

Christliches Europa?

Eine Kritik an der Europa-Interpretation von Joseph Ratzinger

Klaus Viertbauer

Abstract

The idea of a Christian Europe, as it can still be found today, especially in the work of Joseph Ratzinger, is difficult to reconcile with the paradigm of secularization. Therefore, the paper examines whether the model of civil religion, as developed by Robert N. Bellah, is suitable as an alternative. In doing so, it becomes apparent that Ratzinger's argument is based on culturalistic prejudices which he tries to justify in terms of Christology.

Key-Words

Robert N. Bellah, Europe, Joseph Ratzinger, secularization, Michael Walzer, civil religion

Um es mit John Rawls zu formulieren, ist *das* prägendste Merkmal heutiger Gesellschaften in ihrer Pluralität zu suchen (vgl. Rawls 1987/2020, 592 f.).¹ Personen mit Wurzeln in unterschiedlichen Kulturkreisen sowie mit voneinander abweichenden weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen leben heute in Europa selbstverständlich Tür an Tür. Diese Pluralität verändert das Verhältnis von Religion und Staat. Sobald Religionen im Plural auftreten, muss der Staat Strategien entwickeln, wie er ein friedvolles Zusammenleben von Gläubigen mit Anders- und Ungläubigen sicherstellt. Vor diesem Hintergrund bestreitet mein Beitrag folgenden Argumentationsgang: Zunächst unterscheide ich mit Säkularisierung (1.1) und Zivilreligion (1.2) zwei Modelle in der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion. Sodann wende ich mich der Interpretation Joseph Ratzingers von Europa als einem genuin christlichen Projekt zu und deute sie als einen Versuch, das Christentum als europäische Zivilreligion aufzufassen (2). Schließlich versuche ich zu zeigen, wo die konzeptuellen Grenzen von Ratzingers Begründungsstrategien liegen (3).

1 Entscheidend ist, dass es sich nach Rawls dabei keineswegs um ein Merkmal neben anderen handelt, sondern Pluralität vielmehr *das* wesensprägende Charakteristikum moderner Gesellschaften darstellt, das mit traditionellen Lehren mit Weltbildcharakter (wie etwa beim Christentum oder Marxismus der Fall) unverträglich ist.

1. Zwei Modelle: Säkularisierung und Zivilreligion

Gravierende politische und soziale Umbrüche kennzeichnen die Gesellschaften der Moderne. Das Bürgertum löste seit dem 15. Jahrhundert schrittweise die gesellschaftliche Vormachtstellung des Adels ab. Im Zuge blutiger Konfessionskriege ging die Wahl des religiösen Bekenntnisses kontinuierlich vom Kaiser auf den Landesherren und schließlich auf das Individuum über. Schließlich entstand im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der fortschreitenden Industrialisierung die Lebensform der Großstadt mit ihrer Unterscheidung in Bürger- und Arbeitervierteln. Vor diesem Hintergrund wandelt sich auch das Verhältnis von Religion und Staat. Mit diesen sporadischen Bemerkungen sei an die gesellschaftlichen Transformationen und Umbrüche erinnert, die sich in Form eines Metadiskurses gleichermaßen gemäß den Theorien von Säkularisierung (1.1) wie Zivilreligion (1.2) konzeptualisieren lassen.

1.1 Säkularisierung

In seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) problematisiert Jürgen Habermas die unterschiedliche und teils gegenläufige Verwendung des Begriffs „Säkularisierung“: Beide Seiten, religiöse wie laizistische, verwenden den Begriff nicht *deskriptiv* zur Beschreibung eines gesellschaftlichen Sachverhalts, sondern *normativ* und bringen dabei unterschiedliche Wertungen ins Spiel: Während, so Habermas, die laizistische Lesart unter Säkularisierung das Moment einer „erfolgreiche[n] Zähmung der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt“ versteht, stellt die religiöse Deutung „den Akt der widerrechtlichen Aneignung in den Vordergrund“ (Habermas 2001, 12). Mit dem Laizismus wird jene Spielart der Säkularisierung in den Blick genommen, die auf der *negativen Religionsfreiheit* basiert und es als Aufgabe des Staates sieht, die weltanschauliche Neutralität sicherzustellen und religiös ostentative Symbole in der Öffentlichkeit zu verbieten (vgl. etwa Maclure/Taylor 2011; Benhabib 2016). Um den Begriff semantisch zu präzisieren, soll Säkularisierung als dreifacher Transformationsprozess bestimmt und dabei eine staatsrechtliche, lebensweltliche und epistemische Dimension unterschieden werden (vgl. Frey/Hebekus/Martyn 2020, 16-21). Im Hintergrund steht eine Spielart der Säkularisierung, die an der *positiven Religionsfreiheit* Maß nimmt und es als die Aufgabe des Staates sieht, seinen Bürgerinnen und Bürgern zu ermöglichen, sich im Glauben frei zu bestimmen und diesen auch aktiv auszuüben. Gegenüber Ratzinger, der Säkularisierung als Laizität (d.h. als ein an der *negativen*

Religionsfreiheit orientiertes Modell) wahrnimmt und daher ablehnt, wird an dieser Stelle Säkularisierung als Transformationsprozess eingeführt (vgl. Ratzinger 2005a).

