

Die Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas

Das Votum des Papstes für ein fruchtbares Miteinander von Vernunft und Glaube

In seinem Vorwort zu der Publikation, die das Gespräch zwischen Jürgen Habermas und dem heutigen Papst dokumentiert¹, betont der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, dass diese Debatte, die am 19. Januar 2004 in München stattfand, „weltweite Aufmerksamkeit“ erfahren hat. Schuller erinnert an ähnliche Diskurse in Italien, an denen die Theologen Bruno Forte, Enzo Bianchi und Kardinal Ratzinger, „die Quintessenz der katholischen Rechtgläubigkeit“, teilgenommen haben².

Ein weiterer Impuls für das Münchener Gespräch zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas ist von Habermas` Frankfurter Dankrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 an ihn³ ausgegangen. In dieser Rede forderte der Frankfurter Philosoph, der 2004 für sein Lebenswerk mit dem Kyoto-Preis ausgezeichnet wurde, von der säkularen Gesellschaft ein neues Verständnis von religiösen Überzeugungen, da diese eine „kognitive Herausforderung“ für die Philosophie darstellen. So lag es für die Katholische Akademie in Bayern nahe, jene zwei Personen zu einem Gespräch einzuladen, deren Namen „für eine ganze intellektuelle und kulturell-geistige Welt stehen“. Joseph Ratzinger erscheint als die „Personalisierung des katholischen Glaubens“, Jürgen Habermas als die „Personalisierung des liberalen, säkularen Denkens“.⁴

Der Münchener Dialog kreiste um die denkerische Grundlegung einer menschenwürdigen Gesellschaft. In dieser Fundamentalreflexion wurden Letztbegründungen sichtbar: bei Habermas die praktische Vernunft eines nachmetaphysischen, säkularen Denkens, bei Ratzinger die jeder rationalen, gemeinschaftlichen Festsetzung vorausliegende Wirklichkeit des Menschen als eines Geschöpfes Gottes. Schuller erinnert auch daran, dass es im 18. Jahrhundert zwischen Papst Benedikt XIV., einem der bedeutendsten Intellektuellen seiner Epoche, und dem Aufklärer und Kirchenkritiker Voltaire einen regen Briefaustausch gegeben hat.

¹ Vgl. J. Habermas / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schuller, Freiburg 2005.

² Z. B. in der Zeitschrift „MicroMega“ Nr. 2 / 2000. Auch in Deutschland hat es ähnliche Debatten gegeben (vgl. das „Kursbuch“ Nr. 149 vom September 2002). - Vgl. außerdem P. Flores d`Arcais / J. Ratzinger, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus. Aus dem Italienischen von Friederike Hausmann. Deutsche Erstausgabe, Berlin 2. Aufl. 2006: darin Joseph Kardinal Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends (7-18); Gibt es Gott? Gespräch zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Paolo Flores d`Arcais (19-67); P. Flores d`Arcais, Eine Kirche ohne Wahrheit? (69-106).

³ Vgl. J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt 2001.

⁴ Vgl. F. Schuller, in: J. Habermas / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (Anm. 1), 11 f.

1. Joseph Ratzingers Plädoyer für die Korrelationalität von Vernunft und Glaube

In seinem Beitrag „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“⁵ zeigt Joseph Ratzinger, dass in der heutigen Weltgesellschaft die einzelnen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Mächte immer stärker aufeinander verwiesen sind. Außerdem wirft die Entwicklung von Möglichkeiten des Menschen, von Macht des Machens und Zerstörens mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach der rechtlichen und sittlichen Kontrolle der Macht auf. Als drittes entscheidendes Phänomen benennt der Papst die Tatsache, dass in der gegenseitigen Durchdringung der Kulturen bisher tragende ethische Gewissheiten „weithin zerbrochen“ sind. Es sei offenkundig, dass die Wissenschaft als solche „Ethos nicht hervorbringen kann“. Es könne auch nicht geleugnet werden, dass die grundlegende Veränderung des Welt- und Menschenbildes, die sich aus den wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnissen gebildet hat, wesentlich am Zerschneiden alter moralischer Gewissheiten beteiligt ist. Angesichts dieser Situation konstatiert Joseph Ratzinger eine besondere Verantwortung der Philosophie, die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten und voreilige Scheingewissheiten darüber, was der Mensch sei, kritisch zu durchleuchten und so den Blick auf die weiteren Dimensionen des Menschseins offenzuhalten.

a) Gibt es Werte, die aus dem Menschsein folgen?

