

wendig voneinander verschieden? Oder könnte es sein, dass sachgemäße Glaubensverkündigung heute in dem Sinne nur noch dialogisch vollzogen werden kann, dass sie zum einen allen Rückfragen und Einwänden offensteht und zum anderen ihrerseits auf die Überzeugungen der anderen ehrfurchtsvoll eingeht und sogar den Glauben selbst in deren eigener Sprache neu auszudrücken lernt? Vielleicht wäre es hilfreich, neben Exklusivismus (Christus gegen die Religionen), Inklusivismus (Christus über den Religionen) und Pluralismus (Christus neben den Religionen) ausdrücklich auch die Möglichkeit eines Interiorismus (Christus in den Religionen) zu bedenken. P. KNAUER S. J.

HORSTER, DETLEF, *Jürgen Habermas und der Papst*. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld: transkript 2006. 128 S., ISBN: 3-89942-411-5.

Was in den Feuilletons der großen deutschen Tageszeitungen ausführlich besprochen wurde und mittlerweile als Schlüsseldebatte der Gegenwart aufgefasst wird, wird von den philosophischen Kollegen kritisch beäugt: das Streitgespräch zwischen dem Diskurstheoretiker Jürgen Habermas mit dem damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI. Der Hannoveraner Sozialphilosoph Detlef Horster (= H.) hat nun einen Essay vorgelegt, in dem er nach dem philosophischen Ertrag des Dialogs fragt und die Positionen der Protagonisten (unter Heranziehung weiterer Schriften der beiden Denker) kritisch reflektiert.

Aus verlegerischer Sicht mag der Essay einen gelungenen Titel tragen, doch inhaltlich wird das schmale Buch treffender durch den Untertitel vorgestellt. In neun Kap. entfaltet H. seine Reflexionen zu Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe und gibt den Lesern mit seiner Einleitung einen Leitfaden an die Hand (vgl. 7–11). Der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen ist die Diagnose eines gesellschaftlichen Werteverfalls bzw. philosophischen Wertereativismus, die nicht nur in den Schriften von Ratzinger, sondern auch in denen von Habermas zu finden sei. H. entwirft ein wohlthuendes Plädoyer gegen das Lamento des diagnostizierten gesellschaftlichen Werteverfalls und führt zur differenzierten Betrachtung der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral ein (Kap. 1, 13–31). Bevor er diese Unterscheidung starkmacht, zeigt er in einem ersten Schritt auf, dass die mediale Berichterstattung zu einer verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit führt. Außerdem benennt er insbesondere bioethische Probleme als die Quelle einer moralischen Verunsicherung, die auf einen gesellschaftlichen Werteverfall hindeuten könnten. Mit Bezug auf die hier auftretenden moralischen Problemlagen behauptet H. aber, dass der gesellschaftliche Katalog der verpflichtenden moralischen Pflichten auch angesichts dieser Herausforderungen durchaus nicht geschrumpft sei. Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral verdeutliche, dass es allgemein anerkannte moralische Regeln gebe, während ausschließlich bestimmte Gemeinschaftswerte (zum Beispiel Keuschheit) keine moralische Verbindlichkeit mehr beanspruchen könnten. Diese Unterscheidung ist auch für die Theorie-Architektur der Diskursethik grundlegend. Das diskursethische Theoriedesign geht zwar von einem gesellschaftlichen Wertpluralismus aus, verteidigt im Anschluss an die Unterscheidung zwischen gutem und gerechtem Leben aber den moralischen Universalismus. Im Anschluss an Hilary Putnam (Kap. 2, 33–40) versucht H. nun die Existenz objektiver Werte moralphilosophisch gegen Habermas zu verteidigen und einen solchen Werterealismus gegenüber einer rein intersubjektivistischen Lesart der Diskursethik zu etablieren. Diese Strategie müsste aber theoretisch noch stärker abgesichert werden, weil sich H.s Argumente für einen Werterealismus nicht so schnell erschließen. So versteht er Folter als eine prinzipiell unmoralische Handlung. Gegen seine Darstellung (38) lässt sich aber folgende Szenerie in Stellung bringen: Man stelle sich vor, was passierte, wenn man morgens ins Oval Office des Weißen Hauses käme und rief: „Hallo Leute, kommt mal alle zusammen und hört mir zu! Also, ich bin gegen Folter.“ Entgegen H.s moralischer Intuition ist es durchaus denkbar (und bedarf des empirischen Aufweises), dass Folter inzwischen von einer großen Mehrheit der Bevölkerung als probates Mittel im Kampf gegen Gewaltverbrechen akzeptiert würde.

