch die notwendige Rationalität der Politik erhalten, ohne einem leeren Empirismus ausgeliefert zu werden.“<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

<sup>6</sup> Ebd. 21.

Diese Position hat sich Joseph Ratzinger lange zuvor in seinen akademischen Qualifikationsschriften über Augustinus<sup>7</sup> und Bonaventura<sup>8</sup> erarbeitet. Er hat sie auch als Papst Benedikt XVI. immer wieder vertreten. Seine erste Enzyklika *Deus Caritas est*<sup>9</sup> abstrahiert vom damaligen Anlass, verfolgt aber dieselbe Linie. „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*“, wird Augustinus mit seinem Buch über den Gottesstaat zitiert (DCE 28a): „Ohne Gerechtigkeit – was sind Königreiche dann anderes als Räuberbanden?“ (*De civitate Dei* IV, 4). Und der Sache nach wird Aristoteles ins Gedächtnis gerufen: „Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß der Politik. Die Politik ist mehr als die Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen: Ihr Ursprung und Ziel ist eben die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur. So steht der Staat praktisch unabweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen? Aber diese Frage setzt die andere, grundsätzlichere voraus: Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft, aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. An dieser Stelle berühren sich Glaube und Politik“ (DCE 28a).

Die Verantwortung des Glaubens besteht dem Papst zufolge also nicht darin, sich zu politisieren, sondern darin, Politik zu ermöglichen, zu befördern, zu unterstützen: einerseits kritisch, nämlich durch die Verwerfung aller politischen Heilslehren; und andererseits konstruktiv, durch die Verpflichtung der Politik auf die Gerechtigkeit: „Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an“ (DCE 28a). Christen sollen in die Politik gehen – aber nicht die Kleriker, sondern die Laien, und nicht in der vermessenen Erwartung, den größeren Sachverstand oder die reinere Motivation aufzubringen, sondern in der Verantwortung, mit dem christlichen Ethos der Humanisierung der Gesellschaft zu dienen. Jenseits der politischen Möglichkeiten bleibt die Notwendigkeit der Caritas: die Hilfe für die Armen dort, wo ihnen der Staat auch beim besten Willen nicht helfen kann.

---

<sup>7</sup> Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), St. Ottilien <sup>2</sup>1992. Wieder abgedruckt in: Gesammelte Schriften 1, Freiburg - Basel - Wien 2011.

<sup>8</sup> *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959. Wieder angedruckt in: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften 2), Freiburg - Basel - Wien 2009.

<sup>9</sup> 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, Città del Vaticano 2005.

Die jüngste Enzyklika *Caritas in veritate*, die sozialetische Themen in der Tradition der katholischen Soziallehre vertritt, aber sie theologisch aufschließt, verfolgt dieselbe Linie.<sup>10</sup> Sie konkretisiert jedoch an exemplarischen Stellen, wo sich die katholische Kirche in erster Linie zum sozialpolitischen Engagement verpflichtet sieht: im Schutz des menschlichen Lebens und der menschlichen Freiheit, im Kampf um gerechte Löhne und bessere Bildung, in der Zivilisation der Globalisierung und der Kritik jeder politischen oder ökonomischen Ideologie. Kritischen Beobachtern fällt regelmäßig auf, wie nüchtern der Ton und wie pragmatisch die Handlungsoptionen, aber auch wie grundsätzlich die Begründungen und wie weitreichend die Zusammenhänge in der Soziallehre der Päpste sind, die seit dem 19. Jahrhundert kontinuierlich entwickelt wird.

Die politische Sinnspitze dieser Verhältnisbestimmung von Politik und Religion ist scharf. Der Papst wendet sich nicht mehr gegen kommunistische Heilsversprechen; die sind zur Zeit selbst in China passé. Er nennt überhaupt keine Adressaten seiner Kritik. Aber es wird doch deutlich, gegen welche Modelle er sich richtet.

Das eine Modell ist das einer Politisierung der Religion. Dieses Modell begegnete früher in Gestalt der Staatskirchen, die noch gar nicht so lange passé sind. Heute ist es vor allem dort noch aktuell, wo der Islam die Mehrheitsreligion ist, weil er Religion, Politik und Recht konsequent nicht differenziert, sondern im Namen Gottes integriert. Religions- und Gewissensfreiheit werden in diesen Systemen prekär; Aufklärung hat es schwer; von der Selbstverantwortung der Politik und ihrer eigenen Rationalität kann kaum die Rede sein.

