

Begründung und Bewährung christlicher Ethik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

Christoph Raedel

»Die wahre Vernunft ist die Liebe, und die Liebe ist die wahre Vernunft. In ihrer Einheit sind sie der wahre Grund und das Ziel alles Wirklichen.«

Joseph Ratzinger¹

Die Fraglichkeit einer gemeinsamen Begründung christlicher Ethik

In der öffentlichen Debatte um bedrängende ethische Fragen hat sich der Eindruck verfestigt, dass der Uniformität einer vom Lehramt verkündeten Auffassung der römisch-katholischen Kirche ein mehrstimmiger Chor evangelischer Positionierungen gegenüber steht, wobei nicht immer ganz klar ist, ob dieser Chor tatsächlich ein mehrstimmiges Stück oder nicht doch unterschiedliche Lieder zugleich vorträgt. Die römisch-katholische Auffassung wirkt für viele Betrachter autoritär und wenig um das Ergehen des Einzelnen bemüht, während der evangelische Pluralismus aus Prinzip so unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Überzeugungen Raum gibt, dass hier letztlich jede und jeder eine Herberge findet. Die Freiheit, deren Wurzel im Glauben an das Evangelium in Jesus Christus gesehen wird, löst sich in eine Beliebigkeit hinein auf, der jeder Orientierungswert abgeht.

Diese auch für die gesellschaftliche Öffentlichkeit wahrnehmbare Grunddifferenz wird regelmäßig mit den unterschiedlichen Begründungsansätzen christlicher Ethik in Verbindung gebracht, mit denen die genannten theologischen Traditionen arbeiten. Auf römisch-katholischer Seite ist es die traditionell naturrechtliche Grundlegung der Ethik, in der die Grundstrukturen menschlichen Handelns aufgesucht werden. Dieser Ansatz impliziert die Bereitschaft, sich in der Diskussion »auf Argumente zu beschränken, die vor dem Forum der Vernunft verhandelt werden können«,² was es erforderlich macht,

»das Offenbarungswissen der Theologie vorläufig einzuklammern«.³ Die Einsicht in den Anspruch moralischer Normen setzt somit »weder den Glauben noch die Annahme der Offenbarung voraus; sie ist vielmehr aufgrund jener ersten Prinzipien möglich, die von der praktischen Vernunft auf eigenständige Weise erfasst werden«⁴ und damit dem natürlichen Vermögen jedes Menschen zugänglich sind.

Die Theologie in reformatorischer Tradition hat grundlegende Zweifel nicht an der Existenz, wohl aber an der Leistungsfähigkeit der dem Menschen aufgrund der Sünde verbliebenen Vernunft geübt. Unter der Signatur der Sünde ist eine »vollständige, eindeutige, unparteiische und somit endgültige Erkenntnis der ethischen Entscheidungssituation« nicht möglich.⁵ Der Glaube löst die Mehrdeutigkeit der Entscheidungssituation nicht auf, sondern er wird selbst »zum Prinzip rationaler Kritik an jeder religiösen Überhöhung fragwürdiger, weil der Strittigkeit alles Weltlichen und der Rechenschaftspflicht entzogener, ethischer Appelle und Strategien«.⁶ Der Glaube gibt in der Freiheit des menschlichen Gewissens die Vernunft frei zum instrumentellen Gebrauch. Die hier angelegte These von der unhintergehbaren Perspektivität des ethischen Urteils hat im 20. Jahrhundert Karl Barth dahingehend verschärft, dass diese Perspektive des Urteils ihren Primärbezug nicht in der Wahrnehmung des Allgemein-Menschlichen, sondern in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat. Damit stellt sich sehr grundsätzlich die Frage, ob die obersten Prinzipien der christlichen Ethik »neutral« im Sinne der praktischen Vernunft des Menschen oder aber partikular christlich im Sinne der speziellen Gottesoffenbarung sind, die allein im Glauben empfangen wird.

In der folgenden Untersuchung möchte ich die moraltheologischen Überlegungen Joseph Ratzingers nachzeichnen und dabei nach seinem Beitrag für das Zeugnis der Kirchen in den ethischen Auseinandersetzungen der Zeit fragen. Konkret wird zu prüfen sein, wie Ratzinger die Leistungsfähigkeit der Vernunft in Hinsicht auf das Erfassen letzter ethischer Prinzipien beurteilt (1), in welchem Begründungsverhältnis Kirche und Ethik zueinander stehen (2) und wie sich die Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes zum Proprium biblisch-christlicher Ethik verhalten (3). Dabei wird immer auch zu bedenken sein, inwiefern Ratzinger die Grundfragen der Ethik auf gesellschaftliche Herausforderungen der Gegenwart bezieht, weshalb sich Fragen der Begründung und der Bewährung der christlichen Ethik miteinander verschränken müssen. Ich schließe mit einer von kritischer Sympathie getragenen Würdigung der

3 Ebd.

4 Ebd., 533.

5 Dietz Lange, Ethik in evangelischer Perspektive, 2. Aufl. Göttingen 2002, 252.

6 Ebd.

1 Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 4. Aufl. Freiburg i. Br. 2005, 147.

2 Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, 29.

Überlegungen Ratzingers, die hier aus der Wahrnehmung eines evangelischen, freikirchlichen (in concreto: methodistischen) Theologen erfolgt (4).

1 Das natürliche Sittengesetz – der metaphysisch-ontologische Grund christlicher Ethik

Untersucht man die Texte Joseph Ratzingers zu Fragen der Moralthologie, dann lassen sich zwei Momente seiner Überlegungen zur Grundlegung einer kirchlichen Soziallehre bzw. zur Begründung einer christlichen Ethik erkennen. Einerseits stellt Ratzinger sich in die Tradition der römisch-katholischen Moralthologie mit ihrer starken Betonung des Naturrechts hinein. Das ist unübersehbar und auch nicht überraschend. Und dennoch: Die Zuversicht, dass die naturrechtlichen Prinzipien des menschlichen Gutseins *de jure* der Vernunftkenntnis jedes Menschen zugänglich sind, verbindet sich bei Ratzinger mit der grundlegenden Einsicht, dass sich *de facto* die auf das Berechenbare reduzierte Vernunft der Neuzeit der Einsicht in den moralischen Kosmos verschließt. Diese Dualität bedarf einer näheren Analyse, könnte sie sich doch als Anschlusspunkt für die evangelische Betonung der – radikalen – Verdunkelung der menschlichen Vernunft aufgrund der Sünde erweisen.

1.1 Bedeutung und Funktion des natürlichen Sittengesetzes

Ratzinger sieht sehr früh die Herausforderung, die darin liegt, dass die katholische Soziallehre sich auf *zwei* Säulen stützt: nämlich auf das Naturrecht und auf die Bibel.⁷ Das Anliegen, den Selbststand und die Verbundenheit dieser beiden Elemente zu bestimmen, zieht sich durch die Jahrzehnte seines Wirkens hindurch, wobei sein diesbezügliches Erkenntnisinteresse stets im Dienst konkreter theologischer und gesellschaftlicher Wahrnehmungen steht.

Ratzingers Aufnahme der (christlichen) Lehre vom Naturrecht – bzw. natürlichen Sittengesetz – erfolgt von der Grundeinsicht her, dass der Rekurs auf das Naturrecht unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus in seiner Leistungsfähigkeit zwar begrenzt, für die christliche Ethik gleichwohl unverzichtbar ist. Ratzinger zufolge bleibt es grundlegend für die Soziallehre, mithin die Morallehre der römisch-katholischen Kirche, dass sie »von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Men-

schen wesensgemäß ist«, argumentiert.⁸ Als das – erste – konstitutive Prinzip kirchlicher Morallehre ist hier die allen Menschen gemeinsame Wahrheit des Menschseins bestimmt.⁹ Sie liegt im Selbstverständnis des Menschen als moralisches Wesen, genauer: im Antwortcharakter allen menschlichen Daseins, und das heißt: im natürlichen Vernunftvermögen des Menschen, die obersten Prinzipien der sittlichen Wahrheit in seinem Gewissen zu vernehmen. Die kirchliche Soziallehre geht insofern von der prinzipiellen Zugänglichkeit der obersten Prinzipien menschlichen Gutseins aus. Ihren Grund hat sie in einer – letztlich freilich theologisch interpretierten – Anthropologie, also einer bestimmten Sicht von dem auf Gott hin geschaffenen Menschen.

Es gehört zu den bleibenden Prägungen seiner Beschäftigung mit dem Kirchenvater Augustin und dem mittelalterlichen Theologen Bonaventura, dass Ratzinger die metaphysische Begründung des Menschseins in den Horizont der vom Menschen erfahrenen, erlebten und erlittenen Geschichte einrückt. Die obersten, kontextübergreifenden Prinzipien des Naturrechts verwirklichen sich nämlich nicht anders als in den konkreten geschichtlichen Kulturen der Menschheit, die Einsicht der Vernunft »ist nicht abtrennbar von dem geistigen Standort, den ein Mensch in seinem Leben eingenommen hat«.¹⁰ Die Prinzipien des Naturrechts leuchten in der Geschichte auf und leuchten dem Menschen in der Geschichte seines spezifischen kulturellen Gemeinschaftsgefüges ein. Eine kulturgeschichtliche Analyse der Natur des Menschen ergibt für Ratzinger eine grundlegende Übereinstimmung hinsichtlich eines »Grundbestands an Menschlichkeit« unter den Völkern: »In allen Kulturen«, so erklärt er, »gibt es besondere und vielfältige ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind«.¹¹ Der »Grundbestand an Menschlichkeit« bezeichnet dabei die unter allen Umständen zu schützenden Grundbedingungen des menschlichen Daseins (wie das Recht auf Leben), wie umgekehrt Verbrechen gegen die Menschlichkeit die Nichtanerkennung dieser Grundbedingungen bezeichnen. Im Stimmengewirr der pluralistisch

8 Enzyklika *Deus Caritas Est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Köln 2006, § 28a.

9 Vgl. Ansprache von Benedikt XVI. an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html [aufgerufen am 13.02.2012].

10 Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 75.

11 Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 203. Die Wendung »Grundbestand an Menschlichkeit« findet sich in Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005, 46.

7 Vgl. Joseph Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in: Klaus von Bismarck (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Berlin/Mainz 1964, 24–30.

verfassten Gesellschaft ist es wichtig, auf die damit bezeichneten Übereinstimmungen in den Grundüberlieferungen der Menschheit zu hören.¹² Wie immer man im Einzelnen diese Gemeinsamkeiten auch bestimmen mag – mehr dazu weiter unten –, Ratzingers Hinweis zielt darauf, dass sich die alten religiösen Überlieferungen der Menschheit dem Diktat einer rein technischen Vernunft widersetzen. Damit klingt auch hier seine Auseinandersetzung mit der »Diktatur des Relativismus« an, die uns noch genauer beschäftigen wird.

Das universale natürliche Sittengesetz ist für Ratzinger die Grundlage eines jeden kulturellen, religiösen und politischen Dialogs. Der Suche nach dem Wahren und Guten und letztlich nach Gott in der Vielfalt der Kulturen ist hier ein gemeinsamer Bezugspunkt gegeben. »Die Zustimmung zu diesem in die Herzen eingeschriebenen Gesetz ist die Voraussetzung für jede konstruktive soziale Zusammenarbeit.«¹³ Mag auch der Naturrechtsgedanke seine für das Abendland maßgebliche Gestalt in der Philosophie des antiken Griechenlands gefunden haben, seinen Worten nach handelt es sich bei ihm um die Geschichte gewordene Gestalt der die (sittliche) Wahrheit vernehmenden Vernunft.

Was genau leistet der Rekurs auf das natürliche Sittengesetz in der Auseinandersetzung der Kirche mit der Moderne, wie Ratzinger sie sieht? Ich sehe vier Aspekte.

Der Rekurs auf das Naturrecht unterstreicht (1) die (sittliche) Wahrheitsfähigkeit des Menschen überhaupt. Jede sittliche Ordnung einer Gesellschaft muss voraussetzen, dass das Gute dem Menschen zugänglich ist, ja dass er – wie Thomas von Aquin sagt – danach hinstrebt, das »Gute zu tun und das Böse zu meiden.«¹⁴ Das Gewissen des Menschen ist nicht lediglich eine subjektive Urteilsinstanz, sondern an die objektive Wirklichkeit zurückgebundene »*Ur-Erinnerung an das Gute und an das Wahre*«. ¹⁵ Theologisch ist mit diesem Gewissensbegriff ausgedrückt, dass »es eine innere Seinstendenz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen auf das Gottgemäße hin gibt.«¹⁶ Der Mensch ist *als*

Mensch, nicht erst als Christ, auf das Gute hin ansprechbar. Das Naturrecht gründiert auf diese Weise die moralische Zurechenbarkeit der Handlungen *aller* Menschen in einer werte-pluralistischen Gesellschaft.

