

Kirche in modernen Gesellschaften – Die Gottesfrage in der säkularen Welt

Thomas Söding

1. Religion in der Öffentlichkeit

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

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

Dieses öffentliche Wort kann der Papst nicht ergreifen, um zu bevormunden. Er kann authentisch nur in der Weise reden, dass er Zeugnis ablegt: als Bekenntnis zu Gott, als freimütige Rede aus gläubigem Herzen, als theologische Argumentation, als kritische Analyse ungerechter Verhältnisse am Maßstab der Bergpredigt, als Ermutigung zu einem Leben in Freiheit, als Feier des Glaubens. Es kann mit der Autorität des Amtes geschehen, wird aber nur dann Wirkung zeigen, wenn es glaubwürdig ist. Es kann nur glaubwürdig sein, wenn es ein ökumenisches Wort ist: Es muss das Verständnis der Religionen untereinander fördern; es muss der Gesellschaft zeigen,

was Religion ist; es muss dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen. Die Glaubwürdigkeit eines religiösen Zeugnisses, ob es der Papst oder jemand anderes ablegt, hängt an zwei Bedingungen: Es muss theologisch begründet sein, und es muss öffentlich abgelegt werden. Wäre es theologisch nicht begründet, wäre es Ideologie; wäre es nicht öffentlich, könnte es nicht gehört werden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Möglichkeit öffentlicher Religion muss die freiheitliche Gesellschaft um ihrer selbst willen garantieren. Ein Laizismus, der die Religion aus der Öffentlichkeit zu drängen versuchte, wäre politisch ebenso schwach wie kulturell. Dass Religion Privatsache sei, ist ein Grundsatz, der in den Freiheitskämpfen der Neuzeit gegen die Hege-

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

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

2. Glaube in der Politik

Zu den Konflikten, die das Image Joseph Ratzingers in der deutschen Öffentlichkeit beschädigt haben, gehört die Auseinandersetzung um die Schwangerenkonfliktberatung. Im Kern ging es um die Frage, ob die katholische Kirche mit ihren ausgebauten Sozialinstitutionen in das gesetzlich geregelte System der Pflichtberatung einsteigen sollte, ohne die es keine straffreie Abtreibung geben kann, oder ob sie sich diesem System verweigern müsse, um klarer für das Lebensrecht der Ungeborenen eintreten zu können. Das Engagement der Katholischen Kirche war von Seiten der Politik, nicht nur der christdemokratischen und christsozialen Parteien, erwünscht; die Caritas wollte sich ein-

bringen; die große Mehrheit der deutschen Bischöfe war dafür. Mehr noch: dass es im Dialog mit der Regierung, dem Parlament und den Parteien auf der Basis einschlägiger Urteile des Bundesverfassungsgerichts gelungen war, eine Beratungspflicht ins Gesetz zu schreiben, wurde als Erfolg einer verantwortlichen Partnerschaft von Staat und Kirche gesehen. Auch wenn erst einige Zeit ins Land gehen muss, bis ein historisches Urteil auf Basis umfassender Akteneinsicht möglich sein wird, ist es ein offenes Geheimnis, dass nicht zuletzt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation das römische Nein zu dieser Beteiligung organisiert und formuliert hat, dem sich die Deutsche Bischofskonferenz schließlich beugen musste.⁴

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

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

Für Joseph Ratzinger ist die Klärung der Frage, welche politische Rolle die Religion spielen soll, eines der Hauptthemen seiner theologischen Reflexion und eines der Hauptgebiete seiner kirchlichen Arbeit. Seine eigene Position hat er Mitte der 1980er in einem Vortrag über *Politik und Erlösung* vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften zu Düsseldorf formuliert⁵, deren korrespondierendes Mitglied er bis heute ist. Anlass ist der Konflikt mit der

Theologie der Befreiung, der Ratzingers Beliebtheit in Deutschland gleichfalls nicht gerade gesteigert hat. In seiner Akademierede klärt er allerdings, dass den Befreiungstheologen hinsichtlich ihrer Rechtgläubigkeit kein Vorwurf zu machen sei; zu kritisieren sei allerdings der politische Messianismus, den er einigen ihrer prominenten Vertreter zuschreibt. Zu klären, ob dieser Vorwurf zu Recht erhoben worden ist oder nicht, ist eine Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. Die heutige Diskussionskonstellation hat sich wesentlich verändert, weil die marxistische Ökonomie, die damals sowohl die Sozialdiagnose als auch die politisch-ökonomischen Therapievor schläge der Befreiungstheologie beherrschte, abgewirtschaftet hat.

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

Diese Position hat sich Joseph Ratzinger lange zuvor in seinen akademischen Qualifikationsschriften über Augustinus⁷ und Bonaventura⁸ erarbeitet. Er hat sie auch als Papst Benedikt XVI. immer wieder vertreten. Seine erste Enzyklika *Deus Caritas est*⁹ abstrahiert vom damaligen Anlass, verfolgt aber dieselbe Linie. „Remota itaque iustitia

quid sunt regna nisi magna latrocinia?“, wird Augustinus mit seinem Buch über den Gottesstaat zitiert (DCE 28a): „Ohne Gerechtigkeit – was sind Königreiche dann anderes als Räuberbanden?“ (*De civitate Dei* IV, 4). Und der Sache nach wird Aristoteles ins Gedächtnis gerufen: „Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß der Politik. Die Politik ist mehr als die Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen: Ihr Ursprung und Ziel ist eben die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur. So steht der Staat praktisch unabweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen? Aber diese Frage setzt die andere, grundsätzlichere voraus: Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft, aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. An dieser Stelle berühren sich Glaube und Politik“ (DCE 28a).

