

Prof. Dr. Theodor Ebert (Erlangen)

## Jürgen Habermas im Gespräch mit Joseph Ratzinger über „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“

*Deine Sprache verrät dich ja. (Matth. 26, 74)*

Am Montag, den 19. Januar 2004, kam es auf Einladung der Katholischen Akademie in München zu einem Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, damals Kardinal und Präfekt der römischen Glaubenskongregation. Als Thema war vorgegeben: „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“.<sup>1</sup> Die Beiträge der beiden beteiligten Personen sind unter dem Titel *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* 2005 im katholischen Herder Verlag mit einem Vorwort von Florian Schuller, dem Direktor der Katholischen Akademie in München, publiziert worden. Beide Kontrahenten haben an dem vorgegebenen Thema im Titel ihres jeweiligen Beitrages Änderungen vorgenommen. Habermas wandelt es in der Überschrift seines Beitrages ab zu „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“ (S. 14), macht aus dem Thema also eine Frage, tilgt das „moralische“ und macht aus „eines freiheitlichen Staates“ nun mit dem bestimmten Artikel „des demokratischen Rechtsstaates“. Ratzinger lässt es bei dem, wohl auch mit ihm abgesprochenen, Thema als Titel, setzt ihm aber als Überschrift voran „Was die Welt zusammenhält“, eine mit der Anspielung auf ein bekanntes Wort in Goethes *Faust* etwas großspurige Erweiterung des Themas, in dem ja nur vom Staat, nicht schon von der Welt die Rede ist.

Ich werde mich im folgenden auf eine Kritik des Beitrages von Habermas beschränken.<sup>2</sup> Bei der Bedeutung, die Jürgen Habermas in Kreisen der deutschen Öffentlichkeit zugesprochen wird, die sich für fortschrittlich und aufgeklärt halten, scheint mir eine Kritik an seinen Aussagen und Argumentationsweisen vordringlich. Von den beiden katholischen Theologen Ratzinger und Schuller ist ohnehin wenig anderes zu erwarten als eine Verteidigung bekannter katholischer Positionen.<sup>3</sup>

### I.

Mit dem vorgegebenen Thema dieser Diskussion ist bereits eine Vorentscheidung getroffen: Dass es nämlich so etwas wie *moralische* Grundlagen eines freiheitlichen Staates gebe. Auch wenn Habermas (im folgenden H.) das Wort ‚moralische‘ in der Überschrift seines Beitrages stillschweigend weglässt, explizit in Frage gestellt wird diese Vorentscheidung von ihm nicht. Die Grundlagen des freiheitlichen Staates sind rechtlicher Natur, und gerade der moderne Rechtsstaat hat gut daran getan, sich auf Grundlagen zu stellen, die von dem, was Moral charakterisiert, bewusst absieht. Fragen der Moral, der moralischen Beurteilung von Handlungen oder Zuständen, rekurrieren stets auch auf die Gesinnung handelnder Personen. Der säkularisierte Rechtsstaat sieht aber gerade davon ab, seinen Bürgern eine bestimmte Gesinnung zuzumuten. Die Rede von den

*moralischen* Grundlagen eines freiheitlichen Staates ist daher bestenfalls ungenau, im schlimmeren Fall irreführend. H. hat, wie gesagt, das Wort „moralische“ im Titel seines Beitrages getilgt, allerdings ohne dafür eine Erklärung zu liefern.

Dass diese Grundlagen mit dem Begriff „vorpolitisch“ charakterisiert werden, macht die Sache nicht besser, im Gegenteil. Es gibt ‚politisch‘ sowie ‚unpolitisch‘, was ‚vorpolitisch‘ sein soll, ist gerade in dem Zusammenhang, in dem das Wort hier gebraucht wird, alles andere als klar. In den einschlägigen Wörterbüchern ist diese Vokabel nicht verzeichnet, zu einem Wikipedia-Artikel hat sie es noch nicht gebracht. Die meisten Fundstellen, die auf Wikipedia angezeigt werden, benutzen diesen Begriff in der Verbindung ‚vorpolitische Raum‘ (oder auch ‚Bereich‘). Bezeichnet wird damit dann der Raum eines über den Bereich des bloßen Einzelinteresses hinausgehenden Engagements beispielsweise von Bürgerinitiativen, also das durchaus ‚politische‘ Engagement außerhalb von oder vor dem formalisierten Politikbetrieb etwa der Parteiendemokratie. Das ist ein ganz sinnvoller und unanstößiger Wortgebrauch. Wer allerdings von vorpolitischen Grundlagen des Staates redet, will damit natürlich nicht auf diesen Bereich eines bürgerschaftlichen Engagements verweisen, sondern reklamiert damit eine Sphäre, die außerhalb des normalen politischen Diskurses liegt und diesem wohl vorgeordnet sein soll. Es liegt nahe, darin dann einen Rekurs auf naturrechtliche Überlegungen zu vermuten.

Nun hat es in der staats- und verfassungspolitischen Diskussion der Bundesrepublik durchaus Positionen gegeben, die für eine hier implizit angedeutete Fundierung staatlichen Rechtes in einer Moral plädiert

haben. Zu einer gewissen Prominenz auf diesem Gebiet hat es Ernst-Wolfgang Böckenförde (im folgenden B.) gebracht mit seinem Diktum „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“<sup>4</sup> und dem an diesen Satz anschließenden Versuch, als Fundament des freiheitlichen Staates jene Bindungskräfte in Vorschlag zu bringen, „die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“.<sup>5</sup> Es ist unschwer zu sehen, dass das Thema dieser Diskussion an dieses Diktum B.s anknüpfen will. Aus den ‚Voraussetzungen‘ sind ‚Grundlagen‘ geworden, und für den Staat reicht nun das Beiwort ‚freiheitlich‘ unter Wegfall von ‚säkularisiert‘.<sup>6</sup>

H. geht daher auch ohne weiteres auf dieses Diktum B.s ein. Interessant und für seine Vorgehensweise aufschlussreich ist nun sein Umgang mit diesem Diktum und dessen kommentierende Deutung: Die Themenstellung, so H., erinnere an eine Frage, die B. auf die prägnante Formel gebracht habe, „ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann“ (16). Auffallend sind die Änderungen, die H. an dem zitierten Diktum B.s vornimmt. Was bei B. eine These ist, wird bei H. als Frage vorgestellt, explizit auch etwa S. 20 („Böckenfördes Frage“). Und obwohl der Leser glauben muss, dass hier wörtlich referiert wird, weicht H. an zwei Stellen von B. ab: Wo dieser gesagt hatte, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen „lebt“, redet H. von „zehrt“. Und aus den „Voraussetzungen“ bei B. werden bei H. „normative Voraussetzungen“. Man mag diese zweite Änderung als eine Explikation verstehen und sie dem Autor H. durchgehen lassen; die erste Änderung ist aber von et-

was anderer Art. Zwar ist auch die Rede B.s davon, dass der Staat von Voraussetzungen *lebt*, eine metaphorische Sprechweise. Im ursprünglichen Sinn gebrauchen wir diese Redeweise etwa von Personen, die von einem Vermögen leben; gemeint ist damit, dass dieses Vermögen ihnen ihre wirtschaftliche Existenz ermöglicht. Mehr kann damit auch in der von B. benutzten Metapher nicht gemeint sein: Es gibt Voraussetzungen, die dem Staat seine (rechtliche) Existenz ermöglichen. Die Wendung, die H. dafür einsetzt, bringt aber ein begriffliches Moment herein, das in der Redeweise B.s keineswegs schon angenommen werden muss: wer von etwas *zehrt*, der verbraucht es. An diese Vorstellung eines verzehrenden Verbrauchens lässt sich dann der Gedanke, dass das Verbraachte erneuert werden muss, anschließen, wie es H. in seiner unmittelbar folgenden Kommentierung zum Ausdruck bringt:

**T1** „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.“ (16)

Dass der demokratische Staat seine Voraussetzungen ‚erneuern‘ kann oder gar muss, ist nun keineswegs ein naheliegender Gedanke, nicht einmal, wenn man sich den Standpunkt B.s zu eigen macht. Denn B. hatte nur von ‚garantieren‘ gesprochen, ein Begriff, mit dem sich jedenfalls eine etwas stabilere Beziehung darstellen lässt als mit der Rede von ‚verzehren‘ und ‚er-

neuern‘. Aber diese semantische Verschiebung ist keineswegs die einzige, die H. hier vornimmt. Nur weil er das, was bei B. als These formuliert wurde, in eine Frage umdeutet, entsprechend der im Titel seines Beitrags vorgenommenen Umänderung des Diskussionsthemas in eine Frage, kann er nun davon reden, dass sich in dieser Bemerkung B.s ein Zweifel ausdrückt, der Zweifel, „ob der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann“. Damit wird als Gegenstand des Zweifels nun nicht etwa die Möglichkeit der Erneuerung von „normativen Bestandsvoraussetzungen“ als solche vorgestellt, sondern durch die Verknüpfung mit „aus eigenen Ressourcen erneuern“ wird der Akzent auf die Frage nach den eigenen Ressourcen gelegt: Dass die Voraussetzungen erneuert werden können, wird damit außer Frage gestellt, problematisch erscheint nur die Möglichkeit, das aus eigenen Ressourcen zu bewerkstelligen. Dass derartige Manöver durch die Änderungen, die H. in diesem Satz an bereits benutzten Begriffen vornimmt, eher verdeckt als ins Licht gestellt werden, versteht sich am Rande: so wird aus dem „demokratischen Staat“ der „demokratische Verfassungsstaat“, und die „normativen Voraussetzungen“ werden zu „normativen Bestandsvoraussetzungen“ aufgehübscht, ohne dass damit irgendein Erkenntnisgewinn verbunden wäre.

Sowenig wie die These B.s einen Zweifel ausdrücken sollte, sowenig lässt sich aus dieser These jene „Vermutung“ herauslesen, die H. hier unterstellt. Dass B. tatsächlich, wenn auch auf wenig überzeugenden Wegen, in der Folge seiner Darlegungen dazu kommt, dem modernen Rechtsstaat ein christliches Fundament

anzusinnen, berechtigt nicht dazu, diese Weiterungen hier schon als in dem Diktum B.s ausgedrückt vorzustellen. Wenn H. es als Inhalt dieser Vermutung darstellt, dass der (moderne, freiheitliche etc.) Staat „auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist“, so lässt sich auch hier wieder die Technik der semantischen Verschiebung von Begriffen beobachten: Dass weltanschauliche oder gar religiöse Überlieferungen kollektiv verbindlich sind, ist jedenfalls alles andere als selbstverständlich. Gerade Überzeugungen, die sich auf religiöse Überlieferungen gründen, sind jedenfalls heutzutage in den seltensten Fällen kollektiv verbindlich, jedenfalls dann nicht, wenn damit das Kollektiv des Staatsvolkes in den Blick genommen werden soll. Die kollektive Verbindlichkeit religiöser Überzeugungen ist im allgemeinen auf das Kollektiv der jeweiligen religiösen Gruppe beschränkt. Aber insinuiert werden soll mit dieser Wendung natürlich eine kollektive Verbindlichkeit für den Staat. Dazu tragen dann auch noch zwei Formulierungen bei, deren Funktion sonst nicht wirklich klar ist, einmal die Rede von „autochthonen“ Überlieferungen, womit wohl die schon für eine gewisse Periode vorhandenen Überlieferungen eines Landes gemeint sind, unter Ausschluss der nicht-autochthonen. Zum anderen die Wendung „weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche“ etc.

Aber dann scheint dem Autor H. doch einzufallen, dass religiöse und weltanschauliche Überlieferungen als normative Voraussetzungen in einem Staat, der zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet ist, problematisch sind. Das wird im folgenden Satz dann so ausgedrückt:

T2 „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.“ (16)

Was der erste Hauptsatz, der zwar-Teil dieser Aussage, (eigentlich) sagen will, ist nichts anderes als dass die Berufung auf religiöse und weltanschauliche Überlieferungen als normative Basis staatlichen Rechts dem Charakter eines weltanschaulich neutralen Staates widerspricht, schon deshalb, weil es immer mehrere solche Überlieferungen gibt. Aber statt diesen Gedanken direkt und klar zum Ausdruck zu bringen, wählt H. höchst umständliche und unklare Wendungen: mit der psychologisierenden Rede vom ‚in Bedrängnis bringen‘ wird eine klare Auskunft zur (Un-)Verträglichkeit religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen als Grundlage des säkularen Rechtsstaates mit dessen Selbstverständnis vermieden. Statt auf die Tatsache der Vielzahl konkurrierender religiös/weltanschaulicher Überzeugungen hinzuweisen, wird ein Zitat aus einer Autorität angeführt, wobei die Rede von der ‚Tatsache des Pluralismus‘ unbestimmt lässt, von welchem Pluralismus denn hier die Rede ist. Unklar bleibt auch, warum für die doch vergleichsweise triviale Feststellung, dass es eine Vielzahl konkurrierender religiös/weltanschaulicher Überlieferungen gibt, der us-amerikanische Rechtsphilosoph John Rawls als Autorität angeführt wird, ohne dass im übrigen mitgeteilt wird, aus welchem Werk denn hier zitiert wird. Das Ganze ist wohl nicht mehr als akademischer Renommiersucht geschuldetes name-dropping.<sup>7</sup>

Der zweite Hauptsatz („aber diese Folgerung [...]“) trägt ebenfalls nicht zur Klarheit bei: Hätte H. die Aussage des ersten Satzes eindeutig formuliert und dabei auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen dem Selbstverständnis des säkularen Staates und der Vorstellung besteht, dieser Staat ließe sich auch auf (weltanschauliche oder) religiöse Überlieferungen gründen, dann würde ziemlich schnell klar werden, dass damit die „Vermutung“ im Text T1 nicht mehr haltbar ist. Daher ist die Behauptung, die Folgerung („das würde den [...] Staat zwar [...] in Bedrängnis bringen“), die aus dieser Vermutung folgen soll, spreche dennoch nicht gegen die Vermutung selbst, einfach falsch. Wenn nämlich aus einer Annahme eine Folgerung gezogen werden kann, die aus welchen Gründen auch immer nicht annehmbar erscheint, dann spricht das stets gegen die Ausgangsannahme. Das ist schließlich der logische Grundgedanke jedes *reductio*-Beweises. Dessen Richtigkeit wird nicht dadurch außer Kraft gesetzt, dass H. sich hier einer psychologisierenden Redeweise bedient, wenn er den Widerspruch zwischen einer Zulassung divergierender weltanschaulich-religiöser Positionen als normative Grundlage des Rechtsstaates einerseits und der Verpflichtung dieses Staates zu weltanschaulicher Neutralität andererseits als ein „in Bedrängnis bringen“ des Staates darstellt.

