

- ¹⁶ Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984.
- ¹⁷ Wade Clark Roof u.a. (Hg), *The Post-War-Generation and Establishment Religion. Cross Cultural Perspectives*, Boulder/San Francisco/Oxford 1995.
- ¹⁸ Cardinal Avery Dulles, *Ratzinger and Kasper on the Universal Church*, in: *Inside the Vatican* 20, 4. Juni 2001, 13.
- ¹⁹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, Stuttgart 1995. Es handelt sich um „reine“ Typen, die man in dieser Form selten in der Wirklichkeit vorfindet.
- ²⁰ Oscar Beozzo, *Die Zukunft der Teilkirchen*, in: *CONCILIUM* 35 (1991/1), 120-134.
- ²¹ AaO., 172-3. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 95.
- ²² Papst Benedikt XVI., *Ansprache an die Vertreter der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der anderen religiösen Traditionen*, 25. April 2005.
- ²³ Hervé Legrand, *La théologie des églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), 461-496, hier 461; vgl. ders., *Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?*, in: *CONCILIUM* 41 (2005/4), 397-411.
- ²⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Geheimnote über den Ausdruck „Schwesterkirchen“, Rom, 30. Juni 2000.

Die vorpolitischen Grundlagen des Staates

Maureen Junker-Kenny

Die offenen Fragen, die mit diesem Thema indiziert sind, könnten nach der in wesentlichen Punkten Einigkeit erweisenden Münchner Debatte vom Januar 2004 zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger für gelöst gehalten werden. Dann ginge es nur noch darum, den neuen Stand geteilter Einsichten in die wechselseitige Lernbereitschaft von Vernunft und Glaube bekannt zu machen und in laufenden Debatten zur Geltung zu bringen. Schon die unterschiedliche Einschätzung des vom neuen Papst vertretenen Standpunkts (die z.B. zwischen „Universalismusversessenheit“ und der Kritik an seinem Hinweis auf die nur relative Geltung universalistischer Maßstäbe, wie sie das Naturrecht enthält, schwankt)¹ lässt aber vermuten, dass dem gleichklingenden Wortlaut von Schlüsselbegriffen wie „Vernunft“ und „Glaube“, „Universalismus“, „Recht“ und „Wahrheit“ nicht unbedingt identische Gehalte entsprechen. Zunächst soll der Hintergrund der Frage nach den „vorpolitischen“ Grundlagen des Staates gezeichnet werden, auf dem sowohl J. Habermas' als auch J. Ratzin-

gers Zustimmung als bemerkenswerte Positionen innerhalb ihres eigenen philosophischen bzw. kirchlichen Diskussionsumfeldes erscheinen. Der vielzitierte Satz des Rechtstheoretikers und ehemaligen Mitglieds des Bundesverfassungsgerichts Ernst-Wolfgang Böckenförde, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann“², stellt die in der englischsprachigen liberalen Sozial- und Rechtsphilosophie weitgehend angenommene Autarkie des Staates in Frage. Wenn diese Korrektur wie ein Gewinn für Wertgemeinschaften wie die Kirchen aussieht, dann nur für solche, die die Religionsfreiheit angenommen haben und die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht als Verlust, sondern als eine der Freiheit des Glaubens korrespondierende Errungenschaft schätzen. Dieser Schritt wurde in der katholischen Kirche offiziell aber erst mit dem II. Vaticanum vollzogen, nach einer bewegten Geschichte interner und externer Kämpfe. Beide Seiten, die Philosophie und die Ekklesiologie, sind zu einem korrigierten Selbstverständnis genötigt. Ist dies eine der im neuen Wirtschaftsjargon so beliebten „Win-win-situations“ zu begrüßen, die hier aus beiderseits angeeigneten Verlusten geboren ist? Bevor eine solche Bilanz aus den früheren Konflikten zwischen Kirche und säkular gewordenem Staat gezogen werden kann, müssen zuerst die jeweiligen Gegenwartsanalysen samt ihren Ausgangspunkten, die Differenzen und Ergebnisse des Gesprächs analysiert werden (I). Die offenen Fragen, die an die Kirche zu stellen sind, auf deren Ressourcen so viel ankommt, betreffen ihr Verständnis der Grundwahrheit des Glaubens im Verhältnis zu seinen multikulturellen Konkretionen und ihre Eignung als Partnerin in Lernprozessen (II).

