

Jürgen Habermas
Joseph Ratzinger

Dialektik der Säkularisierung

Über Vernunft und Religion

Mit einem Vorwort herausgegeben
von Florian Schuller



FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhalt

Florian Schuller

- Vorwort 7

Jürgen Habermas

- Vorpolitische Grundlagen des
demokratischen Rechtsstaates? 15

1. Zur Begründung des säkularen
Verfassungsstaates aus den Quellen
praktischer Vernunft 18
2. Wie reproduziert sich die
staatsbürgerliche Solidarität? 22
3. Wenn das soziale Band reißt 26
- Exkurs 29
4. Säkularisierung als zweifacher und
komplementärer Lernprozess 31
5. Wie gläubige und säkulare Bürger
miteinander umgehen sollten 34

Siebte Auflage

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005
www.herder.de

Satz: Rudolf Kempf, Emmendingen
Herstellung: freiburger graphische betriebe 2007
www.fgb.de

Umschlaggestaltung und Konzeption:
R+M+E München / Roland Eschlbeck

Umschlagfoto: © Katholische Akademie in Bayern, München
ISBN 978-3-451-28869-2

Joseph Ratzinger

Was die Welt zusammenhält.

Vorpolitische moralische Grundlagen

eines freiheitlichen Staates	39
1. Macht und Recht	42
2. Neue Formen der Macht und neue Fragen nach ihrer Bewältigung	45
3. Voraussetzungen des Rechts: Recht – Natur – Vernunft	49
4. Interkulturalität und ihre Folgen	53
5. Ergebnisse	56
Zu den Autoren	61

Vorwort

Von Florian Schuller

Als Jürgen Habermas am 18. Juni 2004 seinen 75. Geburtstag feiern konnte, und nachdem am 19. April 2005 Joseph Kardinal Ratzinger zum Papst gewählt worden war, wurde zu beiden so unterschiedlichen Anlässen von den meisten öffentlichen Laudatoren der großen Zeitungen – natürlich mit je unterschiedlicher Perspektive – auch an das Gespräch erinnert, das diese intellektuellen Antipoden auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern am Montag, den 19. Januar 2004, in München geführt hatten. Es dürfte nicht übertrieben sein zu sagen, das Aufeinandertreffen eines der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart und des damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation habe weltweite Aufmerksamkeit gefunden. Bis aus Marokko und dem Iran waren seinerzeit Anfragen hier in München eingetroffen.

Einige Monate später wurde in zahlreichen Geburtstagsartikeln für Habermas erneut über die Konsequenzen jener Begegnung nachgedacht; bis heute hat sich die Überraschung, manchmal sogar Verstörung, bei seinen Freunden wie Gegnern nicht gelegt. Und als es nach der Papstwahl um die Darstellung des intellektuell-theologischen Profils von Benedikt XVI. ging, bot sich die Erinnerung an das Gespräch über die Grundlagen unserer

säkularen, westlichen Gesellschaft, die der Kardinal in Überlegungen zur Struktur des interreligiösen, weltweiten Dialogs weitergeführt hatte, fast von selber an.

Impulse

Wie kam es zu diesem bemerkenswerten Abend? Am Anfang standen Eindrücke aus dem romanischen Sprachraum.

Den Erzbischof von Paris, Kardinal Jean Marie Lustiger, hatten am 15. Juni 1995 die „Unsterblichen“ der edlen Académie française in ihre Reihen aufgenommen, und zwar auf Stuhl Nr. 4 als Nachfolger von Kardinal Albert Decourtray. Bereits drei Jahre vorher war Kardinal Joseph Ratzinger zum *membre associé étranger* in die Académie des Sciences Morales et Politiques am Institut de France gewählt worden.