Das andere Modell ist das einer Sakralisierung der Politik. Früher begegnete es in Gestalt des Gottesgnadentums christlicher Herrscher oder islamischer Khalifen. Heute hat es sich tiefgreifend gewandelt und taucht im Konzept einer Zivilreligion auf, die sich von den konfessionellen Prägungen der verfassten Religionen, von den Unterschieden ihrer Bekenntnisse, von ihren charakteristischen Riten, ihren ureigenen Theologien und ihrem spezifischen Ethos wenig beeindrucken lassen will, um demgegenüber den Anspruch oder wenigstens die starke Erwartung des Staates geltend zu machen, in nationalen, regionalen oder kommunalen Rahmen religiöse Bedürfnisse der Bevölkerung bei Katastrophen und Jubiläen zu zelebrieren. Die religiöse Überhöhung politischer Symbole, die religiöse Rhetorik bei der Legitimation militärischer Aktionen, aber auch, auf der anderen Seite des Spektrums, die Moralisierung der Theologie zur Kritik politischer Entscheidungen sind die deutlichsten Zeichen einer Entwicklung, die an Dynamik noch zunehmen wird.

---

<sup>10</sup> Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Città del Vaticano 2009.

Beide Stoßrichtungen sollen in den theoretischen Schriften Joseph Ratzingers und in den Lehrschreiben Benedikt XVI. eher Reflexionsprozesse anregen als Abgrenzungen vornehmen. Beide könnten, unkritisch, als reine Affirmation des Christlichen gelesen werden. Beide sind aber jesuanisch begründet und beide haben eine eigene politische Dialektik.

Von Jesus wird erzählt, dass ihm in Jerusalem die Frage gestellt worden sei, ob man dem Kaiser Steuern zahlen solle. Es ist die Frage von Juden an einen Juden, von Lehrern an einen Lehrer, von Mitgliedern einer besiegten und besetzten Volkes an das Mitglied eines besiegten und besetzten Volkes.

Jesus antwortet dem Evangelium zufolge mit einem Satz, der zum Sprichwort geworden ist: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist!“ (Mk 12,13-17). Das Wort hat, wie die Bibelwissenschaft sagt, ein Achtergewicht: Was zuletzt allein zählt, ist das, was Gottes ist. Er ist der Herr aller Herren; sein Wille soll geschehen. Jesus hat den politischen Begriff der Herrschaft Gottes gewählt, um seine Frohe Botschaft zu verkünden: dass den Menschen und der Welt nichts Besseres passieren kann, als das Gott sich ihrer annimmt – und dass sie Gott annehmen. In den beiden folgenden Gesprächen begründet Jesus die Auferstehungshoffnung, weil Gott kein Totengott, sondern ein Gott der Lebenden ist (Mk 12,18-27), und dass er über alles zu lieben sei, so dass auch der Nächste geliebt werden kann (Mk 12,28-34). Die Pointe, dass es in erster Linie und in jeder Hinsicht bis zuletzt um das geht, „was Gottes ist“, wird vom Kontext unterstrichen. Jesus will, wenn es Ernst wird, keine Kompromisslinie vorgeben, sondern den Glauben an Gott konkretisieren.

Aber Jesus ist eben auch im Politischen kein Fundamentalist. Er ist Realist. Er sieht, dass es im Raum der Gottesherrschaft, in dem sich der Sinn des Lebens, das Heil der Welt, die Rettung der Menschen abspielt, auch einen Ort gibt, wo der Kaiser seine Rechte und seine Pflichten hat. Jesus legitimiert nicht die Monarchie, sondern zitiert den Kaiser als den höchsten Repräsentanten politischer Macht in seiner Zeit. Es kann mit Berufung auf Gott keine prinzipielle Verweigerung gegenüber dem Politischen geben. Was legitime Rechte und vordringliche Pflichten des Kaisers sind, wird von Jesus in diesem kurzen Spruch nicht ausgeführt. Es machte auch wenig Sinn, da Politik immer Tagesgeschäft ist und die sich Herausforderungen permanent so dramatisch ändern, dass auch die Lösungen immer neu gefunden werden müssen. Es ist aber an einer entscheidenden Stelle die Konfliktlinie markiert: sollte ein Kaiser (mit welchem politischen Amt auch immer) die Stelle Gottes einnehmen wollen. Der antike Kaiserkult ist nur die Spitze des Eisberges. Kritisch wird es immer, wenn ein politischer Machthaber keine höhere Macht über sich anerkennt, der er selbst Rechenschaft schuldet.

