

Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern
am Montag, 19. Januar 2004

Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates

Begrüßung Akademiedirektor Dr. Florian Schuller

Im Namen der Katholischen Akademie Bayern habe ich die Ehre, die beiden Gesprächspartner willkommen zu heißen, die – zunächst für uns – und dann auch mit uns nachdenken wollen über eine der zentralen Fragestellungen moderner, postmoderner Gesellschaft: Herrn Prof. Dr. Jürgen Habermas und Seine Eminenz, Joseph Kardinal Ratzinger. Außerordentlichen, tief empfindenden Dank Ihnen beiden, dass dieser Abend möglich wurde, und Sie heute der Einladung in die Katholische Akademie Bayern gefolgt sind.

Unser Haus war von Anfang an bewusst konzipiert als Ort spannungsreicher, offener, symmetrischer Kommunikation, bei der sich Vertreter katholischer Positionen mit Gesprächspartnern unterschiedlichster Provenienz auf die Suche nach Wegen machen, die in der geistigen Landschaft der Gegenwart und angesichts konkreter Herausforderungen möglich und sinnvoll, manchmal vielleicht sogar nötig scheinen.

Jeder der beiden Namen „Ratzinger“ und „Habermas“ steht nun als Kürzel für eine ganze intellektuelle Welt, und beide zusammen bilden eines der aufregendsten Gesprächspaare, die man sich augenblicklich – vielleicht nicht nur im deutschsprachigen Raum – für Grundsatzerflexionen menschlicher Existenz denken kann. Um so verwunderlicher, dass sie bisher noch kein Podium zusammenführte.

Da könnte man fast von so etwas wie parallelen Leben sprechen; auch Parallelen treffen sich ja, zumindest normalerweise (völlig unmathematisch gesprochen) nicht. Beide

- entstammen der gleichen Spätzwanziger-Generation: 1927 bzw. 1929 geboren;
- 1953 bzw. 1954 in ihrem jeweiligen Fach promoviert;
- ab 1966 in Tübingen, bzw. ab 1964 in Frankfurt am Main direkt in die Ausgangsdramatik der kommenden Umbruchjahre hineindisponiert;
- nach verschiedenen Ortswechseln ab 1981 der eine in Rom als Präfekt der Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei,
- ab 1983 der andere auf seinem letzten Lehrstuhl wiederum in Frankfurt, diesmal für Philosophie mit Schwerpunkt



Der Philosoph Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger im Disput über Glaube und Vernunft, Moral und Gemeinsinn

Sozial- und Geschichtsphilosophie, die öffentliche Diskussion immer stärker prägend und herausfordernd.

So verbindet z. B. noch etwas anderes die beiden Gesprächspartner des heutigen Abends – ihre Präsenz in der intellektuellen Landschaft Frankreichs. Jürgen Habermas gilt als der seit Marx, Nietzsche und Heidegger einflussreichste deutsche Philosoph, seine Rolle scheint sogar die eines öffentlichen Gewissens der politischen Kultur des Landes zu sein.

Kardinal Ratzinger wurde schon 1992 in die Académie des Sciences Morales et Politiques des Institut de France aufgenommen, als Nachfolger von Andrej Sacharow.

Der Kardinal von Genua, Tarcisio Bertone, hat jüngst erst mit fußballerischer Terminologie eine innerkirchliche Aufstellung präsentiert und dabei Kardinal Ratzinger die Trainerrolle zugespro-

chen; er sei also so etwas, Originaltext Kardinal Bertone, wie der Giovanni Trapattoni der katholischen Kirche. Vielleicht etwas überraschend – zunächst hätte man ja auch an einen zentralen Verteidiger denken können, oder an den Torwart, der, wie es im entsprechenden Jargon heißt, seinen Kasten sauber hält. Aber Trainer klingt natürlich viel besser, und ist es auch. Leider hat bisher noch niemand einen ähnlichen Aufstellungsversuch im Bereich der Philosophie vorgenommen. Doch gäbe es da wohl kaum jemanden, der nun seinerseits Jürgen Habermas die Trainerrolle streitig machen könnte. Kommen wir zum Thema, um das es heute Abend geht: „Die vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“.

Dessen Brisanz bricht in immer kürzeren Abständen an ganz unterschiedlichen Punkten des gesellschaftlich-politi-

schen Feldes auf, von bioethischen Grundsatzfragen über das Selbstverständnis Europas bis zum Kopftuchstreit. Nicht nur in dieser Runde wird die Berechtigung und Notwendigkeit des Themas also keiner Begründung bedürfen.

Wie eine sich selbst als plural verstehende Gesellschaft gemeinsame Ligaturen – so hat es Ralf Dahrendorf genannt –, gemeinsame Verbindlichkeiten erkennen und anerkennen kann und soll, das ist die eine Fragerichtung. Und die andere, bei weitem nicht nur dem Genius huius loci entsprechend, wie Glaubende ihre von Transzendenz her sich begründende und verstehende Existenz in dieses gesellschaftliche Erkennen und Anerkennen einbringen können und sollen.

Mehrere schützende Geister wachen sicherlich über diesem Abend. Jene einen Genien wohl, die dieses Haus gewohnt

sind, aber auch einige zusätzliche. Ich denke da an den Geist jenes Immanuel (ein wunderschöner theologischer Name bekanntlich), dessen Todestag am 12. Februar sich zum zweihundertsten Male jährt, und dessen Bedenken von Moralität und Staatlichkeit (bzw. der „Republik“ in seiner Diktion) unerlässlich für unser Bedenken bleibt.

Oder ich denke an jenen 94jährigen italienischen Philosophen, der heute vor 10 Tagen starb: Norberto Bobbio, Nestor nicht nur der italienischen Philosophie.

Ihm hat Claudio Magris auf der ersten Seite des „Corriere della Sera“ einen Nachruf unter dem Motto „Diritto e libertà“/„Recht und Freiheit“ gewidmet. Darin nennt er Bobbio den „maestro del dubbio laico“, den „Meister des – und hier beginnen nicht nur linguistische, sondern kulturgeschichtliche Übersetzungsprobleme – den Meister des laikalen, besser: des weltlichen, des säkularen Zweifels“ – nicht in jenem einfältigen Sinn des puren Gegensatzes zum Glauben, zur Religion, der gegenüber Bobbio sich selber ambivalent geäußert hat, sondern bezogen auf die Fähigkeit – meint Claudio Magris –, die Bereiche der verschiedenen Kompetenzen, wie Sittlichkeit, Recht, Politik oder Religion, zu benennen und zu unterscheiden, nicht unbedingt zu trennen. Und was Magris als die große Gabe des Rechtsphilosophen Bobbio bezeichnet, nämlich die eigenen Ideen kritisch, d. h. mit dem Mittel der Vernunft, in „lucidità concettuale“, in begrifflicher Klarheit, vorzulegen, diese gleiche Grundhaltung ist wohl den beiden Gesprächspartnern unseres Abends ebenfalls in hohem Maße zuerkannt, mögen Sie auch von unterschiedlichen Präsuppositionen her argumentieren.

Lassen Sie mich deshalb als letzte zu erwähnende Gemeinsamkeit zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger an eine denken, die die beiden auch mit Norberto Bobbio verbindet – den Schock der aus dem Ruder geratenden, den Irrationalismus nicht vermeidenden Umwälzungen Ende der sechziger Jahre. Einmal schrieb Norberto Bobbio – Hennig Ritter hat die Sätze in seinem Nekrolog wiederholt –: „Die Unbeugsamkeit des Glaubens an letzte Begründungen zu beobachten war die wichtigste Lehre meines Lebens. Ich habe daraus gelernt, die Ideen anderer zu respektieren, vor dem Geheimnis innezuhalten, das jedes individuelle Bewusstsein birgt, zu verstehen, bevor ich diskutiere, und zu diskutieren, bevor ich verurteile.“

Aus solchem Respekt und Innehalten, aus solchem Verstehen und Diskutieren möge auch unser heutiges Beisammensein seine Spannung und Leidenschaft gewinnen. □



Die beiden Kontrahenten sind nach den Worten von Akademiedirektor und Moderator Florian Schuller „eines der aufregendsten Gesprächspare, die man sich augenblicklich denken kann“

Stellungnahme Professor Dr. Jürgen Habermas

Das für unsere Diskussion vorgeschlagene Thema erinnert an eine Frage, die Ernst-Wolfgang Böckenförde Mitte der 60er Jahre auf die prägnante Formel gebracht hat – ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann¹. Darin drückt sich der Zweifel aus, dass der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist. Das würde den zu weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Staat zwar angesichts der „Tatsache des Pluralismus“ (Rawls) in Bedrängnis bringen. Aber diese Folgerung spricht nicht schon gegen die Vermutung selbst. Zunächst möchte ich das Problem nach zwei Hinsichten spezifizieren. In kognitiver Hinsicht bezieht sich der Zweifel

Es stellt sich die Frage, welche kognitiven und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern miteinander zumuten muss.

auf die Frage, ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer säkularen, das soll heißen: einer nichtreligiösen oder nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist (1). Auch wenn eine solche Legitimation zugestanden wird, bleibt in motivationaler Hinsicht der Zweifel bestehen, ob sich ein weltanschaulich pluralistisches Gemeinwesen durch die Unterstellung eines bestenfalls formalen, auf Verfahren und Prinzipien beschränkten Hintergrundverständnisses normativ, also über einen bloßen modus vivendi hinaus stabilisieren lässt (2). Auch wenn sich dieser Zweifel ausräumen lässt, bleibt es dabei, dass liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind – und deren Quellen könnten infolge einer „entgleisenden“ Säkularisierung der Gesellschaft im ganzen versiegen. Diese

Diagnose ist nicht von der Hand zu weisen, aber sie muss nicht so verstanden werden, dass die Gebildeten unter den Verteidigern der Religion daraus gewissermaßen einen „Mehrwert“ schöpfen (3). Stattdessen werde ich vorschlagen, die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt (4). Im Hinblick auf postsäkulare Gesellschaften stellt sich schließlich die Frage, welche kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss (5).

1. Der politische Liberalismus (den ich in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidige²) versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Diese Theorie steht in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet. Die Geschichte der christlichen Theologie im Mittelalter, insbesondere die spanische Spätscholastik gehören natürlich zur Genealogie der Menschenrechte. Aber die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen am Ende aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Erst sehr viel später bewältigen Theologie und Kirche die geistigen Herausforderungen des revolutionären Verfassungsstaates. Von katholischer Seite, die ja ein gelassenes Verhältnis zum lumen naturale unterhält, steht jedoch, wenn ich recht verstehe, einer autonomen (von Offenbarungswahrheiten unabhängigen) Begründung von Moral und Recht grundsätzlich nichts im Wege.

Die nachkantische Begründung liberaler Verfassungsprinzipien hat sich im 20. Jahrhundert weniger mit den Nachwehen des objektiven Naturrechts (wie der materialen Wertethik) auseinandersetzen müssen als mit historistischen und empiristischen Formen der Kritik. Nach meiner Auffassung genügen schwache Annahmen über den normativen Gehalt der kommunikativen Verfassung sozio-kultureller Lebensformen, um gegen den Kontextualismus einen nicht-defaitistischen Vernunftbegriff und gegen den Rechtspositivismus einen nicht-dezisionistischen Begriff der Rechtsgeltung zu verteidigen. Die zentrale Aufgabe besteht darin zu erklären:

- warum der demokratische Prozess als ein Verfahren legitimer Rechtsetzung gilt: soweit er Bedingungen einer inklusiven und diskursiven Meinungs- und Willensbildung erfüllt, begründet er eine Vermutung auf die rationale Akzeptabilität der Ergebnisse; und
- warum sich Demokratie und Menschenrechte im Prozess der Verfassungsgebung gleichursprünglich miteinander verschränken: die rechtliche Institutionalisierung des Verfahrens demokratischer Rechtsetzung erfordert die gleichzeitige Gewährleistung sowohl der liberalen wie der politischen Grundrechte.³

Der Bezugspunkt dieser Begründungsstrategie ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt, denn diese soll auf dem Wege der demokratischen Verfassungsgebung erst erzeugt werden. Eine „konstituierte“ (und nicht nur konstitutionell gezähmte) Staatsgewalt ist bis in ihren innersten Kern hinein verrechtlicht, sodass das Recht die politische Gewalt ohne Rest durchdringt. Während der im Kaiserreich wurzelnde Staatswillenspositivismus der deutschen Staatsrechtslehre (von Laband und Jellinek bis Carl Schmitt) ein Schlupfloch für eine rechtsfreie sittliche Substanz „des Staates“ oder „des Politischen“ gelassen hatte, gibt es im Verfassungsstaat kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrt.⁴ Von der vorkonstitutionellen Fürstensouveränität bleibt keine Leerstelle übrig, die nun – in Gestalt des Ethos eines mehr oder weniger homogenen Volkes – durch eine ebenso substantielle Volkssouveränität ausgefüllt werden müsste. Im Lichte dieses problematischen Erbes ist Böckenfördes Frage so verstanden worden, als habe eine vollständig positiviert Verfassungsordnung die Religion oder irgendeine andere „haltende Macht“ für die kognitive Absicherung ihrer Geltungsgrundlagen nötig. Nach dieser Lesart soll der Geltungsanspruch des positiven Rechts auf eine Fundierung in den vopolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser oder nationaler Gemeinschaften angewiesen sein, weil eine solche Rechtsordnung nicht selbstbezüglich aus demokratisch erzeugten Rechtsverfahren allein legitimiert werden kann. Wenn man hingegen das demokratische Verfahren nicht wie Kelsen oder Luhmann positivistisch, sondern als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität begreift, entsteht kein Geltungsdefizit, das durch „Sittlichkeit“ ausgefüllt werden müsste. Gegenüber einem rechtshegelianischen Verständnis des Verfassungsstaates besteht die prozeduralistische, durch Kant inspirierte Auffassung auf einer autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründung der Verfassungsgrundsätze.

