

Religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus¹

VON PETER JONKERS

1. Einleitung

Thema dieses Aufsatzes ist der Wahrheitsanspruch des Glaubens in einer vom Pluralismus geprägten Gesellschaft. Eine Religion, die einen Wahrheitsanspruch erheben will, steht in unserer Zeit oft unter dem Verdacht des Fundamentalismus, der Intoleranz anderen Weltanschauungen gegenüber oder sogar der Motivierung heiliger Kriege und eines religiösen Terrorismus. Überhaupt steht heutzutage jeder Anspruch auf (objektive) Wahrheit unter dem Verdacht irrationaler Gewaltausübung und intoleranter Unterdrückung gegenläufiger (oder politisch inkorrekt) Überzeugungen. Einfacher gesagt: Nach einer verbreiteten Meinung ist ein religiöser Wahrheitsanspruch notwendigerweise intolerant und exklusivistisch, das heißt, er schließt andere Glaubensüberzeugungen aus. Dieser Meinung zufolge argumentieren die Religionen etwa folgendermaßen: Weil meine Religion die wahre ist, sind alle anderen falsch, und ist es meine heilige Pflicht, die Anhänger dieser Irrlehren auf den rechten Weg zu bringen – wenn nötig mit Gewalt. In der Tat hat die christliche Religion sich jahrhundertlang mit ihrem göttlich sanktionierten und daher unfehlbaren Wahrheitsanspruch einer gewalttätigen Unterdrückung abweichender Meinungen schuldig gemacht, und manche Religionen machen sich noch immer einer solchen Unterdrückung schuldig. Deshalb plädieren viele gegenwärtige Philosophen, wie zum Beispiel Habermas und Rawls, dafür, dass die Religionen wenigstens in der Öffentlichkeit ihre exklusiven Wahrheitsansprüche aufgeben und diese durch einen aus einer herrschaftsfreien, rationalen Kommunikation resultierenden umgreifenden Konsens (*overlapping consensus*) ersetzen.

Gleich wie die natürliche Religion in der frühen Neuzeit die gemeinschaftliche Ebene für die verschiedenen geoffenbarten Religionen bildete und die Philosophie dazu diente, den Inhalt dieser natürlichen Religion kritisch zu prüfen, bildet heutzutage der demokratisch gewonnene und deshalb ungezwungene Konsens die Grundlage für die friedliche Koexistenz der Religionen. Im Unterschied zur frühen Neuzeit, als der wesentliche Inhalt der natürlichen Religion noch durch die Metaphysik bestimmt wurde, ist in unserer weitgehend antimetaphysischen Zeit Metaphysik durch die rationale, öffentliche Meinungsbildung ersetzt worden. Habermas und Rawls zufolge

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines am 3. Juli 2013 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main gehaltenen Vortrags.

dürfen die Kirchen an diesem Prozess der Meinungsbildung unter der Bedingung teilnehmen, dass sie dazu bereit sind, erstens den exklusivistischen Charakter ihrer Wahrheitsansprüche, insbesondere die Zuflucht zur Gewalt zur Durchsetzung ihrer Überzeugungen, aufzugeben, und zweitens ihre Einsichten und Werte „aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache [...]“² zu übersetzen.

Jedoch sind damit überhaupt noch nicht alle Probleme der religiösen Wahrheit in einer pluralistischen Gesellschaft gelöst. Denn die Frage, was vernünftig ist, lässt sich nicht ohne Weiteres eindeutig beantworten. Erstens macht Rawls eine für seine politische Philosophie wesentliche Unterscheidung zwischen „vernünftig“ und „verständlich“ oder „rational“.³ Ihm zufolge sind Menschen vernünftig, wenn

sie – sagen wir unter Gleichen – bereit sind, Grundsätze und Standards als freie Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sich sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden. Von diesen Normen glauben sie, daß sie für jeden vernünftigerweise akzeptabel sind und daß sie sich allen gegenüber rechtfertigen lassen, und sind bereit, von anderen vorgeschlagene faire Bedingungen zu diskutieren.⁴