Erst in Kap. 3 (41–53) kommt H. auf das Abendgespräch zu sprechen, das seine beiden Protagonisten am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in München miteinander geführt haben. Zumindest hier nun zeigt sich, dass das Thema der gemeinsamen Reflexionen von Habermas und Ratzinger nicht der Werterelativismus, sondern das Spannungsverhältnis von Vernunft und Religion ist. Es geht um die Frage, inwieweit Philosophie und Theologie einen Gesprächszusammenhang herstellen können. Ausgangspunkte eines erhofften Zusammenspiels von Vernunft und Religion sind für Ratzinger die sozialen Pathologien und gesellschaftlichen Entfremdungen der Moderne, die die gegen sich selbst gewendete Vernunft hervorbringt. Hier ist deutlich die Vernunftdiagnose von Adorno und Horkheimer aus der „Dialektik der Aufklärung“ zu erkennen. Und auch Habermas scheint sich bei seiner Skizze einer möglichen entgleisenden Säkularisierung der Gesellschaft bzw. bei der Idee einer postsäkularen Gesellschaft von dieser Vernunftdiagnose leiten zu lassen. Die Forderung nach einer Selbstkritik der modernen Vernunft geht nie so weit, die Einsichten der Moderne zu verabschieden und hinter die philosophischen Erkenntnisse der Aufklärung zurückzugehen. H. stört nun den von ihm rekonstruierten inhaltlichen Konsens der beiden Denker und verweist bei allen Gemeinsamkeiten auf einen gravierenden Unterschied: Habermas betrachtet die Religion unter den Bedingungen der Säkularisierung nicht nur soziologisch als ein gesellschaftliches Teilsystem, sondern weist ihr auch normativ nur eine spezifische Funktion zu. Zwar weiß Ratzinger natürlich darum, dass die Religion und Kirche in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft nicht länger die Rolle einnehmen, die sie im mittelalterlichen geordneten Kosmos innehatten – aber H. meint, bei Ratzinger zumindest normativ herauslesen zu können, dass die Religion die Rolle immer noch einnehmen könnte. Hier ist H.s Verweis der Orientierung des katholischen Lehramts an der Natur bzw. am Naturrecht (52) allerdings insofern ärgerlich, weil er an dieser Stelle verschweigt, dass dieses Naturrecht laut Ratzinger zu einem stumpfen Instrument geworden sei, und dass der argumentative Mehrwert sich nicht so einfach erschließe. Über diese Aussage hat es große publizistische Aufregung gegeben, wird mit dieser Aussage doch die insbesondere in der katholischen Soziallehre geschichtlich wirkmächtige Argumentationsfigur in Frage gestellt.

Das knappe vierte Kap. (55–57) ist nur die Einleitung für die drei folgenden und thematisiert das Konfrontationsdenken zwischen einer jüdischen Gerechtigkeitsethik und einer christlichen Liebesethik. Mit Blick auf theologische Studien weist H. dieses Konfrontationsdenken zurück und behauptet eine Komplementarität. In Kap. 5 (59–75) konfrontiert H. diese komplementäre Gerechtigkeitskonzeption mit der egalitären Gerechtigkeitkonzeption von Habermas, verliert sich aber zuerst in einer Darstellung der unterschiedlichen philosophischen Einwände gegen einen solchen egalitaristischen Gerechtigkeitansatz. H. präferiert eine Moralphilosophie, die nicht nur die Präsuppositionen eines herrschaftsfreien Diskurses rekonstruiert, sondern auch die vorausgesetzte normative Infrastruktur des Ansatzes in den Blick nimmt. Dazu gehört bspw. die Fähigkeit, sich als kognitiv kompetentes Diskurssubjekt zu verhalten (vgl. 70). Außerdem zielt H. auf eine Konzeption ab, die über die bloße Wechselseitigkeit der moralischen Pflichten hinaus die Andersheit des Anderen im Blick hat. Die jüdisch-christliche Nächstenliebe scheint für H. eine solche Ethik zu sein (Kap. 6, 77–84), die ein supererogatorisches Element in sich trägt und über ein wechselseitiges Tauschprinzip hinausgeht. Auch wenn dem prinzipiell zuzustimmen ist, ist das gewählte biblische Beispiel des barmherzigen Samariters (78) aufgrund exegetischer Befunde auch aus der Perspektive einer egalitaristischen Gerechtigkeitkonzeption zu interpretieren. Sein Handeln beruht durchaus auf der Idee der moralischen Reziprozität. Er tut nichts Besonderes, sondern das, was er aus der Perspektive einer reziproken Moral tun soll. Er bricht mit der engen Gemeinschaftskonstruktion der biblischen Welt und hilft einem Mann, der nicht zu seinem Volksstamm gehört. Sein moralisches Handeln steht im Kontrast zum Priester und Leviten, die sich aufgrund ihrer Profession eigentlich anders verhalten müssten. Im siebten Kap. (85–89) setzt H. Nächstenliebe und Gerechtigkeit dann miteinander in ein Verhältnis. Dabei greift er im Wesentlichen auf die Aussagen der Sozialzyklika *Deus caritas est* zurück. H. schließt sich der Aussage an, dass das karitative Handeln der Kirche mit der Nächstenliebe ein Prinzip zu repräsentieren hat, das über den bloßen wechsel-

seitigen Austausch einer (falsch verstandenen?) Gerechtigkeitskonzeption hinausgeht und insofern verschwenderisch ist.