I. Die vopolitischen Grundlagen des Staates – moralisch, ethisch, religiös?

Die Schlussfolgerung, die Jürgen Habermas in der jüngsten Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Religion zur kommunikativen Vernunft zieht, lautet wie eine Paraphrase von Böckenfördes oben zitiertem epochemachenden Satz: „Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“³ Fast vierzig Jahre später steht er aber in einem anderen Diskussionszusammenhang, der sich als gleichzeitige Abweisung eines säkularistischen Liberalismus und eines postsäkularen Begriffs des Staates entschlüsseln lässt. Seine Distanznahme zu dem für die englischsprachige Debatte maßgeblichen Verständnis öffentlicher Vernunft, das John Rawls entwickelt hat, lässt sich in jedem der fünf Punkte seiner Argumentation wiederfinden. Die Korrekturen, die er an diesem säkularistischen Modell des normativen Rechtsstaats anbringt, bedeuten jedoch kein Kippen der Balance von einer vernünftigen in eine religiöse Begründung des Staates. Selbst in Bezug auf Ressourcen der Motivation zu einer aktiven, am Gemeinwohl statt am eigenen Interesse orientierten Kooperation der Staatsbürger bleibt Habermas beinhart.

Daraus, dass der „Staatsbürgerstatus [...] aus spontanen, wenn man so will, ‚vopolitischen‘ Quellen lebt, [...] folgt noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Aber demokratische Praktiken entfalten eine eigene politische Dynamik.“ (110)

Er gibt Böckenfördes These nur in dem „unverfänglichen Sinn“ Recht, dass es „im eigenen Interesse des Verfassungsstaates [liegt], mit allen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen.“ (116) Es geht nicht darum, dass angesichts einer „zerknirschten Moderne“ (113) nur die Religion es wieder richten kann, sondern um Lernzuzumutungen beiderseits. Weil der Wille zum Zuhören und Lernen aber nicht verordnet werden kann, ist der Staat auf etwas angewiesen, das ihm zukommen muss und nicht rechtlich zu erzwingen ist.

Bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte stimmen beide, der Vertreter der Vernunft und der des kirchlich verfassten Glaubens, in wesentlichen Punkten überein:

- Eine technokratische Vernunft und fanatische Formen von Religion bedrohen heute gleichermaßen das Menschliche.
- Vernunft und Glaube sind sich ihrer Abgründe bewusst und sind gegenseitig aufeinander verwiesen.
- Die Kirche ist (auch theologisch ihrem Wesen nach begründet) unabhängig vom Staat. Die weltanschauliche Neutralität des Staates ist akzeptiert.⁴
- Die multikulturelle Weltsituation verlangt nach Argumentationsformen, die religiösen Selbstverständnissen keine asymmetrischen Bürden auferlegen.

In dieser Allgemeinheit besteht kein Dissens, sondern eine gemeinsame Plattform: gegen den Rechtspositivismus, gegen unilaterale Machtpolitik, die sich nicht dem Maß des Rechtes unterwirft, gegen die Unterordnung moralischer Standards unter Imperative des globalisierten Marktes, gegen die Selbstobjektivierung und Instrumentalisierung des Menschen.

Liest man Habermas' Beitrag auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Rawls, wird deutlich, dass er für Positionen eintritt, die Kirchenmitglieder und -vertreter nur begrüßen können. In Punkt 2 weist er darauf hin, dass Staatsbürger „in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber“, als die auch Rawls sie fasst, „einen kostspieligeren Motivationsaufwand“ benötigen, „der legal nicht erzwungen werden kann“. Zu Habermas' Forderung, dass sie ihre „Kommunikations- und Teilnahmerechte aktiv, nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen“ (109), gehört auch „die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger gegebenenfalls einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen.“ (110). Kardinal Ratzingers eindringliche Analyse, dass im „Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen [...] ethische Gewissheiten weithin zerbrochen [sind]“ und dass die

„Grundfrage [...], was nun eigentlich, zumal in dem gegebenen Kontext, das Gute sei, und warum man es, auch selbst zum eigenen Schaden, tun müsse, [...] weithin ohne Antwort da[steht]“⁵, wird nicht mit einer Ermäßigung der Standards beantwortet. Die benötigte Motivation muss ersichtlich über einen bloßen „Modus Vivendi“ (9) hinausgehen.