Dazu greife ich auf die obige Unterscheidung einer staatsrechtlichen, lebensweltlichen und epistemischen Dimension zurück: Die *staatsrechtliche* Dimension rekurriert auf die Religionsfreiheit. Indem mit der Religionsfreiheit das Verhältnis von Religion und Staat als Reaktion auf die blutigen Konfessionskriege des 17. Jahrhunderts so geordnet wurde, dass zunächst der Landesherr und dann die Bürgerinnen und Bürger ihr religiöses Bekenntnis selbst bestimmen, bildet die Religionsfreiheit einen Eckpfeiler der Säkularisierung (vgl. Di Fabio 2012). Dies spiegelt sich auch im Grundgesetz wider, wo, mit dem Ziel einen religiösen Kulturalismus abzuwehren, sowohl die Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit als Individualrecht (Art. 4, Abs. 1-2 GG) verankert sind, als auch das Recht auf Religionsunterricht festgeschrieben (Art. 7, Abs. 3 GG) ist. Ein religiöser Kulturalismus liegt etwa dann vor, wenn bspw. ein Politiker mit dem Kreuz auftritt und seinen Anhängern „Abendland in Christenhand“ zuruft oder ein Parteivorsitzender anordnet, demonstrativ in öffentlichen Gebäuden religiöse Symbole an zentraler Stelle anzubringen.² Die *lebensweltliche* Dimension verweist auf einen veränderten Deutungshorizont: Was bislang im Licht der Religion gedeutet wurde, wird fortan – wie etwa Max Weber (1904-5/2020) oder Walter Benjamin (1921/2020) zeigen – durch ökonomische Praktiken übernommen. In der Selbstverständlichkeit, wie sich Personen in der Spätmoderne an ökonomischen Codierungen orientieren, etwa indem sie ungefragt einem Stück Papier als Geldnote einen bestimmten Wert beimessen, spiegelt sich das Erbe einer religiösen Praxis wider. Der Glaube an Gott wird dahingehend durch den Glauben an das Geld beerbt, dass Personen sich nicht länger gemäß religiösen, sondern ökonomischen Bedeutungen in ihrem Alltag lozieren. Schließlich prüft die *epistemische* Dimension, ob und inwiefern religiöse Überzeugungen im Rahmen von öffentlichen Debatten vertreten werden dürfen. Dies wird von Denkern aus der Tradition des Liberalismus (wie etwa John Rawls, Richard Rorty oder Jürgen Habermas) grundsätzlich infrage gestellt, da, so die Befürchtung, dies bei Diskutantinnen und Diskutanten mit unterschiedlicher religiöser Sozialisierung die Debatte blockieren könnte. Am weitreichendsten

2 In meiner Verwendung des Begriffes „Kulturalismus“ folge ich Adorno (1997, 276), gemäß dem „das vornehme Wort *Kultur* [...] anstelle des verpönten Ausdrucks *Rasse*“ tritt und damit „ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch“ legitimiert. Religion wird dabei als Teil der Kultur angesehen.

