

Theologie und Kirchenpolitik

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Das Thema »Theologie und Kirchenpolitik« setzt zunächst die Klärung der Frage voraus, was unter Theologie zu verstehen sei und was unter Kirchenpolitik. Erst wenn beides wenigstens in ganz groben Zügen bestimmt ist, kann das »Und« definiert werden, in dem zweifellos die eigentliche Absicht des Themas liegt.

Was ist Theologie?

Fragen wir also vorab: Was ist Theologie? Darauf wäre zunächst geistesgeschichtlich zu antworten, daß Theologie ein spezifisch christliches Phänomen ist, das aus der eigentümlichen Struktur des im Christentum gemeinten Glaubensaktes resultiert; die besondere Entwicklung, die die europäische Kultur innerhalb der Weltkulturen genommen und die besondere Stellung, die sie darin gewonnen hat, hängen mit der hier waltenden Struktur eng zusammen. Näherhin ergibt sich Theologie notwendig aus der Verschmelzung von biblischem Glauben und griechischer Rationalität, auf der schon im Neuen Testament selbst das geschichtliche Christentum beruht. Wenn das Johannes-Evangelium Christus als den Logos bezeichnet, so kommt diese Verschmelzung sehr deutlich zum Vorschein: Der Text drückt damit die Überzeugung aus, daß im christlichen Glauben das Vernünftige, die Grundvernunft selbst zum Vorschein kommt, ja, er will sagen, daß der Grund des Seins selbst Vernunft ist und daß die Vernunft nicht ein zufälliges Nebenprodukt aus dem Ozean des Unvernünftigen darstellt, aus dem eigentlich alles stammte. In dem christlichen Grundakt steckt so eine doppelte Aussage:

1. Im christlichen Glauben kommt die *Vernunft* zum Vorschein; gerade als Glaube will er *Vernunft*.

2. Die Vernunft kommt durch den christlichen *Glauben* zum Vorschein; die Vernunft setzt den *Glauben* als ihren Lebensraum voraus.

Damit ist ein Spannungsverhältnis gesetzt, das letzten Endes auch hinter dem »Und« unseres Themas steht: Zum Wesen christlichen Glaubens muß es von da aus gehören, seine eigene Vernunft und darin die Vernunft selbst, die Vernünftigkeit des Wirklichen zu suchen. Aber umgekehrt gibt er der Vernunft für ihr Suchen den Auftrag mit auf den Weg, im Glauben die Bedingung der Möglichkeit für ihr eigenes Wirken anzuerkennen und ihre Totalität nicht bis zu der Auflösung ihres eigenen Grundes voranzutreiben; denn das hieße, daß sie sich mit der göttlichen Vernunft verwechselt und

gerade so die Kommunikation mit der göttlichen Vernunft preisgibt, von der sie lebt. Eine solche Selbstbegrenzung der Vernunft des Menschen mag für den heutigen Hörer als vorkritisch erscheinen. Daß sie zumindest als strukturelles Muster letztlich unverzichtbar ist, haben gerade Horkheimer und Adorno mit ihrer Analyse der Dialektik der Aufklärung gezeigt: Aufklärung lebt von der Vorstellung der Absolutheit, sagen wir ruhig: der Göttlichkeit der Wahrheit. Wenn sie diese ihre eigene Bedingung nicht mehr anerkennt und ihre eigene Absolutheit über diese vorausgesetzte Absolutheit der Wahrheit hinaustreibt, kehrt sie mit innerer Logik zur Rechtfertigung des Irrationalen zurück und macht die Vernunft selbst zu einem irrationalen Zufall¹. Um dies zu belegen, braucht man gar nicht auf Denker zu verweisen, die Freiheit und Menschenwürde zu überholten Begriffen erklären und ausdrücklich das Irrationale über das Rationale oder gleichberechtigt neben dieses stellen. Ganz allgemein gilt: Wo der Urknall als der Urbeginn der Welt gilt, ist nicht mehr die Vernunft Maßstab und Grund der Wirklichkeit, sondern das Unvernünftige; auch die Vernunft ist dann nur ein durch »Zufall und Notwendigkeit«, ja, durch einen Irrtum zustandekommenes Nebenprodukt des Unvernünftigen und insofern dann auch selbst etwas letztlich Unvernünftiges². Es ist dann auch gar nicht einzusehen, warum man ausgerechnet in ihr einen bleibenden Maßstab, eine letzte Instanz sehen sollte; da sie selbst unvernünftig ist, kann das Unvernünftige in allen Formen das gleiche Recht neben ihr und mit ihr in Anspruch nehmen.