Und in Italien gibt es seit Jahren eine äußerst intensive, offene wie interessierte Diskussion zwischen intellektuellen Vertretern der „credenti“ und der „laici“, wie dort die weltanschaulich unterschiedlichen Gruppierungen summarisch genannt werden. Eines der aufregendsten Dokumente dieser Diskussion stellt ohne Zweifel die berühmte Nummer 2/2000 der linksintellektuellen, linkspolitischen Zeitschrift *MicroMega* dar. Bereits das Vorwort formuliert folgende These: „Die Philosophie beschäftigt sich anstatt mit dem Wissen immer häufiger mit der Religion und will vor allem mit ihr ins Gespräch kommen.“ Diese These wird dann mit philosophischen Texten ganz unterschiedlicher Richtung, aber durchge-

hend hoher denkerischer Qualität, durchgeführt. Ihnen sind Beiträge von drei Theologen zugesellt: zum einen von Bruno Forte, jüngst erst zum Erzbischof von Chieti-Vasti ernannt (für mich persönlich der aufregendste italienische Theologe der Gegenwart), der die theologische wie spirituelle Dramatik des Deutschen Idealismus neu erschlossen hat, dann vom Gründer des Klosters Bose, Enzo Bianchi, und als prominentester Autor Kardinal Joseph Ratzinger, den das Vorwort als „la quintessenza del Portodossia cattolica“ vorstellt.

Der Herausgeber von *MicroMega* zitiert einen Brief des Kardinals, in dem dieser es „interessant“ findet, dass sein Beitrag in eine Zeitschrift aufgenommen werde, die vor allem Texte Nichtglaubender bringt und jüngst erst eine harsche Kritik der päpstlichen Philosophie-Enzyklika „Ratio et fides“ veröffentlicht hatte. Der Grund zur Bereitschaft des Kardinals: „per stimolare il dibattito sulla verità della religione cristiana“. „Das Gespräch über die Wahrheit der christlichen Religion anzustoßen“ – genau darum bewegt sich der italienische Diskurs dieser Jahre.

Es ist nun spannend, die Ausgabe von *MicroMega* mit einer thematisch ähnlichen in Deutschland zu vergleichen, z.B. der Nummer 149 des *Kursbuchs* aus dem September 2002. Die typischen Unterschiede der intellektuellen Situation fallen sofort ins Auge. Denn hier wird unter dem Motto „Gott ist tot und lebt“ die Situation der Religionen – angefangen von den USA oder Israel über die Bundesrepublik bis hin zum Islam und Hinduismus – auf einem zwar hohen Niveau beleuchtet. Das Material ist dabei journalistisch gekonnt aufbereitet oder speist sich aus persönlichen Erfahrungen, weist aber eben doch

eine größtenteils distanzierte Sichtweise auf. Auch in den großen überregionalen Feuilletons werden ja durchaus Grundfragen philosophischer, ethischer und religiöser Art kontrovers vorgestellt. Aber was in Deutschland trotzdem zu fehlen scheint, sind der gemeinsame philosophische Dialog von unterschiedlichen Positionen aus, die aneinander Interesse hätten (Beispiel Italien), oder eben Strukturen des gesellschaftlich institutionalisierten und zugleich völlig freien weltanschaulich pluralen Gesprächs auf hohem Reflexionsniveau (Beispiel Frankreich).

Ein anderer Impuls, der schließlich zum Gespräch am 19. Januar 2004 führte: Drei Wochen nach dem 11. September 2001 hatte Jürgen Habermas seine vielbeachtete Frankfurter Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gehalten. Für viele überraschend forderte der Philosoph, der sich selber in der Nachfolge Max Webers als „religiös unmusikalisch“ versteht, von der säkularen Gesellschaft ein neues Verständnis von religiösen Überzeugungen, die mehr und etwas anderes seien als nur Relikte einer abgeschlossenen Vergangenheit, sondern eine „kognitive Herausforderung“ der Philosophie darstellten. Diese Rede wurde als „Steilvorlage“ für die Kirchen bezeichnet. Doch es fand sich anscheinend niemand, der sie aufgenommen hätte.

