

Habermas / Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung

1.

Es trifft nicht zu, daß Jürgen Habermas nach all den großen und wohlverdienten Ehrungen nun auch noch den Titel des Kirchenlehrers anstrebe. Als er sich mit Kardinal Ratzinger am 19. Januar 2004 in der Münchner Katholischen Akademie traf, agierte dieser zwar als *benedoctus*, aber noch nicht als *Benedictus*. Außerdem ist Habermas samt Familie evangelisch, was ja prekäre Ökumene-Probleme für diesen Papst aufwürfe; und mildernde Umstände hat ein Philosoph verwirkt, der in aller Paulskirchen-Öffentlichkeit die Max-Weber-Sentenz für sich in Anspruch nahm, auf dem religiösen Ohr eher unmusikalisch zu sein¹. Doch für ihn spräche dann wieder, daß er mit renommierten Theologen wie J.B. Metz seit langem gut befreundet ist und daß er wie etliche Abkömmlinge der Frankfurter Kritischen Theorie religionsphilosophische Aspirationen nie einfach verworfen hat.

Habermas hat sich verschiedentlich zum Thema „Religion“ geäußert, und wenn ich die Quintessenz kurz und einfach daraus ziehen sollte, so hieße sie ungefähr so: unsere philosophische, kulturelle und auch politische Geschichte geht auf Athen *und* auf Jerusalem zurück. Humanismus und Aufklärung haben das religiöse Weltbild abgelöst, ein emphatischer Vernunftbegriff und wissenschaftliche Rationalität sind an seine Stelle getreten. Neben deren kognitiver Überlegenheit hat sich freilich auch eine bekannte Aufklärungsdiagnostik formiert, die interne Defizite der Moderne zur Sprache gebracht hat. Diese bestehen unter anderem auch darin, daß sie für gewisse Orientierungsleistungen der Religion bisher kein wirkliches profanes Äquivalent bieten können. Die Themen der menschlichen Kontingenz und auch die großen Sinnfragen überfordern Wissenschaft und Philosophie; ob die religiösen Antworten überzeugender sind, mag offen bleiben, aber sie verfügen über ein großes Repertoire an Bildern und Metaphern, in denen jene offenen Fragen wenigstens artikuliert und wachgehalten werden können. Säkularisierung erscheint so als Übersetzungs-Aufgabe, in der nicht-abgegoltene religiöse Gehalte in eine nach-traditionale Semantik zu übertragen wären.. Diese These steht bei Habermas im differenzierenden Kontext einer irreversiblen Moderne; als Moment christlicher Apologetik wäre sie mißverstanden.

2.

Die Münchner Katholische Akademie hat nun die Vorträge von Habermas und Ratzinger unter dem Titel „Dialektik der Säkularisierung“ publiziert.² Der Titel spielt offenkundig auf die „Dialektik der Aufklärung“ an und verhebt sich damit doch ein wenig. Die beiden Vorträge befassen sich thematisch vielmehr mit der Frage nach vorpolitischen Grundlagen des modernen (demokratischen, freien) Rechtsstaates. Mir scheint, daß Habermas hier seine Thesen zur Religion präzisiert und vielleicht sogar ein wenig weitergeführt hat.

¹ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001

² Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Miteinem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg-Basel-Wien 2005.

Was ist mit jenen „vorphilosophischen Grundlagen“ gemeint? Ein Beispiel: seit einiger Zeit wird der Begriff „Würde des Menschen“ aus Art. 1 GG in Frage gestellt, weil er weder ein juristisch noch philosophisch noch politisch hinreichend bestimmter Terminus sei. Die Väter des GG hatten dies Problem nicht, weil sich solche Legitimationsprobleme angesichts der kaum vergangenen menschenfeindlichen Nazi-Zeit von selbst erledigten oder durch Rekurs auf irgendeine der naturrechtlichen (Religion, Vernunft usw.) Traditionen lösen ließen. Aber weder *lex divina* noch Vernunft-Naturrecht lassen sich heute noch retten; durchgesetzt hat sich das durch legale Verfahren positiviert Recht. Das ist eine schwache Legitimation; moderne Gesellschaften scheinen aber außerstande, substantielle Gründe für Recht und Demokratie, also die Legitimation ihrer eigenen Grundlagen, selbst hervorzubringen.