2. Im weiteren gehe ich davon aus, dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstge-

Politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze „erhoben“ werden, sind für den Bestand einer Demokratie wesentlich.

nüßsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann. Auch unter dieser Prämisse bleibt allerdings ein Zweifel in motivationaler Hinsicht bestehen. Die normativen Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates sind nämlich in Ansehung der Rolle von Staatsbürgern, die sich als Autoren des Rechts verstehen, anspruchsvoller als



Konzentriert hört Kardinal Ratzinger den philosophischen Ausführungen von Professor Habermas zu

im Hinblick auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressen des Rechts sind. Von den Rechtsadressaten wird nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten (und Ansprüche) die gesetzlichen Grenzen nicht überschreiten. Anders als mit dem Gehorsam gegenüber zwingenden Freiheitsgesetzen verhält es sich mit den Motivationen und Einstellungen, die von Staatsbürgern in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber erwartet werden.

Diese sollen ihre Kommunikations- und Teilnahmerechte aktiv, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen. Das verlangt einen kostspieligeren Motivationsaufwand, der legal nicht erzwungen werden kann. Eine Pflicht zur Wahlbeteiligung wäre im demokratischen Rechtsstaat ebenso ein Fremdkörper wie verordnete Solidarität. Die Bereitschaft, für fremde und anonym bleibende Mitbürger gegebenenfalls einzustehen und für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen, darf Bürgern eines liberalen Gemeinwezens nur angesonnen werden. Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze „erhoben“ werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen „vorpolitischen“ Quellen lebt.

Daraus folgt noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen. Aber demokratische Praktiken entfalten eine eigene politische Dynamik. Nur ein Rechtsstaat ohne Demokratie, an den wir in Deutschland lange genug gewöhnt waren, würde auf Böckenfördes Frage eine negative Antwort suggerieren: „Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?“⁴⁵

Der demokratisch verfasste Rechtsstaat gewährleistet ja nicht nur negative Freiheiten für die um ihr eigenes Wohl besorgten Gesellschaftsbürger; mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten mobilisiert er auch die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Das vermisste „einigende Band“ ist ein demokratischer Prozess, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.

So geht es etwa in den aktuellen Auseinandersetzungen über die Reform des Wohlfahrtsstaates, über Einwanderungspolitik, den Krieg im Irak und die Abschaffung der Wehrpflicht nicht nur um einzelne policies, sondern immer auch um die strittige Interpretation von Verfassungsprinzipien – und implizit darum, wie wir uns im Licht der Vielfalt unserer kultureller Lebensweisen, des Pluralismus unserer Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen, als Bürger der Bundesrepublik wie als Europäer verstehen wollen. Gewiss, im historischen Rückblick waren ein gemeinsamer religiöser Hintergrund, eine gemeinsame Sprache, vor allem das neu geweckte Nationalbewusstsein für die Entstehung einer hoch abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich. Aber die republikanischen Gesinnungen haben sich inzwischen von diesen vorpolitischen Verankerungen weitgehend gelöst – dass wir „für Nizza“ nicht zu sterben bereit sind, ist eben kein Einwand mehr gegen eine europäische Verfassung. Denken Sie an die politischen Diskurse über Holocaust und Massenkriminalität: sie haben den Bürgern der Bundesrepublik die Verfassung als Errungenschaft zu Bewusstsein gebracht. Das Beispiel einer selbstkritischen (inzwischen keineswegs mehr exceptionellen, sondern auch in anderen Ländern verbreiteten) „Gedächtnispolitik“ zeigt, wie sich verfassungspatriotische Bindungen im Medium der Politik selbst bilden und erneuern.

Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heißt „Verfassungspatriotismus“, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte in ihrer konkreten Bedeutung zu eigen machen. Wenn die moralischen Gehalte von

Grundrechten in Gesinnungen Fuß fassen sollen, genügt der kognitive Vorgang nicht. Nur für die Integration einer verfassten Weltbürgergesellschaft (wenn es sie denn eines Tages geben sollte) würden moralische Einsicht und die weltweite Übereinstimmung in der moralischen Empörung über massive Menschenrechtsverletzungen genügen. Unter Mitgliedern einer politischen Gemeinschaft entsteht eine wie immer auch abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.

3. Nach den bisherigen Überlegungen weist die säkulare Natur des demokratischen Verfassungsstaates keine dem politischen System als solchen innewohnende, also interne Schwäche auf, die in kognitiver oder motivationaler Hinsicht eine Selbststabilisierung gefährdet. Damit sind externe Gründe nicht ausgeschlossen. Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist.

Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat angewiesen ist.

Dann würde genau jene Konstellation eintreten, die Böckenförde im Auge hat: Die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten. Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität zeigen sich im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft

und Weltgesellschaft. Märkte, die ja nicht wie staatliche Verwaltungen demokratisiert werden können, übernehmen zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen, die bisher normativ, also entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind. Dadurch werden nicht nur private Sphären in wachsendem Maße auf Mechanismen des erfolgsorientierten, an je eigenen Präferenzen orientierten Handelns umgepolt; auch der Bereich, der öffentlichen Legitimationszwängen unterliegt, schrumpft. Verstärkt wird der staatsbürgerliche Privatismus durch den

Der Katholizismus hat sich bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischem Liberalismus schwer getan.

entmutigenden Funktionsverlust einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung, die einstweilen nur in den nationalen Arenen halbwegs funktioniert und darum die auf supranationale Ebenen verschobenen Entscheidungsprozesse nicht mehr erreicht. Auch die schwindende Hoffnung auf die politische Gestaltungskraft der internationalen Gemeinschaft fördert die Tendenz zur Entpolitisierung der Bürger. Angesichts der Konflikte und der schreienden sozialen Ungerechtigkeiten einer in hohem Maße fragmentierten Weltgesellschaft wächst die Enttäuschung mit jedem weiteren Fehlschlag auf dem (nach 1945 zunächst eingeschlagenen) Wege einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts.

Postmoderne Theorien begreifen die Krisen vernunftkritisch, nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung. Radikale Vernunftskesis ist zwar der katholischen Tradition von Haus aus fremd. Aber der Katholizismus hat sich bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischem Liberalismus schwer getan. So trifft das Theorem, dass einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz. In Teheran fragte mich ein Kollege, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Das erinnert an die Stimmungslage der Weimarer Republik, an Carl Schmitt, Heidegger oder Leo Strauß.

Ich halte es für besser die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln. Damit möchte ich das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen. Die Philosophie muss dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen. Bevor ich diesem Diskussionspfad folge, möchte ich aber eine naheliegende Abzweigung des Dialogs in andere Richtung erwähnen.

Durch den Zug zur Radikalisierung der Vernunftkritik hat sich die Philosophie auch zu einer Selbstreflexion auf ihre eigenen religiös-metaphysischen Ursprünge bewegen und gelegentlich in Gespräche mit einer Theologie verwickeln lassen, die ihrerseits an philosophische Versuche einer nachhegelschen Selbstreflexion der Vernunft Anschluss gesucht hat⁶.

Exkurs. Anknüpfungspunkt für den philosophischen Diskurs über Vernunft und Offenbarung ist eine immer wiederkehrende Denkfigur: Die auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung aus einem Anderen; und dessen schicksalhafte Macht muss sie anerkennen, wenn sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren soll. Als Modell dient hier das Exerzitium einer aus eigener Kraft vollbrachten, zumindest ausgelösten Umkehr, einer Konversion der Vernunft durch Vernunft – gleichviel, ob nun die Reflexion, wie bei Schleiermacher, am Selbstbewusstsein des erkennenden und handelnden Subjekts ansetzt oder, wie bei Kierkegaard, an der Geschichtlichkeit der je eigenen existenziellen Selbstvergewisserung oder, wie bei Hegel, Feuerbach und Marx, an der provokativen Zerrissenheit sittlicher Verhältnisse. Ohne anfänglich theologische Absicht überschreitet sich eine ihrer Grenzen inne werdende Vernunft auf ein Anderes hin: sei es in der mystischen Verschmelzung mit einem kosmisch umgreifenden Bewusstsein oder in der zweifelnden Hoffnung auf das historische Ereignis einer erlösenden Botschaft oder in Gestalt einer vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will. Diese anonymen Götter der nachhegelschen Metaphysik – das umgreifende Bewusstsein, das unvordenkliche Ereignis, die nicht-

Im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, kann etwas intakt bleiben, was anderswo verloren gegangen ist.

entfremdete Gesellschaft – sind für die Theologie leichte Beute. Sie bieten sich dazu an, als Pseudonyme der Dreifaltigkeit des sich selbst mitteilenden persönlichen Gottes dechiffriert zu werden. Diese Versuche zur Erneuerung einer philosophischen Theologie nach Hegel sind immer noch sympathischer als jener Nietzscheanismus, der sich die christlichen Konnotationen von Hören und Vernehmen, Andacht und Gnaden-erwartung, Ankunft und Ereignis bloß ausleiht, um ein propositional entkern-tes Denken hinter Christus und Sokrates ins unbestimmt Archaische zurückzurufen. Demgegenüber besteht eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede. Anders als bei Kant und Hegel verbindet sich diese grammatische Grenzziehung nicht mit dem philosophischen Anspruch, selber zu bestimmen, was von den Gehalten religiöser Traditionen – über das gesellschaftlich institutionalisierte Weltwissen hinaus – wahr oder falsch ist. Der Respekt,

der mit dieser kognitiven Urteilsenthaltung Hand in Hand geht, gründet sich auf die Achtung vor Personen und Lebensweisen, die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen. Aber Respekt ist nicht alles, die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten.

4. Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge. Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen „hegelianischen“ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen.

Die gegenseitige Durchdringung von Christentum und griechischer Metaphysik hat ja nicht nur die geistige Gestalt theologischer Dogmatik und eine – nicht in jeder Hinsicht segensreiche – Hellenisierung des Christentums hervorgebracht. Sie hat auf der anderen Seite auch eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie gefördert. Diese Aneignungsarbeit hat sich in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginnen, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft niedergeschlagen. Sie hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen. Benjamin war einer, dem solche Übersetzungen manchmal gelangen. Aufgrund dieser Erfahrung der säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale können wir dem Böckenförde-Theorem einen unverfänglichen Sinn geben. Ich habe die Diagnose erwähnt, wonach die in der Moderne eingespielte Balance zwischen den drei großen Medien der gesellschaftlichen Integration in Gefahr gerät, weil Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskoordination über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängt. So liegt es auch im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist. Dieses

konservativ gewordene Bewusstsein spiegelt sich in der Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“⁷. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behauptet und dass die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet. Der Ausdruck „postsäkular“ zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten. Im öffentlichen Bewusstsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt sich vielmehr eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat. In der post-

Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, den gläubigen Mitbürgern nicht das Recht abstreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.

säkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die „Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins“ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.

5. Auf der einen Seite ist das religiöse Bewusstsein zu Anpassungsprozessen genötigt worden. Jede Religion ist ursprünglich „Weltbild“ oder „comprehensive doctrine“ auch in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform im ganzen zu strukturieren. Diesen Anspruch auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung musste die Religion unter Bedingungen der Säkularisierung des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit aufgeben. Mit der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme trennt sich auch das Leben der religiösen Gemeinde von ihren sozialen Umgebungen. Die Rolle des Gemeindeglieds differenziert sich von der des Gesellschaftsbürgers. Und da der liberale Staat auf eine politische Integration der Bürger, die über einen bloßen modus vivendi hinausgeht, angewiesen ist, darf sich diese Differenzierung der Mitgliedschaften nicht in einer kognitiv anspruchswidrigen Anpassung des religiösen Ethos an auferlegte Gesetze der säkularen Gesellschaft erschöpfen. Vielmehr müssen die universalistische Rechtsordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral von innen so an das Gemeindeethos angeschlossen werden, dass eins aus dem anderen konsistent hervorgeht. Für diese „Einbettung“ hat John Rawls das Bild eines Moduls gewählt: dieses Modul der weltlichen Gerechtigkeit soll, obgleich es mithilfe weltanschaulich neutraler Gründe konstruiert worden ist, in die jeweils orthodoxen Begründungszusammenhänge hineinpassen.⁸

Diese normative Erwartung, mit der der liberale Staat die religiösen Gemeinden konfrontiert, trifft sich mit deren eigenen Interessen insofern, als sich diesen damit die Möglichkeit eröffnet, über die politische Öffentlichkeit einen eigenen

Einfluss auf die Gesellschaft im ganzen auszuüben. Zwar sind die Folgelasten der Toleranz, wie die mehr oder weniger liberalen Abtreibungsregelungen zeigen, nicht symmetrisch auf Gläubige und Ungläubige verteilt; aber auch das säkulare Bewusstsein kommt nicht kostenlos in den Genuss der negativen Religionsfreiheit. Von ihm wird die Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwartet. Das Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften mutet nicht nur den Gläubigen im Umgang mit Ungläubigen und Andersgläubigen die Einsicht zu, dass sie vernünftigerweise mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben. Auf der anderen Seite wird dieselbe Einsicht im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen zugemutet.