Dass die Kirche der jesuanischen Differenzierung immer gefolgt sei, wird man nicht guten Gewissens behaupten können; aber dass sie jedenfalls für die christliche Verhältnisbestimmung von Religion und Politik charakteristisch ist, lässt sich begründen und konkretisieren.

Die größte Versuchung für die Kirche ist es, das, was Gottes ist, mit dem zu identifizieren, was der Kirche ist. Aus dieser optischen Täuschung hat sich der Investiturstreit entwickelt, der das christliche Mittelalter kontaminiert hat. Die Kirche nimmt aber nicht die Rolle Gottes auf Erden ein, sondern steht in der Nachfolge Jesu. Er ist der Lehrer, der mit prophetischer Inspiration die Fundamentalunterscheidung zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist entwirft, um Gott die Ehre zu geben und die Politik in die Schranken zu weisen. Mithin ist es die Aufgabe der Kirche im politischen Diskurs, nicht das Amt des Kaisers zu übernehmen, sondern für Gott einzutreten, aber auch nicht Deutungshoheit über die Politik zu erringen, sondern gerade ihre kritische Funktion gegenüber politischen Ideologien, politischer Anmaßung und politischer Verantwortungslosigkeit auszufüllen – am besten (und schwierigsten) dadurch, dass sie mit gutem Beispiel vorangeht.

Die größte Versuchung für alle „Kaiser“ dieser Welt ist es hingegen, Gott den Abschied zu geben und die unangenehmen Kritiker, die daran erinnern, dass es noch mehr gibt als politische Ehre, zu überhören oder gar mundtot zu machen. Alle politischen Heilsversprechen sind einerseits blasphemisch, weil sie sich Göttliches anmaßen, und andererseits unrealistisch, weil sie mit den Fakten kollidieren und das menschliche Maß verlieren.

Interessanter ist die positive Alternative. Wer mit der jesuanischen Maxime im Sinn Politik treibt, darf sich entlastet fühlen, im politischen Handeln tatsächlich nur diejenigen Entscheidungen zu treffen, die im Kompetenzbereich der Politik liegen also der Organisation von Macht im Interesse irdischer Gerechtigkeit. Das ist für das Leben aller Menschen von äußerster Wichtigkeit, weil es ihre Freiheit, ihr Recht, ihre Verantwortung betrifft, berührt aber, aufs Ganze des menschlichen Lebens gesehen, doch nur vergleichsweise überschaubare Sektoren. Hier ist die ganze Kraft der Politik gefordert; sie kann sich darauf konzentrieren, weil sie damit rechnen darf, dass zentrale andere Lebensfragen – all diejenigen, die mit Sinn und Hoffnung, Religion und Gott zu tun haben – von anderen gestellt und beantwortet. Daraus aber müssten Optionen der Religionspolitik folgen. Vor Gericht sind alle gleich; aber nur Gleiches kann gleich behandelt werden. Die Politik müsste ein starkes Interesse haben, gerade mit denjenigen religiösen Institutionen und Individuen ins Gespräch zu kommen, die in der Lage sind, Verantwortung und Grenzen des Politischen zu bestimmen, ohne die Gottesfrage auszuklammern und ohne die Machtfragen religiös zu vereinnahmen. Wie dies in der künftigen Gesellschaft der Bundesrepublik organisiert werden kann, dürfte eine der wichtigsten politischen Fragen sein, die der Papstbesuch aufwirft.

