

Der Sinn
der Säkularisierung
und das Potenzial
des Glaubens

Von der Heilung der Vernunft

Rita Anna Tüpper

Die inflationären Debatten über Werte und ihre Verbindlichkeit zeigen ein Dilemma an: Allgemeingültige sittliche Grundlagen sind weithin zerbrochen; die verschiedenen Haltungen können in vielen Fällen untereinander kaum vermittelt werden, wie etwa das Ringen um die Frage nach der Bewertung embryonaler Stammzellforschung oder nach Sterbehilfe beziehungsweise -begleitung anzeigt. Rein pragmatisch begründete Kompromisse aber entfalten nicht die Kraft eines unhinterfragten Konsenses. Gerade diesen jedoch meint die Bindung an normative Vorstellungen als jene Fixpunkte, die individuelle und kulturelle Welten zur Einheit eines gesellschaftlichen Kosmos verknüpfen.

So erscheint das Ringen um Werte wie ein Kampf gegen die Windmühlenflügel ihres bereits erlittenen Verlustes. Doch wie kam es zu einer solchen Situation, die sich scheinbar schleichend eingestellt hat und erst allmählich zu vollem Bewusstsein kommt?

Aufklärung, Säkularisierung und schließlich der von Nietzsche diagnostizierte „Tod Gottes“ haben Denken und Glauben, Philosophie und Religion in ein Spannungsverhältnis treten lassen, das die gemeinsamen Grundlagen moralisch guten Handelns und eines gerechten Gemeinwesens zersprengt hat. Was als Zurückweisung überzogener Erkenntnisansprüche der Metaphysik begonnen hatte – Immanuel Kant wollte das „Wissen einschränken“, um dem „Glauben Platz“ zu machen, Gott aber zugleich als „regula-

tive Idee“ respektieren –, war mehr und mehr umgeschlagen in die Ablehnung einer dem Menschen übergeordneten Kraft, seines Schöpfers und Richters, vor dem er sich als Geschöpf zu verantworten hätte. Die materielle Welt mit ihren naturwissenschaftlichen und historischen Gesetzmäßigkeiten erschien als der verlässlichere, letzte Bezugspunkt.

So standen sich schließlich katholisches Naturrechtsdenken auf der einen Seite und ein aufgeklärter nihilistisch-pragmatischer Liberalismus oder gar eine marxistisch-materialistisch geprägte, rein diesseitige Heilserwartung durch Klassenkampf auf der anderen Seite gegenüber. Solche Antagonismen haben in der Epoche der Moderne den Blick für tatsächlich drängende Menschheitsfragen getrübt und konstruktive Kräfte durch Frontstellungen verschwendet. Jetzt werden sie überdacht und erscheinen in einem neuen Licht.

Die genannten geistigen und intellektuellen Welten waren so weit auseinander getreten, dass sich der heutige Papst Benedikt XVI. – damaliger Präfekt der römischen Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger (geboren am 16. April 1927) – und der weltweit bekannteste fast gleichaltrige deutsche Gegenwartsphilosoph und Vertreter der „Frankfurter Schule“ Jürgen Habermas (geboren am 18. Juni 1929) erst vor zwei Jahren am 19. Januar 2004 auf Einladung der Katholischen Akademie in München zum ersten Mal persönlich begegnet sind. Der hier geistig und persönlich vollzogene

Brückenschlag deutet nach Jahrzehnten der Entgegensetzung einen Paradigmenwechsel an, der noch ungeahnte Zukunftsperspektiven entfalten mag.

Nach der Habermas'schen Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 2001 konnte es nicht mehr radikal verwundern, dass die Kluft zwischen den Exponenten sehr viel kleiner war, als es der Tradition entsprochen hätte.

Florian Schuller, der Direktor der Akademie und Initiator des Gespräches, hat die zusammengefassten Stellungnahmen beider im vergangenen Jahr unter dem Titel „*Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*“ herausgebracht und im Vorwort vermerkt, dass er in Deutschland aufgreifen wolle, was in Italien etwa durch die linksintellektuelle Zeitschrift *MicroMega* schon ins Leben gerufen wurde – nämlich das Gespräch „über die Wahrheit der christlichen Religion“, wie es der dort als Autor eingeladene Kardinal Ratzinger formulierte. Im Vorwort der Nummer 2/2000 hieß es: „Die Philosophie beschäftigt sich anstatt mit dem Wissen immer häufiger mit der Religion und will vor allem mit ihr ins Gespräch kommen.“ Als entscheidenden Impuls aber, der zu der spektakulären Begegnung führte, bezeichnet Schuller die genannte Habermasrede, die (wenige Wochen nach den Attentaten des 11. September) von der säkularen Gesellschaft ein neues Verhältnis zu religiösen Überzeugungen fordert; sie wurde als „Steilvorlage“ für die Kirchen bezeichnet, obwohl sich zunächst niemand fand, der sie aufgenommen hätte.