geht die Forderung von Richard Rorty. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas argumentiert Rorty, dass „die liberalen Philosophen von heute [...] der Auffassung [sind], dass wir kein demokratisches Gemeinwesen werden aufrechterhalten können, wenn die Religionsanhänger nicht mehr willens sind, die Privatisierung der Religion hinzunehmen als Preisgabe für garantierte Religionsfreiheit.“ (Rorty 1994/2020, 582) Sobald im öffentlichen Diskurs ein Bürger religiöse Überzeugungen als Geltungsanspruch einbringt, bricht laut Rorty die Konversation ab: In einer öffentlichen Debatte sich auf religiöse Überzeugungen zu beziehen, ist vergleichbar damit, im selben Kontext zu gestehen, dass einer „niemals abtreiben lassen“ würde oder „Pornografie zu lesen [...] das Einzige [ist], was [...] jemandem] im Moment noch Freude bereitet.“ (Rorty 1994/2020, 582) Äußerungen wie diese sind zwar von persönlicher Bedeutung und betreffen das Individuum und sein Leben. Keineswegs handelt es sich aber um eine Angelegenheit von öffentlichem Interesse. Demgegenüber fordert John Rawls als Basis für eine gleichermaßen moderne wie demokratische Gesellschaft eine Gerechtigkeitstheorie. In seiner *Theory of Justice* (1971) legt er dafür den Grundstein. Indem Rawls Gerechtigkeit als Fairness interpretiert, vermag er zwei Gegensätze zu verknüpfen: Einerseits räumt er grundsätzlich allen Bürgerinnen und Bürger dieselben Rechte und Freiheiten ein.³ Andererseits versucht er ökonomische Unterschiede innerhalb einer Gesellschaft als fair zu rechtfertigen.⁴ Eine solche Gerechtigkeitstheorie darf daher weder „als eine allgemeine und umfassende moralische Lehre missverstanden“ werden noch sich aus einer „vorausgehende[n] Festlegung auf irgendeine umfassende Lehre“ (Rawls 1987/2020: 591 f.) herleiten. Deshalb lehnt Rawls einerseits religiöse, sozialistische, aber auch bestimmte liberale Theorien als Kandidaten für eine Gerechtigkeitstheorie ab. Da eine liberale Theorie andererseits vor allem dem Pluralismus der modernen Gesellschaft verpflichtet ist, können Gläubige – solange sie ihre Geltungsansprüche so formulieren, dass jeder diese nachzuvollziehen vermag – aber nicht einfachhin aus den öffentlichen Debatten ausgeschlossen werden. Dies mündet bei Jürgen Habermas schließlich in die These einer Übersetzung von religiösen Überzeugungen in Geltungsansprüche, die in öffentlichen Diskur-

3 „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“ Rawls 1971/2017: 81.

4 „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ Rawls 1971/2017: 81.

sen auf eine kontrafaktische Anerkennung hoffen können. Entsprechend trägt Habermas in seiner bereits erwähnten Friedenspreisrede drei Forderungen an religiöse Bürgerinnen und Bürger heran: Einerseits müssen sich Glaubensgemeinschaften wechselseitig als ebenbürtige Diskurspartner identifizieren können, andererseits gilt es die Autorität der Wissenschaft anzuerkennen und drittens ist die Verfassung nicht mittels einer religiösen, sondern profanen Moral zu begründen (vgl. Habermas 2001: 14).

1.2 Zivilreligion

Der Begriff der Zivilreligion (*civil religion*) wurde in seiner gegenwärtigen Form von Robert N. Bellah in den 1960er-Jahren geprägt und dabei als Deutungsmodell für die Vereinigten Staaten von Amerika vorgestellt.

„While some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of ‚the American Way of Life‘, few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America.“ (Bellah 1967: 1).

Im Hintergrund steht eine von der Säkularisierung deutlich abweichende Relation von Staat, Kirchen (einschließlich Glaubens- bzw. Religionsgemeinschaften) sowie deren Gottesbezug:



Der gravierendste Unterschied besteht im Gottesbezug: Während der Gottesbezug in der säkularen Gesellschaft ausschließlich von Seiten der Kirchen erfolgt, wird dieser innerhalb der Zivilreligion von beiden Seiten herkommend anvisiert. Während bei der Säkularisierung Gott zur Privatsache degradiert zu werden droht, erfolgt der Gottesbezug in der Zivilreligion sowohl von Seiten des Staates wie auch von Seiten der Kirchen. Entsprechend irritiert zeigen sich aus den säkularen Gesellschaften Europas stammende Personen gegenüber amerikanischen Politikerinnen und Politikern, die ohne Weiteres Sätze wie „God bless America“ im Mund führen

oder von „God’s own country“ sprechen.⁵ Während der Gottesbezug in säkularen Gesellschaften als Fremdkörper wahrgenommen wird, dessen Bedeutung sich erst im Bereich der Religion erschließt, erfährt das Wort ‚Gott‘ in der Zivilreligion eine politische Neuprägung. Dabei ist die Idee leitend, dass sich besagte Neuprägung des Gottesbezugs keineswegs auf eine bestimmte Religion zurückführen lässt, sondern grundsätzlich von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften erschlossen wird. Dass sich dabei die Form des Gottesbezugs an jenem des jüdisch-christlichen Bekenntnisses orientiert, lässt sich keineswegs verleugnen. Im Hintergrund steht bei der Zivilreligion die Vorstellung, ein Narrativ zu entwickeln, mit dem Ziel, die Gründung der Vereinigten Staaten und ihre Rolle in der Welt mit jenem des biblischen Volkes Israel zu parallelisieren. Konkret kommt es zu einer Dekontextualisierung biblischer Erzählungen, die zunächst als Paradigma und damit als eine ahistorische Denkform aufgefasst werden, ehe man diese sodann auf Ausschnitte der amerikanischen Geschichte projiziert:

„Behind the civil religion at every point lie biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, and Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinely new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred events and sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all nations.“ (Bellah 1967: 21)

Der Gedanke der Gründung der USA lässt sich anhand der biblischen Exoduserzählung erhellen: Wegbereitend für eine derartige sozialphilosophischen Exodusinterpretation ist das Buch *Exodus and Revolution* (1985) von Michael Walzer, der die biblische Erzählung des Exodus als ein Paradigma für soziale Revolutionen auffasst:

„I shall pay attention, and expound the Exodus as a paradigm of revolutionary politics. But the word ‚paradigm‘ is to be taken loosely here: the Exodus isn’t a theory of revolution, and it would make little sense to try to construct a theory out of the biblical story. The Exodus is a story, a big story, one that became part of the cultural consciousness of the West – so that a range of political events have been located and

5 Bellah exerziert dies paradigmatisch am Beispiel der Antrittsrede von John F. Kennedy.

understood within the narrative frame that it provides.“ (Walzer 1985: 7)⁶

Nach Walzer weist eine Revolution prototypisch drei Momente auf: Während in einer Situation der Unterdrückung es zunächst den konkreten Gewaltmechanismus zu identifizieren gilt, muss, in einem zweiten Schritt, ein Gegenmodell entworfen werden, das sich antithetisch davon absetzt. Schließlich gilt es Maßnahmen zu benennen und gemeinsam einzuleiten, die einerseits aus der Unterdrückung zu befreien vermögen und dabei zugleich zur Errichtung des Gegenmodells beitragen:

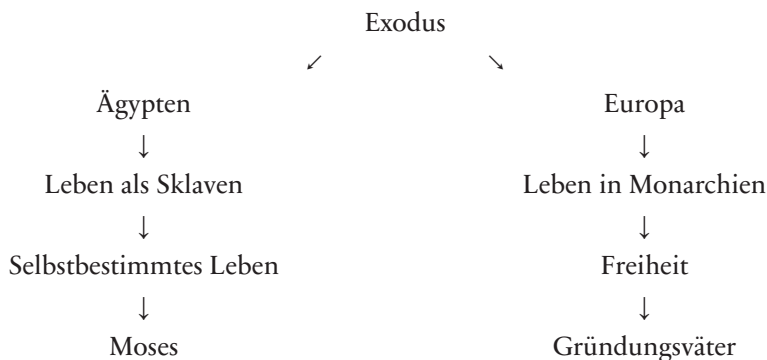
„We still believe, or many of us do, what the Exodus first taught, or what it has commonly been taken to teach, about the meaning and possibility of politics and about its proper form:

- first, that where you live, it is probably Egypt;
- second, that there is a better place, a world more attractive, a promised land;
- and third, that the way to the land is through the wilderness. There is no way to get from here to there except by joining together and marching.“ (Walzer 1985: 149)

In der biblischen Erzählung lässt sich der ägyptische Frondienst als Gewaltmechanismus identifizieren. Entscheidend ist, dass es sich bei den Sklaven keineswegs um eine homogene Gruppe handelt, die sich unter einer einheitlichen Wir-Perspektive zu identifizieren vermag. Im Gegenteil bedarf es zunächst eines Interesses, an dessen gemeinsamer Orientierung sich erst so etwas wie eine Gemeinschaft konstituiert. Überträgt man den Gedanken auf die Gründung der Vereinigten Staaten, so lässt sich Europa als Ägypten identifizieren und die gemeinsame Orientierung als Flucht vor religiöser und monarchischer Fremdbestimmung in der Alten Welt rekonstruieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich die starke Betonung der Freiheit in den Vereinigten Staaten als Gegenentwurf zu Europa erhellen. Indem Freiheit die Rolle eines Prinzips zufällt, werden ihr andere demokratische Werte – etwa Gemeinwohl oder Sicherheit – untergeordnet. In diesem Sinn – um nur eines der bekanntesten Beispiele anzusprechen – verbietet der zweite Zusatzartikel der Verfassung, dass eine Regierung ihren Bürgerinnen und Bürgern das Tragen von Waffen untersagt. Damit würde die Regierung unverhältnismäßig in die Freiheit ihrer Bürgerinnen

6 Für eine eingehende Diskussion von Walzers Thesen in der gegenwärtigen deutschsprachigen Debatte vgl. etwa Reder 2013, Kap. 3.3; Kühnlein 2017 oder Mackowitz 2019, Kap. 6.

und Bürger eingreifen. Schließlich lässt sich der Gründungsakt der Vereinigten Staaten mit der Verabschiedung der Unabhängigkeitserklärung als Maßnahme identifizieren. Die Rolle der Gründungsväter lässt sich dabei mit jener von Moses parallelisieren: Ebenso wenig wie in der biblischen Erzählung Mose für Auszug und Landnahme ursächlich ist, sind die Gründungsväter als Ursache für die Gründung der Vereinigten Staaten anzusehen. Beide, Moses wie die Gründungsväter, nehmen demgegenüber die Rolle der Vollstrecker ein.