Eine Gerechtigkeitskonzeption wie die von Rawls, die beim Entwurf der leitenden Prinzipien spieltheoretische Kalküle einbezieht, provoziert Zweifel daran, wie rein ihre gemeinwohlbezogene Gesinnung ist; ein nur überlappender Konsens, dessen Gründe eben keine geteilten, sondern jeweils verschiedene sind, steht einem Modus Vivendi näher als einer Einigung aufgrund moralischer Einsicht. Im dritten und vierten Punkt betont Habermas, dass das „Fortbestehen der Religion nicht als bloße soziale Tatsache“, sondern aus inhaltlichen Gründen ernst zu nehmen ist. Es geht also um mehr als die bloße „Tatsache des Pluralismus“ (Rawls), nämlich um eine gedankliche Herausforderung. Die Sensibilität der Religion für gesellschaftliche Pathologien bringt sie in eine andere Kategorie als die des individuellen Guten. Im fünften Punkt wird gefordert, dass Staatsbürger „vernünftigerweise mit dem Fortbestehen des Dissenses“ zu rechnen haben. Anders als Rawls' Vorabdefinition dessen, was als „reasonable“ akzeptiert werden kann, wird hier offen gelassen, was sich noch als vernünftig herausstellen kann. Es ist unvernünftig, religiösen Überzeugungen von vornherein die Rationalität abzuspochen. Die *comprehensive doctrines* müssen also nicht verschwiegen werden, ihre Artikulation ist auch zum Vorteil des Verfassungsstaats.

Rawls' Proviso, die Bedingung, in jedem Fall für religiös begründete Einsichten säkulare Gründe zu finden, wird als „unzumutbar“ (135f) abgewiesen.

Gleichzeitig macht Habermas' Antwort auf Kardinal Ratzingers Vortrag deutlich, wo Dissenspunkte liegen. Die Demokratie wird den Menschenrechten nicht nachgeordnet, sondern im ersten Punkt als gleichursprünglich herausgestellt. Sie sind durch die moralische Ebene der gegenseitigen Anerkennung als gleiche Interaktionspartner immer schon miteinander vermittelt. Ein „empiristisches“ Verständnis von Demokratie als bloßer Mehrheitsherrschaft, das Joseph Ratzinger zu Recht kritisiert, wird als unzureichend abgelehnt (141, mit Verweis auf Popper, Fn. 45).⁶ Es wird dem „Perspektivenwechsel“ (126), der zum deliberativen Diskurs gehört, nicht gerecht.

Ein zweiter zu klärender Punkt betrifft die Verwendung des Begriffs der „Wahr-

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny ist Associate Professor der Theologie am Trinity College in Dublin. Sie unterrichtet dort Praktische Theologie und Christliche Ethik an der „School of Religions and Theology“. Zu ihren Forschungsinteressen gehören theologische Handlungstheorien, biomedizinische Ethik und die Bedingungen des Glaubens in der Spätmoderne. Veröffentlichungen u.a.: *Das Urbild des Gottesbewußtseins* (Berlin/New York 1990); *Argumentationsethik und christliches Handeln* (Stuttgart 1998); *Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics* (als Herausgeberin, Aldershot 1999); *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God* (hg. zus. mit Peter Kenny, Münster 2004). Für CONCILIUM gab sie zuletzt das Heft 3/2004 „Struktureller Verrat“ mit heraus. Anschrift: School of Religions and Theology, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: maureen.junker-kenny@tcd.ie.

heit“. In Ratzingers Analyse des Zeitgeistes stehen Wahrheit und Demokratie in Spannung zueinander.

„Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird [...] Der Versuch, allen aufzuerlegen, was einem Teil der Bürger als Wahrheit erscheint, gilt daher als Knechtung des Gewissens: Der Begriff Wahrheit ist in die Zone der Intoleranz und des Antidemokratischen gerückt. Sie ist kein öffentliches, sondern ein privates Gut bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen. Anders ausgedrückt: Der moderne Begriff der Demokratie scheint mit dem Relativismus unlöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte - der Religions- und Gewissensfreiheit.“⁷

Dieser Bilanz stellt der Kardinal die Frage gegenüber,

„ob es nicht doch einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie geben müsse: Ist sie denn nicht letztlich um die Menschenrechte herumgebaut, die unverletzlich sind, so dass gerade ihre Gewährung und Sicherung der tiefste Grund ist, warum Demokratie als nötig erscheint? Die Menschenrechte unterliegen nicht ihrerseits dem Pluralismus- und Toleranzgebot, sie sind der Inhalt der Toleranz und Freiheit [...] Das bedeutet, dass ein Grundbestand an Wahrheit, nämlich an sittlicher Wahrheit, gerade für die Demokratie unverzichtbar zu sein scheint“ (51).