Im Umkehrschluss ist das Naturrecht dann (2) ein »Bollwerk gegen die Willkür der Macht oder die Täuschung der ideologischen Manipulation«. ¹⁷ Ratzinger ist bewusst, dass derjenige Grundbestand an Menschlichkeit, den das Naturrecht sichern soll, in der pluralistischen Gesellschaft vielen Menschen nicht mehr als unmittelbar evident einleuchten will. Der Verzicht auf die Annahme der prinzipiellen moralischen Einsichtsfähigkeit des Menschen wäre für ihn jedoch gleichbedeutend mit der Preisgabe der Einsicht, dass es einen an *jedem* Menschen schützenswerten Grundbestand an Menschlichkeit gibt. ¹⁸ Das der Natur des Menschen eingeschriebene Gesetz »ist die jedem angebotene Garantie dafür, frei und in seiner Würde geachtet leben zu können«. ¹⁹ Die Würde des Menschen gerät in Gefahr, wenn wie auch immer motivierte Gruppeninteressen oder Machbarkeitserwägungen das Urteil über die (Nicht-)Anerkennung der Würde bestimmter Menschen sprechen. Der säkulare Staat ist darauf angewiesen, dass die Frage nach der Begründung von Grundwerten, »die nicht dem Spiel von Mehrheit und Minderheit unterworfen sind«, eine Antwort findet. ²⁰

In der Naturrechtslehre ist (3) dem Staat bzw. dem menschlichen Recht eine Grenzbestimmung gegeben, insofern sie die Kritikfähigkeit und Kritikbedürftigkeit des positiven Rechts aufzeigt: »Gegenüber dem gesetzten Recht, das Unrecht sein kann, muss es doch ein Recht geben, das aus der Natur des Menschen selbst folgt.«²¹ Die natürliche Seinsordnung impliziert »in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind.«²² Dem von Menschen gesetzten Recht liegt ein dem Menschen unverfügbares, im Grundsatz aber einsehbares natürliches Recht voraus, das der Natur, das heißt dem Wesen des Menschen, gemäß ist.

Die Naturrechtslehre als konstitutives Element der kirchlichen Morallehre schützt (4) Kirche und Staat in ihrer wechselseitigen Selbstbegrenzung und damit in ihrer respektiven Freiheit. »Das Erbauen einer gerechten Gesellschafts- und Staatsordnung, durch die jedem das Seine wird, ist eine grundlegende Aufgabe, der sich jede Generation neu stellen muss. Da es sich um eine poli-

17 Joseph Ratzinger, *Ansprache an die Teilnehmer*, 1.

18 Vgl. Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 42.

19 Joseph Ratzinger, *Ansprache an die Teilnehmer*, 1.

20 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 51.

21 Ebd., 34.

22 Ebd., 31.

12 Vgl. Joseph Ratzinger, *Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 13 (1984) 524–538, hier 528ff. An anderer Stelle sagt Ratzinger: »Die Vernunft muss auf die großen religiösen Überlieferungen hören, wenn sie nicht gerade für das Wesentliche menschlicher Existenz taub und stumm und blind werden will!«; Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 203.

13 Enzyklika *Caritas in Veritate* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, 29. Juni 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 186), Bonn 2009, § 59.

14 Thomas von Aquin, *STh I–II*, q. 94 a.2.

15 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 115f. (Kursivschreibung im Original).

16 Ebd., 116.

tische Aufgabe handelt, kann dies nicht der unmittelbare Auftrag der Kirche sein.²³ Der Glaube anerkennt die der praktischen Vernunft zukommende Freiheit zur Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Der Glaube bedarf für die Beurteilung vieler gesellschaftlicher Fragen der Vernunft und hat sich mittels vernünftiger Überlegungen auszuweisen. Zugleich ist die Kirche der »Lebensraum, in dem glaubensgemäßes Leben als gemeinschaftlicher Akt möglich ist, und damit auch die historische Bedingung dafür, dass die Vernunft die vom Glauben ermöglichte Frage stellen und ihren Anspruch auf Wahrheit durchhalten kann.«²⁴ Die wechselseitige Selbstbegrenzung von Kirche und Staat schließt also Wechselwirkungen zwischen beiden Bereichen nicht aus. Der christliche Glaube leistet »durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung« einen Beitrag dazu, dass »die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden.«²⁵

Ratzinger hält, wie wir sehen, an der Unverzichtbarkeit des Rekurses auf ein universales Sittengesetz fest. Der dem Personalismus verpflichteten Interpretation des Naturrechts auf die Grundstrukturen des Menschseins hin steht der – traditionelle – Hinweis auf das Naturrecht als die das *staatliche* Recht begründende und begrenzende Grundordnung zur Seite. Demgegenüber bleibt meines Erachtens die Verbindung von Naturrecht und Völkerrecht eher im Hintergrund. Sie scheint mir angesichts der globalen Verflechtungen der Völkergemeinschaft im 21. Jahrhundert von besonderer Bedeutung zu sein. Gerade im konkreten Zusammensein der Völker wird die Frage virulent, wie ein Grundbestand an Menschlichkeit angesichts der kulturellen und religiös-weltanschaulichen Vielfalt der Kulturen geschützt werden kann.²⁶

1.2 Die Strittigkeit des natürlichen Sittengesetzes

Die Vorstellung von einem universalen Sittengesetz leuchtet, wie Ratzinger betont, stets in konkreten geschichtlichen Kontexten auf, auch wenn sich die Gültigkeit des natürlichen Sittengesetzes diesen Kontexten nicht verdankt. Wie verhält sich nun aber die These von der Zugänglichkeit universaler Prinzipien des menschlichen Gutseins zu dessen evidenten Strittigkeit in Gesellschaften, die den »schützenden« Raum der alten religiösen Überlieferungen verlassen haben?

23 Deus Caritas Est, § 28a.

24 Joseph Ratzinger, Theologie und Kirchenpolitik, in: IKZ Communio 9 (1980) 430.

25 Deus Caritas Est, § 28a.

26 In seinem Beitrag Naturrecht, Evangelium und Ideologie verweist Ratzinger lediglich in historischer Perspektive darauf, dass sich der »Rückgriff hinter die spezifisch christlichen Normen [...] im konkreten Zusammensein der Völker als Notwendigkeit« erwie, 25.

Ratzingers Reflexionen dieser Frage scheinen von Einsichten her bestimmt, die er in der Beschäftigung mit Bonaventura gewonnen hat. Bonaventura vertrat die Auffassung, dass die Vernunft als eine vom Glauben unabhängige rationale Erkenntnisform des Menschen auch im Stand der Sünde einen ihr zugewiesenen Raum hat, sie für eine *sinnvolle* Betätigung jedoch der Ausrichtung auf den Horizont des Glaubens bedarf. Für Bonaventura ist alles menschliche Erkennen »eingespannt in die Heilsaufgabe des menschlichen Daseins« und von dieser Aufgabe auch nicht ablösbar.²⁷ Unter den Bedingungen der Moderne ist von daher eine im Menschsein angelegte Hinordnung der Vernunft auf die Wahrheit zu bekräftigen, zugleich jedoch anzuerkennen, dass es eine sich der Hinordnung auf den Glauben verweigernde »Gewalttätigkeit der Vernunft« gibt,²⁸ das heißt einen sich der Dimension des Moralischen entziehenden Gebrauch der Vernunft, die so zur »halbierten«, zur rein technischen, berechnenden Vernunft wird. Die Einsicht in die von Theodor Adorno und Max Horkheimer beschriebene »Dialektik der Aufklärung« ist also in der Theologie der Kirche, zunächst bei Augustinus und dann später bei Bonaventura, schon vorbereitet. Konkreter und auf die Herausforderungen der westlichen Moderne bezogen lässt sich bei Ratzinger von einer Dialektik der Vernunft und einer Dialektik der Freiheit sprechen, die beide in einem engen Zusammenhang stehen. Von beiden wird zu reden sein.

1.2.1 Dialektik der Vernunft

Beginnen wir mit der Dialektik der Vernunft. Die Vernunft ist – gleich dem Gewissen – das auf das Vernehmen der Wahrheit, auch der sittlichen Wahrheit hin erschaffene Organ. Die Frage nach dem Guten ist die ins Ethische gewendete Frage nach der Wahrheit.²⁹ Die Vernunft ermöglicht insofern Einigung in der Frage nach dem Guten. Diese Frage ist für Ratzinger nicht abstrakter Natur, sondern hat vor dem Hintergrund der ethischen Herausforderung in der Gesellschaft einen spezifischen materialen Gehalt. Ich nenne exemplarisch drei spezifische Prinzipien (ich bezeichne sie hier als Dimensionen der sittlichen Wahrheit), in denen nach Ratzinger das natürliche Sittengesetz seinen auf die Geschichte bezogenen Ausdruck findet:

27 Vgl. Joseph Ratzinger, Wesen und Weisen der Auctoritas im Werk des heiligen Bonaventura, in: Wilhelm Corsten u. a. (Hg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände, Köln 1960, 58–72 (hier 71); zum Ganzen vgl. ders., Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, St. Ottilien 1992, 148–162.

28 So Ratzinger unter Rekurs auf Bonaventura in: Glaube, Philosophie und Theologie, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 14 (1985) 56–66, hier 62.

29 »Die Themen des Wahren und des Guten sind in der Tat nicht voneinander zu trennen«, Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 186.

Die praktische Vernunft steht zuallererst ein für die »Achtung vor dem menschlichen Leben von seiner Empfängnis bis zu seinem natürlichen Ende«. ³⁰ Die Annahme des Geschenks wie auch der Endlichkeit des Lebens zieht sich wie ein roter Faden durch seine Sozialenzyklika *Caritas in Veritate*. Im Eingehen auf Schwerpunktverlagerungen und Ausblendungen der Gegenwart setzt sich der Papst dafür ein, die zu Recht wachsende Aufmerksamkeit für Fragen der Armut und Unterentwicklung auf solche Fragen auszuweiten, »die mit der Annahme des Lebens verbunden sind, vor allem dort, wo dieses in verschiedener Weise behindert wird«. ³¹ Deutlich spricht er die verschiedenen Formen der »Lebensverweigerung« wie Empfängnisverhütung, Abtreibung und Euthanasie an, die zersetzend auf das Gefüge der Gesellschaft insgesamt einwirken: »Wenn der persönliche und gesellschaftliche Sinn für die Annahme des Lebens verlorengeht, verdorren auch andere, für das gesellschaftliche Leben hilfreiche Formen der Annahme«. ³² Deutlich mahnt der Papst an, dass das Lebensrecht des Menschen allen interessegeleiteten, mithin auch ökonomischen Erwägungen entzogen bleiben müsse. Vielmehr sei der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ein solches Profil zu geben, das sie einen dem Menschen dienenden Charakter erkennen lässt. Auch hier gilt laut Benedikt XVI.: Das »erste zu schützende und zu nutzende Kapitel« ist der Mensch, »die Person in ihrer Ganzheit«. ³³ Auch im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt identifiziert er als das Problem, wie der Mensch sich zu sich selbst, genauer zur Annahme des Lebens, stellt: »Wenn das Recht auf Leben und auf einen natürlichen Tod nicht respektiert wird, wenn Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt des Menschen auf künstlichem Weg erfolgen, wenn Embryonen für die Forschung geopfert werden, verschwindet schließlich der Begriff Humanökologie [das heißt: die Rücksicht auf das, was der Natur des Menschen gemäß ist] und mit ihm der Begriff der Umweltökologie aus dem allgemeinen Bewusstsein«. ³⁴ In der mit Entschiedenheit vorgetragenen Betonung des uneingeschränkten Lebensrechts des Menschen setzt Benedikt XVI. eine schon bei seinem Vorgänger Johannes Paul II. zu findende Akzentsetzung fort. Kurz: Der Natur des Menschen gemäß ist es, Leben zu bewahren. Dabei kommt dem Schutz der Schwachen besondere Bedeutung zu.

Eine weitere Dimension der sittlichen Wahrheit, auf die Ratzinger wiederholt hinweist, ist der Schutz von Ehe und Familie als grundlegende »innige

30 Joseph Ratzinger, *Ansprache an die Teilnehmer*, 1.

31 *Caritas in Veritate*, § 28.

