

Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger
Dialektik der Säkularisierung

Jürgen Habermas
Joseph Ratzinger

Dialektik der Säkularisierung

Über Vernunft und Religion

Mit einem Vorwort herausgegeben
von Florian Schuller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Überarbeitete Neuauflage 2018
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2005
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Designbüro Gestaltungssaal
Umschlagmotiv: © Katholische Akademie in Bayern, München

Satz: Rudolf Kempf, Emmendingen
Herstellung: CPI Books GmbH, Leck

ISBN 978-3-451-03119-9

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

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

Die Dokumentation des berühmten Gesprächs zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie Bayern war seit ihrer ersten Drucklegung in der Zeitschrift der Akademie „zur debatte“ und anschließend mit einer eigenen Publikation des Verlags Herder auf riesiges Interesse gestoßen, das sich bis heute gehalten hat. Immer neue Auflagen und viele Übersetzungsanfragen, nicht zuletzt für außer-europäische Sprachen, legen davon Zeugnis ab.

Die Ausführungen von 2004 haben nichts von ihrer Brisanz verloren: das Thema bleibt hochaktuell.

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 durchgehend 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 dell’ortodossia 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 Münchner Erzbischof war) hat sich seit ihrer Gründung 1957 bei öffentlichen Tagungen und geschlossenen Foren grundlegender Fra-

gen 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 vermei-

dende Verwerfungen für beide zu einschneidenden Klärungen ihrer Überzeugungen Anlass gaben; nach verschiedenen Ortswechselln – 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 Lehcathedra 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: „Vorphitische 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 Grundlegung 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 Kirchenmann und der Philosoph der Aufklärung als die Prototypen eines Dialogs, der in unseren Tagen mit darüber entscheidet, wie sich die Zukunft unserer einen 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). Stattdessen werde ich vorschlagen, die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt (4). Im Hinblick auf postsäkulare Gesellschaften stellt sich schließlich die Frage, welche kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss (5).

1. 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 vopolitisch-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.