Demgegenüber ist es für Habermas von vornherein klar, dass

„der demokratische Verfassungsstaat, der sich auf eine deliberative Form von Politik stützt, überhaupt eine epistemisch anspruchsvolle, gewissermaßen wahrheitsempfindliche Regierungsform darstellt. Eine ‚post-truth-democracy‘, die die New York Times während des letzten Präsidentschaftswahlkampfes heraufziehen sah, wäre keine Demokratie mehr“ (150).

Der Einigkeit im Ergebnis liegen, wie auch im Einblick in weitere Quellen deutlich wird, unterschiedliche Zugänge zugrunde. Der Kirchenführer stellt dem wahrheitsindifferenten Machtprinzip der Mehrheit die „andere These gegenüber, dass Wahrheit nicht Produkt der Politik (der Mehrheit) ist, sondern ihr vorangeht und sie erleuchtet: Nicht die Praxis schafft Wahrheit, sondern die Wahrheit ermöglicht rechte Praxis.“⁸ (52)

An einer solchen Schlüsselstelle käme es darauf an, die vermittelnden Schritte zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit anzugeben, damit die Bilanz des Journalisten Thomas Assheuer nicht das letzte Wort von säkularer Seite bleiben muss: „Habermas betrachtet die Religion wohlmeinend aus der Perspektive einer irrumsanfälligen Freiheit; Ratzinger blickt vom Himmel einer katholischen Gesamtwahrheit skeptisch auf das Treiben der säkularen Vernunft.“⁹

Ist nicht die Wahrheit des christlichen Glaubens ein Gott, der es in seiner

Selbstoffenbarung als Liebe eben auf die freie Zustimmung der „Mitliebenden“ ankommen lassen wollte und unterschiedliche Wege der Suche nach dem Guten und Wahren zuließ? Ist die endliche menschliche Freiheit dann nicht zuallererst als gottgewollte zu würdigen und explizieren, bevor sie als „inhaltslose Individualfreiheit“¹⁰ der Kritik verfällt? Gilt nicht für Gläubige noch mehr als für Agnostiker die Einsicht, dass zwischen der Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes im Erlöser Jesus Christus und den kulturprägenden Denkformen, in denen sie vergegenwärtigt wird, zu unterscheiden ist? Die „Wahrheit ermöglicht rechte Praxis“ via der Freiheit des Menschen, sonst wird dessen Handlungsfähigkeit ausgeschaltet im Gnadewirken Gottes.

Ein Grund für den Kommunikationstheoretiker, sich gegen Rawls' „Zumutung“ zu sperren, dass im politischen Forum für jeden religiös begründeten Motivationspunkt ein säkulares Äquivalent zu finden sei, ist der „integrale Charakter“ (133) gläubiger Existenz. Habermas' Gespräch mit dem Religionsphilosophen Thomas Schmidt geht über die nähere Bestimmung der geforderten Selbstreflexion über die Grenzen des Glaubens. Wie „integral“ oder wie distanzierungsfähig ist eine gläubige Person von der sie tragenden Überzeugung? Dass Reflexion, Zweifel und Klage dem Glauben inhärent sind, fällt bei dieser Beschreibung nicht auf. Die Rede von „religiösen Orthodoxien“ (7) und davon, „kognitive Gehalte im Schmelztiegel begründender Diskurse aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung freizusetzen“ (149), die in Habermas' Texten nach wie vor vorkommt, wird aber nur zu sehr bestätigt, wenn die Wahrheit des Glaubens schroff und unvermittelt der skeptischen Frage des Pilatus gegenübergestellt wird, der in der vom Kardinal zitierten Deutung des Rechtspositivisten Kelsen „zur emblematischen Figur der relativistischen und skeptischen Demokratie [wird], die sich nicht auf Werte und Wahrheit stützt, sondern auf Prozeduren“ (53).