Aber kehren wir zur Theologie zurück. Sie beruht auf der geglaubten Voraussetzung, daß das Geglaubte, nämlich der eigene Grund, vernünftig ist, ja, die Vernunft selbst. Daher gehört es zum Glauben, daß er seinen Grund und seinen Gehalt zu verstehen sucht, und genau dieses Unterfangen nennen wir Theologie; genauerhin sprechen wir von Theologie, wenn dieses Unterfangen in geordneter Form und unter gemeinschaftlich anerkannten, begründeten Regeln geschieht, die wir als Methode bezeichnen. Das bedeutet, daß die Theologie die Grundfrage der griechischen Philosophie aufnimmt, mit der

¹ Vgl. R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 268 ff.; A. Görres, Kennt die Psychologie den Menschen? In dieser Zeitschrift 5/77, S. 21 ff.

² M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung. Freiburg 1980, S. 248 f.: »Daß vor dem Urknall noch der Logos war, aus dem alles geworden und ohne den nichts geworden ist, und daß dieser in irgendeiner Weise in das menschliche Leben hineinwirkt – eine solche oder ähnliche Annahme ist heute wie früher Mindestbedingung für die Achtung vor dem Menschen. ›Menschenwürde‹ im Verständnis der politischen Aufklärung ist ein metaphysischer Begriff. Er wird sinnlos unter der Voraussetzung, daß der Mensch ›nur‹ Resultat zufälliger Evolution ist.« Vgl. umgekehrt die radikal antimetaphysische Position bei J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1973⁵, S. 149: »So mancher ausgezeichnete Geist scheint auch heute noch nicht akzeptieren oder auch nur begreifen zu können, daß allein die Selektion aus störenden Geräuschen das ganze Konzert der belebten Natur hervorgebracht haben könnte.« Über die Entstehung des Lebens und des Menschen, S. 179: »Unsere ›Losnummer‹ kam beim Glücksspiel heraus.«

der menschliche Geist in ein neues Stadium seiner Geschichte getreten war: die Frage nach der Wahrheit selbst, nach dem Sein selbst. Der christliche Theologe interpretiert nicht bloß Texte, sondern er fragt nach der Wahrheit selbst und er sieht den Menschen als wahrheitsfähig an. Ich halte daher die These von Martin Kriele für richtig, daß die christliche Theologie, wenn sie richtig funktioniert, als Kraft der Aufklärung anzusehen ist³.

Allerdings zeigt sich hier sofort wieder die Problematik des Begriffs »Aufklärung«. Denn je weiter die Aufklärung geschichtlich voranschritt, desto mehr ist sie einer Einengung des Vernunftbegriffs verfallen: Vernünftig ist, was reproduzierbar ist. Das bedeutet: Vernunft wird positivistisch. Damit beschränkt sie sich auf das, was immer wieder im Experiment vorgeführt werden kann; das aber hat zur Folge, daß sie auf ihre eigene Ausgangsfrage verzichtet, auf die Frage »Was ist das?«, und sie ersetzt durch die pragmatische Frage: »Wie funktioniert das?« Dies wiederum besagt: Unter dem Zwang ihrer Sicherheitsmaßstäbe verzichtet die Vernunft auf die Frage nach der Wahrheit und untersucht nur noch die der Machbarkeit. Damit hat sie als Vernunft im Grunde abgedankt⁴.