Das könnte uns ja gleichgültig sein; wir befänden uns dann zwar - wie bei anderen Grundlagenfragen auch - in der Situation von Seeleuten, die auf hoher See die Schiffsplanken auswechseln müssen. Aber es gibt Vorläufer aus den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts, die das Risiko nicht-legitimierter Legalität thematisiert haben. Carl Schmitt hat (gegen Kelsen) die Schwäche dieses Rechtspositivismus in Krisensituationen mit der ominösen Sentenz aufgedeckt: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand bestimmt; im „Ernstfall“ entscheidet eine vorrechtliche Macht (des Staates?) über das Recht³.

Ein Großteil der Bemühungen, solchen Deizisionismus zu vermeiden, läßt sich mit Odo Marquards Imperativ zusammenfassen: Wahrt die Bestände! – Gemeint ist, durch Eingedenken der kulturellen Tradition – Philosophie, Religion, Recht, Moral – die gegenwärtigen Defizite zu überbrücken. Solch hochkulturellem Historisieren haftet jedoch etwas bloß noch Museales an. Andere Lösungsangebote rekurren auf irgendetwas Substanzhaftes: Werte, Tugenden, Lebensformen, Tradition und Sitte, Religion und Transzendentes: auch alles schön und gut, aber es leidet wie alle neo-aristotelisch materialen Ethiken an mangelnder Universalisierbarkeit.

Schließlich blicken wir heute auf ein weites Panorama von Vernunftkritik. So unterschiedlich diese im Einzelnen sich herleiten mag, in einem Punkt konvergiert sie allemal: daß keines der historisch bekannten Systeme und Konzepte der Vernunft tauglich wäre, Recht und Demokratie heute vorpolitisch zu legitimieren; in ihren radikaleren Versionen wird bereits diese Anmutung selbst als Einladung zum Dogmatismus oder als Offenbarung der in der neuzeitlichen Vernunft latenten Gewalt verstanden. Aber auch diese Version zieht einen bekannten Einwand auf sich, der alle radikale Skepsis trifft: die Selbstreferenzialität oder den performativen Selbstwiderspruch.

Hier allerdings kommt es darauf an, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Habermas kennt jene Defizite der Vernunft in Neuzeit und Aufklärung natürlich auch, begreift sie aber als Indiz einer noch unvollendeten ambivalenten Moderne. Die monologische Vernunft der Selbstbewußtseins-Philosophie wird als sich auf-

³ Einen Regress auf vorrechtliche Ausnahmezustände hat es auch z.B. 1945 gegeben, als man eine „Nacht der langen Messer“ forderte; oder die Résistance-Rache-Aktionen in Frankreich; ähnliche Töne hörte man auch nach dem Zusammenbruch der DDR; allemal galt als Motiv, daß mit den gesetzlichen Mitteln der ordentlichen Gerichtsbarkeit Staatsverbrechen und legalisierter Massenmord nicht mehr angemessen bestraft werden könnten, von der Wut und den Demütigungen ganz abgesehen..

klärende Aufklärung. selbstreflexiv, die Gewißheiten und Letztbegründungen der metaphysischen und ontologischen Tradition kommen ihr dabei sukzessive abhandeln. Bekanntlich überführt Habermas die überkommenen Vernunftansprüche in Kommunikationspragmatik, in ein Konsensmodell des Verständigungshandelns mit schwächeren, widerlegungs- offenen Wahrheitsansprüchen.

3.

Der politische Liberalismus, auf den sich Habermas in der Gestalt eines „Kantischen Republikanismus“ bezieht, „versteht sich als eine nicht-religiöse und nach-metaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates“⁴ Das hört sich unverfänglicher an als es ist. Kants kategorischer Rechts-Imperativ fordert die äußere Übereinstimmung des Handelns mit dem Vernunftgesetz; er lautet: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne“ (Metaph. d. Sitten, I). Dieser Satz beschreibt eine Prozedur, ein formales Prinzip, und er setzt eine Verfassung, die sich die Bürger - im vertragstheoretischen Sinn - selbst gegeben haben, voraus.

Dieses sich selbst tragende Modell hat aber gerade in puncto „normative Grundlagen“ Schwindelangst ausgelöst und nach vorpolitischer Verankerung (Religion, Nation, Ethik, Institutionen) Ausschau halten lassen. Habermas hält eine solche Suche weder für nötig noch für aussichtsreich, weil „sich Rechtsordnungen selbstbezüglich aus demokratisch erzeugten Rechtsverfahren allein legitimieren können“.⁵ Mit anderen Worten: legale Verfahren in einem demokratisch verfaßten Staat bedürfen keiner gesonderten Legitimation mehr.