32 Ebd.

33 Ebd., § 25 (im Original kursiv).

34 Ebd., § 51.

Gemeinschaft des Lebens und der Liebe«. ³⁵ Die Ehe ist kein privater Kontrakt, über deren rechtliche Ausgestaltung der Einzelne frei verfügen könnte. Vielmehr ist sie die »Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung« ³⁶ und damit die Grundeinheit der in einer Gesellschaft gelebten Solidarität. Die Menschlichkeit einer Gesellschaft, so Ratzinger, bewährt sich gerade auch darin, dass es ihr gelingt, die in der Ehe von Mann und Frau vorgezeichnete Form von Treue, Verzicht und Hingabe zu leben und so die Verwiesenheit des Menschen auf den je anderen zu bezeugen. ³⁷ Weil der Bestand von Ehen und Familien in der Moderne jede Selbstverständlichkeit verloren hat, bedürfen Ehe und Familie der Pflege und Unterstützung. Die Staaten werden daher vom Papst aufgerufen, »politische Maßnahmen zu treffen, die die zentrale Stellung und die Unversehrtheit der auf die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau gegründeten Familie [. . .] [zu] fördern, indem sie sich um deren wirtschaftliche und finanzielle Probleme in Achtung vor ihrem auf Beziehung beruhenden Wesen kümmern«. ³⁸

Eine dritte Dimension der sittlichen Wahrheit ist die »Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist und die Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt«. ³⁹ Es entspricht nach Ratzinger dem Wesen des Menschen, nach der Wahrheit, nach Gott zu suchen. Die Freiheit zur Religionsausübung ist daher, auch und gerade im öffentlichen Raum, zu schützen. An diese Freiheit ist dort zu erinnern, wo die zentralen Inhalte und Symbole des christlichen Glaubens zum Gegenstand zügellosen Spotts werden; diese Freiheit ist aber auch einzufordern, wo die Religionsausübung z. B. von Muslimen beeinträchtigt wird. ⁴⁰

Das sich in diesen Dimensionen der moralischen Wahrheit aussprechende unbedingte Sollen trifft in der Geschichte jedoch auf ein diesem Sollen entgegenstehendes Wollen des Menschen. Obwohl das unbedingte Sollen des natürlichen Sittengesetzes nichts anderes fordert als das, »was dem Menschen, jedem Menschen, ins Herz eingeschrieben ist, so dass er es als das Gute einsieht,

35 *Ansprache an die Teilnehmer*, 1.

36 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 86.

37 In diesem Zusammenhang spricht sich Ratzinger entschieden gegen die Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften mit der Ehe aus; vgl. ebd.

38 *Caritas in Veritate*, § 44 (Kursivschreibung im Original).

39 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 87.

40 »Was die Burka angeht, so sehe ich keinen Grund für ein generelles Verbot. Man sagt, manche Frauen würden die Burka gar nicht freiwillig tragen und sie sei eigentlich eine Vergewaltigung der Frau. Damit kann man natürlich nicht einverstanden sein. Wenn sie sie aber freiwillig tragen wollen, weiß ich nicht, warum man sie ihnen verbieten muss«, Benedikt XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 2010, 75.

wenn es vor ihn tritt«,⁴¹ verweigert sich der Mensch – darin liegt der Missbrauch seiner Freiheit – dem Anspruch des Guten. In der »Unterentwicklung der moralischen gegenüber der berechnenden Vernunft«⁴² verliert er die Kraft zur Aneignung des Guten, indem er seine Vernunft in eine rein quantitative Erfassung der Welt einschließt und sie so um die Welt des Moralischen verkürzt. Auf diese Weise wird das Gute strittig und Ratzinger konzidiert: »Das Naturrecht ist – besonders in der katholischen Kirche – die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht. Aber dieses Instrument ist leider stumpf geworden.«⁴³

Die Dialektik der Vernunft liegt für Ratzinger also darin, dass ein Verständnis von moralischer mit einem Verständnis von berechnender Vernunft im Streit liegt.⁴⁴ Für die berechnende Vernunft gibt es nur noch die Welt des gegenständlich Erkennbaren, des Verfügbaren und Berechenbaren. Als *methodische* Beschränkung mag dies angehen, im Gewand des wissenschaftlichen Positivismus verbirgt sich jedoch die weltanschaulich, »metaphysisch« zu nennende Grundentscheidung, dass die Sinnfragen der Menschheit, also religiöse und moralische Fragen, »aus dem Bereich der entscheidbaren Probleme ausgeschlossen« sind.⁴⁵ Der Alleinerklärungsanspruch der Wissenschaft ist selbst ein mit den Mitteln der berechnenden Vernunft nicht begründbares metaphysisches Postulat. Das Fatale dieser Grundentscheidung liegt nach Ratzinger darin, dass mit den Sinnfragen gerade die nicht allein den Intellekt, sondern den Daseinsgrund und somit die Existenz des Menschen überhaupt betreffenden Fragen aus dem Bereich des Entscheidbaren hinausdefiniert sind. Eine um die Gottesfrage – und das bedeutet um die Wahrheitsfrage – verkürzte Vernunft gefährdet daher die Grundlagen des menschlichen Miteinanders, macht doch gerade das moralische Sollen des Menschen, seine Begabung zur sittlichen Freiheit im Anruf durch Gott, die Würde des Menschen aus.

Um der Würde des Menschen willen ist einer so verkürzten Vernunft entgegenzuhalten: »Auch die praktische Vernunft, auf der die eigentliche sittliche

Erkenntnis beruht, ist eine wirkliche Vernunft und nicht bloß Ausdruck subjektiver Gefühle ohne Erkenntniswert [. . .]. [D]ie großen sittlichen Erkenntnisse der Menschheit [sind] genauso vernünftig und genauso wahr, ja wahrer als die experimentellen Erkenntnisse des naturwissenschaftlichen und technischen Bereichs. Sie sind wahrer, weil sie tiefer an das Eigentliche des Seins rühren und entscheidungsvoller für das Menschsein des Menschen sind.«⁴⁶ Die sittlichen und religiösen Erkenntnisse der Menschheit abzuschütteln macht den Menschen folglich nicht freier, sondern degradiert ihn zu einem Ding, das allein durch quantitative Analyse erfasst werden soll. Für Ratzinger ist genau diese Verkürzung des Menschseins Unvernunft, die der Heilung – durch den Glauben – bedarf.

Die Dialektik der Vernunft kann nur dadurch überwunden werden, dass der christliche Glaube nicht als »Begrenzung oder Lähmung der Vernunft«⁴⁷ aufgefasst wird, sondern seine Befähigung anerkannt wird, die Vernunft zu ihrem eigenen Werk zu befreien. Der christliche Glaube »gibt der praktischen Vernunft den Lebensraum, in dem sie sich entfalten kann. Die Moral, die die Kirche lehrt, ist nicht eine Speziallast für Christen, sondern sie ist die Verteidigung des Menschen gegen den Versuch seiner Abschaffung.«⁴⁸ Das bedeutet aber auch, dass die moralischen und religiösen Einsichten des christlichen Glaubens nicht gegen die vom Glauben getragene Zustimmung des einzelnen Menschen durchgesetzt werden können. Folglich muss der Wahrheitsanspruch der praktischen Vernunft auch Widerspruch ertragen können: »Obwohl die Vernunft an sich zwar ausreichend die Möglichkeit besitzt, die natürlichen Wahrheiten zu erkennen, so wird sie doch durch vielfältige Interessen fehlgeleitet [. . .]. Es ist unmöglich, gemeinsame Grundwerte unmissverständlich zu formulieren, ohne auf die letzten Wahrheiten zurückzugreifen. Aber gerade die selbst durch die bloße Vernunft erkennbaren letzten natürlichen Wahrheiten sind im Gewirr von Theorien und Interessen ungreifbar geworden.«⁴⁹ Unter solcherart faktischen Daseinsbedingungen können die letzten Fragen nach dem Wahren und Guten nicht »durch naturwissenschaftliche Argumente entschieden werden, und auch das philosophische Denken kommt hier an seine Grenzen. In diesem Sinne gibt es eine letzte Beweisbarkeit der christlichen Grundoption nicht.«⁵⁰ Die Vernunft bedarf – davon unten mehr – der

41 Joseph Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: Joseph Ratzinger/Paolo Flores D'Arcais, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus, 3. Aufl. Berlin 2006, 12.

42 Joseph Ratzinger, Der Auftrag des Bischofs und des Theologen, 525.

43 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 35.

44 Vgl. dazu die Analyse bei Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger, Regensburg 2003, bcs. 17–120.

45 Ebd., 41.

46 Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln 1991, 25.

47 Ebd., 26.

48 Ebd., 27.

49 Arthur F. Utz, Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus. Eine sozialetische Würdigung von Joseph Cardinal Ratzinger anlässlich der Verleihung des Augustin-Bea-Preises 1989, in: Die Neue Ordnung 59 (2005) 164–179, hier 173.

50 Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 146.

Reinigung durch den Glauben, um zu ihrer wesensmäßigen Bestimmung zu gelangen. Der Beweis dafür, dass letztlich nur die im Glauben wurzelnde praktische Vernunft das Menschsein des Menschen zu verteidigen und zu sichern vermag, liegt in der praktischen Bewährung dieses Anspruchs, nicht in seiner theoretischen Herleitung aus jedermann einsichtigen Anfangsgründen.⁵¹

Halten wir fest: »was für jedermann in gleicher Weise objektiv Gültigkeit besitzt und gut ist, braucht deshalb noch nicht jedermann in gleichem Maße plausibel zu sein und auf Akzeptanz zu stoßen.«⁵² Denn das Vernehmen der (sittlichen) Wahrheit hat nicht allein ein objektives Moment (das Sich-Impo- nieren des Guten in der moralischen Vernunft), sondern auch eine »affektive Seite«,⁵³ die in der Freiheit des Menschen zum Tragen kommt. Der Dialektik der Vernunft entspricht daher eine Dialektik der Freiheit.

1.2.2 Dialektik der Freiheit

Ist der Widerspruch zwischen der dem Glauben gemäßen moralischen Vernunft einerseits und der dem Geist der Moderne entsprechenden technischen, instrumentellen Vernunft nicht ontologisch gesetzt, dann muss er Folge einer falsch verstandenen Freiheit des Menschen sein. Das Missverständnis dessen, was Freiheit in Wirklichkeit ist, bildet für Ratzinger die Wurzel der von ihm beklagten »Diktatur des Relativismus«. Daher ist es sachgemäß, wenn Ratzinger sich einer Analyse des Freiheitsbegriffs selbst annimmt. Es geht ihm darum zu zeigen, dass Freiheit sich immer an einer gegebenen Ordnung entfaltet und damit von ihrem Wesen her dem Gedanken einer natürlichen Sittenordnung nicht widerspricht. Der Begriff der Freiheit, so argumentiert Ratzinger, ist zunächst einmal eine leere Kategorie, die der materialen Füllung bedarf. Wir fragen: Freiheit wovon? oder: Freiheit wozu? Insofern bedarf der Freiheitsbegriff »seinem Wesen nach der Ergänzung durch zwei weitere Begriffe: das Rechte und das Gute. Wir könnten sagen: zu ihr gehört die Wahrnehmungsfähigkeit des Gewissens für die grundlegenden und jeden angehenden Werte der Menschlichkeit.«⁵⁴ Nun gewinnt die Freiheit ihre Gestalt immer schon im Miteinander von Menschen, sie ist daher stets »geteilte Freiheit, Freiheit im Miteinandersein von Freiheiten, die sich gegenseitig begrenzen und sich

gegenseitig tragen [. . .] Wenn Freiheit des Menschen nur im geordneten Miteinander von Freiheiten bestehen kann, dann heißt dies, dass Ordnung – Recht – nicht Gegenbegriff zur Freiheit ist, sondern ihre Bedingung, ja ein konstitutives Element von Freiheit selbst. Recht ist nicht das Hindernis der Freiheit, sondern es konstituiert sie. Die Abwesenheit des Rechts ist Abwesenheit von Freiheit.«⁵⁵

Freiheit erweist sich, so gesehen, als Errungenschaft und nicht als Fluch: Sie schützt die Natur des Menschen. Anders gesagt: Sie zielt auf die Bewahrung eines Grundbestandes an Menschlichkeit, wie er oben als Dimension moralischer Wahrheit skizziert worden war. Wendet sich die Freiheit gegen dasjenige, was dem Menschen von Natur aus gemäß ist, dann zerstört sie sich selbst. Insofern ist das Prinzip der Freiheit selbst Ausdruck, Spezifikation des natürlichen Sittengesetzes. Das bedeutet, dass sie sich nicht von den anderen Prinzipien der natürlichen Seinsordnung, durch die ein Grundbestand an Menschlichkeit geschützt wird, emanzipieren darf. Freiheit vollzieht sich nicht absolut, das heißt losgelöst von den natürlichen Bedingungen, in die der Mensch geschichtlich hineingestellt ist. Vielmehr schließt sie das »Annehmen der je größeren Bindungen [ein], die vom Anspruch des Miteinander[s] der Menschheit, von der Angemessenheit für das Wesentliche des Menschen gefordert werden.«⁵⁶ »Freiheit und Gemeinschaftlichkeit, Ordnung und Verwiesenheit auf die Zukunft«⁵⁷ bilden somit eine Wertematrix, die sich nicht in ihre Einzelwerte hinein auflösen lässt, weil der eine Wert seinen Bestand am je anderen Wert hat.⁵⁸

Der moralische Relativismus stirbt, so könnte man im Anschluss an diese Überlegungen sagen, an sich selbst. Er erweist sich als nicht leistungsfähig beim Schutz des Menschen als Träger der Vernunft. Im Gegenteil, er geht zu Lasten der Schwächsten und erweist sich – und darin liegt seine besondere Gefahr – *unterschwellig* als Diktatur der diskursiv Stärksten. Bereits in den durch den Relativismus bestimmten Diskurskonfigurationen (z. B. der Orientierung an Interessen, die sich selbst artikulieren können, und der Ausblendung »stum-

55 Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 201.