### 3. Kirche in der Gesellschaft

Die Fähigkeit christlicher Theologie, zwischen dem unterscheiden zu können, was des Kaisers und was Gottes ist, setzt nicht nur ein kritisches Verhältnis zu den Interessen der Kirche und des Staates voraus, sondern auch ein kritisches Verhältnis des Glaubens zur Vernunft. Dieses Verhältnis zu bestimmen, ist ein wesentliches Anliegen des Papstes. Es stand im Mittelpunkt seiner Regensburger Vorlesung<sup>11</sup> und der kontroversen Debatten, die sie ausgelöst hat<sup>12</sup>. Der papst hat von seinen ersten Ansprachen her klargemacht, dass er eine doppelte Gefahr sieht. Er nennt sie eine Pathologie der Vernunft und eine Pathologie der Religion. Die Vernunft verliert ihre Vitalität, wenn sie vom Glauben abgeschirmt, die Religion, wenn sie von der Vernunft abkapselt.

Die Kritik an dieser zweischneidigen Gefahrenanalyse ist laut. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die sich die moderne Freiheitsgeschichte gerade als Emanzipationsgeschichte von der Kirche, vom Dogma, vom Glauben erzählen – weil sie Fremdbestimmung durch Gott, durch eine religiöse Institution, durch spirituelle Autosuggestionen befürchten und sich keine Rechenschaft ablegen, welche neuen Zwänge entstehen, wenn die autonome Vernunft entweder alles reflektieren, kritisieren und definieren will oder aber die Religion, die weite Bereiche menschlicher Interessen, menschlicher Kultur und menschlicher Emotionen bestimmt, tabuisiert, weil sie unwissenschaftlich und irrational sei, gewaltträchtig und inhuman. Die neuen Propagandisten des Atheismus sind intellektuell wenig interessant, weil sie antichristliche, antijüdische und antiislamische Stereotype aufwärmen<sup>13</sup>; theologisch sehr interessant sind aber die Kritiker des religiösen Monotheismus, der strukturell gewaltträchtig sei, weil er nur für einen Gott Platz lasse<sup>14</sup>, und der kirchlichen Ansprüche an das Glaubensbekenntnis und die Lebensführung, weil sie diszipliniere, was zur freien Entfaltung bestimmt sei<sup>15</sup>. Diese Kritik lehrt Theologie und Kirche, die Schattenseiten und Versuchungen jener Wahrheit zu beleuchten, die Jesus gebracht hat. Sie kann nicht aus dem Weg geräumt werden, indem man die Humanitätsgewinne des Christentums, die nicht zu verachten sind<sup>16</sup>, weil man dann ins Aufrechnen käme, sondern nur durch eine Klärung des Freiheitsverständnisses biblisch orientierter Theologie.

---

<sup>11</sup> Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg - Basel - Wien 2006.

<sup>12</sup> Heinz Otto Luthé – Carsten-Michael Walbinger (Hg.), Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikt XVI. bei Juden und Muslimen (Aufbrüche I), Bochum 2008.

<sup>13</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2006.

<sup>14</sup> David Hume, *The natural history of religion*, London 1757. Ein ironischer Nachhall bei Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

<sup>15</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit I-III*, Frankfurt/M. 1966.

<sup>16</sup> Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006

Auf der anderen Seite der Papst-Kritiker stehen diejenigen, die Religion gegen die Aufklärung, gegen die Moderne, gegen die Kritik abschirmen wollen und deshalb entweder, wie in Teilen evangelischer Theologie nach der Aufklärung, eine doppelte Wahrheit lehren – eine Wahrheit des Herzens, die der Glaube erschließe, und eine Wahrheit des Verstandes, die der Wissenschaft zugänglich sei – oder aber (die fundamentalistische Variante in allen Konfessionen und Religionen) die Kritik, die Skepsis, den Zweifel verteufeln.

Das entscheidende theologische Argument, das Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung vorgetragen hat, lautet, es sei gerade die Vernunft, die den Glauben davor bewahre, aus Unverstand aggressiv zu werden, und der Glaube, der die Vernunft davor bewahre, aus Hochmut oder falscher Bescheidenheit unglaubwürdig zu werden, weil sie um die großen Fragen, die in den Religionen gestellt werden, einen Bogen schlage. Für dieses Argument lassen sich zahllose Belege aus der Erfahrung beiziehen. Es kann aber nur dann umfassende Geltung beanspruchen, wenn es sich prinzipiell begründen lässt.

