

Begegnung der Philosophie mit der Theologie - Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 23. April 2008

Sehr geehrte Damen und Herren!

vor einer Woche sprach Benedikt XVI. vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen. Bei seiner Rede hob er, so kommentierte der SPIEGEL kritisch, „ab ins Reich philosophisch-theologischer Reflexionen“, formulierte komplizierte „Philosophensätze“, „wie sie Kant, Fichte oder Hegel konstruiert haben könnten“¹.

Galt Marc Aurel als der Philosoph auf dem Kaiserthron, so kann man Joseph Ratzinger alias Benedikt XVI als den Philosophen auf dem Papstthron oder als das philosophisch-theologische Professorhirn unter der päpstlichen Mitra bezeichnen.

Das Münchner Gipfeltreffen zwischen Habermas und Ratzinger (2004)

Theologie und Philosophie, Glauben und Vernunft stehen seit Jahrtausenden in einem spannungsvollen Wechselverhältnis. Vielleicht nie kamen sie sich so nahe. Und dass dieser vielleicht philosophischste aller Päpste in seiner Zeit als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre sich am 19. Januar 2004 nicht weit von hier, in der in Schwabing bei der Münchner Freiheit gelegenen Katholischen Akademie in Bayern, mit dem wohl bedeutendsten deutschen Gegenwartsphilosophen, Jürgen Habermas, zu einem Austausch zusammenkam; dies Ereignis kann als das Gipfeltreffen von Theologie und Philosophie bezeichnet werden. Symbolisierte diese überraschend harmonisch und übereinstimmungsvoll verlaufende Treffen eine späte Versöhnung von linken Modernisten und christlichen Traditionalisten? Eine Versöhnung zelebriert in Austausch des Hohepriesters der Moderne mit dem Nachfolger der Großinquisitoren, von denen sich Ratzingers damaliges Amt direkt ableitete?

Die Stellungnahme von Habermas

Sehen wir uns die damals gehaltenen Reden einmal genauer an.² Sie gelten der Fragestellung, inwieweit ein freiheitlicher Staat vorpolitische, insbesondere metaphysische und religiöse Grundlagen benötigt. Wir sehen: Die Dualität von Philosophie und Theologie verbindet sich mit einem Dritten im Bunde, Politik und Staat, der praktischen Sphäre des sozialen Zusammenlebens der Menschen. Was haben dazu Philosophie und Theologie beizutragen?

Die Antworten des säkularen linksliberalen Philosophen Habermas überraschen hier zumindest partiell. Zunächst lässt er die berühmte These des ehemaligen Verfassungsrichters Böckenförde anklingen, der zufolge der moderne Verfassungsstaat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren kann. Braucht man religiöse Voraussetzungen oder zumindest religiös-ethische Motivationen, um gute, engagierte Staatsbürger zu erhalten, um unser Gemeinwesen zusammenzuhalten?

¹ <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,548411,00.html> - Stand 19.04.2008.

² Die beiden Stellungnahmen sind abgedruckt in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 34. Jahrgang, Heft 1/2004, München, S. 1-7.

Prinzipiell nicht unbedingt. Nach Habermas kann der säkulare Staat sich durchaus aus sich selbst heraus legitimieren und stabilisieren. Die Auseinandersetzung um die eigenen Verfassungswerte kann als gelebter Verfassungspatriotismus eine zureichende Dynamik entfalten. Nicht aus sich selbst heraus ist der säkulare – also nicht religiös oder mit metaphysischen Wahrheiten begründete – Staat gefährdet, wohl aber können seine Grundlagen durch externe Ursachen unterminiert werden. Habermas nennt die Globalisierung, die Allmacht der Märkte und die Ohnmacht nationalstaatlicher Demokratie.

Staatsbürgerliche Solidarität kann so eine knappe Ressource werden. Somit ist schon ganz pragmatisch geboten, mit all ihren Quellen schonend umzugehen. Und religiöse Überzeugungen sind hier wichtige Motivationen moralischer Art jenseits eines reinen Egoismus von Kämpfern in der Konkurrenz des allumfassenden Marktes.

Seine Schlussfolgerung ist die Vision einer sogenannten „postsäkularen Gesellschaft“, in der sich die Kräfte der säkularen, nicht-religiösen Moderne und jene der Religion wechselseitig ergänzen, korrigieren und so gemeinsam das Fundament des Gemeinwesens stärken.

Weil Habermas einsieht, „dass liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind“, und weil für ihn droht, dass „deren Quellen [...] infolge einer ‚entgleisenden‘ Säkularisierung der Gesellschaft im ganzen versiegen“ könnten, setzt er auf „einen doppelten Lernprozess [...], der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt“³.

Überraschend respektvoll gesteht Habermas in fast kulturkritisch-konservativer Weise zu, dass im Katholizismus etwas intakt geblieben, was andernorts verloren gegangen sei und was „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.“⁴ Daraus lasse sich eine „Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen“.

Die Stellungnahme von Ratzinger

Nach Habermas ergreift nun die Stimme der Religion das Wort. Auch er betont die Gemeinsamkeiten. Er geht von der Frage nach den Mächten der Gegenwart aus. Als kennzeichnende neue Faktoren nennt er erstens die Globalisierung im Sinne der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeiten in allen Bereichen einer sich entwickelnden Weltgesellschaft und zweitens die wachsende technische Machbarkeit besonders im Bereich der den Menschen betreffenden Gentechnik. Das dritte Element sei jene Begegnung und Durchdringung der Kulturen, die zum Zerschneiden ethischer Gewissheiten beitrage.

