

4. Zur Diskussion

Mit seinen verschiedenen Äußerungen zur Europa-Frage „sub specie Dei sive ecclesiae“ hat Benedikt XVI./Kardinal Ratzinger ein umfassendes, konsistentes theologisches und politisches Konzept vorgelegt. Es thematisiert die Frage der europäischen Identität im Zusammenhang von drei wichtigen theologischen Teilfragen. Die Erste ist die Neu-Evangelisierung Europas, die auf die grundlegenden kulturellen, sozialen und politischen Umwälzungen zu antworten hat; deswegen ist die kirchliche Verkündigung auf das Wesentliche hin zu konzentrieren und zu vereinfachen, deswegen muss auch nach einer neuen Inkulturation des Glaubens gesucht werden. Europa erscheint in diesem Zusammenhang als durch die widersprüchliche Kultur der Aufklärung bestimmter Kontext. Der zweite Zusammenhang ist das Kirche-Staat-Verhältnis, in dem zugleich die strikte Unterscheidung bzw. Trennung und die Notwendigkeit einer Kooperation hervorgehoben werden. Europa erscheint in diesem Zusammenhang als vom Christentum geprägter und sich vom Christentum abwendender Kontext – als Kontext, in dem sich neben laizistischen und staatskirchlichen Verhältnisbestimmungen auch die rechte Kombination von heilsamer Trennung von Kirche und Staat und ebenso notwendiger Kooperation herausgebildet hat. Der dritte Zusammenhang ist die soziale und politische Verantwortung der Kirche mit Blick auf Gesellschaft und Staat; sie geschieht sowohl als Beitrag zu einer politischen Ethik als auch als praktischer Beitrag der Kirchen selbst. Europa erscheint hier als Ort großer kultureller und ethischer Errungenschaften (Freiheitsrechte, Menschenrechte) und des drohenden Verlustes ethischer Grundlagen (zwischen Totalitarismus und Relativismus).

Dieses Konzept bedarf, damit es fruchtbar wird, der theologischen Auseinandersetzung, der Ergänzung, der Konkretisierung und der Kritik.⁵² Das soll hier an einigen wenigen Beispielen exemplarisch erläutert werden.

Die Ausführungen zur Neu-Evangelisierung Europas stellen einen sehr grundsätzlichen theologischen Orientierungsrahmen bereit: Die Neu-Evangelisierung hat sich erstens zu orientieren am kirchlichen Glauben, und zwar in der Form einer Vereinfachung und einer Konzentration auf das Wesentliche. Sie hat sich zweitens zu orientieren an den tief greifenden Veränderungen des europäischen Kontextes, und zwar in der Form einer neuen Inkulturation des Glaubens und auch der Kirchenstrukturen in eine wesentlich durch Aufklärung/Wissenschaft und Säkularisierung bestimmte Kultur. Erst in einer reinigenden Begegnung mit dem Glauben im Modus der Apologetik, Kritik und Rezeption (nach dem Beispiel der Haltung der Kirchenväter zur antiken Kultur) stellt sich die Wahrheit dieser neuen geistigen und sozialen Strukturen heraus – und damit auch ihre Fähigkeit, zur Ausdrucksgestalt des Glaubens dienen zu können. Damit ist ein allgemeiner Orientierungsrahmen bereit gestellt, der aber über die konkreten praktischen Fragen einer solchen Neu-Evangelisierung noch sehr wenig vorentscheidet. Das hängt auch damit zusammen, dass es sich um systematisch-theologische Überlegungen, nicht um praktisch-theologische Vorschläge handelt. Es geht auch damit einher, dass das zugrunde liegende systematisch-theologische Denken primär an grundlegenden Denksammenhängen (Ideen, Prinzipien, Grundannahmen, Argumentationen usw.) und theoretischen Grenzziehungen interessiert ist, weniger an der Veränderung der materiellen Lebenszusammenhänge und der sozialen Strukturen. Und es steht auch damit im Zusammenhang, dass Kardinal Ratzinger aus Respekt vor der Unvorhersagbarkeit geschichtlicher Entwicklungen und des Wachstumscharakters der kirchlichen Praxis nie seine Skepsis gegenüber am Schreibtisch entworfenen Pastoralplänen und seine Vorsicht vor Zukunftsprognosen verhehlt hat. Auch wenn mit tief greifenden kulturellen und sozialen Veränderungen gerechnet wird, die auch die Kirche mitprägen werden, bleiben so die Möglichkeiten einer neuerlichen Inkulturation des Glaubens und der Kirchenstrukturen in Europa doch allzu sehr im Dunkeln.⁵³

⁵² Zur bisherigen Diskussion vgl. etwa Corkery, J., *The Idea of Europe According to Joseph Ratzinger*; Pérez Asensi, J. E., *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger*; Romero-Pose, E., *El pensamiento sobre Europa del Cardenal J. Ratzinger*; Hildmann, P. W., *Die religiösen Fundamente Europas*; Boeve, L., *Europe in Crisis. A Question of Belief or Unbelief?*

⁵³ Vgl. Ratzinger, *Salz der Erde*, S. 243–254 und 270–302; Ders., *Gott und die Welt*, S. 383, 389 und 394.