Was die Rolle der Vernunft in der Gesellschaft – weit über das System der Wissenschaft hinaus – angeht, kann der Papst wie jeder Theologe nur Fragen stellen und Kritik üben. Die entscheidende Frage lautet, welchen Preis es kostet, wenn die Philosophie der Gottesfrage ausweicht; die entscheidende Kritik, welchen Preis es kostet, wenn die Natur- und Geisteswissenschaften sie, positiv oder negativ, beantworten wollen. Der Glaube gibt zu denken. Die katholische Theologie traut der Vernunft traditionell und aktuell sehr viel zu: nicht, den Glauben zu ersetzen, aber wohl, ihn zu kritisieren, zu reinigen und zu weiten, so wie umgekehrt nur im Horizont jüdischer und christlicher Theologie die philosophische Frage virulent wird, ob es ein Ziel und Ende der Geschichte geben kann, einen endgültigen Ausweg aus Schuld und Not, einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende oder, wie Nietzsche meinte, immer nur die Wiederkehr des Gleichen. Der Glaube ist kritisch. Er lässt sich nicht von einer biologisch oder physikalisch gewonnenen Aussage irritieren, die einen positiven oder negativen Gottesbeweis beizubringen behauptet, sondern plädiert mit Hilfe der Theologie dafür, dass die Biologie Biologie und die Physik Physik bleibt. Umgekehrt hat die Theologie inzwischen ihre Lektion gelernt, dass sie den profanen Wissenschaften keine Vorschriften machen darf, sondern auf die Ergebnisse kritischer Vernunft bauen kann und muss.

Was die Rolle der Religion angeht, ist Benedikt XVI. jedoch *qua* Amt gefordert, Position zu beziehen: als Theologe, als Bischof, als Papst. Die entscheidende Herausforderung besteht darin, ob es möglich ist, vom Innersten des Glaubens, der Kirche, der Theologie heraus einen Zugang zur Säkularität und Pluralität der Gesellschaft, zur demokratischen Ordnung, zur Unabhängigkeit der Justiz, zur Bedeutung anderer Religionen, aber auch des Atheismus und des Agnostizismus zu öffnen.

Gemeint ist nicht der religionswissenschaftliche Rekurs an den Universitäten, der seine Bedeutung hat, weil er auf dem Boden akademischer Professionalität in methodischer Äquidistanz zu allen Religionen und Kulturen (allerdings vom Standpunkt des liberalen Westens aus) einen Blick von außen auf ihre Konstruktionen und Funktionen zu bestimmen.<sup>17</sup> Gemeint ist auch nicht eine Theologie, die sich so negativ oder transzendental gebärdet, dass alle geschichtlichen Konkretionen sich relativieren und die Religionskritik überflüssig scheinen könnte.

Gefragt ist der Papst vielmehr, wie er als Theologie, als Bischof und als Papst in den Diskursen einer offenen Gesellschaft den eigenen Glauben, den Glauben der katholischen Kirche, so zur Sprache bringt, dass die Offenheit begründet wird und das Gespräch Substanz hat. Allein diese genuinen Stimmen der Religion werden darüber entscheiden, welche Bedeutung sie in der Moderne und welche Bedeutung die Moderne in den Religionen gewinnt.

Der Rückblick auf das wissenschaftliche Œuvre Joseph Ratzinger zeigt das große Potential seiner Theologie, die durch seine Wahl zum Papst nicht dogmatisiert ist, aber ein Pfund ist, mit dem er als Bischof von Rom wuchern kann.<sup>18</sup> Tatsächlich setzt Ratzinger im Ansatz seines Denkens auf die Kraft des Glaubens, mit Hilfe der Vernunft die Welt zu sehen, wie sie ist, und Gespräche zu führen, die Erkenntnisse gewinnen lassen.

Er hat sich seit langem nicht mehr nur mit der religiösen Situation in Deutschland zu befassen. Aber wenn er nach Deutschland kommt, steht seine Art, den Glauben zu verstehen und zu verkünden, in drei Bewährungsfeldern auf dem Prüfstand.

