

## Tilburg University

### Muss die Kirche sich entweltlichen um ihre Sendung zu verwirklichen?

Jonkers, Peter

*Published in:*  
Katholische Kirche und Moderne

*Publication date:*  
2015

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Jonkers, P. (2015). Muss die Kirche sich entweltlichen um ihre Sendung zu verwirklichen? Zur Position der katholischen Kirche in modernen Gesellschaften. In O. Wiertz (Ed.), *Katholische Kirche und Moderne* (pp. 287-321). (Frankfurter theologische Studien; Vol. 73). Aschendorff Verlag.

#### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

PETER JONKERS

Muss die Kirche sich ‚entweltlichen‘,  
um ihre Sendung zu verwirklichen?  
Zur Position der katholischen Kirche  
in modernen Gesellschaften\*

1. EINLEITUNG

In seiner Ansprache in Freiburg vom 25. September 2011 hat Papst Benedikt XVI. die in dem Titel dieses Aufsatzes gestellte Frage, ob die Kirche sich ‚entweltlichen‘ muss, um ihre Sendung zu verwirklichen, eine Frage, die den Kern der gegenwärtigen Debatte über die Position der Kirche in der modernen Gesellschaft bezeichnet, mit einem klaren ‚Ja‘ beantwortet.<sup>1</sup> Fast fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das das ‚Aggiornamento‘, das heißt das Aufschließen der Kirche für die moderne Gesellschaft, zum Leitwort hatte, mag diese Antwort Verwunderung auslösen. Denn meinte Benedikt mit seinem Plädoyer für eine ‚Entweltlichung‘ der Kirche etwa, dass diese ihre Hinwendung zur Welt rückgängig machen soll, oder ist in diesem Plädoyer sogar der Auftakt zu einer radikalen Veränderung des Kirche-Staat-Verhältnisses zu erkennen? Um diese und andere mögliche Missverständnisse zu vermeiden, ist es zu Beginn eines Beitrages zu der oben genannten Debatte erforderlich zu untersuchen, was er genau mit dem Begriff ‚Entweltlichung‘ meint.

Zunächst ist zu bemerken, dass ‚Entweltlichung‘ hier nicht als soziologische oder rechtswissenschaftliche,<sup>2</sup> sondern als theologische Kate-

\* Dieser Beitrag ist eine Überarbeitung meines Aufsatzes: Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus, in: *Theologie und Philosophie* 89 (2014) 384–406.

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI., Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken. Ansprache in Freiburg i. Br. (25.09.2011).

<sup>2</sup> Leider deutet Franz-Xaver Kaufmann (Entweltlichte Kirche?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung [Die Gegenwart]* vom 27.01.2012, 11) die Ansprache des Papstes überwiegend in diesem Sinne, sodass er ihre theologische Absicht verfehlt.

gorie verwendet wird, im Sinne des Evangeliumswortes, dass die Christen nicht von der Welt sind.<sup>3</sup> ‚Entweltlichung‘ bedeutet also, dass die Kirche, „um ihre Sendung zu verwirklichen, [...] immer wieder Distanz zu ihrer Umgebung nehmen“<sup>4</sup> muss. Dieser theologische Begriff der ‚Entweltlichung‘ steht daher dem ebenfalls theologisch gedeuteten Begriff der ‚Verweltlichung‘ gegenüber, das heißt der Tendenz, dass „die Kirche zufrieden wird mit sich selbst, sich in dieser Welt einrichtet, selbstgenügsam ist und sich den Maßstäben der Welt angleicht“<sup>5</sup>. Aber weil nach demselben Passus im Evangelium die Christen zugleich *in* der Welt sind, darf die Rede von ‚Entweltlichung‘ keineswegs als ein Plädoyer für einen Rückzug der Kirche aus der Welt verstanden werden. Die Distanz der Kirche zur Welt darf also nicht zu einer Trennung zwischen diesen beiden, etwa als Konsequenz der dualistischen Denktradition Platons und Augustinus’, überhöht werden.<sup>6</sup> Demgegenüber ist es Benedikts Überzeugung, dass eine von weltlichen Lasten befreite Kirche besser als eine verweltlichte für ihre wahrhafte Sendung in der Welt gerüstet ist, nämlich den Leidenden wie ihren Helfern die besondere Lebenskraft des christlichen Glaubens zu vermitteln.

Bei der Rede über ‚Entweltlichung‘ handelt es sich also um die ebenso grundsätzliche wie aktuelle Frage, wie die Kirche sich angesichts der modernen Welt verhalten soll – insbesondere, nachdem diese sich von ihren christlichen Wurzeln ‚emanzipiert‘ hat. Bekanntlich hat dieser Prozess erstens dazu geführt, dass das sogenannte ‚Kulturchristentum‘ allmählich verschwunden ist, sodass die Kirche in den meisten westlichen Gesellschaften in eine Minderheitenposition geraten ist, und zweitens dazu, dass die traditionellen politischen und materiellen Privilegien der Kirche weitgehend abgebaut sind und die Trennungslinien zwischen Kirche und Staat viel schärfer gezogen werden als früher. Benedikt ist davon überzeugt, dass dieser tiefgreifende Wandel für die Kirche nicht nur ein Nachteil ist, sondern ihr auch ermöglicht, die Eigenart ihrer Botschaft authentischer zu verkünden als früher, insofern es die heutige geistige Lage der Kirche ermöglicht, sich deutlicher von den mannigfaltigen ‚weltlichen‘ Heilsbotschaften abzuheben. Aus dieser Perspektive soll die moderne, sich weitgehend auf das Diesseits be-

<sup>3</sup> Joh 17,16. In seiner Freiburger Ansprache (Nr. 3) verweist Benedikt XVI. auch auf diesen Passus.

<sup>4</sup> Ansprache in Freiburg i. Br., Nr. 2.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ich bin also nicht mit der Deutung Kaufmanns einverstanden, dass eine derartige dualistische Theologie der Ansprache des Papstes zugrunde liegt (siehe DERS., *Entweltlichte Kirche?*).

schränkende Gesellschaft nicht so sehr als eine Bedrohung für die Kirche betrachtet werden, sondern als eine Gelegenheit, ihre Geisteskraft wiederzugewinnen. Kennzeichnend für eine ‚entweltlichte‘ Kirche ist also eine Redlichkeit,

die nichts von der Wahrheit unseres Heute ausklammert oder verdrängt, sondern ganz im Heute den Glauben vollzieht, eben dadurch daß sie ihn ganz in der Nüchternheit des Heute lebt, ihn ganz zu sich selbst bringt, indem sie das von ihm abstreift, was nur scheinbar Glaube, in Wahrheit aber Konvention und Gewohnheit ist.<sup>7</sup>

Handelt es sich bei Benedikts Aufruf zur ‚Entweltlichung‘ tatsächlich um einen neuen Weg, den die Kirche seines Erachtens beschreiten soll? Denn unzweifelhaft hat die Kirche immer schon betont, dass das Reich Jesu nicht von dieser Welt ist, sodass sein Aufruf zur ‚Entweltlichung‘ als eine Erinnerung der Christen an ihre wesentliche Aufgabe verstanden werden könnte, das Salz der Erde zu sein. Aber Benedikt hat hier etwas viel Bestimmteres im Sinn: Er ist davon überzeugt, dass die moderne Gesellschaft nicht mehr imstande ist, die existenziellen Fragen der Menschen auf eine wahrhafte Weise zu beantworten, sodass sie einen Blick von außen braucht, um die richtige Spur wiederzufinden. Diesen Blick zu bieten, ist eine ‚entweltlichte‘ Kirche viel besser geeignet, als eine verweltlichte.

Die Probleme, mit denen die heutige Gesellschaft konfrontiert wird, sind jedoch nicht spezifisch christlich, sondern betreffen vielmehr allgemein menschliche Erkenntnisse und Handlungsweisen, sodass das Plädoyer von Benedikt ebenso als Plädoyer für einen wahrhaftigen oder integralen Humanismus verstanden werden kann,<sup>8</sup> dessen Relevanz im Prinzip von allen Mitgliedern der gegenwärtigen, wesentlich pluralen Gesellschaften eingesehen werden kann. Das bedeutet aber zugleich, dass Benedikt sich nicht auf eine Predigt vor den eigenen Gläubigen beschränkt, sondern – und er hielt dies für eine der wichtigsten Aufgaben seines Pontifikats – auch Nichtgläubige von der Wahrheit der christlichen Antwort auf die Probleme der heutigen Welt zu überzeugen versucht. Deshalb hat er sich bewusst dafür entschieden, seinen Diskurs in der Sprache der allgemeinen Vernunft zu formulieren, das heißt, die Probleme der modernen Gesellschaft und seine Lösungsvorschläge dafür auf eine philosophische Weise zu erörtern, was ihn

<sup>7</sup> BENEDIKT XVI., Ansprache in Freiburg i. Br., Nr. 3.

<sup>8</sup> DERS., Enzyklika *Caritas in veritate* über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009, Nr. 18.

übrigens auch in die Lage versetzt, sich mit führenden liberalen, säkularen Denkern wie Habermas und Rawls auseinanderzusetzen. Paradox formuliert heißt dies, dass die Kirche ihre ‚entweltlichte‘ Perspektive auf die Welt in einer weltlichen Sprache, das heißt in der Sprache der allgemeinen Vernunft, formuliert.

Dieses Paradox gibt mir die Gelegenheit, die Rolle und Position der Kirche in der modernen Gesellschaft auf eine philosophische Weise zu beleuchten, wobei es mir insbesondere darum geht zu prüfen, inwiefern es der aus diesem ‚entweltlichten‘ Blickwinkel redenden Kirche gelingt, ihre Heilsbotschaft auf eine zweifelsohne kritische, aber zugleich allgemein verständliche und konstruktive Weise angesichts einer heutigen, vom Pluralismus geprägten, Öffentlichkeit zu verkünden. Philosophisch betrachtet, ist diese Untersuchung also eine Konkretisierung der von Habermas formulierten Bedingung für die Teilnahme der Kirche an der öffentlichen Meinungsbildung. Diese Bedingung lautet, dass die Kirche ihren Wahrheitsanspruch auf eine allgemein vernünftige Weise untermauern soll, das heißt, dass dieser Anspruch „aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden“<sup>9</sup> soll.

Die Dimension der ‚Entweltlichung‘, die mich hier besonders interessiert, hat mit der Frage nach der besonderen Art der Rationalität und des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens zu tun. Ich beabsichtige also, gewissermaßen die Bedingungen der von Habermas formulierten Bedingung für die Akzeptanz der Religion in der Öffentlichkeit zu untersuchen. Die Relevanz dieser Untersuchung lässt sich anhand eines Vergleiches zwischen dem heutzutage weitverbreiteten und dem in der katholischen Kirche befürworteten Rationalitätsbegriff sowie anhand der Probleme des Verhältnisses zwischen Wahrheit und Konsens einfach aufzeigen.

Erstens lässt sich fragen, ob ‚vernünftig‘ identisch ist mit dem, was berechenbar oder voraussehbar ist, mit dem, was sich aufgrund wissenschaftlicher Experimente nachweisen lässt, mit dem, was eine enge säkulare Vernunft für vernünftig hält, sodass die meisten existenziellen Fragen, wie die nach Liebe und Tod, nach Schuld und Vergebung, nach menschlicher Würde und ihrer Verletzung durch eine ‚Anthropotechnik‘, nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, nach Gott und der

<sup>9</sup> J. HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154, hier 137.