Eine wesentliche Eigenschaft dieser Vernünftigkeit ist Gegenseitigkeit. Wenn Menschen nicht bereit sind, auf Grund dieser Gegenseitigkeit zusammenzuarbeiten oder allgemeine Prinzipien und Normen zu akzeptieren, die diese faire Zusammenarbeit näher bestimmen, sind sie zwar verständig oder rational, aber nicht vernünftig. Solche Menschen handeln also im Grunde genommen aus Eigennutz und nehmen keine Rücksicht auf die vernünftigen Prinzipien von Gegenseitigkeit und „Fairness“. Selbstverständlich lässt sich die Trennungslinie zwischen vernünftig und verständig oft nicht eindeutig bestimmen; denn die meisten menschlichen Handlungen sind eine Mischung von vernünftigen und verständigen Überlegungen, aber immerhin weist dies darauf hin, dass die Frage, was vernünftig ist, sich genauso schwer beantworten lässt wie die Frage, was wahr ist. Zweitens lässt sich – gerade im Zusammenhang mit der Problematik der Übersetzung religiöser Wahrheiten in eine allgemein zugängliche, vernünftige Sprache – fragen, wie und von wem die Kriterien für eine korrekte Übersetzung bestimmt werden. Wenn die Beantwortung dieser Frage dem Befürworter der säkularen Gesellschaft überlassen wird, laufen die Religionen Gefahr, dass ihre Einsichten im Voraus als unvernünftig (dis-)qualifiziert werden, während diese nach ihrer Selbsteinschätzung im Gegenteil Musterbeispiele des göttlichen Logos sind.

Aus einer anderen Perspektive stellt Habermas die kritische Frage, ob vernünftig mit dem Berechenbaren oder Voraussehbaren, mit dem, was na-

² 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 am Main 2005, 119–154, 137.

³ J. Rawls, *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main 1998, 119–127.

⁴ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 121.

turwissenschaftlich oder auf Grund technischer Verfahren als vernünftig gilt, identisch ist. Eine derartige Gleichsetzung würde zu einer völligen Naturalisierung der menschlichen Person führen, was bedeutet, dass seine Handlungen nur noch erklärt werden können, aber die Frage nach ihrer Rechtfertigung, auf Grund wovon Menschen zur Verantwortung gezogen werden können, ihren Sinn verliert.⁵ Weiterhin würde eine streng wissenschaftliche Behandlung der menschlichen Person dazu führen, dass die meisten existenziellen Fragen, wie etwa die nach Liebe und Tod, Schuld und Vergebung, Gesetzlichkeit und Barmherzigkeit, Menschenwürde und ihrer Verletzung durch eine „Anthropotechnik“, lediglich als Gegenstand subjektiver Präferenz, kontingenten Schicksals oder rein privater Überzeugung erscheinen, aber keineswegs eine vernünftige Betrachtung zulassen.

Es lässt sich fragen, wie sich der Wahrheitsbegriff des christlichen Glaubens zu diesem von Rawls und Habermas gemachten Vorschlag verhält, dass ein auf Gegenseitigkeit gegründeter, herrschaftsfreier – also vernünftiger – Konsens die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft bilden soll.

Jedoch wird sogar dieser im Grunde genommen der Modernität zugehörige Vorschlag von vielen nicht mehr als eine plausible Lösung für die gegenwärtigen Probleme einer pluralistischen Gesellschaft akzeptiert. Stattdessen gewinnt heutzutage eine oft als postmodern qualifizierte Rationalitätsauffassung mehr und mehr an Popularität. Deswegen ist es gerade für die aktuelle Beantwortung der Frage, wie sich religiöse Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus gestalten kann, erforderlich zu untersuchen, wie sich die Kirche zu dieser postmodernen Rationalität verhält.

Weil eine vollständige Antwort auf diese Fragen selbstverständlich den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, werde ich mich auf einige tonangebende Autoren beschränken. Im nächsten Abschnitt wird, anhand der Philosophie Rortys, die postmoderne Rationalitätsauffassung knapp skizziert. Um diese im dritten Abschnitt mit der christlichen Vernunft- und Wahrheitsauffassung konfrontieren zu können, beschränke ich mich auf einige Veröffentlichungen von Papst Benedikt XVI., etwa ab seiner Wahl im Jahr 2005 bis zu seinem Rücktritt 2013. Besonders sein Votum für eine erweiterte Vernunft und einen transzendenten, den Menschen objektiv orientierenden Wahrheitsbegriff ist in dieser Hinsicht relevant. Er führt diesen Vorschlag vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Habermas und Rawls aus, aber auch – mehr im Allgemeinen – in der Auseinandersetzung mit der postmodernen Rationalitätsauffassung. Im vierten Abschnitt werde ich der Frage nachgehen, wie sich dieser Vorschlag zu den Standpunkten der oben genannten Vertreter der (Post-)Moderne verhält. Auf diese Weise lässt sich zeigen, dass die (post-)moderne Gesellschaft tatsächlich etwas von der religiösen Wahrheit lernen kann, was übrigens von Habermas und Rawls selbst

⁵ Vgl. J. Habermas, Glauben und Wissen, in: *Ders.*, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt am Main 2003, 249–262, 254 f.

eingerräumt wird.⁶ In diesem Zusammenhang soll natürlich auch die umgekehrte, ebenso kritische Frage gestellt werden, nämlich ob Papst Benedikts Hinweis auf einen transzendenten, objektiven Wahrheitsbegriff vor einer der wichtigsten Herausforderungen unserer Zeit, der des gesellschaftlichen Pluralismus, bestehen kann.⁷ Am Ende dieses Aufsatzes sei auf zwei Aporien hingewiesen, die den ganzen Problemkomplex der (religiösen) Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus kennzeichnen.