Dabei steht Habermas in der gesellschaftskritischen Tradition der von Horkheimer und Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten Frankfurter Schule; ihr als Neomarxismus charakterisierter Ansatz hatte sich insbesondere auf die Analyse der dialektischen Natur der Vernunft konzentriert, um so nicht zu-

letzt die Pervertierung der europäischen Aufklärung im Faschismus erklären zu können. Habermas selbst aber holte mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) die Utopie einer besseren Welt im Diesseits durch ein handlungstheoretisches Konzept zurück. Da alle Ansprüche auf Letztbegründung philosophisch unhaltbar geworden sind – so vereinfacht seine These –, sind Fragen nach der Wahrheit, Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit nur noch im kommunikativen Prozess der Konsenssuche zu beantworten. Für den Erfolg dieses Prozesses ist es entscheidend, die Regeln des jeweiligen „Sprachspieles“ zu kennen und einzuhalten. Dazu bedarf es unter anderem der korrekten Zuordnung zu der entsprechenden Handlungs- und Sprachebene (konstatierend – objektiv, regulativ/normativ – sozial, expressiv – subjektiv); aus dieser erst ergibt sich der entsprechende, nicht zu verwechselnde Geltungsanspruch (auf objektive Wahrheit, soziale Richtigkeit oder subjektive Wahrhaftigkeit).

Darüber hinaus setzten Verständigungsprozesse, die sich in Form von Argumentationen vollziehen, die Annahme einer idealen Sprechsituation voraus, auch wenn diese *per se* contrafaktisch ist. Verständigung ist nur denkbar unter der Bedingung der Freiheit von Machtansprüchen, Manipulationen oder der Dominanz von rhetorischen Aspekten.

Habermas unterliegt natürlich nicht der naiven Täuschung, dass solche Bedingungen ohne weiteres in der Realität aufzufinden sind; er beschreibt vielmehr eine zugleich logische und pragmatische Unterstellung, die den Begriff der Verständigung und die Handlung der Argumentation erst zu dem macht, was sie zu sein beanspruchen und was der Handelnde als Argumentierender beabsichtigt. Alle Argumentationsformen „verlangen“ – so Habermas – „dieselbe grundlegende Organisationsform der ko-

operativen Wahrheitssuche“ (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1985/3, Seite 62). Er kommt somit zum Kern des klassischen, zuerst platonischen Vernunftbegriffes zurück, entbindet ihn jedoch mit Kant von seiner metaphysischen Deduktion und entwirft ihn nun auf ein soziales, kooperatives Handeln hin.

Dieser Entwurf beschreibt die Möglichkeitsbedingung sinnvoller Verständigung zugleich als utopische Zielvorstellung, auf die hin sich die Gesellschaft bewegen soll. Der Fixstern des herrschaftsfreien Diskurses hat die „klassenlose Gesellschaft“ abgelöst, seine Denknötwendigkeit und Handlungsrelevanz ist an die Stelle der Gesetzmäßigkeit des historischen Materialismus getreten, der eine erlösende Synthese der gesellschaftlichen Widersprüche allein im Klassenkampf zu erreichen glaubte.

Artikulationskraft religiöser Sprachen

Ein solches Konzept legt die Reflexion auf religiöse Wurzeln der säkularen Wertvorstellungen zunächst keineswegs nahe, bezieht die Gültigkeit eben dieser Vorstellungen ihre Legitimität doch aus dem normativen Diskurs. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Habermas bereits 2001 und zuletzt in seinem jüngsten Buch *„Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze“* (Frankfurt, 2005) mit den mahnenden Hinweisen auf bedeutsame Ressourcen der Sinnstiftung in der religiösen Sprache Erstaunen und Irritation auslöste, die sich gelegentlich in Angriff und Spott äußerten.