In beiden Fällen steht im Hintergrund eine Instanz, die sich innerweltlich nicht einholen lässt und einen jenseitigen Fluchtpunkt markiert. Diesen transzendenten Fluchtpunkt versucht Robert N. Bellah mit seinem Modell der Zivilreligion darzustellen. Wenn Politiker und Kleriker von Gott sprechen, verwenden beide zwar denselben Begriff, allerdings in höchst unterschiedlicher Weise. Im Sprachspiel des Politikers wird mit Gott ein Fluchtpunkt markiert, der einerseits seine Person transzendiert und andererseits durch sein Amt repräsentiert wird. Im Sprachspiel von Gläubigen wird mit Gott ein Du angesprochen und rituell sein Beistand erbeten, mit dem Ziel, sich normativer Handlungsvorgaben für existentielle Fragen zu vergewissern. Kurzum: Mit dem Gottesbezug in der Zivilreligion steht vielleicht eine *semantische*, keineswegs aber *pragmatische* Übereinkunft zwischen Politikern und Klerikern im Raum.

Obwohl die These von Robert N. Bellah umstritten ist und die möglichen Bezüge aufgrund ihrer Polyvalenz den Verdacht nahelegen, es handle sich um eine bloße Projektion biblischer Erzählungen ohne explanatorischen Mehrwert, kann man sich ihrer Plausibilität mit Blick auf den Gottesbezug in Reden von Präsidenten oder der umspannenden Verwo-

benheit mit dem Land – sichtbar im Umgang mit Fahne und Hymne – nur schwerlich entziehen (vgl. etwa die Repliken in Bellah 1978).

2. Die Interpretation Europas als Zivilreligion bei Joseph Ratzinger

Im Folgenden vertrete ich die These, dass Joseph Ratzinger versucht, Europa gemäß dem Modell der Zivilreligion zu interpretieren und dabei in mehrfacher Hinsicht scheitert. Dabei ist auffällig, dass sich der Europabezug wie ein roter Faden durch das Werk von Ratzinger verfolgen lässt und schließlich ungebrochen in seine lehramtlichen Äußerungen als Papst Benedikt XVI. eingeht.⁷

Für Ratzinger ist Europa ein genuin christliches Projekt: Ohne Europa kein Christentum, ohne Christentum kein Europa. Besagte Definition markiert die Ränder sowohl in historischer wie geografischer Hinsicht: Historisch richtet sich Ratzinger gegen die Moderne, die er, in seiner Rede vom Cogitor zum Cogito, als Positivismus wahrnimmt. Geografisch richtet Ratzinger sich gegen die Türkei, wobei sich seine Kritik vornehmlich auf den Islam als eine für Europa fremde Religion bezieht. An dieser Stelle werde ich mich auf den zweiten Kritikpunkt und damit dem Verhältnis von Europa und Islam beschränken.⁸

2.1. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft im Spiegel der Gewalt

Wie in einem Brennglas lassen sich Ratzingers frühe Überlegungen in seiner als Papst Benedikt XVI. gehaltenen Regensburger Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität“ bündeln. Ausgehend von dieser Rede versuche ich einige Leitgedanken Ratzingers freizulegen. In besagter Rede entwickelt Benedikt seine These auf Grundlage eines aus dem 14. Jahrhundert stammenden Zitats, gemäß dem Kaiser Manuel II. Palaeologos seinen Gesprächspartner auffordert:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“ (Ratzinger/Benedikt XVI, 17).