Die Frage der Neu-Evangelisierung Europas setzt m.E. erstens eine genauere Bestimmung der modernen Identität Europas voraus. Die Hinweise auf die Dialektik der Aufklärung und die Ambivalenz der Moderne sind hier sicher entscheidend. Aber um die Frage einer neuerlichen Inkulturation des Glaubens zu klären, müssen die aufgrund der Konzentration auf bestimmte nachkonziliare Auseinandersetzungen entwickelten hohlschnittartigen Grenzziehungen zugunsten eines differenzierteren Bildes der vielgestaltigen Moderne überschritten werden, zugunsten eines Bildes, wie es etwa Charles Taylor in seinen umfangreichen Untersuchungen über die neuzeitlichen Quellen des Selbst und über die neuzeitliche Säkularisierung gezeichnet hat.⁵⁴ Charles Taylor hat darin gezeigt, dass die neuzeitliche Identität eine komplexe, spannungsvolle Größe ist, die eine verwickelte und verwirrende Entwicklung hinter sich hat. So unterschiedlich, ja gegensätzlich die einzelnen Varianten auch sein mögen, insgesamt ist die neuzeitliche Identität strukturell bestimmt durch das Ineinander und Gegeneinander von drei großen Strömungen: durch den jüdischen und christlichen Theismus als Grundlage (der Mensch als Geschöpf, das von Gott geliebt zur Liebe und damit zum Selbstsein und zur Gemeinschaft befähigt ist), durch deren Kritik von Seiten der objektivierenden und konstruierenden aufklärerischen und wissenschaftlichen Vernunft und durch deren Kritik von Seiten der romantischen Vernunft der Innerlichkeit und Ganzheitlichkeit. Die wechselseitige Kritik und Assimilation dieser drei großen Strömungen bleibt bis zur Gegenwart der Ort, in dem sich das Verständnis neuzeitlicher Identität artikuliert. Aufklärung und Romantik haben einerseits auch christliche Wurzeln und Antriebskräfte und sie können darüber hinaus auch in einem theologischen Rahmen rezipiert, akzeptiert und vermittelt werden. Andererseits können sie auch umgekehrt entweder christliche Erfahrungs- oder Denkmuster transformieren, in sich integrieren, parasitär benutzen oder auch teilweise oder ganz kritisieren und verdammen (wie etwa in den radikalen Formen des aufklärerischen oder romantischen Denkens). Analoges gilt für das Verständnis der Welt und das Verständnis Gottes.⁵⁵

Zweitens bedarf es sowohl einer analogen Differenzierung, was die Gegenwartsanalyse moderner Gesellschaft und Kultur (etwa hinsichtlich des Wertewandels) betrifft, als auch, was die religiösen und theologischen Konsequenzen betrifft.⁵⁶ Um hier nur ein Beispiel zu nennen: Die französi-

⁵⁴ Vgl. Taylor, C., *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996; Ders., *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

⁵⁵ Vgl. Taylor, C., *Quellen des Selbst*.

⁵⁶ Beide Dinge sind äußerst komplex und lassen unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten zu. Vgl. dazu etwa Zulehner, P.M./Denz, H., *Wie Europa lebt und*

sche Religionssoziologin Danièle Hervieu-Leger hat gezeigt, wie sich inmitten der veränderten sozialen und kulturellen Bedingungen der Gegenwart zwei neue Grundformen authentischer Religiosität entwickeln – einer „Religion in Bewegung“–, nämlich in der Form von „Pilger“ und „Konvertit“; beide finden in den herkömmlichen Kirchenstrukturen keine rechte Heimat mehr, weshalb sie veränderte Schwerpunkte in den Kirchenstrukturen und damit auch eine neue Inkulturation der Kirche verlangen.⁵⁷