Auf welcher Ebene liegen also die „vopolitischen Grundlagen“ der Demokratie? Dass sie für Ratzinger nach ontologischer und metaphysischer Denkarbeit verlangen, bedeutet nicht das Ende, sondern eine neue Runde im Gespräch über „nachmetaphysisches“ Denken.¹¹ Obwohl Habermas gegenüber Rawls zu Recht die Notwendigkeit einer deontologischen Argumentation betont, wird das „einige Band“ in der „Solidarität“ der Staatsbürger (142) gesucht. Diese aber ist eine „Mentalität“ (145 u.ö.), die nicht rechtlich zwingend gemacht werden kann. Was die Zuordnung des Religiösen zum „Guten“, d.h. zu individuellen Entwürfen gelingenden Lebens, betrifft, so bringt Habermas eine interessante Differenzierung an: Religion gehört in eine andere Kategorie als die des Guten¹²; ihre Stärken reichen von Heuristik und Sensibilisierung bis zur Sinnstiftung. Theologisch könnte man herausstellen, wie das eine mit dem anderen verbunden ist. Manchen Wahrnehmungen und Fragen stellt man sich erst gar nicht, wenn es nicht die Hoffnung auf eine Perspektive gibt, in der sie wenn nicht versöhnt, dann doch ausgehalten werden können.

Vernunft und Glaube sind beide aufgerufen, mit den ihnen anvertrauten verschiedenen Ressourcen pfleglich umgehen. Welche Vollzugsformen der ihr anvertrauten Wahrheit sind der Kirche gegeben?

II. Welche Ressourcen hat die Kirche?

Abgenabelt von der Autoritätssymbiose mit dem Staat, müssen die Kirchen sich auf ihre eigenen internen Ressourcen zur Motivation und Erneuerung besinnen. Für einen Kirchenführer, der aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts die Lektion gezogen hat, dass das Mehrheitsprinzip selbst nicht die moralische Qualität politischer Entscheidungen verbürgt und die Demokratie auf den ihr vorgelagerten, sie konstituierenden Grundrechten aufbaut, ist diese Lage mehr Befreiung als Verlust. Wenn es darum geht, die Kirche zu ihren eigenen Möglichkeiten zu befreien, die unabhängig sind von denen des Staates, kommt alles darauf an, welche theologischen Quellen man privilegiert und wie man sie interpretiert.

1. Die Gegebenheit und die Multikulturalität der christlichen Wahrheit

Die Quelle, von der die Kirche lebt, ist die Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu. Diese grundlegende Wahrheit ist jedoch in die Denkhorizonte unterschiedlicher Epochen und Kulturen auszulegen. Die hier anstehende Verhältnisbestimmung der von Gott geschichtlich gegebenen, nicht der Vernunft entstammenden Wahrheit des Glaubens zu ihrer menschlich-endlichen Auffassung und Bezeugung markiert genau den Dissenspunkt, der Maximilian Heims kenntnis- und materialreicher Dissertation zufolge der Entfremdung zwischen den damaligen Kollegen in CONCILIUM und dem in Regensburg lehrenden Professor Ratzinger zugrundelag. Heim zitiert den Einleitungsartikel zum 1999 vom Direktionskomitee verantworteten CONCILIUM-Heft „Unerledigte Fragen nach dem Konzil“, in dem Dietmar Mieth und Christoph Theobald bilanzieren: „Die bewegte Geschichte unserer vor 35 Jahren gegründeten Zeitschrift CONCILIUM ist ein Widerschein dieses spannungsreichen Prozesses, bei dem es immer schwieriger geworden ist, die geschichtlich-kulturelle Differenziertheit der verschiedenen Kontexte mit der normativen Struktur christlicher Tradition zu verknüpfen.“¹³

Die hier konstatierte Spannung ist aber nicht eine, die man durch Rückkehr zur einfachen Wahrheit des Glaubens auflösen oder durch eine neue Enzyklika aus der Welt schaffen könnte. Umgekehrt fordert sie zu einer Stärkung der Ortskräfte auf. Das setzt voraus, dass das Ringen um die Wahrheit von der theologischen Zuversicht begleitet ist, dass geschichtliche Konkretionen der Erlösungsbotschaft, obwohl endlich und überholbar, nicht durch ewig gültige, aber nie Gestalt werdende Bestimmungen zu ersetzen sind. Die Verwirklichungsfreude im aristotelischen Denken, das Walter Kasper mit Thomas von Aquin in seiner theologischen Entgegnung auf den von Ratzinger beanspruchten Primat der Universalkirche gegen den Platonismus Bonaventuras einklagt, bietet hier einen fruchtbareren Boden, der die Bereitschaft zum Versuch neuer Synthesen nicht schon im Ansatz hemmt.¹⁴