Welt, lediglich eine Sache subjektiver Präferenz, kontingenten Schicksals oder emotionaler Überzeugung sind? Gegen eine derartige sich auf das Diesseits und auf das wissenschaftlich Kontrollierbare beschränkende Vernunft plädiert Benedikt für eine Erweiterung der Vernunft hin auf das Transzendente,<sup>10</sup> sodass sie auch die Rationalität wesentlicher Lebensfragen umfassen kann, die eben nicht planmäßig zu beherrschen und zu manipulieren sind, aber sich ebenso wenig auf eine rein emotionale Weise beantworten lassen. Es ist klar, dass die Antwort auf die Frage, was vernünftig ist, weitgehende Folgen hat für die Möglichkeit der Kirche, an dem Prozess der öffentlichen Meinungsbildung teilzunehmen, sowie für die allgemeine Verständlichkeit ihrer Stimme in der Öffentlichkeit. Die Distanz, die den in der heutigen Gesellschaft vorherrschenden säkularen Begriff der Rationalität von dem von Benedikt befürworteten Begriff einer erweiterten Vernunft trennt, zeigt auf jeden Fall, dass die Position der Kirche in dieser Debatte tatsächlich eine ‚entweltlichte‘ ist.

Zweitens lässt sich fragen, ob man vernünftigerweise von der Kirche verlangen kann, dass sie ihren Wahrheitsanspruch aufgibt, um an der öffentlichen Meinungsbildung teilnehmen zu können. Um welches Problem handelt es sich hier? Führende Philosophen, wie etwa Habermas und Rawls, sind davon überzeugt, dass der Wahrheitsanspruch der Religionen und säkularen Ideologien durch ein Streben nach rationalem Konsens ersetzt werden soll. Besonders die Religionen haben sich, diesen Autoren zufolge, mit ihrem göttlich sanktionierten und daher unfehlbaren Wahrheitsanspruch einer Unterdrückung abweichender Meinungen schuldig gemacht.<sup>11</sup> Deswegen steht heutzutage jeder Anspruch auf (objektive) Wahrheit unter dem Verdacht irrationaler Gewaltausübung und intoleranter Unterdrückung gegenläufiger (oder politisch inkorrekt) Überzeugungen. Der pluralistische Charakter der modernen Gesellschaft erfordert also, dass die transzendente religiöse Wahrheit durch den vernünftigen Konsens als das Ergebnis eines postmeta-

<sup>10</sup> J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. u. a. <sup>3</sup>2004, 128; DERS., What Does it Mean to Believe, in: Ders., Christianity and the Crisis of Cultures, San Francisco 2006, 75–116, hier 90 (Übersetzung P. J.); BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und die Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache in Regensburg (12.09.2006), Nr. 15.

<sup>11</sup> HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit, 140; DERS., Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Ders., Philosophische Texte, Bd. 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, 408–416, hier 413f.; J. RAWLS, On my religion, in: Ders., A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith, with “On My Religion”, Cambridge (MA) 2009, 259–269, hier 264f., 267.

physischen Denkens ersetzt wird.<sup>12</sup> Diese näheren Qualifizierungen dienen dazu zu verhindern, dass Konsens mit dem Standpunkt einer zufälligen gesellschaftlichen oder politischen Mehrheit gleichgesetzt wird.

Dass die Kirche einen dieser weithin akzeptierten Auffassung entgegengesetzten und daher abermals gewissermaßen ‚entweltlichten‘ Standpunkt vertritt, ergibt sich aus dem folgenden Zitat Benedikts:

Weit davon entfernt, eine Bedrohung für die Toleranz der Vielfalt oder der kulturellen Pluralität zu sein, macht das Streben nach Wahrheit den Konsens möglich, bewahrt der öffentlichen Debatte die Logik, die Ehrlichkeit und die nachprüfbare Verantwortlichkeit und garantiert die Einheit, welche vage Vorstellungen von Integration einfach nicht erreichen können.<sup>13</sup>

Mit seiner Betonung des Strebens nach Wahrheit statt nach Konsens fragt Papst Benedikt im Grunde genommen nach einem transzendenten Gegenüber unserer Überzeugungen und Handlungen, wodurch diese eine Orientierung auf das wahrhaft Gute hin erhalten – und damit weniger der Tagesmode unterworfen sind. Paradoxerweise betrachtet er also den Wahrheitsbegriff als eine zuverlässigere Gewähr gegen irrationale Gewaltausübung und intolerante Unterdrückung als die Suche nach Konsens, besonders weil dieser oft gesellschaftlichem Druck unterworfen, also alles andere als ungezwungen und herrschaftsfrei ist. Ohne dass man *a priori* mit Benedikt bezüglich des Inhalts dieses Gegenübers einverstanden sein muss, ist es deutlich, dass er mit seiner Betonung des gespannten Verhältnisses zwischen (transzendenten) Wahrheit und (immanentem) Konsens ein wesentliches Problem des heutigen Strebens nach Konsens statt nach Wahrheit, insbesondere in einer pluralen Gesellschaft, aufzeigt.

Um diese für die moderne Welt wesentlichen Fragen nach Rationalität und Wahrheit und die von Benedikt vorgeschlagenen Antworten zu untersuchen, werde ich zuerst eine knappe Skizze des in unserer Zeit dominanten Vernunft- und Wahrheitsverständnisses geben, um zu überprüfen, ob seine Kritik daran überhaupt zutrifft. Danach werde ich seinen Vorschlag eines erweiterten Vernunftbegriffs und eines transzendenten, die Menschen orientierenden Wahrheitsbegriffs darlegen

<sup>12</sup> J. HABERMAS, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, 15–37, hier 18; DERS., Religion in der Öffentlichkeit, 150; J. RAWLS, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 216–219; siehe auch DERS., Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: Ders., Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002, 165–218, 246–262, hier 165.

<sup>13</sup> BENEDIKT XVI., Begegnung mit den politischen Autoritäten und dem diplomatischen Korps. Ansprache in Prag (26.09.2009).

und untersuchen, wie diese beiden Vorschläge sich zu den Standpunkten der zwei oben genannten Philosophen (Habermas und Rawls) verhalten. So lässt sich möglicherweise zeigen, dass die moderne Gesellschaft tatsächlich etwas von der Kirche lernen kann, gerade insofern diese sich ‚entweltlicht‘ hat. Zum Schluss werde ich die umgekehrte, ebenso kritische Frage stellen, ob die Antwort Benedikts vor einer der wichtigsten Herausforderungen unserer Zeit, der des gesellschaftlichen Pluralismus, bestehen kann.<sup>14</sup>

## 2. DIE HEUTIGE KONTROVERSE UM VERNUNFT UND WAHRHEIT

Dass Benedikt XVI. der modernen Welt zwar sehr kritisch entgegentritt, aber unter dem Begriff der ‚Entweltlichung‘ bestimmt keinen Rückzug der Kirche aus dieser versteht, ergibt sich nicht nur aus seiner Freiburger Ansprache, sondern auch aus vielen seiner Veröffentlichungen. Er kritisiert den blinden Glauben der Moderne an den wissenschaftlichen Fortschritt sowie an die erlösende Kraft der Technologie<sup>15</sup> und weist auf die Schattenseiten der Globalisierung hin.<sup>16</sup> Aber diese Kritik der modernen Vernunft

schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden.<sup>17</sup>

Benedikt erkennt an, dass bestimmte Werte, obzwar ursprünglich aus der Aufklärung stammend, trotzdem eine universale Gültigkeit haben,

<sup>14</sup> Für eine ausführlichere Darstellung dieser Problematik siehe P. JONKERS, ‚A purifying force for Reason? Pope Benedict on the Role of Christianity in Advanced Modernity, in: S. Hellemans/J. Wissink (Hg.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions* (Tilburg Theological Studies 5), Wien u. a. 2012, 79–102.

<sup>15</sup> BENEDIKT XVI., Enzyklika *Spe salvi* über die christliche Hoffnung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2007 (<sup>3</sup>2008), Nr. 17.

<sup>16</sup> DERS., *Caritas in veritate*, Nr. 33.

<sup>17</sup> DERS., Glaube, Vernunft und die Universität, Nr. 6; siehe auch: J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Europa in der Krise der Kulturen, in: M. Pera/J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, 61–84, hier 70.



wie „die Einsicht, daß Religion nicht vom Staat verordnet, sondern nur in Freiheit angenommen werden kann; die Achtung vor den gleichen Grundrechten aller Menschen, Gewaltentrennung und Machtkontrolle“. <sup>18</sup> Im Grunde genommen ist es seine Überzeugung, dass die Denkart der Aufklärung, die die Gegenwart noch immer beherrscht, nicht verworfen werden soll, sondern dass die Kirche deren fundamentale Unvollständigkeit vervollständigen soll, insbesondere die Weigerung der aufgeklärten Vernunft, das wesentlich Gute und Wahre als objektive Orientierungspunkte für existenzielle Fragen in Betracht zu ziehen, ihre Unfähigkeit, alle Menschen ohne Ausnahme als Träger einer unveräußerlichen Würde zu sehen, und ihren unhistorischen Charakter, das heißt ihre Weigerung, die spirituellen und sittlichen Wurzeln, einschließlich der christlichen, der westlichen Zivilisation anzuerkennen und zu würdigen. <sup>19</sup>

Um die Richtigkeit der Selbstbehauptung der Kirche gegenüber der Moderne zu untersuchen, ist es notwendig, die These von der Unvollständigkeit der Aufklärung philosophisch zu untermauern und zu zeigen, warum diese nicht nur eine schwer zu nehmende Hürde für eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Religion und säkularer Gesellschaft bildet, sondern auch – paradoxerweise – manche wesentlichen Errungenschaften der Kultur der Aufklärung selbst gefährdet.

Nach Richard Rorty, einem der einflussreichsten Wahrheits- und Rationalitätskritiker unserer Zeit, entspricht der wachsenden Individualisierung und Pluralisierung unserer Lebenswelt auf einer philosophischen Ebene das Bewusstsein, dass die großen, umfassenden Erzählungen der Moderne, wie die des Christentums und der Ideale der Französischen Revolution, und sogar der Glaube an das universelle Vermögen der Vernunft, die Wahrheitsansprüche der Religionen und säkularen Weltanschauungen unparteiisch zu beurteilen, ihre Plausibilität verloren haben. Alle diese Erzählungen sind, so Rorty, nichts anderes als kontingente ‚abschließende Vokabulare‘, was bedeutet, dass ihre Wahrheit nur mithilfe zirkulärer Argumente nachgewiesen werden kann. Wahrheit sei deswegen nur eine ‚provinzielle‘ Angelegenheit, beschränkt auf die lokalen Gemeinschaften, die dieses Vokabular teilen. Im Gegensatz zur Moderne, die von der Überzeugung lebe, dass sich jedes einzelne abschließende Vokabular vor dem Gerichtshof einer Vernunft rechtfertigen lassen muss, die als ein unparteiisches Meta-

<sup>18</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 73.

<sup>19</sup> Ebd., 74–76.

vokabular die Vor- und Nachteile aller dieser abschließenden Vokabulare beurteilen kann, habe die Postmoderne diesen Glauben verloren. Heutzutage herrsche vielmehr die Überzeugung, dass religiöse und säkulare Traditionen nichts anderes als kontingente soziale Konstruktionen sind, die nur auf einem lokalen Markt ausgetauscht werden und deswegen überhaupt keinen Anspruch auf objektive Wahrheit erheben können. Es sei deshalb nicht verwunderlich, dass die Menschen auf einer praktischen Ebene meistens eine ironische Haltung bezüglich aller Traditionen, einschließlich ihrer eigenen, einnehmen:

[Ironische Menschen sind] nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, daß die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewußtsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst.<sup>20</sup>

Das bedeutet für Rorty, dass sich Nietzsches Prophezeiung des Todes Gottes heutzutage erfüllt hat: Die Menschen haben ihren Glauben an die Wahrheit aller transzendenten Ideen wie Gott, das Gute, die Vernunft usw. verloren. Dadurch werden nicht nur individuelle Lebensweisen, sondern auch wesentliche religiöse und säkulare Traditionen zu etwas völlig Kontingentem und auf die Ebene heiliger Kühe, witziger Gewohnheiten, politisch korrekter Ideen usw. reduziert.