2. Die heutige Pluralisierung von Vernunft und Wahrheit

Die in unserer Zeit vorherrschende Wahrheits- und Rationalitätsauffassung ist von einer radikalen Pluralisierung gekennzeichnet. Die aus der Philosophie Kants stammende Metapher von der Vernunft als unparteiischem Gerichtshof, der nach allgemeingültigen Gesetzen jeden Wahrheitsanspruch richtet, hat nach der Ansicht vieler (nicht nur Philosophen) ihre Plausibilität weitgehend verloren. Stattdessen ist die Vernunft „lokal“ geworden, das heißt radikal durch Zeit und Raum geprägt. Besonders wenn es sich um die Rationalität oder sogar die Wahrheit von menschlichen Werten, individuellem und sozialem Verhalten oder religiösen Überzeugungen handelt, ist es in unserer Zeit kaum möglich, über die Grenzen der Zunft oder der Gemeinschaft, der man angehört, hinauszugehen.

Dieses Problem möchte ich anhand der Philosophie Richard Rortys, eines der einflussreichsten Kritiker der modernen Wahrheits- und Rationalitätsauffassung, behandeln. Ihm zufolge entspricht die wachsende Pluralisierung unserer Lebenswelt auf einer philosophischen Ebene dem 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 nichts anderes als kontingente „abschließende Vokabulare“, was bedeutet, dass ihre Wahrheit

⁶ In der Kontroverse über den Umgang mit menschlichen Embryonen bezieht sich Habermas auf die im Buch *Genesis* ausgedrückte Glaubensvorstellung von dem Menschen als Bild Gottes: „Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann. [...] Nun – man muß nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenz zu verstehen, daß eine ganz andere als kausal vorgestellte Abhängigkeit ins Spiel käme, wenn die im Schöpfungsbegriff aufgenommene Differenz verschwinde und ein Peer an die Stelle Gottes träte –, wenn also ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen.“ (*Habermas*, *Glauben und Wissen*, 261 f.; Hervorhebung im Original). Für die Stellungnahme von Rawls zur Bedeutung religiöser Einsichten in einer liberalen Gesellschaft vgl. *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 321–324.

⁷ Für eine ausführlichere Darstellung dieser Problematik siehe *P. Jonkers*, „A purifying force for Reason“? in: *S. Hellemans/J. Wissink* (eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions*, Wien 2012, 79–102.

nur mit Hilfe zirkulärer Argumente nachgewiesen werden kann. Wahrheit ist deswegen nur eine provinzielle Angelegenheit; sie ist beschränkt auf die Personen oder örtlichen Gemeinschaften, die ein gewisses Vokabular teilen. Im Gegensatz zur Moderne, die von der Überzeugung lebt, dass sich jedes einzelne Letztvokabular vor dem Gerichtshof der Vernunft untersuchen lässt, wobei diese Vernunft als ein unparteiisches Metavokabular fungiert und die Vor- und Nachteile all dieser abschließenden Vokabulare beurteilen kann, hat die Postmodernität diesen Glauben verloren. Heutzutage herrscht vielmehr die Überzeugung, dass religiöse und säkulare Traditionen nichts anderes als kontingente soziale Konstruktionen sind, die bloß auf einem örtlichen Markt ausgetauscht werden und deswegen überhaupt keinen Anspruch auf allgemeingültige Wahrheit erheben können.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass, auf einer praktischen Ebene, die Menschen 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.⁸

Dies bedeutet, dass sich Nietzsches Prophezeiung des Todes Gottes heutzutage erfüllt hat: Die Menschen haben ihren Glauben an die Wahrheit aller transzendentalen (im Sinne von umfassenden) 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 reduziert und stehen letztendlich auf der gleichen Ebene wie unsere Anhänglichkeit an unsere „heiligen Kühe“, witzigen Gewohnheiten, politisch korrekten Ideen usw.