Das Eingeständnis der Vernunft, dass das Christentum als eine gemeinsame symbolische Welt im Leben der Gesellschaft zu respektieren und nicht zu erset-

zen ist, kann die Institution Kirche daran erinnern, dass ihr Depositum weniger als Lehrgut von Gewissheiten gebraucht wird denn als Mut machende, Dialog suchende, zu Widerstand und Kooperation bewegende persönlich angeeignete Heilsbotschaft. Dann aber ist die von Heim beobachtete Restriktion der von *Lumen Gentium* bekräftigten Kollegialität der Bischöfe auf Ortsbischöfe in ihrer Vereinzelnung statt in den nationalen Bischofskonferenzen de facto eine Beschneidung und Zersplitterung der originären Inkulturationsaufgabe der Ortskirchen. Sind Bischofskonferenzen schon wieder mehrheitsverdächtig und von der Auffassung der Wahrheit als Abstimmungsprodukt infiziert? Welcher Interpretation von *Lumen Gentium* 23 ist zu folgen: der des damaligen Bischofs Kasper, der seine Verantwortung für die sich vor Ort stellenden Probleme (wie z.B. des Sakramentenempfangs wiederverheirateter geschiedener Gemeindemitglieder) in der Beauftragung durch Christus und nicht als Delegierter des Papstes begründet sieht, oder der von Kardinal Ratzinger, für den ebendiese einzelbischöfliche Verantwortung den sekundären Status der Bischofskonferenzen bedingt?¹⁵ Und kann einem rein funktionalen, oft auch soziologisch genannten Kirchenverständnis nur durch die Besinnung auf ihren mystischen Charakter als Leib Christi abgeholfen werden, in dem Priester durch die Eucharistie Autorität erhalten? Zum einen ist es schwer, von der fragwürdigen Selbstauffassung abzusehen, zu der eine solche Sakralisierung des priesterlichen Amtes einlud.¹⁶ Die Verantwortung für Denkstrukturen schließt ein, die Anerkennung und Zuordnung der Aufgaben und Charismen der Mitglieder der Kirche mit und ohne Weihe von einem Begriff aus zu leisten, der von vornherein die gleiche Berufung und Verantwortung vor Gott deutlich macht. Von der Erweiterung des Volk-Gottes-Begriffs auf die christliche Kirche her ist dies wesentlich klarer als von der ebenfalls biblischen paulinischen Leib-Christi-Metapher, die zudem zu den gegensätzlichsten Auslegungen einlädt. Einem sakralen Priester muss eine nur durch „Anbetung“ und „participatio actuosa“ qualifizierte, alles Wesentliche empfangende Pfarre entsprechen, deren „missionarischer Weltdienst“ sich auf die Welt zu beschränken hat. Das alternative Modell sind dem Dienst der Einheit verpflichtete Vorsteher und Vorsteherinnen einer ihre eigenen Geistesgaben in die Leitung einbringenden Gemeinde.

2. Lernbereitschaft von der Vernunft

Die kritisierende und reinigende Wirkung der Vernunft, die allem religiös geschürten Fanatismus entgegentreten soll, wurde auf der Münchner Tagung nicht weiter differenziert. Sie müsste aber in zumindest zwei Bereiche zerlegt werden, den theoretischen und den praktischen. Der erste geht auf die Erkenntnis von Wahrheit, der zweite auf Lebensführung und Moralität.

Zum Bereich der praktischen Vernunft: Wenn aus der faktischen Nicht-Universalität des Bekenntnisses zu Jesus Christus für die katholische Kirche nicht die Aufgabe ihres Wahrheitsanspruchs folgt, dann bedeutet der nur begrenzte Geltungsbereich des im Westen entstandenen Gedankens der Menschenrechte ebenso wenig den Verzicht auf ihre universale Gültigkeit. Habermas besteht im Gegensatz zum Liberalen Rawls auf der kantischen Zumutung eines