56 Ebd., 202.

57 Ebd., 205.

58 Kritisch gegenüber dem radikalen Freiheitsverlangen der Neuzeit urteilt Ratzinger: »Ganz frei sein, ohne Konkurrenz anderer Freiheit, ohne ein Von und ein Für – dahinter steht nicht ein Gottes-, sondern Götzenbild. Der Irrtum solch radikalisierten Freiheitswillens liegt in der Idee einer Göttlichkeit, die rein egoistisch konzipiert ist. Der so gedachte Gott ist nicht ein Gott, sondern ein Götz, ja, das Bild dessen, was die christliche Überlieferung den Teufel – den Gegengott – nennen würde, weil darin eben der radikale Gegensatz zum wirklichen Gott liegt: Der wirkliche Gott ist seinem Wesen nach ganz Sein-Für (Vater), Sein-Von (Sohn) und Sein-Mit (Heiliger Geist)«, ebd., 200.

51 Auch Martin Heiler urteilt: Benedikt betont »deutlicher die Offenbarungsverwiesenheit des theologischen Diskurses und ist an Letztbegründungsfragen durchaus weniger interessiert«, Martin Hailer, *Glaube und Vernunft. Evangelische Überlegungen anlässlich der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI.*, in: *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 100–116, hier 103.

52 Martin Rhonheimer, *Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 23 (1994) 360–372, hier 362.

53 Vgl. Paolo Sottopietra, *Wissen aus der Taufe*, 366.

54 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 44.

mer« Interessen von z. B. Menschen im Embryonalstadium) manifestiert sich eine moralische Grundentscheidung, nämlich die Weigerung, einen der Natur des Menschen gemäßen Grundbestand an Menschlichkeit anzuerkennen. Die Würde des Menschen ist antastbar geworden. Diese Antastbarkeit der Menschenwürde stellt für Ratzinger die ethische Kernproblematik der von ihm identifizierten »Diktatur des Relativismus« dar, deren Sicht hier knapp umrissen werden soll.

1.3 Die »Diktatur des Relativismus«

Ratzinger spricht erstmals 1987 in einem Vortrag an der Katholischen Universität Eichstätt von der »Diktatur des Relativismus«. ⁵⁹ Er vertritt hier die These, dass das Experiment Neuzeit in dem Maße zu scheitern drohe, wie es »der Absolutsetzung einer einzigen Weise des Erkennens folgt«. Dies geschieht in der »Reduktion der Welt auf Tatsachen« und in der »Verengung der Vernunft auf die Wahrnehmung des Quantitativen«, also der Überwältigung der moralischen durch die technische Vernunft. Die Welt ist geschieden in den Bereich der technisch-quantitativ erfassbaren Tatsachen und den Bereich der subjektiven Werte. Ratzinger sieht scharf, »dass der radikale Relativismus, dem die modernen Wissenschaften und die ihnen applaudierenden Medien, aber auch viele Träger des ›Fortschritts‹ in Wirtschaft und Politik huldigen, nicht nur das Christentum und die Kirche, sondern die Religion überhaupt in den Bereich der subjektiven Beliebigkeit abzudrängen sucht«. ⁶⁰ In der Verengung des Vernunftbegriffs auf seine instrumentelle, das Quantitative erfassende Funktion liegt für Ratzinger die Wurzel des alle Bereiche der Gesellschaft durchdringenden Relativismus. Damit aber ist der Lebensnerv religiöser Überzeugungen überhaupt getroffen, vor allem jedoch der Anspruch des Christentums als *religio vera* radikal in Frage gestellt. Die Antwort auf diese Entwicklung kann freilich nicht in der undifferenzierten Zurückweisung des Relativismus liegen. Eine sachgemäße Antwort besteht vielmehr in der Aufklärung der Vernunft über sich selbst durch die dem Glauben gemäße Vernunft. Die Konturen einer solchen Antwort, wie Ratzinger sie geben möchte, können hier nur angedeutet werden.

59 Joseph Ratzinger, Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte, München 1988, 14 (Eichstätter Hochschulreden 16). Bekannt geworden ist diese Wendung durch Ratzingers Ansprache als Dekan des Kardinalkollegiums am 18. April 2005, vgl. Der Anfang. Papst Benedikt. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005, Bonn 2005, 14 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 168).

60 Anton Rauscher, Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz. Auseinandersetzung mit problematischen Zeitströmungen, in: Peter Hofmann (Hg.), Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil, Paderborn 2008, 123–138, hier 135f.

1.3.1 Das Christentum als Aufklärung der Religion

Ratzinger setzt sich mit dem im Begriff der »Diktatur des Relativismus« ausgedrückten Machtanspruch der säkularen Rationalität in zwei Denklinien auseinander. In geistesgeschichtlicher Hinsicht arbeitet er – an Überlegungen Augustins anknüpfend – heraus, dass im Christentum die »Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler« ist. ⁶¹ Er erinnert daran, dass das Christentum »sich von Anfang an als die Religion des *Logos*, als die vernunftgemäße Religion verstanden« hat. ⁶² Der christliche Glaube ist somit Reinigung der Religion von allem Trug und Schein sowie Befreiung zum Erfassen der den Glauben tragenden Frage nach dem Wahren und Guten. Ratzinger will sagen, dass das Christentum im Kontext seiner Zeit sich nicht einfach als eine neue neben die bereits bestehenden Religionen stellt, sondern als »Einsicht über die Welt der Religionen« in die Geschichte eintritt. ⁶³ Damit trägt der christliche Glaube, mithin der christliche Wahrheitsanspruch, einen fundamental geschichtlichen Zug: »Die Aufklärung kann Religion werden, weil der Gott der Aufklärung selbst in die Religion eingetreten ist [. . .] Er ist in die Geschichte eingetreten, dem Menschen entgegengetreten, und so kann der Mensch nun ihm entgegengetreten. Er kann sich Gott verbinden, weil Gott sich mit dem Menschen verbunden hat«. ⁶⁴ Ratzingers von Bonaventura beeinflusstes geschichtliches Denken bereitet konzeptionell den Boden dafür, den metaphysischen Primat des *Logos*, der Vernunft, mit dem Primat der Liebe, wie sie in der Sendung Jesu Christi aufleuchtet, zu verbinden. Wie wir sehen werden, liegt in dieser Verbindung der Anknüpfungspunkt für eine ökumenische Würdigung von Ratzingers moraltheologischem Begründungsgang.

Spricht sich die Vernunft in die Geschichte hinein aus, dann ist damit auch gesagt: Gott ist von Natur aus Gott, aber Gott geht der Natur als ein von ihr unterschiedenes, ihr Ursprung gebendes Sein voraus. Weil Gott nicht mit der Natur identisch, sondern mehr als Natur ist, deshalb »ist er kein schweigender Gott«. ⁶⁵ Gott ist *Logos*, also »Sinn, Vernunft, Wort«, und der Mensch ist der Gott entsprechende Mensch durch die Öffnung seiner Vernunft, »die für die moralischen Dimensionen des Seins nicht blind sein darf«. ⁶⁶ Gerade diese Offenheit für die moralische Dimension des Seins vermochte, so Rat-

61 Joseph Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, 9.

62 Joseph Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2004, 62–84, hier 78.

63 Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 137.

64 Ebd., 139.

65 Ebd.

66 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 134.

zinger, im Umfeld der ersten Christen zu überzeugen. Glaube und Vernunft verbanden sich bei ihnen in der »Ausrichtung des Handelns auf die Caritas, auf die liebende Fürsorge für die Leidenden, Armen und Schwachen, über alle Standesgrenzen hinweg«. ⁶⁷ Die Kraft des Christentums lag somit »in seiner Synthese von Vernunft, Glaube und Leben«. ⁶⁸ Die Kraft des christlichen Ethos ist hier die Frucht einer Synthese von Glaube und Vernunft. Diese Synthese ist für Ratzinger unwiderruflich. Damit ist auch deutlich, dass der Glaube, der die Religion zur Frage nach dem Wahren und Guten befreit, selbst nicht in Widerspruch zur Vernunft treten kann. ⁶⁹

1.3.2 Selbstbegrenzung und Pathologien von Vernunft und Glaube

Die von Ratzinger immer wieder beschworene Krise der europäischen Kultur führt aber offenbar Glaube und Vernunft in den wechselseitigen Widerspruch. Daher scheint es ihm in einer sich wiederholt findenden systematischen Denklinie notwendig, die Reichweite und die Gefährdungen von Glaube und Vernunft eingehend zu prüfen, um so zu einer recht verstandenen Zuordnung beider zu gelangen. In grundsätzlicher Hinsicht spricht Ratzinger von einer notwendigen »Korrelation von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen«. ⁷⁰ »Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich«. ⁷¹ Was genau ist damit gemeint?

Für Ratzinger steht außer Frage, dass die Vernunft der beständigen Erinnerung an ihre Grenzen bedarf, denn es gibt, wie er es nennt, gefährliche »Pathologien der Vernunft«, ⁷² die Ausdruck ihrer Selbstentgrenzung und Emanzipation von den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit sind. Der nicht geringste Dienst des Glaubens besteht darin, »eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst« zu sein. ⁷³ Konkret befreit der Glaube die Vernunft »von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk

67 Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 140.

68 Ebd., 141.

69 Vgl. zu diesen Überlegungen auch Hanns-Gregor Nissing, »Was ist Wahrheit?« Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: ders. (Hg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 9–32.

70 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 39.

71 Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 110.

72 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 39.

73 Enzyklika Deus Caritas Est, a. a. O., § 28.

besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen«. ⁷⁴ Das Heilwerden der Vernunft ist gewissermaßen die »Freigabe der Vernunft zu sich selbst«, der Glaube »Öffnung der Vernunft auf Erkenntnis, die sie nicht einfach selbst hervorgebracht hat, die aber gleichwohl – einmal gegeben – wirkliche Erkenntnis ist«. ⁷⁵ Ihr Gestaltungsraum ist die menschliche Gesellschaft, er wird ihr durch den Glauben bzw. die Kirche nicht streitig gemacht. Im gesellschaftlichen Raum ist der Austausch vernünftiger Argumente zu Sachfragen unverzichtbar, und der Mehrheitsentscheid ist oft der vernünftigste Weg, zu einem Entschluss zu gelangen, der breite gesellschaftliche Akzeptanz erwarten kann. Ratzingers positivste Würdigungen der Leistungen der Vernunft finden sich dort, wo er ihren Beitrag und ihre Bedeutung für das Staatsmodell der westlichen Demokratie herausarbeitet. Ihrer Bestimmung gemäß vermag die Vernunft gerade dann zu wirken, wenn sie sich ihrer Grenzen bewusst bleibt, und diese Grenze wird vor allem darin sichtbar, dass sich nicht alle Frage des Miteinanders in der demokratischen, pluralistisch verfassten Gesellschaft nach dem Prinzip der Mehrheit entscheiden lassen. Der Mehrheitsentscheid kann »kein letztes Prinzip sein«, weil es Werte gibt, »die keine Mehrheit außer Kraft zu setzen das Recht hat«. ⁷⁶ Die Demokratie, die auf die Einsicht aller setzt, lebt im Tiefsten von ihrem »nichtrelativistischen Kern«, nämlich einem »Grundbestand an Wahrheit«, genauer, »an sittlicher Wahrheit«, der für die Demokratie unverzichtbar ist. ⁷⁷ Zum Gemeinwohl befreit zu sein bedeutet im Hinblick auf die Vernunft, immer auch die Grenzen ihres instrumentellen Gebrauchs zu reflektieren. Ein um die moralische Dimension der menschlichen Vernunft reduzierter Gebrauch der Vernunft ist gleichbedeutend mit der Selbstverabsolutierung der auf diese Weise »halbierten« Vernunft.

Ratzinger weiß freilich auch um die Instrumentalisierung von Religion für selbstsüchtige menschliche Zwecke. Er erinnert deshalb daran, dass der Glaube seinerseits der Vernunft bedarf, um menschlich, das heißt: der Natur des Menschen gemäß zu sein. Ratzinger bestreitet nicht, dass auch der Glaube sich dämonisieren kann, dass er zu einer »archaische[n] und gefährliche[n] Macht wird, wenn er sich aus Fanatismus und falschen Universalismen speist«. ⁷⁸ Werden Gewalt, Terror und Zwang mit dem Glauben begründet, wird er unmenschlich und tritt in Widerspruch zur Vernunft, in der sich der Glaube auszusprechen hat. So tritt auch die Vernunft in ein reinigendes Verhältnis zum Glauben, ohne ihn zu unterwerfen. Es ist richtig, dies mit

74 Ebd.

75 Joseph Ratzinger, Wendezeit für Europa?, 30f.

76 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 25.