Akademie

Orte des Diskurses, der sich einer Suche nach der Wahrheit verpflichtet weiß und die je eigenen Überzeugungen

sowohl selbstbewusst wie offen in den intellektuellen, reflektierenden Austausch der Argumente einbringt, gibt es natürlich schon. Es sind traditionellerweise die Akademien. Gerade auch die kirchlichen Akademien in Deutschland waren nach 1945 aus dem Erschrecken über Terror und Krieg und im Bewusstsein der Verantwortung für eine menschenwürdige Gesellschaft gegründet worden, zu deren Gelingen die Kirchen sich verpflichteten, ihren Beitrag zu leisten. Nicht zuletzt die Katholische Akademie Bayern (deren engagierter Protektor Kardinal Joseph Ratzinger während seiner Zeit als Münchener Erzbischof war) hat sich seit ihrer Gründung 1957 bei öffentlichen Tagungen und geschlossenen Foren grundlegender Fragen angenommen: zur kirchlichen Lehre, zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, zu politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen, zu kulturellen Tendenzen. Deshalb lag nahe, zumindest punktuell zu realisieren, was in Frankreich oder Italien einen selbstverständlichen Teil der kulturellen Landschaft darstellt, nämlich jene zwei Personen zu einem Gespräch einzuladen, deren Namen als Kürzel für eine ganze intellektuelle (und kulturell-geistige) Welt stehen.

(Fast) parallele Leben

Diese beiden Gesprächspartner versprechen eine Dialogkonstellation, wie man sie sich nicht nur im deutschsprachigen Raum für Grundsatzreflexionen menschlicher Existenz spannender kaum denken kann. Um so verwunderlicher, dass sie sich vor jenem 19. Januar 2004

noch nie persönlich begegnet waren, geschweige denn gemeinsam auf einem Podium gesessen hätten.

Man könnte fast von parallelen Leben sprechen. Auch Parallelen treffen sich bekanntlich erst im Unendlichen (ohne mit dieser Aussage insinuieren zu wollen, die Katholische Akademie Bayern wäre der Ort des Unendlichen ...). Beide Gesprächspartner entstammen der gleichen Spätzwanziger-Generation: Ratzinger 1927 und Habermas 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, deren aus dem Ruder geratende, den Irrationalismus nicht vermeidende Verwerfungen für beide zu einschneidenden Klärungen ihrer Überzeugungen Anlass gaben; nach verschiedenen Ortswechseln – der eine ab 1981 von der Cathedra Episcopalis der Erzdiözese München und Freising nach Rom als Präfekt der Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, der andere ab 1983 auf seine letzte Lehrcathedra wiederum in Frankfurt, diesmal für Philosophie mit Schwerpunkt Sozial- und Geschichtsphilosophie – die öffentliche Diskussion immer stärker prägend und herausfordernd. Der öffentlichen Wahrnehmung erscheint der eine mit seiner Sicht von Gott, Mensch und Welt als die Personalisierung des katholischen Glaubens, der andere als die Personalisierung des liberalen, individuellen, säkularen Denkens.

Ethik des Zusammenlebens

Als Thema des Dialogs war abgesprochen: „Vorpolitisches moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. Es ging also um die Grundlegung menschenwürdiger Gesellschaft. „Was die Welt zusammenhält“ hatte Kardinal Ratzinger über seinen Text gesetzt. In einer solchen Fundamentalreflexion werden Grundannahmen, Axiome, religiöse oder säkulare Letztbegründungen der eigenen Haltung sichtbar, weil auf den Prüfstand der öffentlichen Argumentation gestellt. Bei Jürgen Habermas ist dies die praktische Vernunft eines nachmetaphysischen, säkularen Denkens, bei Joseph Ratzinger die jeder rationalen gemeinschaftlichen Festsetzung vorausliegende Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf von seinem Schöpfer her.

