

STEPHAN GOERTZ

THEOZENTRIK ODER AUTONOMIE?

**Zur Kritik und Hermeneutik der Moral der Moderne
bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.**

Stephan Goertz (Jg. 1964), Studium der Katholischen Theologie in Münster und Bochum. Promotion (1998) und Habilitation (2003) im Fach Moraltheologie in Münster. Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Mainz.

Jüngste Buchveröffentlichungen: mit Katharina Klöcker (Hg.), *Ins Gespräch gebracht. Theologie trifft Bioethik*, Ostfildern 2008; mit Herbert Ulonska (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster/Berlin 2010.

„Die Moderne will, dass es besser wird.
Der Nachfolger der Moderne will, dass es (wieder) gut wird.“
Hermann Krings

In seinen ethischen Schriften formuliert JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI. eine Alternative: Der Gläubige, dem es um Wahrheit gehe, müsse sich entscheiden, ob er sein Handeln vor dem säkularen Publikum und dessen Moral oder vor dem göttlichen Schöpferwillen und seiner Kirche verantworten wolle. Nur das Stehen in der göttlichen Wahrheit könne verhindern, die Mitte des christlichen Glaubens und seiner Praxis, die Liebe Gottes, zu verfehlen. Auf diesen Kern des Evangeliums gelte es sich im Glauben und Handeln zurückzubesinnen. Von dorthin sollen Antworten auf die moralischen Herausforderungen der Gegenwart gefunden werden. Die zahlreichen Interventionen RATZINGERS/BENEDIKT XVI. in das Gebiet der Moraltheologie hinein sind ohne diese explizit theologische Intention nicht zu verstehen. Die beiden Enzykliken *Deus Caritas est*¹ (2005) und *Caritas in Veritate*² (2009) sind geprägt von einer theozentrischen Perspektive, die bis hinein in die Begrifflichkeit ihre augustinische Herkunft nicht verleugnet.³

¹ BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus Caritas est*, AAS 98 (2006), 217–252 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005).

² BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Caritas in Veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).

³ Vgl. C. MAYER: Die theozentrische Ethik Augustins (2009).

Der uns im Werk RATZINGERS/BENEDIKT XVI. begegnende Zusammenhang aus theologischer Zentrierung, Gegenwartsanalyse und Moralkritik soll im Folgenden rekonstruiert werden, um eine theologisch wie kirchenpolitisch gewichtige Denkform verstehen und einordnen zu können. Zunächst soll dabei an die Nichtselbstverständlichkeit einer jeden Gesellschaftskritik erinnert werden (I), um daran anschließend das theozentrische Motiv (II) und die praktische Relevanz der Gegenwartsanalyse RATZINGERS darzulegen (III), die den Menschen an einem Scheideweg sieht (IV), an dem er sich zum Autonomieanspruch der Moderne verhalten muss (V). Erst nach einer Klärung des programmatischen Autonomiebegriffs (VI) können die frühen theologisch-anthropologischen Optionen RATZINGERS eingeordnet werden (VII) in ihrem Impetus gegenüber kultureller Liberalität (VIII). Nochmals ist dann auf das gegenwärtige Selbstverständnis einer endlichen Autonomie einzugehen (IX), um daraufhin zu zeigen, wie sich eine in der Denkform RATZINGERS offenbare Leerstelle in der theologisch-ethischen Reflexion bemerkbar macht (X). Ein kurzer Ausblick will der Überwindung der Alternative zwischen Theozentrik und Autonomie dienen (XI).

I. KRITIK UND HERMENEUTIK DER GEGENWART

Die Soziologie ist als „die für unsere Zeit spezifische Herausforderung für die Theologie“ bezeichnet worden.⁴ Zu Recht, versucht sie doch alles, „was sie beschreibt, mit dem Index gesellschaftlicher Konstruiertheit und Bedingtheit“⁵ zu versehen, also auch das Reden über Gott. Jede theologisch motivierte Gesellschaftskritik kann daher soziologisch durch den Hinweis unterlaufen werden, dass es ein Außen, von woher eine Kritik ihre Maßstäbe beziehen will, nicht gibt. Vielmehr sei „die Gesellschaft als das umfassende System aller Kommunikation (...) weder gut noch schlecht, sondern nur die Bedingung dafür, dass etwas so bezeichnet werden kann.“⁶ Auch die Theologie droht damit in den wissenssoziologischen Mahlstrom gesogen zu werden. Dagegen wird sie sich wehren wollen, denn für sie kann Gesellschaft nicht das letzte erreichbare Referenzsystem sein. Theologie beobachtet die Wirklichkeit des

⁴ P. BERGER: *Auf den Spuren der Engel* (1991), S. 55.

⁵ A. NASSEHI: *Der soziologische Diskurs der Moderne* (2006), S. 368.

⁶ N. LUHMANN: *Paradigm lost* (1990), S. 36 (die Hegel-Preis-Rede Luhmanns ist jetzt auch abgedruckt in: *Die Moral der Gesellschaft*, hg. von Detlef Horster, Frankfurt a. M. 2008, S. 253–269). Vgl. auch G. GEBHARD/S. MEISSNER/S. SCHRÖTER: *Kritik der Gesellschaft?* (2006).

Menschen unter der Prämisse des biblisch bezeugten Heilswillens Gottes. Das tut sie freilich nicht, um damit das wissenschaftstheoretische Prinzip des *etsi deus non daretur* zu widerrufen. Gott ist keine wissenschaftliche Erkenntnismethode. Dies zu konstatieren aber erledigt nicht den Gottesgedanken. Menschliches Handeln kann sich etwa weiterhin schöpfungstheologisch als in seiner Freiheit verdankt begreifen, wenn es auf die Aufkommensbedingungen seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung reflektiert. Im christlichen Glauben beziehen sich Menschen auf einen gesellschaftstranszendenten Grund ihrer selbst und artikulieren ihre Sehnsucht nach einem Gott, der das unbedingte Seindürfen jedes individuellen Lebens über dessen Kontingenz hinaus bejaht. Inmitten einer Welt, die nur allzu oft für dieses Ja zum Menschen blind zu sein scheint, wird der Gottesglaube damit zum kritischen Moment, zur „gefährlichen Erinnerung“ (J. B. Metz) an gottgewollte Lebensmöglichkeiten. Die theologische Perspektive des *etsi deus daretur* fallen zu lassen, würde zum kulturellen Verglühen der humanen Relevanz des biblischen Gottesgedankens führen.⁷

Theologisch nicht weniger unverzichtbar als dieses Wachhalten des Hoffnungspotentials christlicher Gottesrede ist dessen geschichtliche Bezeugung, denn erst auf diese Weise wird der Glaube zum Glauben konkreter menschlicher Existenz. Christologisch drängt sich dieser Zusammenhang geradezu auf. Die unbedingte Zusage der göttlichen Liebe begegnet uns in Jesus „in zeitbedingter Rede und Praxis“ und darum „sollte der unbedingte Geltungsanspruch seiner Botschaft heute in Bezug auf unsere Situation begründet werden“.⁸ An einer Hermeneutik menschlicher Existenz in konkreter Geschichte und Gesellschaft führt theologisch demnach kein Weg vorbei. Weil diese Aufgabe aber jenseits genuin eigener Kompetenzen angesiedelt ist, muss sich die Theologie die sozialen und humanen Wirklichkeiten von anderen Wissenschaften oder auch Künsten mit erschließen lassen. Gesellschaftskritik ohne Kenntnis von Gesellschaft wird zum leeren Gerede.

In Bezug auf unsere Situation von Gott sprechen, bedeutet in der Hermeneutik RATZINGERS zum einen, die Moderne als den selbstherrlichen Versuch des Menschen anzuprangern, aus Theorie und Praxis alles Transzendente zu verbannen, und zum andern, das Bewusstsein der tiefen Zwiespältigkeiten der modernen Welt wachzuhalten, aus der allein der christliche Glaube heraus-

⁷ Vgl. F.-X. KAUFMANN: Religion und Modernität (1989).

⁸ H. J. POTTMEYER: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums (1988), S. 412.

führen könne. Den Glauben an Gott praktisch zu bewahrheiten heißt in dieser Denkform, allen Versuchungen menschlicher Selbstermächtigung kritisch zu widerstehen und das geschöpfliche Gegebensein menschlichen Lebens bis in konkrete Fragen des richtigen Lebens hinein anzunehmen.

II. WEIL GOTT IST – THEOZENTRIK ALS MOTOR VON KRITIK

Der Wille zur Eigenständigkeit der transzendenten Perspektive hat in den Unruhen der Spätantike die wirkmächtigste Theologie des Christentums entstehen lassen. In Reaktion auf die Erstürmung Roms durch die Westgoten destruiert AUGUSTINUS die irdischen Hoffnungen seiner Zeitgenossen, den mythologischen Ruhm Roms, und setzt an ihre Stelle die *civitas dei*, die allen irdischen Hinfälligkeiten enthoben ist.⁹ Aber es geht um mehr als um eine geschichtstheologische Deutung. Die zwei Staaten, die sich bei AUGUSTINUS gegenüber stehen, verweisen auf eine anthropologische Scheidung, und zwar auf die Scheidung zwischen den zwei Formen der Liebe: der Demut (*humilitas*) in der geordneten Gestalt der Gottes- und Nächstenliebe und dem Hochmut (*superbia*) im selbstverliebten Weltgenuss. Seine Heimat kann der Mensch in der Geschichte nicht finden, politischen Projekten ist zu misstrauen. Stattdessen wird ein historisches Ereignis zum religiösen Angelpunkt der Geschichte: Einzig und allein in Jesus Christus ist uns der Weg und das Beispiel gegeben worden, von wo aus sich die Bestimmung des Menschen klärt. Die zur wahren Erkenntnis unseres Glücks und Heils notwendige Reinigung der menschlichen Vernunft kann dabei nicht vom Einzelnen selbst bewerkstelligt werden, sondern nur mit Hilfe der Kirche.

Die Theologie JOSEPH RATZINGERS ist angetrieben von einer solchen augustinischen Sorge um die Autonomie des Gottesglaubens, welcher der Wirklichkeit erst die wahren Maßstäbe von Liebe und Gerechtigkeit vermitteln könne. Sie ist ein immer wieder durchbuchstabiertes Bekenntnis zu dem Satz: Gott gibt es.¹⁰ Und weil es Gott gibt, und weil Gott die Wahrheit ist, erscheint jedes menschlich eigensinnige Streben nach einer guten Gestaltung von Wirklich-

⁹ Vgl. dazu prägnant W. GEERLINGS: Augustinus (1999); JOSEPH RATZINGER: Glaube und Politik, Kirche und Staat (1989), Wiederabdruck in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 180–182, hier 181, kommentiert seine eigene, frühe Lektüreerfahrung der *Civitas Dei* so: „Der Staat ist in der Geschichte seinem Wesen nach ‚irdischer Staat‘ und kann gar nicht Gottesstaat werden; die Kirche bleibt ihrem Wesen nach vom Staat verschieden. Gott ist nicht ein politisches Instrument menschlichen Handelns. Was die Kirche zum Staat beiträgt, ist anderer Art: Indem sie den Menschen für die Wahrheit öffnet, öffnet sie ihn für das Recht ...“

¹⁰ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth (2007), S. 85.

keit nur als der verzweifelte und immer zum Scheitern verurteilte Versuch, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als Vorboten des Reiches Gottes mit politischen Mitteln „herstellen“ zu wollen, trifft auf den entschiedenen Einspruch BENEDIKTS XVI. Denn auf diese Weise werde der Gedanke des Gottesreiches säkularistisch umgebogen und zur innerweltlichen Utopie. Dann zählt nur noch das „Einrichten der Welt“¹¹, nur noch menschliches Machen, das sich einer auf ihren technisch-instrumentellen Einsatz reduzierten Vernunft bedient. In einer der eindringlichsten Stellen seines Jesus-Buches spricht der Doppelauteur RATZINGER/BENEDIKT XVI. in wenigen, fast kargen Sätzen sein theozentrisches Credo:

„Jesus verkündet, indem er vom Reich Gottes spricht, ganz einfach Gott, und zwar Gott als den lebendigen Gott, der in der Welt und in der Geschichte konkret zu handeln imstande ist und eben jetzt handelt. Er sagt uns: Gott gibt es. Und: Gott ist wirklich Gott, das heißt er hält die Fäden der Welt in Händen.“¹²

Dieser Gott, den Jesus uns gezeigt hat, ist die Liebe. Wer nicht an diesen Gott glaubt, wer von diesem Glauben her nicht das „Ungenügen aller eigenen Leistungen verstehen gelernt“ hat, für den „wird Liebe zur eigenmächtigen Tat.“¹³ Weltliches Handeln, im weitesten Sinne als die Gestaltung irdischer Existenz begriffen, ist für RATZINGER immer nur ein Aspekt christlichen Lebens, in dem „die Zentrierung auf das Ewige hin“¹⁴ in rechter Zuordnung zur Geltung kommen müsse.