77 Ebd., 51.

78 Ebd., 32.

Blick auf den islamistischen Terror zu sagen, und notwendig, das Schicksal vor allem von Christen, die um ihres Glaubens willen verfolgt werden, zu benennen. Zugleich gehört zur Reinigung des Glaubens auch, die Missstände und Missbräuche in christlichen Kirchen in Buße und Bekenntnis zur Sprache zu bringen. Der Papst hat dies im Blick auf Verfehlungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche auch wiederholt getan.⁷⁹

Fassen wir zusammen: Ratzinger sieht die bleibende Bedeutung des Rekurses auf das natürliche Sittengesetz darin, dass damit ein Grundbestand an Menschlichkeit unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus zur Geltung gebracht wird. Die Überzeugung von der prinzipiellen Zugänglichkeit der obersten Prinzipien des menschlichen Gutseins schließt jedoch nicht die These ein, dass das für alle Menschen Gute auch *de facto* von allen Menschen eingesehen und angeeignet wird, denn »die Erkenntnis der Wahrheit und deren Annahme oder Ablehnung geschehen nie getrennt voneinander.«⁸⁰ Der Raum der Geschichte ist der Raum, in dem sich die Dialektik der Freiheit des Menschen auswirkt. In missverständener Freiheit zieht der Mensch seine Vernunft von der Dimension des Moralischen ab und verkürzt sie auf einen rein instrumentellen Gebrauch. Er schwächt damit die Kräfte des Guten und den Willen zum Erfassen der Wahrheit. Damit setzt er die Fundamente einer Gesellschaft aufs Spiel, die sich in ihrer Pluralität einem unantastbaren Bestand menschlicher Werte verdankt, ohne diese selbst schaffen zu können.

Die von Ratzinger so bezeichnete Krise der Moderne ist in verborgener Weise ein Ruf nach Erlösung – nach Erlösung von dem Unvermögen, den Ansprüchen des Guten, theologisch gesagt: den Ansprüchen, sein Menschsein als Geschöpf und Ebenbild Gottes zu gestalten, voll und ganz entsprechen zu können. Diese Erlösung ist erfahrbar in der Kirche, dem Leib Jesu Christi, der Gemeinschaft des Gottesvolkes. Hier begegnen wir dem zweiten konstitutiven Element christlicher Ethik bei Ratzinger.

2 Der Weg Jesu Christi – das Leben der Kirche: Der geschichtlich-theologische Grund christlicher Ethik

Was vom Menschen »natürlicherweise« gefordert, erwartet werden kann, wird auch von der Erfahrung des eigenen Könnens bestimmt sein. Damit ist der Horizont einer allgemeinen Ethik aber deutlich enger als der Horizont einer Ethik,

79 Vgl. u. a. Hirtenbrief des Heiligen Vaters Benedikt XVI. an die Katholiken in Irland (19.03.2010), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html [aufgerufen am 24.02.2012].

80 Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe, 366.

die nicht nur um das sehr begrenzte Vermögen, soteriologisch gesprochen: um das Unvermögen, des Menschen weiß, sondern auch um die menschliches Vermögen transzendierende Wirklichkeit der Gnade Gottes, die in Jesus Christus Mensch geworden und in die Geschichte eingegangen ist. Von der Grunderfahrung der Liebe Gottes, die von jedem Menschen, der sich ihr im Glauben öffnet, empfangen werden kann, muss jetzt im Hinblick auf ihren für die christliche Ethik konstitutiven Charakter gesprochen werden. Dabei soll zuerst aus der Mitte der Christologie und Ekklesiologie Ratzingers heraus danach gefragt werden, was der christliche Glaube als Grund und Quelle der christlichen Ethik bekennt (2.1), weiterhin, inwieweit die Kirche als der Ort sittlicher Wahrheit begriffen werden kann (2.2). Schließlich wird zu prüfen sein, wie Ratzinger das naturrechtlich-metaphysische und das heilsgeschichtlich-christologische Begründungselement der christlichen Ethik miteinander verbindet (2.3).

2.1 Die Geschichte des Christus und der christliche Glaube

Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschseins wahrzunehmen, bedeutet für Ratzinger sowohl die *Hinordnung* des Menschen auf das Erfassen des Guten als auch den *Missbrauch* der dem Menschen verliehenen Freiheit anzuerkennen, die ihren Ausdruck in einem um die Kategorie des Moralischen reduzierten Vernunftgebrauch findet. Zur ganzen geschichtlichen Wirklichkeit des Menschseins gehört aber auch, und zwar zentral, dass Gott in Jesus Christus Mensch wird, um die Menschen von der Ohnmacht ihres Willen zum Guten zu erlösen und sie zu einem Leben aus der Liebe zu befreien. Während also die Idee des Naturrechts und damit die Annahme einer Sinnhaftigkeit des Seins »durchaus einer Tendenz der menschlichen Vernunft entspricht, so geschieht in diesem zweiten Artikel [des Glaubensbekenntnisses] des Credo die geradezu ungeheuerliche Verknüpfung von Logos und Sarx, von Sinn und Einzelgestalt der Geschichte.«⁸¹ Die Wirklichkeit der anbrechenden Neuschöpfung Gottes kann vom Menschen abgeblendet werden, der Mensch kann ihr jedoch nur um den Preis entgehen, sich selbst an die Illusion einer vom Menschen selbst gesetzten, deshalb endlichen Freiheit zu verlieren und an ihr zugrunde zu gehen. Der Wirklichkeit des in die Geschichte eingehenden Gottes entspricht auf Seiten des Menschen der Gottes Reden vernehmende Glaube.

Es gehört zu den sich mit der schriftgebundenen evangelischen Theologie tief berührenden Grundmotiven der Theologie Ratzingers, dass sie stark aus dem Hören auf die biblische Überlieferung lebt (freilich auch im Hören auf die

81 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, Neuausgabe 2000, Augsburg 2005, 181.

Tradition). Die Kraft zu einem befreiten Können, wie es Gottes Gebot fordert, kommt aus der *Begegnung mit Jesus Christus*. Wer dem lebendigen Christus heute begegnen will, so Ratzinger, der muss »auf den Christus gestern hören, wie er in den Quellen, besonders in der Heiligen Schrift, sich zeigt«. ⁸² Und schärfer noch:

Diese demütige Unterwerfung unter das Wort der Quellen, diese Bereitschaft, uns unsere Träume entreißen zu lassen und der Wirklichkeit zu gehorchen, ist eine Grundbedingung wahren Begegnens. Begegnung verlangt die Askese der Wahrheit, die Demut des Hörens und Sehens, das zu wirklichem Wahrnehmen führt. ⁸³

Für Ratzinger entfaltet sich die Gabe des Christus in alle Grunddimensionen menschlicher Lebenswirklichkeit hinein: Der Gottessohn ist die wahre Freiheit des Menschen, er ist die Wahrheit über den Menschen und über Gott, er ist die Liebe Gottes in Person. Ratzinger hat in zahlreichen – fachtheologischen und meditativen – Veröffentlichungen diese Zusammenhänge bedacht, ich kann hier nur die für unsere Frage wichtigen Aspekte herausarbeiten.

Die Grunderfahrung des Glaubens lässt sich für Papst Benedikt XVI. in die Worte fassen: »Wir haben der Liebe geglaubt [. . .]. Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person«, ⁸⁴ die dem Leben eine neue Richtung und Dynamik gibt. Diese Begegnung kann nicht folgenlos bleiben: Die im Glauben empfangene Liebe soll nach Gottes Willen nun das neue Leben des Christen bestimmen. Der Papst betont, dass der christliche Glaube mit der Zentralstellung der Liebe aufgenommen hat, »was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben« hat. ⁸⁵ Es ist ihm wichtig zu zeigen, wie die Gottesoffenbarung in Christus die Erwählungsgeschichte Israels nicht negiert, sondern zur Erfüllung bringt.

Schon früher hatte Ratzinger herausgearbeitet, dass die Liebe das ganze Leben des Christen umgreift und durchdringt. Die Liebe Gottes, die den Menschen zur Gottesverehrung befähigt, bevollmächtigt ihn zugleich zu einem

Leben der Nächstenliebe, die in barmherziger Zuwendung zum anderen ihren konkreten Ausdruck findet. In seinem Buch *Der Geist der Liturgie* setzt Ratzinger mit dem Auszug des Volkes Israel aus der ägyptischen Sklaverei ein, um zu zeigen, dass die Befreiung Israels nach dem Willen Gottes sowohl Befreiung zum rechten Gottesdienst als auch Befreiung zum rechten Leben war. In der Wüste lernt Israel, »Gott auf die von ihm selbst gewollte Weise zu verehren. Zu dieser Verehrung gehört der Kult, die Liturgie im eigentlichen Sinne; zu ihr gehört aber auch das Leben gemäß dem Willen Gottes, das ein unverzichtbarer Teil der rechten Anbetung ist«. ⁸⁶ Dieser Grundzusammenhang zwischen Gottesdienst und Leben wird im Anschauen und gläubigen Verinnerlichen der Hingabe Jesu Christi für die Menschen vertieft. Das ganze Leben ist »Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht«. ⁸⁷ Diese Antwort kann nicht aus dem Vermögen einer rein berechnenden Vernunft erwachsen. Sie ist nicht weniger als die Frucht einer Bekehrung, Frucht also der radikalen Hinwendung zu Jesus Christus, in dem Gott sich dem Menschen zugewendet hat. Eindrücklich beschreibt Ratzinger das Wesen der Bekehrung als eine durchs Sterben hindurchgehende Befreiung zum Leben:

Zum christlichen Exodus gehört die Bekehrung, die die Verheißung Christi in ihrer ganzen Weite aufnimmt und bereit ist, sich mit dem ganzen Leben an sie zu verlieren. Zur Bekehrung gehört also auch die Überschreitung des Selberkönnens und das Sich-Anvertrauen an das Mysterium, an das Sakrament in der Gemeinschaft der Kirche, in dem Gott als Handelnder in mein Leben eintritt und es aus der Vereinzelung löst. Zur Bekehrung gehört mit dem Glauben das Sichverlieren der Liebe, die Auferstehung ist, weil sie ein Sterben ist. ⁸⁸

Für Ratzinger ist das zentrale, auch der Ethik ihren inneren Grund gebende Verbindungsglied zwischen der Hingabe des Sohnes für die Menschen und der Hingabe der Glaubenden an Gott – das macht auch dieses Zitat deutlich – die Feier der Eucharistie. Der Kult lebt davon, dass Gott sich zeigt und dem Menschen erfahrbar macht. Hier geschieht die dem Menschen unverfügbare Epiphanie Gottes. Für die Feier des Gottesdienstes folgt daraus: »Am Anfang steht die Anbetung«. ⁸⁹ In der Anbetung erkennt der Beter an, dass er sein

82 Joseph Ratzinger, *Jesus Christus heute*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 19 (1990) 56–70, hier 57.

83 Ebd., 56. Mir scheinen hier unverkennbar deutliche Anklänge an den evangelischen Theologen Adolf Schlatter vorzuliegen; vgl. Johannes von Lüpke, *Wahrnehmung der Gotteswirklichkeit – Impulse der Theologie Adolf Schlatters*, in: Heinzpeter Hempelmann/Johannes von Lüpke/Werner Neuer, *Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter*, Gießen 2006, 43–66.

84 *Deus Caritas Est*, § 1.

85 Ebd.

86 Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Sonderausgabe Freiburg i. Br. 2006, 15.

87 *Deus Caritas Est*, § 1.

88 Joseph Ratzinger, *Jesus Christus heute*, 63.

89 *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium*, in: Josef Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. 1. Teilband*, Freiburg i. Br., 573–598, hier 575.