7 Eine eingehende Analyse bietet Verweyen 2007, 125-135.

8 Für den ersten Kritikpunkt vgl. vom Verf. Viertbauer 2015.

Obwohl Benedikt bereits in der ursprünglichen Fassung die Verwendung dieses Zitats mit den einleitenden Worten, es handle sich um eine „unannehmbar schroffe[] Form“, als für ihn inakzeptable Formulierung zu moderieren versuchte, sah er sich nach massiven politischen Protesten zu weiteren Anmerkungen im Rahmen einer Fußnote genötigt (Ratzinger/Benedikt XVI, 17 Anm. 3). Darin bekundet der Papst, dass dieser Satz keineswegs seine „eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt“, sondern es ihm lediglich „auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft“ ankommt (Ratzinger/Benedikt XVI, 17 Anm. 3). In diesem Punkt stimmt Benedikt Manuel allerdings zu, gleichwohl ohne sich deshalb seine Polemik anzueignen. Abseits der breitgetretenen Frage, ob Papst Benedikt mit dieser unbedachten Äußerung das Sprachspiel des Professors mit jenem des Kirchen- und Staatsoberhauptes verwechselte, soll an dieser Stelle die Intention von Ratzinger aufgenommen und mit Blick auf seine früheren Schriften entfaltet werden.

Den Einsatzpunkt bildet die Unterscheidung von Glaube, Vernunft und Gewalt: Benedikt argumentiert, die Gottesrede im Christentum unterscheide sich von derjenigen im Islam dahingehend, dass sich Gott im Christentum an die Vernunft bindet und damit selbst beschränkt; demgegenüber wird im Islam Gott als absolut ungebunden und transzendent verehrt (Ratzinger/Benedikt XVI, 18). Indem Gott sich im Christentum an die Vernunft bindet, ist jedweder Einsatz von Gewalt obsolet. Damit glaubt Benedikt einen Unterschied zwischen Christentum und Islam anvisiert zu haben, den er im Weiteren systematisch zu entfalten gedenkt. Im Christentum, so Benedikt, verbindet sich biblischer Glaube mit griechischer Vernunft. Diese Verbindung wird als Synthese charakterisiert und eine innere Teleologie postuliert:

„Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16, 6 - 10) - diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.“ (Ratzinger/Benedikt XVI, 19)

In seiner Vorlesung verfolgt Benedikt den Argumentationsstrang auf Seiten des griechischen Denkens bis zu Sokrates und auf jüdischer Seite bis zur Namensoffenbarung zurück. Damit knüpft Ratzinger an ältere Überlegungen an, gemäß denen sich auf beiden Seiten der Schritt vom Mythos zum Logos vollzieht und einen Prozess in Gang setzt, der schließlich in

Jesus Christus als den Fleisch gewordenen Logos mündet (vgl. Ratzinger 1983).

An dieser Stelle bedarf es einer kurzen Zwischenbemerkung: Soweit ich es wahrnehme, bezieht sich Ratzinger an keiner Stelle seines Werks in systematischer Absicht auf Karl Jaspers wegweisende Schrift *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1950). Dies ist bedauerlich, zumal er dort eine Konzeptualisierung vorfinden würde, gemäß der sich gleichermaßen der jüdische Monotheismus wie auch die griechische Philosophie als Weltbilder modellieren lassen. Gleichzeitig könnte sich Ratzinger auf die darauf aufbauenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Untersuchungen von Robert N. Bellah, Merlin Donald oder Shmuel Eisenstadt stützen.⁹ Ohne einen solchen Bezug im Hintergrund droht Ratzingers Darstellung als Projektion der eigenen Interessen an Relevanz unnötig einzubüßen.

2.2 Die christologische Zuspitzung von Ratzinger und ihre Folgen

Ohne auf die Weltbildrevolution einzugehen, spitzt Ratzinger seine These christologisch zu: Indem sich Gläubige zu Jesus *als* Christus bekennen, beziehen sie sich gleichermaßen auf griechische wie jüdische Wurzeln. Vor diesem Hintergrund lässt sich das christliche Bekenntnis vom griechischen Denken und damit – so Ratzingers These – von seinem europäischen Hintergrund nicht trennen. Nochmals: Ohne Europa kein Christentum und ohne Christentum kein Europa. Diese Verwobenheit gilt keineswegs allein für die Genese Europas, sondern lässt sich als normativer Maßstab auf die gegenwärtige Situation anwenden.

Diese lässt sich exemplarisch an der Gründung der Europäischen Union festmachen. Auf die Frage nach der Gesinnung, die Staatsmänner wie Konrad Adenauer, Alcide de Gaspari, Charles de Gaulle oder Robert Schumann dazu veranlasste, in den 1950er-Jahren die Gründung einer gemeinsamen europäischen Union voranzutreiben und in Form eines Wirtschaftsbündnisses dem kriegerischen Treiben am Kontinent einen Riegel vorzusetzen, antwortet Ratzinger ohne zu zögern mit Verweis auf deren christliche Gesinnung: „Die Wiederherstellung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg“, so Ratzinger, „hat das Christentum als seine Wurzel“ und bei den genannten Politikern handelt es sich um Männer „von nüchternem Verstand“, deren Handeln „auf dem festen Boden des christlichen

9 Für eine eingehende Analyse vgl. etwa die Beiträge in Bellah/Joas 2012 sowie Armstrong 2007; Assmann 2018; oder Joas 2019: Kap. 5.