Nichts ist davon ausgeschlossen, von nun an unter einen kritischen theozentrischen Vorbehalt gestellt zu werden. Woraufhin alle Ansprüche auf selbstgenügsame Autonomie suspekt sind, Gott überflüssig werden zu lassen. Alle Perspektiven, die nur die Gesellschaft als letzten Horizont kennen, betrügen den Menschen um sich selbst. Stattdessen komme alles darauf an, auf Gott zu schauen und von ihm her sich zu verstehen und so die eigene Vernunft – gut augustinisch – *reinigen* zu lassen. Zum Zeugnis dafür, dass es Gott gibt, wird menschliche Existenz demnach in dem Moment, in dem sie die eigene Unfähigkeit anerkennt, sich selbst zu rechtfertigen, weil sie „Gott braucht und (...) von seiner Güte lebt“¹⁵. Demütig weiß der gläubige Mensch, dass er das Erbarmen Gottes braucht. Daher erbarmt er sich auch der anderen, nicht le-

¹¹ Ebd., S. 84.

¹² Ebd., S. 85.

¹³ J. RATZINGER: Einführung in das Christentum (1968), S. 221.

¹⁴ J. RATZINGER: Dogma und Verkündigung (1973), S. 191.

¹⁵ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 91.

diglich aus moralischem Pflichtgefühl, sondern durch Gott dazu wahrhaft befreit. Christliches Ethos lebt „entschiedene Demut und dienstbereite Güte“¹⁶, auch hier wieder augustinische Kernbegriffe. Theozentrik wird praktisch in Formen des Widerstandes gegen weltimmanente Plausibilitäten. „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“ (Mt 5,4). Selig sind die, die sich vom Unrecht und vom Bösen erschüttern lassen, die „nicht mit den Wölfen heulen, die sich nicht in das Mitläufertum mit dem selbstverständlich gewordenen Unrecht hineinziehen lassen, sondern darunter leiden.“¹⁷ Diese Traurigkeit ist nicht verzweifelt, sondern atmet Hoffnung und verausgibt sich nicht im Zynismus. „Wer sein Herz nicht verhärtet vor dem Schmerz, vor der Not des anderen, wer dem Bösen nicht die Seele öffnet, sondern unter seiner Macht leidet (...)“¹⁸ – dem wird Tröstung zugesagt. Wie wahnwitzig klingt angesichts menschlicher Erfahrung diese Hoffnung, der Liebe um des eigenen Heils willen zu trauen. Wer sagt, dass Gott ist, der kann nicht mehr mit Hegel konstatieren, dass die Wirklichkeit vernünftig und das Vernünftige wirklich ist.¹⁹ Kritiklose Affirmation der Gegebenheiten wäre ein Verrat an christlicher Hoffnung. Der „grausame Würgegriff“²⁰ einer missbrauchten ökonomischen oder politischen Macht verhöhnt die Gerechtigkeit, knechtet die Menschen in ihrer Würde und verlangt, so der Papst, an erster Stelle eine Bekehrung des menschlichen Herzens. Denn an der Wurzel des Bösen liege die Hybris des Menschen, seine „anmaßende Selbstherrlichkeit, in der der Mensch sich zur Gottheit erhebt, selbst sein eigener Gott sein will, um das Leben ganz und gar zu besitzen und auszuschöpfen, was es nur immer zu bieten hat.“²¹ Das Gegengift stellt die wahre christliche Moral dar, die für RATZINGER schon immer die Liebe ist.²² Der Tiefenstrom aller sozialen Missstände sei die kulturelle Krise im menschlichen Selbstverständnis.

Die theologische Analyse RATZINGERS traut sich zu, die „Welt von heute“ in einer Gesamtschau auf den Begriff bringen zu können, freilich jenseits gesellschaftstheoretischer Deutungsangebote. Sie entdeckt in dieser Welt vor allem „Elemente menschlicher Eigenmacht und der Abweisung Gottes“²³, ganz im

¹⁶ Ebd., S. 107.

¹⁷ Ebd., S. 117.

¹⁸ Ebd., S. 118.

¹⁹ Zur Interpretation dieser Aussage aus der Vorrede der Rechtsphilosophie (Hegel WW Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986, 24) vgl. L. SIEP: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte (1997).

²⁰ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 129.

²¹ Ebd.

²² Eine Quelle dieser päpstlichen Liebes-Moral: A. ADAM: Der Primat der Liebe (1931); vgl. U. LEHNER: Improper Wisdom (2007).

²³ J. RATZINGER: Dogma, S. 200.

Gegensatz zum „Optimismus der Säkularisierungstheologie“²⁴ und in Distanz zur vermeintlich einseitigen Wahrnehmung der Moderne durch die Pastoral-konstitution *Gaudium et spes* (1965). Darum auch soll die Kirche sich nicht in erster Linie mit der Moderne solidarisieren, sondern als deren Korrektiv auftreten. Weil die Menschen letztlich „nach Sinn, nach Liebe, nach Unendlichkeit“²⁵ dürsteten, dürfe die Kirche sie nicht mit bloß irdischen Hoffnungen abspesen. Der Vertröstungsvorwurf der Religionskritik wird hier säkularisierungskritisch gegen innerweltliche Praxis gewendet. Aber werden hier soziale Wirklichkeiten nicht zu Epiphänomenen geistiger Phänomene? Auf diese Frage wird noch näher einzugehen sein.

Christlicher Glaube ist für RATZINGER freilich mehr als nur Ferment eines kritischen Bewusstseins. „Gott aber ist ‚praktisch‘ und nicht bloß irgendein theoretischer Abschluss des Weltbildes (...).“²⁶ Dass ein Christentum ohne ein den Glauben bewährendes Handeln undenkbar ist, steht nicht zur Debatte, wohl aber, welche Praxis glaubwürdig den Glauben bewahrheitet.

III. ABKÜNFTIG VON GOTT – GOTTESFRAGE UND MENSCHLICHE PRAXIS

Auch in Gestalt moralischer Kritik soll für den Papst der unbedingt bedeutsame Unterschied wahrnehmbar werden, den es macht, wenn man sagt: Gott gibt es. Das Christentum wird gewarnt, sich geistig ausgelaugt und bürgerlich affirmativ in seiner Zeit einzurichten. Die Auslegung des Evangeliums soll mit moralischen Implikationen zeigen, „wie das geht: ein Mensch zu sein.“ Denn der „Mensch ist nur von Gott her zu verstehen, und nur wenn er in der Beziehung zu Gott lebt, wird sein Leben recht“.²⁷ In immer wieder neuen Anläufen wird von RATZINGER seit den 1960er Jahren der Primat des Empfangens vor dem Machen zum Ausweis christlichen Glaubens erklärt. Das technische und politisch-soziale „Machbarkeitswissen“ habe sich neuzeitlich zum Schaden des Menschen verabsolutiert. Dessen notwendige Relativierung setze ein anderes Denken voraus:²⁸

²⁴ Ebd., S. 186. Aus dem Bereich der Moraltheologie wird A. AUER, *Weltoffener Christ* (1963), dazugerechnet.

²⁵ J. RATZINGER: *Dogma*, S. 204.

²⁶ J. RATZINGER: „Einführung in das Christentum“ (2005), S. 15.

²⁷ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: *Jesus*, S. 162.

²⁸ Ganz folgerichtig erinnert RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, S. 45, an MARTIN HEIDEGGERS Mahnung, dass der Mensch der Gegenwart nicht den „Sinn seines Seins zu bedenken“ (ebd.) vergessen dürfe. Der gemeinsame Verweis auf den Wink, den das Sein uns gibt, erklärt wiederum, warum PETER SLOTERDIJK Heideggers Denken in dieser Hinsicht als „kryp-

„Glauben heißt: das vertrauende Sichstellen auf einen Grund, der trägt, nicht weil ich ihn gemacht habe (...), sondern vielmehr eben darum, weil ich ihn nicht gemacht habe.“²⁹

Eine Haltung des Geltenlassens vorgegebener Wahrheiten wird zur spezifisch christlichen Existenzform und gerade diese dient RATZINGER in der Welt von heute als Korrektiv gegen die in seinen Augen verhängnisvollen aktivistischen Humanisierungsprojekte des Menschen.

Zum Exegeten des uns in Pflicht nehmenden göttlichen Willens sei uns Jesus Christus geworden, er lege uns die „Wahrheit unseres Seins“³⁰ aus, zu der wir zwar prinzipiell durch das Gewissen Zugang haben könnten, zu deren Erkenntnis wir aber der stetigen göttlichen Nachhilfe bedürften, vom Berg Sinai bis zur Bergpredigt. Traditionsbewusste Theologie weiß, dass diese Auslegungsgeschichte nicht abgeschlossen ist. Um sich durch diese Einsicht nicht der Beliebigkeit auszuliefern, ist theologisch beschlossen worden, in Gestalt des kirchlichen Lehramtes einen Reflexionsstopp einzubauen. JOSEPH RATZINGER stellt sich in diesem Sinne entschieden in die jüngere Tradition einer ekklesiozentrischen Moralthologie³¹, denn „letzte Verbindlichkeit“³² könne der Mensch nicht als einzelnes Subjekt erringen. Es braucht diejenigen, die für die „Rechtheit und Einheit des Evangeliums (...) bürgen“³³, zunächst die Jünger und dann die Kirche. Darum wird die methodische Regel aufgestellt, dass die Kirche das eigentliche „lebendige Subjekt der Schrift“³⁴ sei. Die biblischen Autoren sind „keine autonomen Schriftsteller im modernen Sinn.“³⁵ Nur als Teil des Gottesvolkes können sie glaubwürdig bezeugen,

totheologisch“ bezeichnen kann, vgl. Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999, S. 29.

²⁹ J. RATZINGER: Einführung, S. 49.

³⁰ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 183.

³¹ Vgl. L. MELINA: Kirchlichkeit und Moralthologie (1991). Die Ekklesiozentrik ging in der Neuscholastik bei manchen so weit, das kirchliche Lehramt zum Formalprinzip sittlicher Erkenntnis zu erheben. Siehe J. E. PRUNER: Moralthologie (1893).

³² J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 340.

³³ Ebd., S. 343.