Erstens ist eine hohe ökumenische Kompetenz verlangt. Deutschland ist eine Nation starker evangelisch-katholischer Konflikte und Friedensinitiativen. Verlangt ist nicht nur eine gute Kenntnis der jeweils anderen Konfession; die sollte bei einem Theologieprofessor unterstellt werden dürfen. Verlangt ist nicht eine Fähigkeit, irgendwelche Kompromisse zu schmieden, wie haltbar sie auch sein mögen; das ist im politischen Alltagsgeschäft notwendig, weil regelmäßig die Zeit fehlt, divergierende Interessen zum Ausgleich zu bringen, kann aber keine Basis gemeinsamen Betens und Handelns im Glauben sein. Verlangt ist vielmehr von einem katholischen Bischof und Theologen die Fähigkeit, die Stärken des evangelischen Christentums zu erkennen und die Schwächen der eigenen Konfession zu analysieren, um daraus Schlüsse für die Verkündigung des Glaubens zu ziehen.

---

<sup>17</sup> Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/Main 2000.

<sup>18</sup> Besonders aufschlussreich für die Klärung der gesellschaftlichen Verantwortung der Theologie sind die Beiträge zum Kirchenverständnis: *Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

Zweitens ist eine hohe interreligiöse Kompetenz verlangt. In Deutschland ist die Förderung des jüdisch-christlichen Dialoges, die Aufarbeitung der Schuld an den Juden, die Bitte um Vergebung und die Arbeit an einer Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum – wie der Bundesrepublik zum Staat Israel – von überragender Bedeutung. Zunehmend gewinnt aber auch das Verhältnis zum Islam an Bedeutung, dessen Gewicht in Deutschland voraussichtlich zunehmen wird. Wiederum ist vom Papst nicht die hohe Kunst der Diplomatie, sondern der Theologie gefragt: Er muss nicht nur die Vergangenheit aufarbeiten und Wege in die Zukunft weisen; er muss vielmehr Auskunft erteilen, wie er vom christlichen Evangelium aus das Judentum sieht, aber auch den Islam, der sich ja seinerseits auf Jesus bezieht, und all die anderen Religionen und Weltanschauungen.

Drittens ist eine hohe soziale Kompetenz verlangt. Deutschland gehört zu den am stärksten säkularisierten Gesellschaften der Welt. Im Osten ist das Christentum nurmehr eine kleine Minderheit. Im politischen Raum gibt kaum laizistische Stimmen, aber durchaus Kritik nicht nur an sog. Privilegien der christlichen Kirche (deren charakteristischen Rechte allesamt auf demokratische Entscheidungen gewählter Parlamentarier zurückgehen) und selbstbewusste Stimmen, die meinen, eine ausdrückliche Gottesbezüge in der Verfassung, eines kirchlichen Rederechts in politischen Beratungen und einer theologisch geprägten Kritik an bestimmten Entscheidungen nicht zu bedürfen. Theologie ist an dieser Stelle nicht als Sachwalter kirchlicher Interessen gefragt, sondern als Stimme der Vernunft, die das religiöse Erbe erschließt und die aktuelle Bedeutung des Glaubens für die Gesellschaft diskutiert.

Auf allen drei Gebieten tritt Ratzingers Theologie und Benedikts Programmatik erhebliche Kritik entgegen. Im evangelisch-katholischen Verhältnis hat die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus*, für die er als Präfekt verantwortlich zeichnete<sup>19</sup>, die evangelischen „Gemeinschaften“ seinen nicht kirchlichen im eigentlichen Sinn des Wortes, für Verstimmung gesorgt. Im jüdisch-christlichen Verhältnis ist ihm nicht nur die Williamson-Affäre angekreidet worden, sondern auch die Neuformulierung einer Fürbitte für die Juden, die im tridentinischen Ritus gesprochen werden soll.<sup>20</sup> Im christlich-islamischen Gespräch sehen einige Beobachter die Regensburger Rede als Desaster. Und dass Ratzinger ein gebrochenes Verhältnis zur Moderne habe, ist fast schon *opinio communis* kritischer Theologie.

---

<sup>19</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus* – Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesus Christi und der Kirche ((Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 148), Bonn 2000.

<sup>20</sup> Vgl. *Walter Homolka – Erich Zenger (Hg.)*, „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2008.