Von der Herausforderung einer aufregenden Lektüre

Aber ich will keine inhaltliche Einführung geben, geschweige denn den Versuch einer vorwegnehmenden Zusammenfassung der beiden Referate. Vielmehr betone ich nur den klaren Vorteil dieses Buches mit seinen sehr dichten, aber nicht zu langen Texten gegenüber ausführlicheren, voluminöseren Abhandlungen mit ähnlicher Themensetzung. Der Leser kann sich hier intensiv und auf das Wesentliche konzentriert mit zwei grundlegenden, in sich kongruenten Argumentationsformen auseinandersetzen, die – wie sowohl von Jürgen Habermas wie Joseph Ratzinger betont – im „operativen Bereich“ zu sehr ähnlichen Konsequenzen gelangen, in der Grund-

legung ethischen Verhaltens aber, in der Frage der Akzeptanz des ausformulierten Rechts oder im „Motivationshumus“ (Joseph Ratzinger) deutliche Alternativen markieren.

Instruktiv und lehrreich sind dabei Systematik wie Struktur des jeweiligen Kernarguments, geradezu aufregend aber jene Perspektiven, die man vom entsprechenden Referenten so nicht erwartet hätte. Man darf also durchaus mit Neugierde an die Texte herangehen.

Und genau der eröffnete Zwischenraum zwischen den beiden klar differenzierten Thesen fordert heraus, eigene Überlegungen zu formulieren, zu konkretisieren – ähnlich wie dies in der engagierten Diskussion geschah, die sich am 19. Januar 2004 an die zwei Statements anschloss und die hier leider nicht dokumentiert werden kann. Die gesetzten Impulse wirken weiter. Es steht dringend an, sie äußerst ernst zu nehmen.

Im 18. Jahrhundert hatte es auch einen Papst Benedikt gegeben, den Vierzehnten seines Namens, der von 1740 bis 1758 regierte. Als einer der bedeutendsten Intellektuellen seiner Epoche pflegte er regen Briefaustausch mit dem großen Aufklärer (und Kirchenkritiker) Voltaire. Damals wie heute erscheinen der Papst und der Philosoph der Aufklärung als die Prototypen eines Dialogs, der in unseren Tagen mit darüber entscheidet, wie sich die Zukunft unserer Welt gestalten wird.

Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?

Von 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, ob 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 in zweierlei Hinsicht spezifizieren: In kognitiver Hinsicht bezieht sich der Zweifel 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 Hintergrundeinverständnisses 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). Statt dessen 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. Zur Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft

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 es 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 (sowie 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 soziokultureller 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, und
- warum sich Demokratie und Menschenrechte im Prozess der Verfassungsgebung gleichursprünglich miteinander verschränken.

Die Erklärung besteht in dem Nachweis,

- dass der demokratische Prozess in dem Maße, wie er Bedingungen einer inklusiven und diskursiven Meinungs- und Willensbildung erfüllt, eine Vermutung auf die rationale Akzeptabilität der Ergebnisse begründet, und
- dass die rechtliche Institutionalisierung eines solchen Verfahrens demokratischer Rechtsetzung die gleichzeitige Gewährleistung sowohl der liberalen wie der politischen Grundrechte erfordert.³

Der Bezugspunkt dieser Begründungsstrategie ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt. Diese soll auf dem Wege der demokratischen Ver-

fassungsgebung erst erzeugt werden. Eine „konstituierte“ (und nicht nur konstitutionell gezähmte) Staatsgewalt ist bis in ihren innersten Kern hinein verrechtlicht, so dass das Recht die politische Gewalt ohne Rest durchdringt. Während der im Kaiserreich wurzelnde Staatswillenspositivismus der deutschen Staatsrechtslehre (von Laband und Jellinek bis Carl Schmitt) noch 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 zehrte.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 positivierte Verfassungsordnung für die kognitive Absicherung ihrer Geltungsgrundlagen die Religion oder irgendeine andere „haltende Macht“ nötig. Nach dieser Lesart wäre der Geltungsanspruch des positiven Rechts auf eine Fundierung in den vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser oder nationaler Gemeinschaften angewiesen, weil nicht in Betracht gezogen wird, dass sich Rechtsordnungen selbstbezüglich aus demokratisch erzeugten Rechtsverfahren allein legitimieren können. Wenn man hingegen das demokratische Verfahren nicht (wie Hans Kelsen oder Niklas Luhmann) positivistisch versteht, 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. Wie reproduziert sich die staatsbürgerliche Solidarität?