Das verweist zum einen auf das erwähnte kommunikationspragmatische Konzept: es gibt keine Supernorm jenseits des Verständigungshandelns; zum anderen aber auch auf eine frühere Debatte über „Verfassungspatriotismus“. Franzosen, Briten, Italiener oder Amerikaner hätten (im Unterschied zu Deutschen), so hieß es, eine identitätsstiftende affektive Bindung an ihr Land, der gegenüber bloßer Verfassungspatriotismus⁶ eine rationale Abstraktion bleibe.

Habermas modifiziert nun seine frühere These dahingehend, daß „ein Zweifel in motivationaler Hinsicht bestehen“⁷ bleibe. Damit eröffnet er nun doch einen Weg zu vorpolitischen Quellen. Er unterscheidet zu diesem Zweck zwischen den gesellschaftlichen Adressaten des Rechts, die zu Legalität verpflichtet sind, und dem Staatsbürger, der sich als Mitautor des Rechts versteht; soll heißen: der nicht nur sein Eigeninteresse verfolgt, sondern auch gemeinwohlorientiert handelt und entscheidet. Weil ihm das zwar angemutet, aber nicht legal erzwungen werden kann, setzt das politische und kulturelle Tugenden voraus.

Die müssen gleichwohl noch nicht vorpolitisch sein, weil der demokratische Prozeß auf einer kommunikativen Praxis beruht, die selbst noch in strittigen Fragen (Abtreibung, Gen-Ethik, Einwanderung, Kriegseinsätze usw) als eine Form öffentlicher Verfassungs-Interpretation gelten kann; mit anderen Worten: es ent-

⁴ Habermas/Ratzinger, a.a.O.,18.

⁵ A.a.O.,20

⁶ Habermas hat diesen Begriff von Dolf Sternberger übernommen.

⁷ A.a.O., 22

steht eine „republikanische Gesinnung“, die sich nicht abstrakt auf die Verfassung bezieht, sondern selbst als Tugend erlebt wird, etwa in der Absetzung von der NS-Zeit oder anderen Diktaturen. Die Grundrechte setzen also selbst *moralische* Motive wie beispielsweise Solidarität voraus, auch wenn sie nicht gesetzlich erzwungen werden können.

4.

Selbst wenn das der Fall ist und zusätzlichen Legitimationen für den demokratischen Verfassungsstaat nicht mehr unabdingbar sind, kann es dennoch zu einer extern erzeugten „entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft“⁸ kommen. Ansätze dazu erleben wir im Augenblick beispielsweise in der Ökonomisierung des öffentlichen Bewußtseins. Habermas nimmt da kein Blatt vor den Mund: „die Verwandlung wohlhabender und friedlicher Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten...Märkte, die ja nicht wie staatliche Verwaltungen demokratisiert werden können, übernehmen zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen, die bisher...politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind.“⁹ Nicht nur, daß Mechanismen des erfolgsorientierten Handelns tief in die private Sphäre eindringen, sondern daß auch demokratische Willens- und Meinungsbildung auf die globalisierten Dimensionen kaum noch Einfluß nehmen kann; enttäuschend ebenso die supranationalen Fehlschläge in den UN oder Europa, durch die weder die unverändert krasse soziale Ungerechtigkeit vermindert noch kriegerische Konflikte auf dem Globus verhindert wurden, von der Idee eines konstitutionellen Völkerrechts ganz zu schweigen.

Die o.a. radikale, ja irgendwie „postmoderne“ Vernunftkritik vereinfacht das als Konsequenz einer selbstdestruktiven Rationalisierung. Angesichts einer solchermaßen „zerknirschten Moderne“ finden nun religiöse Aspirationen zunehmend öffentliches Gehör. Habermas stellt das zwar fest, bezweifelt aber eher, daß die fortschreitende Säkularisierung aufgehalten werden könne; er möchte deshalb auch offen lassen, ob das dargelegte kommunikative Legitimitäts-Modell durch einen vorpolitisch-religiösen Rekurs erübrigt werden könne.

5.