So bleibe die Frage nach dem Guten und die Begründung des Ethos offen. Die Wissenschaft kann Ethik nicht begründen, ist eher am Zerschneiden moralischer Gewissheiten beteiligt. Daraus leitet Ratzinger eine besondere Verantwortung der Philosophie ab, die Wissenschaft kritisch zu begleiten; denn der rein (natur)wissenschaftliche Blick verengt das Menschenbild.

³ Ebd., S.2

⁴ Ebd., S.4

Nun kommt Ratzinger zurück zur Frage der Macht. Politik muss Macht dem Recht unterstellen und so begrenzen. Dass Recht nicht Machtinstrument einzelner wird, ist zwar durch die demokratische Willensbildung gesichert, doch bleibt ein Problem, wenn Mehrheit Unrecht, Unmoralisches tut, z.B. Minderheiten unterdrückt. Dies verhindern soll in der Moderne die Idee der unveräußerlichen Menschenrechte, die Mehrheitsentscheidungen entzogen sind. Wie sind diese aber universell zu begründen (angesichts anderer Traditionen und Vorstellungen etwa im Islam oder in China)?

Für Ratzinger ergeben sich große Herausforderungen aus den neuen Formen der Macht, die in den letzten Jahrzehnten aufkamen: Auf die Atomkriegsgefahr folgte die terroristische Bedrohung, die durch religiösen Fanatismus gespeist wird. Hier stellt sich Ratzinger die Frage, ob Religion nicht eine in ihrem Absolutheitsanspruch gefährliche, zu Intoleranz und Terror verleitende Macht sei, die unter das Kuratel der Vernunft zu stellen ist.

Auf der anderen Seite gibt es eine neue durch Wissenschaft in die Welt gekommene Macht, Menschen künstlich zu erzeugen, gentechnisch zu manipulieren und sich so zum Schöpfer des Lebens und Menschenzüchters und -selektors aufzuschwingen. Hier müsste die wissenschaftlichen Vernunft unter Aufsicht gestellt werden.

Eine solche Herausforderung der Begründung von Recht und Moral hat historische Vorbilder: In der griechischen Antike der Evidenzverlust eines sich auf den Götterglauben berufenden Rechts, dann in der frühen Neuzeit die Berührung mit anderen Völkern etwa in Amerika, mit denen man nicht das gemeinsame Band christlich-abendländischer Überzeugungen teilte, und schließlich die Reformation als Glaubensspaltung. Immer musste ein allgemeines Band und Fundament, ein Natur- oder Vernunftrecht jenseits der verschiedenen Traditionen und Kulturen gesucht werden.

Und auch heute steht man wieder vor der Herausforderung der Interkulturalität in der Weltgesellschaft.

Als Schlussfolgerung und Handlungsempfehlung formuliert Ratzinger zum Schluss in expliziter Übereinstimmung mit Habermas das Ziel einer postsäkularen Gesellschaft, in der Vernunft und Glauben gegenseitig voneinander lernen, sich ergänzen und korrigieren – etwa Fehlentwicklungen auf beiden Seiten beseitigen; er nennt auf Seiten der Vernunft Atombombe und Gentechnik, auf Seiten der Religion Intoleranz, Fanatismus und Terror. Westliche säkulare Rationalität und christlicher Glaube sind für Ratzinger die Hauptpartner in diesem Konzert, müssten sich aber dem Dialog mit anderen Kulturen öffnen.

Um diese vielleicht überraschend wirkende Annäherung von Vernunft und Glauben nach den Jahrhunderten eines Kampfes, in der sich die Aufklärung mit dem religiösen Dogmatismus auseinander setzte, besser zu verstehen, schauen wir uns ein paar weitere Schriften von Habermas und Ratzinger an.

Habermas über die postsäkulare Gesellschaft

Wir wollen uns erst Habermas' als sensationell empfundener Kehre zuwenden und dazu ein historisches Datum bemühen:

Am 11. September 2001 rasten islamische Gotteskrieger mit zwei entführten Flugzeugen in das World Trade Center und das Pentagon – 3000 Menschen starben in dieser Apokalypse.

Habermas' Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels“ (2001)

Ein Monat später am 14. Oktober wurde Jürgen Habermas bei der Frankfurter Buchmesse der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen. Seiner Preisrede gab er ausgerechnet den Namen „Glauben und Wissen“.

Ganz philosophischer Chronist seiner Zeit, in der Tradition Hegels, für den Philosophie der Geist der Zeit in Gedanken erfasst war, ging er dabei auf dies Ereignis ein – und brachte es in den Zusammenhang mit einer neuen Haltung zur Religiosität.

Gleich am Anfang räumt er halb scherzend ein, vor der Versuchung eines Schnellschusses als einer der John Waynes unter den Intellektuellen nicht ganz gefeit zu sein. Der 11. September wird von ihm als Explosion der „Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion“ gedeutet. Nicht nur die Terroristen waren religiös motiviert – auch die erschütterten Menschen hätten sich auf das Religiöse besonnen: Synagogen, Kirchen und Moscheen füllten sich weltweit. Und intellektuell feinfühlig wie Habermas ist, spürt er auch die ersten alttestamentarischen Anklänge in Bushs Vergeltungstiraden – später wird Bush gar von einem Kreuzzug sprechen, für den gelte: wer nicht für mich ist, ist wider mich. Ein Krieg, der über Afghanistan in den Irak führen sollte – und dessen Ende immer noch nicht absehbar ist.