Für den religiös unmusikalischen Bürger bedeutet das die keineswegs triviale Aufforderung, das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens selbstkritisch zu bestimmen. Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat „vernünftig“, wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist. In der politischen Öffentlichkeit genießen deshalb naturalistische Weltbilder, die sich einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Informationen verdanken und für das ethische Selbstverständnis der Bürger relevant sind,⁹ keineswegs prima facie Vorrang vor konkurrierenden weltanschaulichen oder religiösen Auffassungen.

Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltanschauung. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.¹⁰ □

- 1 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/Main 1991, 92 ff. hier 112.
- 2 J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/Main 1996.
- 3 J. Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt/Main 1992, Kap. III.
- 4 H. Brunkhorst, Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus, Leviathan, 31, 2003, 362-381.
- 5 Böckenförde (1991), 111.
- 6 P. Neuner, G. Wenz (Hg.), Theologen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2002.
- 7 K. Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Berliner Journ.f.Sozioologie, H.3 2002, 331-343.
- 8 J. Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main 1998, 76 ff.
- 9 Als Beispiel W. Singer, Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar 2004, 33.
- 10 J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main, 2001.

Stellungnahme Joseph Kardinal Ratzinger

In der Beschleunigung des Tempos der geschichtlichen Entwicklungen, in der wir stehen, treten, wie mir scheint, vor allem zwei Faktoren als Kennzeichen einer vordem nur langsam anlaufenden Entwicklung hervor: Da ist zum einen die Ausbildung einer Weltgesellschaft, in der die einzelnen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Mächte immer mehr gegenseitig aufeinander verwiesen sind und in ihren verschiedenen Lebensräumen sich gegenseitig berühren und durchdringen. Das andere ist die Entwicklung von Möglichkeiten des Menschen, von Macht des Machens und des Zerstörens, die weit über alles bisher Gewohnte hinaus die Frage nach der rechtlichen und sittlichen Kontrolle der Macht aufwerfen. So ist die Frage von hoher Dringlichkeit, wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsame rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht aufbauen können.

Dass das von Hans Küng vorgetragene Projekt „Weltethos“ einen solchen Zuspruch findet, zeigt auf jeden Fall an, dass die Frage aufgerichtet ist. Das gilt auch dann, wenn man die scharfsichtige Kritik akzeptiert, die Robert Spaemann an diesem Projekt geübt hat.¹ Denn zu den beiden genannten Faktoren tritt ein dritter: Im Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen sind ethi-

Es gibt eine Verantwortung der Wissenschaft um den Menschen als Menschen, und besonders eine Verantwortung der Philosophie, die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten.

sche Gewissheiten weithin zerbrochen, die bisher tragend waren. Die Frage, was nun eigentlich, zumal in dem gegebenen Kontext, das Gute sei, und warum man es, auch selbst zum eigenen Schaden, tun müsse, diese Grundfrage steht weithin ohne Antwort da. Nun scheint mir offenkundig, dass die Wissenschaft als solche Ethos nicht hervorbringen kann, dass also ein erneuertes ethisches Bewusstsein nicht als Produkt wissenschaftlicher Debatten zustande kommt. Andererseits ist doch auch unbestreitbar, dass die grundlegende Veränderung des Welt- und Menschenbildes, die sich aus den wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnissen ergeben hat, wesentlich am Zerbrechen alter moralischer Gewissheiten beteiligt ist. Insofern gibt es nun doch eine Verantwortung der Wissenschaft um den Menschen als Menschen, und besonders eine Verantwortung der Philosophie, die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten, voreilige Schlussfolgerungen und Scheingewissheiten darüber, was der Mensch sei, woher er komme und wozu er existiere, kritisch zu durchleuchten, oder, anders gesagt, das nichtwissenschaftliche Element aus den wissenschaftlichen Ergebnissen auszuschneiden,



Bei der Antwort von Kardinal Ratzinger wird deutlich, wie sehr das Gespräch der beiden Geisteswissenschaftler von Respekt und Leidenschaft geprägt ist

mit denen es oft vermennt ist, und so den Blick auf das Ganze, auf die weiteren Dimensionen der Wirklichkeit des Menschseins offen zu halten, von dem sich in der Wissenschaft immer nur Teilaspekte zeigen können.

Macht und Recht

Konkret ist es die Aufgabe der Politik, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen und so ihren sinnvollen Gebrauch zu ordnen. Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts muss gelten. Macht in der Ordnung und im Dienst des Rechtes ist der Gegenpol zur Gewalt, unter der wir rechtlose und rechtswidrige Macht verstehen. Deswegen ist es für jede Gesellschaft wichtig, die Verdächtigung des Rechts und seiner Ordnungen zu überwinden, weil nur so Willkür gebannt und Freiheit als gemeinsam geteilte Freiheit gelebt werden kann. Die rechtlose Freiheit ist Anarchie und darum Freiheitszerstörung. Der Verdacht gegen das Recht, die Revolte gegen das Recht wird immer dann aufbrechen, wenn das Recht selbst nicht mehr als Ausdruck einer im Dienst aller stehenden Gerechtigkeit erscheint, sondern als Produkt von Willkür, als Rechtsanmaßung derer, die die Macht dazu haben. Die Aufgabe, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen, verweist daher auf die weitere Frage: Wie entsteht Recht, und wie muss Recht beschaffen sein, damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben, Recht zu setzen? Es ist einerseits die Frage nach dem Werden des Rechts gestellt, aber andererseits auch die Frage nach seinen eigenen inneren Maßen. Das Problem, dass Recht nicht Machtinstrument weniger, sondern Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein muss, dieses Problem scheint, fürs erste

jedenfalls, durch die Instrumente demokratischer Willensbildung gelöst, weil darin alle am Entstehen des Rechtes mitwirken und daher es Recht aller ist und als solches geachtet werden kann und muss. In der Tat ist die Gewähr der gemeinsamen Mitwirkung an der Rechtsgestaltung und an der gerechten Verwaltung der Macht der wesentliche Grund, der für die Demokratie als die angemessenste Form politischer Ordnung spricht. Trotzdem, so scheint mir, bleibt noch eine Frage übrig. Da es Einstimmigkeit unter Menschen schwerlich gibt, bleibt der demokratischen Willensbildung als unerlässliches Instrument nur zum einen die Delegation, zum anderen die Mehrheitsentscheidung übrig, wobei je nach der Wichtigkeit der Frage unterschiedliche Größenordnungen für die Mehrheit verlangt werden können. Aber auch Mehrheiten können blind oder ungerecht sein. Die Geschichte zeigt es überdeutlich. Wenn eine noch so große Mehrheit eine Minderheit,

Zum Teil wird terroristisches Verhalten als Verteidigung religiöser Tradition gegen die Gottlosigkeit der westlichen Gesellschaft dargestellt.

etwa eine religiöse oder rassische, durch oppressive Gesetze unterdrückt, kann man da noch von Gerechtigkeit, von Recht überhaupt, sprechen? So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht

bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.

Die Neuzeit hat einen Bestand solcher normativer Elemente in den verschiedenen Menschenrechtserklärungen formuliert und sie dem Spiel der Mehrheiten entzogen. Nun mag man sich im gegenwärtigen Bewusstsein mit der inneren Evidenz dieser Werte begnügen. Aber auch eine solche Selbstbeschränkung des Fragens hat philosophischen Charakter. Es gibt also in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind. Auf die Reichweite einer solchen Vorstellung werden wir später noch einmal zurückkommen müssen, zumal diese Evidenz heute keineswegs in allen Kulturen anerkannt ist. Der Islam hat einen eigenen, vom westlichen abweichenden Katalog der Menschenrechte definiert. China ist zwar heute von einer im Westen entstandenen Kulturform, dem Marxismus, bestimmt, stellt aber, soweit ich informiert bin, doch die Frage, ob es sich bei den Menschenrechten nicht um eine typisch westliche Erfindung handele, die hinterfragt werden müsse.

Neue Formen der Macht und neue Fragen nach ihrer Bewältigung

Wenn es um das Verhältnis von Macht und Recht und um die Quellen des Rechtes geht, muss auch das Phänomen der Macht selbst näher in den Blick genommen werden. Ich möchte nicht versuchen, das Wesen von Macht als solcher zu definieren, sondern die Herausforderungen skizzieren, die aus den neuen Formen von Macht resultieren, die sich im letzten halben Jahrhundert entwickelt haben. In der ersten Periode

der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war das Erschrecken vor der neuen Zerstörungsmacht dominierend, die dem Menschen mit der Erfindung der Atombombe zugewachsen war. Der Mensch sah sich plötzlich imstande, sich selbst und seine Erde zu zerstören. Es erhob sich die Frage: Welche politischen Mechanismen sind nötig, um diese Zerstörung zu bannen? Wie können solche Mechanismen gefunden und wirksam gemacht werden? Wie können ethische Kräfte mobilisiert werden, die solche politischen Formen gestalten und ihnen Wirksamkeit verleihen? De facto war es dann über eine lange Periode hin die Konkurrenz der einander entgegengesetzten Machtblöcke und die Furcht, mit der Zerstörung des anderen die eigene Zerstörung einzuleiten, die uns vor den Schrecken des Atomkrieges bewahrt haben. Die gegenseitige Begrenzung der Macht und die Furcht um das eigene Überleben erwiesen sich als die rettenden Kräfte.

Inzwischen beängstigt uns nicht mehr so sehr die Furcht vor dem großen Krieg, sondern die Furcht vor dem allgegenwärtigen Terror, der an einer jeder Stelle zuschlagen und wirksam werden kann. Die Menschheit, so sehen wir jetzt, braucht gar nicht den großen Krieg, um die Welt unlebbar zu machen. Die anonymen Mächte des Terrors, die an allen Orten präsent sein können,

Müsste nicht die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden? Aber durch wen oder was? Oder sollten vielleicht Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre eigenen Schranken weisen?

sind stark genug, um alle bis in den Alltag hinein zu verfolgen, wobei das Gespenst bleibt, dass verbrecherische Elemente sich Zugang zu den großen Potentialen der Zerstörung schaffen und so außerhalb der Ordnung der Politik die Welt dem Chaos ausliefern könnten. So hat sich die Frage nach dem Recht und nach dem Ethos verschoben: Aus welchen Quellen speist sich der Terror? Wie kann es gelingen, diese neue Erkrankung der Menschheit von innen her zu bannen? Dabei ist erschreckend, dass sich wenigstens teilweise der Terror moralisch legitimiert. Die Botschaften von Bin Laden präsentieren den Terror als die Antwort der machtlosen und unterdrückten Völker auf den Hochmut der Mächtigen, als die gerechte Strafe für ihre Anmaßung und für ihre gotteslästerliche Selbstherrlichkeit und Grausamkeit. Für die Menschen in bestimmten sozialen und politischen Situationen sind solche Motivationen offensichtlich überzeugend. Zum Teil wird terroristisches Verhalten als Verteidigung religiöser Tradition gegen die Gottlosigkeit der westlichen Gesellschaft dargestellt.

An dieser Stelle steht eine Frage auf, auf die wir ebenfalls zurückkommen müssen: Wenn Terrorismus auch durch religiösen Fanatismus gespeist wird – und er wird es –, ist dann Religion eine heilende und rettende, oder nicht eher eine archaische und gefährliche Macht, die falsche Universalismen aufbaut und dadurch zu Intoleranz und Terror verleitet? Muss da nicht Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingegrenzt werden? Dabei erhebt sich dann freilich die Frage: Wer kann das? Wie macht man das? Aber die generelle Frage bleibt: Ist die allmähliche Aufhebung der Religion, ihre Überwin-

nung, als nötiger Fortschritt der Menschheit anzusehen, damit sie auf den Weg der Freiheit und der universalen Toleranz kommt, oder nicht? Inzwischen ist eine andere Form von Macht in den Vordergrund gerückt, die zunächst rein wohltätig und allen Beifalls würdig zu sein scheint, in Wirklichkeit aber zu einer neuen Art von Bedrohung des Menschen werden kann. Der

Vielleicht müsste heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden.

Mensch ist nun imstande, Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu produzieren. Der Mensch wird zum Produkt, und damit verändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf. Er ist nicht mehr ein Geschenk der Natur oder des Schöpfers; er ist sein eigenes Produkt. Der Mensch ist in die Brunnenstube der Macht hinuntergestiegen, an die Quellorte seiner eigenen Existenz. Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten. Wenn sich uns vorhin die Frage aufdrängte, ob die Religion eigentlich eine positive moralische Kraft sei, so muss nun der Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft aufsteigen. Schließlich ist ja auch die Atombombe ein Produkt der Vernunft; schließlich sind Menschenzüchtung und -selektion von der Vernunft erdacht worden. Müsste also jetzt nicht umgekehrt die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden? Aber durch wen oder was? Oder sollten vielleicht Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen? An dieser Stelle steht erneut die Frage auf, wie in einer Weltgesellschaft mit ihren Mechanismen der Macht und mit ihren ungebändigten Kräften wie mit ihren verschiedenen Sichten dessen, was Recht und was Moral ist, eine wirksame ethische Evidenz gefunden werden kann, die Motivations- und Durchsetzungskraft genug hat, um auf die angedeuteten Herausforderungen zu antworten und sie bestehen zu helfen.