Der anschließende längere Absatz (16f.) soll eine Art Vorschau auf die folgenden Ausführungen geben; er ist in fünf, jeweils mit einer nachgestellten Nummer versehene Schritte gegliedert. Da hier für die folgenden Darlegungen programmatische Festlegungen getroffen werden, verdient dieser Abschnitt eine etwas eingehendere Analyse. Zunächst fällt auf, dass H. hier

offenbar unterschiedslos von „Problem“ wie von „Zweifel“ redet: Er möchte „das Problem“ in zweifacher Hinsicht spezifizieren, spricht dann aber – in (1) – sofort davon, dass sich „der Zweifel“ in kognitiver Hinsicht auf die Frage bezieht, „ob politische Herrschaft [...] einer nichtreligiösen [...] Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist“, um dann im folgenden – unter (2) – festzustellen, dass in motivationaler Hinsicht „der Zweifel“ bestehen bleibt, „ob sich ein [...] Gemeinwesen“ durch eine bestimmte Unterstellung „stabilisieren lässt“. Offenbar ist das doch jeweils ein Zweifel unterschiedlichen Inhalts, also hat der Leser es mit zwei Sorten von Zweifel zu tun. Gleichwohl geht es unter (3) im Singular weiter: „Auch wenn sich dieser Zweifel ausräumen lässt [...]“. Welcher der beiden vorher erwähnten und in Zweifel gesetzten Inhalte hier gemeint ist, wird zumindest nicht ausdrücklich klargestellt. Rein grammatisch kann sich die Wendung „dieser Zweifel“ nur auf den unter (2) vorgebrachten Zweifel beziehen. Lassen wir vorerst die Frage auf sich beruhen, welche Rolle dann dem unter (1) vorgebrachten Zweifel in der H.schen Argumentationsstrategie zukommt. Hier möchte ich zunächst nur die einfache Beobachtung machen, dass ein Problem und ein Zweifel zwei verschiedene Dinge sind, auch wenn für beide die Form der Frage eine Möglichkeit der Darstellung bietet. Wir können davon reden, dass etwas ‚ohne Zweifel der Fall ist‘, kaum aber davon, dass es ‚ohne Problem der Fall ist‘. Wir können sagen, dass uns Zweifel gekommen sind, oder dass unsere Zweifel verflogen sind, aber das Wort ‚Problem‘ lässt sich hier nicht einsetzen. Wir können davon sprechen, dass mit einer bestimmten These drei Probleme verbunden

sind, aber kaum, dass damit drei Zweifel verbunden sind. Dass eine Angelegenheit sich ohne Problem erledigen ließ, heißt nicht, dass sie sich ohne Zweifel erledigen ließ.

Was lässt sich aus diesen Beobachtungen zum Sprachgebrauch entnehmen? Wie mir scheint, in erster Linie dies, dass Zweifel personengebunden ist. Dass etwas ohne Zweifel der Fall ist, heißt nichts anderes, als dass der jeweilige Sprecher keinen Grund hat, daran zu zweifeln. Zweifel scheint es nur zu geben, wo es auch einen Zweifelnden gibt. Dass unsere Zweifel verflogen sind, heißt eben, dass wir nicht länger zweifeln. Umgekehrt ist ein Problem etwas, das ganz unabhängig von der Befindlichkeit einer Person gegeben sein kann. Daher können sich unterschiedliche Personen demselben Problem widmen, kann ein und dasselbe Problem nach langer Zeit wieder in Angriff genommen werden. Ein Problem kann die Jahrhunderte überdauern, ein Zweifel wohl kaum. Dies deshalb, weil er zu einer bestimmten Person gehört. Probleme scheinen dem Bereich des Nicht-Wissens zuzugehören, der Zweifel eher dem des Nicht-Glaubens. Wir zweifeln an der Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmung, wenn wir etwa unseren Augen nicht trauen wollen, wenn wir nicht glauben wollen, was uns die Sinne zu melden scheinen. In derartigen Situationen würden wir kaum sagen, dass wir wissen, dass unsere Sinne uns jetzt täuschen, sondern eher, dass wir glauben, dass etc. Ein Problem ist offenbar objektiver als ein Zweifel. Zweifel können vage und unbestimmt sein, sich nicht klar artikulieren lassen, von Problemen würden wir nicht als vage und unbestimmt reden.

Was heißt das nun wiederum für die Frage, was mit dem Wechsel von dem einen

zum anderen Ausdruck verbunden ist? Der Übergang von Problem zu Zweifel, den H. in diesem Text vornimmt, rückt damit eine Frage, die sich als Problem formulieren lässt und ja auch so formuliert wird, in der Bereich des Subjektiven und Unbestimmten. Auch hier lässt sich wieder ein Hang zu psychologisierender Redeweise feststellen, den wir ja auch oben schon notieren konnten.

Aber wie buchstabiert H. nun seine programmatischen Schritte in dieser Ankündigung im einzelnen aus? Von der ersten Hinsicht, in der H. das Problem spezifizieren möchte, heißt es:

**T3** „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)“ (16)

Da hier eine Fragestellung, ein „Problem“, spezifiziert werden soll, kann es sich nur um die weiterführende Erläuterung von bereits vorher Erwähntem handeln. Und die Rede vom „Zweifel“ (mit bestimmtem Artikel) verweist auf den in **T1** erwähnten Zweifel zurück. Aber während es dort zweifelhaft war, „ob der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann“, – dass er sie erneuern kann, war offenbar keineswegs zweifelhaft –, ist hier plötzlich von einem weitaus grundsätzlicheren Zweifel die Rede, ob nämlich „politische Herrschaft ... einer säkularen, das soll heißen einer nichtreligiösen oder nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist“. Während es in **T1** um den „demokrati-

schen Verfassungsstaat“ ging, ist hier ganz allgemein von „politischer Herrschaft“ die Rede. Aber selbst wenn wir dem Autor H. konzедieren, dass er die im demokratischen Verfassungsstaat errichtete politische Herrschaft gemeint hat, so bleibt doch festzuhalten, dass der demokratische Verfassungsstaat in **T1** über normative Bestandsvoraussetzungen verfügt. Sollen die sich nicht zu einer Rechtfertigung dessen heranziehen lassen, was sie hier normativ garantieren? Mit dem Text **T3** wird jedenfalls etwas in Zweifel gezogen, was in **T1** noch keineswegs zweifelhaft war.

Nun ist es H. natürlich unbenommen, in seinen Text weitergehende Thesen aufzunehmen, nur ist es nicht ehrlich, diese als Spezifizierungen von bereits Behandeltem, ja von der These eines anderen Autors, nämlich B.s, darzustellen. Unerfindlich scheint auch, warum die „vollständige Positivierung des Rechts“ einer säkularen Rechtfertigung des demokratischen Verfassungsstaates entgegenstehen soll, schließlich gibt es auch im deutschen Recht, vom angelsächsischen ganz abgesehen, Rechtsgrundsätze, man denke etwa an die Radbruchsche Formel<sup>8</sup>, die gegen diese angeblich „vollständige“ Positivierung des Rechtes sprechen. Und die – im übrigen durchaus fragwürdige – Vorstellung einer „vollständige[n] Positivierung des Rechts“ ist nicht zu verwechseln mit einer allgemeinen Anerkennung des Rechtspositivismus.

Eine säkulare Rechtfertigung politischer Herrschaft lässt sich ohne weiteres als nichtreligiös verstehen, aber warum nichtreligiös hier mit nachmetaphysisch gleichgesetzt wird, ist keineswegs klar. (Das ‚oder‘ hat hier offensichtlich den Sinn von ‚beziehungsweise‘.)

Unter (2) wird nun die zweite der beiden Hinsichten, von denen zu Beginn dieses Absatzes die Rede war, behandelt, es soll sich um eine „motivationale Hinsicht“ handeln. Was eine motivationale von einer kognitiven Hinsicht unterscheiden soll und warum dieser Unterschied hier von Belang ist, wird dem Leser nicht erklärt.

**T4** „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)“ (16)

Auch wenn also die säkulare Rechtfertigung politischer Herrschaft, von der im Satz vorher die Rede war, als – zu ergänzen wohl: für den modernen Rechtsstaat – möglich angenommen wird, bleibe noch der Zweifel, ob usw. Hier stellt sich für den Leser zunächst die Frage, wieso die gerade zugestandene säkulare Rechtfertigung des Rechts lediglich dazu gut sein soll, ein bestenfalls formales, auf Verfahren und Prinzipien beschränktes Hintergrundeinverständnis zu begründen. Einmal davon abgesehen, dass ein Wort wie Hintergrundeinverständnis alles andere als ein klar bestimmter Begriff der Rechtstheorie ist, wieso werden diesem Wort noch weitere einschränkende Bestimmungen beige stellt, wieso soll dieses Hintergrundeinverständnis „bestenfalls formal“ sein und wieso wird sein formaler Charakter als auf „Verfahren und Prinzipien beschränkt“ expliziert? Das eigentlich Ärgerliche bei dieser Art von Redeweise ist das Verfah-

ren, eine mit einer Häufung von Begriffen aufgebauchte Frage dazu zu nutzen, dem Leser unbewiesene und unbegründete Thesen unterzujubeln. Dadurch dass der Fokus der Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Möglichkeit einer normativen Stabilisierung gelenkt wird, laufen die implizit gemachten Behauptungen gleichsam unbemerkt mit, so insbesondere die These, dass ein weltanschaulich pluralistisches Gemeinwesen nur über ein als bestenfalls formal charakterisiertes Hintergrundeinverständnis als Basis seines Rechtes verfügen soll. Oder die implizite These, dass eine solche auf Prinzipien beschränkte Grundlage bestenfalls formal sein, also offenbar keine materialen Rechtsgrundsätze enthalten soll. Könnten doch zu den Prinzipien auch etwa die Menschenrechte gehören, also durchaus materiale Rechtsgrundsätze.

Erst mit dem dritten Punkt lässt der Autor H. nun seine eigene Position erkennen. Auch sie wird eingeführt mit dem Gedanken, dass das vorher Zweifelhafte einmal als geklärt zugestanden wird:

**T5** „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 Gebildeteren unter den Verteidigern der Religion daraus gewissermaßen einen ‚Mehrwert‘ schöpfen. (3)“ (16f.)

Auch wenn also die Möglichkeit einer normativen Stabilisierung des pluralistischen

Staates anerkannt wird, so bleibe es dabei, dass ein solcher liberaler Staat auf die Solidarität seiner Staatsbürger angewiesen sei. Während H. in den Texten T3 und T4 zwei Probleme eher skizzenhaft vorgestellt hat, ohne dass sie wirklich ausbuchstabiert wurden, sich aber einer Diskussion dieser Probleme dadurch entzogen hat, dass er die Fragen, die mit dem jeweiligen Problem aufgeworfen waren, als im Prinzip beantwortbar dargestellt hat, wird dem Leser nun autoritativ mitgeteilt, es bleibe dabei, dass liberale politische Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind. In jedem Fall wäre für diese Behauptung doch eine Begründung erforderlich. Wie immer auch die Rede von ‚Solidarität‘ hier zu verstehen ist, es ist doch keineswegs klar, dass diese Solidarität von allen Staatsbürgern in gleicher Weise geleistet werden muss. Auch der liberale Staat geht an einer Reihe von Rechtsbrechern nicht gleich zugrunde. Noch problematischer ist aber die anschließende These, die Quellen dieser staatsbürgerlichen Solidarität „könnten infolge einer ‚entgleisenden‘ Säkularisierung der Gesellschaft im ganzen versiegen“. Auch hier möchte sich H. die Arbeit einer argumentierenden Begründung schenken, denn dem Leser wird gleich versichert: „Diese Diagnose ist nicht von der Hand zu weisen.“ Obendrein ist gar nicht klar, was mit der Rede von einer ‚entgleisenden‘ Säkularisierung überhaupt gemeint ist; dieses Bild bringt ja zunächst lediglich zum Ausdruck, dass die Säkularisierung, die auf einem Gleis, also bisher nur in einer Richtung lief, eine andere und offenbar falsche Richtung annehmen kann. Aber wieso kommt es zu einer solchen Richtungsänderung und wieso ist das dann eine falsche Richtung? Und warum soll das die