Der große alte Mann der säkularen Moderne und des linksliberalen Diskurses sollte aber, und das war die Sensation, gerade nicht nüchterne Enthaltensamkeit vor starken religiösen Ansprüchen als Ausweg aus dem neuen Religionskrieg verkünden – sondern vielmehr eine höhere Sensibilität für religiöse Sprache und ihre Gehalte den liberalen Ungläubigen ins Stammbuch schreiben. Denn der Terrorismus habe auch etwas mit einem Zusammenstoß von Welten zu tun, die eine gemeinsame Sprache entwickeln müssten. Immer wieder warnt Habermas vor der Gefahr der Sprachlosigkeit – welche die „stumme Sprache der Terroristen wie der Raketen“ zur Folge haben könne.

Denn der Fundamentalismus sei ein genuin modernes Phänomen – geboren aus einer misslingenden Modernisierung, wie sie im Nahen Osten zu finden sei. Gefühle der Erniedrigung hätten dort einen Geisteswandel verhindert, der sich bei uns in der Trennung von Kirche und Staat ausdrücke.

Der Widerstand gegen die Modernisierung sei aber nicht nur ein Phänomen der islamischen Welt. Auch in Europa sei der Säkularisierungsprozess, der Vorgang der Verweltlichung und des Zurückdrängens christlicher Einflüsse, nicht ohne Schmerzen vor sich gegangen. Wie seine Lehrer Horkheimer und Adorno von einer „Dialektik der Aufklärung“ sprachen, so redet Habermas von einem „Januskopf der Moderne“, der sich in einer „unabgeschlossene(n) Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses“ zeige.

Habermas spricht von den „Risiken einer andernorts entgleisenden Säkularisierung“. Ihnen zu begegnen kann uns nur gelingen, wenn wir unsere eigene Säkularisierung kritisch bedenken.

Das was man Säkularisierung nenne, werden ganz verschieden bewertet. Die einen sehen sie als „erfolgreiche Zählung der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt“; dieses „Verdrängungsmodell“ legt eine „fortschrittsoptimistische Deutung“ der entzauberten Moderne nahe. Dagegen geht das entgegengesetzte „Enteignungsmodell“ von einer „verfallstheoretische Deutung der obdachlosen Moderne“ aus.

Egal wie legitim der Prozess gesehen wird: Es ist immer die Vorstellung einer Konkurrenz: breitet sich die wissenschaftliche Rationalität und die moderne Denkweise aus, muss das religiöse Denken den Rückzug antreten – in einer Art Nullsummenspiel: was die Moderne gewinnt, verliert die religiöse Tradition.

Es gibt aber auch eine andere Deutung. Und hier entfernt sich Habermas von dem gewohnten Bild der säkularen Gesellschaft. Er führt den Begriff der sog. „postsäkularen Gesellschaft“ ein. „Post“ heißt „nach“ – gemeint ist damit etwas Doppeltes: Einerseits ist die Gesellschaft nicht einfach eine säkulare im simplen Sinn einer Verdrängung des Religiösen – andererseits hat sie die Säkularisation, also den Wandel der bisher beherrschenden Stellung des Religiösen, durchgemacht und ist davon gezeichnet.

Es ist eine Gesellschaft, in der trotz Säkularisation Religion ihren Platz hat – einen neuen Platz, aber einen legitimen Platz.

Habermas zeichnet das Bild einer liberalen Gesellschaft, in der der Common Sense von den Konkurrenten Wissenschaft und Marktwirtschaft auf der einen, Religion und Kirche auf der anderen Seite umworben wird. Dass Wissenschaft und Ökonomie alle menschlichen Beziehungen objektivieren, alles erklären, auch die moralisch relevanten Handlungen der Menschen oder gar ihren Geist in der Hirnforschung, aber nichts zu moralischen Rechtfertigungen sagen, das lässt den normalen Menschen daran zweifeln, dass diese Wissenschaftssprache alles erfassen kann – eine Sprache, die nur die 3. Person kennt, nicht die zweite: Das „Es“ oder „Er“, aber nicht das persönliche „Du“. Hier scheint die Religion im Kampf um den Durchschnittsmenschen auf der Gewinnerseite zu stehen. Doch andererseits verlangt der inzwischen moderne Common Sense rationale Erklärungen und lässt sich nicht mit Glaubens- und Offenbarungswahrheiten dogmatisch abspesen. Also ein Remis vielleicht – um die Fußballsprache zu bemühen.

Schon allein die weltanschauliche Neutralität gebietet für den liberalen Verfassungsstaat, sich nicht einseitig für die wissenschaftliche Rationalität und gegen die religiöse Denkweise zu entscheiden.

Auf was will Habermas heraus? Es geht für ihn nicht um ein Entweder-Oder zwischen wissenschaftlich-rationaler Denkungsart und religiöser Erfahrung. Vielmehr müssen die beiden Perspektiven voneinander lernen, sich wechselseitig kritisieren und damit ändern; sie müssen sich ergänzen, damit der Mensch nicht in Halbheit verharret. Die eine Seite muss sich durch Perspektivwechsel die Sicht der anderen zu nutze machen.