Obzwar die meisten Menschen laut Rorty spontan davon überzeugt sind, dass mit dieser postmodernen, ironischen Lebenshaltung nur Vorteile verbunden sind, insbesondere bezüglich der Zahl und der Ungebundenheit ihrer Wahlmöglichkeiten, laufen sie seiner Meinung nach jedoch Risiko, sich nirgendwo mehr zu Hause zu fühlen und einem völligen Identitätsverlust zum Opfer zu fallen. Die einzige Weise, dies zu vermeiden, bestehe darin, sich aus pragmatischen Gründen einer Lebensweise zu widmen, mit der man vertraut ist, was konkret bedeute, dass man anerkennt, nicht *alles* ernst nehmen zu können.<sup>21</sup> Deswegen sind die Menschen nach Rorty völlig berechtigt, an ihren partikularen Lebensweisen festzuhalten, wobei aber zugleich zu beachten ist, dass diese Berechtigung nur psychischer und keineswegs rationaler Natur ist. Kurz: Ethnozentrismus ist das paradoxe, aber auch unumgängliche Ergebnis des Bewusstseins der Kontingenz aller Traditionen. Nach Rorty soll diese Parteilichkeit sich aber auf die private Sphäre beschränken, während die Menschen in der Öffentlichkeit eine

<sup>20</sup> R. RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1991, 128.

<sup>21</sup> DERS., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 98f.

völlig neutrale, säkulare Haltung annehmen sollen, um das friedliche Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft nicht zu gefährden. Das bedeutet, dass religiöse Traditionen und die darin enthaltenen Argumente keine Rolle in der öffentlichen Meinungsbildung spielen können – und das nicht nur, weil sie wegen ihrer Zirkularität philosophisch problematisch sind, sondern vor allem, weil die Öffentlichkeit von einer säkularen Kultur beherrscht wird.<sup>22</sup>

Auf den ersten Blick ist diese Partikularisierung und Pluralisierung unserer Lebensweisen und unsere Anhänglichkeit daran sehr verlockend: Wenn auf einer Geburtstagsfeier diskutiert wird, brauchen wir uns nicht um das Fehlen eines gemeinschaftlichen Vokabulars zu kümmern, sondern es ist unser gutes Recht, an unserer eigenen Lebensweise festzuhalten, einfach weil sie uns am besten passt. Weil uns diese Haltung von dem Bedürfnis befreit, nach der ‚wahren‘ Bedeutung des Lebens zu suchen, sowie von der mühsamen Aufgabe, rationale Rechtfertigungen zu entwickeln, erhält unsere Existenz dadurch eine gewisse Leichtigkeit. Diese kommt nach Rorty etwa darin zum Ausdruck, dass wir unsere philosophischen und theologischen Bücher einfach wegwerfen können, insbesondere die Bücher über Metaphysik und Fundamentalthologie, weil diese sich wie keine anderen mit der Wahrheitsfrage beschäftigen. Wir können solche Bücher, die lebensanschauliche Fragen auf eine rein theoretische Weise erörtern, ohne weiteres durch Romane ersetzen, weil sie uns einen inneren, meistens praktisch orientierten Blick auf die große Verschiedenheit konkreter Lebensweisen erlauben, mit denen wir uns identifizieren können. Benedikt zufolge zeigt sich in dieser Haltung eine Art Relativismus,<sup>23</sup> obschon es gerechter wäre, sie als Ethnozentrismus zu bezeichnen. Laut Rorty

[gibt] es über Wahrheit oder Rationalität außer den Beschreibungen der vertrauten Rechtfertigungsverfahren, die eine bestimmte Gesellschaft – die *unsere* – auf diesem oder jenem Forschungsgebiet verwendet, nichts zu sagen [...].<sup>24</sup>

<sup>22</sup> H. J. PROSMAN, *The Postmodern Condition and the Meaning of Secularity. A Study on the Religious Dynamics of Postmodernity* (Ars Disputandi. Supplement Series 4), Utrecht 2011, 105–115.

<sup>23</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 77; J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *The Spiritual Roots of Europe. Yesterday, Today, and Tomorrow*, in: J. Pera/J. Ratzinger, *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York 2006, 51–80, 74–76; BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 2 u. 26; DERS., *Ansprache in Prag*.

<sup>24</sup> R. RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge u. a. 1991, 23 (Übersetzung P. J.).

Daraus wird ersichtlich, dass die heutige Gesellschaft durch einen radikalen Pluralismus gekennzeichnet ist, der es ihr unmöglich macht, eine gemeinschaftliche Diskussionsebene, die über die Grenzen der Religionen, säkularen Weltanschauungen, Kulturen und Ethnien hinausgeht, zu etablieren.

Aber vielleicht sind die Prozesse der Individualisierung und der Pluralisierung, wie dominant sie auch sein mögen, nur vordergründig und verdecken einen anderen, viel wesentlicheren Aspekt des Schicksals der Vernunft und der Wahrheit in der modernen Gesellschaft, nämlich die alles nivellierende Kraft einer instrumentellen und reduktiven Rationalität. Zwar hat diese seit dem Beginn der Moderne ihre Herrschaft über die Lebenswelt immer weiter ausgedehnt, aber kennzeichnend für unsere Zeit ist, dass diese Gestalt der Rationalität ein qualitativ neues Stadium ihrer Entwicklung erreicht hat, indem sie sich auf die menschliche Person richtet und diese weitgehend naturalisiert.

Ein konkretes und viel diskutiertes Beispiel dieser Naturalisierung sind Peter Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark*. Ich werde hier nicht die Details der hitzigen Debatte über die moralische Zulässigkeit genetischer Manipulation des menschlichen Embryos und deren eugenische Folgen erörtern, welche Sloterdijks Buch besonders in Deutschland ausgelöst hat, sondern ich werde mich auf seine Sicht des (in seinen Augen) notwendigen Übergangs vom Humanismus zum Post- oder Transhumanismus konzentrieren. Sloterdijk deckt im Herzen jedes traditionellen Humanismus eine wesentlich elitäre „Sekten- oder Club-Fantasie auf – den Traum von der schicksalhaften Solidarität derer, die dazu auserwählt sind, lesen zu können“<sup>25</sup>. Wegen dieser Fähigkeit konnte die kulturelle Elite ihre Auffassung davon, was es heißt, humanisiert zu sein, dem Rest der Menschheit auferlegen, ein Prozess, den Sloterdijk als Zähmen oder Domestizieren bezeichnet. Beispielsweise weist er auf die Einführung des humanistischen Ideals in den höheren Klassen des Gymnasialunterrichts im 19. und 20. Jahrhundert hin, die die Zähmung der Jugend zum Zweck hatte. Auf diese Weise demaskiert Sloterdijk die egalitäre und universelle Anmaßung des Humanismus der Aufklärung als wesentlich autoritär und beschränkt. Dank des Aufstiegs der modernen Massenkultur ist dieser Humanismus in unserer

<sup>25</sup> P. SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999, 10.

Zeit zu Ende gegangen. Deshalb erhebt sich die Frage: „Was zähmt noch den Menschen, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?“<sup>26</sup>

Neben der Fähigkeit zum Zähmen haben die Menschen auch die Möglichkeit zum Züchten. Mit diesem dem Denken Nietzsches entnommenen Begriff versucht Sloterdijk, einen neuen Horizont für ein Denken jenseits des Humanismus zu eröffnen: „Mit der These vom Menschen als Züchter des Menschen wird der humanistische Horizont gesprengt, sofern der Humanismus niemals weiter denken kann und darf als bis zur Zähmungs- und Erziehungsfrage.“<sup>27</sup> Die zentrale Frage des Post- oder Transhumanismus ist dann, in welche Richtung dieses Züchten des Menschen gehen wird:

Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalplanung vordringt; ob die Menschheit gattungswelt eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont [des Transhumanismus] vor uns zu lichten beginnt.<sup>28</sup>

Auf jeden Fall gehört die Zukunft den Menschen als aktiven Züchtern, die eine höhere Macht (zum Beispiel Gott), die anstatt ihrer handelt, nicht mehr akzeptieren.

Auffällig an Sloterdijks Text ist nicht so sehr, dass er die Möglichkeit radikal neuer Formen menschlicher Biotechnologie erschließt – wodurch dieser Teil seines Essays meines Erachtens eher der Science-Fiction als der Philosophie angehört –, sondern dass er ständig Menschen und ihre Kultur naturalisiert, indem er Worte verwendet (nicht Metaphern), die dem Bereich des menschlichen Umgangs mit Tieren entstammen, wie zum Beispiel ‚Menschenpark‘, der vom Zähmen und Züchten beherrscht wird. Auf diese Weise liefert er ein treffendes Beispiel der Naturalisierung der menschlichen Person im gegenwärtigen Denken.

<sup>26</sup> Ebd., 31f.

<sup>27</sup> Ebd., 39.

<sup>28</sup> Ebd., 46f.

### 3. EIN PLÄDOYER FÜR EINE ERWEITERTE VERNUNFT

Es fragt sich, welche Antwort die Kirche auf die im vorigen Abschnitt dargestellten Entwicklungen der Wahrheits- und Vernunftauffassung der Modernität gibt. Denn es ist klar, dass es sich hier nicht nur um abstrakte philosophische Problemkomplexe handelt, sondern dass diese Fragen eine existenzielle Dimension haben und deshalb das menschliche (Zusammen-)Leben heutzutage weitgehend beeinflussen. Es ist offensichtlich, dass der Vorschlag, die Allgemeinheit des Wahrheitsanspruchs fallen zu lassen zugunsten eines ethnozentrischen Wahrheitsbegriffs, das heißt die Bereitschaft, die eigenen Glaubensgenossen gut wegkommen zu lassen (Rorty), sowie das Programm der Reduktion der Vernunft auf eine instrumentelle Rationalität, das unter anderem zu einer Naturalisierung des Menschen führt, für die Kirche völlig inakzeptabel sind. Denn der christliche Glaube ist wesentlich eine Bekehrungsreligion, sodass für ihn der Wahrheitsanspruch unverzichtbar ist, und zudem zeichnet er sich, besonders in seiner katholischen Gestalt, aus durch eine jahrhundertelange Tradition der Einheit von *fides* und *ratio*, von Glaube und Vernunft. So kehrt angesichts des gegenwärtigen Standes der Diskussion über Wahrheit und Vernunft die Ausgangsfrage dieses Beitrags, ob die Kirche sich ‚entweltlichen‘ muss, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, in aller Konkretheit zurück. Die Antwort Benedikts auf diese Frage vorwegnehmend, kann gesagt werden, dass seines Erachtens unsere Zeit zwar dringend eine Kritik der Hybris der Vernunft benötigt, nicht aber eine Kritik der Vernunft als solcher.