³⁴ Ebd., S. 20. Diese Position wird bereits vertreten im Brief der Kongregation für die Glaubenslehre *Homosexualitatis problema* an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen vom 1.10.1986, in: AAS 79 (1987), 534–554, 545 (Nr. 5): „Es ist ebenso notwendig zu erkennen, dass die Heiligen Schriften nicht wahrhaft verstanden werden können, wenn sie auf eine Weise interpretiert werden, die der lebendigen Tradition der Kirche widerspricht. Um korrekt zu sein, muss die Interpretation der Schrift mit dieser Tradition wirklich übereinstimmen.“ (*Pariter necessarium omnino est agnoscere textus sacros ex veritate intellegi non posse, si interpretatione explicentur, quae vivae Ecclesiae Traditioni contradicat. Scripturarum interpretatio, ut recte fieri possit, cum hac Traditione reapse congruere debet.*)

³⁵ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: Jesus, S. 19.

dass Jesus nur eines den Menschen gebracht hat: Gott. Für uns aber bedeutet das: „Nun kennen wir den Weg, den wir als Menschen in dieser Welt zu nehmen haben.“³⁶ Welt und Mensch haben in der Zeit, im Christusereignis, ihre wahre und endgültige Form gefunden. Die Gottesfrage ist für RATZINGER also immer zugleich die „Frage nach der Praxis des Lebens.“³⁷ Und er scheut sich nicht, den Glauben an die in Christus „schon eröffnete Endgültigkeit des Wesens Mensch“³⁸ recht unmittelbar in Antworten auf moralische Fragen münden zu lassen.³⁹ Die wahre Praxis – für RATZINGER immer synonym mit der jesuanischen Praxis einer entschiedenen, sich aufopfernden Liebe – hat in der Zeit Endgültigkeit erlangt. Der in Freiheit geschaffene und „in sich selbst stehende“⁴⁰ Mensch kommt durch die Gottesbotschaft Jesu wahrhaftig (wieder) zu sich, indem er in Freiheit das göttliche Liebesgebot annimmt. Er höhlt diese Freiheit aber aus, wenn er die Rückkehr zu Gott als Abhängigkeit deutet, gegen die er sich selbst behaupten muss. Autonomie ist für RATZINGER das Selber-sein-Wollen des Geschöpfes und der Wunsch, „aus eigenem ein Gott zu sein“⁴¹, das „Unbedürftigsein vom anderen“⁴². Wahrhaft frei werden wir jedoch erst, wenn wir der „Kühnheit Gottes“⁴³ nachfolgen und dem Bösen die zur Versöhnung bereite Liebe entgegensetzen. Dem modernen Bewusstsein – und dieses ist für RATZINGER entweder liberal oder marxistisch⁴⁴ – bleibe genau dieser Gedanke einer in der Zeit geschenkten Endgültigkeit fremd. Denn es kenne Versöhnung nur als Werk des Menschen, nur als zukünftiges Ereignis, auf das hin der Fortschritt unterwegs sei. RATZINGERS Autonomiekritik lässt sich erst dann richtig einordnen, wenn sie als Moment des eigenen Anspruchs auftritt, unnachgiebig in der Welt von heute das Sich-Verschließen

³⁶ Ebd., S. 73.

³⁷ J. RATZINGER: *Das Ende der Zeit* (1999), S. 31.

³⁸ J. RATZINGER: *Einführung*, S. 214.

³⁹ Vgl. ebd., S. 217, zur Ehemoral.

⁴⁰ J. RATZINGER: *Ende der Zeit*, S. 27.

⁴¹ Ebd., S. 28.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 30.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 21. Wie sehr für Ratzinger jede Rezeption marxistischen Denkens theologisch selbstdestruktiv erscheint, zeigen die Notizen in: J. RATZINGER: *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977*, München 1997, S. 138ff. Das Duo Liberalismus und Marxismus verbinde eine gottlose autonome Konstruktion gesellschaftlicher Ordnung, so ARTHUR F. UTZ in seiner Laudatio auf Joseph Ratzinger anlässlich der Verleihung des Kardinal-Bea-Preises 1989: *Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus*, wiederabgedruckt in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 164–179, hier 172. Die bei Utz offen formulierten Vorbehalte gegenüber demokratischen gesellschaftlichen Prozessen sind Ratzinger nicht unbekannt. Utz behauptet: „Unserer demokratischen Welt fehlt die kulturelle Basis zu einem Konsens aufgrund der Vernunft. Diese Basis heißt christliche Kultur“ (173).

menschlicher Existenz vor dem Gottesgedanken anzuklagen und seine katastrophalen Folgen auszumalen. Die augustinische „Scheidung der Herzen“⁴⁵ findet in dieser Theologie eine Fortsetzung. Semantisch schlägt sich dies in einer vehementen Rhetorik der Reinheit, Eindeutigkeit, Klarheit und Kompromisslosigkeit nieder. Christliche Existenz sieht sich dann unvermittelt vor eine Wahl gestellt: So zu leben, wie die Theologie RATZINGERS glaubt, dass zu leben sei, wenn es Gott gibt, oder sich dem zu entziehen und konform in der Gesellschaft und nach ihren Zielen und Maßstäben zu leben.

IV. SEHEN, WIE GOTT UNS SIEHT – AM SCHEIDEWEG DER EXISTENZ

Unsere praktischen Antworten auf die Gottesfrage werden bei RATZINGER zum Kriterium seines Urteils über unsere Epoche. Lassen wir uns von Gott bekehren? Lassen wir unser Wesen für uns selbst normative Weisung sein? Lassen wir uns zur Wahrheit unserer Existenz zurückführen? Beseelt von der Sorge um die eigene christliche Identität und im Sinne der korrektiven gesellschaftlichen Rolle der Kirche soll das Bekenntnis wieder die Kraft zur Entschiedenheit aufbringen und dabei nicht nach gesellschaftlicher Zustimmung schieben.⁴⁶ Die Profilierung der Differenzen und die Konzentration auf den eigenen Wahrheitsanspruch stellen kontextuelle Ortsbestimmungen des Glaubens deutlich in den Schatten. Von daher geht diese Theologie gegenüber *Gaudium et spes* und einem „Pathos nachgeholter Modernität“⁴⁷ merklich auf Abstand. Die Theologie RATZINGERS reklamiert, wie könnte sie anders, die Position der Transzendenz für den christlichen Gott, wie er sich in Jesus Christus den Menschen geoffenbart hat. Auf der Seite der Immanenz steht der Mensch in all seiner Unzulänglichkeit, mit seinem Hang zum Schlechten, mit seiner Erkenntnisschwäche, frei, aber stets in Versuchung, sich in der Immanenz einzurichten. In diesem Sinne ist RATZINGERS Blick auf die Welt mit den Augen Gottes eine religiöse Praxis par excellence.⁴⁸ Wir Menschen können demnach

⁴⁵ W. GEERLINGS: Augustinus, S. 72.

⁴⁶ Vgl. J. RATZINGER: Zur Lage des Glaubens (1985), S. 87: „So stehen wir folglich vor der schwerwiegenden Alternative: Entweder die Kirche findet zu einer Verständigung, zu einem Kompromiss mit den Werten, die in der Gesellschaft gelten, der sie weiterhin dienen will, oder aber sie entscheidet sich, ihren eigenen Werten treu zu bleiben (und dies sind, ihrer Ansicht nach, jene, die den Menschen in seinen tiefen Bedürfnissen schützen), und dann findet sie sich gerade der Gesellschaft gegenüber im Abseits.“

⁴⁷ J. RATZINGER: Dogma, S. 200. Dazu: L. BOEVE: *Gaudium et spes* and the Crisis of Modernity (2002), S. 83–94; U. RUH: Joseph Ratzinger (2007), S. 119–128.

⁴⁸ Vgl. N. LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft (2000), S. 108.

sehen, wie Gott uns sieht, und wissen, wie er uns will. Wir stehen nicht ratlos vor der Transzendenz Gottes. Denn Gott ist nicht nur der Schöpfer allen Seins, also auch unseres menschlichen Seins, er ist vor allem ein in der Geschichte handelnder, also ein personaler Gott. Darum ist Gott für uns nicht das schlechthin unzugängliche Geheimnis. Wie er auf die Welt schaut, ist uns nicht prinzipiell verschlossen. Gott lässt sich sehen. Mit den für theologische Ohren ungewohnten Worten NIKLAS LUHMANNs:

Wer Gott als Beobachter (und nicht einfach: als heiliges, unberührbares Objekt) beobachtet, gewinnt damit eine letzte Sinnsicherheit mit Bezug auf einen unfehlbaren Konstrukteur, der die Welt geschaffen hat, der sieht, was geschieht, und der seine Konstruktion nicht ändern wird – obwohl er es könnte. Er hat sie, wie berichtet wird, für gut befunden. Und das wird mit vielen Dogmen unterstrichen: Er hat sich vertraglich gebunden. Er sieht den Menschen als Krone der Schöpfung an. Er liebt ihn.⁴⁹

Aber wie kann der Mensch den Beobachtergott beobachten? Ist das nicht menschliche Anmaßung, müssen wir hier nicht demütig unser Nichtwissen eingestehen? Theologische Kommunikation würde bei einer Bejahung dieser Fragen zusammenschmelzen auf das Reden vom Schweigen. Nicht nur die Theologie RATZINGERS schlägt darum einen anderen Weg ein. In seiner Selbstoffenbarung in Schöpfung und Erlösung hat Gott uns Zugang zu seinem Heilswillen eröffnet, wenn wir die Offenbarung als Offenbarung annehmen. Theologie liest dann die Welt als gottgewollte Welt, sie kommuniziert, wie Gott Unterscheidungen, die in der Welt vorkommen – frei/unfrei, gut/schlecht, wahr/unwahr, bei RATZINGER auch: gegeben/gemacht, gefunden/erfunden –, beobachtet: Er präferiert jeweils die erste Seite der Unterscheidung. Mit der theologischen Rede von einem moralischen Gott, der frei ist und Freiheit will, wird unweigerlich die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral aufgeworfen. Der biblische Gott ist nicht indifferent gegenüber den moralischen Affären des menschlichen Daseins. Dennoch, und das ist bei RATZINGER als Vorbehalt ständig präsent, soll sich das Christentum nicht in Moral hinein auflösen, so entschieden daran festzuhalten ist, dass Gott nicht irgendetwas will, sondern – nehmen wir einen biblischen Schlüsselbegriff: Gerechtigkeit. Wie aber kann die Eigenständigkeit der Glaubensperspektive gesichert werden, wenn Gott sich doch selbst als moralisches Wesen offenbart hat und wir moralische Begriffe univok zu verstehen haben? Wie kann jetzt noch ein „Transzendenzvorbehalt“⁵⁰ in die Moral eingebaut werden? Wie

⁴⁹ Ebd., S. 162f.

⁵⁰ N. LUHMANN: Religion, S. 98.

kann die Möglichkeit der kritischen Distanzierung in diesem Falle theologisch gedacht werden? RATZINGER entscheidet sich für den Weg der Distanz zu dem, was ihm als bürgerlich-liberale Lebensmoral unter modernen gesellschaftlichen Verhältnissen begegnet. Es geht ihm nicht einfach um Freiheit, Gerechtigkeit oder Glück, sondern stets um deren wahre Form. Das „Gott ist“ wird überführt in die Kritik einer Moral humaner Selbstbehauptung. Es reicht demnach nicht, zu sagen, dass Gott das Gute will. Was das Gute ist, können wir überhaupt nur erkennen, wenn wir auf Gott schauen und von ihm aus humane Praxis „von innen her (...) reinigen“⁵¹.

Aus genuin religiöser Motivation, also dem Willen der Kommunikation der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, wendet sich RATZINGERS Theologie dem Thema der Autonomie zu und damit einem zentralen Begriff neuzeitlichen Selbstbewusstseins. Seine Auseinandersetzung mit der Moderne lässt sich von der Frage leiten, welche Option diese Zeit, unsere Zeit, fällt: Ist Gott „der Gute, oder müssen wir das Gute selber erfinden? Die Gottesfrage ist die Grundfrage, die uns an den Scheideweg der menschlichen Existenz stellt.“⁵² Unsere Welt rufe nach dem großen „Exorzismus, der die Welt reinigt“⁵³, nach dem Bekenntnis, dass niemand als nur der eine Gott ist (1 Kor 8,4). Denn allein dieser Glaube „befreit und ‚rationalisiert‘ wirklich die Welt“⁵⁴, deren vergiftetes geistiges Klima einer Dekontaminierung bedürfe.