Quellen der Solidarität der Staatsbürger versiegen lassen? Naheliegende Fragen, die aber von H. mit der zitierten Bemerkung einer nicht von der Hand zu weisenen Diagnose vom Tisch gewischt werden. Dabei wäre die Klärung dieser Fragen gerade auch deshalb vordringlich, weil H. nun versichert, dass die Diagnose einer entgleisenden Säkularisierung nicht so verstanden werden muss, „dass die Gebildeten unter den Verteidigern der Religion daraus gewissermaßen einen ‚Mehrwert‘ schöpfen.“ Offenbar kann sie aber doch auch so verstanden werden, dass sie Wasser auf die Mühlen der Religionsverteidiger ist. Umso dringlicher wäre dann doch die Klärung der Fragen, was denn mit der entgleisenden Säkularisation genau gemeint ist, woran man sie erkennen kann, ob sie schon eingetreten oder erst zu erwarten ist. Überdies bleibt festzuhalten, dass sich die These einer entgleisenden Säkularisierung keineswegs aus dem Diktum B.s gewinnen lässt. Aber es ist genau dieser Gedanke einer entgleisenden Säkularisierung, welche den Verteidigern der Religion keinen Nutzen bringen soll, von dem H.s folgende Überlegungen nun ihren Ausgang nehmen. Er fährt nämlich fort:

**T6** „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)“ (17)

Dieser Text knüpft unmittelbar an **T5** an. Mit dem einleitenden „stattdessen“ wird eine Alternative aufgemacht zu etwas, was vorher gesagt wurde. Gemeint kann dabei offenbar nur die Behauptung sein, die

Diagnose einer entgleisenden Säkularisierung müsse nicht so verstanden werden, dass usw. (s. **T5**). Auf die Rede von „verstanden werden“ nimmt H. mit der Wendung von ‚verstehen‘ Bezug. Mit dieser, bescheiden als ‚Vorschlag‘ angeführten These soll also dem Versuch der Religionsverteidiger entgegengewirkt werden, die entgleisende Säkularisierung (von der wir überhaupt noch nicht wissen, was sie genau ist, ob sie bereits vorliegt oder als Gefahr droht) für ihre apologetischen Zwecke zu nutzen. Aber warum kann die Interpretation der Säkularisierung, die uns der Autor H. hier ankündigt, nicht ganz unabhängig vom Vorliegen/von der Gefahr eines Entgleisens der Säkularisierung entwickelt werden?

Unklar ist auch, warum die Säkularisierung hier in eine kulturelle und eine gesellschaftliche Säkularisierung unterschieden wird, was der Unterschied dieser beiden Arten/Aspekte von Säkularisierung ist und warum dieser Unterschied für die Überlegungen des Autors von Belang ist. Auch hier bedient sich H. wieder des Verfahrens, Thesen, die geklärt und begründet werden müssten, innerhalb einer bloßen Ankündigung als selbstverständlich und einer Erörterung unbedürftig hinzustellen. Behauptet wird hier also, dass die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren (sollen es die Lehren einer Religion sein oder mehrerer unterschiedlicher Religionen?) jeweils Grenzen haben, die zum Gegenstand einer Reflexion gemacht werden können.

Wenn wir von ‚Grenze‘ in einem übertragenen Sinn reden, also nicht bezogen auf eine räumliche Markierung, dann ist zumindest klar, was dasjenige ist, das jenseits dieser Grenze liegt. Reden wir etwa von der Grenze einer Fähigkeit, so ist klar,

dass der Bereich, der jenseits dieser Grenze liegt, das betrifft, wozu derjenige, der sich oder dem ein anderer eine Fähigkeit zuspricht, nicht mehr fähig ist. Oder mit der Grenze, die eine Rechtsnorm setzt, beziehen wir uns auf etwas, wozu wir mit dem Hinausgehen über diese Grenze nicht mehr berechtigt sind. Aber was soll genau mit der Grenze einer Tradition gemeint sind? Oder mit der Grenze einer religiösen Lehre? Möglicherweise meint H. hier die Grenzen des *Wahrheitsanspruchs* einer religiösen Lehre und die des *Wahrheitsanspruchs*, mit dem eine bestimmte Tradition auftritt. Aber das hätte der Autor doch wohl ohne Umstände deutlicher sagen können.

Ausgegangen war H. von der Frage nach den „vopolitischen Grundlagen des modernen Rechtsstaates“. Anknüpfend an das Diktum B.s, dem H. in der Auffassung zuzustimmen scheint, dass liberale Ordnungen auf die Solidarität ihrer Staatsbürger angewiesen sind, wird dann etwas überraschend auf die Möglichkeit hingewiesen, dass die Quellen dieser Solidarität aufgrund eines Entgleisens der Säkularisierung versiegen könnten, was aber wiederum nicht dazu führen müsse, dass sich das für die Religionsverteidiger als vorteilhaft erweise. Um diese, unserem Autor offenbar unwillkommene Inanspruchnahme der von ihm als möglich postulierten entgleisenden Säkularisierung durch die Religionsverteidiger zu konterkarieren, möchte er die Säkularisierung als doppelten Lernprozess interpretieren. Dem Leser wird hier also als Ergebnis einer verwinkelten Gedankenführung eine bestimmte Deutung eines historischen Prozesses in Aussicht gestellt, ohne dass wirklich klar ist, auf welche Weise wir damit einer Antwort auf die Ausgangsfrage näher kom-

men. Es wundert dann nicht, dass der letzte Satz dieser einleitenden Vorschau einigermaßen unverbunden mit dem vorher Ausgeführten zu sein scheint:

T7 „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)“(17)

Warum sich diese Frage hier „schließlich“ stellt, was ihre Klärung zu einer Antwort auf die Frage nach den vopolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates beitragen kann, in welchem Zusammenhang sie mit der angekündigten Interpretation des Prozesses der Säkularisierung steht, all das bleibt ungeklärt. Dabei ist die Rede von „postsäkularen Gesellschaften“ selbst schon höchst unklar. Was soll denn eine postsäkulare von einer säkularen Gesellschaft unterscheiden? Zumal doch sehr fraglich ist, ob die gegenwärtige deutsche Gesellschaft schon wirklich als säkular gelten kann.

Was der liberale Staat von seinen gläubigen wie nichtgläubigen Bürgern jedenfalls verlangen muss, ist eine wechselseitige Toleranz. Über deren Art und Ausmaß mag man streiten. Aber diese einfache Forderung wird nur verdunkelt, wenn statt dessen von „kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen“ geredet wird, die der Staat seinen Bürgern „zumuten“ müsse. Soll eine normative Erwartung eine sein, bei denen der Staat etwas von den Bürgern erwartet oder diese etwas vom Staat? Oder die Bürger etwas voneinander? Jedenfalls wirkt der Gebrauch von psychologisierenden Begriffen wie ‚Erwartung‘ oder ‚zu-

muten‘ hier nur verunklarend. Wenn mit kognitiven Einstellungen über den Bereich der Kenntnisse (etwa von Rechtsvorschriften) hinaus auch etwa Meinungen bezeichnet werden sollen, dann lässt sich schwerlich sehen, wie der Staat hier etwas soll zumuten können.

Um ein Fazit aus diesen Beobachtungen am Text zu ziehen: Er ist bemerkenswert unklar, sowohl was den Gebrauch von Begriffen wie auch die Entwicklung einer Argumentationslinie angeht. Die Spezifikation des Problems, das H. im Diktum B.s entdeckt haben will, bleibt in zweierlei Hinsicht skizzenhaft und steht in keinem erkennbaren Zusammenhang zu dem, was als These des Autors über die Säkularisierung als doppelten Lernprozess vorgestellt wird. Das eigene Vorhaben des Autors wird in Anknüpfung an einen vermuteten Fehllauf der Säkularisierung zur Diskussion gestellt. Aber vielleicht bringen die weiteren Darlegungen des Autors über diese Punkte etwas mehr Klarheit.

## II.

H. hat seine nachfolgenden Ausführungen in der Weise aufgebaut, dass sie auf die fünf Schritte in dem oben durchgegangenen Text bezogen sind, oder doch diesen Eindruck vermitteln. Schließlich zerfällt der Rest des H.schen Textes ebenfalls in fünf kurze Kapitel. Der erste Schritt (T3) im oben untersuchten Abschnitt hatte die Frage aufgeworfen, ob „ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer säkularen, das soll heißen einer nichtreligiösen oder nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist.“ Das erste Kapitel ist überschrieben „Zur Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft“. Diese Überschrift

lässt schon erkennen, dass von dem grundsätzlichen Zweifel in T3 offenbar wenig übriggeblieben ist. In der Tat stellt sich unser Autor gleich im ersten Satz als Anhänger des politischen Liberalismus vor, den er in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidigen möchte, und von diesem Liberalismus heißt es, dass er „sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“ (18) versteht. Was in T3 also noch als hoch problematisch dargestellt wurde, erscheint hier, Kant sei Dank, als bemerkenswert unproblematisch.

H. hat die wenigen Seiten, die er diesem Thema widmet, nun allerdings mit rechtshistorischen Bemerkungen befrachtet, deren Bedeutung für die eigentliche, durch die Kapitelüberschrift aufgeworfene systematische Frage nicht zu entdecken ist. So wird dem Leser mitgeteilt, dass die Theorie des Liberalismus in der Tradition eines Vernunftsrechts stehe, das auf die starken Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet, aber betont wird dann auch, dass die „Geschichte der christlichen Theologie im Mittelalter, insbesondere die spanische Spätscholastik (...) natürlich zur Genealogie der Menschenrechte“ gehöre (18). Diese Behauptung, für die auch keinerlei Belege angeführt werden, ist nun allerdings sehr zweifelhaft. Die spanische Spätscholastik, also Francisco Suarez oder andere ihrer Vertreter, etwa Francisco de Vitoria, nehmen zwar eine Rolle in der Entwicklung des *Völkerrechts* ein, aber eine Erwähnung der Menschenrechte findet sich selbst in den einschlägigen Artikeln der KathPedia nirgends. Dass Vertreter einer Kirche, die ein Menschenrecht wie die

Gewissens- oder Religionsfreiheit noch bis zum Vaticanum II für einen verderblichen Irrtum hielt,<sup>9</sup> in die Genealogie der Menschenrechte gehören, ist auch von daher schon ganz unwahrscheinlich. Zwar will auch H. nicht behaupten, dass die spanische Spätscholastik sich Gedanken über die „Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt“ gemacht habe, diese würden vielmehr, wie dem Leser erklärt wird, aus der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts stammen, Theologie und Kirche hätten erst sehr viel später „die geistigen Herausforderungen des revolutionären Verfassungsstaates“ bewältigt. (Immerhin, so wird damit *en passant* versichert, haben Theologie und Kirche diese Herausforderungen offenbar bewältigt. Angesichts des guten Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Faschisten des letzten Jahrhunderts würde man über die Art dieser Bewältigung in der Auffassung von H. gerne mehr erfahren.) Von „katholischer Seite“, wie H. weiter erklärt („wenn ich es recht verstehe“), stehe „einer von Offenbarungswahrheiten unabhängigen Begründung von Moral und Recht grundsätzlich nichts im Wege“, da die katholische Seite „ja ein gelassenes Verhältnis zum *lumen naturale* unterhält“ (18). Das Verhältnis zum *lumen naturale* war katholischerseits wohl weniger entspannt, wenn dieses *lumen naturale* etwa genutzt wurde, um nachzuweisen, dass sich die Sonne nicht um die Erde dreht, sondern diese um ihre eigene Achse. Aber mit solchen Kleinigkeiten möchte sich H. hier wohl nicht aufhalten. Auf welche Weise dieser ganze erste Absatz etwas zur Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft beiträgt, ist nicht zu sehen; er scheint eher den Zweck zu haben, beim katholischen

Gesprächspartner schon einmal gut Wetter zu machen.

Anschließend wird der Leser darüber ins Bild gesetzt, dass sich die nachkantische (gemeint ist wohl die an Kant anschließende) Begründung liberaler Verfassungsprinzipien im 20. Jahrhundert nicht so sehr mit dem Naturrecht oder der materialen Wertethik als vielmehr mit „historistischen und empiristischen Formen der Kritik“ habe auseinandersetzen müssen. Warum das so ist, wird nicht erläutert, und welche Bedeutung diese Bemerkung für die Argumentation des Verfassers hat, wird nicht erklärt. Dem Leser, der nun vielleicht endlich etwas über die Begründung liberaler Verfassungsprinzipien selbst und im Sinne Kants erfahren möchte, wird nun folgendes mitgeteilt:

**T8** „Nach meiner Auffassung genügen schwache Annahmen über den normativen Gehalt der kommunikativen Verfassung soziokultureller Lebensformen, um gegen den Kontextualismus einen nicht-defätistischen Vernunftbegriff und gegen den Rechtspositivismus einen nicht-dezisionistischen Begriff der Rechtsgeltung zu verteidigen.“ (18f.)

Haben wir es bei dem „normativen Gehalt der kommunikativen Verfassung soziokultureller Lebensformen“ denn auch noch mit den normativen Voraussetzungen des freiheitlichen säkularisierten Staates zu tun, von dem oben (16) die Rede war? Was man sich unter einem nicht-defätistischen Vernunftbegriff vorzustellen hat und warum der nun gerade gegen den Kontextualismus verteidigt werden muss, und was dieses Unterfangen für die im Titel dieses Kapitels gestellte Aufgabe leisten kann, bleibt unbestimmt. Obendrein steht diese

Mitteilung nicht nur in keinem erkennbaren Zusammenhang mit den unmittelbar vorhergehenden Ausführungen, sie scheint mit ihrem Begriffsgeklingel auch eher auf die Verblüffung des Lesers als auf dessen sinnvolle Unterrichtung über das Vorhaben des Autors gerichtet zu sein. Welche „schwachen Annahmen“ H. im Sinne hat, bleibt dem Leser jedenfalls verborgen.