Im Zusammenhang mit der Position der Kirche in der Moderne stellt sich vorerst die Frage, ob die gegenwärtige Gesellschaft angesichts der ‚Entweltlichung‘ der Kirche ihrerseits nicht das Recht hätte, sich zu ‚entchristlichen‘, indem sie die Kritik der Kirche an der dominanten Wahrheits- und Rationalitätsauffassung *a priori* als eine Position herabwürdigt, die nur von partikularem Interesse (nämlich nur für Gläubige) ist. Eine derartige Ansicht würde auf eine radikale Trennung einer ‚entweltlichten‘ Kirche und einer ‚entchristlichten‘ Welt hinauslaufen, sodass sie einander nichts mehr zu sagen hätten, geschweige denn etwas voneinander lernen könnten. Wie bemerkt, versucht der Papst alles Mögliche, damit seine Botschaft von der modernen Gesellschaft im breiten Sinne, das heißt einschließlich deren säkularer Mitglieder, verstanden werden kann. Er ist sogar davon überzeugt, dass er „gerade als Hirte seiner Gemeinschaft immer mehr auch zu einer Stimme der

moralischen Vernunft der Menschheit geworden<sup>29</sup> ist. Insbesondere betrachtet er es als seine Aufgabe,

die Sensibilität für die Wahrheit wachzuhalten; die Vernunft immer neu einzuladen, sich auf die Suche nach dem Wahren, nach dem Guten, nach Gott zu machen und auf diesem Weg die hilfreichen Lichter wahrzunehmen, die in der Geschichte des christlichen Glaubens aufgegangen sind[,] und dabei dann Jesus Christus wahrzunehmen als Licht, das die Geschichte erhellt und den Weg in die Zukunft zu finden hilft.<sup>30</sup>

Die entscheidende Frage lautet, ob Benedikt diesen Wahrheitsanspruch auch rechtfertigen kann, denn dieser widerspricht nicht nur der philosophischen und gesellschaftlichen Tendenz unserer Zeit, Wahrheit durch Konsens zu ersetzen, sondern auch den in unserer Zeit hochgeschätzten Prinzipien der Toleranz und der Religionsfreiheit. Um es mit seinen eigenen Worten zu sagen: Spricht „der Papst eben doch nicht wirklich von der moralischen Vernunft her [...], sondern [bezieht er] seine Urteile aus dem Glauben [, sodass sie] keine Gültigkeit für diejenigen beanspruchen könne[n], die diesen Glauben nicht teilen“<sup>31</sup>? Wie sich oben aus der Darstellung der Position Rortys ergeben hat, ist dieser Einwand aus postmoderner Sicht tatsächlich unwiderlegbar, denn nach ihr ist jedes Vokabular inhärent perspektivisch, weshalb die Möglichkeit eines objektiven Metavokabulars oder einer gemeinschaftlichen Diskussionsebene *a priori* ausgeschlossen ist.

Wie in der Einführung dieses Beitrags bemerkt wurde, ist die notwendige Bedingung dafür, dass die Botschaft Benedikts XVI. in einer pluralen Gesellschaft überhaupt verstanden werden kann, dass er die Sprache der allgemeinen Vernunft spricht. Und er zeigt auch ein klares Bewusstsein davon. Aber das heißt nicht, dass er auch mit der Einschränkung, die die Vernunft im Laufe der Moderne erfahren hat, einverstanden sein muss. Vielmehr versucht er, den Vernunftbegriff auf eine neue Weise zu bestimmen, sodass manche seiner Bedeutungsschichten, die heute verborgen oder sogar verdrängt sind, wieder aufgedeckt werden. Erstens plädiert Benedikt in fast allen seiner (rezenten) Veröffentlichungen für eine Erweiterung der Vernunft, wobei er die Unvollständigkeit der modernen Rationalität kritisiert, insbesondere ihren Perspektivismus, wissenschaftlichen Reduktionismus und ihre Vernachlässigung von Geschichte und Tradition. Sein Plädoyer für ei-

<sup>29</sup> BENEDIKT XVI., Vorlesung für die Römische Universität „La Sapienza“ (17.01.2008), Nr. 3.

<sup>30</sup> Ebd., Nr. 13.

<sup>31</sup> Ebd., Nr. 4.

ne solche Erweiterung zielt offenbar darauf, die Rationalität der (religiösen) Traditionen einzuschließen und so zu zeigen, dass auch eine religiöse Stimme in der öffentlichen Debatte ihre Berechtigung hat. Zweitens soll diese erweiterte Vernunft nicht als eine rein subjektive, menschliche Eigenschaft verstanden werden, sondern sie ist eng mit der Idee der Wahrheit verbunden, die der Welt inhärent und deshalb als ein transzendenter und objektiver Orientierungspunkt für die menschliche Vernunft fungiert. Drittens und zusammenfassend handelt es sich bei dieser Einheit von Vernünftigkeit und Wahrheit, von der die christliche Religion und die meisten anderen religiösen Traditionen Zeugnis ablegen, nicht um eine rein theoretische oder doktrinäre Wahrheit, sondern um wahrhafte Antworten auf existenzielle Fragen, insbesondere auf die Frage nach Ursprung und Bestimmung des Menschen, nach Gut und Böse usw.<sup>32</sup>

Obzwar also aus christlicher Sicht Vernunft und Wahrheit ihren Grund in Gott finden, bedeutet das nicht, dass diese Begriffe nur aufgrund der Offenbarung verstanden werden können, was zur Folge hätte, dass ihre Übersetzung in die Sprache der allgemeinen Vernunft *a priori* unmöglich wäre. Im Gegenteil: Gerade weil das Christentum eine Religion des Logos ist und der Logos die Welt durchdringt, ist es davon überzeugt, dass Vernunft und Wahrheit universelle Gültigkeit haben. Deshalb ist das christliche Vernunft- und Wahrheitsverständnis nicht vollständig von ähnlichen Ideen in anderen religiösen und säkularen Traditionen verschieden, und ebenso wenig unterscheidet es sich grundsätzlich von der Weise, wie Vernunft und Wahrheit heutzutage in der öffentlichen Debatte funktionieren. Denn diese Begriffe sind wesentliche Orientierungspunkte in allen unseren Versuchen, eine Antwort auf existenzielle Fragen zu finden.

Aufgrund dieser Überzeugung lässt sich Benedikt auf die aktuelle Debatte über die oben formulierten Fragen ein. Er schlägt vor, die christliche Heilsbotschaft nicht so sehr als eine Lehre, sondern als einen Ausdruck göttlicher Weisheit zu betrachten, wobei er auf eine Tradition zurückgreift, deren Ursprung in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments liegt.<sup>33</sup> Er bestimmt Weisheit als eine Art existenzieller Erkenntnis, das heißt als eine Antwort auf die Frage, „wie wir unsere

<sup>32</sup> J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Glaube – Wahrheit – Toleranz, 128, 141; DERS., What Does it Mean to Believe, 90 (Übersetzung P. J.); BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und die Universität, Nr. 15; DERS., Ansprache in Prag, Nr. 6.

<sup>33</sup> Vgl. Sir 14,20–27. In seiner Enzyklika *Fides et ratio* gibt Papst Johannes Paul II. eine ausführliche Darstellung des Themas der Weisheit als einer Einheit von Glaube und Vernunft (ebd. [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135], Bonn 1998, Nr. 16f.).



Bestimmung erreichen und dabei unsere Humanität verwirklichen“ können.<sup>34</sup> Weisheit nimmt die konkrete kulturelle Lage der Menschen zum Ausgangspunkt, versucht aber zugleich, ihre Existenz auf das gute und wahrhafte Leben hin zu orientieren. Weil alle Gestalten der Weisheit kulturell eingebettet sind, unterscheidet sich diese einerseits von der Eindeutigkeit, die den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff kennzeichnet; aber dadurch, dass die Weisheit auf das Wahre und Gute orientiert ist, läuft sie andererseits im Prinzip weniger Gefahr, der Zweideutigkeit, dem Relativismus oder der Tagesmode zum Opfer zu fallen. Anhand dieses Beispiels der Bestimmung des christlichen Glaubens als Ausdruck göttlicher Weisheit zeigt sich, was das Programm der ‚Entweltlichung‘ der Kirche konkret bedeutet: Es handelt sich dabei keineswegs um ein radikales Nein zur modernen Welt, sondern um einen Versuch, deren eingeschränktes Vernunft- und Wahrheitsparadigma zu kritisieren und – positiv formuliert – die Vernünftigkeit und Wahrheit, von denen der christliche Glaube Zeugnis ablegt, einzubeziehen und so den Begriff der Vernunft zu erweitern.

Selbstverständlich ist Weisheit nicht das Monopol des christlichen Glaubens, sondern ebenso sehr ein Kennzeichen vieler anderer religiöser und säkularer Traditionen, die gleichfalls beanspruchen, den Menschen eine wahre Lebensorientierung zu geben. Obschon sie in ihrer Verschiedenartigkeit der oben erwähnten Inkommensurabilität der abschließenden Vokabulare ähneln, haben alle diese Traditionen doch eine grundsätzliche Frage gemeinsam: Was bedeutet es tatsächlich, eine menschliche Person zu sein, und wie kann der Mensch den darin enthaltenen Ruf beantworten; anders gesagt: was ist die *wirkliche* Bestimmung unseres Lebens? Die Antworten auf diese Frage sind also zwar einerseits eingebettet in eine Vielfalt religiöser und säkularer Traditionen, andererseits aber lassen sich diese Traditionen dadurch, dass sie allesamt Weisheit beanspruchen, das heißt nach einer wahren Antwort auf diese Frage suchen, auf einen Dialog untereinander ein und beziehen sich so auf einen gemeinsamen Grund. Benedikt zufolge ist dieser gemeinsame Grund die Idee „der wahren Entwicklung der ganzen Person in jeder einzelnen Dimension“.<sup>35</sup> Damit kritisiert er die Überzeugung von der Inkommensurabilität verschiedener Religionen

<sup>34</sup> J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *What Does it Mean to Believe*, 77 (Übersetzung P. J.).

<sup>35</sup> BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 11. Der Gedanke ist übernommen aus PAUL VI., Enzyklika *Populorum progressio* über die Entwicklung der Völker (Nachkonziliare Dokumentation 4), Trier 1967, Nr. 3–5; siehe auch BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und die Universität*, Nr. 13.

und Weltanschauungen sowie das allmähliche Verdunsten einer gemeinschaftlichen Rationalität in der postmodernen Gesellschaft und empfiehlt dagegen die Idee der menschlichen Würde als einen für die ganze Menschheit verbindlichen Orientierungspunkt.

Durch seine Bestimmung der christlichen Religion als einer Weisheitstradition übt Benedikt zudem auch noch Kritik an „einer a-historischen Vernunft, die sich nur in einer a-historischen Rationalität selber zu konstruieren versucht“<sup>36</sup>. Gegenüber einem solchen Reduktionismus „ist die Weisheit der Menschheit als solche – die Weisheit der großen religiösen Traditionen – als Realität zur Geltung zu bringen, die man nicht ungestraft in den Papierkorb der Ideengeschichte werfen kann“<sup>37</sup>. Diese Kritik bezieht sich auf die die Aufklärungskultur kennzeichnende Tendenz, Rationalität als solche mit Wissenschaft gleichzusetzen und Glaube als eine Art emotiven Expressivismus abzuwerten. Dies führt unumgänglich zu der bekannten Spaltung zwischen Glaube und Vernunft als subjektiv gegenüber objektiv, emotional gegenüber rational usw. Nach Benedikt ist die Konsequenz dieses Reduktionismus, dass sowohl Wissenschaft als auch Religion pathologisch werden: Einer Hypertrophie im Bereich der technisch-pragmatischen Wissenschaft entspricht der Rückfall in Aberglaube und magische Praxis auf dem Gebiet der Religion.

Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muß, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie.<sup>38</sup>

Durch die Erweiterung der Vernunft wird dem Menschen bei der Beantwortung existenzieller Fragen die Möglichkeit gegeben, sich aus dem verhängnisvollen Dilemma einer nie zu erreichenden wissenschaftlichen Objektivität einerseits und einem ebenso problematischen Rückzug aus überlieferten und gesellschaftlich anerkannten Gestalten des gelungenen Lebens in das rein subjektive Gefühl seiner eigenen Authentizität ohne breiteren Horizont andererseits zu befreien, und damit wird ihm eine glaubwürdige Lebensorientierung geboten.