Die Religion darf ihren gesellschaftlichen Absolutheits- und Vormachtanspruch nicht behalten, muss sich der Autorität der Wissenschaft und den Normen des liberalen Verfassungsstaates stellen. Aber auch die wissenschaftliche Rationalität darf nicht glauben, die religiöse Denkweise ohne essentiellen Verlust restlos verdrängen und ersetzen zu können.

Wir zehren vielmehr von den normativen, den moralischen Gehalten der religiösen Weltsicht. Auch die säkulare Weltsicht sollte sich nicht ganz abschneiden von „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ – das würde sie aber tun, wenn sie das „Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprache“ verliert. Habermas spricht hier auch von der „religiösen Herkunft“ der „moralischen Grundlagen“ des liberalen Staates.

Gerade neue Herausforderungen, die sich mit der Entwicklung der technischen Möglichkeiten ergeben, lassen sich etwa mit der reinen Sprache des Marktes nicht human bewältigen. Zu denken wäre etwa an die Gentechnik.

Von der Religion lernen kann man, ohne selbst religiös zu werden, durch das, was Habermas „eine kritische Anverwandlung des religiösen Gehalts“, nennt. Er schreibt: „Eine Säkularisation, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung“.

Hier sind Beispiele zu nennen:

Bei Kant wurde „die Autorität göttlicher Gebote“ in die „unbedingte Geltung moralischer Pflichten“ verwandelt. Diese Unbedingtheit wird aber nicht von außen, durch Befehl Gottes begründet, sondern in der Autonomie der menschlichen Vernunft.

Und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wurde in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen übersetzt.

Der Gedanke, dass Gott den Menschen als sein Ebenbild und darin als frei geschaffen hat, spielt auch bei der Frage nach der Möglichkeit genetischer Auswahl und Manipulation eine Rolle. Wenn der Mensch nicht von dem ganz Anderen als sein Ebenbild geschaffen wird, sondern diese Rolle des Schöpfers in dem Sinne auf andere Menschen übergeht, als sie den neu Geborenen genetisch festlegen, wird die Freiheit des Geschöpfes zerstört.

Die Motive für Habermas' Annäherung an das Religiöse

Was sind nun die moralisch-philosophischen Motive, denen Habermas überraschend Wende zum Religiösen entspringen mag. Wo sind vielleicht die geheimen Gemeinsamkeiten in der Kritik an bestimmten Erscheinungen der modernen Welt?

Meine These ist hier die folgende: Spätestens seit Hegel und seinen linkshegelianischen Nachfolgern gab es so etwas wie eine romantische philosophische Linke, die die Religion nicht nur kritisieren und verdrängen, sondern auch ihr Erbe antreten wollte. Gemeinsam war der religiösen und der philosophischen Kritik am Modernisierungsprozess das Unbehagen an einer entzauberten, kalt-rationalen Welt, in der die Menschen von ihrem humanen Wesen entfremdet waren und sich als isolierte Individuen ohne gemeinsames Band von Liebe und Moral ganz den Mächten von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft ausgeliefert sahen. Gegen diese Entfremdung sollte eine neue Gemeinsamkeit, biblisch gesprochen ein „neuer Bund“, für Abhilfe sorgen – eine neue, nun diesseitige Versöhnung, die die utopische Gehalte der Religion nicht auslöschen, sondern in dieser Welt verwirklichen sollte. Gegner waren ein individualistischer Liberalismus, ein technizistischer Szientismus, der alles nicht wissenschaftlich fassbare als Aberglauben ablehnte, sowie ein Fortschrittsglaube der entfesselten Technik sowie nicht zuletzt der Kapitalismus.

Schon bei Hegel waren die Zentralbegriffe auf der einen Seite: Entfremdung und Entäußerung – auf der anderen Seite Versöhnung als Aufhebung der entzweierenden Gegensätze in einer höheren Einheit.

1985 in seinem Buch „Der philosophische Diskurs der Moderne“ geht Habermas sogar weiter zurück mit der These: „Der Diskurs der Moderne hatte seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln nur ein einziges Thema: das Erlahmen der sozialen Bindungskräfte, Privatisierung und Entzweiung, kurz: jene Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Kraft der Religion hervorrufen“ (S.166).

Habermas erwähnt in seinen neueren Reflexionen zur Religion die von Max Weber konstatierte „Entzauberung der Welt“. Wenn die wissenschaftliche Weltsicht letztlich alles Menschliche, alles Moralische wegerklärt – alle Beziehungen zwischen Menschen verobjektiviert und rationalisiert; wenn nur noch aufgeklärtes Selbstinteresse und Vertragsbeziehungen egoistisch kalkulierender Agenten übrig bleiben – dann geht etwas Wesentliches verloren. Die Erfahrung, dass die Welt, aus der Gott ausgetrieben wurde, von großer, fast unmenschlicher Kälte ist – diese Erfahrung, hat schon Nietzsche bemerkt, sie aber mit dem von ihm verkündeten „Tod Gottes“ heroisch-positiv gedeutet. Eine romantische Linke teilte aber die religiöse Klage über die Entfremdung in der modernen, rationalen, kalten Welt. Auch Marx wollte eine fast transzendent wirkende Versöhnung – nicht im Jenseits, sondern in der Geschichte, im Sinne eines durch Praxis, genauer Revolution, herbeizuführenden, fast paradiesisch anmutenden Endzustandes namens Kommunismus und klassenlose Gesellschaft.