Aufgabe der Politik ist es, Macht unter das Maß des Rechts zu stellen und ihren sinnvollen Gebrauch zu ordnen. Nur so können Gewalt und Willkür gebannt werden; nur so kann Freiheit als geteilte Freiheit gelebt werden. Die Aufgabe, Macht unter das Maß des Rechts zu stellen, verweist auf die weitere Frage, wie das Recht beschaffen sein muss, damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg der Mächtigen ist. Das Problem, dass Recht Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein muss, scheint fürs erste durch die Instrumente der demokratischen Willensbildung gelöst.

Dennoch bleibt eine Frage offen. Die Geschichte zeigt, dass auch Mehrheiten blind und ungerecht sein können. Kann man noch von Gerechtigkeit und Recht sprechen, wenn eine Mehrheit eine Minderheit unterdrückt? Hier taucht die Frage auf, ob es das gibt, „was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss“.⁶ Die Neuzeit hat einen Bestand solcher normativer Elemente in den verschiedenen Menschenrechtserklärungen formuliert und dem Spiel der Mehrheiten entzogen. Es gibt also „in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen“,⁷ und deshalb für alle Menschen unantastbar sind. Diese Evidenz ist heute jedoch keineswegs in allen Kulturen anerkannt.

⁵ In: ebd., 39-60. - Vgl. auch J. Kreiml, Braucht die europäische Moderne (noch) das Christentum? in: J. Reikerstorfer / ders. (Hg.), Suchbewegungen nach Gott. Der Mensch vor der Gottesfrage heute. (Religion - Kultur - Recht, Bd. 5), Frankfurt a. M. 2007, 89-104; auch J. Reikerstorfer, Christlicher Glaube in „postsäkularer Gesellschaft“, in: ebd., 11-28 und Klaus Müller, Glauben und Wissen oder: Das Christentum auf dem Areopag der Philosophie, in: ebd., 105-122.

⁶ J. Ratzinger, in: J. Habermas / ders., Dialektik der Säkularisierung (Anm. 1), 43.

⁷ Ebd., 44.

b) Neue Herausforderungen für die Menschheit

In einem weiteren Schritt skizziert der Papst die Herausforderungen, die aus den neuen, im letzten halben Jahrhundert entstandenen Formen von Macht resultieren. Gegenwärtig ängstigt uns nicht mehr - wie zu Zeiten des Ost-West-Konflikts - die Furcht vor dem großen Krieg, sondern die Furcht vor dem allgegenwärtigen Terror. Die anonymen Mächte des Terrors verfolgen uns bis in den Alltag hinein. Deshalb muss gefragt werden, aus welchen Quellen sich der Terror speist. Wie kann es gelingen, diese neue Erkrankung der Menschheit von innen her zu bannen? Dabei ist erschreckend, dass sich der Terror „teilweise“ moralisch zu legitimieren sucht. Nicht selten wird terroristisches Verhalten als Verteidigung religiöser Tradition gegen die Gottlosigkeit der westlichen Gesellschaft dargestellt. Da Terrorismus auch durch religiösen Fanatismus gespeist wird, erhebt sich die Frage, ob die Religion eine heilende und rettende Macht ist oder eher eine archaische und gefährliche Macht, die falsche Universalismen aufbaut und dadurch zu Intoleranz und Terror verleitet. Muss da nicht die Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingegrenzt werden? Ist also die allmähliche Überwindung der Religion als notwendiger Fortschritt der Menschheit anzusehen, damit sie auf den Weg der Freiheit und der universalen Toleranz kommt, oder nicht?

Inzwischen ist - so der Papst - eine andere Form von Macht in den Vordergrund gerückt, die zu einer neuen Art von Bedrohung des Menschen werden kann. Der Mensch ist heute imstande, Menschen im Reagenzglas zu produzieren. Damit verändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst radikal. Er ist nicht mehr ein Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes, sondern sein eigenes Produkt. Die Versuchung, den rechten Menschen zu konstruieren, mit Menschen zu experimentieren, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten.