Es lässt sich hieraus schließen, dass sowohl die Form als auch der Inhalt des intellektuellen Beitrags der Kirche zur modernen Gesellschaft auf der Idee einer erweiterten, lebensorientierenden Vernunft

<sup>36</sup> BENEDIKT XVI., Vorlesung für „La Sapienza“, Nr. 4.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Glaube – Wahrheit – Toleranz, 127.

bzw. Wahrheit beruhen, die üblicherweise als Weisheit definiert wird. Diese ist eine Vernunft, die dem Glauben nicht entgegengesetzt, sondern mit ihm verwandt ist und zu ihm passt; zudem ist diese Vernunft nicht a-historisch, sondern sie ist ein Ausdruck der wertvollsten Erkenntnisse religiöser und säkularer Traditionen; schließlich ist sie keine soziale Konstruktion, sondern der Welt innewohnend. Diese Idee der Weisheit soll einen gemeinsamen Grund für die Debatte zwischen christlichem Glauben und gegenwärtiger säkularer Gesellschaft bilden und vermeidet so, dass die ethische Argumentation der Kirche *a priori* als eine nur eingeschränkt und lokal gültige abgewertet wird. Dass die Weisheit einen historischen Charakter hat, bedeutet nicht, dass sie relativ ist, das heißt bedingt von kontingenten menschlichen Präferenzen oder abhängig von immer wechselnden Umständen. Ganz im Gegenteil: Der metaphysische und daher objektive Charakter der Idee der Wahrheit ist wesentlich, um zu vermeiden, dass Weisheit zu einem Instrument in den Händen von Ideologen und Parteigängern entartet, die immer ihre partikularen Interessen als allgemeine auszugeben versuchen. Wahrheit ist immer die Richterin, der die Vernunft gehorchen muss, wenn sie einen wesentlichen Sinn in den Kontingenzen der Geschichte zu entdecken versucht. Aber andererseits soll der metaphysische Charakter der Wahrheit ebenso wenig in dem Sinne missverstanden werden, als sei sie eine Art eindeutig beweisbare Evidenz, die einfach vorhanden wäre und deren *depositum* die Kirche hätte. Genau wegen ihres göttlichen Charakters haben die Menschen immer die Aufgabe, die Wahrheit zu entdecken und zu deuten, und es ist die Aufgabe der Kirche, sie dabei zu ermutigen.<sup>39</sup>

In Bezug auf den anderen Aspekt der Vernunft in der Moderne, ihre Neigung zur Instrumentalisierung und Naturalisierung der menschlichen Person, warnt Benedikt, dass dies eine der größten Gefahren unserer Zeit darstellt:

[Die Menschheit ...] hat die Bausteine des Menschseins entziffert und kann nun sozusagen selbst den Menschen montieren, der dann nicht mehr als ein Geschenk des Schöpfers in die Welt tritt, sondern als Produkt unseres Machens – und damit auch nach den selbst gewählten Bedürfnissen selektiert werden kann. Über diesem Menschen leuchtet dann nicht mehr der

<sup>39</sup> BENEDIKT XVI., Vorlesung für „La Sapienza“, Nr. 11.

Glanz der Gottebenbildlichkeit, die ihm seine Würde und seine Unantastbarkeit gibt, sondern nur noch die Macht menschlichen Könnens. Er ist nur noch des Menschen Bild – und welches Menschen?<sup>40</sup>

Obwohl Benedikt ihn nicht explizit erwähnt, hat er hierbei wahrscheinlich Sloterdijks Vorschlag einer Anthropotechnologie vor Augen.<sup>41</sup> Als eine Konsequenz seiner Argumentationsstrategie, auf Basis der allgemeinen Vernunft das Gespräch mit der modernen Gesellschaft zu führen, kritisiert er Sloterdijks Ideen nicht nur, weil sie der Lehre der Kirche widersprechen, sondern vor allem, weil sie die klarste Illustration der Hybris der Vernunft sind.<sup>42</sup>

Bekanntlich hat die Entdeckung der unbegrenzten Möglichkeiten der wissenschaftlichen Rationalität, die Rätsel der Welt und des Menschen aufzuklären, eine entzaubernde Wirkung auf die traditionelle Lebenswelt gehabt. Aber paradoxerweise hat diese Entzauberung Benedikt zufolge zu einer neuen Verzauberung geführt, nämlich der Verzauberung der Vernunft durch sich selbst. Die wissenschaftliche Rationalität sieht sich selbst immer mehr als absolut und ihre Produkte als ihre autonome Schöpfung.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Vernunft ist völlig immanent geworden und weist alle Transzendenz zurück.<sup>43</sup> Diese Zurückweisung betrifft nicht nur den Glauben an einen transzendenten Gott, sondern auch nichtreligiöse Formen der Transzendenz wie etwa die großen weltanschaulichen Traditionen. Eine rein immanente Vernunft schränkt die Idee der Wahrheit auf das ein, was wissenschaftlich demonstrierbar ist, und verkennt so die geistige Dimension der menschlichen Existenz. Die praktischen Konsequenzen dieser reduktionistischen Idee der Vernunft sind verheerend, nicht nur für die Religion, sondern stär-

<sup>40</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 62f.; BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 74.

<sup>41</sup> Für diese Vermutung spricht, dass der deutsche Philosoph Robert Spaemann eine sehr kritische Antwort auf Sloterdijks Essay veröffentlicht hat (*Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 07.10.1999; siehe die Neuveröffentlichung dieses Artikels in: Ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 406–410). Spaemann ist ein persönlicher Freund Benedikts XVI. und sie treffen sich regelmäßig, um intellektuelle Fragen aller Art zu besprechen. Interessanterweise stimmt der Kern von Spaemanns Antwort in manchen Hinsichten mit der Stellungnahme und den Argumenten Benedikts überein.

<sup>42</sup> J. RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 39–60, hier 56.

<sup>43</sup> Wie oben gezeigt wurde, ist Sloterdijks Essay ein ausgezeichnetes Beispiel dieser Auffassung (siehe DERS., *Regeln für den Menschenpark*, v. a. 45).

ker noch für die Überzeugung, dass die Würde und die Unverletzbarkeit der Person die letzte Grundlage jeder menschlichen Zivilisation sind. Weil die wissenschaftliche Vernunft diese Werte nicht ‚im Griff‘ hat, reduziert sie diese öfter auf rein subjektive Präferenzen, sodass sie unvermeidlich ihren universellen und unbedingten Charakter verlieren. Daher warnt Benedikt:

Wenn dem technischen Fortschritt nicht Fortschritt in der moralischen Bildung des Menschen, im „Wachstum des inneren Menschen“ [...] entspricht, dann ist er kein Fortschritt, sondern eine Bedrohung für Mensch und Welt.<sup>44</sup>

Um diese Gefahr abzuwenden, schlägt Benedikt – wie gezeigt – eine Erweiterung der Begriffe der Vernunft und der Wahrheit vor und vervollständigt so die wesentliche Unvollständigkeit der auf die materielle Natur und deren Instrumentalisierung reduzierten Vernunft, die in der Anthropotechnologie vorherrschend ist. Als eine unverzichtbare Vervollständigung der rein immanenten Vernunft weist er auf die Idee der Transzendenz hin, die nicht ausschließlich religiös, sondern auch säkular gedeutet werden kann. Wichtig ist nur, dass sie – laut Benedikt – als eine präpolitische Normativität für alle wesentlichen existenziellen Fragen dienen soll.

In seinem Text *Europa in der Krise der Kulturen* gibt Benedikt XVI. eine faszinierende, aber auch sehr kontroverse Deutung dieser Idee der Transzendenz in der modernen, säkularen Gesellschaft. Wie können säkulare Menschen davon überzeugt werden, eine Art Transzendenz zu akzeptieren, die auf eine präpolitische Normativität in existenziellen Fragen hinweist? Für ihn ist über alle Zweifel erhaben, dass jede Gesellschaft, religiös oder säkular, eine solche Idee annehmen muss, weil deren Leugnung unumgänglich zur Vernichtung der Menschheit führen würde, wie die oben erörterten praktischen Konsequenzen der Hybris der Vernunft gezeigt haben. Daher macht Papst Benedikt den folgenden Vorschlag: „Auch wer den Weg zur Bejahung Gottes nicht finden kann, sollte doch zu leben und das Leben zu gestalten versuchen *veluti si Deus daretur* – als ob es Gott gäbe.“<sup>45</sup> Er ist sich bewusst, dass er damit eines der fundamentalen Postulate der Moderne radikal umkehrt, insbesondere die sich aus dem Ende der europäischen Religionskriege ergebende Erkenntnis, dass moralische Werte so formuliert

<sup>44</sup> BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Nr. 22; siehe auch RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 75.

<sup>45</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 82.

und begründet werden sollen, dass sie gültig seien *etsi Deus non daretur*.<sup>46</sup> Kurz, nach der Moderne ist eine säkulare Begründung der Gesellschaft unverzichtbar für die Sicherstellung der friedlichen Koexistenz ihrer Mitglieder.

Warum macht Benedikt säkularen Menschen einen derart kühnen Vorschlag, indem er sie auffordert, eine ihrer Grundüberzeugungen umzukehren? Er weist auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der frühen Moderne und der heutigen kulturellen Lage hinsichtlich der allgemein akzeptierten Vernünftigkeit moralischer Überzeugungen hin: nämlich, dass in der frühen Moderne

die vom Christentum geschaffenen großen Grundüberzeugungen noch weiterhin standhielten und unbestreitbar erschienen. Aber das ist [jetzt; P. J.] längst nicht mehr der Fall. Der Versuch einer solchen über alle Unterschiede hinweg unangefochtenen Vergewisserung ist gescheitert.<sup>47</sup>

Der wichtigste Grund für den Zusammenbruch dieser Gedanken ist die zunehmende Individualisierung und Globalisierung der heutigen Gesellschaft.<sup>48</sup> Daher wird der vernünftige Konsens, der implizit oder explizit noch immer die Grundlage gemeinschaftlicher Werte in einer demokratischen Gesellschaft bildet, heutzutage öfter mit der unterminierenden Frage konfrontiert: Wem gehört diese Rationalität, welche Menschen sind an dieser Konsensbildung beteiligt und welche werden ausgeschlossen? Im Grunde genommen will Benedikt darauf hinweisen, dass die von der Moderne verwendete Methode des vernünftigen Konsenses zur Lösung der potenziell verheerenden Folgen des (religiösen) Pluralismus in der heutigen Lage nicht mehr hinreicht, eben weil dieser einen qualitativen und quantitativen Sprung gemacht habe, was sich unter anderem in der ‚Perspektivierung‘ der Vernunft und dem Verzicht auf jeden Wahrheitsanspruch zeige.

Die Konsequenz dieses Verlustes eines gemeinsamen Grundes ist ein dramatischer Mangel an Orientierung, an Bezugspunkten, mit deren Hilfe die Menschen ihrem Leben eine Richtung geben können – und dies sowohl auf einer individuellen wie einer gesellschaftlichen Ebene. Viele traditionelle Orientierungen haben ihre Plausibilität verloren und

<sup>46</sup> Vgl. H. GROTIUS, *De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur: cum annotatis auctoris*, hg. v. P. C. Molhuysen, New Jersey 2005, 11.

<sup>47</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 81.