Genau an diesem Punkt ist die Entwicklung seit einiger Zeit angelangt, und er ist es, der die Universität von innen her zerreißt. Denn die Universität war entstanden, weil der Glaube die Suche nach der Wahrheit für möglich erklärte und zu dieser Suche zwang, die dann ihrerseits eine Ausweitung ihres Bereichs in alle Ebenen des menschlichen Erkennens verlangte und so die verschiedenen Fakultäten hervorbrachte, welche doch alle mitten in der Verschiedenheit ihrer Gegenstände zusammengehalten waren durch die gemeinsame Zuordnung zur Frage nach der Wahrheit, deren letzte Ermöglichung sie in der Theologischen Fakultät verwahrt wußten. Weil das menschliche Wissen auf einer letzten Einheit fußte, konnten sich die Wissenden und nach Wissen Suchenden in der *Universitas* von Lernenden und Lehrenden vereinigen. Die Universität ist ein Produkt des im christlichen Glaubensakt liegenden Auftrags an die Vernunft; wo dieser Zusammenhang sich völlig auflöst, tritt zwangsläufig eine bis auf den Grund gehende Krise der Universität ein. Das erste Stadium einer solchen Auflösung ist zunächst, daß die Wahrheitsfrage als eine unwissenschaftliche Frage aus der Universität verschwindet. Die Universität gerät unter das Gesetz des Positivismus und wird

³ A.a.O.; vgl. Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus? Ein Gespräch mit Prof. M. Kriele. In: »Herderkorrespondenz« 34 (1980), S. 120–127.

⁴ Vgl. zur Problematik des modernen wissenschaftlichen Denkens K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg 1978. Als Versuch einer Überwindung des Positivismus wichtig K. R. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1973. Über Rationalität und Religion R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein. Freiburg 1973. Mit kristallener Klarheit ist der Standpunkt des positivistischen Denkens neu formuliert bei J. Monod, a.a.O., S. 30. Monod macht aber redlicher Weise auch die Aporie deutlich, in die das Denken durch ein solches Frageverbot gerät, wie es ihm als zwingend erscheint.

damit zu einem Ensemble von Fachschulen, in denen die verschiedenen Spezialisierungen der positivistischen Vernunft und des funktionalen Denkens mit höchstem Anspruch weiter entwickelt werden.

Dies war die Lage der deutschen Universität von Kriegsende bis 1968. Das Gemeinsame der einzelnen Fachunternehmungen ist in dieser Situation nur noch die positivistische Begrenzung der Vernunft, das Verbot der Wahrheitsfrage. Einer solchen Ausrichtung der Universität gegenüber ist der Begriff der »Fachidiotie« nicht gänzlich unangebracht, weil der positivistische Grundansatz in die positivistische Fachlichkeit zwingt und die tiefergehende Frage nach dem Woher und Wozu des Ganzen als methodenfremd ausschließt. Insoweit ist die Explosion von 1968 nicht einfach unbegründet, sondern von der Sache her unvermeidlich gewesen. Nur bleibt die marxistische Ideologie, von deren verschiedenen Varianten her die Kritik geführt wurde, dem Anschein entgegen letztlich systemimmanent⁵. Denn als Materialismus lehnt sie notwendig den Primat des Logos ab; am Anfang steht nicht die Vernunft, sondern das Unvernünftige; die Vernunft ist als eines der Entwicklungsprodukte des Unvernünftigen im letzten selbst etwas Unvernünftiges. Das heißt: Die Dinge haben als unvernünftige keine Wahrheit, sondern die Wahrheit kann der Mensch erst machen, sie ist eine Setzung des Menschen, und das heißt in Wirklichkeit: Es gibt keine Wahrheit. Es gibt nur Setzungen des Menschen, das heißt die notwendige Parteilichkeit der Vernunft, die den Zwang der Entwicklung im voraus erkennt, ihm vorausläuft und damit den Zwang zur Freiheit erhebt. Von diesen Voraussetzungen her kann zwar der Positivismus überschritten werden durch Sinngebungen, die sich deswegen als moralisch darstellen lassen, weil sie dem Gesetz der Entwicklung vorgreifen; darauf beruht die Faszination dieser Einstellungen und darauf auch die zwangsläufige Unterlegenheit aller bürgerlichen, im Positivismus verbleibenden Argumentationen. Aber das, was bei solcher Konstruktion die Spezialisierungen vereinigt und wieder zur Universität erhebt, ist der Partezwang und damit ist die Universität als ein Raum der Freiheit für die Aufklärung nicht wieder hergestellt, sondern endgültig verneint.