Leben ganz Gott verdankt und allein von Gottes Zuwendung zum Menschen lebt.⁹⁰ Das Empfangen der Gnade, das Aufnehmen Gottes in das Leben, wird im Verständnis Ratzingers in dichtester Weise greifbar in der Feier der Eucharistie.⁹¹ In ihr wird die Hingabe Jesu in den Tod vergegenwärtigt. Sein Tod ist die tiefste Entäußerung Gottes den Menschen zugute. Durch die Einsetzung der Eucharistie hat Jesus dem Akt seiner Hingabe »bleibende Gegenwart verliehen . . . Nun ist dieser *Logos* wirklich Speise für uns geworden als Liebe. Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein«.⁹²

Auf letztlich geheimnisvolle Weise stiftet die Eucharistie Gemeinschaft. Die Feier des Sakraments hat sozialen Charakter.⁹³ Sie zieht den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott hinein, sie vereint ihn aber durch die gemeinsame Kommunion auch mit den anderen Christen: »Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt«.⁹⁴ Der Vorrang des Empfangens gibt dem Dienstauftrag der Christen seine Grundgestalt: »Liebe kann »geboten« werden, weil sie zuerst geschenkt wird.«⁹⁵ Das »Zuerst« der Liebe Gottes wird vom Papst immer wieder nachdrücklich unterstrichen. Nächstenliebe und Gottesliebe sind durch das eine Gebot Jesu untrennbar miteinander verbunden.⁹⁶ Gerade der Dienst am Nächsten lindert nicht nur dessen Not, sondern öffnet dem, der seinen Dienst tut, die Augen dafür, »was Gott für mich tut und wie er mich liebt«.⁹⁷ Und dennoch ist der Zirkel der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten umgriffen von der dem Menschen zuvorkommenden Liebe Gottes. Das Lieben ist ein von Gott innerlich entzündetes Lieben, womit auch das Liebesgebot »nicht mehr »Gebot« von außen her [ist], das uns Unmögliches vorschreibt, sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muss«.⁹⁸

90 In diesem Sinne gilt dann durchaus: »Im Primat der Liturgie im Leben der Kirche konkretisiert sich der grundlegende Primat des *Logos* vor dem Ethos, wobei beide Primat unlosbar zusammengehören«, Kurt Koch, *Gott ist *Logos* und Liebe*, 26.

91 Vgl. Joseph Ratzinger, *Gott ist uns nah. Eucharistie – Mitte des Lebens*, Augsburg 2001.

92 *Deus Caritas Est*, § 13.

93 Vgl. dazu Joseph Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*. 2. Aufl. Augsburg 2004, 116ff.

94 *Deus Caritas est*, § 14.

95 Ebd.

96 »Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder ihn gar hasst . . . [Das bedeutet], dass die Nächstenliebe ein Weg ist, auch Gott zu begegnen, und dass die Abwendung vom Nächsten auch für Gott blind macht«, ebd., § 16.

97 Ebd., § 18.

98 Ebd.

2.2 Die Kirche Jesu Christi – Raum der Wahrheit in Liebe

Welcher Grund und welche Gestalt von Kirche entsprechen dieser Zuordnung von Liturgie und Leben, der Einigung der Gottesverehrung im Kult wie im Ethos? Ratzingers Überlegungen dazu folgen der Richtung, die mit der Grundlegung der Kirche in der Hingabe des Gottessohnes vorgezeichnet ist: Die Kirche gibt sich die Gestalt einer Gemeinschaft derer, die sich im Geheimnis der Eucharistie von der Liebe und Wahrheit Gottes entzünden lassen und beides der Welt in authentischer Bezeugung mitteilen.

Der Grund der Kirche ist gelegt in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, die sich in Jesus Christus zur Welt hin öffnet. Mitarbeiter der Wahrheit werden Christen dadurch, dass sich ihnen durch Christus die Wahrheit und damit Gott erschließt. Gott macht aus unwissenden Menschen Freunde, »indem er uns zu Mitwissern seiner selbst werden lässt«. Freunde Gottes werden wir, so schreibt Ratzinger, dadurch, »daß er uns ins Vertrauen gezogen hat, und der Raum des Vertrauens ist die Wahrheit«.⁹⁹ Wahrheit und Liebe begegnen sich, sie werden der Welt zugänglich im glaubwürdigen Leben von Christen: »Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen«.¹⁰⁰ Wenn Ratzinger die Gemeinschaft des Gottesvolkes so grundlegend bestimmt als Gemeinschaft von Christen, die durch Wort und Sakrament von der Liebe Gottes berührt sind und dieser Liebe in der Welt Raum geben, dann stellt sich damit die Frage nach der Gestalt von Kirche.

Die Weite einer Volkskirche, so urteilt Ratzinger diesbezüglich, mag in verschiedener Hinsicht etwas Schönes sein, »sie ist aber nicht etwas Notwendiges«.¹⁰¹ Er hebt in diesem Zusammenhang die bleibende paradigmatische Bedeutung der Anfänge der Kirche hervor: Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte war eine kleine und äußerlich machtlose Gemeinschaft. Sie schottete sich jedoch nicht wie eine sektiererische Gruppe von der Außenwelt ab, sondern übernahm Verantwortung für die Gesellschaft, indem sie den Armen und Kranken diente.¹⁰² Das bedeutet gerade auch für das heutige Europa, dass die Kirche getrost Minderheitskirche sein kann. Entscheidend ist, dass »gläubige Christen« sich als »schöpferische Minderheit verstehen«,¹⁰³ die missionarisch

99 Joseph Ratzinger, *Jesus Christus heute*, 64.

100 Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, 83. In seiner ersten Enzyklika schreibt der Papst: Die Mitarbeiter der Kirche müssen zuallererst »Menschen sein, die von der Liebe Christi berührt sind, deren Herzen Christus mit seiner Liebe gewonnen und darin die Liebe zum Nächsten geweckt hat«, *Deus Caritas Est*, 49.

101 Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Neuausgabe Stuttgart, München 2005, 476.

102 Vgl. ebd.

103 Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 88.

in die Gesellschaft hineinwirkt und darin zur Welt hin offen ist, dass sie sich nicht selbst genügt.¹⁰⁴ Das Evangelium von der Liebe Gottes kann authentisch nur von Christen bezeugt und gelebt werden, die sich von der Liebe Gottes berühren und durchglühen lassen. Umgekehrt gilt: »Das negative Zeugnis von Christen, die von Gott redeten und gegen ihn lebten, hat das Bild Gottes verdunkelt und dem Unglauben die Tür geöffnet.«¹⁰⁵

Noch eine zweite Facette von Kirchengestalt ist hier wichtig. Dabei geht es um die Zeugnisgestalt, die die Kommunikation des christlichen Wahrheitsanspruchs annehmen muss. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott, so Ratzinger, ist gleichbedeutend mit seiner Freiheit für Gott. Die Freiheit für Gott verträgt sich aber nicht mit Formen staatlichen Zwangs. Dies gilt es gerade aufgrund gegenläufiger Tendenzen in der Geschichte des Christentums zu betonen. Staat und Kirche müssen getrennt sein, denn zur »Kirche gehört es, nicht Staat oder Teil des Staates, sondern *Überzeugungsgemeinschaft*« zu sein.¹⁰⁶ In letzter Konsequenz stellt für Ratzinger die Trennung von sakraler und staatlicher Autorität »den Ursprung und den bleibenden Grund der abendländischen Freiheitsidee« dar.¹⁰⁷ Die wechselseitige Selbstbegrenzung von Staat und Kirche befreit die Kirche von einer Autorität über staatliche Belange und Mittel, die ihr nicht zustehen, entlässt sie jedoch nicht aus der Verantwortung für das Ganze.

Die Form, in der sich der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zu artikulieren hat, ist daher radikal christologisch begründet. Sie hat ihre Urform in der äußeren »Armut und Ohnmacht« des Gekreuzigten. Die Wahrheit »hat sich dem Menschen dadurch erträglich gemacht, ja, zum Weg gemacht, daß sie in der Armut der Machtlosen aufgetreten ist und [auf]tritt [. . .]. In Christus ist die Armut zum eigentlichen Zeichen, zur inneren »Macht« der Wahrheit geworden [. . .]. Die Demut Gottes ist die Tür der Wahrheit in die Welt, es gibt keine andere.«¹⁰⁸ Vom gekreuzigten Gottessohn, dem geschichtlichen Grund der Kirche her, hat die Kirche ihre Gestalt zu empfangen. Sie kann nur bestehen in einer »Kreuzesgemeinschaft«, die der Welt Zeugnis von

der Wahrheit und Liebe Gottes gibt, ohne die Macht zu haben, der Wahrheit zur Durchsetzung zu verhelfen. Das Gebet ist Ausdruck des Vertrauens auf die Selbstdurchsetzungskraft der Wahrheit, die in der Niedrigkeitsgestalt des Gottessohnes begegnet.¹⁰⁹ Die Selbstdurchsetzung der Wahrheit, der in der Liebe gehorcht wird, geschieht von »unten« her, im Weg der Hingabe, den Christus vorangegangen ist.

Wahrheit und Liebe sind die beiden Ellipsen, um die sich Ratzingers ekklesiologisches Denken bewegt. Wahrheit und Liebe entsprechen einander. Und so darf die Kirche weder im Dienst der Liebe noch im Zeugnis für die Wahrheit nachlassen. Die Praxis der *caritas* muss das Ringen um die Wahrheitsfrage begleiten, sie kann es aber nicht ersetzen. Ratzinger warnt davor, sich der Illusion hinzugeben, in der Kirche sei ein Frieden auf Kosten der Wahrheit möglich: »Nur scheinbar ist der Verzicht auf Wahrheit und die Flucht in die Gruppenkonformität ein Weg zum Frieden. Solche Art von Gemeinschaft ist auf Sand gebaut. Der Schmerz der Wahrheit ist die Voraussetzung für wirkliche Gemeinschaft. Er muss Tag um Tag angenommen werden. Nur in der kleinen Geduld der Wahrheit reifen wir von innen her, werden frei von uns selbst und frei für Gott.«¹¹⁰ Es ist diese Freiheit vom Zwang, sich selbst genügen zu wollen, und die Freiheit für Gott, die Kirche zur Kirche für andere werden lässt als Gemeinschaft der *caritas in veritate*. Die Autorität des Lehramts ist für Ratzinger nicht Widerpart der Freiheit des Glaubens, sondern deren Garant und Diener. Die Lehrgewalt des Papstes bestehe gerade auch darin, »dass er *Anwalt des christlichen Gedächtnisses* ist.«¹¹¹ Es ist und bleibt hier in höchster Autorität das Lehramt, das die grundlegenden Prinzipien der katholischen Soziallehre auf die Beurteilung von sozialen Situationen, Strukturen und Systemen anwendet.

2.3 Gott als Logos und Liebe – die fundamentale Bedeutung der Frage nach Gott

Dem Hinweis auf die Bedeutung der Kirche im Allgemeinen und der Eucharistie im Besonderen fehlt sein tiefster Grund, wenn nicht von Gott als Logos und Liebe gesprochen wird. Wir erreichen damit die Frage, wie im Denken

109 Sehr eindrücklich wird dies unterstrichen, wenn Ratzinger seine Sozialzyklika mit dem Hinweis ausklingen lässt, dass die Kirche in ihrem Dienst an der Welt Christen braucht, »die die Arme zu Gott erheben in der Geste des Gebets, Christen, die von dem Bewusstsein getragen sind, dass die von der Wahrheit erfüllte Liebe, *caritas in veritate* [. . .] nicht unser Werk ist, sondern uns geschenkt wird«; *Caritas in Veritate*, § 79 (Hervorhebung im Original).

110 Joseph Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Christuskirche und Liturgie in der Gegenwart, Neuausgabe Freiburg i. Br. 2007, 223.

111 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, 118.

104 Missionarische Verantwortung zu übernehmen heißt für Ratzinger konkret, sich der Aufgabe der Neuevangelisierung Europas anzunehmen; Gott und die Welt, 477.

105 Joseph Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, 82.

106 Einer Überzeugungsgemeinschaft gehört man aber nicht kraft biologischer Geburt an, sondern dadurch, dass sich einem Menschen im Glauben die Wahrheit als überzeugend erschlossen hat: »Immer kann sich Christentum nur als neue Geburt ereignen. Das Christentum beginnt mit der Taufe, die Tod und Auferstehung ist (Röm 6), nicht mit der biologischen Geburt«; Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, 72.

107 Joseph Ratzinger, Theologie und Kirchenpolitik, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 19 (1980) 425–434, hier 432.

108 Joseph Ratzinger, Jesus Christus heute, 68.

Ratzingers das naturrechtlich-metaphysische und das heilsgeschichtlich-theologische Begründungsmoment der christlichen Ethik verbunden werden. Ihre tiefste Verbindung erhalten beide in der Gotteslehre. Wie ein roter Faden zieht sich durch Ratzingers Gotteslehre die Bezugnahme auf die zwei Benennungen Gottes als Logos und als Liebe.¹¹² Bereits in seiner *Einführung in das Christentum* von 1968 schreibt er:

Wenn christlicher Glaube an Gott zunächst einmal Option für den Primat des Logos, Glaube an die vorausgehende und die Welt tragende Realität des schöpferischen Sinnes ist, so ist er als Glaube an die Personhaftigkeit jenes Sinnes zugleich Glaube daran, dass der Urgedanke, dessen Gedachtsein die Welt darstellt, nicht ein anonymes, neutrales Bewusstsein, sondern Freiheit, schöpferische Liebe, Person ist. Wenn demgemäß die christliche Option für den Logos Option für einen personhaften, schöpferischen Sinn bedeutet, dann ist darin zugleich die Option für den Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. Das Höchste ist nicht das Allgemeine, sondern gerade das Besondere, und der christliche Glaube ist vor allem auch Option für den Menschen als das unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Wesen.¹¹³

Es geht Ratzinger nicht allein darum, die allen Menschen gemeinsame Vernunft und den christlichen Glauben als innere Einheit zu erfassen, sondern insbesondere auch darum, diese Einheit von beiden Seiten, von der Vernunft und vom Glauben her fruchtbar zu machen: Wer die Vernunft nicht lediglich als technische, sondern als »schöpferische« Vernunft begreift, der dringt zu dem geschichtlichen Ereignis vor, in dem Gott sich der Welt als Liebe offenbart hat. Wer Jesus Christus als Gottes liebendes Mit-Sein mit dem Menschen erfahren hat, der wird in ihm der schöpferischen Vernunft Gottes gewärtig.