Um es drastischer zu sagen: aus den aktuellen politisch-sozialen Kalamitäten läßt sich kaum religiöses Kapital schlagen. Hingegen wirbt Habermas für eine *philosophische* Auseinandersetzung mit dem kognitiven Potential von Religion und Theologie, ja für eine kognitive Urteilsenthaltung der Philosophie. Anders als etwa bei Kant, wo auch die Religion vor den Richterstuhl der Vernunft zitiert wird, hat eine selbstkritisch gewordene Philosophie „Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“.¹⁰

Das müßte wie Schalmeien in den Ohren des kardinalen Ko-Referenten geklungen haben. Aber es gab dann doch noch Wasser in den Wein. Habermas hält es

⁸ 26

⁹ 26

¹⁰ 30

für möglich, daß in einem weder durch Gewissenszwang noch Dogmatismus entstellten Gemeindeleben etwas Singuläres intakt geblieben sein könnte: „ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Mißlingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“.¹¹

Die Amalgamierung von Christentum und griechischer Metaphysik habe trotz allem „den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt“.¹² Die Fortsetzung der Gottebildlichkeit des Menschen in die unbedingte Achtung der Würde des Menschen hält Habermas beispielhaft für eine „rettende Übersetzung“, in der der Gehalt biblischer Begriffe auch für Andersgläubige oder Atheisten säkularisiert zugänglich werde. Im Maße wie „Märkte und administrative Macht“ solidarische Handlungsmaximen verdrängen, muß ein demokratischer Verfassungsstaat schonend mit dem Normbewußtsein seiner kulturellen Reserven umgehen; in puncto Religion wählt Habermas eine kunstvolle Umschreibung und spricht von der „Erfahrung der säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“¹³.

6.

Das hat noch nichts mit einem konservativen Rekurs auf die „Bestände“ oder einer aller Vernunft vorausliegenden objektiven Substanz oder Tiefe zu tun und geht auch über die bloß empirische Anerkennung, daß in modernen Gesellschaften nach wie vor Religionen existieren, entschieden hinaus; es bindet aber ihre Bedeutung an säkularisierende Übersetzungsleistungen. Religiöse Überzeugungen dürfen so auch nicht schlechthin irrationale Zumutungen werden; Habermas spielt einmal kurz einverständnis auf die katholische Lehre vom *lumen naturale* an..

Mit dem Ende von Absolutheitsanspruch und Interpretationsmonopol sowie im Zeichen allgemeiner Religionsfreiheit müssen sich die Religionsgemeinschaften auf säkulare gesellschaftliche Bedingungen einstellen. Religion bildet ein soziales Teilsystem unter anderen, und das wirft die Frage nicht nur der Toleranz, sondern der politischen Integration auf.

Meist genügt die Differenz privat/öffentlich, um individuelle Religionsfreiheit bei Einhaltung der staatlich-gesetzlichen Normen politisch zu gewährleisten. Aber schon John Rawls, dem Habermas hier folgt, hatte – speziell für US-Verhältnisse – weitergehende Konvergenzen für möglich gehalten: daß es nämlich zwischen politischen und religiösen Motiven gemeinsame Schnittmengen gebe, die in beiderseitigem Interesse mobilisiert werden können (Beispiel: Gerechtigkeit). Es bleibt dann nicht bei bloß passiver, kognitiv anspruchsloser Toleranz, sondern entwickelt sich zu förderlicher Gegenseitigkeit.

Damit böte sich religiösen Gemeinschaften die Aussicht, in auch politischer Öffentlichkeit präsent und einflußreich sein zu können, über den beschränkten Rahmen des Gemeindelebens hinaus. Das verbindet sich freilich auch mit der umgekehrten Zumutung, Unkosten der Toleranz (>Abtreibung, Gen-Ethik) zu

¹¹ 31

¹² 32

¹³ 32

akzeptieren. Aber vor einem solchen Dissens-Risiko bleibt auch der Anders- und Ungläubige nicht bewahrt: „von ihm wird die Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwartet“.¹⁴ Das betrifft sowohl naturalistisch-wissenschaftliche Weltbilder als auch den weltanschaulich neutralen Staat, wenn dieser eine säkulare Weltansicht gleich welcher Art zum Dogma erheben will. Habermas plädiert im letzten Satz seines Vortrags noch einmal zugunsten der Religion: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, daß sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“.¹⁵

7.