Kommen wir zur Theologie zurück. Wenn sie in einer positivistisch verfaßten Universität naiv genug ist, nicht nur die historischen Bedingungen zu erklären, unter denen Johannes sagen konnte »Im Anfang war die Vernunft«, sondern diesen Satz glaubt, als Wahrheit ansieht und von da aus weiter nach der Wahrheit selbst fragt, dann erscheint sie als systemwidrig und paßt in das Selbstverständnis einer modernen Universität nicht hinein. So liegt es nahe,

⁵ R. Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*. Einsiedeln 1977, S. 8: »Unter ihren Rollen stellt diese Zivilisation auch die Rolle der Opposition bereit, die Rolle der Kritik und des systemverändernden Widerstandes. Seine offizielle Version ist heute der Marxismus. Dessen Ziel ist allerdings in Wirklichkeit kein anderes als die Vollendung jenes funktionalen Systems der technischen Rationalität.«

daß sie sich angleicht. Dies ist leichter, als es dem Außenstehenden scheinen mag. Die Theologie kann nämlich ganz einfach, anstatt in ihren autoritativen Texten die Wahrheit selbst zu suchen, die historischen Entstehungsbedingungen dieser Texte klären, ihre ursprüngliche Bedeutung mit historischen Methoden zu rekonstruieren versuchen und sie kritisch mit den Auslegungen konfrontieren, die in der Wirkungsgeschichte der Texte zutage getreten sind. Das heißt: Sie kann sich in eine perfekte Fachlichkeit zurückziehen und sich damit dem Kanon der positivistischen Vernunft durchaus gewachsen zeigen. Sie wird so den anderen Fachwissenschaften ebenbürtig, nur – die besondere Aufgabe, die ihr und der Philosophie ursprünglich gestellt war, fällt dann aus: Die Frage nach dem Ganzen, über die Fächer hin, die wird nun nicht mehr gestellt. In einer solchen Situation liegt es nahe, daß auch Theologiestudenten der bemühten Fachlichkeit ihrer Lehrer überdrüssig werden, in der Parteilichkeit der Vernunft für die zukünftige bessere Welt mehr wahre Theologie sehen als in der Klärung historischer oder struktureller Sachverhalte und Theologie als praktische Wissenschaft im Sinn einer solchen Option für eine künftige Welt verstehen. Das Stichwort, daß Orthopraxie *vor* Orthodoxie gehe, hat hier seinen Ursprung: Was wahr ist, muß durch eine Setzung des Menschen entstehen, zu der eine praktische Philosophie die Handlungsanweisungen ausarbeitet. Deswegen ist es auch kein Zufall, daß die Revolte von 1968 in Deutschland weitgehend von den theologischen Fakultäten ausging, weil in ihnen die Krise der positivistischen Fachlichkeit am meisten empfunden wurde und die ihres Wahrheitsanspruchs entkleidete Konfessionalität mühelos in die endlich wieder einsichtige Parteilichkeit für die bessere Welt umzusetzen war.

Kirche und Theologie

An dieser Stelle wird der Übergang von Theologie zur Politik und auch der innere Ansatz der sogenannten politischen Theologie sichtbar. Zugleich stoßen wir auf das Phänomen Kirche, das bisher noch nicht ausdrücklich zur Sprache gekommen ist. Die Kirche muß natürlich überall dort als ein Instrument der Zukunftsverhinderung erscheinen, wo die Wahrheitsfrage entweder als vorkritische Naivität oder als bürgerliche Illusion aufgefaßt wird. Aber es ist ja in unseren Überlegungen auch sichtbar geworden, daß im ersten Fall der Mensch anonymen Interessen ausgeliefert wird, im zweiten dem Partei-zwang, und so darf uns dieser Vorwurf nicht schrecken. Um das Selbstverständnis der Kirche wenigstens im Umriß zu fassen, müssen wir nochmals zu unserem Ausgangspunkt, nämlich der Schilderung des christlichen Glaubensaktes zurückkehren. Wir hatten gesagt, daß der Glaube Vernunft anfordert und eröffnet, sich als Lebensraum von Vernunft versteht, so daß der Glaube nicht richtig ist, wenn er nicht zu einer wenigstens rudimentären ver-