Voraussetzungen des Rechts: Recht – Natur – Vernunft

Zunächst legt sich ein Blick in geschichtliche Situationen nahe, die der unseren vergleichbar sind, soweit es Vergleichbares gibt. Immerhin lohnt sich ein ganz kurzer Blick darauf, dass Griechenland seine Aufklärung kannte, dass das götterbegründete Recht seine Evidenz verlor und nach tieferen Gründen des Rechts gefragt werden musste. So kam der Gedanke auf: Gegenüber dem gesetzten Recht, das Unrecht sein kann, muss es doch ein Recht geben, das aus der Natur, dem Sein des Menschen selbst folgt. Dieses Recht muss gefunden werden und bildet dann das Korrektiv zum positiven Recht.

Uns näher liegend ist der Blick auf den doppelten Bruch, der zu Beginn der Neuzeit für das europäische Bewusstsein eingetreten ist und zu den Grundlagen neuer Reflexion über Inhalt und Quelle des Rechts nötigte. Da ist zuerst der Ausbruch aus den Grenzen der europäischen, der christlichen Welt, der sich mit der Entdeckung Amerikas voll-

zieht. Nun begegnet man Völkern, die nicht dem christlichen Glaubens- und Rechtsgefüge zugehören, das bisher die Quelle des Rechts für alle war und ihm seine Gestalt gab. Es gibt keine Rechtsgemeinsamkeit mit diesen Völkern. Aber sind sie dann rechtlos, wie manche damals behaupteten und wie es weithin praktiziert wurde, oder gibt es ein Recht, das alle Rechtssysteme überschreitet, Menschen als Menschen in ihrem Zueinander bindet und weist? Francisco de Vitoria hat in dieser Situation die Idee des „ius gentium“, des „Rechts der Völker“, die schon im Raum stand, entwickelt, wobei in dem Wort „gentes“ die Bedeutung Heiden, Nichtchristen, mitschwingt. Gemeint ist also das Recht, das der christlichen Rechtsgestalt vorausliegt und ein rechtes Miteinander aller Völker zu ordnen hat.

Der zweite Bruch in der christlichen Welt vollzog sich innerhalb der Christenheit selbst durch die Glaubensspaltung, durch die die Gemeinschaft der Christen in einander – zum Teil feindselig – gegenüberstehende Gemeinschaften aufgefächert worden ist. Wiederum ist ein dem Dogma vorausgehendes gemeinsames Recht, wenigstens ein Rechtsminimum, zu entwickeln, dessen Grundlagen nun nicht mehr im Glauben, sondern in der Natur, in der Vernunft des Menschen liegen müssen. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf und andere haben die Idee des Naturrechts als eines Vernunftrechts entwickelt, das über Glaubensgrenzen hinweg die Vernunft als das Organ gemeinsamer Rechtsbildung in Kraft setzt. Das Naturrecht ist – besonders in der katholischen Kirche – die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht. Aber dieses Instrument ist leider stumpf geworden, und ich möchte mich daher in diesem Gespräch nicht darauf stützen. Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen. Die Natur als solche sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gibt: Das ist die Diagnose, die uns von dort gestellt wird und die heute weithin unwidersprechlich scheint.² Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige übrig geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz fasste: „Ius naturae est, quod natura omnia animalia

Die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die sich alle einigen, und die das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar.

docet.⁴⁵ Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle „animalia“ betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können.

Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein woll-

te, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben. Sie sind nicht verständlich ohne die Voraussetzung, dass der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten ist, dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind. Vielleicht müsste heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden, und das könnte nun doch die Frage erneuern helfen, ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne. Ein solches Gespräch müsste heute interkulturell ausgelegt und angelegt werden. Für Christen hätte es mit der Schöpfung und dem Schöpfer zu tun. In der indischen Welt entspräche dem der Begriff des „Dharma“, der inneren Gesetzmäßigkeit des Seins, in der chinesischen Überlieferung die Idee der Ordnungen des Himmels.

Interkulturalität und ihre Folgen

Bevor ich versuche, zu Schlussfolgerungen zu kommen, möchte ich die eben gelegte Spur noch ein wenig ausweiten. Interkulturalität erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann. Beide sehen sich zwar ihrem Selbstverständnis nach für universal an und mögen es de iure auch sein. De facto müssen sie anerkennen, dass sie nur in Teilen der Menschheit angenommen und auch nur in Teilen der Menschheit verständlich sind. Die

Es gibt nicht nur Pathologien in der Religion, die höchst gefährlich sind, sondern auch eine Hybris der Vernunft, die von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist.

Zahl der konkurrierenden Kulturen ist freilich viel begrenzter, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Vor allem ist wichtig, dass es innerhalb der kulturellen Räume keine Einheitlichkeit mehr gibt, sondern dass alle kulturellen Räume durch tiefgreifende Spannungen innerhalb ihrer eigenen kulturellen Tradition geprägt sind. Im Westen ist das ganz offenkundig. Auch wenn die säkulare Kultur einer strengen Rationalität, von der uns Herr Habermas ein eindrucksvolles Bild gegeben hat, weithin dominant ist und sich als das Verbindende versteht, ist das christliche Verständnis der Wirklichkeit nach wie vor eine wirksame Kraft. Beide Pole stehen in unterschiedlicher Nähe oder Spannung, in gegenseitiger Lernbereitschaft oder in mehr oder weniger entschiedener Abweisung zueinander. Auch der islamische Kulturraum ist von ähnlichen Spannungen geprägt; vom fanatischen Absolutismus eines Bin Laden bis zu den Haltungen, die einer toleranteren Rationalität offen stehen, reicht ein weiter Bogen. Der dritte große Kulturraum, die indische Kultur, oder besser, die Kulturräume des Hinduismus und des Buddhismus, sind wiederum von ähnlichen Spannungen geprägt, auch wenn sie, jedenfalls für unseren Blick, weniger dramatisch hervortreten. Auch diese Kulturen sehen sich sowohl dem Anspruch der westlichen Rationalität wie den Anfragen des

christlichen Glaubens ausgesetzt, die beide darin präsent sind; sie assimilieren das eine wie das andere in unterschiedlichen Weisen und suchen dabei doch ihre eigene Identität zu wahren. Die Stammeskulturen Afrikas und die von bestimmten christlichen Theologien wieder wachgerufenen Stammeskulturen Lateinamerikas ergänzen das Bild. Sie erscheinen weithin als Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch als Infragestellung des universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung.

Was folgt aus alledem? Zunächst einmal, so scheint mir, die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität, so sehr sie beide in

Christlicher Glaube und westliche säkulare Rationalität bestimmen die Weltsituation in einem Maße, wie keine andere der kulturellen Kräfte.

der ganzen Welt und in allen Kulturen auf je ihre Weise mitprägend sind. Insofern scheint mir die Frage des Teheraner Kollegen, die Herr Habermas erwähnt hat, doch von einigem Gewicht zu sein, die Frage nämlich, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung ein Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Ich würde diese Frage nicht unbedingt, jedenfalls nicht notwendig, auf die Stimmungslage von Carl Schmitt, Martin Heidegger und Levi Strauss, sozusagen einer rationalitätsmüden europäischen Situation, reduzieren. Tatsache ist jedenfalls, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann. Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar. Deswegen bleibt auch das sogenannte Weltethos eine Abstraktion.

Ergebnisse

Was also ist zu tun? Hinsichtlich der praktischen Konsequenzen finde ich mich in weitgehender Übereinstimmung mit dem, was Herr Habermas über eine postsäkulare Gesellschaft, über die Lernbereitschaft und die Selbstbegrenzung nach beiden Seiten hin ausgeführt hat. Meine eigene Sicht möchte ich in zwei Thesen zusammenfassen und damit schließen.

1. Wir hatten gesehen, dass es Pathologien in der Religion gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss, was übrigens auch die Vorstellung der Kirchenväter war.⁴ Aber in unseren Überlegungen hat sich auch gezeigt, dass es (was der Menschheit heute im allgemeinen nicht ebenso bewusst ist) auch Pathologien der Vernunft gibt, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer poten-

tiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atombombe, Mensch als Produkt. Deswegen muss umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen. Wenn sie sich völlig emanzipiert und diese Lernbereitschaft, diese Korrelationalität ablegt, wird sie zerstörerisch.

Kurt Hübner hat kürzlich eine ähnliche Forderung formuliert und gesagt, es gehe bei einer solchen These unmittelbar nicht um „Rückkehr zum Glauben“, sondern darum, „dass man sich von der epochalen Verblendung befreit, er (d. h. der Glaube) habe dem heutigen Menschen deswegen nichts mehr zu sagen, weil er seiner humanistischen Idee von Vernunft, Aufklärung und Freiheit widerspreche“.⁵ Ich würde demgemäß von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion sprechen, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.

2. Diese Grundregel muss dann praktisch, im interkulturellen Kontext unserer Gegenwart, konkretisiert werden. Ohne Zweifel sind die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität. Das kann und muss man ohne falschen Eurozentrismus sagen. Beide bestimmen die Weltsituation in einem Maß wie keine andere der kulturellen Kräfte. Aber das bedeutet doch nicht, dass man die anderen Kulturen als eine Art „quantité négligeable“ beiseite schieben dürfte. Dies wäre nun doch eine westliche Hybris, die wir teuer bezahlen würden und zum Teil schon bezahlen. Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält. □

- 1 R. Spaemann, Weltethos als „Projekt“, in: Merkur, Heft 570/571, 893–904.
- 2 Am eindrucksvollsten durchgeführt ist diese – trotz mancher Korrekturen im einzelnen – immer noch dominante Philosophie der Evolution bei J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1973. Für die Unterscheidung der tatsächlichen naturwissenschaftlichen Ergebnisse von der sie begleitenden Philosophie ist hilfreich: R. Junker – S. Scherer (Hg.), Evolution. Ein kritisches Lehrbuch, 4. A., Gießen 1998. Hinweise zur Auseinandersetzung mit der die Evolutionslehre begleitenden Philosophie: J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg 2003, 131–147.
- 3 Zu den drei Dimensionen des mittelalterlichen Naturrechts (Dynamik des Seins im allgemeinen, Gerichtetheit der Menschen und Tieren gemeinsamen Natur [Ulpian], spezifische Gerichtetheit der vernünftigen Natur des Menschen) vgl. die Hinweise in dem Artikel von Ph. Delhaye, Naturrecht, in: LThK2 VII 821–825. Bemerkenswert der Begriff von Naturrecht, der am Anfang des Decretum Gratiani steht: Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.
- 4 Das habe ich in meinem Anmerkung 2 erwähnten Buch Glaube – Wahrheit – Toleranz näher darzustellen versucht; vgl. auch M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum, 2. A., Paderborn 2001.
- 5 K. Hübner, Das Christentum im Wettstreit der Religionen, Tübingen 2003, 148.



KATHOLISCHE NACHRICHTEN-AGENTUR GMBH

Der Beitrag der Katholischen Nachrichten Agentur (KNA) erschien am 21. Januar 2004 und wurde in Tages- und Wochenzeitungen nachgedruckt

Braucht der Staat Moral?

Helmut S. Ruppert

München (KNA) „Worüber wollen Sie denn eigentlich noch streiten“, meinte ein Fachkollege. „Ich vermute, dass Sie, Herr Habermas, viel näher bei Herrn Ratzinger sind, als Sie einräumen wollen...“ Nun herrschte so viel Harmonie – zumindest aus Sicht der beiden Kontrahenten – denn doch nicht. Und das war auch nicht zu erwarten: Wenn der frühere Münchener Erzbischof und heutige Kurienkardinal Joseph Ratzinger mit dem meist beachtetsten und prägendsten deutschen Philosophen der Gegenwart, Jürgen Habermas, „in den Ring“, sprich: aufs Podium der Katholischen Akademie Bayern, steigt, dann ist ein großer Harmonieakkord am Schluss eher unwahrscheinlich.

Und dennoch: Es gab erstaunliche Annäherungen zwischen beiden, deren Namen, wie Akademiendirektor Florian Schuller nicht ohne Stolz bemerkte, jeweils für „eine ganze intellektuelle Welt“ ständen und die eines der aufregendsten Gesprächspaare seien, die man sich denken könne. Über „vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ zu diskutieren, war beiden aufgetragen – vor einem handverlesenen Publikum von nicht einmal 30 Zuhörern, das, neben zwei weiteren Professoren im Kardinalsputz, dem Münchener Erzbischof Friedrich Wetter und dem Dogmatiker Leo Scheffczyk, überwiegend aus Hochschullehrern – Theologen, Philosophen und Staatswissenschaftlern – sowie einigen Politikern bestand, darunter Hans-Jochen Vogel (SPD) und Theo Waigel (CSU).