Ethos“ (Ratzinger 2005b, 143-146) fußt. In verdichteter Weise zeigt sich an diesem Vergleich Ratzingers verklärte Sicht auf Europa und die Moderne. Indem Ratzinger im gegenständlichen Zusammenhang einen Bogen von der Gründung der Europäischen Union zum Römischen Reich spannt, blendet er unter historischen Gesichtspunkten einerseits die Moderne aus und rekurriert nicht auf die genuin christlichen Konfessionskriege, die ursächlich für die stets von ihm harsch angeprangerten Transformationsprozesse der Säkularisierung sind (vgl. Ratzinger 2005a und 2005b). Indem Ratzinger andererseits die Verwobenheit des Christentums mit Europa dermaßen stark macht und die Achsenzeit in seine Überlegungen nicht einbezieht, kommt die eigenständige Bedeutung des Judentums unzureichend in den Blick. Dies gilt erst recht für die Tendenzen eines hellenisierten Christentums seine jüdischen Wurzeln zu verdrängen und damit die bleibende Bedeutung des Judentums nicht hinreichend anzuerkennen, was gerade mit Blick auf die drängende Frage nach der theologischen Relevanz der Shoa eingemahnt wurde (vgl. etwa Metz 2006). In Benedikts mutloser Haltung im Streit um die Karfreitagsförbitten wird dies nochmals deutlich greifbar (vgl. etwa Homolka/Zenger 2008).

3. Möglichkeiten und Grenzen der Europa-Interpretation von Ratzingers

Damit komme ich an das Ende meiner Ausführungen. Darin versuchte ich gleichermaßen die Säkularisierung wie die Zivilreligion als europäische bzw. amerikanische Reaktion auf den anwachsenden gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus aufzufassen. Ratzinger deutet den europäischen Weg der Säkularisierung als Laizismus und schließt sich der Alternative der Zivilreligion an.¹⁰ Während der Gottesbezug im Modell der Zivilreligion bei Bellah von Staat und Kirchen *äquivok* erfolgt, geschieht dies bei Ratzinger in *univoker* Form. Damit ist eine wegweisende Unterscheidung zwischen der Zivilreligion im Sinne von Robert Bellah und jener von Joseph Ratzinger in den Blick genommen: Bei Ratzinger ist der Gott der Zivilreligion und der Gott des Christentums ein und derselbe.

10 Gleichwohl Ratzinger 2005a: 80-82 neben dem laizistischen und zivilreligiösen an anderer Stelle zumindest auch ein staatskirchliches Modell kennt, scheint er für zweiteres als Paradigma für Europa die größten Sympathien zu hegen. Unbenommen davon wäre nochmals die Frage zu stellen, ob die Beschreibung und Darstellung dieser drei Modelle von Ratzinger in angemessener Weise erfolgt.



Modell III: Ratzinger

In seiner Argumentation weicht Ratzinger dem demografischen Faktum einer gleichermaßen kulturell wie religiös pluralen Gesellschaft aus und zieht sich nach modernen Gesichtspunkten auf eine kulturalistische Position zurück. Dabei wird nicht nur das Faktum der gesellschaftlichen Pluralität übergangen, sondern einzelne kulturelle Merkmale, wie etwa ein bestimmtes religiöses Bekenntnis, zu normativen Standards für die gesamte Gesellschaft erhoben.¹¹ Dies liegt darin begründet, dass Ratzinger offenkundig nicht bereit ist, sich der Moderne und ihren veränderten gesellschaftlichen Anforderungen in angemessener Form zu stellen. Weder der Prämisse der gesellschaftlichen Pluralität (Rawls) noch jener eines historischen Schuldbewusstseins (Metz) werden in Ratzingers Überlegung angemessen berücksichtigt.¹² Damit droht sich Ratzinger aber als Diskurspartner selbst aus dem Rennen zu nehmen. In dieser Form vermag Ratzinger keinen genuinen Beitrag zur drängenden Frage einer neuen politischen Theologie Europas zu leisten.¹³ Vielmehr entsteht der Eindruck eines Appells, gemäß dem Ratzinger an eine Tradition erinnert, an die man einmal glauben konnte, die aber heute niemand mehr zu überzeugen vermag.