- T9** „Die zentrale Aufgabe“, so erfahren wir als nächstes, bestehe „darin zu erklären
- warum der demokratische Prozess als ein Verfahren legitimer Rechtssetzung gilt, und
  - warum sich Demokratie und Menschenrechte im Prozess der Verfassungsgebung gleichursprünglich miteinander verschränken.“ (19)

Zu erklären, warum ein bestimmtes Verfahren als legitim *gilt*, ist nicht dasselbe wie seine Legitimität nachzuweisen. Die Annahme seiner Geltung kann auf einem Irrtum beruhen, und auch das würde eine Erklärung darstellen können. Mit einer Erklärung, warum etwas gilt, legt man sich nicht auf die Wahrheit dessen fest, was da als geltend erklärt werden soll. Es wird damit also nicht erklärt, warum der demokratische Prozess ein legitimes Verfahren *ist*. Interessanterweise unterliegt der Nebensatz hinter dem zweiten Spiegelstrich nicht demselben Bedenken. Mit diesem Warum-Satz wird nämlich auch behauptet, dass sich Demokratie und Menschenrechte miteinander verschränken (und nicht lediglich als verschränkt gelten). Im ersten Warum-Satz geht es darum, dass etwas als legitimes Verfahren gilt, also als legitimes Verfahren angesehen wird, im zweiten Warum-Satz geht es dar-

um, dass etwas der Fall ist. Warum nicht auch im ersten Satz davon die Rede sein kann, dass der demokratische Prozess ein Verfahren legitimer Rechtssetzung *ist*, bleibt ein Geheimnis des Autors.

Unklar ist im übrigen, was genau damit gemeint ist, dass sich Demokratie und Menschenrechte, eine bestimmte Staatsform und eine Reihe von Anspruchsrechten, „miteinander verschränken“. Und was soll es heißen, dass sie das „gleichursprünglich“ tun?

Da hier zweimal ein ‚warum‘ als Gegenstand eines Erklärens angeführt wird, haben wir es also wohl auch mit zwei Erklärungen zu tun. Gleichwohl geht es nun im Singular weiter: Diese Erklärung, so erfahren wir weiter, bestehe

- T10** „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,
  - dass die rechtliche Institutionalisierung eines solchen Verfahrens demokratischer Rechtsetzung die gleichzeitige Gewährleistung sowohl der liberalen wie der politischen Grundrechte erfordert.“ (19)

Wenn die Erklärung in dem Nachweis besteht, dass der demokratische Prozess unter bestimmten Bedingungen „eine Vermutung auf die rationale Akzeptabilität der Ergebnisse begründet“, dann sollte doch etwas mehr zu diesem Nachweis zu erfahren sein. Mit diesem Satz wird ja nur über den Nachweis *geredet*, er wird angekündigt, aber keineswegs wird ein solcher Nachweis auch *geliefert*. Es wird verlangt,

dass der demokratische Prozess, den H. wahlweise auch ein „Verfahren demokratischer Rechtsetzung“ nennt, „Bedingungen einer inklusiven und diskursiven Meinungs- und Willensbildung“ erfüllen muss. Aber warum das so ist und was denn diese Bedingungen sind, was auch etwa eine inklusive Willensbildung ist, wird dem Leser nicht mitgeteilt.

Da wir es hier mit einem Textstück zu tun haben, das der „Begründung des säkularen Verfassungsstaates“ gewidmet ist, sollte der Umgang mit Worten, die dem semantischen Umkreis von Begründung angehören, etwas genauer beachtet werden. Bisher wurde in diesem Kapitel von dem Wort ‚Begründung‘ lediglich in den doxographischen Abschnitten Gebrauch gemacht, so war von der „autonomen (von Offenbarungswahrheiten unabhängigen) Begründung“, der von katholischer Seite nichts im Wege stehe, die Rede, oder von der „nachkantischen Begründung liberaler Verfassungsprinzipien“ (18). Bei der Rede über den Nachweis, in dem die angekündigte Erklärung bestehen soll, heißt es nun aber vom demokratischen Prozess, dass er eine Vermutung begründet. Das Subjekt der Tätigkeit eines Begründens ist im allgemeinen und logischerweise eine Person, die eine Behauptung, einen Vorschlag, vielleicht auch einmal eine Vermutung begründet. Dass ein Prozess eine Vermutung begründet, ist daher wohl nur eine verschleierte Ausdruckweise dafür, dass jemand, hier also der Autor H., unter Hinweis oder unter Berufung auf den demokratischen Prozess eine Vermutung auf die rationale Annehmbarkeit der Ergebnisse (dieses Prozesses) begründet oder begründen möchte. Würde das so formuliert, dann wäre sofort auch deutlich, dass derjenige, der so redet, aufgefordert werden

kann, ja, dass er verpflichtet ist, die Rolle einer Berufung auf den demokratischen Prozess in seiner Begründung auszubuchstabieren. Diese Verpflichtung wird durch die von H. gewählte Formulierung ausgeblendet: indem der Autor den demokratischen Prozess zum Subjekt des Begründens macht, bringt er seine eigene Rolle zum Verschwinden und vermeidet die argumentative Arbeit, die er eigentlich zu leisten hätte.

Auch ein Nachweis, „dass die rechtliche Institutionalisierung eines solchen Verfahrens demokratischer Rechtsetzung die gleichzeitige Gewährleistung sowohl der liberalen wie der politischen Grundrechte erfordert“, wird nicht geliefert. Es bleibt bei einer bloßen Ankündigung, obwohl es hier doch, wie gerade vorher versichert worden ist, um eine „zentrale Aufgabe“ geht. H. hat statt dessen in einer Fußnote, die am Ende seines Textes steht, einen Hinweis auf das Kapitel III seines Buches „Faktizität und Geltung“ von 1982 mit dem Titel „Zur Rekonstruktion des Rechts (i): Das System der Rechte“ gestellt. Dieses Kapitel umfasst die Seiten 109 bis 165, hat also einen Umfang, der über den der hier diskutierten Abhandlung (SS. 16-36) weit hinausgeht. In welcher Beziehung dieser Text den fehlenden Nachweis liefern kann, wird nicht einmal angedeutet.

Dass der Begriff der Begründung für den Rest des Kapitels eine zentrale Rolle spielt, zeigt sich im ersten sowie im letzten Satz des anschließenden Textes:

**T11** „Der Bezugspunkt dieser Begründungsstrategie ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben, (...). Diese soll auf dem Wege der demokratischen Verfassungsgebung erst erzeugt werden.“ (19f.)<sup>10</sup>

Der letzte Satz des Textes, der zugleich der letzte Satz des Kapitel ist, lautet:

**T12** „Gegenüber einem rechtshegelianischen Verständnis des Verfassungsstaates besteht die prozeduralistische, durch Kant inspirierte Auffassung auf einer autonomen, ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründung der Verfassungsgrundsätze.“ (21)

Bisher war von einer „Begründungsstrategie“ (**T11**) gar nicht die Rede, durch den Gebrauch des Demonstrativpronomens „dieser“ in **T11** wird aber genau das behauptet. Dem Leser wird also zugemutet, etwas vorher Gesagtes als Begründungsstrategie zu verstehen. Faktisch hatte sich H. jedoch mit der Formulierung, dass der demokratische Prozess eine Vermutung begründet, wie wir gesehen haben, um die Arbeit einer argumentativen Explikation gedrückt. Es spricht auch nichts dafür, dass hier eine strategisch ausgerichtete Begründung des Autors H. gemeint ist. Der Gebrauch von „Begründung“ im letzten Satz dieses Kapitelabschnittes zeigt vielmehr klar, dass hier nicht argumentiert, sondern über eine anderweitig vorliegende Argumentation nur referierend berichtet wird. Auch andere Formulierungen, die sich unschwer als Umschreibungen für Begründung verstehen lassen, so die „kognitive Absicherung“ der „Geltungsgrundlagen“ oder die „Fundierung“, auf die der „Geltungsanspruch des positiven Rechts“ (20) angewiesen sein könnte, stehen im Kontext von Referaten anderer Positionen.

Die an **T11** anschließenden Darlegungen, die sich mit dem Unterschied einer „konstituierten“ von einer „nur konstitutionell

gezähmten“ Staatsgewalt befassen, münden ebenfalls wieder in ein bloßes Referat, geschmückt mit rechtshistorischen Anmerkungen, wobei der Bogen von Paul Laband und Georg Jellinek zu Carl Schmitt (!) geschlagen wird. Man kann wohl bezweifeln, dass sich ein liberaler Rechtstheoretiker wie Jellinek mit einem opportunistischen und faschismus-affinen Theoretiker wie Schmitt unter dem Oberbegriff eines „im Kaiserreich wurzelnden Staatswillenspositivismus“ angemessen zusammenstellen lässt, aber es geht auch hier wohl eher um name-dropping als um wirkliche historische Analyse. Obwohl die Erwähnung des Staatswillenspositivismus und der „vorkonstitutionellen Fürstensouveränität“ nur die Folie für das Loblied auf den Verfassungsstaat bilden soll, bei dem „das Recht die politische Gewalt ohne Rest durchdringt“ (20), ist gleich anschließend vom „problematischen Erbe“ die Rede, womit wohl nur die deutsche Staatsrechtslehre gemeint sein kann, die doch durch den Verfassungsstaat überwunden wurde. Im Lichte dieses problematischen Erbes sei „Böckenfördes Frage so verstanden worden, als habe eine vollständig positiviert Verfassungsordnung (...) die Religion oder irgendeine andere ‚haltende‘ Macht nötig.“ (20) Was H. uns hier als eine in seinen Augen unangemessene, von anderen Interpreten vertretene „Lesart“ des B.schen Diktums verkaufen will, ist nun aber genau die Meinung B.s. Am Ende seiner Ausführungen heißt es nämlich bei B.:

„So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse

Glaube seiner Bürger vermittelt.“ (B. a.a.O. 113f.)

Dass das, was hier „mit Hegel“ gefragt wird, tatsächlich die Meinung B.s ist, ergibt sich aus dem ganzen Duktus seiner Darlegungen, für die Hegel mehrfach als unangreifbare Autorität in Anspruch genommen wird. Überdies beeilt sich B. sofort zu versichern, damit sei nicht gemeint, dass der weltliche Staat „zum ‚christlichen‘ Staat rückgebildet wird“ (a.a.O.), und gibt damit zu erkennen, dass die referierte Position Hegels auch seine eigene ist. H. hat also entweder den Autor, dessen Diktum der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, gründlich missverstanden, was angesichts der in diesem Punkte klaren Worte B.s eher unwahrscheinlich ist, oder er täuscht seine Leser über die Intention des von ihm hier erwähnten Autors.

H. schließt dieses Kapitel mit dem Text **T12**. Dass die „prozeduralistische, durch Kant inspirierte Auffassung“, zu ergänzen: des Verfassungsstaates, auf einer „ihrem Anspruch nach für alle Bürger rational akzeptablen Begründung der Verfassungsgrundsätze“ besteht, mag sie von „einem rechtshegelianischen Verständnis“ unterscheiden. Aber dieses Bestehen-auf drückt ja nur ein Festhalten-an aus, ohne dass damit klar gemacht wird, warum diese Position die besser begründete sein soll. Fassen wir zusammen: Der Titel dieses Kapitels hatte Ausführungen „zur Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft“ in Aussicht gestellt. An welche Quellen praktischer Vernunft dabei gedacht ist, wird an keiner Stelle des Textes deutlich. Statt Ausführungen zu der Frage, wie sich der Autor eine Begründung des säkularen Ver-

fassungsstaates vorstellt, werden einerseits rechtshistorische Darlegungen zur frühen Neuzeit und zum 19. Jahrhundert geliefert, und andererseits wird zu der systematischen Seite der Frage nur programmatisch davon geredet, dass für die Erklärung, warum der demokratische Prozess als ein Verfahren legitimer Rechtssetzung gilt, ein Nachweis erforderlich sei, der aber nur sehr global beschrieben, aber keineswegs geleistet wird.

### III.

Die Überschrift des zweiten Kapitels ist eine Frage: „Wie reproduziert sich die staatsbürgerliche Solidarität?“ Hier ist der Gedankengang etwas besser organisiert als im vorhergehenden Kapitel, was aber nicht heißt, dass die eigenen Aussagen des Autors besser begründet sind. H. sieht einen Unterschied in der Rolle der Staatsbürger als Adressaten des Rechts einerseits und als Autoren des Rechts andererseits. Für die Adressaten des Rechts seien die kognitiven Bestände „eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes“ ausreichend, wohingegen bei „Staatsbürgern in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber“ die „normativen Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates [...] anspruchsvoller“ seien. Staatsbürger in dieser Rolle „sollen ihre Kommunikations- und Teilnahmerechte [...] auch gemeinwohlorientiert wahrnehmen.“ Das verlange „einen kostspieligeren Motivationsaufwand“.

Von den Motiven, welche die Staatsbürger hier dazu bringen, dass sie ihre Rechte „auch gemeinwohlorientiert wahrnehmen“ (22), heißt es dann zum einen, dass sie „legal nicht erzwungen“ werden kön-



nen, dass ihre Bereitschaft, „für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen“ (22f.), den „Bürgern eines liberalen Gemeinwesens nur angesonnen werden“ dürfe (23). Dennoch wird zum anderen darauf insistiert, dass auch der liberale Staat fähig ist, derartige Motive „aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren“ (23). Schließlich dürften wir „nicht übersehen, dass demokratische Praktiken auch eine eigene politische Dynamik entfalten“ (23). Nur ein Rechtsstaat ohne Demokratie „würde auf Böckenfördes Frage eine negative Antwort suggerieren: ‚Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?‘ (B. a.a.O. 111)“ (23).