Im Weiteren gehe ich davon aus, dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, 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 im Hinblick auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressaten 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 Teilnahme-rechte aktiv, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern auch gemeinwohlorientiert wahrnehmen. Das verlangt einen kostspieligeren Motivationsaufwand, der legal nicht erzwungen werden kann. Beispielsweise wäre eine Rechtspflicht zur Wahlbeteiligung 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 Gemeinwesens 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 ziehen gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen, aber wir dürfen nicht übersehen, dass demokratische Praktiken auch eine eigene politische Dynamik entfalten. 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?“⁵ 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 betref-

fen. Das vermisste „einigende Band“ ist der demokratische Prozess selbst – eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.

So geht es etwa in den aktuellen Auseinandersetzungen über die Reform des Wohlfahrtsstaates, über die Einwanderungspolitik, den Krieg im Irak oder 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 kulturellen Lebensweisen, unserer Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen als Bürger der Bundesrepublik wie als Europäer verstehen wollen. Gewiss, im historischen Rückblick waren ein gemeinsamer religiöser Hintergrund und eine gemeinsame Sprache, vor allem aber das neu geweckte Nationalbewusstsein für die Entstehung einer hoch abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich. Die republikanischen Gesinnungen haben sich inzwischen jedoch 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 politisch-ethischen Diskurse über den Holocaust und die im Namen der eigenen Regierung begangenen Massenverbrechen: Sie haben den Bürgern der Bundesrepublik die Verfassung als Errungenschaft zu Bewusstsein gebracht. Das Beispiel einer selbstkritischen (inzwischen keineswegs mehr exzeptionellen, sondern auch in anderen Ländern verbreiteten) „Gedächtnispolitik“ zeigt, wie sich verfassungspatriotische Bindungen im Medium der Politik selbst bilden und erneuern können.

Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heißt „Verfassungspatriotismus“, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen. Wenn die moralischen Gehalte von Grundrechten in Gesinnungen Fuß fassen sollen, genügt der kognitive Vorgang nicht. Moralische Einsichten und die weltweite Übereinstimmung in der moralischen Empörung über massive Menschenrechtsverletzungen allein würden nur für die hauchdünne Integration der Bürger einer politisch verfassten Weltgesellschaft genügen (wenn es sie denn eines Tages geben sollte). Unter Staatsbürgern entsteht eine wie immer auch abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.

3. Wenn das soziale Band reißt ...

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 jedoch 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. 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 ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten. Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität zeigen sich im größeren Zusammenhang einer politisch unbbeherrschten 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 umge-

polt. Auch der Bereich, der öffentlichen Legitimationszwängen unterliegt, schrumpft. Verstärkt wird der staatsbürgerliche Privatismus durch den entmutigenden Funktionsverlust einer demokratischer 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 diese Krisen vernunftkritisch, und damit nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestructiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung. Radikale Vernunftskepsis 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 Kolle-

ge, 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, Martin 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 her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen. Bevor ich diesem Diskussionspfad folge, möchte ich aber eine naheliegende Abzweigung des Dialogs in eine andere Richtung wenigstens 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 Anschluss an philosophische Versuche einer nachhegelschen Selbstreflexion der Vernunft 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, dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, soll sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren. 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 auf diesen Wegen eine ihrer Grenzen inne werdende Vernunft auf ein Anderes hin: sei es in der mystischen Verschmelzung mit einem kosmisch umgreifenden Bewusstsein oder in der verzweifelnden 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-entfremdete Gesellschaft – sind für die Theologie leichte Beute. Sie bie-

ten 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 Gnadenerwartung, Ankunft und Ereignis bloß ausleicht, um ein propositional entkerntes 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. Säkularisierung als zweifacher und komplementärer Lernprozess