Eine genaue Betrachtung seiner Positionen zeigt jedoch ein erheblich anderes Bild. Ratzingers Ökumene ist nicht eine Ökumene der Profile, sondern der Stärken. Stark ist für ihn an der evangelischen Theologie, dass sie auf das Wort Gottes setzt und Außergewöhnliches für die religiöse Bildung geleistet habe, von der Kirchenmusik und der religiösen Dichtung ganz zu schweigen. Stark aber an der katholischen – wie der orthodoxen – Theologie ist für ihn, dass und wie sie das Sakramentale ausgebildet hat: den Sinns für Heilige, das Priestertum, das eucharistische Opfer, das alle blutigen Opfer aufhebt, das Bischofsamt, den Petrusdienst an der Einheit der Kirche von Rom aus. Joseph Ratzinger ist durch seine intensiven Studien seit längerer Zeit schon zu der Überzeugung gelangt, dass sich die reformatorische Bewegung bewusst gegen diese *essentials* katholischer Kirchlichkeit entschieden und stattdessen den Ansatz bei allgemeinen Priestertum aller Getauften so gewählt habe, dass die Sakralität der Liturgie und die Sakramentalität der Kirche in den Hintergrund treten. Das entspricht der evangelischen Position all derjenigen, die der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts skeptisch gegenüberstehen. Denn sie hatte substantielle Annäherungen auch im Amts- und Kirchenverständnis, im Opferbegriff und im Bischofsdienst angebahnt. Mithin muss die Zukunft zeigen, ob die Skepsis gegenüber der Konsens-Ökumene überwiegen oder sich die Idee einer gemeinsamen Entwicklung durchsetzen wird. Wenn das der Fall wäre, gäbe es keinen theologischen Grund mehr, die evangelischen „Gemeinschaften“ nicht als „Kirchen im eigentlichen Sinn des Wortes anzuerkennen.

Im jüdisch-christlichen Dialog ist Joseph Ratzinger derjenige gewesen, der die spektakulären Gesten Johannes Paul II. theologisch abgesichert und verteidigt hat.<sup>21</sup> In seinen Schriften sieht er mit zentralen Texten des Neuen Testaments, besonders mit der Theologie des Apostels Paulus, dass die Juden eine eigene Sendung haben, die von der Kirche erkannt und anerkannt werden muss: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließt, der beide noch trennt, so sollen sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten“.<sup>22</sup> Weiter geht Joseph Ratzinger in seinen theoretischen Schriften nicht. Damit vermeidet er die Anmaßung einer hermeneutischen Dominanz christlicher Theologie über das Judentum, auch wenn im Dialog eine Konkretion zu erarbeiten wäre.

---

<sup>21</sup> Besonders wichtig ist die Studie der Päpstlichen Bibelkommission, deren Präsident Ratzinger als Kardinalpräfekt war: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

<sup>22</sup> Kirche – Zeichen unter den Völkern II 1130.

Im christlich-islamischen Gespräch hat die Regensburger Vorlesung eine bemerkenswerte Initiative 138 islamischer Gelehrter, nicht zuletzt aus den USA, ausgelöst. In einem Brief, den sie 2002 an den Heiligen Vater und alle Repräsentanten christlicher Kirchen richten, sehen sie wie der Papst die Notwendigkeit, das Problem religiös motivierter Gewalt zu lösen; sie sehen wie er den entscheidenden Schlüssel darin, Gottes- und Nächstenliebe als Einheit zu sehen; sie zitieren die Bibel, ohne sie mit dem Verdacht einer Verfälschung der Wahrheit zu konfrontieren; sie klären noch nicht den Vernunftbegriff des Islam, aber sie zeigen paradigmatisch, wie ein Religionsgespräch aussehen kann, das von innen heraus geführt wird und dadurch dem Weltfrieden mehr dient, als es alle Appelle von außen können.