Die Einheit von göttlichem Logos und göttlicher Liebe ist in der biblischen Offenbarung des Christus als Logos (Joh 1,1) begründet. Der Logos, also das göttliche Wort bzw. die göttliche Vernunft, »erschien nicht nur als mathematische Vernunft auf dem Grund aller Dinge, sondern als schöpferische Liebe bis zu dem Punkt hin, dass er Mit-leiden mit dem Geschöpf wird. Primat des Logos und Primat der Liebe erweisen sich als identisch.«¹¹⁴ Die metaphysische

und die geschichtliche Seite des Logos Christus lassen sich weder aufeinander reduzieren noch voneinander ablösen. Sie bilden die spannungsvolle Einheit, aus der heraus eine christliche Ethik erwächst, die gleichermaßen vernunft- und glaubensgemäß zu sein beansprucht. Der göttliche Logos ist schöpferische Vernunft, insofern Gott sich im gekreuzigten Gottessohn der Menschheit erlösend zuwendet und sich ihr in unüberbietbarer Weise als Liebe offenbart.¹¹⁵ Die Offenbarung der Gottesliebe in Christus erschließt dem Glaubenden die Einsicht, dass die Mitte der christlichen Botschaft die verwandelnde Kraft der Vergebung ist. Jesus Christus kommt, um die Menschen von der Not der Sündenschuld zu befreien, so dass auch gilt: »Der Logos, die Wahrheit in Person, ist auch die Sühne.«¹¹⁶ Im Hören auf das Wort von der Versöhnung entstehen Gehorsam des Glaubens, der Dienst der Dankbarkeit und das Zeugnis für die Wahrheit.

Was bedeutet das für die Grundlegung der Ethik? Liebe, *Caritas*, ist die weltbezogene Gestaltwerdung einer Kraft, »die ihren Ursprung in Gott hat, der ewige Liebe und die absolute Wahrheit ist.«¹¹⁷ Daher müssen der Dienst der Liebe und das Zeugnis für die Wahrheit, wie Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Caritas in Veritate* betont, beständig in enger Verbindung bleiben. Der Wert dieser Verbindung liegt in zweierlei: Zum einen trägt der Dienst der Liebe, bei dem Menschen sich im Bereich von Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, dazu bei, dass sich die Wahrheit als glaubwürdig erweist. Der Einsatz für Gerechtigkeit und Gemeinwohl verdeutlicht die Überzeugungskraft der göttlichen Liebe im konkreten gesellschaftlichen Leben (CIV § 2). Zum anderen befreit die Wahrheit zum Dienst der Liebe. Sie ist »Hüterin und Ausdruck der befreienden Kraft der Liebe in den immer neuen Wechselfällen der Geschichte« (CIV, § 5). Es ist die Wahrheit, die das Gewissen ruft und den Sinn für soziale Verantwortung weckt. Nur im Bündnis mit der Wahrheit entgeht die Liebe der Gefahr, zu einem »Vorrat an guten, für das gesellschaftliche Zusammenleben nützlichen« Empfindungen zu werden (CIV, § 4). Sie würde in den Bereich subjektiver, privater Überzeugungen verbannt und verliert so ihre die Gesellschaft durchdringende und verändernde Kraft. Daher ist notwendig, den Dienst der Liebe zu tun und zugleich die Wahrheit zu lieben und zu bezeugen (CIV, § 5).

Mit der elliptischen Bewegung um Gott als Logos und als Liebe verbindet Ratzinger die geschichtliche und die metaphysische Ebene der Wahrheit aufs Engste miteinander. Die Einigung von Logos und Liebe findet auf der Ebene

¹¹⁵ Vgl. Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*, 80.

¹¹⁶ Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 122 (Hervorhebung im Original).

¹¹⁷ *Caritas in Veritate*, § 1.

¹¹² Vgl. dazu auch Kurt Koch, *Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI.*, in: ders., *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.* (Ratzinger Studien 3), Regensburg 2010, 14–44.

¹¹³ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 146.

¹¹⁴ Joseph Ratzinger, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, 17. An anderer Stelle schreibt Ratzinger: *Der Inhalt des christlichen Glaubens »wird heute – letztlich wie damals – im Tiefsten darin bestehen müssen, dass Liebe und Vernunft als die eigentlichen Grundpfeiler des Wirklichen in eins gehen: Die wahre Vernunft ist die Liebe, und die Liebe ist die wahre Vernunft. In ihrer Einheit sind sie der wahre Grund und das Ziel alles Wirklichen«*; *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 147.

des Menschseins ihren Ausdruck in einem Humanismus, »der die Liebe belebt und sich von der Wahrheit leiten lässt, indem er die eine wie die andere als bleibende Gabe Gottes empfängt« (CIV, § 78). Damit ist gesagt: Der wahre, der »christliche Humanismus«, der sich für das Recht des Menschen auf Entwicklung einsetzt, hat seine Kraft nicht aus sich selbst, sondern aus Gott, der sich in Christus durch den Heiligen Geist ein Volk zur Gemeinschaft des Dienstes erbaut.

Die Frage nach der Begründung der christlichen Ethik ist damit nicht lediglich eine Frage der Erkenntnis, sondern zugleich eine Frage der Erlösung. Hier geht es um das natürliche Einsichtsvermögen des Menschen, zugleich aber auch um seine Unfähigkeit, seinen Willen mit dem Willen Gottes zu verbinden. Die Folgen dieser Unfähigkeit sind gravierend und himmelschreiend. Deshalb lassen sich Begründung und Bewährung der christlichen Ethik zwar unterscheiden, aber nicht trennen. Was in Jesus Christus begegnet, ist nicht der »Aufweis neuer oder höherer Motivation für ohnehin allen Menschen einschichtige und nachvollziehbare sittliche Forderungen«, sondern die Eröffnung des – einzigen – Weges, »um die für jeden Menschen guten Willens quälende Kluft zwischen seiner (rational-autonomen) sittlichen Einsicht in das Gute/Gesollte und seinem sittlichen Können zu überbrücken, bzw. demjenigen, der die Einsicht in das Sollen bzw. das Tun des Guten/Gesollten auf sein jeweiliges Können reduziert hat, zu dem einzuladen, was man Bekehrung nennt, und ihm die Versöhnung mit Gott, seinem Vater, anzubieten.«¹¹⁸ Christliche Ethik anerkennt damit sowohl die in der Schöpfung ausgesprochene Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, der allein gut ist, als auch das faktische Bestimmte des Menschen durch die Sünde. Diese Anerkennung weist im Horizont der Gottesoffenbarung über sich selbst hinaus zu Christus, der von der Sünde erlöst.

3 Die Möglichkeit einer gemeinsamen Begründung christlicher Ethik

Am Ende dieser Untersuchung bleibt zu fragen, welchen Beitrag Ratzingers moraltheologische Reflexionen für das Zeugnis von der »gewinnenden Kraft des Guten«, die in Jesus Christus begegnet, leisten. Eine kritische Würdigung in ökumenischer Absicht soll hier abschließend an drei Punkten entfaltet werden.

(1) Ratzinger unterläuft in profunder theologischer Analyse den gegenüber römisch-katholischer Moraltheologie bestehenden Anfangsverdacht, sie

sei in offener oder verschleierter Form nichts anderes als Naturrechtsethik. Vielmehr nimmt er die Naturrechtslehre differenziert auf und bewahrt ihren unaufgebbaren Sinn: dass nämlich die Anfangsbedingungen des menschlichen Seins sowohl unverfügbar als auch unveränderlich sind, weil sich in ihnen der Wille des Schöpfers aller Menschen ausspricht. Das Bekenntnis zur natürlichen Wesensart des Menschseins sichert die Möglichkeit ab, auf einen Grundbestand an Menschlichkeit, auf spezifische Dimensionen des Gutseins zu verweisen, die unbedingt schutzwürdig sind. Meines Erachtens gibt es zu einer differenzierten Aufnahme eines solcherart modifizierten Naturrechtsgedankens keine plausible Alternative. Ihn preiszugeben bedeutet, die Behaftung des Menschen bei seiner ethischen Verantwortlichkeit, in welcher Kultur und unter welchen Umständen er auch leben mag, als fundamentales Moral- und Rechtsprinzip aufzugeben. Wolfgang Huber bringt diesbezüglich ganz zutreffend die Perspektive der Opfer von Menschenrechtsverletzungen als die hier entscheidende Perspektive zur Geltung: »Weil die Möglichkeit zu Folter und Gesinnungsteror, zu wirtschaftlicher Ausbeutung und willkürlicher Armut, zu Rassismus und Diktatur auf dieser Erde nicht regional begrenzt ist, kann und darf auch der Gedanke der Menschenrechte nicht regional begrenzt werden.«¹¹⁹

Der unbedingte Geltungsanspruch des sittlichen Imperativs, der einen Grundbestand an Menschlichkeit sichert, muss aber, wie Ratzinger auch sieht, mit der *faktisch* nicht universalen Plausibilitätsstruktur solcher Elementarnormen des Gutseins vermittelt werden. Ratzinger tut dies, indem er die geschichtliche Situation des Menschseins als Geschichte missbrauchter Freiheit entfaltet. Vernunft und Freiheit begegnen nur in je zutiefst dialektischer Weise. Diese Einsicht in die Dialektik der Vernunft hat aus evangelischer Sicht etwas Entlastendes. Sie bringt nämlich zur Darstellung, dass die »halbierte« Vernunft sich in einem verengten Horizont bewegt, dass sie die ohnmächtige Freiheit des unter der Signatur der Sünde stehenden Menschen, nicht aber die befreiende Kraft der Gnade Gottes kennt. Ratzinger arbeitet in, wie ich finde, überzeugender Weise heraus, dass der Missbrauch der Freiheit letztlich zum Verlust der Freiheit führt. Doch wäre hier nicht noch deutlicher zu sagen, dass jeder Mensch immer schon auch von dieser verlorenen Freiheit herkommt, dass der Verlust der Freiheit gewissermaßen eine Mitgift der Sünde ist? Anders gesagt: Die Analyse der missbrauchten Freiheit gewinnt ihre theologische Plausibilität und Partikularität in der expliziten Verbindung zur Sündenlehre.

Ratzinger weiß natürlich um diesen Zusammenhang, und er entwickelt ihn in eindrücklicher Weise in der von ihm als Präfekt der Glaubenskongre-

¹¹⁹ Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, 3., überarb. Aufl. Gütersloh 2006, 310.

¹¹⁸ Martin Rhonheimer, *Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral*, 370.

gation veröffentlichten Instruktion *Über die christliche Freiheit und die Befreiung*. Hier arbeitet er heraus, dass im Freiheitswillen des Menschen, der eine Gabe Gottes ist, die Versuchung liegt, »seine eigene Natur zu verleugnen. Indem er alles wollen und können und somit vergessen machen möchte, dass er begrenzt ist und geschaffen, trachtet er danach Gott gleich zu sein« (§ 37), was einer Verkehrung des Sinns der menschlichen Freiheit gleichkommt. Gibt sich der Mensch der Täuschung hin, nicht von Gott abhängiges und auf ihn hin entworfenen Geschöpf zu sein, »leugnet er Gott und sich selbst. Die Entfremdung in der Beziehung zu seinem natürlichen Sein, das von Gott geliebt wird, ist die Wurzel aller anderen Entfremdungen« (§ 38). Im Missbrauch seiner Freiheit vergreift sich der Mensch an Gott als seinem Schöpfer und verändert damit »zutiefst seine Ordnung und sein inneres Gleichgewicht und zugleich auch jene der Gesellschaft und sogar der sichtbaren Schöpfung« (§ 38). Die letzte Stufe der Selbstbehauptung des der Wahrheit entfremdeten Menschen besteht darin, Gott ausdrücklich zu leugnen (§ 41), sich zugleich jedoch umso stärker an Vergängliches zu klammern (§ 40). Insgesamt jedoch bleibt der explizite Hinweis auf die sündige Neigung des Menschen als das letztlich seine Freiheit zerstörende Moment bei Ratzinger eher im Hintergrund.¹²⁰

Und doch: Indem Ratzinger die Dialektik von Vernunft und Freiheit des Menschen in all ihrer Schärfe herausarbeitet, eröffnet er einem evangelischen Verständnis, das die tiefste Not des Menschen in der von seiner Seite – wenn auch nicht vom Schöpfer her – zerbrochenen Gottesbeziehung sieht, Anschlusspunkte für weiteres Nachdenken über die Macht der Sünde auch im Weltbezug des Menschen.