Habermas, der den Weg der bundesrepublikanischen Gesellschaft seit Jahrzehnten kritisch begleitet und sich immer wieder streitbar zu Wort meldet, hatte bereits bei seiner Aufnahme erregenden Dankrede für den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 Freiheit und Gerechtigkeit als die Grundlagen in Erinnerung gebracht, an die jede staatliche Macht gebunden ist, weil sie den unaufgebbaren Kern des demokratischen Gemeinwesens ausmachen. Was damals aufhorchen ließ, weil es aus dem Mund des Adorno- und Horkheimer-Schülers so unerwartet kam, war die Bedeutung, die er Glaubensvorstellungen in moralischen Fragen auch einer aufgeklärten Gesellschaft zuwies. Was die Religion dazu beitrage, um ethische Fundamente im Bewusstsein der Menschen zu verankern, solle man gefälligst ernst nehmen, lautete die Quintessenz der Rede Habermas' in der Frankfurter Paulskirche. Würde der kritisch-aufgeklärte Geist auf seine alten Tage noch fromm, fragten sich damals Freunde wie Kritiker.

Habermas bleibt indes Habermas. Natürlich verbindlicher, als man ihn aus der Zeit der Studentenrevolte Ende der 60er in Erinnerung hat, weniger apo-

diktisch, aber deswegen noch lange nicht fromm. Schnell kam er zwar mit Ratzinger, der auch bei Gegnern als eines der unbestrittenen Flaggschiffe höchster katholischer Intellektualität gilt, überein, dass alle Staaten im vopolitischen Raum bereits gewisser Tugenden als Grundlagen für ein gedeihliches Miteinander bedürfen. Einig waren sich beide ebenso, dass aller Ordnung, beispielsweise innerstaatlich wie in der Staatengemeinschaft, nur auf Recht basieren könne und dürfe.

Herabwürdigung des Menschen

Aber wovon leitet sich dieses Recht ab? Was macht Recht zum Recht? Ist es das demokratische Verfahren einer Mehrheit, die Recht als Recht legitimiert, wie Habermas meint, oder ist es nicht doch die menschliche Natur, von der sich natürliche Rechte – etwa die Menschenrechte – ableiten, wie es Ratzinger sieht? Vernunft muss die Religion kontrollieren, mahnt Habermas und verweist auf abschreckende Beispiele des glaubensbezogenen Islamismus. Ratzinger hat insoweit keine Einwände, ergänzt aber, in der Neuzeit sei es oft die Vernunft, die aus dem Ruder laufe. Massenvernichtende Atomwaffen seien hierfür ebenso ein Beispiel wie die Herabwürdigung des Menschen zum Produkt für Experimentier- und Zuchtzwecke. Hier müsse dann wohl die Religion die Vernunft kontrollieren. Beide seien korrelierende, aufeinander bezogene Faktoren. Und das viel kritisierte katholische Naturrecht heiße ja letztlich nicht viel anderes als die ethischen Prinzipien des Rechts – auch in säkularen Gesellschaften. Und da gebe es eben Recht, das auch Mehrheiten nicht zum Unrecht machen könnten, ebenso wie umgekehrt Unrecht nicht durch Mehrheitsbeschluss Recht werden könne – wie die NS-Diktatur in Deutschland gezeigt hat.

In der operativen Sicht der Handlungsnotwendigkeiten waren die beiden ungleichen Diskutierer wirklich nicht weit voneinander entfernt. In der Bestimmung der Grundlagen für diese Handlungen schon eher. Einer schieferlich-friedlichen Gesellschaftsordnung muss freilich nicht im Wege stehen, dass die Ableitung und Begründung „seiner Majestät des Rechts“ differieren mag. Ratzinger hält es für geboten, darüber rasch auf Weltebene in einen multikulturellen Dialog einzutreten, redlich und ohne christlich-abendländischen Dominanzanspruch. Habermas reagierte hierauf mit einem galanten Kompliment. Das sei doch „römische Weltsicht“, meinte er bewundernd.

In der Ausgabe vom 21. Januar 2004 berichtete die „Süddeutsche Zeitung“ im Feuilleton auf Seite 24 über das Ereignis

Die Entgleisungen der Moderne. Wie Habermas und Ratzinger den Glauben rechtfertigen

Alexander Kissler

Als Jürgen Habermas im Oktober 2001, genau 33 Tage nach dem Anschlag auf das World Trade Center, den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels entgegen nahm, sprach er in seiner Dankesrede über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Seitdem hält sich hartnäckig das Gerücht, der Philosoph des nachmetaphysischen Denkens habe sich der Religion angenähert.

Er warb schließlich dafür, den „religiösen Gehalt“ der Moralbegriffe in eine säkulare Sprache zu „übersetzen“, ihn zu retten statt zu eliminieren. Nur so könne man „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenwirken“. Kündigte sich damals tatsächlich eine neue Allianz an von Säkularismus und Religion? Diese Frage stand nun offen zur Debatte: In den Münchner Räumen der Katholischen Akademie Bayern traf Jürgen Habermas vor kleinem Publikum auf den denkbar kompetentesten Widerpart, auf Joseph Kardinal Ratzinger, den Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation. Habermas spitzte seine These weiter zu. Der liberale Verfassungsstaat sei auf die „säkularisierende Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“ dringend angewiesen. Diese „Transformation“ müsse so geschehen, dass dabei „der ursprünglich religiöse Sinn ... nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt“ werde. Man darf also, konkret gesprochen, die Herkunft etwa der Menschenwürde aus der jüdisch-christlichen Tradition nicht preisgeben. Lobende Worte fand Habermas auch für die Glaubenspraxis. In den religiösen Gemeinden könne „etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist“, nämlich „Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“. Mit dieser modernitätskritischen Wendung knüpfte Habermas direkt an sein Hauptwerk an, die „Theorie des kommunikativen Handelns“. Schon 1981 fragte er, ob „wir uns nicht ... der Verluste erinnern sollten, die der eigene Weg in die Moderne gefordert hat“. Die Moderne als Verlustgeschichte: Ratzinger hörte mit Wohlwollen, wie seine Diagnose vom Kollaps des menschlichen Selbstverständnisses in abgeschwächter Form bestätigt wurde. Schweigend nahm er das Lob der karitativen Praxis hin, zählt doch ein zum reinen „Sozialverband“ degeneriertes Christentum zu seinen größten Schreckbildern. Breit genug war hingegen die Straße des Unbehagens, auf dem die beiden einträchtig nebeneinander herzogen. Habermas hatte die Vorlage geliefert. Er warnte vor einer „entgleisenden Modernisierung“ durch eine unbeherrschte Globalisierung und vor der „Sackgasse hybrider Selbstbemächti-

gung“, in die sich die Vernunft nicht manövrieren dürfe. Die große Verheißung der Kritischen Theorie, dass die herrschaftsfreie Gesellschaft in der modernen potentiell enthalten sei, kommt Habermas nicht mehr über die Lippen. Vielleicht ist auch diese neue Düsternis eine Spätfolge des 11. September.

Brunnenstube der Macht

Ratzinger weitete das Szenario der Bedrohung aus. Einerseits sei Religion, sofern sie Terror zu legitimieren helfe, schwerlich eine „heilende und rettende Macht“, müsste also unter „Kuratel der Vernunft“ gestellt werden. Andererseits mehren sich ebenso dramatisch die Zweifel an der „Verlässlichkeit der Vernunft“. Durch und durch vernunftgeleitet, steige der Mensch „hinab in die Brunnenstube der Macht, an den Quellort seiner eigenen Existenz“ – und entwerfe sich selbst neu im genetischen Experiment. Um die Pathologien der Religion und der Vernunft zu überwinden, müssten beide aufeinander bezogen bleiben. Ein „universaler Prozess der Reinigung“ sei notwendig. Nicht anders argumentierte Habermas: Religion und säkulare Vernunft müssten sich in einem unabschließbaren „komplementären Lernprozess“ gegenseitig ernst nehmen. Gewiss ist die operative Übereinstimmung zwischen Habermas und Ratzinger echt, doch sie ist eben auch, zumindest von der Seite des Philosophen, zweckgebunden. Auf die Herausforderungen durch Globalisierung, Gentechnik und Terrorismus antworten beide Seiten mit Menschenrecht und Menschenwürde. Leicht stellt so sich Einverständnis her. Auch hat Habermas leise Abschied genommen vom politischen Universalismus und so die Distanz zu Ratzinger verringert. Ganz entspannt konnte der Präfekt als gemeinsame Grundüberzeugung festhalten, dass die säkulare Rationalität ebenso wie die Kultur des christlichen Glaubens „faktisch nicht universell“ seien – Islam und Hinduismus wüssten mit diesen Konzepten wenig anzufangen. Ein einziges Wort aber genügt, und die Kontrahenten flüchten durch entgegen gesetzte Notausgänge. Johann Baptist Metz sprach das Skandalwort aus: Wahrheit. Habermas beharrt auf dem Diskursbegriff der Wahrheit, wonach diese das Ergebnis eines öffentlichen, gewaltlosen, gleichberechtigten und auf richtigen Verfahrens sei. Ratzinger folgt jenem Christus nach, der sich selbst die Wahrheit nannte. Habermas ist Relativist, Ratzinger sieht im Relativismus eine neue Form von Intoleranz. Diese Gräben bleiben bestehen – gottlob, denn eine weltanschauliche Globalisierung wäre der größte Triumph jenes Widergeistes, den beide recht herzlich verachten. □



Um die Intimität des Disputs zu ermöglichen, konnten auf Wunsch der Diskutanten nur wenige Vertreter der Printmedien zu dem Gespräch eingeladen werden

Münchner Merkur

Münchner Zeitung

Der Beitrag im „Münchner Merkur“ wurde am 21. Januar 2004 unter Feuilleton auf Seite 24 veröffentlicht

Was hält die Welt zusammen? Kardinal Ratzinger philosophiert mit Habermas

Claudia Moellers

Obgleich sie zu den größten Denkern der Gegenwart gehören, haben sie bislang noch nie miteinander diskutiert: Kurienkardinal Joseph Ratzinger und der renommierte Philosoph Jürgen Habermas. Der Katholischen Akademie in Bayern ist es gelungen, dieses „aufregende Gesprächspaar“ in München an einen Tisch zu bringen. Ein ausgewähltes Publikum – neben Kardinal Friedrich Wetter und Kardinal Leo Scheffczyk zahlreiche Philosophie-, Theologie- und Politikprofessoren sowie Politiker – folgte dem Exkurs über die Frage nach der Moral im Staat. Genauer ging es darum, wie eine sich als pluralistisch verstehende Gesellschaft ihre moralischen Grundsätze findet. Einig waren sich die Gesprächspartner darin, dass die Ordnung in Staaten auf Recht basiert. Doch dann entfernten sich die Vorstellungen der Professoren deutlich voneinander. Ha-

bermas setzte auf das demokratische Verfahren einer Mehrheit, die Recht als bislang noch nie miteinander diskutiert: Kurienkardinal Joseph Ratzinger und der renommierte Philosoph Jürgen Habermas. Der Katholischen Akademie in Bayern ist es gelungen, dieses „aufregende Gesprächspaar“ in München an einen Tisch zu bringen. Ein ausgewähltes Publikum – neben Kardinal Friedrich Wetter und Kardinal Leo Scheffczyk zahlreiche Philosophie-, Theologie- und Politikprofessoren sowie Politiker – folgte dem Exkurs über die Frage nach der Moral im Staat. Genauer ging es darum, wie eine sich als pluralistisch verstehende Gesellschaft ihre moralischen Grundsätze findet. Einig waren sich die Gesprächspartner darin, dass die Ordnung in Staaten auf Recht basiert. Doch dann entfernten sich die Vorstellungen der Professoren deutlich voneinander. Ha-

Frankfurter Allgemeine

ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ berichtete am 21. Januar 2004 im Feuilleton auf Seite 17 über das Gespräch

Strukturwandel der Heiligkeit. Dogma gegen Diskurs: Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger treffen aufeinander

Christian Geyer

Es gibt das schöne Wort von der „Theoriepolitik“. Hermann Lübke war es wohl, der es in den Sechzigern in Umlauf brachte. Theorien sind ja in gewisser Hinsicht tatsächlich mit Parteien oder Unternehmen zu vergleichen. Es gibt große und kleine, hochgerüstete und tiefergelegte, und eine jede muß sehen, wie sie durch die Zeiten kommt, wie sie Umbauten vornimmt in ihrer Architektur und gegebenenfalls auch Allianzen mit anderen, ihr ursprünglich ganz entgegengesetzten Theorien schmiedet. Getrennt marschieren, gemeinsam schlagen, heißt es dann. So etwas Ähnliches muß Kardinal Ratzinger gemeint haben, als er am Ende der mehrstündigen Diskussion mit Jürgen Habermas sagte, „im operativen Bereich“ passe zwischen Habermas und ihn selbst kein Blatt Papier, Dissens sehe er nur „im Bereich der Grundlegung“. So etwas Ähnliches muß auch Habermas gemeint haben, als er dieser Einschätzung mit beredtem Schweigen ganz und gar nicht widersprach.