nünftigen Einsicht führt, aber auch die Vernunft sich den Boden entzieht, wenn sie den Glauben auflöst. Bei solchen Aussagen ist nicht eine abstrakte Vernunft vorausgesetzt, die sozusagen ohne geschichtliche und soziale Bedingungen jederzeit freischwebend operiert; diesen Vernunftbegriff kann man mit Recht als eine bürgerliche Fiktion kritisieren. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß die Vernunft historischer und sozialer Lebensbedingungen bedarf, um als Vernunft wirken zu können. Deswegen gehört die Glaubensgemeinschaft, Kirche genannt, zu dem christlichen Begriff von Glaube und von Vernunft: Die Kirche ist darnach der Lebensraum, in dem glaubensgemäßes Leben als gemeinschaftlicher Akt möglich ist und damit auch die historische Bedingung dafür, daß die Vernunft die vom Glauben ermöglichte Frage stellen und ihren Anspruch auf Wahrheit durchhalten kann. Diese Frage der Vernunft kann einerseits nur als gemeinschaftliche Frage gestellt werden, im Kontext einer die Vernünftigkeit der Vernunft verbürgenden Gemeinschaft; sie muß andererseits gerade von einer solchen Gemeinschaft in die persönliche Verantwortung des Fragenden gestellt und von dieser getragen werden⁶.

Damit kommen wir zum zentralen Problem dieses Vortrags. Von Kritikern einer neuen Rechten wird der Kirche entgegengehalten, daß ihr Verhältnis zur Wissenschaft strukturell genau dasselbe sei wie beim Marxismus, nämlich Bindung der Erkenntnis an die Parteidoktrin. Die Spannung zwischen kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft hat demgemäß heute zwei verschiedene Ausgangspunkte: Es gibt zum einen eine Spannung, die aus der Option für ein als Marxismus verstandenes Christentum herrührt, wie dies kürzlich Ernesto Cardenal formuliert hat, der heute zwei Kirchen gegeben sieht: die eine, die ein Instrument der Befreiung ist und entsprechend den humanistischen Impulsen des Marxismus die kommende Gesellschaft herbeizuführen sucht – das Reich Gottes, wie Cardenal meint; die andere, die die bisherige Gesellschaft festhält und in Reaktion zu dieser neuen Kirche steht. Hier ist die Spannung weniger eine solche zwischen Lehramt und Theologie als eine solche zwischen zwei Realisierungsformen von Kirche, wobei freilich das Lehramt in gewisser Hinsicht als Kern des reaktionären Kirchenbegriffs erscheint. Die andere Art von Spannung zwischen Theologie und Lehramt beruht auf dem vorhin geschilderten Gedankengang: Das Lehramt erscheint als Parteibehörde, die die Wissenschaft an eine wissenschaftsfremde Instanz, an die »Orthodoxie« ihrer Parteilinie binden will.

Daß das Lehramt in Gefahr kommen kann, wie eine Parteibehörde zu verfahren, ist unbezweifelbar. Daß es aber strukturell so etwas sei und damit ein wissenschaftsfremdes Instrument des Partezwangs sein müsse, ist zu bestreiten. Der Unterschied zwischen der Struktur einer ideologisch verfaßten Par-

⁶ Vgl. J. Pieper, *Buchstabierübungen*. München 1980, S. 32 ff.