<sup>48</sup> P. JONKERS, *Religious Truth in a Globalising World*, in: P. Quadrio/C. Besseling (Hg.), *Religion and Politics in the New Century. Contemporary Philosophical Perspectives*, Sydney 2009, 177–207.

sind auf subjektive Präferenzen reduziert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass viele Menschen in unserer Zeit mit einem Gefühl tiefer Unsicherheit hinsichtlich existenzieller Fragen konfrontiert werden. In dieser Lage scheint die einzige verbleibende (sichere) Möglichkeit darin zu bestehen, sich in allen existenziellen Angelegenheiten unbedingt auf die Objektivität und Unparteilichkeit der wissenschaftlichen Vernunft zu stützen, was sich zum Beispiel am Erfolg der Anthropotechnologie und des ‚social engineering‘ zeige. Aber für Benedikt heißt das, sich dem Teufel zu verschreiben, denn die wissenschaftliche Vernunft ist unfähig, die Achtung der menschlichen Würde und der Unverletzlichkeit der Person, die beide die letzten Grundlagen jeder menschlichen Zivilisation sind, vernünftig zu untermauern, einfach weil jene als *wissenschaftliche* Vernunft keine Ahnung von diesen Grundwerten hat.

Der Vorschlag Benedikts an säkulare Menschen, so zu leben, als ob Gott existiere, soll in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Ihm zufolge wird dadurch „niemand in seiner Freiheit beeinträchtigt, aber unser aller Dinge finden einen Anhalt und ein Maß, deren wir dringend bedürfen“<sup>49</sup>. Selbstverständlich erwartet er nicht, dass säkulare Menschen sich zum Christentum bekehren, weil dies dem Ausgangspunkt seines Arguments zuwiderliefe. Stattdessen möchte er sich mit seinem Vorschlag Kants Postulaten der praktischen Vernunft anschließen.<sup>50</sup> Für Kant weisen die Postulate auf ein transzendentes Gebiet hin, von dem die theoretische Vernunft nichts wissen kann, aber dessen Realität trotzdem von der praktischen Vernunft angenommen werden muss, um unseren moralischen Handlungen eine Orientierung zu geben. Daher muss der Vorschlag, zu leben, als ob Gott existiere, als eine symbolische Vorstellung der Kant’schen Postulatenlehre gedeutet werden, die jeder politischen Konsensbildung Orientierung gibt. Leben, als ob Gott existiere, heißt also, dass alle Menschen, religiöse wie säkulare, bereit sein sollen, ihr Leben anhand dieser Grundsätze zu orientieren. Aber dadurch, dass die Existenz Gottes im Konditional formuliert wird, das heißt als ein ‚als ob‘, anerkennt Benedikt, wiederum in der Nachfolge Kants, dass sich die Existenz Gottes nicht wissenschaftlich beweisen lässt und dass sie deswegen keine objektive Realität ist in demselben Sinne wie die Objekte sinnlicher Erfahrung. Es ist gerade die Offenheit dieser Annäherungsweise, die es säkularen Menschen ermöglicht, nicht an den christlichen Gott zu glauben, aber dennoch

<sup>49</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Europa in der Krise der Kulturen*, 82.

<sup>50</sup> Ebd., 81f.

einen Vernunftglauben an manche transzendente, dem menschlichen Leben Orientierung gebende Grundsätze anzunehmen. Benedikts Position lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Leben, als ob Gott existiere, bietet eine Konkretisierung der Weisheit im Sinne einer existenziellen, lebensorientierenden Art der Erkenntnis, die als ein gemeinsamer Grund für alle Menschen dienen kann, aber zugleich auch Pluralität zulässt. Nur wenn wir bereit sind, auf diese Weise zu leben, „werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen“<sup>51</sup>.

#### 4. WAHRHEIT IM SPANNUNGSFELD DES GESELLSCHAFTLICHEN PLURALISMUS

Nachdem in den vorigen Abschnitten die Idee der ‚Entweltlichung‘ der Kirche anhand der Kritik Benedikts an der Vernunft- und Wahrheitsauffassung der Moderne sowie seines (positiven) Vorschlags für eine Erweiterung der Vernunft und für eine Rehabilitierung der Weisheit konkretisiert worden ist, stellt sich jetzt die Frage, wie dieser Vorschlag sich zu dem vielleicht wichtigsten Kennzeichen unserer Zeit, dem gesellschaftlichen Pluralismus, verhält. Denn wie in der Einleitung bereits angemerkt, steht jeder Anspruch auf allgemeine Vernunft und Wahrheit nach manchen postmodernen Autoren, wie Rorty, in krassem Widerspruch zu diesem Pluralismus. Ich werde mich hier auf die Auseinandersetzung Benedikts mit den Stellungnahmen von Habermas und Rawls zum Pluralismus beschränken. Der Grund für diese Beschränkung liegt vor allem darin, dass diese drei Autoren sich gut aufeinander beziehen lassen, weil sie alle drei die allgemeine Vernunft der Moderne zu amendieren versuchen, wenngleich auf verschiedene Weisen, und daher grundsätzlich nicht mit Rortys radikalem Vernunft-skeptizismus übereinstimmen.<sup>52</sup>

Habermas zufolge ist es für eine moderne demokratische Gesellschaft wesentlich, dass sie über eine vernünftige Rechtfertigung ihrer normativen Grundlagen verfügt. Diese Vernünftigkeit, die das Resultat eines fortwährenden Lernprozesses ist, ist der gemeinsame Grund, der die Kommunikation über jene Grundlagen und deren Rechtfertigung im

<sup>51</sup> BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und die Universität, Nr. 16.

<sup>52</sup> J. HABERMAS, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, 27f. Interessanterweise bemerkt der säkulare Philosoph Habermas dort, dass dieser Skeptizismus dem Katholizismus wesentlich fremd ist.



Rahmen eines konstitutionellen demokratischen Staates ermöglicht. Auch die Christen haben das gute Recht, an dieser kommunikativen Rechtfertigung der normativen Grundlagen teilzunehmen, wenn sie bereit sind, vernünftig über ihre Position in einer pluralen Gesellschaft zu reflektieren. Dass das Christentum dazu fähig ist, ergibt sich aus seiner Geschichte, insbesondere daraus, dass der christliche Glaube einen kognitiven Gehalt hat und sich aufgrund dessen vernünftig rechtfertigen lässt. Dieser Gehalt, der übrigens auch in heiligen Schriften und Traditionen anderer Religionen vorhanden ist, betrifft „Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben [...], über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten [...]“<sup>53</sup>. Deshalb können die Religionen einen äußerst wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen säkularen Gesellschaft leisten, weshalb die Philosophie bereit sein soll, von der Religion zu lernen.<sup>54</sup>

Aber für Habermas ist es ebenso wesentlich, dass diese Rechtfertigung eines konstitutionellen demokratischen Staates postmetaphysisch ist, das heißt, „auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet“<sup>55</sup>. Denn eine transzendente Rechtfertigung der normativen Grundlagen einer Gesellschaft würde den Grundsatz der Gleichheit aller Bürger und den weltanschaulich neutralen Charakter des Staates gefährden, die zusammen die letztendliche Gewähr des (religiösen) Pluralismus des demokratischen Staates sind. Daher distanziert sich Habermas von der Idee, dass ein transzendenter, metaphysischer Begriff der Wahrheit als die präpolitische, normative Grundlage der modernen pluralen Gesellschaft dienen könnte, womit er die Position Benedikts kritisiert.<sup>56</sup>

Auch Rawls ist auf der Suche nach einer gemeinsamen Grundlage von Prinzipien und Idealen, der auch Bürger mit widersprüchlichen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen vernünftigerweise zustimmen können. Er formuliert die Grundfrage seines Buches *Political Liberalism* wie folgt:

Wie ist es für Anhänger religiöser Lehren, von denen sich einige zum Beispiel auf die religiöse Autorität der Kirche oder der Bibel gründen, mög-

<sup>53</sup> Ebd., 31.

<sup>54</sup> Ebd., 31f.

<sup>55</sup> Ebd., 18.

<sup>56</sup> Ebd., 18–20.

lich, zugleich eine vernünftige politische Konzeption zu bejahen, die eine vernünftige konstitutionelle demokratische Ordnung stützt?<sup>57</sup>

Hieraus geht hervor, dass nach Rawls ein vernünftiger Pluralismus der Normalfall moderner Gesellschaften ist. Er definiert ‚vernünftigen Pluralismus‘ als „[die] Tatsache, dass eine Vielfalt konfligierender vernünftiger, umfassender Lehren, seien sie nun religiös, philosophisch oder moralisch, das normale Ergebnis ihrer Kultur freier Institutionen ist“<sup>58</sup>.

Eben weil der Pluralismus im Rawls’schen Sinne *vernünftig* zu sein behauptet, wird ein Rückfall in einen einfachen oder grundlosen Pluralismus (etwa im Sinne der mannigfaltigen abschließenden Vokabulare Rortys) vermieden. Damit dieser vernünftige Pluralismus aber verwirklicht werden kann, sollen dessen Bestandteile, das heißt die umfassenden Lehren bezüglich der wichtigsten religiösen, philosophischen und moralischen Aspekte des menschlichen Lebens, auch selbst vernünftig sein. Im Allgemeinen besteht die Vernünftigkeit einer umfassenden Lehre darin, dass diese die in ihr enthaltenen Werte so organisiert und bestimmt, dass sie untereinander eine Einheit bilden und eine vernünftige Sicht der Welt darstellen. Aufgrund dieser Kriterien ist es klar, dass die christliche Religion tatsächlich als eine vernünftige umfassende Lehre gilt. Weil es in einer demokratischen Gesellschaft keine öffentliche und für jede umfassende Lehre allgemein gültige Rechtfertigungsgrundlage geben kann, ist es das maximal Erreichbare, dass sich aus den Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern dieser vernünftigen Lehren ein sich überlappendender Konsens ergibt. Es ist zu beachten, dass dieser Konsens mehr ist als ein pragmatischer *modus vivendi*:

Erstens ist der Gegenstand des Konsenses, die politische Gerechtigkeitskonzeption, selbst eine moralische Konzeption; zweitens wird sie aus moralischen Gründen bejaht, das heißt, sie schließt Konzeptionen der Gesellschaft und der Person ebenso ein wie Gerechtigkeitsgrundsätze und eine Darstellung der politischen Tugenden, durch welche diese Grundsätze im menschlichen Charakter verankert und im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht werden.<sup>59</sup>

Aber genauso wie Habermas und aufgrund derselben Argumente weigert sich Rawls, diese Vernünftigkeit zu einer transzendenten Idee der Wahrheit oder einer allgemein orientierenden, präpolitischen Normativität zu erweitern, weil dadurch *eine* umfassende Lehre (die einzig

<sup>57</sup> J. RAWLS, Politischer Liberalismus, 35; siehe auch DERS., Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, 185.

<sup>58</sup> DERS., Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, 165.

<sup>59</sup> DERS., Politischer Liberalismus, 236.

wahre) gegenüber allen anderen bevorzugt würde. Stattdessen schlägt Rawls vor, „im öffentlichen Vernunftgebrauch umfassende Lehren der Wahrheit oder des Rechten durch eine Idee des politisch Vernünftigen zu ersetzen, die sich an Bürger als Bürger wendet“<sup>60</sup>. Wiederum ist der Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahrheit, dass die politische Auffassung die Grundlage einer öffentlichen Debatte über die Rechtfertigung wesentlicher gesellschaftlicher Werte bildet, während sie zugleich die Pluralität dieser Werte als das fortwährende Kennzeichen der Debatte anerkennt. Die Tatsache, dass Personen vernünftig sind, bedeutet nicht, dass sie sich alle zu derselben umfassenden Lehre bekennen und die gleichen Ideen über die Wahrheit und das Gute vertreten. Das heißt, dass die grundsätzlichen politischen Fragen nicht aufgrund einer Idee der Wahrheit entschieden werden können, sondern nur mithilfe von Argumenten, die von allen Bürgern als freien und gleichen Personen eingesehen werden können.