Eine negative, nämlich verneinende Antwort kann nun auf eine Frage nach einem „Wieweit?“ (oder auch nach anderen W-Fragen) gar nicht gegeben werden, nur eine Entscheidungsfrage (also: ‚Können staatlich geeinte Völker [...], oder nicht?‘ lässt sich verneinen, aber eine solche Frage wurde ja gerade nicht zitiert. Damit wird aber dieser Frage B.s ein ganz anderer Sinn gegeben. Im Anschluss daran wird dann versichert, das von B. „vermisste ‚einigende Band‘ [sei] der demokratische Prozess selbst“ und der wird uns wiederum vorgestellt als „eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht“ (24).

Nun dürfte es bei dem „Streit über Themen, die alle [sc. Staatsbürger] gemeinsam betreffen“ (23f.), nur in Ausnahmefällen um das richtige Verständnis der Verfassung gehen, schließlich sind deutsche Staatsbürger als Verfassungsgesetzgeber ohnehin nicht vorgesehen. Aber selbst

wenn man diese Überhöhung der politischen Diskussion dem Autor einmal durchgehen lässt, die Frage bleibt dennoch, ob er damit sein Argumentationsziel tatsächlich erreicht hat, nämlich den Nachweis, dass zur Bereitstellung gemeinwohlorientierter Motive für das politische Handeln der Bürger die Teilnahme an einer gemeinsam auszuübenden kommunikativen Praxis ausreichend ist. Für diese These wird jedenfalls keinerlei Beleg geliefert. Und dass die bloße Teilnahme an einer solchen Praxis bereits ausreichend sein soll, um die Staatsbürger zu gemeinwohlorientiertem Handeln zu bewegen, ist *prima facie* kaum einleuchtend.

Das hindert H. aber nicht an der Versicherung, dass es bei bestimmten aktuellen Auseinandersetzungen, angeführt werden die Reform des Wohlfahrtsstaates, Einwanderungspolitik, der Irakkrieg, die Abschaffung der Wehrpflicht, „immer auch um die strittige Interpretation von Verfassungsprinzipien“ gehe (24). Bei keinem dieser Beispiele wird gezeigt, welche Verfassungsprinzipien hier auf welche Weise ins Spiel gekommen sein sollten. Die Erwähnung „verfassungspatriotischer Bindungen“, die sich im Zusammenhang von Diskussionen über den Holocaust „im Medium der Politik selbst bilden und erneuern können“ (24), ist dann Anlass dazu, den Begriff des „Verfassungspatriotismus“ gegen ein „weit verbreitetes Missverständnis“, – der Inhalt dieses Missverständnisses bleibt aber vollkommen unbestimmt – in Schutz zu nehmen: Mit diesem Begriff sei gemeint, „dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen“ (25). „Unter Staatsbür-

gern“, so wird dann abschließend versichert, „entsteht eine wie immer auch abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.“ (25) Was man sich unter kulturellen Wertorientierungen vorstellen soll, wird ebenso wenig erörtert wie die Frage, was diese Orientierungen von den religiös begründeten, die B. bei seinem Diktum vor Augen hatte, unterscheiden soll. Kurz zuvor hatte H. ja schon seinen Hörern mitgeteilt, dass der „Staatsbürgerstatus [...] gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet [sei], die aus spontanen, wenn Sie wollen ‚vopolitischen‘ Quellen lebt“ (23). Auch das lässt die Frage offen, um was es sich bei diesen vopolitischen Quellen handelt, wenn damit nicht die christlichen Quellen B.s gemeint sein sollen. Der Hinweis auf die „Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur“ (23) ist doch wohl ein zu dünner Boden, als dass damit der Anspruch einer religiös begründeten Etablierung des Rechtsstaates abgewehrt und das Entstehen einer staatsbürgerlichen Solidarität aus tatsächlich säkularen Motiven plausibel begründet werden könnte.

#### IV.

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift „Wenn das soziale Band reißt ...“ Eingangs stellt der Autor fest, die bisherigen Überlegungen hätten ergeben, dass die säkulare Natur des demokratischen Verfassungsstaates keine interne Schwäche aufweise, „die in kognitiver oder motivationaler Hinsicht eine Selbststabilisierung gefährdet“ (26). Angesichts der oben dargestellten argumentativen Schwächen der H.schen Überlegungen kann man Zweifel

an der Richtigkeit dieser Behauptung über ein Argumentationsziel des Autors haben. Aber um des Argumentes willen soll ihm diese Behauptung einmal zugestanden werden. Denn es soll jetzt um die Frage gehen, ob eine Gefährdung der Stabilisierung nicht von anderswoher drohen kann. Oder wie H. formuliert: „Damit“, nämlich mit dem Fehlen einer internen Schwäche des politischen Systems, „sind jedoch externe Gründe nicht ausgeschlossen.“ (26) Tatsächlich geht es im folgenden nicht um Gründe, sondern um Ursachen. Gründe spielen eine Rolle in argumentierender, begründender Rede. Hier geht es aber um Vorkommnisse oder Prozesse in der Gesellschaft, die zu einer solchen Gefährdung führen (können): „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat [...] angewiesen ist.“ (26)

An dieser Aussage ist zunächst wieder jene semantische Verschiebung von Begriffen zu beobachten, die sich oben schon als ein Charakteristikum der H.schen Redeweise gezeigt hatte. Aus dem ‚sozialen Band‘ in der Überschrift des Kapitels wird jetzt ohne weitere Erklärung das ‚demokratische Band‘; unter einem sozialen Band lässt sich durchaus etwas vorstellen, nämlich das Band solidarischer Einstellung der Bürger untereinander. Was man sich unter einem demokratischen Band vorstellen soll, ist dagegen sehr viel weniger klar. Und während die Rede vom ‚Entgleisen‘ bisher nur im Zusammenhang mit dem Wort ‚Säkularisierung‘ vorkam (vgl. 17, oben T5), ist es hier nun die ‚Modernisierung‘, die entgleisen soll. War schon beim Gebrauch des Wortes ‚Säkularisierung‘ nicht wirklich klar, was hier mit dem Be-

griff des Entgleisens zum Ausdruck gebracht werden soll, so ist das erst recht unklar, wenn das Wort ‚Säkularisierung‘ im Zusammenhang mit ‚Entgleisen‘ durch ‚Modernisierung‘ ersetzt wird. Dennoch hat diese semantische Verschiebung für die H.sche Strategie durchaus einen unterschwelligem Sinn. Denn er möchte den Nachweis eines „Abbröckelns der staatsbürgerlichen Solidarität“ nun „im größeren Zusammenhang einer politisch unbeherrschten Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“ finden (26). Beklagt werden dann auch die „schreienden sozialen Ungerechtigkeiten einer in hohem Maße fragmentierten Weltgesellschaft“ (27). Dieser Hinweis auf die globalen Zusammenhänge unserer Welt passt nun aber nicht gut zur bisherigen Argumentationslinie von H., denn für die kritisierten Prozesse der Weltgesellschaft lässt sich wohl kaum ein typisch westliches, europäisches Phänomen wie die Säkularisierung bzw. deren Entgleisen verantwortlich machen. Die „sozialen Ungerechtigkeiten einer (...) Weltgesellschaft“ lassen sich kaum mit dem eurozentrischen Prozess der Säkularisierung in einen kausalen Zusammenhang bringen.

Daher verdeckt dieser Schwenk von der Säkularisierung zur Modernisierung eher einen Bruch im H.schen Gedankengang. Überdies ist schwer zu sehen, wie sich das Mürbewerden des sozialen Bandes überhaupt mit einer entgleisenden Säkularisierung erklären ließe. Wenn etwas für das Schwenden staatsbürgerlicher Solidarität verantwortlich gemacht werden kann, dann doch wohl eher die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich in unserer Gesellschaft, und für die lässt sich kaum die Säkularisierung oder deren vorgebliches Entgleisen als Ursache vermuten.<sup>11</sup>

Auf Fragen, die sich daraus ergeben, geht H. aber nicht ein. Es heißt vielmehr einigermaßen unbestimmt:

**T13** „Postmoderne Theorien begreifen diese Krisen vernunftkritisch, und damit nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale, sondern als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung.“ (27)

Von Krisen war im vorhergehenden Text eigentlich nicht die Rede, obwohl die Wendung „diese Krisen“ genau das suggeriert. Dort wurde von der „Tendenz zu Entpolitisierung der Bürger“ (27) berichtet, eine Tendenz, die durch „die schwindende Hoffnung auf die politische Gestaltungskraft der internationalen Gemeinschaft“ gefördert werde (27). Und die „schreienden sozialen Ungerechtigkeiten einer in hohem Maße fragmentierten Weltgesellschaft“ passen wohl auch nicht unter den Begriff einer Krise. Zugleich wird uns versichert, dass postmoderne Theorien (alle? manche?) diese Krisen „vernunftkritisch“ begreifen, ohne dass mitgeteilt wird, welche Theorien oder Theoretiker denn hier gemeint sind und was genau unter „vernunftkritisch“ zu verstehen ist. Diese gewollte Undeutlichkeit der H.schen Redeweise wird noch gesteigert durch die anschließende, durch das „damit“ aus dem vernunftkritischen Verständnis der hier kritisierten Theorien gefolgerte Behauptung, dass diese Theorien die Krisen „nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne immerhin angelegten Vernunftpotentiale“ begreifen, „sondern als logisches Ergebnis des Pro-

gramms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung“ (27). Offenbar haben es diese Theorien also mit einem von ihnen kritisierten Gegner zu tun, der seinerseits ein Programm vertritt, das in den Augen der postmodernen Theoretiker eine selbstdestruktive geistige und gesellschaftliche Rationalisierung impliziert. Die kritisierten Gegner werden ja kaum selber ihr Programm als selbstdestruktiv charakterisiert haben. Wer diese von den postmodernen Theorien kritisch ins Auge gefassten Personen sein können, bleibt gänzlich unbestimmt. Unklar bleibt des weiteren, in welchem Sinn hier von ‚Rationalisierung‘ geredet wird. Das Ganze dient nicht dazu, den Leser an einer Erkenntnisgewinnung teilnehmen zu lassen, sondern setzt auf Verblüffung durch argumentatives Imponiergehabe.

Es gehört zur Taktik dieses Vorgehens, dass bestimmte Zugaben, die der Autor auf Seiten des Lesers erreichen möchte, dadurch erreicht werden sollen, dass sie im nächsten Schritt als bereits zugestanden behandelt werden. Der Text geht nämlich weiter: „Radikale Vernunftskepsis ist zwar der katholischen Tradition von Haus aus fremd ...“ (27) und suggeriert damit, dass wir die vorher erwähnte Vernunftkritik nun gleich als Vernunftskepsis zu verstehen haben. Dem ‚zwar‘ dieses Satzes entspricht nun auch ein ‚aber‘, nämlich die Mitteilung, dass sich der Katholizismus mit dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und Liberalismus schwer getan habe. Warum überhaupt die katholische Tradition an dieser Stelle in den Gedankengang eingebracht wird, ist nicht klar. Die Schwierigkeiten dieser Tradition mit dem säkularen Denken, von denen aber zugleich versichert wird, dass sie bis in die 60er Jahre des letzten Jahrhunderts

zu beobachten waren, sollen nun aber offenbar zu einer Erklärung hinführen:

**T14** „So trifft das Theorem, dass einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz.“ (27)

Da diese Schwierigkeiten der katholischen Tradition offenbar nach den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht mehr in gleichem Maße vorlagen, ist die mit dem „so“ behauptete logische Verknüpfung mit dem dadurch eingeleiteten Satz doch eher dünn. Dass hier eine Meinung gleich zu einem „Theorem“ aufgeblasen wird, kann nicht über die Schwäche des Gedankengangs hinwegtäuschen. Um diese Resonanz eines religiösen Denkens zu belegen, wird nun ein Kollege aus Teheran aus dem Hut gezaubert, von dem sich wohl vermuten lässt, dass er nicht gerade der katholischen Tradition nahe steht. Aber mit einem Kollegen aus Teheran lässt sich eben so schön Weltläufigkeit demonstrieren. Warum allerdings dessen Frage, „ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe“ (28), geeignet sein soll, die Resonanz einer religiösen Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt zu belegen, bleibt das Geheimnis des Autors. Aber diese Äußerung des iranischen Kollegen wird nun kommentiert mit der Bemerkung: „Das erinnert an die Stimmungslage der Weimarer Republik, an Carl Schmitt, Martin Heidegger oder Leo Strauß.“ (28) Mit der Wendung „erinnert an“ gibt H. zu erkennen, dass er sich hier von Assoziationen

leiten lässt. In der Tat lassen sich ja kaum konsistente logische Bezüge zwischen den Aussagen dieses Absatzes entdecken. Und warum die Äußerung des Kollegen aus Teheran nun gerade an eher antidemokratische Gestalten der Weimarer Republik wie Schmitt, Heidegger und Strauß erinnert, wird den Lesern nicht erklärt. Im abschließenden Absatz erklärt H., er halte es „für besser, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln.“ (28) Störend sind auch hier wieder die redundanten Zusätze bei einzelnen Begriffen: Warum muss die Moderne nun unbedingt eine ‚ambivalente‘ Moderne, die Vernunft eine ‚kommunikative‘ Vernunft und die Frage eine ‚offene‘ Frage sein und warum muss die Behandlung der aufgeworfenen Frage auch noch den Zusatz ‚undramatisch‘ erhalten? Erstaunlich ist auch, dass H. meint, „damit“, also mit der undramatischen Behandlung der erwähnten Frage, ließe sich „das Phänomen des Fortbestehens der Religion (,,) nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen“ (28). Vielmehr müsse die Philosophie „dieses Phänomen auch gleichsam von innen her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen“ (28). Erstaunlich deshalb, weil gar nicht zu sehen ist, wie aus dem Offenhalten der Frage nach der Möglichkeit einer Stabilisierung der Moderne allein aus säkularen Kräften irgendetwas für eine positive Befassung der Philosophie mit der Rolle der Religion folgen soll. Insbesondere ist nicht zu sehen, wieso mit dieser Frage, die ja als empirische Frage behandelt werden soll, die Philosophie das Fortbestehen der

Religion „gleichsam von innen her“ ernst nehmen muss. Was mit dem „von innen her“ tatsächlich gemeint ist, wird nun durch die Wendung von den religiös-metaphysischen Ursprüngen der Philosophie im letzten Satz dieses Abschnitts angedeutet, Ursprüngen, mit denen uns der Autor im folgenden Abschnitt bekannt machen möchte.