Drittens müsste auch die Inkulturationshermeneutik für die Neu-Evangelisierung, die Kardinal Ratzinger im Anschluss an die Kirchenväter nur knapp angedeutet hat, deutlicher konturiert werden. Geht man von der Grundstruktur des religiösen und auch des christlichen Glaubens aus, müsste diese Hermeneutik m.E. etwa in folgende Richtung gedacht werden: Damit die kirchliche Glaubensgemeinschaft zum wirksamen Heilszeichen der Leben spendenden Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott werden kann, muss sie zugleich welthaft und transparent sein. Denn: ohne irdisches Zeichen und Zeugnis keine geschichtliche und weltliche Erscheinungsgestalt des Göttlichen in dieser Welt; das bedeutet: ohne konkrete und reale menschliche Gemeinschaftsformen keine wirksame Gegenwart der Leben spendenden Gemeinschaft, die Gott ist. Aber nicht jede menschliche Gemeinschaftsform ist im Rahmen des christlichen Glaubens ein taugliches Zeichen für die Gemeinschaft mit Gott. Nicht jede menschliche Gemeinschaft ist transparent, um Gottes schöpferischem, heilendem und vollendendem Handeln Raum zu geben und Realität zu verleihen. Menschliche Gemeinschaftsformen können sogar zu Lügenzeichen werden, die in die Irre führen. Sofern nämlich alle vom Menschen im Laufe der Geschichte geschaffenen Ausdrucksformen, Individualitätsformen und Sozialitätsformen nicht nur Ausdruck der Schöpfung Gottes im mitschöpferischen Handeln des Menschen, sondern auch Ausdruck des krampfhaften Bemühens sind,

glaubt, Düsseldorf 1994; Inglehart, R., *World values surveys and European values surveys*, Köln 1998; Köcher, R./Schild, J. (Hg.), *Wertewandel in Deutschland und Frankreich*, Opladen 1998; Inglehart, R. et al., *Human values and beliefs; A cross-cultural sourcebook*, Ann Arbor 2000; Oesterdiekhoff, G. W./Jegelka, N. (Hg.), *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften*, Opladen 2001; Hillmann, K.-H., *Wertewandel. Ursachen, Tendenzen, Folgen*, Würzburg 2003; Inglehart, R. (ed.), *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*, Leiden/Boston 2003; Wiedenhofer, S., *Zur Krise des christlichen Glaubens in Europa*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Catholica Latina*, Nr. 2/2005, S. 3-18; Kaelble, H., *Europäischer Wertewandel am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: S. Ehrenpreis (Hg.), *Wege der Neuzeit*, Berlin 2007, S. 311–328.

⁵⁷ Vgl. Hervieu-Léger, D., *La religion en mouvement. Le Pèlerin et le converti*, Paris 1999.

sich im Feld der Gottferne und daher der Vereinzelung und Konkurrenzangst einen eigenen Lebensbereich zu schaffen (wie die Sündenfallgeschichten in Gen 3–11 besonders deutlich zeigen), bedürfen sie alle einer ständigen Befreiung und Erneuerung durch das im Glauben vergegenwärtigte Handeln Gottes. Andererseits erhalten aber die kirchlichen Zeichen göttlichen Handelns erst durch diese weltlich-geschichtlichen Sozialformen eine wirksame konkrete geschichtliche Gestalt.⁵⁸

Auch im zweiten großen Fragenkreis geht es in den Äußerungen von Kardinal Ratzinger vor allem um eine grundsätzliche theologische Orientierung. Im Kirche-Staat-Verhältnis soll eine strenge Trennung mit einer vielfältigen Kooperation verbunden werden. Dies wird theologisch überzeugend aus der Tradition des kirchlichen Glaubens begründet. Diese Lösung findet auch eine gewisse Bestätigung durch eine entsprechende konvergente Bewegung auf der Ebene des europäischen Religionsrechtes bzw. Staatskirchenrechtes. Diese Sicht des Kirche-Staat-Verhältnisses trifft sich außerdem auch mit neueren sozialwissenschaftlichen Untersuchungen, die festgestellt haben, dass Religion und Kirche am ehesten von einem mittleren Grad der Trennung von Staat und Kirche profitieren. Gerät die Kirche zu sehr in die Nähe des Staates, wird sie als Herrschaftsinstrument betrachtet, gleichzeitig ist aber eine gewisse Nähe günstig, weil sie eine Integration in die Gesellschaft ermöglicht und eine lebensweltliche Verankerung möglich macht.⁵⁹

Eine solche Lösung bleibt allerdings in der heutigen kulturellen und gesellschaftlichen Situation Europas gefährdet durch eine weitere oder erneute Polarisierung zwischen der Welt des christlichen Glaubens und der z.T. antiklerikalen oder antichristlichen laizistischen säkularisierten Welt. Dabei

⁵⁸ Vgl. ausführlicher Wiedenhofer, S., Zur Normativität kirchengeschichtlicher Entwicklungen, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Freiburg u.a. 2006, S. 334–355.