tei und der Kirche liegt nämlich genau in der Wahrheitsfrage. Der Materialismus setzt, wie wir schon gesehen haben, voraus, daß am Anfang nicht die Vernunft, sondern das Unvernünftige – die Materie – steht. Folglich ist die Vernunft das Produkt des Unvernünftigen; die Wahrheit geht dem Menschen nicht voraus, sondern entsteht erst durch eine Setzung – »Orthodoxie« kann immer nur das Produkt von Orthopraxie sein, auch wenn der Theorie-Entwurf der Praxis vorausseilen muß. Das heißt: Die Wahrheit geht in der Setzung der Partei auf und hängt gänzlich von ihr ab. Die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens hingegen ist es, daß am Anfang die Vernunft steht und damit die Wahrheit: Sie bringt überhaupt den Menschen und die menschliche Vernunft als wahrheitsfähige hervor. Zur Wahrheit verhält sich der Mensch zunächst wesentlich rezeptiv und nicht produktiv. Die Gemeinschaft der Kirche ist zwar als historische Bedingung für die Tätigkeit der Vernunft erforderlich, aber die Kirche fällt nicht mit der Wahrheit zusammen. Sie ist nicht die Setzerin der Wahrheit, sondern selbst von ihr gesetzt und als Raum ihrer Erkenntnis da. Die Wahrheit bleibt also wesentlich unabhängig von der Kirche, die Kirche ihr instrumental zugeordnet. Deshalb gibt es hier ein echtes »Und« – Theologie *und* Kirchenpolitik, Theologie *und* kirchliches Lehramt als einander zugeordnete Realitäten. Deshalb ist es zwar die Funktion der Kirche, dort die Grenze zu markieren, wo Theologie ihren eigenen Lebensraum, die Kirche, auflöst und damit in der Dialektik der Aufklärung die Bedingungen der Aufklärung aufhebt. Aber es ist nicht ihre Funktion, der Theologie über das Grundgefüge des Glaubens hinaus ihre Inhalte und ihre Methoden vorzuschreiben. Zugeben muß man: Weil dieses spezifische Zueinander von Kirche und Theologie sowohl der positivistischen wie auch der marxistischen Denkform, also den beiden heute tragenden Grundeinstellungen fremd ist, ist die Gefahr von beiden Seiten her sehr groß, dieses Verhältnis zu verfehlen; andererseits kann der Kontrapunkt zu diesen beiden modernen Positionen auch dazu beitragen, jetzt erst eigentlich das Besondere der christlichen Position zu erkennen.

Zum Begriff »Kirchenpolitik«

Damit kommen wir nun zum letzten Punkt unserer Überlegungen, der nach der Klärung dessen, was Theologie ist und was Kirche politisch in bezug auf Theologie ist, zu beschreiben versucht, wie Theologie und Kirchenpolitik aufeinander bezogen sind. Allerdings müssen wir vorher doch noch etwas deutlicher das Verhältnis der Kirche zum politischen Bereich überhaupt ins Auge fassen. Grundlegend bleibt dafür das Wort Christi: »Gebt Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist« (Mt 22, 21). Dieses Wort hat einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Beziehung zwischen Politik und

Religion eröffnet⁷. Bis dahin galt ganz allgemein, daß das Politische selbst das Sakrale ist. Zwar kennt auch die Spätantike freireligiöse Gruppierungen, die sogenannten Mysterienbünde, die aus dem Verfall der Staatsreligion ihre Anziehungskraft gewannen. Aber die Toleranz ihnen gegenüber beruhte auf der Voraussetzung, daß der Staat als Träger einer obersten Sakralität anerkannt wurde. Er sichert die ethische Verbindlichkeit seiner Gesetze und damit die menschliche Gewähr seines Zusammenhalts dadurch, daß diese Gesetze und in ihnen der Staat selber als Ausdruck eines sakralen, göttlichen und nicht bloß menschlichen Willens erscheinen: Weil sie göttlich sind, darum müssen sie dem Menschen unberührbar und unbedingt verpflichtend bleiben.