## V.

Dieser Abschnitt ist dem dritten Kapitel als „Exkurs“ angehängt, eine in Wirklichkeit eher irreführende Bezeichnung. Denn in Wahrheit führt er auf einen Schlusssatz hin, der dann das Fundament der gesamten folgenden Ausführungen bildet:

**T15** „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten.“ (30)

Wie schafft es H. nun, zu dieser These zu kommen? Wie sehen die Gründe aus, die dafür sprechen sollen?

Der erste Satz dieses Exkurses macht dem Leser eher en passant klar, dass es nun um „den philosophischen Diskurs über Vernunft und Offenbarung“ (29) gehen soll. Konnten wir bisher den Eindruck haben, es gehe H. um eine „Begründung des säkularen Verfassungsstaates aus den Quellen praktischer Vernunft“ (so das 1. Kapitel) und um die Frage, wie sich staatsbürgerliche Solidarität gewinnen lasse (2. Kapitel) oder was das Reißen des sozialen Bandes (3. Kapitel) verursachen könne, das Band, von dem uns auch mitgeteilt worden war, durchaus gegen die Intentionen B.s, dass dieses, von B. vermisste einigende Band der demokratische Prozess selbst sei, so soll nun auf einmal der „philosophische Diskurs über Ver-

nunft und Offenbarung“ zum Thema werden. Die Gewaltigkeit dieses Themas wird dadurch verdeckt, dass uns ein Anknüpfungspunkt für diesen Diskurs vorgestellt wird, bei dem es sich um „eine immer wiederkehrende Denkfigur“ (29) handeln soll:

**T16** „Die auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung in einem Anderen, dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, soll sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren.“ (29)

Lassen wir es dahin gestellt, ob sich diese „Denkfigur“ tatsächlich auch bei anderen Philosophen findet, was ja mit der Rede von „immer wiederkehrend“ nahegelegt wird. Die Tonlage dieses Satzes, die Rede von einem tiefsten Grund, von schicksalhafter Macht und von der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung suggeriert eine Dramatik, die leicht verschleiern kann, dass dem Leser hier eine höchst strittige und überdies unklare Aussage präsentiert wird. Denn was soll dieses ominöse „Anderer“ denn sein, in dem die Vernunft ihren Ursprung entdeckt und dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, wenn sie, wohlgemerkt: die Vernunft, nicht ihre vernünftige Orientierung verlieren soll? Der nächste Satz stellt als Modell der Reflexion, welche die Vernunft auf ihren tiefsten Grund führt, „das Exerzium (...) einer Konversion der Vernunft durch Vernunft“ (29) vor und will es dabei offen lassen, ob wir uns die Reflexion in Anlehnung an Schleiermacher oder an Kierkegaard vorstellen möchten oder an Hegel, Feuerbach, Marx, die drei letzteren hier gleich zusammengefasst als

Vertreter eines Ansatzes an der „provokativen Zerrissenheit sittlicher Verhältnisse“ (29). Auf diesen Wegen, so wird uns versichert, „überschreitet sich (...) eine ihrer Grenzen inne werdende Vernunft auf ein Anderes hin“ (29), und dieses Andere wird uns jetzt in drei Varianten vorgestellt: „sei es in der mystischen Verschmelzung mit einem kosmisch umgreifenden Bewusstsein oder in der verzweifelnden Hoffnung auf das historische Ereignis einer erlösenden Botschaft oder in Gestalt einer vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will.“ (29) Über die Gelenkigkeit einer Vernunft, die sich überschreitet, nicht etwa ihre Grenzen, wird sich der Leser vielleicht doch wundern. Aber es kommt noch wunderlicher. Jenes Andere, von dem **T16** zu berichten wusste, schien doch nur im Singular zu existieren. Jetzt hat die Vernunft die Auswahl zwischen drei Optionen, und jede von ihnen soll über eine schicksalhafte Macht verfügen, welche die Vernunft, um der vernünftigen Orientierung nicht verlustig zu gehen, anerkennen muss. Obwohl die Vernunft bei diesen Wegen auf ein Anderes hin, wie der Autor erklärt, „ohne anfänglich theologische Absicht“ unterwegs ist, deutet der Gebrauch theologisch konnotierten Vokabulars, die Rede von der „mystischen Verschmelzung“, von einer „erlösenden Botschaft“ und dem „messianische(n) Heil“, doch schon an, wohin die Reise gehen soll. Die Varianten des „Anderen“ werden nämlich im folgenden Satz sofort umfirmiert in die „anonymen Götter der nachhegelschen Metaphysik“, die „für die Theologie leichte Beute“ seien (29). Bieten sie sich doch, so H., dazu an, „als Pseudonyme der Dreifaltigkeit des sich selbst mitteilenden persönlichen Got-

tes dechiffriert zu werden“ (30). Es fehlt eigentlich nur noch, dass diese drei Begriffe, „das umgreifende Bewusstsein, das unvordenkliche Ereignis, die nicht entfremdete Gesellschaft“ (29) jeweils zu Vater, Sohn und Heiligem Geist in Beziehung gesetzt werden.

Im nächsten Absatz begegnen wir wieder jener oben bereits charakterisierten Taktik, bestimmte Zugaben, die H. vom Leser erhalten möchte, dadurch zu erreichen, dass sie als im nächsten Schritt als bereits zugestanden behandelt werden. Es geht hier nämlich weiter mit: „Diese Versuche zur Erneuerung einer philosophischen Theologie nach Hegel sind immer noch sympathischer als jener Nietzscheanismus [...]“ Wo haben wir denn vorher tatsächlich von Versuchen zu dieser Erneuerung gehört? Von den vorher erwähnten Philosophen wird man allenfalls Kierkegaard als Vertreter einer philosophischen Theologie nach Hegel verstehen können, Schleiermacher gehört keineswegs in die Hegelnachfolge und Marx lässt sich schwerlich als Theologe verkaufen. Hier werden eher assoziativ eingeführte Wendungen eines theologisch konnotierten Vokabulars plötzlich zu Versuchen der Erneuerung einer philosophischen Theologie aufgeblasen. Und seit wann ist Sympathie ein Kriterium zur Beurteilung von Wahrheitsansprüchen?

Noch erstaunlicher aber ist nun die Charakterisierung jenes, Jürgen H. so wenig sympathischen „Nietzscheanismus“, der sich nämlich, wie uns versichert wird, „die christlichen Konnotationen von Hören und Vernehmen, Andacht und Gnadenerwartung, Ankunft und Ereignis bloß ausleiht, um ein propositional entkerntes Denken hinter Christus und Sokrates ins unbestimmt Archaische zurückzurufen“ (30).

Wie immer man die Kritik am Christentum bei Nietzsche beurteilen mag, dass er mit christlich konnotierten Begriffen wie Andacht und Gnadenerwartung oder Hören und Vernehmen operiert, dürfte sich kaum belegen lassen. Und dass Nietzsches Wertschätzung der vorsokratischen Philosophie als Bemühung, „ein propositional entkerntes Denken hinter Christus und Sokrates ins unbestimmt Archaische zurückzurufen“ angemessen beschrieben wird, wird man wohl auch bezweifeln dürfen. Ganz abgesehen von der Frage, was man sich unter einem propositional entkernten Denken vorzustellen hat.

Aber die Beschwörung der Philosophie Nietzsches ist ohnehin nur als Folie gemeint, vor deren Hintergrund sich nun die Philosophie, die uns H. nahebringen will, in Szene setzen lässt:

**T17** „Demgegenüber besteht eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede. Anders als bei Kant und Hegel verbindet sich diese grammatische Grenzziehung nicht mit dem philosophischen Anspruch, selber zu bestimmen, was von den Gehalten religiöser Traditionen – über das gesellschaftlich institutionalisierte Weltwissen hinaus – wahr oder falsch ist.“ (30)

Obwohl hier zunächst unbestimmt von ‚einer Philosophie‘ die Rede ist, so macht der spezifizierende Relativsatz doch klar,

dass hier der eigene Standpunkt des Autors dargestellt werden soll. Seine Philosophie ist „sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung [...] bewusst“ und sie „besteht [...] auf der Unterscheidung zwischen der säkularen [...] und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“. Das „demgegenüber“, mit dem der Satz eingeleitet wird, soll einen Gegensatz zur gerade vorher erwähnten Philosophie Nietzsches herstellen. Möchte H. uns hier wirklich glauben machen, dass sich bei Nietzsche, diesem Erzfeind des Christentums, die Unterscheidung von einerseits säkularer und andererseits religiöser, von Offenbarungswahrheiten abhängiger Rede nicht findet?

Mit dem moraltheologisch konnotierten Begriff der Fehlbarkeit, deren sich diese Philosophie bewusst ist, wird überdies schon eine Demuthaltung gegenüber dem theologischen Gesprächspartner Ratzinger eingenommen. Mit dem zweiten der in T17 ausgehobenen Sätze wird eine bemerkenswerte Position bezogen, nämlich der Verzicht auf die autonome Prüfung religiöser Wahrheitsansprüche durch die Philosophie. Daher ist es umso auffälliger, wie der Leser mit dem pleonastischen Begriffsgeklingel des ersten Satzes gewissermaßen eingenebelt wird: Statt einfach von der fragilen Stellung dieser Philosophie in der modernen Gesellschaft zu reden, wird diese Gesellschaft als „Gehäuse“, mehr noch: als „differenziertes Gehäuse“ vorgestellt. Die Unterscheidung, mit der H. den Leser in diesem Satz bekannt macht, soll „generisch, aber keineswegs pejorativ gemeint“ sein. Was die Charakterisierung dieser Differenzierung als „generisch“ eigentlich zum Ausdruck bringen soll – der zu ‚generisch‘ opponierte Begriff ist normalerweise ‚spezi-

fisch‘ – ist unklar. Auch kann eine Unterscheidung zwischen A und B kaum pejorativ gemeint sein, das ließe sich allenfalls von einer Unterscheidung des A von B, also etwa der religiösen von der säkularen Rede sagen. Auch die Opponierung der säkularen Rede als „ihrem Anspruch nach allgemein zugänglich“ und der „religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“ ist zumindest schief, denn auch die religiöse Rede ist ihrem Anspruch nach allgemein zugänglich, sie ist nur nicht in gleicher Weise wie die säkulare Rede rational nachvollziehbar.

Interessant ist nun, wie der mit dem folgenden Satz vorgenommene Verzicht auf eine philosophische Kritik an religiösen Wahrheitsansprüchen eingeführt wird: Obwohl es sich um eine durchaus willkürliche Entscheidung des Autors handelt, wird sie im Zusammenhang der im Satz vorher gemachten Unterscheidung von säkularer und religiöser Rede vorgestellt: Diese Unterscheidung („diese grammatische Grenzziehung“) verbindet „sich“ nicht mit einem bestimmten Anspruch. Die reflexive Form verschleiert den Umstand, dass es der Autor H. ist, der hier einen philosophischen Anspruch bewusst aufgibt. Dabei wird dieser Verzicht auf eine philosophische Kritik an Wahrheitsansprüchen der Religion in einen Kontext verharmlosender Redeweisen eingebettet: Die Unterscheidung religiös/säkular wird zu einer „grammatischen Grenzziehung“ herabgestuft, und dem Leser wird versichert, dieser Verzicht auf kritische Prüfung religiöser Wahrheitsansprüche sei eben „(a)nders als bei Kant und Hegel“, als ob es lediglich um eine Opposition zu zwei Leitfiguren deutschsprachiger Philosophie geht, während in Wahrheit die religionskritische Aufklärungsarbeit der europäischen Phi-



losophie, beginnend mit der griechischen Sophistik und dem Epikureismus, über Pierre Bayle, David Hume und die französischen Enzyklopedisten damit beiseite geschoben wird. Es wirkt eher etwas lächerlich, wenn H. dann „das gesellschaftlich institutionalisierte Weltwissen“ von dem Verzicht auf philosophische Wahrheitsprüfung ausnehmen will: Dass die Sonne sich um die Erde dreht und dass die Welt nicht älter ist als viertausend Jahre, muss auch der „gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereite“ (30) Philosoph nicht für wahr halten, na bitte!

Den Abschluss dieses Exkurses bildet nun zum einen die Mitteilung, dass mit dieser Urteilsenthaltung über die Wahrheitsansprüche religiöser Traditionen ein Respekt „Hand in Hand geht“, der sich auf die „Achtung vor Personen und Lebensweisen“ gründet, „die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen“ (30). Das wird Herrn Ratzinger und seinen Anhängern sicher wie warme Butter eingehen. Zum anderen und als tatsächlich abschließender Satz wird dann mitgeteilt: „Respekt ist nicht alles: Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten.“ (30) Gegenüber Überlieferungen also, die, wie wir gerade erfahren haben, von einer kritischen Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes durch die Philosophie ausgenommen sind. Umso mehr wird man auf die Gründe für diese Lernbereitschaft der Philosophie gespannt sein dürfen.