Obzwar die meisten Menschen spontan davon überzeugt sind, dass mit dieser postmodernen, ironischen Lebenshaltung nur Vorteile verbunden sind, insbesondere bezüglich der Menge und Ungebundenheit ihrer Wahlmöglichkeiten, laufen sie Rorty zufolge doch Gefahr, sich nirgendwo mehr zu Hause zu fühlen und einem völligen Identitätsverlust zum Opfer zu fallen. Die einzige Weise, dies zu vermeiden, besteht darin, sich radikal einer Lebensweise zu widmen, mit der man vertraut ist. Negativ formuliert bedeutet dies, dass die Menschen anerkennen, nicht alles ernst nehmen zu können;⁹ positiv formuliert heißt dies, dass sie nach Rorty völlig berechtigt sind, an ihren partikularen Lebensweisen, von denen sie sich jeweils angezogen fühlen, festzuhalten. Dabei ist aber zugleich zu beachten, dass diese Berechtigung nur eine psychologische und keineswegs eine rationale ist. Kurz, Ethnozentrismus ist das paradoxe, aber unumgängliche Ergebnis des Bewusstseins der Kontingenz aller Traditionen. Nach Rorty soll diese im

⁸ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1991, 128.

⁹ Vgl. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 98 f.

Grunde genommen parteiische Haltung sich aber auf die private Sphäre beschränken, während die Menschen in der Öffentlichkeit eine völlig neutrale, säkulare Haltung annehmen sollen, um das friedliche Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft nicht zu gefährden. Dies bedeutet, dass religiöse Traditionen und die darin enthaltenen Einsichten keine Rolle in der öffentlichen Meinungsbildung spielen können, und zwar nicht nur, weil ihr Anspruch auf Vernünftigkeit zirkulär ist, so dass eine Übersetzung religiöser Einsichten in eine allgemein zugängliche, das heißt vernünftige Sprache a priori ausgeschlossen ist, sondern auch und vor allem, weil die Öffentlichkeit von einer säkularen Kultur beherrscht wird.¹⁰

Auf den ersten Blick ist diese aus unserer subjektiven Ergebenheit zu einer uns passenden Lebensweise hervorgehende Partikularisierung und Pluralisierung der (religiösen) Wahrheit sehr verlockend: wenn etwa auf einer Geburtstagsfeier darüber diskutiert wird, brauchen wir uns nicht um das Fehlen eines gemeinschaftlichen (Meta-)Vokabulars zu kümmern oder müssen es nicht bedauern, dass die Argumente für unsere (religiöse) Grundüberzeugung von Anderen als überhaupt nicht stichhaltig beurteilt werden und letztendlich nur zu Zank und Streit führen. Stattdessen genügt es zu sagen, dass wir völlig berechtigt sind, an unserer eigenen Lebensweise festzuhalten, einfach weil sie am besten zu uns passt. Weil diese Haltung uns von dem Bedürfnis, nach der „wahren“ Bedeutung des Lebens zu suchen, sowie von der mühsamen Aufgabe, allgemein zugängliche Rechtfertigungen dafür zu entwickeln, befreit, bekommt unsere Existenz dadurch eine gewisse Leichtigkeit. Dies kommt nach Rorty etwa darin zum Ausdruck, dass wir unsere schweren philosophischen und theologischen Bücher einfach wegwerfen können, insbesondere die Bücher auf den Gebieten der Metaphysik und der Fundamentaltheologie, weil diese sich wie keine anderen mit der Wahrheitsfrage beschäftigen. Wir können sie ohne Weiteres durch Romane ersetzen, weil diese uns einen Einblick in die große Verschiedenheit konkreter Lebensweisen gewähren – in das, wozu wir uns hingezogen fühlen und womit wir uns identifizieren können. Dem emeritierten Papst zufolge zeigt sich in dieser Haltung eine Art Relativismus,¹¹ aber es wäre gerechter, sie als Ethnozentrismus zu kennzeichnen. Laut diesem

[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 [...].¹²

¹⁰ Vgl. H. J. Prosman, *The Postmodern Condition and the Meaning of Secularity. A Study on the Religious Dynamics of Postmodernity*, Utrecht 2011, 105–115.

¹¹ Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, San Francisco 2006, 45; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York 2006, 74–80; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Caritas in veritate*, Rom 2009, 2, 26; J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Begegnung mit den politischen Autoritäten und dem diplomatischen Korps. Ansprache des Heiligen Vaters in Prag*, Samstag, 26. September 2009, Rom 2009.

¹² Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, 23 [Übersetzung P. J.].

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu bemerken, dass die von Rorty als die „unsrige“ bestimmte Gesellschaft weder mit dem nationalen Staat des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, geschweige denn mit einer Vereinigung von Staaten wie der Europäischen Union oder den Vereinigten Staaten noch, aus einer religiösen Hinsicht, etwa mit der universellen katholischen Kirche deckungsgleich ist, sondern vielmehr einem örtlichen, meistens informellen Klub von Gesinnungsfreunden gleicht. Heutzutage gehören die meisten Menschen auf Grund ihrer Ortsverwandtschaft, der Ausbildung, ihres Berufs, ihrer Interessen und Hobbys, ihrer Religion usw. einer Unmenge verschiedener Klubs an. Hieraus ergibt sich, dass die heutige Gesellschaft von einem radikalen Pluralismus gekennzeichnet ist, wodurch es ihr unmöglich ist, eine gemeinsame Diskussionsebene über die Grenzen der einzelnen religiösen Gemeinschaften, säkularen Lebensweisen, örtlichen Kulturen und Ethnien hinaus zu etablieren.