So behauptete Norbert Bolz, Professor für Medienwissenschaft an der Technischen Universität Berlin, am 5. Februar 2004 in der *Welt*, die Frankfurter Schule habe immer schon Züge einer „geheimen Theologie“ getragen; Habermas habe sie zwar von ihrem „Negativismus“ befreit, sei aber gleich selbst einer „modernen Variante der alttestamentarischen Bundestheologie“ verfallen, der „Religion des

Konsenses“; der „Projektleiter der Moderne“ habe nun sozusagen die Karten auf den Tisch gelegt und sein wahres, nämlich unmodernes und in den Schoß der Kirche sich zurückwendendes Wesen gezeigt. Bolz beendet seine Ausführungen mit dem Aufruf, sich von dem „religiös verzauberten“ Philosophen zu emanzipieren, um das immer noch unvollendete Projekt der Moderne voranzubringen.

Er demonstriert so unfreiwillig, dass er genau in jene Falle gegangen ist, vor der Habermas jüngst so eindringlich warnte: der Aufbauschung weltanschaulicher Neutralität und Pluralität zu einer „säkularistischen Weltanschauung“. Eine solche Weltansicht spreche religiösen Weltbildern grundsätzlich einen Wahrheitsanspruch ab und werde damit selbst jener Intoleranz und Absolutsetzung schuldig, die sie auf der anderen Seite vermutet. Paradoxe Weise droht nun gerade der Säkularismus die Regeln weltanschaulicher Neutralität auf der politischen Ebene zu verletzen.

Die Umstände einer auch „entgleisenden“ Säkularisierung zwingen die Philosophie im Gegenteil dazu, sich mit dem Fortbestehen der Religion in einer sich immer weiter säkularisierenden Umgebung auseinander zu setzen – und zwar nicht nur als einer sozialen Tatsache, sondern auch als einer kognitiven Herausforderung: „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“ – so Habermas in *Dialektik der Säkularisierung* (Seite 30) – oder, noch deutlicher im Interview mit der *Welt*: „Angesichts dieser Tendenz zum Verdorren aller normativen Sensibilitäten verändert sich auch die politische Konstellation zwischen Aufklärung und Religion. Als säkularer Bürger sage ich, dass sich Glauben und Wissen selbstreflexiv der jeweiligen Grenzen vergewissern müssen.“ Seine Ausführungen im Gespräch mit Ratzinger enden mit der Auf-

forderung, eine liberale politische Kultur solle von den säkularisierten Bürgern erwarten, „dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“ (Seite 36). Sosehr einerseits die Gefahr eines religiösen Fundamentalismus und Irrationalismus bekämpft werden muss, so entscheidend ist es andererseits, religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens einen Erkenntnisstatus zuzusprechen.

Vorpolitische Grundlagen der Demokratie

Das Gespräch mit Ratzinger wurde thematisch auf die vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates fokussiert; damit war der Bezug auf die schon Mitte der sechziger Jahre gestellte Frage Ernst W. Böckenfördes vorgegeben, ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne. In seiner Antwort trifft Habermas die wichtige Unterscheidung zwischen Legitimation und Motivation: die Demokratie rechtfertige sich allein aus Gründen der praktischen Vernunft. Die menschliche Vernunft selbst aber bedürfe keiner Herleitung. Im Gegenteil: Die Überschreitung der Vernunft auf ein Anderes hin, aus dem sie sich selbst abzuleiten versucht beziehungsweise in dem sie ihren Ursprung zu erkennen glaubt, führt zuletzt „hinter Christus und Sokrates ins unbestimmt Archaische“ oder zu den „anonymen Göttern der nachhegelschen Metaphysik“ zurück. Allein die Urteilsenthaltung ist hier der Vernunft, die ihrer Grenzen inne wird, angemessen.

Sosehr sich das nachmetaphysische Denken auch in ethischer Enthaltbarkeit üben muss, so stark ist es auf der Ebene der praktischen Motivation und der Sensibilität für Verfehlung und Erlösung auf religiöse Überlieferungen angewiesen. Es

bedarf qualitativ anderer Wahrnehmungs- und Ausdrucksformen als jener der praktischen Vernunft, um „verfälschtes Leben, gesellschaftliche Pathologien oder die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ aufzeigen und auf sie einwirken zu können. Darin zeigt sich mehr als nur die Funktion der Religion, die moralische Empfindsamkeit der Bürger wach zu halten. Vielmehr hat die gegenseitige Durchdringung von Christentum und antiker griechischer Metaphysik auch in der Philosophie selbst Spuren der Transformation von religiösen Sinngehalten hinterlassen (was sich etwa in Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie, Emanzipation, Individualität unter anderem zeigt); die Inhalte wurden dabei nicht entleert oder aufgezehrt, sondern bewahrt und aufgehoben: „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung.“ (s. o., Seite 32). Ergo: Philosophie selbst steht mit in der gesellschaftlichen Verantwortung dafür, der Verdrängung von Werten und Normen aus immer mehr Lebensbereichen entgegenzuwirken; ihr eigenes Denken ist historisch geprägt und daher nie interesselos. Das Böckenförde-Theorem ist nun so zu verstehen, dass es nicht die aufgeklärte Staatsauffassung hintergehen will, sondern den Verfassungsstaat dazu auffordert, „mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ (s. o. Seite 33). Die Vernunft ist eingebunden in das Interesse an einer freiheitlichen und gerechten Gesellschaft, die sie zwar aus sich selbst legitimieren, der sie aber nicht ihre ethische Substanz geben kann.