Wir haben verfolgen können, wie die Theozentrik der Theologie RATZINGERS den christlichen Glauben in eine Entscheidungssituation manövriert. Entweder nehmen wir die uns geschenkte Wahrheit unseres Wesens an, oder wir verfehlen uns in dem Wahn des eigenwilligen Machens. Theologie wird zum „Ernstfall menschlichen Lebens.“⁵⁵ Die Situation des Menschen vor der Gottesfrage, wie sie RATZINGER im ersten Kapitel seiner *Einführung in das Christentum* skizziert, ist eine Situation, in der es ums Ganze geht, um alles oder nichts⁵⁶, um eine „grundlegende Option gegenüber der Wirklichkeit.“⁵⁷ Abermals klingt AUGUSTINUS nach:

Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und

⁵¹ J. RATZINGER: *Dogma*, S. 201; vgl. dazu M. BÖHNKE: *Purificatio?* (2008), 225–242.

⁵² J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: *Jesus*, S. 57.

⁵³ Ebd., S. 210. Von einem notwendigen befreienden Exorzismus der heutigen „Wissenschafts- und Arbeitswelt“ spricht schon RATZINGER: *Dogma*, S. 201.

⁵⁴ Ebd., S. 211.

⁵⁵ J. RATZINGER: *Einführung*, S. 18.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 20.

⁵⁷ Ebd., S. 27.

getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, so dass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.⁵⁸

Hier nun ist der Ort, an dem RATZINGER sich und uns mit der Frage konfrontiert, wie es um diese Strukturen des Christlichen gegenwärtig bestellt ist. Auf welche Seite der zu treffenden Entscheidung hat sich die Moderne geschlagen: Unsichtbares oder Sichtbares, Gott oder Nicht-Gott?

V. AUTONOMIE ALS REBELLION – DIE MODERNE UNTER VERDACHT

RATZINGER erkennt die Substanz des Christlichen darin, dass der erlösungsbedürftige Mensch sich zur Wahrheit seines Seins zurückführen, das Gute sich schenken und zusagen lässt. Nicht die Weltlichkeit der Welt, sondern die Göttlichkeit Gottes treibt diese Theologie um. Auf ihrer Agenda steht eine „fundamentale Kritik der Neuzeit und des modernen Denkens“⁵⁹. Wie jedoch stets zu fragen ist, von welchem Gott die Theologie spricht, so auch, von welcher Moderne die Kritik der Gegenwart. Jede Kritik lebt nicht nur von ihren eigenen Kriterien, sondern gleichermaßen von einer bestimmten Diagnose und ist wissenschaftlich und gesellschaftlich unterschiedlich verortet. Theologisch in Anspruch zu nehmen, die Welt zu beobachten, wie der Beobachtergott sie sieht, und daraus eine Kritik abzuleiten, darf nicht verschleiern, dass es doch stets ein bestimmtes Subjekt in einer kontingenten historischen, sozialen und kulturellen Situation ist, das eben Gott bestimmte Dinge beobachten lässt. Die theologische Belichtung der Wirklichkeit wird von einem Subjekt ausgelöst, das aus seiner Perspektive bestimmte Objekte ins Visier nimmt und andere ausblendet.

In seiner Lesart der Moderne fokussiert nun RATZINGER genau das, was gemäß seiner theologischen Grundoption dem christlichen Substrat entgegensteht: Selbsterlösung und Selbstvervollkommnung. Die sich abzeichnende Duellkonstellation ist von PETER GROSS ausgemalt worden.⁶⁰ Die Moderne zehre von der christlichen Erlösungsbotschaft, biege sie aber in die Immanenz einer voranschreitenden Verbesserung der Welt um.

Das Zentralereignis ist die Hebung des Wertes des Einzelnen, die Behauptung seiner Autonomie, die Geburt des Subjekts, seine Selbstalbung und Selbsterlösung.

⁵⁸ Ebd., S. 27f.

⁵⁹ S. WIEDENHOFER: Joseph Ratzinger (2000), S. 180. Zahlreiche Belege liefert P. SOTTOPIETRA: Wissen aus der Taufe (2003), S. 46–120.

⁶⁰ P. GROSS: Jenseits der Erlösung (2007).

Die theologisch inspizierte Spannung zwischen Gott und Welt wird zur aufklärerisch aufgearbeiteten Spannung zwischen der Welt und einem Menschen, der sich zum Emanzipator aufschwingt. Der *Homo peccator* verschwindet und wird ersetzt durch das strahlende Bild des *Homo emancipator*. Im gleichen Zug, wie die Welt an den Rand des Weltalls gerät, stellt sich der Mensch in den Mittelpunkt.⁶¹

Und weiter:

Die Modernisierung brilliert als Entfesselungskünstlerin (...) Zug um Zug geraten Gott und Welt, die Verhältnisse, die Gegenstände, die Theorien, der Sinn – und zu guter Letzt das eigene Leben – zur aufgegebenen Unternehmung. Alles ist zu verändern, zu verbessern oder gar neu zu erfinden: die Welt, die Nation, das Recht, die menschenunwürdigen Verhältnisse, die Familie, die Mitmenschen, die Strukturen und Prozesse – und letztendlich das Selbst.⁶²

Wahrlich ein Schreckensszenario für eine Theologie des Stehens in der Wahrheit, deren Herz in einem anderen Takt schlägt und die nicht der unaufhörliche Verbesserungswille antreibt. Das neuzeitliche Projekt der Weltverantwortung zur Meliorisierung der menschlichen Verhältnisse, untrennbar mit dem Namen FRANCIS BACON⁶³ verbunden (und Karl Marx hatte seinen Bacon gelesen), muss für RATZINGER zur theologischen Provokation werden. Das auf zukünftige neue Möglichkeiten zielende technische Machen wird von ihm mit Argwohn beobachtet, weil es der eigenen theologischen Anthropologie widerspricht. Das entscheidende Ereignis der Erlösung des Menschen ist ja bereits geschehen. Im Leben aber werde dies dementiert, so RATZINGER, wenn neu gemacht werden soll, was in seiner Güte bereits geschaffen worden ist. Technisch basierte Veränderung tendiert in dieser Wahrnehmung zur willkürlichen Manipulation. Und an allen Ecken lugt der Relativismus hervor, denn alle Kreativität trägt notwendigerweise eine partielle Abkehr vom Bisherigen in sich, das sich in den Augen moderner Individuen nicht bewährt hat.⁶⁴ Moralische Fragen danach, wie wir unser Leben führen und wie wir in konkreten Konfliktsituationen entscheiden sollen, werden, zugespitzt, von RATZINGER nicht im eigentlichen Sinne ethisch, sondern religiös beantwortet. Moralische

⁶¹ Ebd., S. 31. Den terminus *homo emancipator* entleiht sich GROSS von J. B. METZ: Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1992), S. 120–135. In ihrer Kritik des Autonomiebegriffs stehen sich Metz und Ratzinger durchaus nahe, vgl. J. RATZINGER/J. B. METZ: Gott, die Schuld und das Leiden (1999).

⁶² P. GROSS: Jenseits, S. 35.

⁶³ Vgl. vor allem F. BACON: Neues Organon (1990). Inzwischen nahezu klassisch ist die von HANS JONAS formulierte Kritik des Bacon-Projekts: „Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik“, Das Prinzip Verantwortung (1989), S. 253.

⁶⁴ Vgl. K. HILPERT: Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren (2005).

Fragen verlieren ihre ethische Autonomie. Sie werden gefiltert durch eine Hermeneutik des Verdachts, ob sich nicht wieder einmal der Mensch aufmacht, an seiner Selbsterlösung und Selbstvervollkommnung zu werkeln. Diese Optik lässt sich kulturdiagnostisch reichhaltig belegen. Wer sich gegenwärtig ermüdet und enttäuscht von den Weltprojekten abwendet, der richtet seine Energie auf das eigene individuelle Lebensprojekt und nimmt die Arbeit an der Vervollkommnung des eigenen Ich auf, am körperlichen Ich oder an der inneren Psyche. Gilt es nicht in der Tat entschieden Einspruch einzulegen gegen den Wahn des „wilden Durchprobieren(s) von Möglichkeiten“⁶⁵, gegen die Ruhelosigkeit einer Ideologie der permanenten Veränderungen? Was ist noch sicher vor der Transformation des Vorgefundenen in Verfügbares? Alles scheinbar Natürliche verwandelt sich in Optionen. So scheint am Ende die Neuzeit doch eine Rebellion gegen Gott zu sein.⁶⁶

Aber das wäre nur die halbe Sicht der Dinge – in meiner Sicht. Die Sogwirkung, die von der furiosen Neuzeitkritik RATZINGERS ausgeht und die so viele innerhalb und außerhalb der Kirche in ihren Bann zieht, droht Unterscheidungen hinwegzuschwemmen und Vielschichtigkeiten abzutragen, die auch zu den Kennzeichen der Moderne gehören. Dies gilt vor allem für den zentralen Angriffspunkt dieser Kritik: den Anspruch auf Autonomie.

VI. WELCHE AUTONOMIE?

Der Anfang ist schwerlich zu datieren, an dem Menschen als Individuen ihr Haupt zu erheben und sich selbst ihr eigenes Leben auszumalen und zu erfinden beginnen.⁶⁷ Für JAKOB BURKHART war es die Renaissance, in der sich das Subjekt als unvertretbares Selbst begreift und in Szene zu setzen lernt. Die in der Romantik vollzogene Übertragung des künstlerischen Impulses der Weltimagination (statt Weltimitation) auf das eigene Selbst gilt weithin als wegweisend für das neuzeitliche Selbstbewusstsein. Auch deshalb, weil dies mit beunruhigenden Erfahrungen von Zerrissenheit – zwischen künstlerischem Ideal und Alltagswirklichkeit, zwischen sittlicher Autonomie und individueller Autarkie – verbunden ist. Das damit aufgeworfene Thema der Identität steht im Zeichen ihrer Verunsicherung.

⁶⁵ P. GROSS: *Jenseits*, S. 34.

⁶⁶ So ausdrücklich J. RATZINGER/BENEDIKT XVI.: *Jesus*, S. 244.

⁶⁷ Vgl. R. VAN DÜLMEN (Hg.): *Entdeckung des Ich* (2001); P. ALHEIT/M. BRANDT (Hg.): *Autobiographie und ästhetische Erfahrung* (2006).

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts setzt seine Hoffnung noch ganz auf die authentisch-originelle Entfaltung individueller Möglichkeiten.⁶⁸ Zum großen Inspirator eines sich entwickelnden heroischen Individualismus wird schließlich FRIEDRICH NIETZSCHE, der die alten essentialistischen Eigenschaften des Menschen hinter sich lassen will. Nicht die egalitäre Gleichheit der Menschen, sondern das elitär aristokratische Verschiedensein wird angestrebt. Die Moderne treibt Differenzen hervor. „Nietzsches ästhetisch ausgefeilter, normativer Individualismus“, so schreibt JOSEF FRÜCHTL, „ruft dazu auf, das eigene Leben nach dem Vorbild der Kunst zu gestalten und so erst zu einem Individuum im höchsten Sinne zu werden.“⁶⁹ Dieses Individuum verlässt die Sicherheit bietenden Räume des allgemein Menschlichen. Deshalb nimmt es die Gestalt des Helden an, der ins Ungesicherte aufbricht. „Denke gefährlich!“ ist NIETZSCHES eigentliches Motto, „Lebe gefährlich!“ muss man sich eher hinzudenken.⁷⁰ Bis in die Gegenwart wirkt dieser Imperativ der Selbsterschaffung nach, weil er sich die bürgerliche, aber auch jede sonstige Mittelmäßigkeit zum Feind erkoren hat. Bei NIETZSCHE freilich wird die damit einhergehende Suspension traditioneller Ethik zur Kritik des Sollens überhaupt. Zuletzt ist auch das heroische Wollen noch nicht die höchste Möglichkeit des Menschen. Der ausgerufene Über-Mensch wird den Göttern gleich das eigene Ich bejahen. Nicht mehr Gott ist, sondern Ich bin. FRÜCHTL erinnert daran, dass es HANS BLUMENBERG⁷¹ war, der 1957 die Hypothese formuliert hat,

dass die moderne Subjektivität das Attribut des Schöpferischen deshalb mit vehementem Pathos für sich reklamiert, weil sie es sich gegen eine fast übermächtige ontologische und theologische Tradition erkämpfen muss. Denn fast zweitausend Jahre lang, seit Aristoteles, scheint es, als sei die definitive Antwort auf die Frage, was der Mensch aus eigener Kraft leisten könne, durch die Formel von der ‚Kunst‘ (*téchne*) als Nachahmung (*mimesis*) der Natur beantwortet.⁷²

Für RATZINGER jedenfalls ist NIETZSCHE zu dem Antipoden des Christlichen geworden. Und der Begriff der Autonomie wird dadurch hineingezogen in den Dunstkreis der Negation des Glaubens und des wahren Menschseins.