Wer nun vom Präfekten der Glaubenskongregation eine mit allen Weihwassern gewaschene Replik erwartet hatte, sah sich einigermassen enttäuscht. Er befindet sich „in weitgehender Übereinstimmung mit dem, was Jürgen Habermas über eine postsäkulare Gesellschaft, über die Lernbereitschaft und die Selbstbegrenzung nach beiden Seiten hin ausgeführt“ habe.¹⁶

Ratzinger hob als zusätzliches Thema noch den interkulturellen Dialog hervor und betonte, wie wichtig es dabei sei, aufeinander zu hören: andere Kulturen und Religionen „in den Versuch einer polyphonen Korrelationalität 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 Normen neue Leuchtkraft gewinnen können...“¹⁷

Wenn man will, kann man daraus Skepsis gegen die kommunikative Rationalität und das Desiderat eines rechtsphilosophischen Universalismus bei Habermas heraushören. Das gilt gleichfalls für das Verhältnis von Glaube und Vernunft; zwar soll auch die Religion das „göttliche Licht der Vernunft“ sozusagen als Kontrollorgan ansehen, „von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muß“¹⁸; in puncto (religiös firmierendem) Terrorismus fragt Ratzinger, „ist dann Religion eine heilende und rettende, oder nicht eher archaische und gefährliche Macht...“¹⁹ Aber deutlicher hebt er hervor, „daß es auch *Pathologien der Vernunft* gibt, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atombombe, Mensch als Produkt...da muß nun der Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft“ aufsteigen²⁰. Er plädiert also auch für eine reziproke Kontrolle oder „Reinigung“ bei Religion und Vernunft, akzentuiert aber vernehmlich stärker die Gefahr einer „Hybris“ der Vernunft.

Das ist nicht mehr einfach die alte Schule aufklärungsfeindlicher Apologetik, Ratzinger knüpft viel mehr an Traditionen von *intellectus quaerens fidem* (et vice versa)

¹⁴ 35

¹⁵ 36

¹⁶ 56

¹⁷ 58

¹⁸ 57; als abschreckendes Beispiel verweist Ratzinger auf religiös motivierten Terrorismus.

¹⁹ 46 f.

²⁰ Das bezieht sich vor allem auf gentechnologische Experimente und die Präimplantations-Diagnostik „Der Mensch ist nun imstande, Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu produzieren...Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung mit Menschen zu experimentieren...Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen...“ (47).

an. Der Begriff von „Vernunft“, den er verwendet, ist aber nicht differenziert genug, um die gerade auch vernunftgeleiteten Invektiven gegen das Unvernünftigwerden bestimmter Formen wissenschaftlicher Rationalität und eines reduktionistischen Naturalismus wahrzunehmen. Man kann auch aus nichtchristlichen Vernunft-Motiven gegen heterologe Insemination, Embryonen-Verbrauch, Klonierung oder genetische Zuchtwahl sein; es gibt sogar in puncto therapeutisches Klonen bei allem Vorbehalt seriöse medizin-ethische Befürworter. Immerhin denkbar, daß nach der zur Zeit unübersichtlichen Argumentations-Melange in naher Zukunft enorme Therapie-Gewinne herauskommen könnten, durch die bisher unheilbare menschliche Leiden und Plagen überwunden werden.

Es ist sicherlich wahr, daß tendenziell eine bisher der natürlichen Selektion folgende Reproduktion der menschlichen Gattung nun immer mehr einer bewußten Planung anheim gestellt werden kann, mit dem fatalen Aspekt von Zuchtwahl, aber auch mit dem einer möglichen Befreiung vom zufälligen Naturschicksal – auch wenn das natürlich der theologischen Schöpfungslehre widerstrebt; aber es nötigt auch abermals, uns selbst darüber zu verständigen, wie wir leben und unsere Würde säkular bestimmen, wie wir jetzt und in künftigen Generationen Menschen sein wollen, indem wir immer mehr zum Subjekt unserer eigenen Geschichte werden. Ganz gewiß kommt dabei aber religiösen Motiven eine überaus wichtige Rolle zu.

8.

Ratzinger klammert freilich einen anderen elementaren Aspekt aus, weil er sich zu sehr auf die Rolle der Religion im Kontext wissenschaftlicher Rationalität oder Vernunft-Hybris konzentriert: die marktförmige Verwertungsrationalität. Chemie- und Pharmafirmen scharren längst mit den Hufen, um gewinnträchtige gentechnische Therapeutica ökonomisch-korpulent patentieren lassen zu können, durchaus auch unter Zuhilfenahme von Forschungen in Ländern mit weniger restriktiven Gesetzen. – Es ist unwahrscheinlich, daß ein vatikanisches Anathema auf sie großen Eindruck machen würde.