⁵⁹ „Die Kirche profitiert, so lässt sich festhalten, von ihrer Fähigkeit, eine sichtbare Nähe zur politischen Herrschaft zu vermeiden und neben den Armen, Ausgegrenzten, Verfolgten, Hilfsbedürftigen und Kranken in der Gesellschaft zu stehen zu kommen; aber sie nimmt Schaden in ihrer Glaubwürdigkeit, wenn der Eindruck entsteht, sie wäre eine Institution mit politischer Macht und umfangreichen finanziellen Ressourcen. Entscheidend für das Ansehen der Kirche und ihre gesellschaftliche Attraktivität ist weniger, ob sie in Konkurrenz zu anderen religiösen Gemeinschaften steht, sondern ob sie das Image einer Herrschaft und Zwang ausübenden Institution vermeiden kann. Dies gelingt ihr unter den Bedingungen eines religiösen Pluralismus freilich häufig besser als in Situationen, in denen sie das religiöse Monopol besitzt“ (Pollack, D., *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 201).

kommt es in der tief greifend pluralistischen Situation zu einer folgenreichen dialektischen Bewegung: Politische Ideen und religiöse Botschaften geraten nämlich in einer pluralistischen Gesellschaft automatisch in eine gesellschaftliche Marktlage, die zwischen der Überzeugungskraft von Ideen und dem gesellschaftlichen und politischen Einfluss ihrer Vertreter ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit erzeugt. Wer seine Ideen und Botschaften wirkungsvoll vermitteln will, braucht gesellschaftlichen und politischen Einfluss. Wer gesellschaftlichen und politischen Einfluss will, muss seine Ideen und Botschaften entsprechend formulieren. Dieser Teufelskreis scheint in das Dilemma zu münden, entweder auf gesellschaftliche und politische Verwirklichung seiner Botschaft zu verzichten oder den Verdacht blinden Machtstrebens und ideologischer Selbstrechtfertigung zu akzeptieren. Für das Verhältnis der Kirche zu Gesellschaft und Staat bedeutet dies die Notwendigkeit einer besonderen Sorge für die Transparenz der Kirche als Heilssakrament.⁶⁰ Das bedeutet z.B. u.a. auch, dass von kirchlicher Seite alles getan werden muss, dass die Schatten der Vergangenheit (von staatskirchlichen Machtansprüchen bis zu einer prinzipiellen Verdammung der Moderne) nicht mehr wirksam bleiben.⁶¹ Die Sündenbekenntnisse im Namen der Kirche sind ein wichtiger Weg dazu. Sie helfen, die Transparenz und Glaubwürdigkeit der Kirche auch im Raum der Öffentlichkeit wiederzugewinnen.⁶² Ein anderes ausgezeichnetes Beispiel ist der Brief der französischen Bischöfe an die französischen Katholiken 1996 „Proposer la foi dans la société actuelle“⁶³. Hier wird die Krise des katholischen Glaubens in Frankreich auf grundlegende kulturelle, soziale und politische Veränderungen zurückgeführt, die zugleich eine Krise der Kultur, der Gesellschaft und der Religion nach sich ziehen. Diese Situation (unter Einschluss des Laizismus) wird dann als der vorgegebene Kontext der Mis-

⁶⁰ Vgl. etwa zusammenfassend Wiedenhofer, S., *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz/Wien/Köln 1992, S. 196–212.

⁶¹ Charles Taylor hat in seiner umfangreichen Geschichte der neuzeitlichen Säkularisierung sehr nachdrücklich gezeigt, wie stark die Entstehung und Verbreitung des nichtreligiösen oder antireligiösen Humanismus auch durch den reformbedürftigen Zustand der kirchlichen Welt und entsprechende ethische Motive motiviert war (vgl. Taylor, C., *Ein säkulares Zeitalter*, S. 408–412, 414–459 und 606–619).

⁶² Vgl. Accattoli, L., *Wenn der Papst um Vergebung bittet*, Innsbruck/Wien 1999; Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen*, online 7. März 2000; Johannes Paul II., *Vergebungsbitten von Johannes Paul II. vom 12. März 2000*, in: *AKathKR* 169, 2000, S. 131–135; Schultze, H., *Schuld und Versöhnung als Thema in den Kirchen Europas nach 1945*, in: *Mitteilungen zur kirchlichen Zeitgeschichte*, 2007, S. 73–101.

⁶³ *Les Évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris 1999.

sion der Kirche anerkannt. Evangelisierung heißt in diesem Kontext dann „den Glauben vorschlagen“ und zwar in Konzentration auf das Herz des Glaubens, auf das christliche Grundgeheimnis selbst. Auf diese Weise soll dann die Kirche als Heilssakrament selbst eine neue Form annehmen. Auch dazu gibt es gewisse Parallelen in den oben genannten Vorstellungen zu einer Neu-Evangelisierung Europas.

Auch die Antwort auf den dritten Fragenkreis, der Frage der politischen Ethik, die die Identität Europas mitbestimmen soll, und was die Kirche damit zu tun hat, ist zugleich deutlich und herausfordernd: Die Kirche hat – als Teil ihres Glaubensverständnisses – auch eine soziale und politische Verantwortung. Sie hat gerade in der heutigen Umbruchszeit in Europa einen wichtigen Beitrag zur politischen Ethik zu leisten, um so dem wahren Menschsein des Menschen zu dienen. Dies stellt einen wichtigen Teil ihrer Mission, ihrer Evangelisierung dar. Da die Kirche ihre spezifische Glaubensethik nicht einfach dem modernen Staat abverlangen kann, müssen Glaubensethik und politische Ethik miteinander vermittelt werden. Das geschieht theologisch vor allem durch den Gedanken der einen Wahrheit Gottes in der Differenz-Einheit von Glaube und Vernunft bzw. in der Differenzeinheit von Schöpfung, Erlösung und Vollendung. Das geschieht philosophisch im Wesentlichen mit Hilfe einer (allerdings nicht näher ausgeführten) naturrechtlichen bzw. metaphysischen Argumentation: Sittlich recht ist, was der gemeinsamen Natur des Menschen, seinem Wesen, bzw. was der Wahrheit und dem Sein entspricht.