3. Ein Plädoyer für eine erweiterte Vernunft

Es ist zu fragen, welche Antwort Benedikt XVI. auf die im vorigen Abschnitt dargestellten Entwicklungen der Wahrheits- und Vernunftauffassung der Moderne und Postmoderne gibt. Klar ist, dass es sich hier nicht nur um abstrakte philosophische Problemkomplexe handelt, sondern dass diese Fragen eine existenzielle Dimension haben und das menschliche (Zusammen-)Leben heutzutage weitgehend beeinflussen, so dass sie auch die christliche Religion berühren, und das nicht nur in (fundamental-)theologischer, sondern auch in pastoraler Hinsicht.

Erstens erkennt Papst Benedikt, dass bestimmte Werte, obzwar ursprünglich aus der Aufklärung stammend, dennoch eine universelle Gültigkeit haben, wie zum Beispiel

die Einsicht, dass die Religion nicht durch den Staat aufgezwungen werden kann, sondern immer in Freiheit angenommen werden muss; die Achtung der grundlegenden Menschenrechte, die für alle gleich sind; die Gewaltenteilung und die Kontrolle der Staatsgewalt¹³.

Man kann ihm also nicht vorwerfen, die Denkart der Aufklärung, die zum Teil auch die Gegenwart noch beherrscht, völlig zu verwerfen. Aber es kommt Papst Benedikt zufolge ebenso wenig in Frage, die Rationalitätsauffassung der Aufklärung ohne Weiteres hinzunehmen. Er qualifiziert diese als wesentlich beschränkt – ungeachtet dessen, dass er die Bemühungen von Rawls und Habermas explizit würdigt, diese Beschränkungen, insbesondere die auf Eigennutz und auf das wissenschaftlich Kalkulierbare, zu kritisieren. Nach Benedikt ist der Anspruch der aufgeklärten Vernunft auf Allgemeinheit sowie ihr Anspruch, eine universelle kritische Instanz zu sein, weitgehend unberechtigt. Er denkt dabei insbesondere an die Weigerung

¹³ *Ratzinger/Benedict XVI, Christianity and the Crisis of Cultures*, 39.

der aufgeklärten Vernunft, das *bonum commune* als einen objektiven Orientierungspunkt für das menschliche (Zusammen-)Leben in Betracht zu ziehen sowie ihre Unfähigkeit, ausnahmslos alle Menschen als Träger einer unveräußerlichen Würde zu sehen. Zudem kritisiert er den unhistorischen Charakter der Vernunft, das heißt ihre Weigerung, die spirituellen und sittlichen Wurzeln der westlichen Zivilisation, einschließlich der christlichen, anzuerkennen und zu würdigen.¹⁴ Dagegen plädiert Papst Benedikt für eine Erweiterung der Vernunft auf das Transzendente hin, so dass sie auch imstande ist, die Vernünftigkeit wesentlicher Lebensfragen, die sich weder auf das Diesseitige beschränken lassen noch planmäßig zu beherrschen und zu manipulieren sind, sondern die ganze menschliche Person und ihre Gemeinschaft in Betracht ziehen, zu umfassen.

Zweitens antwortet Papst Benedikt auf den von Rawls und Habermas gemachten Vorschlag, Wahrheit durch Konsens zu ersetzen, dass die Wahrheit dem Konsens übergeordnet ist, wie folgendes Zitat zeigt:

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.¹⁵

Auch in diesem Zusammenhang stellt er also die Frage nach einem transzendenten Gegenüber unserer Überzeugungen und Handlungen, wodurch diese eine Orientierung auf das wahrhaft Gute erhalten, so dass sie weniger der Tagesmode unterworfen sind. Paradoxe Weise betrachtet er also den Wahrheitsbegriff als eine zuverlässigere Gewähr gegen irrationale Gewaltausübung und intolerante Unterdrückung als die Suche nach Konsens, besonders deshalb, weil dieser oft gesellschaftlichem Druck ausgesetzt, also alles andere als ungezwungen und herrschaftsfrei ist. Ohne dass man a priori mit Papst Benedikt bezüglich des Inhalts dieses Gegenübers einverstanden sein muss, ist es deutlich, dass er ein wesentliches Problem des heutigen Strebens nach Konsens statt nach Wahrheit, insbesondere in einer pluralistischen Gesellschaft, aufzeigt.