Und auch die Frankfurter Schule, genauer Horkheimer und Adorno, haben unter dem Titel „Dialektik der Aufklärung“ die Verluste, mit denen die Moderne einherging, aufgelistet. Der rationale und rationalisierte Mensch muss sich selbst disziplinieren, seine Vernunft wird nicht nur zur Herrschaft über die Natur genutzt, sondern auch zur Herrschaft und Unterdrückung gegenüber anderen Menschen. Schließlich bleibt nur noch die kalte Logik einer Zweckrationalität, die für beliebige Zwecke einsetzbar ist – schließlich sogar für den systematischen Massenmord der Nazis.

Dagegen konnte Adorno und Horkheimer nur eine utopische Ahnung setzen. Horkheimer hat gegen Ende seines Lebens von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ gesprochen. Und Adorno hat sein Buch „Minima Moralia“ mit Reflexionen über das „Licht der Versöhnung“ enden lassen:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion“ (Theodor Adorno: Minima Moralia, 153, am Ende)

Habermas hat diese Worte im Jahre 2001, gut eine Woche nach den Terroranschlägen von New York und Washington, in einem Text namens „Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion“ zitiert – und auch eine andere Adorno-Stelle wird dort von Habermas herangezogen: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ Dazu schreibt Habermas über die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts: „Inzwischen hatte freilich der historische Verlauf längst gezeigt, dass sich die Vernunft mit einem solchen Projekt überfordert. Weil die derart überanstrengte Vernunft an sich selbst verzweifelt, hat sich Adorno, wenn auch nur in methodischer Absicht, der Hilfe des messianischen Standpunktes versichert.“

Und daran anschließend, jedoch mit reduzierter Hoffnung auf die auf sich selber gestellte Kraft der Vernunft, hat er eine Form von Vernunft skizziert, die „von der Religion Abstand halten“ kann, „ohne sich deren Perspektive zu verschließen“.

Was hat sich aber geändert in dieser linksaufklärerischen Tradition von den Linkshegelianern und Karl Marx über Adorno und Horkheimer bis schließlich Habermas? Ich denke, die Hoffnung auf Kraft einer umfassenden humane Vernunft des Menschen, die das Böse wenden kann, ist gewichen.

Habermas schließlich meint nun auch nicht mehr, dass wir das Religiöse so in menschlicher Vernunft aufheben können, dass die ursprüngliche Religion unnötig wird. Ursprünglich sprach Habermas von der Moderne als zu vollendendem Projekt, indem eine halbierte, nämlich zweckrational-berechnende Vernunft endlich ganz wird.

Nicht mehr scheint sich die moderne philosophische Linke die Kraft zuzutrauen, das Erbe der Religion ganz anzutreten. Wer sich nicht zutraut, ganz allein das Erbe des Vaters zu übernehmen und im verwandelten alten, also neuen Sinn das väterliche Unternehmen weiterzuführen – der plädiert für lebensverlängernde Maßnahmen für den Alten, um als moderner Jungspund von seiner Erfahrung weiter lernen zu können. So der skeptisch gewordene Modernist Habermas gegenüber den Leistungen der traditionellen Religion als Vater der Moderne.

Die „Hoffnung auf die reflexive Kraft der Vernunft“ (so Habermas im philosophischen Diskurs der Moderne bez. eines möglichen Äquivalents für die Kraft der Religion) scheint nun geschwächt, partiell verbraucht. Wir brauchen weiter das fortbestehende Religiöse.

Selbst hat Habermas lange allein auf die Vernunft gesetzt und im herrschaftsfreien Diskurs, in freier und gleichberechtigter Kommunikation und Verständigung zwischen den rationalen Individuen die neue Versöhnung, den neuen Bund gesehen. Noch 1992 in „Faktizität und Geltung“ sprach er von der „innerweltlichen Transzendenz“ der kommunikativen Alltagspraxis. Aber knapp 10 Jahre später und nach dem Schrecken des 11. September scheint es auch die außerweltliche Transzendenz der Religion zu bedürfen – zumindest als Korrektiv, Herausforderung und Stachel im Fleisch für die Rationalität.

[Habermas hat die berühmte Unterscheidung von System und Lebenswelt eingeführt. Das System von ökonomisch-technischen Imperativen bedingt strategische Handeln auf feste Zwecke hin. Dagegen ist in der Lebenswelt zwanglose Verständigung möglich – es geht nicht um vorgegebene Zwecke, wie Wirtschaftswachstum, denen sich die Menschen in all ihren Handlungen unterwerfen müssen, sondern um gleichberechtigte Diskussion um gemeinsam geteilte Zwecke – im sog. herrschaftsfreien Diskurs als Ideal. Anscheinend ist Habermas aber die Hoffnung ausgegangen, dass diese kommunikative, verständnisorientierte Vernunft, die auf wechselseitige Anerkennung, Gleichberechtigung und Solidarität beruht, allein gegen die Zwecke der Systemlogik bestehen kann. Sie braucht als Hilfstruppen die Religion, insbesondere das Christentum – die gemeinsam im Zeitalter der Globalisierung gegen die völlige Unterwerfung aller menschlichen Beziehungen unter die Logik des Marktes und der technischen Rationalität kämpfen. Die Linken von Habermas bis attac gemeinsam mit dem Papst gegen die neoliberale Ideologie und die Verführungen gentechnischer Manipulation also.