An dieser Stelle wird die weitere Diskussion einsetzen müssen. Hier besteht auf jeden Fall ein weiterer Klärungsbedarf. Denn auf der einen Seite werden Metaphysik und Naturrechtsdenken ganz selbstverständlich im Sinne der katholischen Gesamttradition als Ausdrucks- und Vermittlungsgestalten der einen Wahrheit Gottes bzw. der Einheit von Glaube und Vernunft eingesetzt, wenn auch in der anfänglichen Reformsituation deren Erneuerung unter heutigen Bedingungen eingefordert wird.⁶⁴ Auf der anderen Seite wird die metaphysische und naturrechtliche Vernunft, vor allem auf den Spuren Romano Guardinis⁶⁵, als Grenzziehung zu bestimmten

⁶⁴ Zu dieser Erneuerung gehört vor allem eine stärkere Berücksichtigung des geschichtlichen Charakters des Naturrechtes; vgl. Ratzinger, J., *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: Bismarck, K. von/Dirks, W. (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart/Berlin/Mainz 1964, S. 24–30.

⁶⁵ Die Formierung der vorbildhaften Theologie Guardinis wird eng in Verbindung gebracht mit der Überwindung der liberalen Theologie, ja mit der Überwindung des neuzeitlichen Dualismus und Subjektivismus (Kantianismus) in einer erneuten Zuwendung zur (mittelalterlichen) Metaphysik. Worin seine Theologie auf

fragwürdigen Gestalten moderner Vernunft in Anschlag gebracht. So ist der erste und eigentliche Kontext der Aktualisierung dieser Tradition nicht die Kommunikation mit der säkularen Vernunft bzw. die Apologetik gegenüber der modernen Religions- und Metaphysikkritik, sondern eine Orientierung in der nachkonziliaren Auseinandersetzung um die rechte Reform der Kirche und der Theologie, genauerhin eine Grenzziehung, die eine fragwürdige Modernisierung der Kirche abwehren soll. Mit anderen Worten sollen hier Verabsolutierungsformen der modernen Vernunftautonomie mit Berufung auf Metaphysik und Naturrecht abgelehnt werden, die bestimmte Fragen, an denen der religiöse Glaube interessiert sein muss (Glaube, Ethik, Wahrheit, Werte, Verbindlichkeit) von vorneherein aus der Vernunft ausscheiden. In dieser Hinsicht dient das naturrechtliche und metaphysische Argument eigentlich nur der Abwehr des Relativismus, Subjektivismus, Positivismus, Pragmatismus, Totalitarismus und Skeptizismus in theologischen und kirchlichen Modernisierungsversuchen.⁶⁶

In anderer Weise treten Metaphysik und Naturrecht ab den 1990er Jahren von neuem in den Blick. Mit dem Zusammenbruch des Marxismus, mit dem fortschreitenden Säkularismus, Pluralismus, Individualismus und Relativismus wird die ethische Grundlage der modernen europäischen Gesellschaften zu einem neuen zentralen Problem. Als Beitrag der Kirche zu einer politischen Ethik bietet sich hier ihre Tradition eines vom Glauben mitgetragenen Vernunft-Rechts an, in dem die praktische Vernunft sich an der Wahrheit, am Sein, am Wesen der Dinge, am Recht orientiert, um eine möglichst gerechte und friedliche Ordnung des Zusammenlebens zu ermöglichen. In diesem Bemühen werden allerdings für Kardinal Ratzinger sofort auch die Grenzen und Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens deutlich. Erstens zeigt sich, dass im Gespräch mit dem säkularen Humanismus die Berufung auf metaphysische oder naturrechtliche Begründungen nicht überzeugt, obwohl durchaus ein gewisser Konsens auf der Ebene

jeden Fall vorbildhaft bleibt, ist die Zentralität der Wahrheitsfrage und ihre notwendige Bezogenheit auf die Seinsfrage (Wahrheit als Seinsgemäßheit, als Wesentlichkeit, Freiheit als Wahrheit, Wahrheit als Maß der Praxis, Vorrang des Logos vor dem Ethos, Liturgie als Seinsentsprechung und Ruf in die Wahrheit); vgl. Ratzinger, J. (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, S. 133–137.