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

Die jüngste Enzyklika *Caritas in veritate*, die sozialetische Themen in der Tradition der katholischen Soziallehre vertritt, aber sie theologisch aufschließt, verfolgt dieselbe Linie.¹⁰ Sie konkretisiert jedoch an exemplarischen Stellen, wo sich die Katholische Kirche in erster Linie zum sozialpolitischen Engagement verpflichtet sieht: im Schutz des menschlichen Lebens und der menschlichen Freiheit, im Kampf um gerechte Löhne und bessere Bildung, in der Zivilisation der Globalisierung und der Kritik jeder politischen oder ökonomischen Ideologie.

Kritischen Beobachtern fällt regelmäßig auf, wie nüchtern der Ton und wie pragmatisch die Handlungsoptionen, aber auch wie grundsätzlich die Begründungen und wie weitreichend die Zusammenhänge in der Soziallehre der Päpste sind, die seit dem 19. Jahrhundert kontinuierlich entwickelt wird.

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

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

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

Beide Stoßrichtungen sollen in den theoretischen Schriften Joseph Ratzingers und in den Lehrschreiben Benedikt XVI. eher Reflexionsprozesse anregen als Abgrenzungen vornehmen. Beide könnten,

unkritisch, als reine Affirmation des Christlichen gelesen werden. Beide sind aber jesuanisch begründet und beide haben eine eigene politische Dialektik.

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

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

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

tischen Amt auch immer) die Stelle Gottes einnehmen wollen. Der antike Kaiserkult ist nur die Spitze des Eisberges. Kritisch wird es immer, wenn ein politischer Machthaber keine höhere Macht über sich anerkennt, der er selbst Rechenschaft schuldet.

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

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

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

Interessanter ist die positive Alternative. Wer mit der jesuanischen Maxime im Sinn Politik treibt, darf sich entlastet fühlen, im politischen Handeln tatsächlich nur diejenigen Entscheidungen zu treffen, die im Kompetenzbereich der Politik liegen, also der Organisation von Macht im Interesse irdischer Gerechtigkeit. Das ist für das Leben aller Menschen von äußerster Wichtigkeit, weil es ihre Freiheit, ihr Recht, ihre Verantwortung betrifft, berührt aber, aufs Ganze des

menschlichen Lebens gesehen, doch nur vergleichsweise überschaubare Sektoren. Hier ist die ganze Kraft der Politik gefordert; sie kann sich darauf konzentrieren, weil sie damit rechnen darf, dass zentrale andere Lebensfragen – all diejenigen, die mit Sinn und Hoffnung, Religion und Gott zu tun haben – von anderen gestellt und beantwortet werden. Daraus aber müssten Optionen der Religionspolitik folgen. Vor Gericht sind alle gleich; aber nur Gleiches kann gleich behandelt werden. Die Politik müsste ein starkes Interesse haben, gerade mit denjenigen religiösen Institutionen und Individuen ins Gespräch zu kommen, die in der Lage sind, Verantwortung und Grenzen des Politischen zu bestimmen, ohne die Gottesfrage auszuklammern und ohne die Machtfragen religiös zu vereinnahmen. Wie dies in der künftigen Gesellschaft der Bundesrepublik organisiert werden kann, dürfte eine der wichtigsten politischen Fragen sein, die der Papstbesuch aufwirft.

- 1| Vgl. Frank Meier-Hamidi / Ferdinand Schumacher (Hrsg.), *Die Theologie Joseph Ratzingers (Quaestio disputata 222)*, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- 2| *Das war das Plädoyer von Jürgen Habermas im Dialog mit Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hrsg. v. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006 (2004).
- 3| Ernst-Wolfgang Böckenförde erkennt darin einen Paradigmenwechsel katholischer Theologie: *Reinigung des Glaubens*. In: FAZ Nr. 215, 16. September 2010, 32. Es wäre aber nicht nur der Wandel im Freiheitsverständnis der Kirche, sondern auch der Gesellschaft zu würdigen.
- 4| *Die Härte der Auseinandersetzung spiegelt sich von der anderen Seite aus in den Memoiren von Hans Maier, Böse Jahre – gute Jahre. Ein Leben S. 1931ff.*, München 2011.
- 5| *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279)*, Opladen 1986.
- 6| *Ebd.* 21.
- 7| *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954)*, St. Ottilien 1992. Wieder abgedruckt in: *Gesammelte Schriften 1*, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- 8| *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959. Wieder abgedruckt in: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften 2)*, Freiburg – Basel – Wien 2009.
- 9| Enzyklika „*Deus Caritas est*“ von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Città del Vaticano 2005.
- 10| Enzyklika „*Caritas in veritate*“ von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, Città del Vaticano 2009.