universalen Maßstabs, an dem westliche wie nichtwestliche Regierungen zu messen sind.¹⁷ Kardinal Ratzinger geht ebenfalls von einer Gültigkeit *de iure* aus.¹⁸ Worauf aber beruht sie? Die Kantische Ebene unbedingter Verpflichtung bleibt bei Ratzinger merkwürdig unterbelichtet. Dies ist umso erstaunlicher, als gerade die Ablehnung der drohenden Instrumentalisierung des Menschen durch die Gentechnologie eine der Plattformen bildete, die beide Denker verbindet. Die Bereitschaft des Kardinals zu einem inchoativen Universalismus, der die Evidenz des Humanum auf dem Boden der verschiedenen Kulturen wahrnehmen will, ist beeindruckend. Mit den chinesischen Ordnungen des Himmels und dem indischen Begriff des Dharma, „der inneren Gesetzmäßigkeit des Seins“ (ebd.), bietet er Beispiele, die wie der christliche Schöpfungsgedanke die Stellung des Menschen in der Natur ausdrücken. Die Ressourcen der Religionen bieten eine bisher wenig genutzte Ebene der Verständigung, die aber nicht gegen, sondern mit dem westlichen Freiheitsdenken zu erschließen ist.

Das gegenseitige Lernen von Vernunft und Glaube, als „Kritik“ und „Reinigung“ gefasst, muss aber nicht nur im Korrigieren und Entideologisieren bestehen; es kann auch den Durchbruch zu neuen Denkformen bedeuten, die der Tradition ihre Ressourcen für die Gegenwart erneuert zurückgeben.¹⁹ Nicht mehr ganz neu, aber immer noch nicht ausgeschöpft ist die Kategorie der Freiheit, in deren Namen Böckenförde die Angewiesenheit des Staates auf das ausdrückte, was Habermas als „entgegenkommende Lebensformen“ bezeichnet. Zum Stichwort „Freiheit“ passt das der „Überzeugungsgemeinschaft“, als die Kardinal Ratzinger die Kirche im weltanschaulich neutralen Staat fasst. Wenn die Frage nach den „vorpolitischen“ Grundlagen des Staates die Suche nach dem bedeutet, was Institutionen von innen mit Leben erfüllen und den Maßstab der Moral gegen den Druck des globalen Marktes aufrechterhalten kann, dann sind solche Gemeinschaften, die Dank und Denken, Gebet und durchdachte, argumentationsbereite, „ohne Dogmatismus und Gewissenszwang“²⁰ gehaltene Überzeugungen verbinden, von Staat und Kirchenführung zu fördern. Sollte z.B. die Marginalisierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie im Namen einer besseren Balance zwischen der gegebenen Wahrheit der Glaubens und der sie bekennenden Praxis dazu beigetragen haben, den Kontinent der Attraktion einer *prosperity religion* auszuliefern²¹, dann haben beide verloren, Befreiungskirche und Lehramt. Ein anderer institutioneller Umgang mit Differenzen könnte den Vertretern der Vernunft zeigen, dass das Lernen der Kirche auch darin besteht, mehr als „Orthodoxie“ zu bieten.

¹ Vgl. Jean-Luc Pouthier, *Benoît XVI, un Européen face au catholicisme mondialisé*, in: *Esprit* 315 (2005/6), 163–167, 166: „l’entretien avec Jürgen Habermas [...] l’a bien montré, le théologien Ratzinger a presque une obsession de l’universel“. Raymond Court, *Raison et religion. A propos de la discussion Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger*, in: *Esprit* 314 (2005/5), 38–50, dagegen hätte sich eine deutlichere Betonung der Gültigkeit des westlichen Erbes von der Spätantike über Thomas, Vitoria, Las Casas, Grotius, Rousseau, Kant und Husserl gewünscht. „Recuser d’une part, sous prétexte d’ethnocentrisme, l’universalité des droits de l’homme, est inacceptable. Sans référence en effet à l’expérience éthique dans sa prétension à

l'universalité, il n'y a plus de condamnation et de rejet possibles des pires exactions.“ (49)
Courts Beobachtung, dass die Ebene der Moralität in Ratzingers Argumentation nicht genug
zum Zuge kommt, stimme ich zu.

² Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat*, Frankfurt 1976, 42–64, 60. Wiederabgedruckt in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte*, Münster 2004, 213–230, 229. Zitiert von Jürgen Habermas als Eröffnung seines Münchner Diskussionsbeitrags, *Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 106–118, 106.

³ Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, aaO., 9. Weitere Seitenzahlen im Text.