Aber weder BLUMENBERGS noch RATZINGERS Lektüre der neuzeitlichen Entwicklung ist alternativlos. BLUMENBERGS Überzeugung einer in Konfrontation mit dem christlichen Glauben errungenen Emanzipation könnte übersehen

⁶⁸ Vgl. J. S. MILL: Über die Freiheit (2009).

⁶⁹ J. FRÜCHTL: Das unverschämte Ich (2004), S. 341.

⁷⁰ Ebd., S. 347.

⁷¹ H. BLUMENBERG: Nachahmung der Natur (1957).

⁷² J. FRÜCHTL: Ich, S. 373f.

lassen, in welchem Maße es auch genuin christliches Gedankengut gewesen ist, das die Kreativität des Menschen zum Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit werden ließ. Der Mensch ist das von Gott geschaffene Wesen, das sich willentlich selbst bestimmen kann. Die Freiheit, die Verschiedenheit kreiert, ist das Gottgleiche.⁷³ RATZINGER stellt nicht genügend in Rechnung, dass es nicht nur eine *gefährliche* Variante von Autonomie im Sinne NIETZSCHES gibt, sondern auch eine *sittliche* im Sinne KANTS, wonach Autonomie die in Freiheit vollzogene Selbstbindung des Menschen an die Gesetze der Freiheit ist, also Synonym für Moralität. Ohne Autonomie wird nicht nur die Differenz zwischen Legalität und Moralität unklar, sondern auch das Sich-von-Gott-in-Anspruch-nehmen-lassen um seine sittliche Dignität gebracht. Theologie darf im eigenen Interesse autonome Geltungsansprüche nicht unterbieten. „Der problematische Punkt im Denken des Papstes“, so formuliert es MICHAEL BÖHNKE, „ist also die Autonomie des Menschen vor Gott, die er nur als Selbstverfehlung des Menschen (...) denken kann.“⁷⁴ Selbstreflexive Freiheit ist für RATZINGER keine tragfähige theologische Kategorie, sie trübt „ein ursprünglich ungetrübtes Verhältnis der Vernunft und des Eros zum objektiv Wahren und Guten“⁷⁵ ein.

Eine Moral der Autonomie kommt durch Selbsterfahrungen endlicher Freiheit zum Gottesgedanken. Moral muss zwar ohne religiöse Wahrheitsansprüche in ihrer Geltung begründet werden, führt aber bei KANT – über den Begriff des höchsten Gutes – insofern unumgänglich zur Religion, als uns sonst nur die Möglichkeit bliebe, am Sinn des uns in Pflicht nehmenden Sollens zu (ver)zweifeln.⁷⁶ Mit den Worten von MAGNUS STRIET:

„Nur unter der Voraussetzung eines rettenden Gottes kann das menschliche Leben, welches von der Gefräßigkeit der Zeit nicht nur bedroht, sondern mit Gewissheit ereilt wird, schließlicher Vergeblichkeit und damit Absurdität entrissen werden.“⁷⁷

Angesichts der aus menschlichem Vermögen nicht zu überwindenden Kluft zwischen unbedingtem Sollen und endlicher Freiheit von Gott zu reden, das heißt im Medium einer sich selbst reflektierenden praktischen Vernunft, kann theologisch als eine dem Selbstbewusstsein und den historischen Erfahrun-

⁷³ Vgl. TH. KOBUSCH: *Christliche Philosophie* (2006). Das christliche Verständnis der Freiheit des inneren Menschen überschreitet die griechische Wesensphilosophie: die erste folgenreiche Enthellenisierung in der Theologiegeschichte.

⁷⁴ M. BÖHNKE: *Purificatio?*, S. 230.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, AA VI, 6; D. WITSCHEN: *Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion* (2009).

⁷⁷ M. STRIET: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (2005), S. 178.

gen der Moderne gleichsam angemessene Denkform gelten.⁷⁸ Dieses Autonomieverständnis ist für die Theologie nicht gefährlich, es sei denn, man hielte an einem heteronomen Begründungsmodell sittlicher Geltungsansprüche fest und wollte nicht mitvollziehen, dass die gottgewollte personale Würde des Menschen sittliche Bindungskräfte entfaltet.

„Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.“⁷⁹ Dieser Satz aus der Regensburger Rede BENEDIKTS XVI. ist theologisch fundamental und kann ganz kantianisch interpretiert werden, solange nur Vernunft als praktische Vernunft des personalen Menschen und dessen Würde begriffen wird.⁸⁰ Hier tut sich in der Tat ein Scheidepunkt für den interreligiösen Dialog auf, was RATZINGER nicht verschweigt. Jede konkrete Form von Religion kann pathologisch werden.⁸¹ Die Instanz, die auch der Religion gegenüber Einspruch erheben darf und muss, ist die Instanz der praktischen Vernunft, neuzeitlich verdichtet im Doppelgedanken der Menschenwürde und Menschenrechte. Von Autonomie im Sinne eines solchen sittlichen Kriteriums ist bei RATZINGER/BENEDIKT XVI. jedoch nicht die Rede, weil für ihn das Wort anders besetzt ist und so bleibt der Hinweis auf die Idee einer auch gegenüber der Religion kritischen Vernunft kraftlos. Nicht die Gottverwiesenheit sittlicher Autonomie, sondern die Gottvergessenheit menschlicher Selbstermächtigung bildet das Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der Moderne. Der Preis dieser Autonomiekritik ist die Schwächung theologisch-ethischer Geltungsansprüche.

Es lohnt sich, an dieser Stelle etwas auszuholen und einen anthropologischen Schlüsseltext RATZINGERS näher zu betrachten.

VII. ZWEI FREIHEITEN – WIE GOTT UND MENSCH SICH BEGEGNEN

In seinem Beitrag für die Festschrift zum siebzigsten Geburtstag seines Lehrers GOTTLIEB SÖHNGEN hat JOSEPH RATZINGER Anfang der 1960er Jahre die Gelegenheit ergriffen, in Interpretation des scholastischen Axioms *gratia*

⁷⁸ Vgl. TH. PRÖPPER: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (31991); O. JOHN/M. STRIET (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd“ (2010).

⁷⁹ Ich zitiere die „Regensburger Rede“ nach: BENEDIKT XVI.: Glaube, Vernunft und Universität. (2006), hier S. 16f.

⁸⁰ Vernunft ist daher seit der aristotelischen Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft „ein Plural“, wie H. SCHNÄDELBACH, Religion in der modernen Welt (2009), S. 41, kritisch gegenüber Benedikt XVI. anmerkt.

⁸¹ Vgl. J. RATZINGER: Was die Welt zusammenhält (2005), S. 56 (auch abgedruckt in: JOSEPH KARDINAL RATZINGER: Werte in Zeiten des Umbruchs (2005), S. 28–40, Zitat dort S. 38).

praesupponit naturam Überlegungen zur ‚Natur‘ des Menschen anzustellen.⁸² Zunächst ist vielleicht kaum zu vermuten, von welcher zeitdiagnostischen Problemwahrnehmung her der Text zu lesen ist. Die Reflexion auf das Verhältnis von Natur und Gnade soll auf eine Krise der Christenheit reagieren, in die es durch eine Verneinung der menschlichen Natur geraten ist. Der Marxismus kenne nur noch eine im Interesse des Fortschritts zu verändernde menschliche Natur, der existentialistische Nihilismus SARTRES rufe zur individuellen Neuerschaffung des Selbst auf. „Gegen diese Verneinung der Natur müssen der Schöpfer und seine Schöpfung verteidigt werden (...) aus dem innersten Anspruch des Glaubens heraus“⁸³; auch gegenüber einem transzendenzlosen Naturalismus, der jede Möglichkeit untergrabe, sich den irdischen „Mächten und Gewalten“⁸⁴ kritisch entgegenzustellen. Beides, sowohl der Veränderungswille als auch die Sinnentleerung, führe theologisch in die Irre, denn beide Varianten kennen keine Schöpfung mehr. Weil aber von der Natur des Menschen theologisch nicht gesprochen werden kann, ohne zugleich von seiner Freiheit zu sprechen, rühren RATZINGERS Ausführungen an den „Herzpunkt des christlichen Daseins in dieser Welt“⁸⁵. Indem er nun das scholastische Axiom mit Hilfe BONAVENTURAS auslegt, greift RATZINGER eine Linie metaphysischen Denkens auf, die dem Seinsbereich der Freiheit gegenüber dem des Naturdinghaften Geltung verschafft hat.⁸⁶ Der Mensch ist mehr als ein bloßes Naturding neben anderen Naturdingen, insofern er mit einem Willen ausgestattet ist, d. h. er ist Freiheitswesen und als ein solches steht er zur göttlichen Gnade in einer besonderen Beziehung.

„Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß ‚Natürlichen‘ dar.“⁸⁷

Durch diese Sicht „ist die Sonderstruktur des Geistes, der nicht anders als in der Weise des Dialogs und der Freiheit existieren kann, gegenüber allen Naturalisierungen früherer und späterer Zeiten aufs deutlichste gesehen“⁸⁸. Eine geschichtslose Natürlichkeit des Menschen kann es nicht geben. Die Natur des Menschen ist „umgriffen von einer doppelten Freiheit: von der Freiheit Gottes

⁸² J. RATZINGER: *Gratia supponit naturam* (1962), Wiederabdruck in: *Dogma und Verkündigung*, S. 161–181). Vgl. S. GOERTZ: *Gratia supponit naturam* (2010).

⁸³ J. RATZINGER: *Gratia*, S. 162.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 168.

⁸⁶ Vgl. T. KOBUSCH: *Die Entdeckung der Person* (21997).

⁸⁷ J. RATZINGER: *Gratia*, S. 171.

⁸⁸ Ebd., S. 172.

und der eigenen Freiheit des Menschen“⁸⁹. Wir verfehlen uns demnach als Menschen, wenn wir unsere Freiheit nicht ergreifen wollen. Sollte im christlichen Denken also naturalisierendes Denken den metaphysischen Begriff des Menschen, was nach dem Gesagten nur eine Metaphysik der Freiheit sein kann, in Beschlag nehmen, ist dem entschieden zu widersprechen. RATZINGER deutet das in einer kurzen Seitenbemerkung zu Röm 1,26 vorsichtig an. Es macht geradezu das unterscheidend Christliche aus, den Menschen als Wesen auszuzeichnen, das zu Gott in eine geschichtliche Beziehung eingetreten ist. Dies ist nur einem Wesen möglich, das einen – auch Gott gegenüber – freien Willen hat. Die konkrete Natur als solche ist, anders als bei vielen Vertretern des neuscholastischen Naturrechts, eben in moralischer Hinsicht noch „kein direkter Ausdruck der göttlichen Absichten“⁹⁰.

Diese Einsicht, die anthropologisch bestens fundiert ist, wird bei RATZINGER jedoch nicht zum Ausgangspunkt der Entfaltung einer Freiheitslehre. Der Gedankengang nimmt, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, vielmehr eine charakteristische Wendung ins Moralische. Hier dürfte das Hindernis für einen Zugang zur philosophischen Moderne liegen, der in ihr den theologischen Reichtum und nicht zunächst die Gottferne thematisiert.⁹¹

VIII. KRITIK KULTURELLER LIBERALITÄT

Die mit Freiheit begabte menschliche Natur – an diese Aussage knüpfen die weiteren Überlegungen an – neigt für RATZINGER zur *Ichverfallenheit*.⁹² Schuld trage die *concupiscentia*. Die nur einem freien Wesen mögliche Selbstherrlichkeit sei daher immer wieder aufzubrechen. „Und das bedeutet: Es gibt keine Gnade ohne das Kreuz.“⁹³ Jeder bloße Humanismus müsse sich bekehren, denn er „endet am Schluss doch in der Selbstbehauptung und Selbstvergötzung des Menschen und in der Verweigerung gegenüber der neuen Wirklichkeit Gottes“⁹⁴. Wenn menschliches Leben gelingen solle, dann müsse es

⁸⁹ Ebd., S. 174.