Wurde die „Lebenswelt“ der gleichsam demokratischen, herrschaftsfreien, verständigungsorientierten Vernunft dem System entgegengestellt, so hören wir heute von Habermas von dem humanen Gehalt des Religiösen als Gegenspieler der entmenslichenden Verobjektivierungen in Wissenschaft, Technik und Ökonomie.

Doch bleiben Fragen. Norbert Bolz etwa kritisiert Habermas' Plädoyer für eine stärker Einmischung der Religion mit ihrer eigenen religiösen Sprache in den öffentlichen Diskurs. „Man muss nicht auf den Iran schauen, um zu sehen, was passiert, wenn Glaubenswahrheiten den politischen Diskurs mitbestimmen - dazu genügt schon ein Blick nach Amerika. In dieser Frage können wir immer noch von unseren westlichen Nachbarn lernen: Frankreichs Laizismus bleibt vorbildlich. Denn Religion ist nur tolerant, solange sie machtlos ist.“

Und schon im Jahre 2000 hat der Philosoph Herbert Schnädelbach in einem Essay mit dem Titel „Der Fluch des Christentums“ die These bezweifelt, dass humane Potentiale an der Wurzel dieser Religion lägen. Die auch von Habermas' behauptete Ableitung von Menschenwürde und Menschenrechte aus christlichen Wurzeln: dies sei „ein gern geglaubtes Märchen“. In Wirklichkeit stammte dieser Humanitätsgedanke aus der hellenistischen heidnischen Philosophie der Stoiker – und der „aufrechte Gang des Menschen vor Gott ist ein jüdisches Erbe“. Das Christentum habe mit seiner Erbsündenlehre dagegen den Menschen als immer schon sündig und erlösungsbedürftig erniedrigt und gedemütigt und ganz in die Abhängigkeit von einer rettenden Autorität gegeben. Auch der Kampf der Kirche besonders im 19. Jahrhundert gegen alle modernen Ideen von Gewissens- und Glaubensfreiheit, Rationalität und Menschenrechten, die ich eingangs zitiert habe, passen hierher.]

Ratzinger über Philosophie und Theologie

Wie sieht aber nun der heutige Papst Benedikt XVI. das Verhältnis von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie? Ich will das anhand von zwei zeitlich weit voneinander entfernt liegenden, doch sich in einer deutlichen Kontinuität befindlichen Texten tun. Einerseits Ratzingers vielleicht bekanntestes Buch, seine „Einführung in das Christentum“ aus dem Jahre 1968, also vor genau 40 Jahren erschienen, und seine berüchtigte Regensburger Rede vom 12. September 2006, die wegen der zumindest missverständlichen Passagen über den Islam so umstritten war.⁵

Über den Gott des Glaubens und den Gott der Philosophen in Ratzingers „Einführung in das Christentum“ (1968)

Schon in dem ersten Werk betont Ratzinger die Verbindung von christlichen Glauben und Vernunft, Christentum und Philosophie. Was sich als Tendenz schon in einigen Büchern des Alten Testaments abzeichnete und dann im Christentum manifest wurde, war eine Grundentscheidung: „für den Gott der Philosophen, gegen die Götter der Religionen“ (S.127).

⁵ Die Rede findet sich im Internet (danach wird auch zitiert) unter:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html - Stand: 19.04.2008

Was heißt das? In der griechischen philosophischen Aufklärung von Vorsokratikern wie Xenophanes bis Platon hat es immer eine Kritik an den alten Mythen gegeben, die die Götter nach menschlichen Vorbild, mit menschlichen Schwächen und Leidenschaften begabt, schilderten. Die Philosophie löste den Glauben an den Mythos, also an erfundene Geschichten ab, und suchte die Wahrheit mit den Mitteln der Vernunft. Sie fragte nach dem höchsten Sein, dem Sein selbst, dem Urgrund alles Seins, der höchsten Macht, die über allen steht, nicht endlich, nicht vergänglich ist.

In Analogie dazu stand die Kritik der alttestamentlichen Propheten an der Vielgötterei in Namen des einen Gottes.

Im Heidentum lebte neben dem absoluten Gott der Philosophen aber noch der Glauben an die vielfältigen Götter der Mythen und der Kulte weiter. Die antike Religion scheiterte aber schließlich an dem Auseinanderklaffen von Wahrheit und Religion. Man glaubte zwar nicht mehr wirklich an den Wahrheitsgehalt der Göttergeschichten, hielt aber aus Gewohnheit und Tradition, aber auch aus praktisch-politischer Nützlichkeit an ihm fest als Teil der alltäglichen und gesellschaftlichen Lebensordnung. Frömmigkeit und Wahrheit traten auseinander. Als weiterer Weg, die antike Religion zu bewahren, trat die Interpretation, die symbolische Auslegung.