So enthält der Schlusssatz der Rezension von „*Naturalismus und Religion*“ (2005), die Uwe Justus Wenzel für die *Neue Zürcher Zeitung* verfasst hat, viel-

leicht weniger Ironie, als es auf den ersten Blick erscheint: „Ist die postsäkulare Kommunikationsgemeinschaft womöglich doch auf einen pfingstlichen Geist angewiesen, der über sie kommt?“ (30. August 2005)

Gegenseitige Reinigung und Heilung

Der von Habermas angemahnte Lernprozess des säkularen Bewusstseins verhält sich komplementär zu jenem, den die Religion in schmerzhaften Anpassungsprozessen an die Moderne vollzogen hat.

So gesteht Joseph Kardinal Ratzinger zu, dass als letztes Element des Naturrechtes die Menschenrechte stehen geblieben sind. Die frühere von der katholischen Kirche vertretene Naturrechtslehre, die sich als Korrektiv des positiven Rechtes begriff, habe durch die Evolutionstheorie ihre Überzeugungskraft verloren. Mit der Anerkennung der Menschenrechte sei aber zuletzt doch zugestanden, dass das Sein des Menschen selbst Werte und Normen in sich trage, die kein demokratisches Verfahren erst zu erschließen im Stande sei. Von hier aus ist es – so Ratzinger – möglich, die Frage zu erneuern, ob es nicht doch eine Vernunft in der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen geben könne (*Dialektik*, Seite 51).

Ratzinger bezeichnet den christlichen Glauben und die säkulare Rationalität als die „beiden großen Kulturen des Westens“. Beide haben einen universalen Anspruch, den sie jeweils in globale Gestaltungskraft umgesetzt haben, eine Universalität bestehe aber faktisch nicht. Wie das Christentum sei auch die säkulare Rationalität nicht jeder Ratio weltweit zugänglich, da ihre Evidenz an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden ist. Der Versuch, ein so genanntes „Weltethos“ (Hans Küng) zu etablieren, muss daher eine Abstraktion bleiben, was das Streben nach einer weltweiten Verständigung

über ethische Fragen nicht weniger drängend macht.

Zuletzt benötigen Glauben und Wissen einander, denn sie schützen in ihrer jeweiligen Selbstbeschränkung und gegenseitigen Achtung die Entfaltungsmöglichkeiten des ganzen Menschen gegen fundamentalistische, materialistische oder deterministische Totalbeanspruchung. Die Freiheit des Menschen – auch vor seinem Schöpfer – bleibt ein Skandalon, das sich in einem globalen Konsens nicht auflösen lässt.

Während Gott sich in Teilen des Alten Testaments als eine unmittelbar historisch wirksame Kraft zeigt und eine geschichtliche Wende hier nicht etwa durch militärisches oder politisches Handeln erreicht wird, sondern durch das Eingreifen Gottes, trennt das Neue Testament die politische von der spirituellen Ebene. Die Unterordnung unter die rechtmäßige Obrigkeit bedeutet hier eine Anerkennung der Ordnungsfunktion des Staates als einer sittlichen Qualität (Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg im Breisgau 2005, siehe Seite 17). Der Messianismus, der eben jenes historische göttliche Eingreifen durch den Messias herbeisehnt, ist in der Gestalt Jesu und seiner Verletzbarkeit wesentlich modifiziert worden. Trotz der so genannten Zwei-Reiche-Lehre, die die Reiche Gottes und des „Kaisers“ streng trennt, ist das Leben Jesu dennoch politisch insofern relevant, als „er den Punkt markiert, an dem das Martyrium notwendig und damit der Anspruch des Staates begrenzt wird“ (s. o. Seite 20). Seine göttliche Menschlichkeit verkörpert somit zugleich einen Verweis über die bestehende Welt hinaus und eine Frieden stiftende Botschaft in sie hinein.