Diese Gleichsetzung des staatlichen Anspruchs an den Menschen mit dem sakralen Anspruch des göttlichen Weltwillens selbst hat das erwähnte Wort Jesu zerschnitten. Damit war die ganze antike Staatsidee in Frage gestellt und es ist durchaus begreiflich, daß der antike Staat in dieser Bestreitung seiner Totalität einen Angriff auf die Fundamente seiner Existenz sah, den er mit der Todesstrafe ahndete: Wenn das Wort Jesu gilt, konnte tatsächlich der bisherige römische Staat so nicht fortbestehen. Zugleich aber muß gesagt werden, daß genau diese Trennung von staatlicher und sakraler Autorität, der neue Dualismus, der in ihr liegt, den Ursprung und den bleibenden Grund der abendländischen Freiheitsidee darstellt. Denn fortan gibt es zwei einander zugeordnete, aber doch nicht miteinander identische Gemeinschaften, deren keine den Charakter des Totalen hat. Der Staat ist nicht mehr selbst Träger einer bis ins Letzte des Gewissens hineinreichenden religiösen Autorität, sondern verweist für seinen sittlichen Grund über sich hinaus auf eine andere Gemeinschaft. Diese wiederum, die Kirche, versteht sich als eine letzte sittliche Instanz, die aber auf der freiwilligen Zugehörigkeit aufruht und nur zu geistlichen, aber nicht zu zivilen Strafen berechtigt ist, eben weil sie nicht den gemeinsam vorgegebenen Rang des Staatlichen hat. So ist jede dieser Gemeinschaften in ihrem Radius begrenzt, und auf der Balance dieser Zuordnung beruht Freiheit. Daß diese Balance oft genug gestört worden ist, daß es im Mittelalter und in der frühen Neuzeit oft doch zu einer faktischen Verschmelzung von Staat und Kirche kam, die dann den Wahrheitsanspruch des Glaubens zum Zwang umfälschte und zur Karikatur des eigentlich Gewollten geraten ließ, ist damit in gar keiner Weise bestritten. Aber auch in dunklen Zeiten blieb die in den Grundzeugnissen des Glaubens dargestellte Ordnung der Freiheit eine Instanz gegen die Verschmelzung von bürgerlicher Gesellschaft und Glaubensgemeinschaft, auf die sich das Gewissen beziehen und von der der Impuls zur Auflösung totaler Autorität ausgehen

⁷ Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 3 Bde. Tübingen 1959–1969, bes. Bd. 2: *Die christliche Revolution* (1959).

konnte⁸. Die moderne Freiheitsidee ist daher ein legitimes Produkt des christlichen Lebensraumes; sie konnte sich gar nirgend anders als in ihm entwickeln. Ja, man muß hinzufügen: Sie ist auch gar nicht von ihm abtrennbar und in beliebige Systeme zu verpflanzen, wie sich heute sehr deutlich in der Renaissance des Islam zeigt: Der Versuch, sogenannte westliche Maßstäbe losgetrennt von ihrem christlichen Grund auf islamische Gesellschaften aufzupropfen, verkennt die innere Logik des Islam ebenso wie die geschichtliche Logik, der die westlichen Maßstäbe zugehören; deshalb war dieser Versuch in dieser Form zum Scheitern verurteilt. Die Gesellschaftskonstruktion des Islam ist theokratisch, also monistisch und nicht dualistisch; der Dualismus, der die Voraussetzung der Freiheit ist, setzt seinerseits die Logik des Christlichen voraus. Praktisch bedeutet dies: Nur wo in irgendeiner Form die Dualität von Staat und Kirche, von sakraler und politischer Instanz erhalten bleibt, ist die Grundvoraussetzung für Freiheit gegeben. Wo Kirche selbst zum Staat wird, geht Freiheit verloren. Aber auch dort, wo Kirche als öffentliche und öffentlich belangvolle Instanz aufgehoben wird, entfällt Freiheit, weil dort wieder der Staat die Begründung des Sittlichen voll für sich reklamiert; in der profanen, nachchristlichen Welt tut er dies zwar nicht in der Form der sakralen Autorität, aber als ideologische Autorität, das heißt, der Staat wird Partei und da es ihm gegenüber keine Instanz eigenen Ranges mehr geben darf, wird er selbst wieder total. Der ideologische Staat ist totalitär; er muß ideologisch werden, wenn es ihm gegenüber nicht eine freie, aber öffentlich anerkannte Autorität des Gewissens gibt. Wo solche Dualität nicht ist, ist die Totalität, das totalitäre System unausweichlich.

Damit ist nun die Grundaufgabe von Kirchenpolitik definiert, so wie ich sie verstehe: Sie muß darauf abzielen, diese Balance eines dualen Systems als Grundlage von Freiheit zu erhalten. Deshalb muß die Kirche Ansprüche an das öffentliche Recht stellen und kann nicht einfach in den privatrechtlichen Bereich zurücktreten. Deshalb muß sie aber auch darauf achten, daß Staat und Kirche getrennt bleiben und die Zugehörigkeit zur Kirche ihren Freiwilligkeitscharakter klar behält.