Hier formuliert Ratzinger einen Satz mit Sprengkraft: „Aber was nur noch durch Interpretation bestehen kann, hat in Wirklichkeit aufgehört zu bestehen.“

Ähnlich geht es nämlich dem Christentum heute: Entweder wird es nach der modernen Aufklärung zu einer rein subjektiven Sache des Glaubens und der Frömmigkeit ohne allgemeinen Wahrheitsanspruch oder man versucht den Glauben durch ein „Interpretationschristentum“ zu retten, das den ursprünglichen Wahrheiten das Anstößige und die Sprengkraft nimmt, indem sie als bloße symbolische, metaphorische Rede ohne wörtlichen Wahrheitsanspruch interpretiert werden.

Das Christentum war aber nun schon in der Antike revolutionär, es sprengte die alten Mythen und den alten Götterhimmel, der nicht aus bloßer Gewohnheit wider besseren Wissens aufrechterhalten werden dürfte. Hier zitiert Ratzinger zustimmend den antiken Kirchenvater Tertullian, der gesagt hatte: „Christus hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit.“ Nicht Tradition und Überlieferung, die reine Gewohnheit des ‚das haben wir immer schon so gemacht, geglaubt, kultisch verehrt‘, sondern die Wahrheitsfrage.

Wenn das Christentum das aufgibt, gibt es sich auf und es wird das selbe Schicksal wie die antike Religion ereilen.

Man kann nun fragen, wie der abstrakte Gott der Philosophen, der als reines Denken, in völliger welt- und menschenabgeschiedener Selbstgenügsamkeit quasi ein mathematisch-geometrischer Gott ohne Fühlen und Menschlichkeit war, Objekt unserer Religiosität sein kann.

Er konnte dies nur sein, indem das Christentum den Gott der Philosophen verwandelte. Bei Aristoteles war Gott noch das Denken des Denkens, das nichts außerhalb sich selber bedurfte und mit nichts eine Beziehung einging. Der christliche Gott war aber nicht selbstgenügsam und nicht nur Denken. Sondern er steht erstens in schöpferischer Relation zu Mensch und Welt und ist zweitens noch mehr als Denken produktive Liebe – zu seinen Geschöpfen, zum Menschen.

Heute glauben viele zwar irgendwie an eine ‚höheres Wesen‘, können sich aber nicht vorstellen, dass diese abstrakte Macht etwas mit uns kleinen Menschen zu tun habe. Der Gott des Christentums ist zwar das Höchste, doch gerade als Größtes reiche er bis in Kleinste hinein, und wende sich jedem einzelnen Menschen zu. So Ratzinger 1968.

Ratzingers Regensburger Rede (2006) über Glauben und Vernunft

Die Konstante in Ratzingers philosophischer Gotteslehre ist, dass Gott und Vernunft nicht auseinander treten. Und das, nicht irgendeine Polemik gegen den Islam, war die Intention bei seiner Regensburger Rede vor eineinhalb Jahren. Der christliche Gott steht nicht gegen Rationalität und Philosophie, sondern die Symbiose von griechischer Philosophie und biblischem Glauben mache das Christentum aus – so seine These.

In seiner Rede in der Regensburger Universität, an der er einst lehrte, geht es um Vernunft und Glauben oder besser um die Vernunft des Glaubens. Er verneigt sich eingangs vor dem Kosmos der Vernunft in jener Universität, in der auch die Theologie als vernünftige Gotteserkenntnis ihren Platz im kollegialen Konzert der Disziplinen hatte.

Dann folgt aber gleich der umstrittene, weil als islamfeindlich gelesene Teil seiner Rede. Er will nämlich die Verbindung von Glauben und Vernunft an einem etwas abgelegenen Beispiel erläutern. Ein gewisser Professor Theodore Khoury habe vor einiger Zeit einen Dialog ungefähr aus der Zeit um 1400 herausgegeben. Er wurde geführt zwischen dem byzantinischen Kaiser Manuel II. und einem gebildeten Perser – übrigens in Zeit, als Konstantinopel von Muslimen belagert wurde. Es geht um den Vergleich von Bibel und Koran. Der Kaiser meint, dass man bei Mohammed nichts Neues, außer Schlechtem und Inhumanem finde. Als Beispiel nennt er die Aufforderung im Koran, den Glauben mit dem Schwert zu verbreiten. Das sei widersinnig und inhuman, weil der Glauben etwas Seelisch-Vernünftiges und nicht eine Sache körperlichen Zwangs sei. Und hier fällt die Schlüsselformulierung, auf die der Papst in Regensburg seine Rede aufbaut: „nicht vernunftgemäß [...] zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“.

Das heißt im Gegenzug die Identifikation von Gott und Vernunft. Gott ist nicht jenseits der Vernunft. Die Vorstellung eines Gotte, dessen Würde darin bestehe, auf solche Weise frei zu handeln, dass er nicht von der Vernunft, nicht einmal durch das eigene Worte gebunden ist, dass er sozusagen in reiner Spontaneität willkürlich, gar widervernünftig handle – diese Vorstellung sei unserem Glauben fremd. Genau diese Tendenz wird aber in den kommentierenden Worten von Professor Khoury dem Islam unterstellt.

Der Papst grenzt das wahre Christentum gerade darin ab, dass der christliche Gott mit der Vernunft im Einklang sei, er kein Willkürgott sei, unsere Vernunft in Analogie zur göttlichen, wenn auch viel unvollkommener, zu verstehen sei.