Insofern müssen Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft aufkommen. Auch die Atombombe ist - wie die Menschenzüchtung und -selektion - ein Produkt der Vernunft. Muss insofern nicht auch die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden? Religion und Vernunft sollten sich - so der Vorschlag Joseph Ratzingers - „gegenseitig begrenzen“ und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen. Entscheidend ist die Frage, wie in der heutigen und künftigen Weltgesellschaft eine wirksame ethische Evidenz gefunden werden kann, der genügend Motivations- und Durchsetzungskraft zukommt, um die neuen Herausforderungen der Menschheit bestehen zu helfen.

c) Die Idee des Naturrechts als eines Vernunftrechts

In der Aufklärung der griechischen Antike kam folgender Gedanke auf: Gegenüber dem positiven, gesetzten Recht, das Unrecht sein kann, muss es ein Recht geben, das der Natur bzw. dem Sein des Menschen selbst entspringt. Dieses zu findende Recht bildet das Korrektiv zum positiven Recht.

Zu Beginn der Neuzeit kam es für das europäische Bewusstsein zu einem doppelten Bruch. Da ist zunächst der - sich mit der Entdeckung Amerikas vollziehende - Ausbruch aus den Grenzen der europäischen, christlichen Welt. Francisco de Vitoria hat in dieser Situation die Idee des „Rechts der Völker“ entwickelt. Damit ist das der christlichen Rechtsgestalt vorausliegende Recht gemeint, das das rechte Miteinander aller Völker ordnet.

Der zweite Bruch in der christlichen Welt vollzog sich durch die Glaubensspaltung innerhalb der Christenheit selbst. In dieser Situation war ein dem Dogma vorausgehendes Recht, wenigstens ein Rechtsminimum, zu entwickeln, dessen Grundlagen in der Natur bzw. Vernunft des Menschen liegen müssen. Es entstand die Idee des Naturrechts als eines Vernunftrechts. Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinandergreifen und die Natur selbst vernünftig ist. Mit dem Sieg der Evolutionsbiologie ist diese Sicht von Natur zu Bruch gegangen. Die Natur als solche - so der Einwand der Evolutionsbiologen - sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gibt.

Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten - zumindest in der Neuzeit - ein Vernunftrecht sein wollte, sind die Menschenrechte stehen geblieben. Diese sind nicht verständlich ohne die Voraussetzung, dass der Mensch als Mensch - allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies Mensch - ein Subjekt von Rechten ist, dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die gefunden, aber nicht erfunden werden müssen. Heute muss - so der Papst - die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden. Das kann dazu beitragen, die Frage neu zu stellen, ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen gibt. Eine solche Debatte muss heute interkulturell angelegt sein. Für Christen hat sie mit dem Schöpfer zu tun; in der indischen Welt entspricht dem der Begriff des „Dharma“, der inneren Gesetzlichkeit des Seins, in der chinesischen Überlieferung die Idee der Ordnungen des Himmels.

d) Interkulturalität als Kontext der Korrelationalität von Vernunft und Glaube

Interkulturalität bildet heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann. Das Christentum und die europäische Vernunfttradition sehen sich zwar für universal an und mögen es de iure auch sein. De facto müssen sie aber anerkennen, dass sie nur in Teilen der Menschheit angenommen werden.

Innerhalb der kulturellen Räume gibt es heute keine Einheitlichkeit mehr. Vielmehr sind alle kulturellen Räume durch tiefgreifende Spannungen innerhalb ihrer eigenen Tradition geprägt. Im Westen ist das offenkundig. Auch wenn die säkulare Kultur einer strengen Rationalität 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 Abweisung zueinander.

Im islamischen Kulturraum herrschen ähnliche Spannungen. Vom fanatischen Absolutismus bis zu den Haltungen, die einer toleranten Rationalität offen stehen, reicht ein weiter Bogen. Die Kulturräume des Hinduismus und des Buddhismus sind von ähnlichen Spannungen geprägt. Die Stammeskulturen Afrikas und Lateinamerikas ergänzen das Bild. Sie erscheinen weithin als Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch als Infragestellung des universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung.