(2) Der Rekurs auf das Naturrecht hat immer auch erkenntnistheoretische Bedeutung. Er führt auf das objektive Moment im Erfassen der obersten Prinzipien, die – kraft ihrer Setzung durch Gott – für alle Menschen Gültigkeit haben. Ratzinger bedenkt nun aber das subjektive Erkenntnismoment immer mit, wenn er anerkennt, dass der Streit um die letzten Prinzipien von Wahrheit und Gutsein auch die Philosophie an ihre Grenzen führt und Wahrheitsansprüche faktisch dem Streit unterliegen. Im Streit aber wird deutlich, dass der Christ den objektiven Gültigkeitsanspruch der Wahrheit immer schon aus der Perspektive seines Glaubens heraus erhebt. Das zeigt schon die unhintergehbare Sprachgebundenheit von sich artikulierenden Wahrheitsansprüchen. Mit dem evangelischen Theologen Friedrich Lohmann sollte daher hier von einem »perspektivischen Naturrecht« gesprochen werden,¹²¹ bei dem der universale

Wahrheitsanspruch und die Unhintergebarkeit von Perspektivität miteinander zur Geltung kommen. Sicherlich: Evangelische Ethik neigt stärker dazu, »seinen Universalitätsanspruch durch Offenlegen seiner perspektivischen Herkunft gleichsam vorläufig einzuklammern«,¹²² während katholische Theologie umgekehrt dahin drängt, unter Betonung solcher Argumente, »die begründeter Einsicht entspringen und rationaler Kritik zugänglich sind [...] das Offenbarungswissen der Theologie vorläufig einzuklammern«.¹²³ Diese gegenläufigen Neigungen kann man als fundamentalethischen Dissens interpretieren oder alternativ als Ausdruck dafür verstehen, dass *formallogisch* die Perspektivität nur als solche erkennbar wird, wenn sie sich auf ein *einzig* unteilbare Wahrheit bezieht, während *sachlogisch* das Erfassen und Aneignen der einen Wahrheit immer nur mittels eines Begegnungsgeschehens möglich ist, das unhintergebar perspektivisch ist. Werden beide Zugänge miteinander verbunden, dann zeigt sich einerseits gerade in den weiter oben genannten Dimensionen sittlicher Wahrheit die gemeinsame Bezugnahme auf die allen Menschen gemeinsamen Anfangsbedingungen des Daseins, die andererseits erst in der Perspektive christlicher Ethik, genauer: im Licht der göttlichen Erlösungsgnade, die Zweideutigkeit ihrer geschichtlichen Verwirklichung überwinden können.¹²⁴

(3) Eine schriftgebundene evangelische Theologie vermag sich dem Geltungsanspruch lehramtlicher Verkündigung in seiner bestehenden römisch-katholischen Form nicht zu unterwerfen, sie wird jedoch nicht behaupten wollen, dass eine Wahrheit des Evangeliums dadurch »unevangelisch« wird, dass sie vom römisch-katholischen Lehramt vorgelegt wird. Weil Gott Schöpfer und Erlöser ist, weil fernerhin Glaube und Gehorsam zum Einklang kommen sollen, deshalb ist die christliche Ethik – mit Ratzinger – als ein Ort der Bewährung des christlichen Glaubens anzusehen. Der Ratzingers Wirken kennzeichnende Einsatz für die Achtung des menschlichen Lebens in allen Phasen seiner Existenz, für den Schutz von Ehe und Familie sowie für die Freiheit der Religionsausübung beschreibt meines Erachtens ein Aufgabenfeld, in dem das gemeinsame Zeugnis der christlichen Kirchen in der pluralen Gesellschaft möglich und nötig ist. Es handelt sich bei den genannten Punkten um Dimensionen der sittlichen Wahrheit, die den konfessionellen Differen-

122 Ebd.

123 Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2007, 29.

124 Von daher kann Ratzinger auch sagen: »Gott ist der Garant der wahren Entwicklung des Menschen« (CIV, § 29), da er nach Gottes Bild geschaffen wurde und auf ihn hin ausgerichtet ist. Diese Behauptung einer »Einheit des Menschengeschlechts setzt eine metaphysische Interpretation des *humanum* voraus« (CIV, § 55), ist also selbst in Gottes Offenbarung begründet.

120 In *Caritas in Veritate* findet sich lediglich in § 34 ein Verweis auf die »zum Bösen geneigte Natur« des Menschen, wobei der Katechismus der römisch-katholischen Kirche zitiert wird.

121 Friedrich Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Berlin/New York 2002, 411.

zen vorausliegen, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Daseins markieren. Wer in Bezug auf diese Grundbedingungen positionelle Vielfalt zum Prinzip des eigenkirchlichen Profils erklärt, tut dies zulasten der Schwächsten einer Gesellschaft und damit zulasten derer, denen in besonderer Weise die Zuwendung Jesu gehörte. Die Tatsache, dass es im Bereich der genannten Dimensionen auch Auffassungsunterschiede gibt, darf das Zeugnis für die Wahrheit in dem, was gemeinsam gesagt werden kann – man denke an die zum Abbruch gekommene Tradition der »Gemeinsamen Texte« von EKD und Deutscher Bischofskonferenz – nicht verhindern. In dem Maße, wie dies geschieht, wird es kirchenübergreifende Koalitionsbildungen geben, die sich am konkreten gesellschaftlichen Auftrag der Kirche Jesu Christi orientieren.

(4) Mag auch die explizite Entfaltung der Sündenlehre bei Ratzinger im Hintergrund seiner auffallend häufig von der »Krise« sprechenden Analyse der Moderne bleiben: in das Zentrum einer Betrachtung, die nach der Möglichkeit der Überwindung des Zwiespalts von Sollen und Können fragt, rückt bei ihm unangefochten Jesus Christus, in dem Gott sich als Logos und Liebe offenbart hat. Eine schriftgebundene evangelische Theologie findet hier zahlreiche Verbindungspunkte, ohne das Unterscheidende oder gar Trennende ignorieren zu müssen. Als der Mittler zwischen Gottes Unendlichkeit und der menschlichen Endlichkeit geht Jesus Christus über alles hinaus, was Menschen sich als Vermittlung ausdenken können. Jesus Christus ist die unüberbietbare Offenbarung Gottes: »Die Überschreitung des unendlichen Abstands zwischen Schöpfer und Geschöpf kann nur er selbst bewirken. Nur der, der Mensch ist und Gott ist, ist die Brücke des Seins vom einen zum anderen. Und daher ist er es für alle, nicht nur für einige. So wie die Wahrheit für alle nur eine ist, so kann auch nur Gott selbst, der Eine, die Brücke zu sich selbst und von sich selbst zum Menschen und zurück zu Gott sein: in der Menschheit des Sohnes.«¹²⁵ Bei Ratzinger wird deutlich, dass die Überzeugung von der *einen* Wahrheit, mithin ihrer Erkennbarkeit, und das Bekenntnis von der Einzigartigkeit Jesu Christi miteinander stehen oder fallen. Das Ringen um das Gutsein ist der sittliche Aspekt des Ringens um die in Jesus erschlossene Wahrheit Gottes in Person.

Der in Christus begegnende Gott ist Logos und Liebe. Die Logos-Liebe will nicht nur verstanden, sie will existenziell ergriffen sein. Ratzinger betont, dass aus der Wahrheit heraus die Liebe zu leben bedeutet, Jesus Christus begegnet und von der Liebe Gottes entzündet worden zu sein. Diese Betonung der Unmittelbarkeit des Glaubens wird auch nicht dadurch zurückgenommen, dass Ratzinger das Begegnungsgeschehen stark an die Feier der Eucharistie

zurückbindet. Im Sinne seiner *Communio*-Ekklesiologie geht es hier doch um die Begründung und Bewahrung einer Gemeinschaft, in der Gottes Handeln dem Tun, ja dem Glauben des Menschen immer schon vorausgeht. Zudem entspricht dem Empfangen in der Eucharistie das gehorsame Vernehmen des Wortes, Ratzinger spricht sogar von der Unterwerfung unter das Wort. Im Ganzen entsteht das Bild einer Nachfolgeethik,¹²⁶ die in einer für evangelisches Verständnis erfreulich starken Weise mit dem Kreuzesgeschehen verbunden ist. Das Kreuz Jesu Christi ist die tiefste Wahrheit, sie ist die Ermöglichung wahren Gutseins des Menschen.

Das Sich-Öffnen für die Quelle der zum Leben befreienden Gnade bezeichnet Ratzinger als Bekehrung. Bekehrung meint nicht das Aufgeben seiner natürlichen Existenzweise, sondern die Befreiung des natürlichen Lebens zu seinem schöpferischen Grund, zu Gott hin. Das in ethischer Hinsicht zentrale Moment der Bekehrung liegt darin, dass dem in der Konfrontation mit dem Gesollten auf seine eigenen Lebensmöglichkeiten zurückgeworfenen Menschen im Glauben die Weite der Möglichkeiten Gottes, der selbst das wahre Leben ist, zugänglich wird. Der Glaubende ist »neue Kreatur« (2 Kor 5,17), Gottes Eigentum und Kind. Im Kontext der diesbezüglichen Darlegungen Ratzingers, die – wie immer man über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 urteilen mag – meines Erachtens ein solches Maß an Übereinstimmung mit einer schriftgebunden evangelischen Theologie zeigen, dass sie das gemeinsame *Zeugnis* der Kirchen in der Gesellschaft ermöglichen, kommt es bedauerlicherweise nicht zu einer stärkeren Profilierung der Pneumatologie. Um adäquat von der Bevollmächtigung des Christen, mithin der christlichen Gemeinschaft zu einem Leben aus der Fülle Christi zu reden, bedarf es meines Erachtens des stärkeren *expliziten* Einbezugs der Lehre vom Heiligen Geist. Diesbezüglich ist es insbesondere die pfingstkirchliche Theologie, von der wir lernen und empfangen können.

Schließlich ist zu würdigen, dass Ratzinger das *Bezeugen* der Wahrheit als den Modus der Kommunikation von Wahrheitsansprüchen bestimmt. Die Herablassung Gottes, seine Demütigung in die Gestalt des Gekreuzigten hinein lassen, daran lässt Ratzinger keinen Zweifel, Mitteln des Zwanges und der Gewalt in der Kommunikation des Glaubens keinen Raum. Die Trennung von Kirche und Staat bedeutet nicht nur die Befreiung des Staates zu seiner ureigenen Beauftragung, sondern kommt auch einer Reinigung des Glaubens gleich. Die Ausbreitung der Wahrheit unter Einsatz von Zwang und Gewalt ist nicht weniger als eine »Pathologie des Glaubens«. Dieses nachdrückliche und

125 Joseph Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, 68.

126 »Die existentielle Entsprechung zum Gedanken des befreienden Weges ist Nachfolge als Weg ins Freie, als Befreiung«, Joseph Ratzinger, *Jesus Christus heute*, 62.

argumentativ im Zentrum des christlichen Glaubens verankerte Plädoyer werden insbesondere evangelische Christen aufmerksam hören, die als Angehörige von evangelischen Freikirchen in der Vergangenheit oder von protestantischen Minderheitenkirchen in der Gegenwart eher leidvolle Erfahrungen mit der römisch-katholischen Kirche gemacht haben oder machen. Ratzinger spricht aus, was sich im Miteinander immer wieder neu zu erweisen hat: dass das Zentrum des Glaubens in Jesus Christus eine Kraft zur Einigung hat, die die widerstrebenden Momente – aller Seiten – in der Begegnung christlicher Kirchen und Gemeinden zu überwinden vermag.

Was bleibt, ist Ratzingers Bekenntnis zur Ordnung der Schöpfung Gottes und sein Zeugnis von der Kraft, die Christus schenken möchte, damit der Gott entsprechende Mensch diese Ordnung auszufüllen vermag:

Da die Liebe in der Wahrheit eine Gabe ist, die alle empfangen, stellt sie eine Kraft dar, die Gemeinschaft stiftet, die die Menschen auf eine Weise vereint, die keine Barrieren und Grenzen kennt. Die Gemeinschaft der Menschen kann von uns selbst gestiftet werden, aber sie wird allein aus eigener Kraft nie eine vollkommen brüderliche Gemeinschaft sein und jede Abgrenzung überwinden, das heißt, eine wirklich universale Gemeinschaft werden: die Einheit des Menschengeschlechts, eine brüderliche Gemeinschaft jenseits jedweder Teilung, wird aus dem zusammenrufenden Wort Gottes, der die Liebe ist, geboren.¹²⁷

127 Caritas in Veritate, § 34.