## VI.

Das vierte Kapitel dieses Textes ist überschrieben: „Säkularisierung als zweifacher und komplementärer Lernprozess“ (31). Damit nimmt H. ein Stichwort wieder auf,

mit dem er in den einleitenden Bemerkungen seines Textes einen Vorschlag zum Umgang mit der Säkularisierung in Aussicht gestellt hatte (s. oben T6 S. 17). Damals hatte der Leser allerdings noch nichts davon erfahren, dass die Philosophie den religiösen Überlieferungen gegenüber lernbereit sein müsse. Dort war nur von dem „doppelten Lernprozess“ die Rede, „der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt“. (17) Eine Reflexion der Aufklärung auf ihre Grenzen führt keineswegs notwendigerweise zu einer Lernbereitschaft gegenüber religiösen Lehren.

Aber eben das wurde durch den „Exkurs“ suggeriert, der von der Auseinandersetzung mit dem Diktum B.s wegführte zu einem bemerkenswerten Verzicht auf eine Kritik am Wahrheitsanspruch religiöser Überlieferungen. Das verstärkt sich nun noch in diesem Kapitel, dessen Titel angesichts der eigentlichen Intention des Autors eher verharmlosend wirkt. Es beginnt mit einer beinahe hymnischen Berühmung von „heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen“, in denen „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden“ (31) seien. Deshalb, so H. weiter, sei „im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften“ etwas intakt geblieben, was „andernorts verloren gegangen“ sei, nämlich „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (31). Das alles

allerdings nur, sofern die Religionsgemeinschaften „Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden“ (31). Hier darf man doch daran erinnern, dass auch die Literatur etwa in der Tragödie durchaus differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten für das Misslingen von Lebensentwürfen bereit gestellt hat und dass auch von vielen Romanschriftstellern gesellschaftliche Pathologien eindrucksvoll behandelt worden sind.

Lassen wir es dahin gestellt, wie es mit der Vermeidung von Dogmatismus und Gewissenszwang in Religionsgemeinschaften aussieht. Aber dass gerade religiöse Überlieferungen „über Jahrtausende hinweg“ für gesellschaftliche Pathologien, wie Hexen- und Ketzerverfolgungen oder den Antisemitismus, der ohne den christlichen Antijudaismus (schon in Joh. 8, 44: Die Juden als Kinder des Teufels!) gar nicht denkbar ist, gesorgt haben, dass eine repressive christliche Sexualmoral oft genug für das Misslingen individueller Lebensentwürfe die Verantwortung trägt, das sollte doch auch dem Autor H. nicht verborgen sein. Unter diesen Umständen den Religionsgemeinschaften „differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten“ für Fehlentwicklungen auf der gesellschaftlichen oder auf der individuellen Ebene nachzurühmen, die es zum Teil jedenfalls ohne sie gar nicht gäbe, ist schon erstaunlich.

Ohne dass sich ein Zusammenhang mit dem gerade Gesagten erkennen lässt, kommt H. zum anschließenden letzten Satz dieses Absatzes:

**T18** „Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht

aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen ‚hegelianischen‘ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen.“ (31)

Diese Aussage ist nicht nur bemerkenswert dunkel – welche Asymmetrie welcher epistemischen Ansprüche soll denn gemeint sein? –, sondern wiederum lediglich eine Ankündigung der Gründe für die Lernbereitschaft der Philosophie, und sie ist mit Angaben befrachtet, die für die Aufgabe der hier in Aussicht gestellten Begründung überflüssig und verunklarend sind. Was sollen denn funktionale Gründe sein? Der Begriff ist im bisherigen Gang der Darstellung nirgends aufgetaucht. Und auch von erfolgreichen hegelianischen Lernprozessen war vorher nirgends die Rede, ganz abgesehen davon, dass unklar ist, auf welche Weise derartige Lernprozesse zu den inhaltlichen Gründen für die Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion tatsächlich beitragen sollen. Auch hier lässt die reflexive Form („lässt sich [...] begründen“), ähnlich wie in **T17**, eine Verpflichtung des Autors zur Begründung als eine bloße Feststellung über eine im Prinzip mögliche Begründung erscheinen. Das argumentative Imponiergehabe dieses Satzes hat aber wohl gerade den Zweck, von dem Umstand abzulenken, dass weder hier noch im Folgenden diese Begründung gegeben wird.

Denn statt mit Gründen für die Lernbereitschaft der Philosophie wird der Leser mit einer geistesgeschichtlichen Belehrung über die „gegenseitige Durchdringung von Christentum und griechischer Metaphysik“ (31) bedient, die „auch eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie gefördert“ habe (32). Diese Aneignung (H.: „Aneignungsarbeit“) habe

„sich in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen (. . .) niedergeschlagen“ (32), die durch folgende Aufzählung illustriert werden: „Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, (...) Geschichte und Erinnerung, Neubeginn, Innovation und Wiederkehr, [...] Emanzipation und Erfüllung, [...] Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft“ (32). Für die meisten dieser Begriffe fällt es schon schwer, ihnen einen normativen Status zuzubilligen, den sie als Bestandteile normativer Begriffsnetze ja wohl haben müssten. Was soll an Begriffen wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginn und Innovation, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft eigentlich normativ sein? Noch erstaunlicher ist dann die folgende Versicherung, dass diese Aneignungsarbeit „den ursprünglich religiösen Sinn“ (32), zu verstehen ist ja wohl: dieser Begriffe, „transformiert, aber nicht [...] deflationiert und aufgezehrt“ habe (32). Für die wenigsten dieser Begriffe dürfte sich ein ursprünglich religiöser Sinn ausmachen lassen, vielleicht noch für Verantwortung und Rechtfertigung, obwohl auch diese beiden Begriffe immer schon ihren Sitz im Leben dort, wo es um moralische oder juristische Schuld geht, ganz außerhalb religiöser Rede haben und gehabt haben dürften. Irgendwie scheint aber auch H. bemerkt zu haben, dass diese Batterie von Beispielen „eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie“ doch nur sehr unzureichend belegen kann, und er liefert ein Beispiel nach, das offenbar seine These besser stützen soll:

**T19** „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde

aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.“ (32)

Halten wir zunächst fest, dass unter den vorher angeführten Begriffen weder die Gott(es)ebenbildlichkeit noch die Menschenwürde zu finden sind. Was die Behauptung angeht, die Menschenwürde gründe sich auf die biblische Gottesebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen. 1,27; 5,1 und 9,6), so ist sie eine bei christlichen Theologen beliebte (Begriffs-)Geschichtsklitterung. Die biblische Rede von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen hatte für die christliche Religion über Jahrhunderte hinweg keine Folgen für die Menschenwürde und die darauf gegründeten Menschenrechte. Diese Rechte wurden beispielsweise von der katholischen Kirche lange als Irrlehre verdammt; erst mit dem zweiten Vaticanum änderte sich diese Einstellung. Die Menschenrechte wurden von Philosophen vertreten, wie etwas Thomas Paine oder Thomas Jefferson, die sich nicht als Christen, sondern als Deisten verstanden. In Wahrheit möchte sich die heutige Theologie mit dieser These einer Herkunft der Menschenwürde/Menschenrechte aus der Vorstellung von einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen nur an die inzwischen allgemeine Anerkennung der Menschenrechte anhängen und für sich reklamieren, was eben lang genug von der Kirche bekämpft wurde.

Damit das nicht in Vergessenheit gerät: Von irgendwelchen Gründen, die sich für eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion geltend machen ließen, haben wir in diesem Abschnitt nicht das

mindeste gehört. Eine zentrale These des H.schen Vortrags hängt damit in der Luft. Obwohl die von H. gerade angeführten Begriffe, die „schwer beladenen normativen Begriffsnetze“, sich kaum als Belege für eine „Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie“ (32), für die Transformation eines „ursprünglich religiösen“ Sinnes eignen, wird im nächsten Abschnitt genau das unterstellt. Jetzt können wir nämlich, wie H. versichert, „(a)ufgrund dieser Erfahrung der säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale [...] dem Böckenförde-Theorem einen unverfänglichen Sinn geben“ (32). Dass das Diktum B.s hier zum „Böckenförde-Theorem“ aufgeblasen wird, scheint sich nur dem schon mehrfach beobachteten argumentativen Imponiergehabe des Autors zu verdanken. Selbst wenn man ihm zugestehen würde, dass wir vorher von Beispielen einer „säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“ erfahren haben, so ist doch nicht zu sehen, wieso gerade dieser Umstand uns instand setzen soll, dem Diktum B.s einen unverfänglichen Sinn zu geben – von einem verfänglichen Sinn war zuvor ohnehin nicht die Rede. Was ist nun dieser unverfängliche Sinn? Er wird uns im übernächsten Satz vorgestellt, nachdem im unmittelbar folgenden Satz auf eine angeblich vorher erwähnte Diagnose verwiesen wird, „wonach die in der Moderne eingespielte Balance zwischen den drei großen Medien der gesellschaftlichen Integration in Gefahr gerät“ – was diese drei großen Medien sind, wurde weder vorher noch wird es hier klar gemacht – „weil Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität [...] aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen“ (32) Aus diesem

Umstand soll dann die unverfängliche Lesart des B.schen Diktums folgen:

**T20** „So liegt es auch im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität der Bürger speist.“ (32f.)

Das ist eine bemerkenswerte Verwässerung des B.schen Diktums. B. hatte seine These, dass der freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann (B. a.a.O. 112), schließlich dahin interpretiert, dass „noch einmal – mit Hegel – zu fragen [wäre], ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“. (B. a.a.O. 113f.) Und B. lässt keinen Zweifel daran, dass er diese Frage zu bejahen gedenkt. Was bei B. eine Notwendigkeit ist, ein „muss“, wird in der H.schen „unverfänglichen“ Lesart zu etwas, was im Interesse des Verfassungsstaates liegt, wo bei B. vom religiösen Glauben der Staatsbürger die Rede ist (Staatsbürger ohne religiösen Glauben sind gar nicht vorgesehen), da werden bei H. etwas verschämt die kulturellen Quellen erwähnt, „aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ und mit denen der Staat doch bitte schonend umgehen soll. Das ist eine Entschärfung des B.schen Diktums; dass darin einmal von Voraussetzungen die Rede war, die der Staat „selbst nicht garantieren kann“ (B. a.a.O. 112) und die dann mit Hegel als durch den religiösen Glauben der Bürger vermittelt vorgestellt werden, ist hier nicht mehr zu erkennen.

Das heißt aber wiederum nicht, dass H. nicht doch auch der Religion eine wichtige Rolle zuerkennen möchte. Aber da er anders als B. fünfzig Jahre früher die bedeutend angewachsene Zahl der nicht-religiösen Bürger nicht einfach ignorieren kann, wird daraus bei ihm eine Belehrung der säkular orientierten Staatsbürger über ihr Verhalten gegenüber den religiös gläubigen Bürgern. Das Ganze wird nun aufgehängt an dem etwas abrupt eingeführten Begriff einer „postsäkularen Gesellschaft“ (33). An T20 anschließend wird nämlich versichert, „dieses konservativ gewordene Bewusstsein“ – worunter wir offenbar die der unverfänglichen Interpretation des B.schen Diktums entsprechende Geisteshaltung verstehen sollen – spiegele sich in der Rede von der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ (33).

Der Begriff ‚postsäkular‘ ist weder in einschlägigen Wörterbüchern oder in der deutschen Wikipedia noch auch in kathpedia zu finden, obwohl er vor allem bei christlichen Theologen (etwa Hans Joachim Höhn) in Gebrauch scheint. In Anlehnung an Begriffe wie ‚postmodern‘ soll mit dieser Wortbildung suggeriert werden, dass die säkulare Gesellschaft nicht das letzte Wort der gesellschaftlichen Entwicklung sein kann, dass sie überwunden werden wird. Wer immer mit der säkularen Gesellschaft seine Schwierigkeiten hat, und die Freunde der Religion(en) wird man wohl dazu zählen dürfen, wird das gerne hören. Mit diesem Begriff, so nun H., würde nicht nur dem Umstand Rechnung getragen, dass „die Gesellschaft bis auf weiteres mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften rechnet“ und damit würde ebenfalls nicht nur die öffentliche Anerkennung für den Beitrag zum Ausdruck gebracht, den diese Gemeinschaften „für

die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten“ (33). Vielmehr spiegele sich in der Rede von postsäkularer Gesellschaft „eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat.“ (33) Es ist erstaunlich, was sich im H.schen Denken aus einem rein deskriptiven Begriff plötzlich für normative Zumutungen sollen gewinnen lassen! Dass es keinen Weg vom Sein zum Sollen gibt, sollte jemand, der nach David Hume Philosophie betreibt, eigentlich wissen.

Man beachte auch, dass sich die erwähnte normative Einsicht nur einseitig auf den Umgang der ungläubigen mit den gläubigen Bürgern auswirkt; ob sie auch für den Umgang der gläubigen mit den ungläubigen Bürgern Konsequenzen hat, erfahren wir nicht. Diesen Konsequenzen ist nun auch das letzte Kapitel dieses Textes gewidmet.