Gegen diesen doppelten Hintergrund lässt sich fragen, ob Benedikt überhaupt an seiner Idee der religiösen Wahrheit festhalten kann, ohne damit den pluralistischen Charakter der modernen Gesellschaft zu untergraben. Zunächst ist es wichtig, nach den vernünftigen philosophischen Gründen zugunsten seiner Betonung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion und der daraus hervorgehenden Kritik an Habermas und Rawls zu fragen. Er schätzt es, dass Rawls die Vernünftigkeit umfassender religiöser Lehren anerkennt, welche, obzwar dieser sie nicht als dem Bereich der öffentlichen Vernunft angehörend betrachtet, doch eine nichtöffentliche Vernunft verkörpern, die sogar von denjenigen, die eine rigide säkulare Vernünftigkeit verteidigen, nicht einfach als irrational abgetan werden kann.<sup>61</sup> Doch Rawls weigert sich, wie bereits angemerkt, die Vernünftigkeit dieser Lehren zu einem Wahrheitsanspruch zu erweitern. Diesbezüglich stellt Benedikt die kritische Frage:

Was ist vernünftig? Wie weist sich Vernunft als wirkliche Vernunft aus? Jedenfalls wird von da aus sichtbar, dass andere Instanzen in der Suche nach dem Recht der Freiheit, nach der Wahrheit des rechten Miteinander zu Gehör kommen müssen als Parteien und Interessengruppen, deren Bedeutung damit nicht im mindesten bestritten werden soll.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> DERS., *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, 165; siehe auch DERS., *Politischer Liberalismus*, 316ff.

<sup>61</sup> BENEDIKT XVI., Vorlesung für „La Sapienza“, Nr. 4.

<sup>62</sup> Ebd., Nr. 10.

Wie bereits bemerkt, ist Rawls zufolge der überlappende Konsens das Ergebnis einer vernünftigen öffentlichen Auseinandersetzung zwischen Personen und Gruppierungen mit entgegengesetzten, aber zugleich vernünftigen umfassenden Lehren. Obwohl dieser Konsens grundsätzlich fehlbar ist, hat Rawls genügend Vertrauen in das selbstregulierende Vermögen der Vernunft, um ausschließen zu können, dass das Ergebnis dieser Beratungen die Gesellschaft irreführt. Jedenfalls kann ein demokratischer Staat nach Rawls niemals eine Stellungnahme akzeptieren, die grundsätzlich jenseits der streitenden Interessengruppen zu stehen beansprucht. Deswegen könnte er auch auf keinen Fall den von Benedikt erhobenen Wahrheitsanspruch akzeptieren. Jener aber erhebt diesen Anspruch aufgrund der Erfahrung, dass die Vernunft im Laufe der Geschichte zu oft zu einem Instrument in den Händen partikularer Interessengruppen degradiert wurde. Um diese Gefahr einer ideologischen Entartung der Vernunft zu bannen, soll der vernünftige Konsens der Wahrheit untergeordnet werden, womit Benedikt Rawls' Idee, dass gesellschaftliche Stabilität auf Konsens beruht, grundsätzlich kritisiert.<sup>63</sup>

Die Kritik Benedikts an Habermas läuft parallel zu der an Rawls, denn auch hier geht es um die Fehlbarkeit des demokratischen Prozesses der Konsensgestaltung. Für Habermas ist die vernünftige Weise, in der politische Meinungsverschiedenheiten gelöst werden, eine der wichtigsten Quellen der Legitimität einer Verfassung.<sup>64</sup> Diese ‚vernünftige Weise‘ ist nicht eine Frage arithmetischer Mehrheiten, sondern gekennzeichnet durch einen für die Wahrheit sensiblen Argumentationsprozess. Aber gemäß Benedikt läuft der Begriff der Vernunft Gefahr, auf die Rationalität einer zufälligen Mehrheit reduziert zu werden: „Die Wahrheits-Sensibilität wird immer wieder überlagert von der Interessen-Sensibilität.“<sup>65</sup> Während diese Gefahr vielleicht in kleinen, gut organisierten Gemeinschaften noch vermieden werden konnte, ist sie in der heutigen, globalen Gesellschaft viel größer und drohender geworden. Heutzutage werden Vorschläge eines Konsenses öfter mit der verwirrenden Frage konfrontiert: Wem gehört dieser Konsens?<sup>66</sup> Nach Habermas ist die Erklärung der Menschenrechte in der Verfassung, die die vereinigten Bürger sich geben, der letzte, nichttranszendente, nachmetaphysische Orientierungspunkt für die Legitimierung

<sup>63</sup> DERS., *Ansprache in Prag*.

<sup>64</sup> HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit*, 150–152.

<sup>65</sup> BENEDIKT XVI., *Vorlesung für „La Sapienza“*, Nr. 9.

<sup>66</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 204.

eines demokratischen Staates. Aber Benedikt ist der Meinung, dass eine derartige selbstreferenzielle Legitimierung zu schwach ist. Dagegen verweise *die Idee* (im Gegensatz zu den faktischen Erklärungen) der Menschenrechte auf „in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind“<sup>67</sup>, wodurch er auf das Bedürfnis einer vorpolitischen Normativität hinweist.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es für Rawls und Habermas nicht in Frage kommt, eine Idee der Wahrheit als eines transzendenten Orientierungspunkts in Anspruch zu nehmen, um über politische Fragen zu entscheiden, weil für sie ein solcher Anspruch in Spannung steht zum pluralistischen und demokratischen Charakter der modernen Gesellschaft. Dagegen vertrauen Rawls und Habermas auf das selbstkorrigierende Vermögen der Vernunft bzw. auf das Vermögen der Gesellschaft, aus ihren Beurteilungsfehlern zu lernen. Auch wenn Benedikt immer wieder die wesentliche Bedeutung der natürlichen Vernunft in existenziellen Fragen betont, ist er pessimistischer bezüglich des selbstkorrigierenden und lernenden Vermögens der Vernunft. Er untermauert diese Überzeugung, indem er auf die „Pathologien der Vernunft“<sup>68</sup> hinweist, die nach der Aufklärung in Erscheinung getreten sind. Der Grund dieser Meinungsverschiedenheit zwischen Habermas und Rawls einerseits und Benedikt andererseits lässt sich in der folgenden Frage zusammenfassen: Reichen die selbstkorrigierenden und lernenden Vermögen der Vernunft hin, um ihre eigene Kurzsichtigkeit zu kritisieren, oder bedarf sie, als subjektives menschliches Vermögen, einer transzendenten Idee des substanzialen Wahren und Guten als eines normativen Orientierungspunkts für den politischen Konsens? Benedikt plädiert nicht für eine Vormundschaft der Religion über die Vernunft, sondern stellt die Frage, ob „Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen“<sup>69</sup> sollen.

Diese gegenseitige Begrenzung von Religion und Vernunft bietet eine interessante Perspektive, um Benedikts Antwort auf das Problem der transzendenten Normativität zu deuten. Die Begrenzung der Religion durch die Vernunft bedeutet, dass religiöse Werte nicht auf göttliche Autorität allein gestützt werden dürfen, das heißt auf einen eigenmächtigen Gott, der nach eigenem Belieben die Wahrheit moralischer Werte

<sup>67</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Was die Welt zusammenhält, 44.

<sup>68</sup> Ebd., 56.

<sup>69</sup> Ebd., 48.

dekretiert, sondern sie müssen zugleich durch die Vernunft anerkannt werden. Die Kritik Benedikts an dieser Art ‚autoritärer‘ Transzendenz ist sehr explizit:

Gott wird nicht göttlicher dadurch, dass wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat.<sup>70</sup>

Es ist die wesentliche Aufgabe der menschlichen Vernunft, die Vernünftigkeit des Willens Gottes zu zeigen. In dieser Hinsicht stimmt der Papst der Habermas'schen und Rawls'schen Zurückweisung einer jenseits aller Rationalität liegenden transzendenten Normativität zu und versucht damit, ihre Kritik am transzendent-autoritären Charakter der religiösen umfassenden Lehren, insbesondere des Christentums, aufzunehmen.<sup>71</sup> Aber andererseits muss auch die Religion die Vernunft begrenzen. In unserem persönlichen und politischen Leben stoßen wir öfter auf wesentliche Wahrheiten, die nicht eindeutig bewiesen werden können, etwa durch die Argumente der exakten Wissenschaften, wie sich an den Beispielen der Menschenwürde und der Unverletzlichkeit der menschlichen Person deutlich zeigt. Wie bereits bemerkt, können diese Wahrheiten als Ausdruck der Weisheit und religiöse Traditionen als deren Schatzkammer gesehen werden, obwohl zugleich anerkannt werden muss, dass die Religionen im Laufe der Geschichte diesen Ideen und Idealen nicht immer treu geblieben sind. Zudem ist es so, dass sich in den Religionen, gerade wegen ihres traditionellen Charakters, Wahrheiten erhalten haben, die zwar schon einige Zeit aus der Mode sind, aber wesentliche Konkretisierungen der Menschenwürde darstellen. Obwohl Habermas und Rawls die Religionen als Schatzkammer der Weisheit schätzen, gehen sie trotzdem davon aus, dass diese Wahrheiten im Laufe einer vernünftigen Konsensbildung integriert werden. Benedikt zufolge zeigen die beiden Autoren diesbezüglich allerdings ein unrealistisches Vertrauen in das Vermögen der menschlichen Vernunft, ihre raumzeitlichen und kulturellen Beschränkungen zu überwinden. Gerade weil im Laufe der Geschichte so viele Gesellschaften, einschließlich demokratischer, jenes Vertrauen oft verletzt haben, bezeichnet er es als einen Ausdruck der Hybris

<sup>70</sup> BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und die Universität, Nr. 7.

<sup>71</sup> Dass Habermas und Rawls den absolut freien Willen Gottes (und nicht seine Vernunft) und daher den autoritären Charakter der göttlichen Ratschlüsse hervorheben, ist meines Erachtens weitgehend von dem vielmehr protestantischen als katholischen Hintergrund ihres Denkens über das Wesen Gottes abhängig.

der Vernunft, der nur starke religiöse (und säkulare) Weisheitstraditionen entgegenzutreten vermögen.

Es geht hier um die grundlegende Frage, wie sich ein wirksamer ethischer Konsens finden lässt, der auf die (transzendente) Idee der Menschenwürde gegründet ist, wobei beachtet werden muss, dass diese Idee nicht autoritär dekretiert ist, sondern durch die Vernunft eingesehen und anerkannt werden kann. Eine zweite, in unserer Zeit sehr aktuelle Voraussetzung dieser Idee besteht darin, dass sie imstande ist, uns hinreichend zu motivieren und zu inspirieren, damit wir den enormen Herausforderungen der globalen Gesellschaft begegnen können. Benedikt ist überzeugt, dass wir dazu eigentlich eine viel stärker erweiterte Rationalität brauchen als die von Habermas und Rawls vorgeschlagene säkulare Vernunft, weil diese eben noch immer zu sehr an die westliche Kultur gebunden sei und daher nicht für die ganze Menschheit gelten könne. Zudem ist diese Vernunft zu stark prozedural und zu wenig inhaltlich orientiert. Mit anderen Worten: Trotz seiner großen Verdienste lässt sich der politische Liberalismus wahrscheinlich nicht in jenen Gesellschaften verwirklichen, die zwar demokratisch sind, aber gleichzeitig viel traditioneller als die westlichen. Benedikt zufolge ist klar: „[D]ie rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar.“<sup>72</sup> Statt einer solchen abstrakten Formel schlägt er die vollständige Tradition (religiöser) Weisheit als eine viel umfassendere und mehr inhaltliche Weise vor, die Einseitigkeit der westlichen Rationalität zu überwinden, und ebenfalls als eine Weise, die wesentliche Verbindung zwischen Rationalität und Wahrheit zu erhalten.