Das Kap. 8 (91–109) geht mit Blick auf die Entwicklung moralischer Kompetenzen noch einmal auf die Potentiale des Religiösen ein. Damit greift H. in impliziter Form eine Facette des Münchner Streitgesprächs auf: Es geht um die vorpolitischen oder besser vormoralischen Grundlagen demokratischer Rechtsstaaten. In diesem Kap. referiert H. den aktuellen moralpsychologischen Forschungsstand zur Moralentwicklung – und greift damit eines seiner eigenen Forschungsgebiete ausführlich auf (96–109). H. vergibt in diesem Kap. aber die Möglichkeit, intensiver über die möglichen Potentiale der Religion für eine autonome Moral zu reflektieren. Ist Religion tatsächlich nur Lieferantin eines dichten Geflechts von kulturellen Wertevorstellungen und entsprechend sozialisiereten moralischen Subjekten, hält diese für gesellschaftliche Pathologien sensibel, während sich das normative religiöse Vokabular letztlich doch in nachmetaphysisch-philosophische Rede transformieren lässt? Handelt es sich hierbei nur um einen funktionalen Beitrag zum Erhalt der postsäkularen Gesellschaften? Und ist der diskursive Betrag der (christlichen) Religion und mit ihr der Theologie aus Sicht der Sozialphilosophie mehr als nur ein Beitrag unter anderen?

Das neunte Kap. (111–113) ist ein kurzes Resümee, auf das der Anmerkungsapparat (115–116), die Literaturnachweise (117–125) und eine Danksagung (127) folgen. H. unterstreicht mit seinem Essay die Wirkmächtigkeit des philosophisch-theologischen Streitgesprächs, so, wie es im Januar 2004 in München stattgefunden hat. Er rekonstruiert in seinem Essay die Positionen von Habermas und Ratzinger und systematisiert das Streitgespräch auf der Grundlage ausgesuchter Schriften der Denker, um es über den bisherigen Diskussionsstand hinauszuführen. Es zeigt sich, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Vernunft, zwischen den unabgeholten Gehalten religiöser Rede und der (vermeintlich?) nachmetaphysischen Philosophie noch lange nicht abgeschlossen und vielleicht auch auf Dauer gestellt ist. In diesem Sinne kann der Essay eine interessante Grundlage für die weitere fruchtbare Auseinandersetzung sein.

A. BOHMEYER

DALFERTH, INGOLF U., *Das Böse*. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. IX/215 S., ISBN 3-16-149031-6.

Vom Bösen sprechen Betroffene angesichts des Einbruchs vor etwas Unbegreiflichem in ihr Leben. Die Sinngeschichte dieser Artikulations- und Denkform rekonstruiert Dalferth (= D.) „am Leitfaden einer zweifachen Unterscheidung: der zwischen *gut* und *böse*, und der zwischen *böse* und *Gott*“ (VII). Und gleich eingangs liest man, die „neuzeitliche Moralisierung des Bösen“ sei nur eine wichtige Phase dieser Geschichte, die manches erhellte, anderes aber verstelle (VIII). Der Denkweg führt durch acht Etappen von A bis H.

A. Die Wirklichkeit des Bösen. Es geht um die Erfahrung, bestimmte Widerfahrnisse erlebt zu haben, die in verschiedener Hinsicht befragt werden kann. Erfahren – als nicht sein sollend – wird Schädigung und Zerstörung von Leben. Der Blick auf die Geschichte kultureller Bewältigungsversuche führt zu den beiden Unterscheidungen: moralisch (philosophisch) bzw. religiös (theologisch).

B. Von den Geschichten zur Denkform. Drei Strategien zur „Entbösung des Bösen“: 1. Vorsehung Gottes (der seinerseits erst als rein gut erkannt werden muss), die aus Bösem Neues und Gutes werden lässt; 2. Fortschrittsdenken (wäre hier erst die Neuzeit zu kritisieren, nicht schon der „böse Trieb“ bei den Rabbinen?); 3. Euphemisierung (Freud, Nietzsche). Das Dilemma der Postmoderne: Verlust der Moral zwischen individueller Emanzipation und positivem Recht. Doch das Böse bleibt, und so die Notwendigkeit kontrastiver Lebensorientierung (bei aller heutigen Abwehr von „Diskriminierung“), im Wissen, dass wir nicht die Gottes-Macht haben, dank Unterscheidung von Gut und Böse das Chaos zu bannen. Dafür wechselt Gott an unseren Ort.

C. Klärungen zum Wortfeld gut, böse, übel, schlecht. Beschreibung und Wertung, Pluralisierung und Singularisierungen; Kants ethische Präzisierung (unter Verlust der