In Beziehung auf die Postmoderne sieht Papst Benedikt den oben analysierten Verzicht auf die Allgemeinheit der Wahrheit und der Vernunft und die sich daraus ergebende Zersplitterung jeder gemeinschaftlichen Diskussebene als die größte Gefahr für unsere Zeit.

In den heutigen, pluralistischen Gesellschaften, in denen verschiedene religiöse, kulturelle und ideologische Richtungen koexistieren, wird es immer schwieriger, eine gemeinschaftliche Grundlage moralischer Werte sicherzustellen, die von allen geteilt wird und eine hinreichende Grundlage für die Demokratie bildet. Sehr viele Menschen sind davon überzeugt, dass wir nicht ohne ein Minimum an moralischen Werten, die gesellschaftlich anerkannt und festgelegt sind, auskommen; aber die Substanz solcher

¹⁴ Vgl. *Ratzinger/Benedict XVI*, *Christianity and the Crisis of Cultures*, 43.

¹⁵ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Ansprache des Heiligen Vaters in Prag*.

Werte löst sich immer mehr in Luft auf, je mehr wir versuchen, über diese auf der Ebene der Gesellschaft Übereinstimmung zu erreichen. Nur ein einziger Wert scheint nicht zur Debatte zu stehen, weil er unanfechtbar ist und deshalb eine Art Filter geworden ist, durch den alle anderen ‚Werte‘ hindurch müssen, nämlich das Recht des Individuums, sich selbst frei auszudrücken, ohne jeden externen Zwang, wenigstens insofern seine Freiheit nicht in die Rechte Anderer eingreift.¹⁶

Es ergibt sich aus diesem Zitat erstens, dass der Vorschlag, die Allgemeinheit des Wahrheitsanspruches zu Gunsten eines ethnozentrischen Pragmatismus aufzugeben, das heißt der Bereitschaft der eigenen Glaubensgenossen, einen gut wegkommen zu lassen (Rorty), für Papst Benedikt völlig unakzeptabel ist. Denn das Christentum ist wesentlich eine Bekehrungsreligion, so dass für ihn der Wahrheitsanspruch unverzichtbar ist, und die Entsubstantialisierung oder Perspektivierung wesentlicher menschlicher Werte überhaupt keine Option ist. Zweitens kritisiert Papst Benedikt in diesem Zitat die gegenwärtige Kultur der Authentizität, insofern sie zu einem beschränkten expressiven Individualismus führt. Nach Charles Taylor, von dem dieser Ausdruck stammt, geht es dabei um ein neues, aber zugleich wesentliches moralisches Ideal, das in der Romantik aufgekommen und seitdem immer einflussreicher geworden ist,¹⁷ das sich aber in unserer Zeit unter dem Einfluss vielerlei gesellschaftlicher Entwicklungen, wie der Revolution der Konsumenten, der Absolutheit der individuellen Wahlfreiheit usw., gewissermaßen trivialisiert und banalisiert hat. Diese problematische Seite des Authentizitätsideals liegt insbesondere darin, dass viele Menschen jedem über ihr individuelles Selbst hinausgehenden Bedeutungshorizont die Anerkennung verweigern.¹⁸ Dagegen weist Papst Benedikt darauf hin, dass es für jeden Menschen, unabhängig davon, ob er gläubig ist oder nicht, unentbehrlich ist, sein Leben auf einen transzendenten Horizont hin zu orientieren und diesbezüglich kritisch den Wahrheitsanspruch dieses Horizontes zu untersuchen.

Die oben genannten Antworten auf die Frage nach religiöser Wahrheit zusammenfassend und die nachfolgende Analyse vorwegnehmend, ergibt es nach Papst Benedikt erstens keinen Sinn, die Vernunft radikal zu verwerfen, nur weil sie in ihrer aufklärerischen Gestalt dem Glauben entgegentritt. Das würde dem (religiösen) Irrationalismus Tür und Tor öffnen. Zweitens ergibt es aber ebenso wenig Sinn, diese spezifische Gestalt der Vernunft als allgemeingültige zu akzeptieren, denn dadurch würde ihr offensichtlicher Reduktionismus mit in Kauf genommen. Drittens bietet eine Einschränkung der Vernunft auf eine örtliche Zunft oder den eigenen Klub ebenso wenig eine Lösung für das Problem des universellen christlichen Wahrheitsanspruches in einer pluralistischen Gesellschaft, denn jeder über die Grenzen einer örtlichen Gemeinschaft hinausgehende Wahrheitsan-

¹⁶ *Ratzinger/Benedict XVI*, *Christianity and the Crisis of Cultures*, 61 f. [Übersetzung P. J.]