Die Idee traditioneller Weisheit lässt einigen Raum für einen gewissen Pluralismus, weil jene in die große Verschiedenheit persönlicher Lebensentwürfe sowie in die Traditionen aller großen Kulturen eingebettet ist. Dennoch bleibt eine wesentliche Frage offen: Wie reagiert Benedikt in seiner Diskussion mit Habermas und Rawls auf das Problem eines viel grundsätzlicheren Pluralismus? Wenn gleich Habermas und Rawls die postmoderne Gestalt des einfachen oder ‚grundlosen‘ Pluralismus zurückweisen, haben sie auch gezeigt, dass ein vernünftiger Pluralismus nicht etwa eine vorübergehende, sondern eine permanente und grundlegende Realität der modernen Gesellschaften ist und daher in allen gegenwärtigen Debatten über die Rolle der Religionen und Kirchen in Betracht gezogen werden muss. Rawls gibt eine entschei-

<sup>72</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], Was die Welt zusammenhält, 55.

dende Bestimmung des vernünftigen Pluralismus: Umfassende Lehren können wesentlich verschieden sein bezüglich ihrer Grundsätze, zugleich fehlt es ihnen an einer gemeinschaftlichen, für alle gültigen Legitimationsgrundlage.<sup>73</sup> Insbesondere in einer globalen Gesellschaft ist diese Verschiedenheit ein immer größer werdendes Problem, sowohl auf einer theoretischen als auch auf einer praktischen Ebene. In seinem Versuch, dieses Problem zu lösen, gibt Benedikt zuerst zu, dass die Annahme der interkulturellen Dimension eine unumgängliche Bedingung ist für jede Diskussion darüber, was es bedeutet, als Mensch in einer globalen Welt zu leben. Zudem werden alle großen kulturellen Räume (zum Beispiel die westliche Welt, der Islam, der Hinduismus und der Buddhismus) mit tiefgreifenden inneren Spannungen konfrontiert, was einen interkulturellen Dialog über wesentliche existenzielle Fragen noch schwieriger macht. Als ersten Schritt einer Lösung dieses Problems schlägt er vor, andere, insbesondere nichtwestliche, Kulturen

in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannt oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.<sup>74</sup>

Das bedeutet, dass Benedikt rückhaltlos einen gewissen Grad der Pluralität akzeptiert, aber auch, dass er darauf vertraut, dass dies nur eine vorübergehende Phase auf dem Weg zum universalen Glanz der Wahrheit und zu deren Annahme durch alle Menschen ist.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhang aber ein ernsthaftes Problem. Dass Benedikt explizit den Plural verwendet, wenn er über die erforderlichen Reinigungsprozesse redet, sowie den polyphonen Charakter der interkulturellen Verwandtschaft anerkennt, lässt vermuten, dass er alle religiösen und säkularen Traditionen in diese Prozesse einbezieht. Wie oben dargestellt wurde, hat er gute Argumente für seine Grundthese, dass das Christentum als eine reinigende Kraft für die gegenwärtige Kultur auftreten kann. Aber würde er auch eine Reinigung der christlichen Tradition und eine Polyphonie, in der das Christentum nicht die leitende Stimme ist, akzeptieren? In seiner Diskussion mit Habermas lässt er die Frage, ob das Christentum und die abend-

<sup>73</sup> RAWLS, *Politischer Liberalismus*, 134ff.

<sup>74</sup> RATZINGER [BENEDIKT XVI.], *Was die Welt zusammenhält*, 57f.



ländische Vernunfttradition *de iure* universal sind, unbeantwortet,<sup>75</sup> und in seiner Auseinandersetzung mit Rawls setzt er die christliche Sensibilität für die Wahrheit der Einschränkung auf partikuläre Interessen entgegen.<sup>76</sup> Auch wenn man vernünftigerweise nicht erwarten kann, dass Benedikt, als das ehemalige Oberhaupt der katholischen Kirche, eine Reinigung seiner eigenen religiösen Tradition anstreben würde, und obzwar es verständlich ist, dass er hofft, dass das Christentum sich tatsächlich sowohl *de iure* als auch *de facto* als universal erweisen wird, schwächt er mit diesen beiden Bemerkungen die Möglichkeit einer Reinigung des Christentums durch andere Traditionen sowie die Möglichkeit, dass die christliche Tradition nur *eine* Stimme in dem polyphonen Chor der Weisheitstraditionen sein könnte, erheblich ab. Aber die Annahme dieser Möglichkeit ist gerade die unumgängliche Bedingung eines wahrhaft interkulturellen und interreligiösen Dialogs, den er zu befürworten angibt.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Wenn Benedikt darauf hofft, dass alle religiösen Traditionen im Christentum zusammenkommen, heißt dies, dass er die christliche umfassende Lehre als „die ganze Wahrheit“ (Rawls) betrachtet und andere religiöse Traditionen als weniger wahr oder sogar unwahr. Und wenn er die Erwartung hegt, dass auch säkulare Traditionen in der christlichen zusammenkommen, dann würde das seinen an säkulare Menschen adressierten Vorschlag, zu leben, *als ob* Gott existiere, einfach in eine Forderung verwandeln, an Gott zu glauben. Jedenfalls würde er auf diese Weise den vernünftigen Pluralismus als eine grundsätzliche Realität der globalen Welt marginalisieren.

Die Diskussion zwischen Benedikt und zwei prominenten Philosophen der Gegenwart lässt uns in einer Aporie zurück. Offensichtlich befinden sich die gegenwärtigen Gesellschaften in der problematischen Lage, dass sie eine normative Idee der Wahrheit und des Guten als Orientierungspunkt brauchen, aber zugleich unfähig sind, auch nur über dessen minimalen Inhalt einen Konsens zu erreichen, besonders auf einer globalen Ebene. Die heutigen Kontroversen über die tatsächliche Universalität der *Universellen Erklärung der Menschenrechte* von 1948, die von vielen Ländern als von westlichen Vorurteilen durchdrungen betrachtet wird, und, auf einer mehr prinzipiellen Ebene, über die Frage, ob es tatsächlich universale menschliche Werte gibt, sind aufschlussreiche Beispiele in dieser Hinsicht. Offenbar ist die ‚Vernünftigkeit‘ des ‚vernünftigen Pluralismus‘ immer mehr unter Druck geraten,

<sup>75</sup> Ebd., 53.

<sup>76</sup> BENEDIKT XVI., Vorlesung für „La Sapienza“, Nr. 9.

seit sich der Prozess der Globalisierung durchgesetzt hat. Demzufolge ist auch eine minimale Bestimmung dessen, was die Idee der menschlichen Würde ist, als ein gemeinsamer Grund für alle Kulturen problematisch geworden. Vielleicht kann die Idee einer erweiterten Vernunft, wie sie von Benedikt vorgeschlagen wird, den ersten Schritt eines Auswegs aus dieser Aporie bilden: dass Religionen und traditionelle Gesellschaften nicht gezwungen werden, die Regeln und Maßstäbe der säkularen Gesellschaft zu erfüllen, und jene ihrerseits ihre göttlich sanktionierten Normen und Werte der säkularen Gesellschaft nicht autoritär auferlegen. Dabei muss man allerdings, wie Habermas und Rawls gezeigt haben, akzeptieren, dass sich die Konkretisierung der Idee der menschlichen Würde notwendigerweise auf verschiedene Weisen gestalten wird, entsprechend der Verschiedenheit der religiösen und säkularen Traditionen – einer Verschiedenheit, deren Bewusstsein nicht ein vorübergehendes, sondern ein permanentes Kennzeichen der Menschen ist, die in einer globalisierten Welt leben. Denn wie sinnvoll und sogar notwendig es in unserer Zeit auch ist, für eine Erweiterung der Vernunft zu plädieren, sie bleibt immer eine menschliche und daher endliche Vernunft. Zudem bedeutet der Glaube, dass das Christentum wesentlich eine Religion des Logos ist, nicht, dass der göttliche Logos sich im Christentum erschöpfen würde. Aufgrund dieser beiden Argumente ist es nicht einzusehen, weshalb *eine* (religiöse) Tradition der Inbegriff aller Dimensionen der Menschenwürde sein sollte.

## Literatur

### *Dokumente*

- BENEDIKT XVI., Enzyklika *Spe salvi* über die christliche Hoffnung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn 2007 (<sup>3</sup>2008).
- , Enzyklika *Caritas in veritate* über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998.
- PAUL VI., Enzyklika *Populorum progressio* über die Entwicklung der Völker (Nachkonziliare Dokumentation 4), Trier 1967.

### *Weitere Literatur*

- BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und die Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache in Regensburg (12.09.2006), unter: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html) (abgerufen 08.05.2015).
- , Vorlesung für die Römische Universität „La Sapienza“ (17.01.2008), unter: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_ge.html) (abgerufen 08.05.2015).
- , Begegnung mit den politischen Autoritäten und dem diplomatischen Korps. Ansprache in Prag (26.09.2009), unter: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090926\\_autorita-civili\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_autorita-civili_ge.html) (abgerufen 08.05.2015).
- , Begegnung mit in Kirche und Gesellschaft engagierten Katholiken. Ansprache in Freiburg i. Br. (25.09.2011), unter: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110925\\_catholics-freiburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg_ge.html) (abgerufen 08.05.2015).
- GROTIUS, HUGO, De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur: cum annotatis auctoris, hg. v. Philip C. Molhuysen, New Jersey 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.
- , Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 15–37.
- , Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Ders., Philosophische Texte, Bd. 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, 408–416.

- JONKERS, PETER, Religious Truth in a Globalising World, in: Philip Quadrio/Carrol Besseling (Hg.), Religion and Politics in the New Century. Contemporary Philosophical Perspectives, Sydney 2009, 177–207.
- , ‘A purifying force for Reason?’ Pope Benedict on the Role of Christianity in Advanced Modernity, in: Staf Hellemans/Jozef Wissink (Hg.), Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions (Tilburg Theological Studies 5), Wien u. a. 2012, 79–102.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, Entweltlichte Kirche?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (Die Gegenwart) vom 27.01.2012, 11.
- PROSMAN, HENK-JAN, The Postmodern Condition and the Meaning of Secularity. A Study on the Religious Dynamics of Postmodernity (Ars Disputandi. Supplement Series 4), Utrecht 2011.
- RATZINGER, JOSEPH [BENEDIKT XVI.], Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. u. a. 2004.
- , Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 39–60.
- , Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 61–84.
- , The Spiritual Roots of Europe. Yesterday, Today, and Tomorrow, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam, New York 2006, 51–80.
- , What Does it Mean to Believe, in: Joseph Ratzinger, Christianity and the Crisis of Cultures, San Francisco 2006, 75–116.
- RAWLS, JOHN, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998 (urspr.: Political Liberalism, New York u. a. 1993).
- , Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: Ders., Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002, 165–218, 246–262 (urspr.: The Idea of Public Reason Revisited, in: Ders., The Law of Peoples, Cambridge [MA]/London 1999, 129–180).
- , On my religion, in: Ders., A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith, with “On My Religion”, Cambridge (MA) 2009, 259–269.
- RORTY, RICHARD, Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988.
- , Objectivity, Relativism, and Truth, Cambridge u. a. 1991.
- , Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1991.
- SLOTERDIJK, PETER, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1999.
- SPAEMANN, ROBERT, Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 07.10.1999 (auch in: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 406–410).