Literatur

Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften* 9/2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

-
- 11 An dieser Stelle sei nochmals an Adorno erinnert, der Kulturalismus als eine moderne Form des Rassismus enttarnt.
 - 12 Damit beziehe ich mich im vorliegenden Beitrag ausschließlich auf die gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen der Moderne und deren Bearbeitung durch die Modelle von Säkularisierung und Zivilreligion. Dass Ratzinger auch die korrespondierenden philosophischen Umbrüche mit seiner Engführung nominalistischer Denkformen auf relativistische nicht angemessen in den Blick bekommt, habe ich in Viertbauer 2015 und 2017, bes. 11-19 gezeigt.
 - 13 Vgl. etwa die in Eichstätt unter der Leitung von Martin Kirschner entwickelten, einschlägigen Überlegungen zu einer „performativen Theologie Europas“. Vgl. Becker/Kirschner 2017; Kirschner 2006; 2007; 2018 oder 2019.

- Armstrong, Karin: *The Great Transformation. The Beginning of Our Religious Traditions*, New York 2007.
- Assmann, Jan: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.
- Becker, Patrick, Kirschner, Martin: Die Krise Europas als Herausforderung der Theologie. Bericht einer Tagung der deutschen ET-Sektion, in: *ET Studies* 8 (2017), 377-382.
- Bellah, Robert N., Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA 2012.
- Bellah, Robert N.: Religion and Legitimation in the American Republic, in: *Society* 15 (1978), 16-23.
- Bellah, Robert N.: Civil Religion in America, in: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1967), 1-21.
- Benhabib, Seyla: Die Wiederkehr der politischen Theologie. Die Kopftuchaffäre im Spiegel des vergleichenden Konstitutionalismus, in: *Dies.: Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin 2016, 235-265.
- Benjamin, Walter: Kapitalismus als Religion [1921], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: 2020,, 430-433.
- Di Fabio, Udo: *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Freiburg im Breisgau 2012.
- Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty, Einführung, in: dies. (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin: 2020, 11-31.
- Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.
- Homolka, Walter, Erich Zenger (Hg.): „... damit sie Jesus Christus erkennen.“ Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg im Breisgau 2008.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2019.
- Kirschner, Martin: Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Einführende Überlegungen zu Europa, in: ders.; Nate, Richard (Hg.): *Europa - Krisen, Vergewisserungen, Visionen. Interdisziplinäre Annäherungen*, Bielefeld 2019, 9-32.
- Kirschner, Martin: Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus, in: ders.; Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): *Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche*, Freiburg im Breisgau 2018, 29-66.
- Kirschner, Martin: Ort und Bedeutung von Kirche in der europäischen Gesellschaft. Ein konzeptioneller Vorschlag, in: *Bulletin ET* 18 (2007), 170-189.
- Kirschner, Martin: Die Zeichen der Zeit: aus europäischer Perspektive, in: Hünemann, Peter (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption*, Freiburg im Breisgau 2006, 226-239.
- Kühnlein, Michael (Hg.): *Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.

- Mackowitz, Laurin: Die Säkularisierung des Exodus. Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno, Bielefeld 2019.
- Maclure, Jocelyn, Charles Taylor: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin 2011.
- Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2006.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität [2006], in: Christoph Dohmen (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikt XVI. Im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15-26.
- Ratzinger, Joseph: Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005a, 68-88.
- Ratzinger, Joseph: Aus der Kraft der Erinnerung handeln. Gnade der Versöhnung, in: Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen, Freiburg im Breisgau 2005b, 143-146.
- Ratzinger, Joseph: Europa. Verpflichtendes Erbe für Christen, in: Franz König, Karl Rahner (Hg.): Europa. Horizont der Hoffnung, Graz: Styria 1983, 61-74.
- Rawls, John: Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses [1987], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin 2020, 588-598.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit [1971], Frankfurt am Main: 2017.
- Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg im Breisgau 2013.
- Rorty, Richard: Religion als Gesprächshindernis [1994], in: Frey, Christiane, Uwe Hebekus, David Marty (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin: 2020, 579-587.
- Verweyen, Hansjürgen: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.
- Viertbauer, Klaus: Vom christlichen Europa zu einer postsäkularen Gesellschaft. Zu einer offenen Debatte zwischen Joseph Ratzinger, Johann Baptist Metz und Jürgen Habermas, in: ders./Florian Wegscheider (Hg.): Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg i.Br.: 2017, 11-43.
- Viertbauer, Klaus: Schuld als Disposition? Zu, veränderten Charakter des Kirche-Welt-Verhältnisses, in: Julia Enxing (Hg.): Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern 2015, 136-147.
- Walzer, Michael: Exodus and Revolution, New York: Basic Books 1985
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1904/5], in: Christiane Frey u.a. (Hg.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, Berlin: 2020, 423-429.