¹⁷ Vgl. *Ch. Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 788 f.

¹⁸ Vgl. *Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, 797 f.

spruch würde sich auf diese Weise in Luft auflösen. Positiv formuliert lautet die Antwort von Papst Benedikt, dass unsere Zeit dringend eine Kritik der Hybris der Vernunft benötigt.

Um die Hybris der Vernunft zu kritisieren, versucht Papst Benedikt zunächst den Begriff der Vernunft auf eine neue Weise zu bestimmen, so dass manche seiner Bedeutungsschichten, die heute verborgen oder gar verdrängt sind, wieder aufgedeckt werden. Erstens plädiert er in fast allen seinen (rezenten) Veröffentlichungen für eine Erweiterung der Vernunft, wobei er die Unvollständigkeit der (post-)modernen Rationalität, insbesondere ihren wissenschaftlichen Reduktionismus, die Vernachlässigung von Geschichte und Tradition und ihren Perspektivismus kritisiert. Sein Plädoyer für eine Erweiterung der Vernunft zielt offenbar darauf ab, gegen die Aufklärung den Begriff der Rationalität auf die (religiösen) Traditionen auszudehnen und so die Berechtigung einer religiösen Stimme in der öffentlichen Debatte aufzuzeigen. Zweitens soll diese erweiterte Vernunft Papst Benedikt zufolge nicht als eine rein subjektive, menschliche Eigenschaft missverstanden werden, sondern sie ist eng mit der Idee der Wahrheit verbunden, die der Welt inhärent und deshalb als transzendenter und objektiver Orientierungspunkt für die subjektive menschliche Vernunft fungiert. Drittens und zusammenfassend handelt es sich bei dieser Einheit von Vernunft und Wahrheit, von der die christliche Religion und alle anderen wichtigen religiösen Traditionen Zeugnis ablegen, nicht um eine rein theoretische oder doktrinäre Wahrheit, sondern um die wahrhafte Antwort auf existenzielle Fragen, insbesondere auf die Fragen nach Ursprung und Bestimmung des Menschen, nach Gut und Böse usw.

Von dieser Position aus lässt sich Papst Benedikt auf die aktuelle Debatte über die oben formulierten Fragen ein. Erstens schlägt er vor, die christliche Heilsbotschaft nicht so sehr als eine Lehre, sondern als einen Ausdruck göttlicher Weisheit zu betrachten, womit er auf eine Tradition zurückgreift, deren Ursprung aus der Weisheitsliteratur des Alten Testaments stammt.¹⁹ Er bestimmt Weisheit als eine Art existenzielle Erkenntnis, das heißt als eine Antwort auf die Frage, „wie wir unsere Bestimmung erreichen und dabei unsere Humanität verwirklichen [können]“²⁰. Weisheit nimmt die konkrete kulturelle Lage des Menschen zum Ausgangspunkt, aber versucht zugleich, seine Existenz auf das gute und wahrhafte Leben zu orientieren. Weil alle Gestalten der Weisheit kulturell eingebettet sind, unterscheiden sie sich einerseits von der Eindeutigkeit, die den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff kennzeichnet. Aber dadurch, dass die Weisheit auf das Wahre und Gute hin ausgerichtet ist, läuft sie andererseits grundsätzlich weniger

¹⁹ Vgl. Sir. 14:20–27. In seiner Enzyklika *Fides et ratio* gibt Papst Johannes Paulus II eine ausführliche Darstellung des Themas der Weisheit als Einheit von Glauben und Vernunft (*Johannes Paulus II, Fides et ratio*, Roma 1998, Nr. 16f.).

²⁰ *Ratzinger/Benedict XVI, Christianity and the Crisis of Cultures*, 77.

Gefahr, der Zweideutigkeit, dem Perspektivismus oder der Tagesmode zum Opfer zu fallen.

Selbstverständlich ist Weisheit nicht das Monopol des christlichen Glaubens, sondern ebenso sehr ein Kennzeichen anderer religiöser und säkularer Traditionen, die gleichfalls dem Menschen eine wahre Lebensorientierung zu geben beanspruchen. Obzwar sie auf Grund ihrer Verschiedenartigkeit der oben erwähnten Inkommensurabilität der abschließenden Vokabulare gleichen, haben alle diese Traditionen doch eine grundsätzliche Frage gemeinsam: Was ist die *wahrhafte* Bestimmung der menschlichen Person, und wie kann der Mensch auf den in diesen (religiösen) Traditionen enthaltenen Ruf dazu eingehen? Die Antworten auf diese Frage sind also zwar eingebettet in einer Vielfalt religiöser und säkularer Traditionen, aber dadurch, dass sie alle Weisheit beanspruchen, das heißt nach einer wahren Antwort auf diese Frage suchen, lassen sich diese Traditionen untereinander in einen Dialog bringen und beziehen sich auf einen gemeinsamen Grund. Konkret schlägt Papst Benedikt als diesen gemeinsamen Grund die Idee „der wahren Entwicklung der ganzen Person in jeder einzelnen Dimension“²¹ vor. Auf diese Weise kritisiert er einerseits die Inkommensurabilität verschiedener Religionen und Weltanschauungen und die allmähliche Verdunstung einer gemeinsamen Rationalität, die die postmodernen Gesellschaft kennzeichnet, und andererseits schlägt er vor, die Idee der Menschenwürde als einen für die ganze Menschheit verbindlichen Orientierungspunkt zu akzeptieren.