Was war geschehen, daß an einem langen Abend in der Münchner Katholischen Akademie zwei Männer forciert den Konsens suchen, deren Namen gemeinhin doch als Kürzel für einen jeweils ganz anderen geistigen Kosmos stehen? Beide sind aus der Generation der Spätzwanziger, beide haben schlohweißes Haar, beide waren als Professoren von 1964 an in Frankfurt (Habermas), von 1966 an in Tübingen (Ratzinger) direkt in die Ausgangsdramatik der kommenden Umbruchjahre gestellt. Aber damit hat es sich auch schon mit den Gemeinsamkeiten, sollte man meinen. Der eine wurde zum Hüter des Dogmas, der andere zum Hüter des Diskurses. Wie können so verschiedene Protagonisten nach München reisen und zueinander sprechen: Meister, hier ist es für uns gut sein! Laß uns zwei Hütten bauen, dir eine und mir eine! So lautet bekanntlich die Definition von Theoriepolitik frei nach der biblischen Urfassung. Sie wußten aber nicht, was sie redeten, heißt es dort dem Sinne nach weiter.

In München wußte jeder genau, was er sagte. Es ging um einen diskurstheoretischen wie katholischen Klassiker: Spielräume ausloten. Man tat dies mit großer Umsicht, immer gewahr der Grenzen, jenseits deren der andere nicht mehr mitziehen würde, verärgert auf den Tisch hauen oder gar den Saal verlassen könnte. Das offizielle Thema waren die vopolitischen Ressourcen des demokratischen Verfassungsstaates. Schließlich zehrt der Staat von normativen Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, wie es in der unvergeßlichen Formel Ernst-Wolfgang Böckenfördes heißt. Was das für Voraussetzungen sind und was das heißen soll: der Staat kann sie nicht garantieren – am

Griff dieser beiden Fragen spannten Dogma und Diskurs ihre Schirme auf. Man besah sich zunächst kurz das Wetter, das an diesem Abend ein gehöriges Unwetter war – Atombombe, Terrorismus, Menschenzucht –, und befand nach einigem Hin und Her, daß man angesichts derartiger Stürme künftig doch besser unter einem großen Schirm als unter zwei kleinen geht. Nur als fernes Donnern ließ man die eigentliche Streitfrage zu, ob der demokratische Staat als solcher ein Begründungsdefizit habe, das nur durch ein dem Staat vorgeschaltetes Sittliches ausgeglichen werden könne (Ratzinger). Oder ob das Vertrauen in den demokratischen Prozeß genüge, um politische Tugenden wie staatsbürgerliche Teilhabe und Solidarität freizusetzen (Habermas). Da auch ein wie immer vorgeschaltetes Sittliches nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen definiert werden kann, schienen beide Positionen „im operativen Bereich“ tatsächlich auf dasselbe hinauszulaufen. Und das war denn auch das Terrain, auf das beide Diskutanten immer wieder auszuweichen wußten, wenn es zu knirschen drohte im Gebälk der theoriepolitischen Architektur.

Die Gemeinsamkeiten im Operativen zu stärken – das war mehr oder weniger eigentlich zu allen Zeiten die Missions-technik der katholischen Kirche gewe-

sen. Man stellt sich die Welt als ein großes Saatbeet vor, auf dessen einer Parzelle die christliche Saat in Blüte steht, auf dessen anderen Parzellen sich aber doch immerhin vereinzelt Samenkörner finden lassen, so etwas wie christliche Triebe auf einem heidnisch umgepflügten Acker. Solche Triebe machte Ratzinger in den normativen Gehalten der Diskurstheorie aus, welche ja durchaus energisch vorgibt, wie man miteinander reden soll, will sie nicht ein leerer Prozeduralismus sein. Ratzinger brauchte hier nur auf das Wort von der „Entgleisung der Säkularität“ zu weisen, das Habermas als Menetekel an die Wände der Katholischen Akademie geschrieben hatte.

Die normativen Gehalte seiner Theorie bestätigend, verhielt sich Habermas aber zunächst noch schwankend, was seine präzise Stellung auf dem Acker anbelangt. Erst als Ratzinger den Globus in den Blick nahm und Habermas vorrechnete, daß nicht nur das christliche Ethos, sondern ebenso das Ethos der westlichen Säkularität – Habermas' eigenes Ethos also – im Weltmaßstab de facto nur eines unter mehreren ist, wurde Habermas schwach und trat endgültig unter den von Ratzinger hingehaltenen Schirm. Es war schon erstaunlich, wie seitenverkehrt das Gespräch über weite Strecken wirkte. Der Vertreter der metaphysischen Macht als Präsentator von „De facto“-Argumenten, der Post-metaphysiker als Verfechter des Kontraktischen: eben einer Idealität von Gesprächsbedingungen.

Der Vorschlag Ratzingers, das Menschheitswissen über das gute Leben inklusiv zu ermitteln, also ein interkulturelles Gespräch zumal mit dem chinesischen und dem indischen Kulturkreis zu suchen, dieser Vorschlag fand die vollkommene Zustimmung von Habermas, der seinerseits bei der Nachfolgebehörde der Heiligen Inquisition das Samenkorn der Diskurstheorie aufgehen sah. Ratzinger indes verwies darauf, daß schon die Kirchenväter von der Notwendigkeit der permanenten Reinigung und Vertiefung der Lehre sprachen, um den unausschöpfbaren Logos ausschöpfen zu können. Die Kirchengeschichte freilich zeigt, daß Reinigung und Vertiefung bisweilen nur andere Begriffe für einen Vorgang sind, den man auch als handfeste Transformation bezeichnen

könnte, als einen Strukturwandel der Heiligkeit gewissermaßen. Wie um sich dessen zu vergewissern, daß bei Ratzinger auch wirklich das richtige Samenkorn aufgeht und nicht nur eine alte Missionsstrategie (jemanden da abholen, wo er steht) unter dem neuen Namen der Interkulturalität verkauft werden soll, legte Habermas dringlich nahe, der interkulturelle Diskurs dürfe freilich nicht hegemonial geführt werden und müsse sich des Urteils über die Wahrheit enthalten.

Doch hier war er, wie sich zeigen sollte, beim Weltethos von Küng angekommen, nicht bei dem von Ratzinger. Man sah das daran, daß der Kardinal auf eine herausfordernde Frage Robert Spaemanns hin bezeugte, „die Sache des Naturrechts“ selbstverständlich weiterhin verteidigen zu wollen – wenn auch „unter Verzicht, vielleicht unter einstweiligem Verzicht auf den Begriff der Natur“ (im Sinne von Substanz). Natur sei als objektivierender Schlüsselbegriff, mit dem man den Wahrheitsanspruch des Christentums auszudrücken pflegte, de facto „stumpf“ geworden, das müsse man zur Kenntnis nehmen. Zumal im angelsächsischen Raum werde die Naturrechtslehre weitgehend als katholische Sonderlehre wahrgenommen und damit als das genaue Gegenteil dessen, was sie aussagen will. Johann Baptist Metz wertete Ratzingers – einstweiligen – Begriffsverzicht später beim Imbiß als eine theologische Sensation, Robert Spaemann war wohl so verärgert, daß er zu dem Imbiß erst gar nicht erschien.

Alein Habermas kaute mit gemischten Gefühlen, schien doch jetzt nicht mehr recht absehbar, was der schwarze Mann neben ihm unterm Schirm möglicherweise im Schilde führte. Man solle seine Einlassungen zum Naturbegriff als einen „Notschrei“ nach besseren Begriffen verstehen, hatte Ratzinger gesagt. Sollte es wirklich so weit kommen, daß der Hüter des Diskurses dem Hüter des Dogmas die gesuchten besseren Begriffe liefert? Wie kann bei idealen Gesprächsbedingungen, die in der Akademie doch herrschten, eine solche Gefahr auftreten? Nicht von ungefähr sagte Habermas am Ende, er sei in die Höhle des Löwen gegangen. Aber da waren die Hütten, in denen es gut sein ist, schon lange gebaut. □

Leserbrief „Frankfurter Allgemeine“ vom 4. Februar 2004

Abschied auf französisch

Zum Artikel „Strukturwandel der Heiligkeit“ von Christian Geyer (F.A.Z. vom 21. Januar): Es ist ja aufmerksam von Christian Geyer, dass er mich beim Abendimbiss der Katholischen Akademie in München vermisst hat. Aber leider hat seine Vermutung, ich hätte mich nach den Vorträgen aus dem Staub gemacht aus Ärger über Kardinal Ratzingers Distanz zum Begriff des Naturrechts, ernsthafte Leute tatsächlich veranlasst, dieserhalb bei mir nachzufragen. Das veranlasst mich nun doch an dieser Stelle zu sagen, dass davon überhaupt keine Rede sein kann. Wegen der intensiven Debatte hatte sich das Abendessen um eine Stunde verzögert, so dass ich nicht mehr bleiben konnte, ohne unhöflich zu sein gegen meine Tochter, die draußen stand, um mich zur Übernachtung aufs Land abzuholen. Das ist alles. Mein Fehler war es wohl, mich in einer deutschen Runde französisch zu verabschieden und so ein Aufsehen zu erregen, das ich gerade vermeiden wollte.

Professor Dr. Robert Spaemann, Stuttgart



Kritisch fragt Professor Robert Spaemann nach, wie Kardinal Ratzinger es denn mit dem Begriff des Naturrechts halte

Die Ausgabe 5 der Wochenzeitung
„Die Zeit“ vom 22. Januar 2004
würdigte das Ereignis im Feuilleton auf
Seite 38

Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung

Thomas Assheuer

Die Katholische Akademie in Bayern, unweit der Münchner Freiheit gelegen, ist in der Landeshauptstadt ein mal argwöhnisch, mal ehrfürchtig beobachteter Ort. In kirchlichen Kreisen, in denen man um die reine Lehre fürchtet, wird sie zuweilen mehr geachtet als geliebt. Tatsächlich ist die Katholische Akademie eine Versammlung freier Geister. Sie versteht Theologie als strenge Disziplin, nicht als Bastelanleitung für eine Religion ohne Gott.

Nun hat die Akademie zwei Antipoden an einen Tisch gebracht, wie sie gegensätzlicher nicht sein könnten, Joseph Kardinal Ratzinger, päpstlicher Hüter über die katholischen Dogmen, und Jürgen Habermas, den „nachmetaphysischen“ Philosophen, der sich für „religiös unmusikalisch“ hält. Jeder kommt von einem anderen Stern, und dass sie überhaupt miteinander reden, gilt für manchen als Sensation. Über das konspirative Treffen vor kleinem Publikum herrschte striktes Stillschweigen, im offiziellen Programm der Akademie wurde die Zusammenkunft mit keinem Wort erwähnt. Gemessen an diesem Münchner Geheimhaltungsaufwand, ist der Vatikan eine Plauderstube.

Aber was sollten sich ein Philosoph der Aufklärung und ein dogmatischer Kardinal, dessen Glaubenskongregation Nachfolgerin der Inquisition ist, zu sagen haben? Und worin sollten sie übereinkommen? Glaubt man Ratzingers älteren Schriften, dann ist die liberale, auf die Aufklärung zurückgehende Philosophie ein gefährlicher Aberglauben. Sie hat das göttliche Band zwischen Glauben und Wissen zerschnitten und duldet keine Wahrheit, die größer ist als sie selbst. Liberale Philosophen verwechseln subjektive Wünschbarkeiten mit dem kosmischen Sinn der Welt. Sie sind blind für eine Wahrheit, die ihrer Vernunft vorausliegt: für die vorpolitische Wahrheit der Religion.

Genau darüber, über diese „vorpolitischen moralischen Grundlagen“ der Demokratie, sollte Ratzinger mit Jürgen Habermas streiten – also mit einem Philosophen, für den rechtsstaatliche Demokratie und säkulare Vernunft durchaus in der Lage sind, ihre Normativität aus sich selbst zu schöpfen, ohne eine „Absicherung“ durch religiöse Überlieferung.

Aber ist die säkulare Vernunft, wie Ratzinger nicht ohne Süffisanz fragte, wirklich so segensreich, wie sie den Anschein erweckt? Die Humangenetik sei im Begriff, den Menschen auf ein industrielles Produkt zu erniedrigen. Und die vermeintlich allgültige säkulare Kultur treibe eine ungebändigte Weltgesellschaft aus sich hervor, obwohl viele Länder die westliche Vernunft ablehnten. „Die säkulare Kultur ist faktisch ebenso nicht-universal wie das Christentum.“ Muss also für die säkulare

Vernunft nicht dasselbe gelten wie für eine terroristisch missbrauchte Religion? Muss sie nicht ebenfalls unter Aufsicht gestellt werden, und zwar unter Aufsicht des „Vorporalitischen“ – also unter Aufsicht der Religion?

Es war bei Ratzinger nicht ganz klar, ob die Religion die Rolle eines überdemokratischen Platzanweisers spielen soll oder nur die eines Korrektivs. Die Rolle eines „Kontrollorgans“ war für Habermas jedenfalls unannehmbar. Demokratische Verfahren, argumentierte er, seien nicht nur leere Prozeduren, sondern „normativ gehaltvolle Verfahren, die in kleiner Münze schon sittliche Motive enthalten“. Deshalb gebe es in der Demokratie keine „Lücke“, durch die eine „vorporlitische Substanz“ eindringen könne, im Übrigen sei sie auch gar nicht notwendig. Denn anders, als Ratzinger glaube, könne der Verfassungsstaat seinen Legitimationsbedarf aus einem „Argumentationshaushalt“ bestreiten, der von religiösen Überlieferungen unabhängig ist.