⁹⁰ Ebd., S. 177. Zur jüngeren Diskussion um das Naturrecht vgl. E. SCHOCKENHOFF: *Naturrecht und menschliche Würde* (1996); ders.: *Stärken und innere Grenzen* (2008); K. DEMMER: *Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik* (2009); C. BÖTTIGHEIMER/N. FISCHER/M. GERWING (Hg.): *Sein und Sollen des Menschen* (2009); INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION: *Auf der Suche nach einer universellen Ethik* (2009); L. SIEP: *Naturrecht und Bioethik* (2010).

⁹¹ Vgl. K. MÜLLER: *Die Vernunft, die Moderne und der Papst* (2009).

⁹² Vgl. nochmals M. BÖHNKE: *Purificatio?* (2008).

⁹³ J. RATZINGER: *Gratia*, S. 179.

⁹⁴ Ebd., S. 180. Das hier angelegte anti-anthropozentrische Verständnis der Beziehung von

sich von Gott beschenken lassen und die Selbstzentrierung überwinden. Das sei die „wahre Heimholung des Menschen, die wahre kosmische Harmonie, in der Gott ‚alles in allem‘ sein wird (1 Kor 15,28)“⁹⁵. So als wäre ihm dieser Ausgang der eigenen Überlegungen selbst zu verstiegen, baut RATZINGER eine starke Sicherung gegen alles Schwärmerische ein. Moral sei immer wieder auf den „Boden der Wirklichkeit“⁹⁶ zurückzurufen. Was aber ist diese Wirklichkeit, die als heilsames Korrektiv gegen ein exzentrisches Ethos dienen soll? Und wie können wir sie erkennen? Der Weg in eine Naturalität ohne Freiheit ist uns versperrt. Die so verblüffend einfache Antwort ist folgenreich: Es gibt so etwas „wie den gesunden Menschenverstand, in dem sich das Bewusstsein der verbliebenen Schöpfungsordnung meldet“⁹⁷. Die textinterne Spannung ist nicht zu übersehen: Der antikonventionelle Impuls, der den Glauben als kritische Instanz stark macht, steht neben dem Rekurs auf sozial selbstverständliche Schöpfungsdeutungen. RATZINGERS moraltheologische Überlegungen tendieren mit den Jahren immer erkennbarer in Richtung einer Restitution naturrechtlich-ekkesiozentrischer Begründungsstrategien⁹⁸, denen schon seit langem nachgesagt wird, dass ihre Überzeugungskraft weniger auf stichhaltigen Argumenten als auf institutioneller Legitimation beruhe. Der von RATZINGER gegebene Hinweis auf den gesunden Menschenverstand könnte die Vermutung nähren, dass manche inhaltliche Aussage des Naturrechts sich eher den

Religion und Moral teilt Ratzinger mit einer Reihe von personalistisch denkenden Theologen jener Jahre. Lebt der Mensch als Christ gemäß dem religiösen Gesetz von Ruf und Antwort und geht es ihm daher nicht um Selbstvervollkommnung, sondern um die Liebesgemeinschaft, dann ist er auf dem besten Weg zur Sittlichkeit. Vgl. B. HÄRING: *Das Heilige und das Gute* (1950). Vgl. auch (mit Verweis auf Paul VI., *Populorum progressio* 42) BENEDIKT XVI.: *Caritas in Veritate* 78: „Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus.“ In beiden Fällen – in seinem Artikel von 1962 und in seiner Enzyklika von 2009 – bezieht sich J. Ratzinger/Benedikt XVI. auf Henri de Lubac. Vgl. R. BRUCH: *Das Verhältnis von Natur und Übernatur* (1956).

⁹⁵ J. RATZINGER: *Gratia*, S. 181.

⁹⁶ Ebd., S. 180.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. J. RATZINGER: *Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit* (1984), S. 533ff.; BENEDIKT XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das Natürliche Sittengesetz* (12. Februar 2007), in: *AAS* 99 (2007), 243–246; BENEDIKT XVI.: *Caritas in Veritate* 48. 51. Der kirchliche Versuch, unter den Bedingungen einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft die „Trumpfkarte des Naturrechts“ auszuspielen, stößt nicht selten auf Skepsis und Widerspruch. Mit demokratischen Prinzipien sei es schwer zu vereinbaren, für sich selbst die Rolle und Rechte eines moralischen Wächteramtes zu reklamieren. „In der Demokratie kann keiner Gruppe eine Herrschaft über dem demokratisch gebildeten Mehrheitswillen eingeräumt werden“, so A. KAUFMANN, *Moderne Rechtsprobleme* (1989); Vgl. dazu auch die Aussagen in *Gaudium et spes* 76.

Strukturen des selbstverständlich geltenden Alltagswissens verdankt als einer ethischen Reflexion.⁹⁹ Nicht die spezifisch menschliche Fähigkeit des Sich-verhalten-Könnens gegenüber dem Vorgegebenen und die Notwendigkeit des moralischen Sich-Selbst-Bestimmens sind dabei tragend, sondern die Freiheit *zum* vorgegebenen Guten, dessen Inhalte uns unterschiedliche Quellen erschließen: die Offenbarung, die Schöpfungsordnung und der gesunde Menschenverstand. Infolgedessen wird kulturelle Liberalität mit Orientierungslosigkeit kurzgeschlossen.

Der neuzeitliche Mensch lebt in den Augen RATZINGERS seine Freiheit immer ungezügelter als Freiheit *von* aus, an erster Stelle als Freiheit von der Wahrheit menschlichen Seins, wie sie uns die genannten Quellen erschließen. Kritisch ist diese Theologie daher vor allem gegenüber der Liberalität pluraler, individualisierter Gesellschaften, in denen Menschen im Vergleich zu den Verbindlichkeiten früherer Gemeinschaftlichkeit freizügiger ein eigenes Leben führen können und müssen. Unvermittelte Ansprüche auf Wahrheit stoßen in dieser Situation auf den Verdacht, den Standpunkt des überlegenen Außenbeobachters lediglich zu fingieren. Die Klugheit der im Leben erfahrenen Männer konnte ARISTOTELES noch als ethische Richtschnur dienen (vgl. NE 1107a), einer differenzierten Gesellschaft ist eine solche nicht begründungsbedürftige Unmittelbarkeit abhanden gekommen. Nicht abhanden gekommen aber sind uns Zugänge zu Unbeliebigkeiten in Fragen der Moral. Die theologische Ethik hat dazu – einmal mehr, einmal weniger beherzt – die neuzeitliche Wende zum Subjekt als Ausdruck genuin christlicher Traditionen zu interpretieren begonnen. Und eben dadurch entspricht sie Erwartungen, die RATZINGER an die Theologie adressiert: Sie entwickelt eine Denkform, die an etwas Unbedingtem ansetzt, die von daher den Gottesgedanken in Verantwortung vor der praktischen Vernunft entfaltet und die schließlich zu begründeten theologisch-ethischen Aussagen gelangt, die zur Kritik von Gesellschaft befähigen.

IX. JENSEITS DER SELBSTERLÖSUNG – ENDLICHE FREIHEIT

Der Ansatz einer sich über den sittlichen Begriff von Autonomie in die Gegenwart vermittelnden Theologie ist wohl am präzisesten von THOMAS PRÖPPER begründet und entfaltet worden.¹⁰⁰ Nur in wenigen Stichworten kann hier angedeutet werden, auf welche Weise es PRÖPPER gelingt, Autonomie als sowohl

⁹⁹ Vgl. F.-X. KAUFMANN: Wissenssoziologische Überlegungen (1973).

¹⁰⁰ TH. PRÖPPER: Evangelium und freie Vernunft (2001).

ethische als auch theologische Grundkategorie zu etablieren. Eine Reflexion auf die Unhintergebarkeit von Freiheit weist zunächst den Weg zu moralischer Verbindlichkeit, weil sich Freiheit in der Missachtung der Autonomie der anderen selbst dementieren würde.¹⁰¹ Da sich das Selbstbewusstsein menschlicher Freiheit in all seinen Vollzügen seiner Endlichkeit gewahr bleiben kann, öffnet es sich für den Gedanken, geschaffene Freiheit zu sein. Und da wir nicht selbst herbeizwingen können, was wir als das „Allermenschlichste“¹⁰² ersehnen – angstfrei liebende Anerkennung geben und finden –, kann uns der Glaube an die Rechtfertigung durch Gott zur schlechthin befreienden Botschaft werden.

Autonomie wird in dieser Perspektive nicht primär unter dem Vorzeichen des Gefalles zur Selbstvergötzung betrachtet, sondern in ihrer die Moral fundierenden Würde wie in ihrer bleibenden Endlichkeit anerkannt. Als Minimalbestimmung weist der Begriff zunächst die Idee zurück, der Mensch sei ein vollständig determiniertes Wesen. Die philosophische Anthropologie der Neuzeit, die sich oft normative Abstinenz auferlegt, kommt immer wieder zurück auf die ethisch relevante Bestimmung des Menschen, ein eigenes Leben führen zu können. Das reflexive Wissen um die eigenen konstitutiven Bedingungen und begrenzten Freiheitsmöglichkeiten legt es dabei nahe, von einer dezentrierten Autonomie zu sprechen.¹⁰³ Individuen jedoch auf eine bestimmte kontingente Identität allein deshalb zu fixieren, weil sie als vorgegeben erscheint, stößt auf anthropologische Einsprüche:

„Autonomie ist (...) Selbstgesetzgebung angesichts der ‚offenen Frage‘ dessen, was Menschsein ist und sein kann, und sie hat gerade diese offene Frage zu wahren.“¹⁰⁴

Die Natur des Menschen, wenn wir so noch sprechen möchten, wird respektiert, indem ihre Selbstreflexivität gewürdigt wird, das heißt ihre Fähigkeit, sich zu den Verhältnissen zu verhalten, die ihre konkrete Existenzweise ausmachen. Gegenüber einer liberalen Moderne bleibt dieses Verständnis von Autonomie kritisch, weil die Proklamation von Autonomie nicht schon ihre gerechten Bedingungen herbeiführt. Ohne Solidarität und ohne entgegenkommende gesellschaftliche Verhältnisse drohen Ansprüche auf Autonomie zu verpuffen. Weil aber jede Solidarität räumlich und zeitlich an Grenzen

¹⁰¹ Vgl. H. KRINGS: System und Freiheit (1980).

¹⁰² TH. PRÖPPER: Freiheit (2005), S. 420.

¹⁰³ Vgl. A. HONNETH: Dezentrierte Autonomie (1993).

¹⁰⁴ A. HILT: Der verborgene Mensch (2008), S. 133f.

des Menschenmöglichen stößt, endet praktische Vernunft auch hier nicht in Selbsterlösungsphantasien, sondern schärft im Gegenteil unser Kontingenzbewusstsein.

X. ZUR KRITIK EINER LEERSTELLE UND ZUR MODERNEN PROBLEMKONSTELLATION THEOLOGISCHER ETHIK

Beobachtern der Theologie RATZINGERS ist schon lange aufgefallen, dass sich diese von einer pessimistischen Hermeneutik des Verdachts gegenüber modernen Phänomenen leiten lässt. Über den biografischen Hintergrund dieser Wahrnehmung ist häufig spekuliert worden, zumal RATZINGER selbst immer wieder auf eigene Erfahrungen in den emanzipationsbewegten 1960er Jahren hinweist. Diese erscheinen ihm als eine Art aktivistische Hybris menschlicher Weltveränderung, die vor keinen Traditionsbrüchen zurückschreckt. Der Münsteraner Theologe KLAUS MÜLLER geht so weit, in der Theologie des Pontifex Elemente einer „Verhältnislosigkeit zur Moderne“¹⁰⁵ zu diagnostizieren, die auf einer partiellen Blindheit gegenüber der philosophischen Moderne beruhe, die sich ihrer eigenen Dialektik schon lange bewusst sei. Mir kommt es auf einen strukturell ähnlichen Einwand an.