Das Thema von Ratzingers Vortrag hieß wörtlich: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“. Davon ist aber kaum die Rede. Vielleicht müßte man ihn auf die Sentenz Augustins hinweisen; ein Staat ohne Gerechtigkeit sei nur eine Räuberbande. Ratzinger erwähnt als moralisch-politische Freiheits-Bedrohung die Atombombe und den Terrorismus. Letzterer steht für die Pervertierung von Religion, A-Bombe (und Stammzellenforschung etc.) für die „Hybris der Vernunft“. Solche „Hybris“ besteht aber keineswegs nur in riskanten wissenschaftlich-technischen Projekten, sondern ebenso in der aktuellen Tendenz, den Typus ökonomischer Verwertungsrationalität zu universalisieren. Auf die damit verbundene Legitimitätsfrage und die fortschreitende Entkernung demokratisch-rechtlicher Substanz geht aber der Vortragende nicht ein.²¹

Nun müssen in einem einzigen Vortrag ja auch nicht gleich alle Weltprobleme überhaupt zur Sprache kommen. Ein bißchen verwunderlich bleibt es allerdings

²¹ Dabei liefert gerade die Arbeit kirchlicher Organisationen gegen Armut und Gewalt in der Dritten Welt durchaus eindrucksvolle Gegenbeispiele; analog gilt das für das soziale Engagement hierzulande.

dennoch, zumal Habermas ja gute Vorlagen lieferte; und man könnte vielleicht ein wenig ins Spekulieren kommen. Bekanntlich hat Ratzinger theoretisch wie praktisch in puncto Befreiungstheologie aus seiner Mördergrube nie ein Herz gemacht; und man führt biographisch seine Wandlung vom innovativen Theologen zum amtskirchlichen Konservativen - jedenfalls zu einem Teil - auf Erfahrungen mit der 68er Studentenrevolte an der Universität zurück. Möglicherweise erscheint ihm damit der Komplex von Politik und Ökonomie so kontaminiert, daß er ihn trotz aller dringlichen Aktualität meidet.

Hingegen gibt es wohl eine, vom Kurienkardinal Ratzinger zumindest mitverantwortete dezidierte Politik, innerkirchlich, beispielsweise bei der Besetzung von höheren Ämtern. Daß dabei sich demokratische Impulse entfesselt hätten, wird von ungewöhnlich gut informierten Kreisen in Abrede gestellt.

9.

Hier scheint das oben dargelegte rationalistisch-optimistische Rawls-Habermas-Konzept womöglich auf konkrete Grenzen zu stoßen. Eine Amtskirche, die institutionell nach wie vor keine interne Gewaltenteilung zuläßt und hierarchisches *reinforcement* betreibt, mutet ihren Mitgliedern einen so großen Spagat zwischen Religion und Demokratie zu, daß die erwähnten Motiv-Schnittmengen nur noch in der dünnen Luft sehr hoher Abstraktion angesiedelt werden können. Vielleicht sollte man lieber umgekehrt sagen, daß dieser Spagat *via negationis* dazu geführt hat, daß die Gläubigen sich ein je eigenes religiöses Menu zusammenstellen, ohne deshalb gleich alle Kirchlichkeit aufzukündigen.²² Der mehr oder minder demokratische gesellschaftliche Alltag trüge dann zu einer kirchlichen Zivilisierung bei.

Weit unbedenklicher erscheint kirchlicherseits offenbar das Risiko eines Irrationalismus, der in einem Spiritualitäts-Sammelsurium Unterschlupf findet. Das hat vermutlich weniger mit christlicher Selbsterweckung gegen Säkularisierung oder Islamismus zu tun als vielmehr mit religiöser *wellness*, dem altvertrauten Dualismus von Kopf und Bauch oder Intellekt und Herz oder dem Geist als Widersacher der Seele; dazu haben ja auch die TV-Medien, dankbar für den ergiebigen liturgischen Bildervorrat und massenhafte religiöse Erbaulichkeiten von papa-boys, den entsprechenden Hype geboten. Aber mit Wohlfühl-Spiritualismus – moralisch allenfalls in pazifistischen Anwendungen und im Mitleid für Benachteiligte - ist noch kein Staat zu machen..

(2005)

²² Das gilt vor allem anderen ganz gewiß für die oft aberwitzige Sexual- und Familien-Moraltheologie.