Im Gespräch mit der Moderne, deren Teil die katholische Kirche heute selbst ist, finden sich aus dem Munde Joseph Ratzingers und Benedikt XVI. viele kritische Töne. Dass eine „Diktatur des Relativismus“ herrsche, ist die Spitze der Kritik. Sie zielt nicht, wie manchmal gemutmaßt wird, gegen die Vielfalt der Kulturen, der Religionen, der Lebensstile, die herrschen. Sie hat vielmehr eine philosophische Ausrichtung: Der Papst kritisiert einen Abschied von der Metaphysik, der ein „schwaches Denken“ favorisiert, eine Abkehr von der Wahrheitsfrage, damit aber auch eine prinzipielle Neutralität in den gesellschaftlichen Kämpfen um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit. Mit katholischem Traditionsbewusstsein ist diese Position unterschätzt. Sie schafft vielmehr eine intellektuelle und spirituelle Verbindung mit all denen, die sich der Dialektik der Aufklärung<sup>23</sup> nicht verschließen. Sie ist ein Appell an die Philosophie, die Wissenschaft und die öffentliche Vernunft, den großen Fragen, den Prinzipien und den letzten Dingen nicht auszuweichen, sondern für die Kirche, für die Theologie ein intellektuell interessanter Gesprächspartner zu sein.<sup>24</sup> Sie fordert allerdings auch die katholische Kirche und Theologie heraus, ihrerseits ihre Zeitgenossenschaft in der Moderne zu bewähren. Wie dies im Spannungsfeld von Globalisierung und Individualisierung, von Frauenemanzipation und Geschlechtergerechtigkeit, von Demokratiebewegung und Spiritualitätshunger geschehen, ist längst nicht ausgemacht, sondern ein dynamischer Prozess, die die katholische Kirche nicht nur in Deutschland, sondern weltweit fordert, weil ihr eine Botschaft anvertraut, die der Liebe Gottes, die alle Welt angeht.

---

<sup>23</sup> Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (1947) Frankfurt/M. 1986 (1969).

<sup>24</sup> Programmatisch ist sein viel beachteter Vortrag an der Sorbonne vom 27. 11. 1999; vgl. *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, in: FAZ 8. Januar 2000 (Nummer 6 -1); in vollständiger Form wieder abgedruckt in: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg - Basel - Wien 2003, 131-147.

Eines ist bei der Suche nach glaubwürdigen Antworten auf die Fragen der Moderne allerdings klar und wird durch den Benedikt XVI. geradezu verkörpert: Die katholische Kirche wird ihre Tradition nicht verraten, weil sie in ihr die Landkarte religiöser Wegweisung sieht; sie wird das Dogma nicht aufweichen, weil sie in ihm einen Leuchtturm religiöser Orientierung sieht; sie wird ihr priesterliches und bischöfliches Amt nicht auflösen, weil sie in ihm den Motor religiöser Bewegung sieht. Sie wird immer mit der Gefahr des Traditionalismus, des Fundamentalismus, des Klerikalismus zu kämpfen haben und deshalb immer Vordenker brauchen, die sie zur Ordnung ruft. Die können und werden nicht immer die Päpste sein. Aber wenn es einmal so kommt, braucht die Kirche die Chance nicht vertan zu werden.

Für Joseph Ratzinger, für Benedikt XVI. gibt es im Kern ein christologisches Argument, dass sowohl für den ökumenischen und interreligiösen als auch für den interkulturellen Dialog nichts gewonnen wäre, wollte man die religiösen Energien theologischer Rede absenken, aber viel, könnte man sie effektiver nutzen. Dieses Argument hat er in seinem Jesusbuch<sup>25</sup> entwickelt, dessen Abfassung er sich als Papst gegönnt hat. Am Ende der Einführung beschreibt er in seinen eigenen Worten den Brennpunkt christlicher Hoffnung: „„Dies ist das eigentlich Erlösende: die Überschreitung der Schranken des Menschseins, die durch die Gottebenbildlichkeit als Erwartung und Möglichkeit im Menschen schon von der Schöpfung her angelegt ist.“<sup>26</sup>

Diese Hoffnung kann sich die Gesellschaft nicht selbst machen. Sie kann nur von einem bezeugt werden, der tief im Glauben verwurzelt ist. Sie braucht aber eine Sprache, die glaubwürdig ist. Deshalb hat sie in der modernen Gesellschaft mehr Möglichkeiten, Gehör zu finden, als in traditionellen Kulturen. Sie ist in der säkularen Welt wichtiger denn je.

---

<sup>25</sup> Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg - Basel - Wien 2007. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg - Basel - Wien 2011.

<sup>26</sup> Ebd. I 33.