Wenn bei RATZINGER in dem für ihn typischen Singular von der Moderne die Rede ist, dann bezieht sich diese Rede nicht allein auf philosophische Theoriegebäude, sondern auch auf gesellschaftliche Phänomene, etwa auf die neuzeitliche Gestalt von Wissenschaft, die veränderte Arbeitswelt, die entfesselte Ökonomie oder individualisierte Lebensformen. Solche Phänomene werden von ihm in der Regel gedeutet als Ausdruck langfristiger kultureller Transformationsprozesse des menschlichen Selbstverständnisses. Eine Wende zum Guten erhofft sich diese Diagnose von einer Rückbesinnung auf die Tugend und die Wahrheit der Gottes- und Nächstenliebe. Es sind also die *Motive* des Menschen, die bei RATZINGER ins Zentrum seiner moralischen Epochenbeschreibung rücken. Seine Theologie, die so hartnäckig unseren Blick auf die Ambivalenzen der Moderne lenken will, kommt dabei ohne human- oder sozialwissenschaftliche Vermittlung aus. *Wir haben bei Ratzingers Begriff der Moderne so etwas wie einen blinden Fleck zu konstatieren.* Die praktischen

¹⁰⁵ K. MÜLLER: Die Vernunft, S. 300. Im Blick auf Benedikt XVI., Licht der Welt, Freiburg 2010, urteilt Müller inzwischen vorsichtiger, insofern dort der Papst davon spricht, dass die Kirche ein Verhältnis zur philosophischen Moderne finden müsse, vgl. <http://www.welt.de/kultur/article11618229/Papst-zieht-Moderne-der-archaischen-Schicht-vor.html> (abgerufen am 4.2.2011). Von einer Diskriminierung der Moderne spricht K. FLASCH: Kein Betriebsunfall (2009).

Folgen dieser Leerstelle zeigen sich nicht zuletzt an der konkreten Art und Weise, gegenwärtige moralische Herausforderungen konzeptionell zu fassen.¹⁰⁶

Wie aber begreift Soziologie heute Gesellschaft als moderne Gesellschaft, woran macht sie Modernität fest? Zunächst daran, dass sich Gesellschaft nicht länger als kosmische oder göttliche Ordnung versteht, sondern im Zeichen menschlicher Gestaltungsmacht. Eine moderne Welt ist eine Welt, in der sich Ordnung nicht mehr als selbstverständlich präsentieren kann, sondern als veränderungsfähig legitimieren muss. Dies setzt enorme politische, ökonomische oder wissenschaftliche Umwälzungen in Gang. Eine moderne Gesellschaft blickt dabei permanent auf sich selbst und entdeckt Ambivalenzen: Enttraditionalisierungen befreien und verunsichern die Individuen, wissenschaftliche Entwicklungen erleichtern und bedrohen das Leben, Nationalstaaten konstruieren innere Einheit und produzieren Feinde.

Gegen die Idee eines Siegeszuges der aufgeklärten Menschheit werden in den letzten Jahren verstärkt die Brüche, Kontingenzen und dunklen Seiten der Moderne in das eigene Selbstbild aufgenommen, wodurch die Moderne ihre Eindeutigkeit verliert.¹⁰⁷ Es kommt, gerade wenn wir die Perspektive der Weltgesellschaft einnehmen, zu einer neuartigen Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, unterschiedliche Entwicklungen existieren nebeneinander, sie entfalten sich gemäß ihrer je eigenen Logik und wollen doch aufeinander abgestimmt werden. Die Unübersichtlichkeit der Moderne wird zum Dauerzustand. Besorgt wird gefragt, ob unter solchen Bedingungen noch eine sinnhafte Integration des Geschehens denkbar sei. Daraus speist sich seit langem das nicht allein religiöse Unbehagen in der Moderne.

Sucht man nach einer theoretischen Kategorie, um die Kennzeichen der radikalen strukturellen Umbrüche der europäisch-westlichen Moderne zu fassen, dann bietet sich *Differenzierung* an. Diese steht

sowohl für die Emanzipation unterschiedlicher Teile der Gesellschaft voneinander wie für den Verlust gesellschaftlicher Einheit (...); sowohl für effizienzsteigernde Arbeitsteilung und Komplexität als auch für den Verlust von Unmittelbarkeit und

¹⁰⁶ Dies schlägt sich auch im *Hirtenbrief* Benedikt XVI. vom 19. März 2010 an die *Katholiken in Irland* nieder, in dem der Papst schonungslos die Sünde des sexuellen Missbrauchs und das Versagen von Priestern und Bischöfen anspricht. Kritik erfuhr dieser Brief insofern, als in der Analyse unscharf von der Mitverantwortung der säkularen Kultur und des gesellschaftlichen Wandels die Rede ist. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html

¹⁰⁷ Vgl. S. N. EISENSTADT: *Die Vielfalt der Moderne* (2000); W. KNÖBL: *Spielräume der Modernisierung* (2001); ders.: *Die Kontingenz der Moderne* (2007).

Durchschaubarkeit gesellschaftlicher Prozesse (...); sowohl für die Entstehung pluralistischer Lebenswelten und für die Entlassung letzter Stellungnahmen zur Welt aus unmittelbarem gesellschaftlichen Zugriff als auch für den Verlust sozialer Bindungen und fragloser Zugehörigkeiten.¹⁰⁸

In funktional differenzierten Gesellschaften können und müssen Individuen in unterschiedlichen autonomen Funktionssystemen nach deren jeweiligen Anforderungen agieren: Eine wissenschaftliche Position muss wissenschaftlich widerlegt werden, nicht politisch oder ökonomisch; eine religiöse Handlung folgt nicht ökonomischen oder pädagogischen Praxisanforderungen. Die einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft operieren selbstreferentiell, das religiöse System nicht ausgenommen. In Form der Kirchen thematisiert und organisiert sich im 19. Jahrhundert christlich-religiöse Kommunikation auf zunächst sehr erfolgreiche Weise als autonomer Teilbereich der Moderne. FRANZ-XAVER KAUFMANN hat dafür den Begriff der *Verkirchlichung des Christentums* geprägt.¹⁰⁹ Lehramtliche Dokumente zeichnen sich bis in unsere Gegenwart durch ein hohes Maß an normativer Selbstreferentialität aus.¹¹⁰ Vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein, ist die katholische Kirche auf diese Weise zu einem typisch modernen Phänomen geworden. Solange sich der christliche Glaube jedoch als ein moralischer Glaube versteht, solange wird diese moderne religiöse Selbstreferentialität permanent in Frage gestellt. Religiöse Praxis kann sich nicht gegen moralische Ansprüche abschotten.¹¹¹ Deutungskonflikte darüber, wodurch sich wahres Christsein auszeichnet, sind damit vorprogrammiert. Das Postulat einer autonomen Moral im christlichen Kontext erscheint, wie bei RATZINGER, aus der Binnensicht des religiösen Systems als Import fremder Anschlussmöglichkeiten christlicher Praxis. Denn ethische Argumente sind im Sinne der Autonomie zwar von theologischen zu unterscheiden, bleiben aber gleichwohl Bestandteile christlicher Orthopraxis.

Differenzierungstheoretisch lässt sich das Konfliktpotential theologischer Ethik für religiöse Institutionen aufhellen. Das liegt an der Form, in der Religion und Moral sich aufeinander beziehen. Die moderne Selbststabilisierung des Christentums durch Verkirchlichung stößt zunächst auf Widerstand, so-

¹⁰⁸ A. NASSEHI: *Moderne Gesellschaft* (2001), S. 227.

¹⁰⁹ Vgl. F.-X. KAUFMANN: *Kirche begreifen* (1979).

¹¹⁰ Vgl. mit eindrucksvoller Belegdichte M. SECKLER: *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft* (1969). Erst am „Ende der Neuzeit“, so Seckler ebd. S. 232, sei der lehramtliche Autoritätsanspruch in der Theorie voll entfaltet worden.

¹¹¹ Paradigmatisch ist dies im Frühjahr 2010 in der öffentlichen Debatte um den kirchlichen Umgang mit pädosexuellen Taten des eigenen Personals verhandelt worden. Vgl. S. GOERTZ/H. ULONSKA (Hg.): *Sexuelle Gewalt* (2010).

bald religiöse Kommunikation auf andere Systeme überspringt, sie gewissermaßen thematisch kontaminiert. Die von RATZINGER so nachdrücklich geforderte Reinigung und Kompromisslosigkeit des Glaubens wird ja von anderen Systemen ebenfalls für die eigene Theorie und Praxis reklamiert. Religiöse Aussagen werden von anderen systemischen Zusammenhängen schlicht als anders wahrgenommen, sie sind kein entscheidendes Kriterium etwa für ästhetische Urteile oder wissenschaftliche Aussagen. Da jeder Primatsanspruch eines religiösen Systems als religiöses System in einer modernen Gesellschaft passé ist, Religion sich aber weiterhin auf das Ganze menschlichen Lebens beziehen will, liegt es nahe, Anschluss zu suchen an andere Formen der Thematisierung des ganzen Lebens. Und das sind moralische Fragen, die ja ebenfalls beanspruchen, über die Praxis der einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft Urteile fällen zu dürfen. Und die für das einzelne Individuum zu Fragen der Identität und Integrität der eigenen Biographie werden. Eine *Koalition von Religion und Moral* ist daher unter Bedingungen modernisierter Gesellschaften plausibel und nicht ohne Grund rückt damit die Disziplin, die darüber theologisch reflektiert zu reden beansprucht, die theologische Ethik also, in den Fokus lehramtlicher Sorge. Autonomie muss in dieser Konstellation zum Reizwort werden. Auf der einen Seite wird das theologisch-ethische Argumentieren anspruchsvoller, da es sich den diffizilen Problemkonstellationen moderner Lebenswirklichkeiten stellen muss. Jede schlichte Ummünzung religiöser Aussagen in moralische Forderungen stößt auf theologisch-ethische Einwände und würde gesellschaftlich zur Isolierung führen. Auf der anderen Seite steht jedes strikt ethische Argument im theologischen Kontext unter dem Verdacht, die Selbstmarginalisierung der Religion anzutreiben.

Wenn diese Rekonstruktion der modernen Herausforderung theologischer Ethik in etwa zutreffend ist, dann ist m.E. der Ansatz einer autonomen Moral im christlichen Kontext weiterzuentwickeln. Dies möchte ich abschließend zumindest andeuten.

XI. AUTONOM UND REFLEXIV

Allein der Gedanke einer zur sittlichen Selbstverpflichtung fähigen Autonomie kann die christliche Moral nachhaltig von heteronom-positivistischen Beigaben reinigen. Die sittliche Forderung hat ihren unmittelbaren immanenten Geltungsgrund in der Selbstzweckhaftigkeit eines jeden Menschen, die ihren transzendenten Seinsgrund in der Liebe des Schöpfers findet.¹¹² Einem

¹¹² Vgl. B. SCHÜLLER: *Der menschliche Mensch* (1982), S. 39f.

freien Wesen, das selbst als Person sittliche Ansprüche generiert, geht die Göttlichkeit Gottes in dessen unbedingtem Willen zum Heil aller auf. Dieser Gottes- und Moralbegriff ist zentral für die Möglichkeit gesellschaftskritischer Behauptungen. Aber unmittelbar durchgreifen auf moderne Formen von Praxis in differenzierten Gesellschaften kann in aller Regel weder die religiöse noch die moralische Perspektive.¹¹³ Damit die Bewohner einer modernen Welt überhaupt nachvollziehen können, wie das gehen soll, an den Gott zu glauben, den der christliche Glaube bekennt, muss dieser im Kontext ihrer Lebenswirklichkeiten auf für sie sinnvolle Weise erfahrbar werden. Vertraut mit den Regeln der unterschiedlichen Formen von Praxis in den verschiedenen Lebensbereichen, vertraut mit deren Zugzwängen wie mit deren Problemlösungskapazitäten, wollen wir diese Praxis zunächst ernst genommen sehen. Aseptische religiöse oder moralische Urteile, von denen wir ahnen, dass sie den Kontakt zu empirischen Gegebenheiten verloren haben, lassen wir auf sich beruhen.