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 heilos 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 Christen-

tums 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, Neubeginn, 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 über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungleibigen. Walter 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 Handlungskoordinierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen. So liegt es auch im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen den kulturellen Quellen

schnend 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 postsäkularen 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. Wie gläubige und säkulare Bürger miteinander umgehen sollten

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 Gemeindemitglieds 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 anspruchslosen Anpassung des religiösen Ethos an auferlegte Gesetze der säkularen Gesellschaft erschöpfen. Vielmehr müssen die universalistische Rechtsordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral von innen her 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

Die 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, doch kommt auch das säkulare Bewusstsein 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 poli-

tischen Öffentlichkeit genießen deshalb naturalistische Weltbilder, die sich einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Informationen verdanken und für das ethische Selbstverständnis der Bürger relevant sind⁹, 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 Weltsicht. 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

Anmerkungen

- ¹ E.W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/Main 1991, S. 92ff. hier: S. 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), S. 362-381
- ⁵ Böckenförde 1991, S. 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 Journal für Soziologie, Heft 3 (2002), S. 331-343
- ⁸ J. Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main 1998, S. 76ff.
- 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, S. 33
- ¹⁰ J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main, 2001

**Was die Welt zusammenhält.
Vorpolitischer moralische Grundlagen
eines freiheitlichen Staates**

Von Joseph 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 hat¹. Denn zu den beiden genannten Faktoren tritt ein dritter: Im Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen sind ethische 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 auszuscheiden, mit denen es oft vermischt 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 Teilespekte zeigen können.

1. 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 Willensbil-

dung 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, etwa eine religiöse oder rassistische, durchpressive 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.

2. Neue Formen der Macht und neue Fragen nach ihrer Bewältigung

Wenn es um das Verhältnis von Macht und Recht und um die Quellen des Rechts 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 banen? 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, 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 erhebt sich eine Frage, 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 stellt sich dann freilich die Frage: Wer kann das? Wie macht man das? Aber die generelle Frage bleibt: Ist die allmähliche Aufhebung der Religion, ihre Überwindung, 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 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 Schöpfergottes; 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 Hirngespinst 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 ersonnen 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.

3. 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 vollzieht. 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 Mit-einander 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 Glaubengrenzen 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 scheint². 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 docet.“³ 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 wollte, 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 Gesetzlichkeit des Seins, in der chinesischen Überlieferung die Idee der Ordnungen des Himmels.

4. Interculturalität und ihre Folgen

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

nes Bin Laden bis zu den Haltungen, die einer toleranten 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 der ganzen Welt und in allen Kulturen auf je ihre Weise mitprägend sind. Insofern scheint mir die Frage des Teheraner Kollegen, die Jürgen Habermas erwähnt hat, doch von einem Gewicht zu sein, die Frage nämlich, ob nicht aus kulturvergleichender und religionsssoziologischer 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 Heideg-

ger und Leo 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.

5. Ergebnisse

Was also ist zu tun? Hinsichtlich der praktischen Konsequenzen finde ich mich in weitgehender Übereinstimmung mit dem, was Jürgen 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 potentiellen 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 zerstörisch.

Kurt Hübner hat kürzlich eine ähnliche Forderung formuliert und gesagt, es gehe bei einer solchen These un-

mittelbar 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 widerspreche⁵. 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 bekannten 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.

Anmerkungen

- ¹ *R. Spaemann*, Weltethos als “Projekt”, in: Merkur, Heft 570/571 S. 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; (Gießen⁴ 1998). Hinweise zur Auseinandersetzung mit der die Evolutionslehre begleitenden Philosophie: *J. Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz (Freiburg i. Br. 2003), S. 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, Sp. 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 in Anmerkung 2 erwähnten Buch Glaube – Wahrheit – Toleranz näher darzustellen versucht; vgl. auch *M. Fiedrowicz*, Apologie im frü-

hen Christentum (Paderborn² 2001).

- ⁵ *K. Hübner*, Das Christentum im Wettstreit der Religionen (Tübingen 2003), S. 148.