Die Geschichte bleibt aber in christlicher Auffassung das Reich der Vernunft; die Politik errichtet nicht das Reich Gottes, sondern hat für das rechte Reich der Menschen zu sorgen, in dem innerer

und äußerer Friede herrschen soll. Ratzinger besteht darauf, dass dort, wo das Vertrauen auf die Vernunft aufgegeben wird, „der Umschlag vom christlichen Glauben zur Gnosis vollzogen ist“ (s. o. Seite 21). Dabei reicht ein technisch-kalkulatorischer Begriff von Vernunft nicht aus; dieser kann vielmehr zu einer mythischen Vereinseitigung der Konzentration auf Wissenschaft oder Fortschritt führen; die Politik hat sich für Ratzinger, offenbar sehr ähnlich zur Haltung Habermas', an der moralischen Vernunft zu orientieren. Hier muss die Einsicht in das, was dem Frieden und der Gerechtigkeit dient, verteidigt werden gegen die Mythen der Blendungen und Verblendungen der Macht.

Die rechte Form der Gesellschaft muss aber in der Gegenwart unter den jeweiligen Bedingungen neu errungen werden. Daher sind Zukunftsutopien – und hier scheiden sich die Geister – nicht hilfreich. Während der Philosoph das Bild des Heiles immer noch (kommunikationstheoretisch gewendet) im Diesseits verortet, gesteht der Theologe die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zu, der sich selbst als *homo faber* nie ganz verständlich werden kann. Der Glaubende vernimmt das Heil als (wenn auch leises) Wirken Gottes in der Welt, das sich ihm durch einen eigenen Sensus erschließt. Habermas beschreibt diesen Sinn als „religiöse Musikalität“, die ihm selbst nicht zu Eigen sei. Die Komposition, die im Glauben hörbar wird, ist nicht von Menschenhand, auch wenn sie derselben bedarf, um gespielt werden zu können.

Bezogen auf das Diesseits ist es für Ratzinger tragisch, dass die Idee einer *recta ratio*, einer „rechten“ (sprich moralisch ausgerichteten) Vernunft, aufgegeben wurde. Darin zeige sich die Krise der politischen Vernunft, die nur noch als parteiliche begriffen werde. In eben dieser Krise ist nach Ratzinger die gesamte Krise der Politik begründet (s. o. Seite 25).

Säkularisierung und Aufklärung haben das Christentum nur vordergründig eingeschränkt; bei tieferer Betrachtung – so scheinen die Ausführungen des heutigen Papstes Benedikt XVI. nahe zu legen – führten diese Bewegungen jedoch dazu, den religiösen Kern umso deutlicher hervortreten zu lassen, je bestimmter der Glaube auf seinen Platz verwiesen wurde. Umgekehrt müssen sich nun die Vernunft und das von ihr beanspruchte Wissen angesichts der drohenden Menschen- und Freiheitsverachtung (etwa durch Biotechnologie, Sterbehilfe und Hirnforschung) über ihre Begrenztheit belehren lassen vom Glauben und seiner bewahrenden Kraft. Der Glaube trägt nämlich mittelbar zur rechten Politik bei: „Er ersetzt nicht die Vernunft, aber er kann zur Evidenz der wesentlichen Werte beitragen. Durch das Experiment des Lebens im Glauben gibt er ihnen Glaubwürdigkeit, die dann auch die Vernunft erleuchtet und heilt“ (s. o. Seite 27). Die praktische Vernunft ist ihrerseits verwiesen auf die Praxis des Glaubens. Erkenntnis ist stets interessegeleitet (Habermas); das stärkste und bewegendste „Interesse“ aber zeigt sich in der humanen, sich vorbehaltlos einbringenden Kraft eines Lebens aus der Überzeugung von der Liebe und Annahme Gottes. Eine solche emotionale Rückbindung ermöglicht die nötige Zuversicht und Stabilität für ein verbindliches Zusammenleben in Familie und Gesellschaft. Gegenseitige Zuwendung und Halt ist der alte und neue Gegenentwurf zur Verdinglichung des Menschen in den Versuchen seiner Perfektionierung.

Die neuerliche Reflexion auf die Wechselwirkungen der auseinander getretenen Sphären des Glaubens und des Wissens erschließt eine Ebene der weit unter der Oberfläche noch intakten Wertbindungen in der pluralistischen Gesellschaft. Der „Tod Gottes“ hat auch vor 2000 Jahren den Glauben an seine Auferstehung nicht verhindern können.