Das heißt für Habermas nun nicht, aus einer Gesellschaft von Teufeln ließe sich ein Staat machen. Eine Demokratie, die mehr sein will als ein bloßer Modus Vivendi, sei durchaus auf Motive und Tugenden angewiesen, die aus vorpolitischen Quellen stammen, aus religiösen Lebensentwürfen und substanziellen Überzeugungen. Diese enthielten aber nicht das oft beschworene „einigende Band“; der staatsbürgerliche Zusammenhalt entstehe vielmehr erst im demokratischen Prozess, nämlich wenn „substanzielle Werte“ in den Streit um die Deutung der Verfassung einfließen, beim Streit um Einwanderungspolitik oder Wehrpflicht.

Mit Genugtuung nahm Ratzinger zur Kenntnis, dass Habermas der Religion Sinngehalte zusprach, für die eine „ethisch enthaltensame“ Philosophie keine Sprache habe, ein Gespür für „Verfehlung und Erlösung“, Scheitern und Gelingen. Weniger diplomatisch gesagt: Nachdem die Religion zu einem schmerzhaften Anpassungsprozess an die Moderne genötigt wurde, ist für Habermas jetzt das säkulare Bewusstsein an der Reihe. Es „kommt nicht kostenlos in den Genuss der negativen Religionsfreiheit“ und müsse lernen, der Religion nicht von vornherein den Wahrheitsgehalt abzuspüren. Dasselbe gelte für den säkularen Staat; auch er dürfe seine „säkularistische“ Weltsicht nicht aufspreizen und Religion ignorieren. Und mit einem Blick auf Hirnforschung und „Lebens“-Wissenschaft: „Naturalistische Weltbilder genießen keineswegs prima facie Vorrang vor religiösen Auffassungen.“

Bei solchen Zugeständnissen war es schwer auszumachen, worüber die Kontrahenten überhaupt noch zu streiten gedachten. Habermas betrachtet die Re-

ligion wohlmeinend aus der Perspektive einer irrumsanfälligen Freiheit; Ratzinger blickt vom Himmel einer katholischen Gesamtwahrheit skeptisch auf das Treiben der säkularen Vernunft. Und beide hoffen auf einen „doppelten Lernprozess“, in dem Vernunft und Religion wechselseitig aufeinander verwiesen sind. „Vernunft“, so Habermas, „ist für mich der Logos der Sprache. Deshalb würde es mir am leichtesten fallen, an den Heiligen Geist zu glauben.“

Es gibt Gründe in der Sache, warum sich heute ein katholischer Dogmatiker mit einem liberalen Philosophen an einen Tisch setzt. Jedenfalls fällt ihr Gespräch in eine Phase, in der die katholische Kirche eine auffällige Wandlung erlebt. Der Vatikan stellt sich erstmals seiner eigenen Schuldgeschichte; auch die Dauerkritik des Papstes am globalen Kapitalismus und sein Nein zum Irakkrieg sind ein Hinweis darauf, dass der Vatikan nicht mehr nur nach der Erlösung der Schuldigen fragt, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, gleichsam als eine massenmedial wirksame Autorität. Aber auch die liberale Philosophie hat sich verändert. Sie ist, was den Verfassungsstaat angeht, politisch am Ziel. Doch ihre Vermutung, die Religion werde im Sog einer säkularisierten Moderne verschwinden, war falsch. Zwar wollte Habermas schon immer religiöse

Gehalte in die Alltagssprache „retten“, aber er scheint doch zunehmend Zweifel zu haben, ob sich die „Sinnergien“ einer Mediengesellschaft tatsächlich allein aus sich selbst erneuern. Nicht zuletzt die Biowissenschaften haben diskursive Gewissheiten erschüttert und Habermas gezwungen, die „Gottes Ebenbildlichkeit“ des Menschen als eine metaphysische Prämisse vorsichtig in Anspruch zu nehmen.

In dieser Lage wird die Religion zu einem natürlichen Gesprächspartner, und was die Einschätzung der Weltlage anging, fanden der katholische und liberale Universalismus ohnehin rasch zueinander. Ohne George W. Bush auch nur zu erwähnen, beschrieb Ratzinger in kardinalen Sätzen die amerikanische Hegemonie als „Recht des Stärkeren“, das dringend „gebändigt“ und der Stärke eines gemeinsamen Rechts unterworfen werden müsse. Natürlich wollte Habermas den römisch-utopischen Forderungen nach einem Weltrecht seine Zustimmung nicht versagen. Ratzinger freundlich zurück: „Im operativen Bereich sind wir uns einig.“ Danach konnte der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz, der sich im Publikum zu Wort meldete, endgültig nicht mehr verstehen, warum Habermas sich einen nachmetaphysischen Philosophen nenne. □

RHEINISCHER MERKUR

www.merkur.de

WOCHENZEITUNG FÜR POLITIK • WIRTSCHAFT • KULTUR • CHAST • UND WELT

Die Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“ brachte das Gesprächsduell in der Ausgabe vom 22. Februar 2004 auf den Seiten 23 und 24

Woher kommt die Moral?

Michael Rutz

Ein Zusammentreffen von Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger hätte ohnehin Spannung versprochen. Hier der „seit Marx, Nietzsche und Heidegger einflussreichste deutsche Philosoph, seine Rolle scheint sogar die eines öffentlichen Gewissens der politischen Kultur des Landes zu sein“, wie ihn Florian Schuller, der Direktor der Katholischen Akademie in München, rühmte. Dort der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, einer weltumspannenden Sinn stiftenden und Moral begründenden Institution, ein intellektuelles Leuchtfeuer der katholischen Theologie. Aber diese erste Begegnung der beiden zum Thema der „vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, die am Montag in München vor kleinem Publikum stattfand, erhielt ihre Würze durch die unerwartete religiöse Musikalität von Jürgen Habermas, die der strenge Rationalist und nach eigenem Bekunden „religiös unmusikalische“ Philosoph anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 gezeigt hatte.

Habermas hatte dort, auch vor dem Hintergrund des Terroranschlags auf Amerika im September 2001, der schieren Wissenschaftsgläubigkeit widersprochen und versucht, im Gegeneinander von säkularer Politik und Glaubensinhalten zu vermitteln. Er lehnte einen

„unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit“ ab, insistierte auf der Notwendigkeit, religiöse Inhalte zu „übersetzen“, sodass ihr moralischer Gehalt auch der säkularen Gesellschaft verständlich würde. „Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen“, könnten auch im Diskurs des demokratischen Common Sense „allgemeine Resonanz“ finden – durch eine „rettende Formulierung“, die ihr Religiöses nicht vernichtet, sondern in der säkularen Übersetzung bewahrt. Anlass für solche Erwägungen waren auch die von Habermas gefürchteten zerstörenden Kräfte der bioethischen Möglichkeiten moderner Wissenschaft.

Das verweist auf die Frage, was eigentlich der ethische und moralische Grundwortschatz der Menschheit ist, auf den man sich vor jeder Staatenbildung einigen könnte. Und sofort steht im Raum die Frage, die Ernst Wolfgang Böckenförde 1967 aufgeworfen hatte – ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann. „Darin drückt sich der Zweifel aus, dass der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigener Ressource erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder reli-

giöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist“, sagte Habermas in München. Erst sprach Habermas, dann Ratzinger. Am Ende war zwar erhebliche Nähe festzustellen, etwa darüber, dass Staaten nur auf als gerecht empfundenen Rechtssystemen basieren könnten. Unstreitig war auch, dass einer demokratischen Mehrheitsentscheidung allein nicht notwendigerweise ein ethisch-moralischer Gehalt innewohnt, es also eine vopolitische moralische Prägung der Menschen braucht. Die Frage freilich,

woher sie zu beziehen wäre, führte zu unterschiedlichen Antworten: Während Habermas von einer im Menscheninneren schlummernden Sozialisierung ausgeht und erneut die „Übersetzung“ des Religiösen in die säkulare Debatte forderte, betonte Ratzinger die Notwendigkeit eines interkulturellen Gesprächs unter Beteiligung aller großen Religionstraditionen, um dem gemeinsamen moralischen Gehalt zum Durchbruch zu verhelfen in der Gestaltung einer Welt, deren Humanum durch übertriebenen Szientismus in Gefahr ist



Der „Rheinische Merkur“ hat nicht nur das Gespräch gewürdigt und die Statements in Auszügen veröffentlicht, sondern auch Professor Habermas und

Kardinal Ratzinger im Porträt vorgestellt. „zur Debatte“ dokumentiert die Texte

Jürgen Habermas Philosoph des Umbruchs

Jürgen Habermas schlug im Herbst 2001 neue Töne an und brachte sich damit zugleich in Erinnerung. Bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels versuchte er, die „Sinn stiftenden Ressourcen“ der Religion angesichts der drohenden Leere der Moderne auch für Leute wie ihn selbst zu erschließen, der sich, Max Weber zitierend, als „religiös unmusikalisch“ bezeichnete. Ein Dialogangebot von unerwarteter Seite.

Der (evangelische) Soziologe und Philosoph war das Aushängeschild der neueren Frankfurter Schule, die aus dem 1923 gegründeten Institut für Sozialforschung hervorging und als unorthodoxe Spielart des Marxismus zur „Fundamentaltheologie“ der 68er Bewegung wurde, zu der Habermas jedoch zunehmend auf Distanz ging. Die Schule gilt als Hort der „Kritischen Theorie“ (der Titel stammt von Max Horkheimer). Habermas, 1929 in Düsseldorf geboren, war von 1964 bis 1971 Professor für Soziologie und Philosophie in Frankfurt/Main, bevor er mit Carl-Friedrich von Weizsäcker in Starnberg das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt leitete. Hier entstand 1981 sein Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“. Von 1983 bis zu seiner Emeritierung 1994 kehrte er zurück nach Frankfurt/Main. 1986 war er der Urheber des „Historikerstreits“ über die Einzigartigkeit der Nazi-Verbrechen sowie der Begriffe „Meinungsführerschaft“ und „kulturelle Hegemonie“.

W. T.

Joseph Kardinal Ratzinger Verteidiger der Lehre

Sein Traumberuf war Maurer. Doch es kam anders. Der inzwischen 76-Jährige wurde zum „Packesel Gottes“ (wie er sich in seiner Autobiografie nennt) und zu einem der wichtigsten Männer in der römischen Kurie. Auch nach Erreichen der Altersgrenze entlässt Papst Johannes Paul II. ihn nicht in den Ruhestand. Er weiß, was er an ihm hat. Kardinal Ratzinger ist einer der brilliantesten Theologen der katholischen Kirche.

Der frühere Dogmatikprofessor und spätere Erzbischof von München-Freising erhielt 1981 den Ruf nach Rom. Als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre hat er dafür zu sorgen, dass die katholische Lehre erhalten bleibt und theologisches Forschen nicht zu weit von ihr abkommt. Ratzinger hat sein Haus gut organisiert, modernisiert und in einem Teil seiner Archive sogar geöffnet. Doch das Amt brachte ihm den Ruf eines unnahbaren, kühlen, ja unbarmherzigen Glaubenswächters ein. Seine Äußerungen zu Grundsatzfragen der Theologie und der Ethik sind fast immer „Selbstläufer“. Für Medien in aller Welt ist er eine Institution. Gewiss, Ratzinger hat sich vom einstigen „Liberalen“ zum „Konservativen“ gewandelt, doch wer Bücher wie „Salz der Erde“ liest, erkennt schnell, dass er es hier mit einem „heißen Herzen“ zu tun hat. Er mag den intellektuellen Disput auf hohem Niveau. Glauben und Vernunft gehören für ihn zusammen. Seine bestechende Logik provoziert, vielleicht gerade deshalb, weil seine Argumente quer zum Zeitgeist liegen.