Auch hinsichtlich der Autonomie unserer eigenen Lebensführung sind wir nüchterner geworden. Wir ahnen die naturalen und sozialen Anteile der konkreten Gestalt unseres Selbst, zu denen wir uns in ein Verhältnis zu setzen haben. Wir kennen unsere begrenzten Entscheidungs- und Handlungsspielräume. Das Projekt eines eigenen Lebens weiß um seine Bodenlosigkeit im Vergleich zu früheren Zeiten, in denen Identität viel weniger fraglich war.

Die Theologie sollte sich angesichts dessen dadurch auszeichnen, dass sie das Prekäre menschlicher Existenz in den Realitäten moderner Handlungswirklichkeiten zur Kenntnis nimmt. Endliche Autonomie muss darum nicht in erster Linie in Schach gehalten werden, viel eher ist sie gegen vielfältige Bedrohungen und Instrumentalisierungen aus genuin theologischen Motiven in Schutz zu nehmen. Gegenwärtig ist es der dröhnende liberale Imperativ, für das eigene Leben in all seinen Facetten endlich die eigene Verantwortung zu übernehmen, der die konkreten Bedingungen eines selbstbestimmten Lebens allzu häufig ignoriert und damit ein gnadenloses Spiel betreibt. Nicht mit Solidarität, sondern mit Moralisierung („selber schuld“) begegnet das Credo der Eigenverantwortung denjenigen, die etwa den Ansprüchen einer sich neu formierenden Arbeitswelt nicht gewachsen sind.

Die Theologie kann zeitdiagnostischen Reflexionen nicht ausweichen. In einer unübersichtlich differenzierten Moderne ist das notwendigerweise mit Deutungsrisiken verknüpft. Das Spektrum theologischer Fragestellungen wird

¹¹³ Vgl. S. GOERTZ: Weil Ethik praktisch werden will (2004).

sich verzweigen und die Prioritätenliste christlichen Handelns variieren. Die eigene theologische Position kann dadurch eine heilsame Selbstrelativierung erfahren. Auch in Theologie und Kirche könnte daraufhin Pluralität entspannter ausgehalten werden.

Jede Theologie, die mit RATZINGER die Gottesfrage wachhalten will, ist, wenn sie sich auf eine ambivalente und plurale Moderne einlässt – nicht um sich ihr auszuliefern, sondern um ihr standzuhalten¹¹⁴ – in Relation zu den Gegebenheiten sowohl affirmativ als auch kritisch. Mit fertigen Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart sollte man immer weniger rechnen. In dieser Situation legt es sich nahe, von einer reflexiven Theologie zu sprechen, die unbedingten Ansprüchen nicht ausweicht, die aber auch weiß, wann sie sich kognitive und moralische Zurückhaltung aufzuerlegen hat. Weder kennen wir uns als Theologen in der Welt von heute besser aus als andere, noch können wir als Theologen stets besser als andere bestimmen, wie man darin ein richtiges Leben führt.

L i t e r a t u r

- ADAM, A.: Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Straubing: Ortholf & Walther, 1931.
- ALHEIT, P./BRANDT, M. (Hg.): Autobiographie und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne. Frankfurt a. M.: Campus, 2006.
- AUER, A.: Weltoffener Christ. Düsseldorf: Patmos, 1963.
- BACON, F.: Neues Organon. Hg. und mit einer Einleitung von W. Krohn. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1990.
- BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus Caritas est*. AAS 98 (2006), 217–252 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 2005).
- Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. In: Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006, S. 12–32.
- Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten Internationalen Kongress über das Natürliche Sittengesetz (12. Februar 2007). In: AAS 99 (2007), 243–246.
- Enzyklika *Caritas in Veritate* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn, 2009).
- Hirtenbrief an die Katholiken in Irland vom 19. März 2010, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_ge.html
- BERGER, P.: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg: Herder, 1991.

¹¹⁴ Vgl. S. GOERTZ: Religion der Überlebenskunst (2001).

- BLUMENBERG, H.: Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: *Studium Generale* 10 (1957), 266–283.
- BÖHNKE, M.: Purificatio? Vernunft und Glaube sowie Eros und Agape bei Papst Benedikt XVI. In: *ThPh* 83 (2008), 225–242.
- BÖTTIGHEIMER, C./FISCHER, N./GERWING, M.(Hg.): Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept des Menschen. Münster: Aschendorff, 2009.
- BOEVE, L.: Gaudium et spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World? In: M. Lamberigts/L. Kenis (Ed.): *Vatican II and its Legacy*. Leuven, 2002, S. 83–94.
- BRUCH, R.: Das Verhältnis von Natur und Übernatur nach der Auffassung der neueren Theologie. In: *ThGl* 46 (1956), 81–102.
- DEMMER, K.: Natur in der Polarität von Offenbarung und säkularer Ethik. In: *FZPhTh* 54 (2009), 84–105.
- DÜLMEN, R. VAN (Hg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln u. a.: Böhlau, 2001.
- EISENSTADT, S. N.: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2000.
- FLASCH, K.: Kein Betriebsunfall. Die Kircheneinheit und der Papst. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 19. Februar 2009.
- FRÜCHTL, J.: Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- GEHARD, G./S. MEISSNER/S. SCHRÖTER: Kritik der Gesellschaft? Anschlüsse bei Luhmann und Foucault. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 269–285.
- GEERLINGS, W.: Augustinus. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1999.
- GOERTZ, S.: Religion der Überlebenskunst. F. X. Kaufmanns Idee eines modernitätsresistenten Christentums. In: *ThG* 44 (2001), 208–220.
- Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-Theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis. Regensburg: Pustet, 2004.
- Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms. In: O. John/M. Striet (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge. Regensburg: Pustet, 2010, S. 221–243.
- GOERTZ, S./H. ULONSKA (Hg.): Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie. Münster/Berlin: Lit, 2010.
- GROSS, P.: Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums. Bielefeld: transcript, 2007.
- HÄRING, B.: Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. Krailling vor München: Wewel, 1950.
- HILPERT, K.: Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren. Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung. In: *MThZ* 65 (2005), 472–484.
- HILT, A.: Der verborgene Mensch – Helmuth Plessners ethische Skizzen. In: F. J. Illhardt (Hg.): Die ausgeblendete Seite der Autonomie. Kritik eines bioethischen Prinzips. Berlin: Lit, 2008, S. 125–138.
- HONNETH, A.: Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik. In: C. Menke/M. Seel (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, S. 149–163.

- INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION: Auf der Suche nach einer universellen Ethik: ein neuer Blick auf das Naturgesetz (2009), italienische und französische Fassung einzusehen unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index_ge.htm
- JOHN, O./M. STRIET (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge. Regensburg: Pustet, 2010.
- JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- KAUFMANN, A.: Moderne Rechtsprobleme und die katholische Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Strafrechts. In: H. J. Pottmeyer (Hg.): Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. München/Zürich: Schnell und Steiner, 1989, S. 35–54.
- KAUFMANN, F.-X.: Kirche begreifen. Freiburg i. Br.: Herder, 1979.
- Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. In: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.): Naturrecht in der Kritik. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1973, S. 126–164.
- Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr, 1989, S. 196–208.
- KNÖBL, W.: Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika. Frankfurt a. M.: Campus, 2007.
- KOBUSCH, TH.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Darmstadt, ²1997.
- Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2006.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Homosexualitatis problema (Über die Seelsorge für homosexuelle Personen) vom 1.10.1986. In: AAS 79 (1987), 534–554.
- KRINGS, H.: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. München: Alber, 1980.
- LEHNER, U.: Improper Wisdom. What the Pope Learned from August Adam. In: *Commonweal* 134 (2007) 2, 15–18.
- LUHMANN, N.: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- MAYER, C.: Die theozentrische Ethik Augustins. In: Ders. (Hg.): Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studenten. Würzburg: Augustinus-Verl. bei Echter, 2009, S. 17–31.
- MELINA, L.: Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Redimensionierung der Moral. In: *IKaZ Communio* 20 (1991), 62–81.
- METZ, J. B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1992.
- MILL, J. S.: Über die Freiheit. Hamburg: Meiner, 2009 (On Liberty, London 1859).
- MÜLLER, K.: Die Vernunft, die Moderne und der Papst. In: *Stimmen der Zeit* 227 (2009), 291–306.
- NASSEHI, A.: Moderne Gesellschaft. In: G. Kneer et al. (Hg.): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München: Fink, 2001, S. 208–245.
- Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
- POTTMAYER, H. J.: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums. In: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4. Freiburg: Herder, 1988, S. 373–413.
- PRÖPPER, TH.: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München: Kösel, ³1991.

- Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg: Herder, 2001.
- Freiheit. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd. 1. München: Kösel, 2005, S. 398–422.
- PRUNER, J. E.: Moralthologie. In: Kirchenlexikon², Bd. 8 (1893), Sp. 1889–1898.
- RATZINGER, J.: Gratia supponit naturam. In: Ders./H. Fries (Hg.): Einsicht und Glaube (FS Gottlieb Söhngen). Freiburg i. Br.: Herder, 1962, S. 135–149.
- Einführung in das Christentum. München: Kösel, 1968.
- Dogma und Verkündigung. München: Wewel, 1973.
- Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit. In: *IKaZ Communio*, 13 (1984), 524–538.
- Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien: Verlag Neue Stadt, 1985.
- Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977. München, 1997.
- Das Ende der Zeit. In: T. R. Peters/C. Urban (Hg.): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, S. 13–31.
- Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: J. Habermas/J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Bonn: BpB, 2005, S. 40–60.
- Werte in Zeiten des Umbruchs. Freiburg: Herder, 2005.
- Glaube und Politik, Kirche und Staat (1989). Wiederabdruck in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 180–182.
- „Einführung in das Christentum“ – gestern, heute, morgen, Vorwort zur Neuausgabe der Einführung in das Christentum. München: Kösel, 2005, S. 9–26.
- RATZINGER, J./BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007.
- RATZINGER, J./METZ, J. B.: Gott, die Schuld und das Leiden. Gespräch. In: T. R. Peters/C. Urban (Hg.): Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, S. 50–55.
- RUH, U.: Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne. In: F. Meier-Hamidi/F. Schumacher (Hg.): Der Theologe Joseph Ratzinger (QD 222). Freiburg: Herder, 2007, S. 119–128.
- SCHNÄDELBACH, H.: Religion in der modernen Welt. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 2009.
- SCHOCKENHOFF, E.: Naturrecht und menschliche Würde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1996.
- Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik? In: *HK* 62 (2008), 236–241.
- SCHÜLLER, B.: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf: Patmos, 1982.
- SECKLER, M.: Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI. In: *ThQ* 149 (1969), 209–234.
- SIEP, L.: Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede. In: Ders. (Hg.): G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Akad.-Verl., 1997, S. 5–29.
- Naturrecht und Bioethik. In: *Concilium* 46 (2010), 279–299.
- SOTTOPIETRA, P.: Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der

christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien. Neue Folge Bd. LI). Regensburg: Pustet, 2003.

STRIET, M.: „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: Ders./G. Essen (Hg.): Kant und die Theologie. Darmstadt, 2005, 162–186.

UTZ, A. F.: Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus: Wiederabgedruckt in: *Die Neue Ordnung* 59 (2005), 164–179.

WIEDENHOFER, S.: Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“ (1968). In: M. Delgado (Hg.): Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts: vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2000, S.174–185.

WITSCHEN, D.: Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion (StdM 41). Münster: Lit, 2009.

Prof. Dr. Stephan Goertz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz,
Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Moraltheologie,
Saarstr. 21, Forum universitatis 6, D-55128 Mainz
goertzst@uni-mainz.de