Zu den Autoren

Jürgen Habermas

Der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas wurde am 18. Juni 1929 in Düsseldorf geboren. Er studierte in Göttingen, Zürich und Bonn und promovierte 1954 mit einer Arbeit über „Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken“. 1961 habilitierte er sich in Marburg bei Wolfgang Abendroth mit der Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft“. Anschließend trat er eine außerordentliche Professur für Philosophie an der Universität Heidelberg an, wo er bis 1964 lehrte. Von 1964 bis 1971 war er Professor für Philosophie und Soziologie an der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt/Main und wechselte 1971 nach Starnberg bei München, wo er gemeinsam mit Carl Friedrich von Weizsäcker das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt leitete. 1981 veröffentlichte Habermas sein Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“, in der er das Konzept des „herrschaftsfreien Diskurses“ entfaltet. 1983 kehrte er nach Frankfurt/Main zurück und übernahm bis zu seiner Emeritierung 1994 den Lehrstuhl für

Philosophie mit dem Schwerpunkt Sozial- und Geschichtsphilosophie. Unter seinen zahlreichen Auszeichnungen: Geschwister-Scholl-Preis (1985); Karl-Jaspers-Preis (1995); Theodor-Heuss-Preis (1999); Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (2001). 2004 erhielt er für sein Lebenswerk den Kyoto-Preis, eine der weltweit höchsten Ehrungen für Kultur und Wissenschaft.

Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger, am 16. April 1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in München und Freising, wo er am 29. Juni 1951 die Priesterweihe empfing. Mit einer Untersuchung über Bonaventura habilitierte er sich 1957 an der Universität München im Fach Fundamentaltheologie und wirkte in den folgenden Jahren als außerordentlicher Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising sowie als Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn. Von 1962 bis 1965 war er offizieller Konzilsberater (Peritus) von Kardinal Joseph Frings beim Zweiten Vatikanum. An der Universität Münster wurde er 1963 Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte, ab 1966 an der Universität Tübingen aus, von 1969 bis 1977 an der Universität Regensburg, als deren Vizepräsident er 1976 fungierte.

Am 25. März 1977 wurde Joseph Ratzinger zum Erzbischof von München und Freising ernannt und im selben Jahr zum Kardinal erhoben. 1981 berief ihn Papst Johannes Paul II. nach Rom als Präfekten der Glaubenskon-

gregation in Rom und als Präsident der Päpstlichen Bibelkommission sowie der Internationalen Theologenkommission. Von 1986 bis 1992 leitete der Kardinal die Päpstliche Kommission zur Erstellung des „Katechismus der Katholischen Kirche“. 1998 wurde Ratzinger zum Vizedekan, im Jahr 2002 dann zum Dekan des Kardinalskollegiums gewählt. Er erhielt zahlreiche Auszeichnungen, war Mitglied in der II. Sektion des Vatikanischen Staatssekretariates, in der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramентenordnung, der Kongregation für die Bischöfe, der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und der Kongregation für das katholische Bildungswesen. Im Jahr 2000 berief ihn Papst Johannes Paul II. als Ehrenmitglied in die Päpstliche Akademie der Wissenschaften.

Am 19. April 2005 wurde Joseph Kardinal Ratzinger zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. gewählt. Er gab sich den Namen Benedikt XVI.

Florian Schuller

Florian Schuller, geb. am 9. Dezember 1946 in Augsburg, studierte 1966-1974 an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom Philosophie und Theologie. 1983 promovierte er hier bei Zoltan Alszeghy mit einer Arbeit zu „Gnade der Verantwortung. Wert und Problematik der Theologie Fritz Buris“. 1973 wurde er in Rom durch Julius Kardinal Döpfner zum Priester geweiht. Anschließend war er Präfekt im Collegium Germanicum-Hungaricum und ging 1974 als Seelsorger zurück nach Deutsch-

land. 1983 wurde er zum Hochschulpfarrer der Universität und Fachhochschule Augsburg berufen. Von 1999 bis 2000 war er Geistlicher Rektor der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk in Bonn. Seit September 2000 leitet er als Direktor die Katholische Akademie Bayern in München.