R. Z.

la Repubblica

Im Anschluss an das Ereignis widmete die italienische Tageszeitung „la Repubblica“ in der Ausgabe vom 22. Januar 2004 dem Gespräch mehrere Seiten

Der Westen zwischen Glauben und Vernunft

Ein Gespräch zwischen dem Kardinal und dem Philosophen über eine neue Annäherung von Laien und Katholiken

Andrea Tarquini

In einer Welt der Globalisierung, der Weltmärkte und des „Nach dem 11. September“ müssen sich Glaube und Vernunft auf neue Art begegnen. Sie müssen lernen, sich mit neuen Impulsen und wechselseitigen Einflüssen zu ergänzen und zu bereichern. Sie müssen den Antagonismus der universalistischen Ansprüche von westlicher Politik und Kultur verlassen, ohne dass die Gläubigen ihren Wahrheitsglauben aufgeben. Die Rechtsgrundsätze des liberalen Staates genügen diesem nicht als ethisches Fundament. Diese große Botschaft der Annäherung von christlichem und liberalem Denken war das Ergebnis eines außergewöhnlichen Gesprächsabends der Katholischen Akademie in München (unter ihrem Direktor Florian Schuller) zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas, dem wohl größten lebenden deutschen Philosophen. Ein bedeutendes Zusammentreffen von Dogma und Diskurs, wie die Frankfurter Allgemeine kommentierte, ein Dialog auf der Suche nach Übereinstimmungen über die Abwendung dessen, was Habermas „entgleisende Modernisierung“ nennt, die aktuellen gefährlichen Tendenzen zur Sinnentleerung der Demokratie. Die Begegnung offenbarte eine neue Neigung zu Toleranz zwischen Religion und Vernunft, im Gegensatz beispielsweise zu dem Sendungsbewusstsein der Neokonservativen um Bush. „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ lautete das Thema des Gesprächs vor kleinem Publikum. Zunächst stellte jeder der beiden Diskutanten seine Gedanken in einem Eingangsstatement vor, dann trat man in die Diskussion ein. „Ich wusste, dass ich mich in die Höhle des Löwen begeben würde“, erklärte Habermas nicht nur scherzhaft. Dann reichte er Ratzinger die Hand, indem er zwar die Rolle der Vernunft verteidigte, aber stärker als je zuvor von der Idee des politischen Universalismus abrückte. Der „Verfassungspatriotismus“, ein Grundelement seines Denkens, könne nicht losgelöst von den historischen Wurzeln einer Gesellschaft verstanden werden. Er unterstrich vor allem, dass „das Überleben der Religion, nicht als Sozialverband sondern als fester und lebendiger Kulturfaktor in einer säkularen Umgebung, von Vernunft und Philosophie als Herausforderung ernst genommen werden muss“. Musik in den Ohren des Glaubenshüters. Dieser erwiderte, die moderne Welt und ihre Ethik hätten sich im Bereich der Vernunft wie in der Religion nicht nur mit hoffnungsvollen sondern auch mit bedrohlichen Entwicklungen auseinandersetzen müssen. Auf der Seite der Vernunft die Bedrohungen durch einen Atomkrieg oder das Klonen, das den Menschen zu seinem eigenen Produkt herabwürdigt. Auf der Seite der

Religion die erschreckende Tatsache, dass beispielsweise der Terrorismus, wie in den Botschaften Bin Ladens, zu seiner Rechtfertigung im Namen des Glaubens zum Widerstand gegen den Hochmut der Mächtigen und gegen gottlose Gesellschaften aufruft.

Wenn also die beiderseitigen universalistischen Ansprüche gefährlich seien, sei es richtig, dass Religion und Vernunft, „die ich als ein Geschenk Gottes verstehe“, ihren Einfluss gegenseitig zu begrenzen und zu kontrollieren lernen, indem sie sich in der modernen demokratischen Gesellschaft durchdringen. Man müsse eingestehen, dass der Westen keinen Anspruch auf Anerkennung als universalistische Kultur habe. Auf das Nein des Papstes zum Krieg im Irak anspielend, sagte Ratzinger, Gerechtigkeit sei „die Stärke des Rechts und nicht das Recht des Stärkeren“. Andere große Kulturen wie die chinesische oder die hinduistisch-buddhistische müssten stets als gleichrangig geachtet werden. Habermas ging fast noch weiter. Er erklärte, vor dem Hintergrund einer Modernität, in der Werte und Erinnerung verloren gingen, hätten Religionen und religiöse Gemeinschaften Sensibilitäten und ethische Werte wie Verantwortung und Autonomie, Vergebung und Erlösung bewahrt und lebendig erhalten. Es sei deshalb notwendig, „den religiösen Gehalt dieser ethischen Begriffe in eine säkulare Sprache zu übersetzen“. Abschließend erklärte er, der säkularisierte Bürger von heute dürfe dem gläubigen Mitbürger weder das Wahrheitspotential seiner religiösen Weltbilder absprechen noch das Recht, sich in religiöser Sprache zu den großen aktuellen Themen zu äußern.

Ratzinger

Nicht dem Gesetz des Stärkeren nachgeben

In seinem Diskussionsbeitrag betonte Kardinal Ratzinger: „Die dringendste Frage ist, wie die sich begegnenden Kulturen eine gemeinsame ethische Grundlage finden können, die sie auf den rechten Weg zu einer gemeinsamen, rechtlich verantworteten Auffassung der Macht führt.“

Die Menschheit zwischen Furcht und Rettung

In dieser Perspektive, die auch im „Weltethos“ von Hans Küng erscheint, müssten laut Ratzinger Glaube und säkulare Rationalität einander entgegen kommen. „Glaube und säkulare Rationalität brauchen einander, müssen sich gegenseitig anerkennen und beeinflussen“. Nach den Werten des modernen demokratischen Staates ebenso wie

nach christlichen Werten sei es „konkret die Aufgabe der Politik, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen und so ihren sinnvollen Gebrauch zu ordnen. Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts muss gelten.“

Der Kardinal warnte vor blindem Vertrauen in das Prinzip der Mehrheitsentscheidungen. „Auch Mehrheiten können blind oder ungerecht sein oder werden, die Geschichte hat es uns mehrfach auf tragische Weise bewiesen. Wenn eine Minderheit durch eine Mehrheitsentscheidung unterdrückt oder verfolgt wird, hat diese ihre ethische Legitimation verloren.“

Der Mensch als sein eigenes Produkt

Ratzinger fragte nach den Gefahren, die sowohl von der säkularen Rationalität als auch von der Religion ausgehen können, wenn sie nicht kontrolliert werden. „Die von der säkularen Vernunft ausgehenden Gefahren zeigten sich nach dem Zweiten Weltkrieg und in den Jahrzehnten des Kalten Krieges zunächst im Schrecken der atomaren Waffen. Angesichts der Atombombe als Produkt der Vernunft lag die Rettung der Menschheit im Erschrecken vor der totalen Zerstörung ihrer selbst, die zum ersten Mal möglich schien.“ Heute, nach dem Ende dieser Epoche, „liegen die neuen Gefahren, die von der Vernunft ausgehen, in der Biotechnologie, im Traum vom Menschen aus dem Reagenzglas. Eine radikal veränderte Perspektive: Der Mensch ist nicht mehr ein Geschöpf Gottes oder ein Geschenk der Natur, sondern sein eigenes Produkt.“ Andererseits aber „ist einer der schrecklichsten Aspekte des modernen Terrors in den Botschaften Bin Ladens der Anspruch der Terroristen auf religiöse Legitimation des Terrors als Widerstand der Schwachen im Namen des Glaubens gegen den Hochmut der Mächtigen, der Gläubigen gegen die gottlosen westlichen Gesellschaften.“ Daher sei es notwendig, dass vor dem Hintergrund einer interkulturellen Welt, „in der keine der beiden großen Komponenten der westlichen Kultur, christlicher Glaube und säkulare Rationalität, eine von allen anerkannte absolute Kraft darstellt“, dass vor einem Hintergrund multikulturellen Zusammenlebens „Glaube und Vernunft als Gottesgeschenk sich gegenseitig mit kritischen Augen kontrollieren“ und nach neuen Regeln der Kooperation und Durchdringung suchen müssen.

Habermas

Wenn der egoistische Bürger triumphiert

Jürgen Habermas stellte an den Anfang seines Diskussionsbeitrags das Problem der Suche nach den ethischen Fundamenten des demokratischen Verfassungsstaates. Er mahnte, liberale Ordnungen seien auf die Solidarität aller Staatsbürger angewiesen. Unter den neuen Bedingungen der heutigen Säkularisation übernehme der Markt zunehmend die Steuerung in Lebensbereichen, die bisher normativ und ethisch zusammengehalten wurden, „und dies kann zu neuen Entwicklungen, zu einer entgleisenden Säkularisation unserer Gesellschaften führen“.

Der zutiefst säkulare Ansatz von Habermas enthielt nichtsdestoweniger eine signifikante Öffnung zur Religion: „Die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung ist als ein doppelter Lernprozess zu verstehen, der sich von den Reflexionen der Aufklärung und der religiösen Lehren nährt“. Der politische Liberalismus, „den ich als Kantischen Republikanismus verteidige, versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen unseres demokratischen Verfassungsstaates“. Aber obgleich man nicht vergessen dürfe, dass die theologischen Lehren des Mittelalters, „insbesondere die spanische Spätscholastik, zur Genealogie der Menschenrechte gehören“, stammten doch die Legitimationsgrundlagen der Weltanschauung des Verfassungsstaates „vor allem aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“.

In der Moderne drohen Werte verloren zu gehen

Habermas wertete die historische Rolle der Religion: In der christlichen Welt hätten Konfessionen, Glaubensrichtungen und religiöse Gemeinschaften „Jahrhunderte lang Werte wie Vergebung und Dialog, Verfehlung, Rettung, Erlösung, Mitleid lebendig erhalten“, die in der Moderne oft verloren gingen. „Das Überleben der Religion, nicht als Sozialverband, sondern als fester und lebendiger Kulturfaktor in einer säkularen Umgebung, muss von Vernunft und Philosophie als positive Herausforderung ernst genommen werden“. Während in der heutigen Welt, auch infolge des übermächtigen Einflusses der Märkte, die Gefahr sehr groß sei, „dass ge-

meinwohlorientierte und solidarische Bürger sich in selbstinteressiert handelnde Monaden verwandeln, denen die Gesetze nur noch dazu dienen, ihre eigenen Interessen gegen die der anderen durchzusetzen“.

Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt müsse auch für säkularisierte Bürger wieder das Gebot „gleiche Freiheit und sittliche Teilhabe für alle Bürger“ beinhalten. Säkularisierte Bürger „dürfen weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen

Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu den großen aktuellen Themen zu machen“, von der Ethik, dem internationalen Recht und der Abtreibung bis hin zur Globalisierung. Eine liberale politische Kultur „kann von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen Welt in eine dem säkularisierten Leben und der Aktualität angepasste Sprache zu übersetzen“.

Aus dem Italienischen übersetzt von Wolfgang Kück

Christ in der Gegenwart

Der „Christ in der Gegenwart“ beschäftigte sich in der Ausgabe vom 1. Februar 2004 auf der Titelseite mit der Begegnung zwischen Kardinal Ratzinger und Professor Habermas

Dogma und Diskurs, Naturrecht und Evolution

Michael Schrom

In der Katholischen Akademie in Bayern haben sich Kurienkardinal Joseph Ratzinger und der Philosoph Jürgen Habermas vor einem geladenen Publikum zu einer Diskussion über Religion, Vernunft und Gesellschaft getroffen. Welches Rüstzeug ist notwendig, um angesichts der geistigen Herausforderungen der Gegenwart (Terrorismus, Gentechnik, Zusammenprall der Kulturen) gewappnet zu sein? Der „Hüter des Dogmas“ trifft auf den „Hüter des Diskurses“ titelten die Feuilletons der eingeladenen Zeitungen und spekulierten darüber, ob nun Habermas die Rolle der Religion in der Gesellschaft positiver sieht als früher oder ob Kardinal Ratzinger sich stärker für Habermas' säkulare Theorie vom „herrschaftsfreien Diskurs“ erwärmen konnte. In vielen Punkten, etwa in der Bedeutung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs, in der Ablehnung des menschlichen Klonens oder in der Warnung vor einer „entgleisenden Modernisierung“ im Sinne eines schrankenlosen Machbarkeitswahns waren sich Habermas und Ratzinger einig. Auch verurteilten sie eine einseitig wirtschaftlich ausbeuterische Globalisierung ohne Rücksicht auf die Kultur. Habermas betonte – wie schon bei seiner berühmten Friedenspreisrede in der Frankfurter Paulskirche – abermals die Bedeutung des religiösen Sinnpotentials für die säkulare Gesellschaft. Diese Kräfte müssten zeitgemäß erschlossen werden. Ratzinger betonte stärker ein allem voraus- und zugrundeliegendes Naturrecht. Doch habe er – so berichtet die FAZ – zugestanden, daß der Begriff „Natur“ als objektiver Schlüsselbegriff, mit dem man den Wahrheitsanspruch des Christentums auszudrücken pflegte, „stumpf“ geworden sei. Er sei als „Notschrei“ nach besseren Begriffen zu verstehen. Die Sache des Naturrechts wolle er aber weiterhin verteidigen. Wenn er sich auch in der Beurteilung dessen, was als praktische Moral für die Gesellschaft notwendig sei, mit Habermas völlig einig wisse, so blieben doch gravierende Unterschiede „im Bereich der Grundlegung“ beste-

hen. Kommt die Ethik aus Gott oder aus einem sich wandelnden „herrschaftsfreien“ Dialog im Gang der Evolution von Kultur und Mensch? Die „Süddeutsche Zeitung“ urteilt so: „Habermas beharrt auf dem Diskursbegriff der Wahrheit, wonach diese das Ergebnis eines öffentlichen, gewaltlosen, gleichberechtigten und aufrichtigen Verfahrens sei. Ratzinger folgt jenem Christus nach, der sich selbst die Wahrheit nannte. Habermas ist Relativist, Ratzinger sieht im Relativismus eine neue Form von Intoleranz. Diese Gräben blieben bestehen.“ □



Leidenschaftlich beteiligte sich unter anderem der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz an der Diskussion

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger: Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Gerhard Eberts MSF
Layout: büroay/josef breuer, Augsburg
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08, 80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 19,- (freiwillig). Überweisungen auf das Postbankkonto der Katholischen Akademie in Bayern. München 1465 00-804. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit der besonderen Erlaubnis des Herausgebers zulässig.