Kirchenpolitik und Theologie

Auch das Verhältnis von Kirchenpolitik und Theologie ist damit in seiner Grundlinie bestimmt. Kirchenpolitik darf sich nicht einfach an Kirchenmacht orientieren, die nach dem Gesagten ja geradezu Widerspruch des wahren Wesens von Kirche werden kann und folglich dem moralischen Gehalt der

⁸ Zu den Modellen und Problemen der geschichtlichen Entwicklung wichtiges Material bei U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Stuttgart 1970; Texte bei H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*. München 1961.

Kirchenpolitik zuwiderliefe. Sie normiert sich vielmehr an theologischer Erkenntnis und nicht einfach an der Maxime der Vermehrung von Einfluß und Macht. Im übrigen muß sie nach unseren bisherigen Überlegungen auch der Theologie gegenüber auf die Wahrung der dualen Struktur achten: Das kirchliche Amt darf der Theologie gegenüber nicht zur Parteizentrale werden, die die Partei-Ideologie von der Strategie des Machterwerbs her überprüft. Die Kirche versteht sich vielmehr, wie wir festgestellt haben, als der konkrete Lebensraum der sinnerfragenden Vernunft. Demgemäß muß sie einerseits die Vernunft vor einer abstrakten Selbständigkeit warnen, die fiktiv wird, aber andererseits die Eigenverantwortung der im Lebensraum des Glaubens fragenden Vernunft respektieren. Ähnlich wie im Bereich der Zuordnung von Staat und Kirche geht es also auch hier darum, die Dualität als fruchtbaren Funktionszusammenhang zu wahren; ähnlich wie dort sind daher zwei grundlegende Fehlformen des Verhältnisses möglich: Eine Fehlform ist gegeben, wenn das kirchliche Amt die Eigenständigkeit der Theologie abschneidet und ihr nur noch die Aufgabe läßt, Belege für das vom Lehramt Vorgetragene zu suchen – Theologie würde dann in die Funktion einer Partei-Ideologie herabgewürdigt.

Eine Fehlform liegt aber auch dann vor, wenn Theologie Kirche auflöst oder sie nur noch als Trägerorganisation ohne geistigen Gehalt akzeptiert. Sie reflektiert dann nicht mehr den geistigen Grund einer lebendigen Gemeinschaft; ihr Subjekt ist in diesem Fall nur noch die private Vernunft des einzelnen Forschers und das bedeutet, wie auch schon dargestellt, daß sie entweder positivistisch oder ideologisch wird. Damit aber hört sie als Theologie auf; das heißt: In ihrer völligen Autonomisierung erreicht sie nicht einen höheren Grad, sondern ihre Zerstörung als Theologie. Immer wo eine der beiden Stimmen, die des kirchlichen Amtes oder die der Theologie, ihre Selbständigkeit einbüßt, büßt auch die andere Seite ihren wesentlichen Gehalt ein.

Dieses besondere Zuordnungsverhältnis ist in den Konkordaten in die Rechtsfigur des *Nihil obstat* übersetzt: Der Bischof als Träger des kirchlichen Amtes nimmt nicht positiv an der Auswahl der Lehrstuhlinhaber teil, aber er hat die negative Funktion eines Einspruchsrechts, womit die Freiheit der Theologie einerseits, ihre Rückbindung an die Kirche andererseits nach meinem Dafürhalten durchaus sachgerecht ausgedrückt ist. Wenn das zutrifft, was ich eingangs über die Bedeutung der Theologie für die Existenz der Universität gesagt habe und wenn Theologie ihrerseits nicht ohne Bezug auf die Kirche sein kann, dann dient eine solche Ordnung der Dinge letztlich auch der Universität als solcher und ganzer. Kritisch wird dieses Spannungsverhältnis von seinem Wesen her immer sein. Aber solange es kritisch ist, ist es auch lebendig; um diese kritische Lebendigkeit geht es letztlich in der Zuordnung von Kirchenpolitik und Theologie.