⁶⁶ Vgl. Ratzinger, J., *Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral*, in: Ders., *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, S. 41–66. Die notwendige Verbindung von Geschichte bzw. Heilsgeschichte und Ontologie ist erst im Zusammenhang der nachkonziliaren Auseinandersetzungen so richtig bewusst geworden (Ratzinger, J., *Was ist Theologie?* In: Ders., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, S. 331–339; hier S. 335f.).

der Werte möglich erscheint. Die Überzeugungsfähigkeit scheint vor allem auch mit religiösen oder areligiösen Vorentscheidungen zusammenzuhängen. In der Tat hat das Naturrecht in der katholischen Tradition eine ontologische Bedeutung – sie ist eng mit dem Schöpfungsglauben verbunden. So sieht es auch Kardinal Ratzinger in seinem Gespräch mit dem atheistischen Philosophen Paolo Flores d’Arcais. Er hält es aber für möglich, dass gewisse Grundwerte mit einem Atheisten geteilt werden können, obwohl er diese Begründung nicht teilt. Und es gibt ja auch faktisch gewisse Übereinstimmungen. In der Tat lehnt Flores d’Arcais Schöpfung, Natur bzw. Naturrecht als Begründung der Grundwerte völlig ab. Sie stammten vom Menschen, aus der Evolution oder auch aus säkularisierten christlichen Werten. Nach Kardinal Ratzinger kann man über die Naturrechtsfrage diskutieren, aber es geht um die Frage, ob der Mensch Verfügungsgewalt über den Menschen habe.⁶⁷ Es wäre zu überprüfen, ob die Naturrechtsidee nicht auch ihre Funktion erfüllen kann, wenn sie für das Gespräch mit den Nicht-Glaubenden bzw. mit dem säkularisierten modernen Denken als notwendiger Grenzbegriff bzw. als notwendiges Prinzip oder Regulativ verstanden ist, den bzw. das die Vernunft voraussetzen muss, um alle positiven Gesetze bzw. alle Freiheitsvorstellungen ihrer Grenzenlosigkeit und ihres Absolutheitsanspruchs zu entkleiden bzw. um sie an den wesentlichen Bedingungen des Menschseins und Weltseins überprüfen zu können.⁶⁸ Ähnliches könnte auch für die religiöse Verankerung der Ethik gelten. Müsste nicht auch für den Nicht-Glaubenden die grundlegende Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Transzendenz und Immanenz zu den unabdingbaren Voraussetzungen sittlicher Maßstäbe gehören? Denn nur unter dieser Voraussetzung lassen sich falsche Verab-

⁶⁷ Vgl. Ratzinger et al., *Gibt es Gott?*, S. 29f. und S. 48–63. Noch deutlicher wird diese Spannung zwischen weitgehender Annäherung im Inhalt sittlicher Werte und der unterschiedlichen Begründung im Gespräch mit dem atheistischen Senatspräsidenten Marcello Pera – vgl. Pera, M., *Brief an Joseph Ratzinger*, in: M. Pera/J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln*, S. 85–113; hier S. 104–113.

⁶⁸ „Naturrecht kann heute nicht mehr als ein Normenkatalog, eine Art Metaverfassung, aufgefaßt werden. Es ist eher eine Denkweise, und zwar eine alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise. Ihr liegt als fundamentale Prämisse zugrunde, daß totale, aller Natur unvermittelt sich entgegensehende Freiheit illusionär und also selbst nur naturwüchsig ist. Wir können vernünftigerweise nicht annehmen, der Natur entkommen zu können. Wir können nur wählen, ob wir sie als erinnerte gegenwärtig halten oder der vergessenen anheimfallen wollen“ (Spaemann, R., *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 2007, S. 60–79; hier S. 78).

solutierungen irdischer Gestalten (das, was religiös gesprochen Götzendienst ist) kritisieren.⁶⁹

Die zweite Begrenztheit metaphysischer und naturrechtlicher Argumentation zeigt sich für Kardinal Ratzinger im Zusammenhang mit der Globalisierung und dem Zerbrechen ethischer Gewissheiten in der Begegnung der Kulturen. Wegen der faktischen Pathologien von Religion und Vernunft sind beide zur wechselseitigen Reinigung aufeinander angewiesen. Wegen der faktischen Nicht-Universalität von moderner Vernunft und christlichem Glauben und wegen des Zusammenhangs von Menschenbild und Religion sind beide auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog verwiesen. Aber in dieser mehrfachen Korrelation muss es um eine Art Erneuerung der Naturrechtsfrage gehen, ohne die die modernen Menschenrechte nicht verständlich gemacht werden können.⁷⁰

Es waren neben anderen Gründen und Ursachen auch solche Impulse von Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI., die inzwischen zu einer erneuten Diskussion sowohl des Naturrechts als Begründung und Begrenzung des positiven Rechts als auch der Fundamentalmoral und der Metaphysik bzw. Ontologie geführt haben.⁷¹ Dabei erweist sich die Aufgabe als äußerst

⁶⁹ Vielleicht kann man auch Kardinal Ratzingers Übernahme des Pascalschen Vorschlags gegenüber einem ungläubigen Freund als eine Zustimmung zu einer Vermittlung durch postulatorische Vernunft verstehen: "Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe" (Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, S. 82).