Im Glauben an einen vernünftigen Gott befindet sich das Christentum in der griechischen philosophischen Tradition; biblischer Gottesglauben und hellenische Philosophie konvergierten. Im zitierten griechischen Text heißt „vernunftgemäß“, „syn logos“, also dem Logos entsprechend. Und der Prolog des Johannesevangeliums beginnt mit dem Wort: En arche en ho logos – Im Anfang war der Logos. Logos heißt griechisch sowohl Wort als auch Vernunft, also hier die sich im Wort schöpferisch mitteilende Vernunft.

Wie die antike Philosophie sei auch der biblische Glauben den Weg vom Mythos, der heidnischen Vielgötterei, zum Logos, dem verkündeten rationalen Wort gegangen. Vernunft und Glauben, recht verstandene Aufklärung und Religion gingen so Hand in Hand.

Diese Synthese von Griechischem und Christlichem sei aber immer wieder durch Enthellenisierungstendenzen in Frage gestellt worden. Benedikt nennt Strömungen im Spätmittelalter etwa bei dem Theologen und Philosophen Duns Scotus, wo der Wille Gottes gegenüber der Vernunft überbetont wurde und auch nicht mehr an Wahrheit, Vernunft und das Gute gebunden sei (also ein Voluntarismus dem Intellektualismus etwa bei Thomas von Aquin); er nennt die Reformation mit dem Spruch „nur die Schrift“, mit dem philosophische Quellen, Traditionen und Interpretationen abgelehnt wurden; dann die liberale Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, als der einfache Mensch Jesus und seine moralischen Botschaften von Theologisierungen und Hellenisierungen gereinigt werden sollte – mit dem Ziel, das Christentum von als vernunftwidrig geltenden Dogmen zu trennen.

Der Papst erwähnt hier auch Kant, der mit seiner Aussage er habe – Zitat Ratzinger – „das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen“, der Verdrängung der Religion in den rein praktisch-moralischen Bereich ohne umfassenden Wahrheitsanspruch in radikaler Form Vorschub geleistet habe (Ratzinger zitiert Kant übrigens nicht ganz richtig, im Originaltext der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ heißt es: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“).

Ratzinger stellt nun einen Zusammenhang mit von ihm als Fehlentwicklungen empfundenen Tendenzen der modernen Rationalität und Wissenschaft her. Er kritisiert die Beschränkung auf nach Muster der Naturwissenschaft experimentell, empirisch gegebene positive Fakten, die verifiziert oder falsifiziert werden können; die Reduktion des Wissenschaftsbegriffs auf Mathematik und Empirie (angespielt wird hier auf Empirismus, Positivismus und den kritischen Rationalismus eines Karl Popper). Wenn nur das als Wissenschaft und Vernunft gelte, wird natürlich der Wahrheitsanspruch des Christentums ausgesondert, aber nicht nur das.

Letztlich werden „die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin“, nach Sinn und Moral, aus dem Bereich von Wissenschaft und Vernunft verdrängt und die hier relevanten Entscheidungen in das subjektive Belieben gestellt. Und diese Beliebigkeit, dieser Verlust von gemeinschaftsbildenden Kräften sieht Ratzinger als einer der Pathologien der Moderne, eine große Gefahr, die aus der Verengung des Vernunftbegriffs resultiere. Nur in der Weite der Vernunft, die Sinn-, Moral- und Gottesfragen nicht ausschließt, könne auch – so sein Schlusswort – ein wahrer Dialog der Kulturen gelingen.

Ich will mit ein paar Thesen über den gegenwärtigen Papst diese Begegnung von Philosophie und Theologie schließen – Thesen, die ich Ihnen zur Diskussion stelle:

1. Benedikt XVI. ist nur in einem oberflächlichen Sinn ein konservativer Traditionalist, in einem tieferen philosophischen Sinn vertritt er eine revolutionäre anti-traditionalistische Interpretation des Christentums. Denn im Christentum geht es nicht um Gewohnheiten, sondern um Wahrheit – um vernünftige Wahrheiten, die unvernünftige Mythen revolutionär hinwegfegen.
2. Benedikt XVI. ist kein Gegner von Aufklärung und Rationalismus – vielmehr vertritt er eine Interpretation, die – bewusst im Gegensatz zu Tendenzen von Protestantismus und Islam – Gottesglauben auf der einen, Vernunft und Philosophie auf der anderen Seite in eine engste Beziehung bringt.
3. Benedikt XVI. will die Sphäre der Vernunft nicht beschränken, um der Religion Platz zu machen, sondern vielmehr sie um metaphysische, moralische und religiöse Fragen erweitern.
4. Benedikt XVI. geht aber in seinem philosophischen Christentum hinter jene Selbstkritik der Vernunft zurück, die bei Kant u.a. zu einer Selbstbeschränkung und Skepsis hinsichtlich zu weitgehenden absoluten Wahrheitsansprüchen führte.
5. Benedikt XVI. ist im Dialog mit der Philosophie letztlich selbstbewusster als Habermas – denn Habermas sieht die Unzulänglichkeiten in der eigenen Position der säkularen Vernunft und Ratzinger nennt als Beispiel für den Korrekturbedarf von Religion nur Bin Laden und den islamischen Fundamentalismus, nicht aber das katholische Christentum selber.
6. Schließlich stellt sich dadurch die Frage, ob nicht Philosophie und säkulare Rationalität selbstbewusster sein muss, um wirklich gleich auf gleich mit dem Renaissance des Religiösen ob in islamischem oder päpstlichem Gewand in einen Dialog zu treten.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.