⁴ Wie Böckenförde betont Habermas, dass die „Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung [...] zwei Seiten derselben Medaille [sind]. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Konflikte untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt.“ (9) Böckenförde erläutert: „Eine politische Ordnung, die Religionsfreiheit als eigenes Verfassungsprinzip anerkennt, begreift die Religion nicht mehr in sich ein. Sie verhält sich zur Religion nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament und sucht ihre eigene Legitimation nicht mehr in der Religion.“ (*Religion im säkularen Staat*, in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, aaO., 425–437, 427. Er stellt dort auch den Bruch heraus, den die Erklärung des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit mit dem früheren Staatsverständnis der katholischen Kirche bedeutet. Johannes Paul II. „scheut sich nicht, durch sein beharrliches Eintreten für sie die traditionelle katholische Staatslehre, wie sie etwa Papst Leo XIII. formuliert hatte, zu desavouieren und beiseite zu stellen.“ (427)

⁵ Joseph Ratzinger, *Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 28–48, 28f.

⁶ „So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.“ Ratzinger, *Vopolitische moralische Grundlagen*, aaO., 30.

⁷ Zur Erläuterung von Habermas' und Ratzingers Position gehe ich über ihre Münchner Vorträge hinaus und zitiere aus weiteren Texten in den beiden angegebenen Büchern, hier aus *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 50.

⁸ Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 52.

⁹ Thomas Assheuer, *Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten*, in: *Die Zeit*, Nr. 5, 22. 1. 2004.

¹⁰ Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, aaO., 50.

¹¹ Es kommt darauf an, genauer zu unterscheiden, welchen Begriff von Metaphysik man für unvereinbar mit der Moderne hält. Die Stellungnahmen von Dieter Henrich und Helmut Fahrenbach habe ich behandelt in *Argumentationsethik und christliches Handeln*, Stuttgart 1998, 140–150.

¹² „Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit 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 [...] hinreichend

differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.“ Die inhaltliche, nicht nur funktionale „Lernbereitschaft der Philosophie“ liegt hier begründet (115).

¹³ Dietmar Mieth/Christoph Theobald, *Unbeantwortete Fragen*, in: CONCILIUM 35 (1999/1), 1-3, 1, zit. in: Maximilian H. Heim, *Joseph Ratzinger - Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger*, Frankfurt am Main ²2005, 176.

¹⁴ Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit Joseph Kardinal Ratzinger*, in: Stimmen der Zeit 125 (2001), 795-803.

¹⁵ Vgl. Heim, *Kirchliche Existenz*, aaO., 466f.

¹⁶ Eamonn Conway hat in seiner Untersuchung der operativen Dienstverständnisse von Priestern angefragt, ob nicht dessen Auffassung als *repraesentatio Christi* im Gegensatz zur Gemeinde statt als *repraesentatio ecclesiae* als Teil der Gemeinde psychisch die Unverfrorenheit begünstigte, mit der (wenige, aber durch das Nicht-Wissen-Wollen und die Blockade seitens der Amtsträger über Jahrzehnte geschützte) geweihte Täter Kinder sexuell missbrauchten. Vgl. *Theologien des Priesteramtes und ihr möglicher Einfluss auf sexuellen Kindesmissbrauch*, in: Regina Ammicht-Quinn/Hille Haker/Maureen Junker-Kenny (Hg.), *Struktureller Verrat. Sexueller Missbrauch in der Kirche*, CONCILIUM 40 (2004/3), 308-322.

¹⁷ Der Herausgeber und Übersetzer der englischen Ausgabe von Habermas' Buch *Die Einbeziehung des Anderen* (1996), Ciaran Cronin, macht in seiner Einleitung auf diesen Unterschied aufmerksam: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, Cambridge, Mass. 1998, Oxford 2005, hg. von C. Cronin/P. De Greiff, vii-xxxii, xx-xxi.

¹⁸ „Interkulturalität erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann. Beide sehen sich zwar ihrem Selbstverständnis nach für universal an und mögen es de iure auch sein. De facto müssen sie anerkennen, dass sie nur in Teilen der Menschheit angenommen und auch nur in Teilen der Menschheit verständlich sind.“ Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen*, aaO., 36.

¹⁹ Zur theologischen Aufgabe der Denkformanalyse vgl. die Beiträge zum Symposium für Thomas Pröpper, *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, hg. v. K. Müller/M. Striet, Regensburg 2005.

²⁰ Habermas, *Vorpolitische Grundlagen*, aaO., 115.

²¹ Zur interreligiös inspirierenden Wirkung der Befreiungstheologie im Kampf Südafrikas gegen die Apartheid vgl. z.B. Fahid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford 1997.