⁷⁰ Vgl. Ratzinger, J., Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: M. Pera/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. u.a. 2005, S. 39–60. „Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben. Sie sind nicht verständlich ohne die Voraussetzung, dass der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten ist, dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind. Vielleicht müsste heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden, und das könnte nun doch die Frage erneuern helfen, ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne“ (ebd., S. 51).

⁷¹ Vgl. u.a. Weiler, R. (Hg.), Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas, Wien 2005; Härle, W./Vogel, B. (Hg.), Vom Rechte, das mit uns geboren ist, Freiburg i. Br. u.a. 2007; González, A. M. (ed.), Contemporary perspectives on natural law, Aldershot u.a. 2008; Schockenhoff, E., Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik? In: HerKorr 62, Nr. 5/2008, S. 236–241; Torralba, J. M. u.a., Natural law, New-

schwierig und komplex. Nach innen hin sind Naturrechtslehre und Metaphysik weiterzutradieren und weiterzuentwickeln, und zwar sowohl als notwendiger Ausdruck der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens als auch als Angebot und Herausforderung für die säkulare Vernunft, für die moderne pluralistische Gesellschaft und für andere Religionen. Nach außen hin sind Naturrecht und Metaphysik zum einen apologetisch gegenüber falscher Kritik und auch gegenüber Missverständnissen zu verteidigen,⁷² zum anderen dialogisch in ein wirkungsvolles Gespräch mit der säkularen Vernunft und mit anderen Religionen um die rechte ethische Gestaltung der Welt zu bringen. Alle diese Aufgaben werden nicht erfüllbar sein, wenn sie nicht im komplexen Zusammenhang des neuzeitlichen Denkens unternommen werden. Das setzt gegenüber einer bloßen Tradierung klassischer Gestalten eine tief gehende Transformation von Naturrechtslehre, Ontologie und Metaphysik voraus. Folgt man den Regeln der Auslegung philosophischer Überlieferung, wie sie im Rahmen des hermeneutischen und transzendentalen Denkens entwickelt worden sind – etwa in der Formulierung von Richard Schaeffler: „Einen vorgefundenen Satz verstehen heißt: ‚die Frage mitfragen, auf die er hat antworten wollen‘, und eine Frage verstehen heißt: ‚sich an die Erfahrungen erinnern lassen, aus denen sie hervorgegangen ist‘“⁷³, dann gilt z.B. für eine im heutigen Kontext erneuerte Metaphysik:

Metaphysik im (vermeintlich oder wirklich) ‘nachmetaphysischen Zeitalter’ wird darum der Versuch sein, sowohl die Erfahrungen, aus denen die Metaphysik entsprang, als auch die Erfahrungen, auf denen die Kritik an der Metaphysik

castle 2008; Böttigheimer, C. u.a. (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2009; Commission théologique internationale, *A la recherche d'une éthique universelle* (2009) online; *Naturrecht heute*, in: *IKaZ* 39, Nr. 2/2010; *Naturrecht und menschliche Natur*, in: *Conc(D)* 46, Nr. 3/2010; Bormann, F. J., *Naturrecht in neuem Gewand?* In: J. Schuster (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg 2010, S. 81–105; Bormann, F. J., *Naturrecht am Scheideweg?* In: C. Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik*, Paderborn 2010, S. 329–354; Gaziaux, É./Lemoine, L. (Hg.), *La loi naturelle – le retour d'un concept en miettes?*, Paris 2010; Thomas, H./Hattler, J. (Hg.), *Der Appell des Humanen*, Frankfurt a. M. u.a. 2010; Waldstein, W., *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

⁷² Vgl. etwa Langthaler, R., *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*, Berlin 1997.

⁷³ Schaeffler, R., *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter*, Freiburg/München 2008, S. 16.

beruht, so zu deuten, daß sich daraus eine Neu-Formulierung ihrer Fragen und eine neue Gestalt ihrer Methoden gewinnen läßt.⁷⁴

So kann z.B. die ontologische Frage in einem erneuerten transzendentalphilosophischen Rahmen neu aufgenommen werden, etwa im Zusammenhang eines dialogischen Subjektivitätsverständnisses (Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit), das von einer vortranszendentalen Subjektvergessenheit ebenso weit entfernt ist wie von einer Beherrschung der Objektwelt durch das Subjekt.⁷⁵

Ein mehr moralphilosophisches Beispiel stellt die Rehabilitierung des Guten gegenüber seiner neuzeitlichen Verdrängung in Utilitarismus, Kantianismus und Naturalismus in der (phänomenologisch, transzendentalphilosophisch, sprachanalytisch und humanwissenschaftlich angereicherten) hermeneutischen Philosophie von Charles Taylor dar. Gegenüber der Subjektivierung und Privatisierung der Frage nach dem Guten wird hier deren Unabwendbarkeit verteidigt. Gegenüber den Verengungen im dominanten neuzeitlichen Verständnis von Wirklichkeit (Dualismus, monistischer Naturalismus) und Vernunft (atomistische, prozedurale, neutralisie-

⁷⁴ Ebd., S. 17.