Somit müssen wir die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität zur Kenntnis nehmen. Die Frage eines Teheraner Philosophen, ob die europäische Säkularisierung aus kulturvergleichender und religionssoziologischer

Sicht nicht ein der Korrektur bedürftiger Sonderweg sei, kommt einiges Gewicht zu. Bei ihrem Versuch, sich evident zu machen, stößt die säkulare Rationalität westlicher Provenienz auf Grenzen. Es gibt in der heutigen Menschheit keine rationale, ethische oder religiöse Weltformel, die das Ganze tragen könnte.

e) Vernunft und Glaube - zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen

Die bisherigen Analysen haben - so die Überzeugung des Papstes - gezeigt, dass es gefährliche Pathologien in der Religion gibt, die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als Kontrollorgan zu verstehen, von dem her sich Religion immer wieder reinigen lassen muss. Es ist aber auch deutlich geworden, dass es Pathologien der Vernunft bzw. eine Hybris der Vernunft gibt, die aufgrund ihrer potentiellen Effizienz (Atombombe, Mensch als Produkt) noch bedrohlicher ist als Pathologien in der Religion. Deshalb muss sich die Vernunft ihrer Grenzen bewusst werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit an den Tag legen. Wenn die Vernunft diese Lernbereitschaft verweigert, wird sie zerstörerisch. Joseph Ratzinger fordert mit aller Dringlichkeit eine Korrelationalität von Vernunft und Religion, „die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind“.⁸

Diese Grundregel bedarf heute der Konkretisierung im interkulturellen Kontext. Die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität sind - ohne falschen Eurozentrismus gesagt - der christliche Glaube und die säkulare Rationalität des Westens. Beide Größen bestimmen die Weltsituation in einem Maß wie keine andere der kulturellen Kräfte. Damit ist freilich nicht gesagt, dass man die anderen Kulturen marginalisieren darf. Eine solche, westlicher Hybris entspringende Vorgehensweise müsste teuer bezahlt werden. Für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur ist es unverzichtbar, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität auch mit den anderen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, die anderen Kulturen in eine polyphone Korrelation hineinzunehmen, in der sich diese selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen. So kann ein universaler Prozess der Reinigungen in Gang kommen, in dem die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen.

2. Jürgen Habermas` Option für eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion

In seinem Beitrag „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“⁹ stellt Habermas fest, dass die Philosophie das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weithin säkularisierenden Umgebung „von innen her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen“¹⁰ muss. Eine Philosophie, die sich ihrer

⁸ Ebd., 57.

⁹ In: ebd., 15-37. - Verwiesen sei auch auf J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005.

¹⁰ J. Habermas, in: ders. / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (Anm. 1), 28. - Vgl. auch Klaus Müller, Glauben - Fragen - Denken. Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006 und Peter Strasser, Absolut alltäglich. Das Absolute im Alltag des Philosophen, in: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema (Oktober 2006), 28-32.

Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist, besteht auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen Rede und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede. Diese grammatische Grenzziehung verbindet sich 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 von Personen und Lebensweisen, „die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen“.¹¹ Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten.

Im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften kann etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann: z. B. 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 aus inhaltlichen Gründen eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen.

Es liegt im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit all den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität der Bürger speist. Dieses konservativ gewordene Bewusstsein spiegelt sich in der Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“. Der Ausdruck „postsäkular“ zollt den Religionsgemeinschaften 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 Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat. Säkularisierte Bürger dürfen weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu liefern. 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.¹²

¹¹ J. Habermas, in: ders. / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (Anm. 1), 30. - Hinzuweisen ist diesbezüglich auch auf Detlef Pollack, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine neue Meistererzählung der Soziologen, in: Herder Korrespondenz Spezial (Anm. 10), 6-11; ders., Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch - Religion im Wandel, Paderborn 2007 und ders., Postreligiös oder postsäkular? Wo heute religiöse Bedürfnisse aufleben, in: Herder Korrespondenz Spezial (Anm. 10), 2-6.

¹² Vgl. J. Habermas, in: ders. / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung (Anm. 1), 36. - Siehe auch Saskia Wendel, Die Religion der Philosophen. Eine Kritik aktueller philosophischer Theorien über Religion, in: Herder Korrespondenz Spezial (Anm. 10), 41-45; auch Georg Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott.“ Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur, in: Herder Korrespondenz Spezial (Anm. 10), 55-60 und Klaus Dermutz, Der „religious turn“ im Theater. Religiöse Fragen auf der Bühne, in: ebd., 60-64.