## VII.

Dieses letzte Kapitel steht unter der Überschrift „Wie gläubige und säkulare Bürger miteinander umgehen sollten“. Hier lässt H. nun vollends die religionsfreundliche Katze aus dem philosophischen Sack. Er beginnt mit einigen geistesgeschichtlichen, allerdings teilweise sehr anzweifelbaren Behauptungen. Jede Religion sei, so H. ganz richtig, ursprünglich Weltbild, „auch in dem Sinn, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform im Ganzen zu strukturieren“ (34). „Diesen Anspruch auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung musste die Religion“, also wohl die in Europa vorherrschende christliche, „unter den Bedingungen der Säkularisierung des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit aufgeben“

(34). Nein, aufgegeben hat die christliche Religion diesen Anspruch keineswegs, sie konnte ihn nur nicht mehr mit Hilfe staatlicher Macht gegenüber allen Mitgliedern der Gesellschaft durchsetzen.

Auch dass sich im modernen Staat die „Rolle des Gemeindemitglieds (...) von der des Gesellschaftsbürgers“ differenziert habe, wird man H. gerne zugestehen. Aber woher weiß unser Autor, dass „sich diese Differenzierung der Mitgliedschaften nicht in einer kognitiv anspruchlosen Anpassung des religiösen Ethos an auferlegte Gesetze der säkularen Gesellschaft erschöpfen“ darf (34)? Soll hier dem religiösen Ethos, sprich der christlichen Moral, ein Sonderrecht gegenüber den Gesetzen der säkularen Gesellschaft, die ihm „auferlegt“ sind, zugestanden werden? Dahin zielt dann auch wohl die folgende Folgerung:

**T21** „Vielmehr müssen die universalistische Rechtsordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral von innen her so an das Gemeindeethos angeschlossen werden, dass eins aus dem anderen konsistent hervorgeht.“ (34)

Als feststehend vorgegeben wird hier aber „das Gemeindeethos“, sprich: die christliche Moral, behandelt; an sie müssen andere Dinge, staatliche Rechtsordnung und Gesellschaftsmoral, angeschlossen werden und zwar so, „dass eins aus dem anderen konsistent hervorgeht“. Hinter der scheinbar neutralen Formulierung dieser Forderung steckt also in Wirklichkeit eine Bevorzugung der Position der gläubigen Bürger. Auch wäre sicher interessant zu erfahren, wie nach Jürgen H. eine Rechtsordnung, in der etwa die Diskriminierung von Homosexuellen verboten ist, konsis-

tent aus der christlichen, insbesondere der katholischen, Moral hervorgehen kann.

Diese Einseitigkeit zugunsten der Religion zeigt sich im folgenden Text noch deutlicher, wenn H. davon spricht, dass „die Folgelasten der Toleranz, wie die mehr oder weniger liberalen Abtreibungsregelungen zeigen, nicht symmetrisch auf Gläubige und Ungläubige verteilt“ seien (35). Womit wird denn der Gläubige belastet, wenn das staatliche Recht die Abtreibung erlaubt? Die schwangere Frau christlichen Glaubens ist doch in keiner Weise gehindert, sich an die Moral ihrer Kirche zu halten und auf eine Abtreibung zu verzichten. Auch der christliche Arzt kann bekanntlich nicht genötigt werden, eine Abtreibung vorzunehmen. Belastet fühlen dürften sich wohl eher die Vertreter der christlichen Konfessionen – und einer davon ist ja H.s Gesprächspartner –, die nun nicht mehr die Möglichkeit haben, das staatliche Recht zur Durchsetzung ihrer Moral in Anspruch zu nehmen, und die denjenigen unter ihren Gläubigen, die sich hier dem Anspruch der kirchlichen Moral nicht fügen wollen, nur mit der Exkommunikation (so das katholische Kirchenrecht, CIC 1397, für die Abtreibung) oder den demaleinst zu erwartenden Höllenstrafen drohen können.

Der Rest dieses Textes, insbesondere die beiden letzten Absätze, belehren „den religiös unmusikalischen Bürger“, wie H. mit einer bei Max Weber geborgten Wendung sagt, in nachgerade penetranter Weise, über sein Verhalten gegenüber dem gläubigen Bürger. So müsse „religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden [werden], der nicht schlechthin irrational ist“ (35). Die Wendung „nicht schlechthin irrational“ lässt immerhin noch

die Möglichkeit offen, dass religiöse Überzeugungen doch in gewissem Maße, doch ein bisschen irrational sein könnten. (Dass dazu ein „epistemischer Status“ bemüht wird, der „auch aus der Sicht des säkularen Wissens“ den religiösen Überzeugungen zugestanden werden müsse, ist wohl nur dem Bestreben des Autors geschuldet, seiner Redeweise den Anstrich akademischer Diktion zu geben. Gemeint ist schlicht, dass religiöse Überzeugungen nicht einfach als irrational gelten sollen.) Etwas unverblümter wird dann schließlich und als Abschluss gefordert:

**T22** „Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (36)

Warum Staatsbürger, die sich als ungläubig oder auch nur als säkular verstehen, hier zu „säkularisierten“ Bürgern werden, bleibt das Geheimnis des Autors. Es gibt säkularisierte Staaten oder Organisationen, nämlich solche, die den Prozess der Säkularisierung durchlaufen haben, Personen zählen aber wohl nicht zu den Entitäten, die einen solchen Prozess durchmachen können. Dass es nicht-gläubigen Bürgern untersagt sein soll, „religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential“ abzusprechen, ist schon bemerkenswert dreist,

zumal da diese Forderung in keiner Weise begründet wird. Und wo gibt es säkular gesinnte Bürger, die „den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen“?

Die Rede von einem „Wahrheitspotential“ ist in ihrer Unbestimmtheit ohnehin verräterisch: Sie unterstellt ein Wahrsein-Können, das die Frage nach wahr oder nicht wahr absichtlich in der Schwebe hält. Das ist da, wo es um religiöse Weltbilder geht, schon deshalb fatal, weil diese Weltbilder oft genug die Eigenschaft haben, in ihren Einzelaussagen einander zu widersprechen und sich damit gegenseitig auszuschließen. Aber das wird durch die Rede vom Wahrheitspotential verdeckt. Und dass sich diese einander ausschließenden Wahrheitsansprüche oft genug in blutigen Auseinandersetzungen entladen haben, kann auch Jürgen H. nicht verborgen geblieben sein. Dass wir heute jedenfalls in Europa weitgehend von derartigen Auseinandersetzungen verschont bleiben, ist nicht den Religionen, sondern eher Personen zu verdanken, die nicht bereit waren, religiösen Weltbildern ein Wahrheitspotential zuzuerkennen und die daher den Ansprüchen der Religionen Schranken gesetzt haben.

## VIII.

Die Frage, die ich im Untertitel dieser Untersuchung aufgeworfen habe, lässt sich, wenn man den gerade vorgenommenen kritischen Durchgang durch den H.schen Text Revue passieren lässt, nur im Sinne der zweiten Alternative beantworten: Es ist eine bemerkenswert unverblümete Anbieterung an Standpunkte der Catholica. Insoweit ist dem Urteil von Hans Albert zuzustimmen, dass H. damit „der Aufklärung buchstäblich in den Rücken gefal-

len“ ist.<sup>12</sup> Aber das ist nicht alles. Das Ganze ist darüber hinaus ein Beispiel eines miserablen wissenschaftlichen Stils. An keiner Stelle wird eine Problemstellung klar formuliert, mit der sich der Autor auseinandersetzen möchte. Das Diktum B.s wird zunächst als Frage vorgestellt, später dann zu einem Theorem ernannt. Nirgends wird deutlich, ob es dem Autor um eine Kritik an B. geht oder um eine im Prinzip zustimmende Neuinterpretation. Konnte der Leser zunächst glauben, es gehe um eine Auseinandersetzung mit dem Diktum B.s, bei der sich der Autor als Anhänger des politischen Liberalismus à la Kant vorstellt, so wird mit dem Schwenk, den H. in dem irreführend „Exkurs“ genannten Textstück vornimmt, der Vortrag zu einem Plädoyer für den Verzicht auf eine philosophische Kritik an religiösen Wahrheiten christlicher Provenienz. Dass keine der Thesen, mit denen der Leser konfrontiert wird, in irgendeiner Weise begründet wird, dass sie im allgemeinen als Diktat des Autors eingeführt werden, dass dieses Vorgehen wiederum durch den Einsatz rhetorischer Tricks, durch die semantische Verschiebung im Gebrauch von Begriffen, durch Redundanzen, durch die funktionslose Erwähnung großer Namen verschleiert wird, dass Dinge im Nachhinein als zugestanden behandelt werden, ohne dass für sie vorher argumentiert wurde, macht die Sache nur noch ärgerlicher. Dies alles und die kritiklose Anerkennung kirchlicher antiaufklärerischer Ansprüche machen diesen Text zu einem Dokument von bemerkenswerter intellektueller Unredlichkeit.<sup>13</sup>

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> So das abgesprochene Thema dieser Diskussion nach der Mitteilung von Florian Schuller im Vorwort des Bandes (S. 13). Ich zitiere den Text des Beitrags von Habermas nach der 2005 bei Herder erschienenen Publikation und gebe in meinem Text bei einem Zitat jeweils nur die Seitenzahl an.

<sup>2</sup> H.s Beitrag ist nicht unwidersprochen geblieben. Paolo Flores d'Arcais hat in DIE ZEIT vom 22.11.2007 in *Elf Thesen zu Habermas* eine klare Kritik an der Position von H. vorgetragen. Allerdings erlaubt schon die thesenhafte Form der Kritik keine ins einzelne gehende Analyse der argumentativen Schwächen des H.schen Beitrags. In der Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“ hat Hans Albert 2010 einen kritischen Kommentar *Zum Dialog zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas* (SS. 56-71) publiziert, in dem er sich mit den Positionen beider Diskussionsteilnehmer auseinandersetzt. Dieser Umstand und die Tatsache, dass er sich darüber hinaus mit weiteren Veröffentlichungen von H. befasst, bringen es mit sich, dass Alberts Kritik an H.s Beitrag selbst zwar treffend ist, aber eben doch punktuell bleibt. Daher schien mir eine detaillierte Analyse der Ausführungen von H., in der ihre Fehler und Schwächen im einzelnen ins Licht gerückt werden, wie ich sie im folgenden liefern möchte, nach wie vor sinnvoll und wünschenswert.

<sup>3</sup> Zu den theologischen Positionen Ratzingers verweise ich nur global auf die Kritik daran von Hans Albert, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*. Aschaffenburg 2008. Hans Albert hält Ratzinger in historischer Hinsicht sein völliges Ignorieren der Leben-Jesu-Forschung, in systematischer Hinsicht seine unzulängliche Behandlung des Theodizeeproblems vor.

<sup>4</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. Hier zitiert nach E.-W. Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, 92-114. Das Dictum dort 112.

<sup>5</sup> Böckenförde a.a.O. 113

<sup>6</sup> Zu diesem Aufsatz Böckenfördes vgl. meine kritische Auseinandersetzung: *Ernst-Wolfgang Böckenförde – Ein Mann und sein Dictum. Von einem, der auszog, justizpolitisch Karriere zu machen*. In: *Aufklärung und Kritik* 2/2010, 81-99

<sup>7</sup> Im übrigen ist die Standardwendung bei Rawls „die Tatsache des vernünftigen Pluralismus“ (the fact



of reasonable pluralism, *Political liberalism* (1996) XVII und passim), womit die Existenz konkurrierender, auch religiöser Positionen in einem Staat gemeint ist.

<sup>8</sup> Diese Formel des Juristen und Rechtsphilosophen Gustav Radbruch (1878–1949) betrifft die Fälle, in denen ein Richter es mit einem zwar formal korrekt zustande gekommenen, von ihm als material unrecht angesehenem Gesetz als Entscheidungsgrundlage zu tun hat. Hier hat der Gesichtspunkt der Rechtssicherheit durch Befolgung des Gesetzes zurückzustehen, denn, so Radbruchs eigene Formulierung, „wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges‘ Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.“

<sup>9</sup> Es ist der Irrtum Nr. 79 im *Syllabus Errorum* Pius' IX von 1864.

<sup>10</sup> Vielleicht ist an dieser Stelle der Hinweis angebracht, dass es für Jürgen H. und seine deutschen Mitbürger eine solche demokratische Verfassungsgebung durch die assoziierten Bürger nie gegeben hat. Das Grundgesetz wurde als Provisorium von einer kleinen Gruppe von Parlamentariern, dem parlamentarischen Rat, ausgearbeitet und durch eine Mehrheit der Länderparlamente in Kraft gesetzt. Die dort (Art. 146 GG) vorgesehene Abstimmung über die Verfassung durch das deutsche Volk wurde nach der Wiedervereinigung bekanntlich von der politischen Klasse verweigert.

<sup>11</sup> Hierzu sind die Arbeiten zur Armutsforschung von Christoph Butterwegge (*Armut in einem reichen Land*, 2009) und die zur gegenwärtigen Fiskal- und Finanzpolitik von Wolfgang Streeck (*Gekaufte Zeit*, 2013) einschlägig und aufschlussreich. Wenn H. die „schreienden sozialen Ungerechtigkeiten“ im Rahmen einer „Weltgesellschaft“ in den Blick nimmt, so bedient das eher die relativierende Sicht der Neoliberalen, bei denen der Vergleich mit Ländern der dritten Welt gern genutzt wird, um die Kritik an der realen Armut in der BRD als „Jammern auf hohem Niveau“ zu denunzieren.

<sup>12</sup> Albert in *Zum Dialog zwischen Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas* (s. Anm. 2) S. 70.

<sup>13</sup> Für eine gründliche Durchsicht dieses Textes und hilfreiche Hinweise danke ich Wilfried Kühn (Paris/Heidelberg).