⁷⁵ „Ist das Zeitalter der Ontologie vorüber? Gewiß dann, wenn ‚Sein‘, vordialektisch, nur als der allgemeinste und darum inhaltsärmste Begriff gedacht wird. Und gewiß dann, wenn ‚Sein‘, vortranszendental, so gedacht wird, als könne es unabhängig von der Eigentätigkeit des Subjekts rein hinnehmend ‚angeschaut‘ werden. Schließlich ist das Zeitalter der Ontologie auch dann vorüber, wenn ‚Sein‘, in einer unkritischen Transzendentalphilosophie, nur als Ausdruck für den Geltungsanspruch unserer Urteile verstanden wird, ohne die Weise zu bestimmen, wie der Gegenstand gegenüber unserer Urteilsform seinen widerständigen Eigenstand zur Geltung bringt. Aber gewiß ist das Zeitalter der Ontologie nicht vorüber, wenn der Begriff des ‚Seienden als eines solchen‘ einen Weg aufzeigen soll, auf dem die Vernunft davor bewahrt werden kann, daß ihre Eigen-gesetzlichkeit in Selbstverfangenheit umschlägt. Eine Ontologie wird nur dann gegenüber ihren Kritikern gerechtfertigt werden können, wenn sie durch ihre Frage nach dem Seienden einen Weg aufzeigen kann, auf dem die Vernunft stattdessen die Offenheit des Dialogs mit dem Wirklichen wiedergewinnt“ (Schaeffler, *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter*, S. 122). Vgl. neben Schaefflers Ansatz (Schaeffler, R., *Die Neubegründung der Metaphysik angesichts ihrer Kritik*, in: O. Muck (Hg.), *Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens*, Innsbruck/Wien 1989, S. 13–28; Schaeffler, R., *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg/München 2004; Ders., *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter* (2008); Lutz-Bachmann, M./Schmidt, T. M. (Hg.), *Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie*, Freiburg 2007; Hindrichs, G., *Das Absolute und das Subjekt*, Frankfurt a. M. 2008; Thies, C., *Der Sinn der Sinnfrage*, Freiburg/München 2008.

rende und monologische Rationalität) wird von neuem ein ganzheitliches Wirklichkeitsverständnis und ein integratives Subjekt- und Vernunftverständnis (Überwindung der dualistischen Trennungen von Geist-Körper, Vernunft-Gefühl, Subjekt-Subjekt, Subjekt-Welt) in Anschlag gebracht: In einem solchen Zusammenhang erweist sich das Gute als untrennbarer Teil personaler Identität, die immer eine verstehende Selbstausslegung des eigenen Daseins und seiner Seinsmöglichkeiten voraussetzt. Dazu gehören im lebensweltlichen Kontext intuitive, stark affektiv besetzte und noch unartikulierte eigentümliche Sinn- und Erfüllungserfahrungen des in Körper, Natur und Welt eingebetteten Subjekts, in denen das Gute seinen eigentlichen Erfahrungsort hat. Dazu gehören auch in Wechselwirkung damit sprachlich-rationale Artikulationen dieser Erfahrungen im Zusammenhang von kulturellen Verweisungszusammenhängen und Wertemustern. Dazu gehört schließlich auch die kritische Bewertung von Unterschied und Gemeinsamkeit kultureller Artikulationen im kritischen Dialog der Alternativen.⁷⁶

Mit diesen Hinweisen zur weiteren Diskussion der theologischen Antworten von Kardinal Ratzinger/Benedikt XVI. auf die Frage der europäischen Identität ist keinerlei Vollständigkeit angezielt. Sie haben lediglich exemplarischen Charakter. Es ist der Autor selbst, der sich mit einer solchen Hingabe in seinen zahlreichen Publikationen zum Thema in einen argumentativen theologischen Streit um die Wahrheit des Menschen und um das angemessenere Verständnis des Glaubens eingelassen hat, und der zu einem umfassenden kritischen Gespräch einlädt.

⁷⁶ Vgl. vor allem Taylor, *Quellen des Selbst* (1996); Ders., *Ein säkulares Zeitalter* (2009); sowie eine gute zusammenfassende und weiterführende Interpretation etwa bei Schaupp, W., *Gerechtigkeit im Horizont des Guten*, Freiburg u.a. 2003.