Durch seine Bestimmung der christlichen Religion als Weisheitstradition übt Papst Benedikt auch Kritik an „einer a-historischen Vernunft, die sich nur in einer a-historischen Rationalität selber zu konstruieren versucht“. Im Vergleich zu 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.“²² Diese Kritik bezieht sich auf die die Aufklärungskultur kennzeichnende Tendenz, Wissenschaft mit Rationalität als solcher gleichzusetzen und Glaube als eine Art emotiven Expressivismus herabzuwürdigen. Dies führt unumgänglich zu der bekannten Entgegensetzung von Glaube und Vernunft als subjektiv gegenüber objektiv, emotional gegenüber rational usw. Dem Papst zufolge ist die Konsequenz dieses Reduktionismus, dass Wissenschaft sowie Religion beide pathologisch werden: als Hypertrophie im Bereich der technisch-pragmatischen Wissenschaft und als Rückfall der Religion in Aberglaube und magische Praxis.

²¹ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Caritas in veritate*, Nr. 11. Er übernimmt diesen Gedanken von *Paul VI.*, *Populorum Progressio*, Rom 1967, Nr. 3–5; siehe auch *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Rom 2006, Nr. 13.

²² *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung von Benedikt XVI. für die römische Universität „La Sapienza“, Rom, 2008, Nr. 4.

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.²³

Durch die Erweiterung der Vernunft wird dem Menschen die Möglichkeit einer wahrhaften Lebensorientierung geboten. So kann er sich aus dem verhängnisvollen Dilemma einer ungläubigen Vernunft und eines unvernünftigen Glaubens befreien. Denn auf der einen Seite ist es illusorisch zu erwarten, dass die Wissenschaft eindeutig festlegen kann, was die objektive wahre Lebensorientierung des Menschen ist. Auf der anderen Seite ist es ebenso problematisch, wenn sich der Mensch aus überlieferten und gesellschaftlich anerkannten Gestalten des gelungenen Lebens zurückziehen würde in das rein subjektive Gefühl seiner eigenen Authentizität ohne weiteren Horizont.

Zusammenfassend kann man also sagen, dass sowohl Form als auch Inhalt des intellektuellen Beitrags des Christentums zur modernen Gesellschaft auf der Idee einer erweiterten, existenziellen Vernunft und Wahrheit beruhen, die üblicherweise als Weisheit definiert wird. Diese Weisheit soll einen gemeinsamen Grund für die Debatte zwischen christlichem Glauben und gegenwärtiger, säkularer Gesellschaft bilden und vermeidet so, dass die ethische Argumentation aus einer christlichen Sicht a priori als eine nur lokal (das heißt ausschließlich für die eigenen Glaubensgenossen) gültige herabgewürdigt wird. Dass die Weisheit einen historischen Charakter hat, heißt nicht, dass sie relativ, das heißt von kontingenten individuellen Präferenzen bedingt oder von immer wechselnden zeiträumlichen Umständen abhängig ist. Ganz im Gegenteil: Der metaphysische Charakter der Idee der Wahrheit besteht wesentlich darin zu vermeiden, dass Weisheit zu einem Instrument in den Händen von Ideologen und Parteigängern, die immer ihre partikularen Interessen für allgemeine auszugeben versuchen, entartet. Wahrheit ist immer die Richterin, der die Vernunft gehorchen muss, wenn sie einen wesentlichen Sinn in den Kontingenzen der Geschichte zu entdecken sucht. Aber andererseits soll der metaphysische Charakter der Wahrheit ebenso wenig in dem Sinne missverstanden werden, dass sie eine Art eindeutig beweisbare Evidenz wäre, die einfach objektiv vorhanden wäre und deren *depositum* die Kirche hätte. Gerade wegen ihres göttlichen Charakters haben die Menschen immer die Aufgabe, die Wahrheit zu suchen und zu deuten. Aus demselben Grund hat die Kirche die Wahrheit ebenso wenig inne, sondern sie ermutigt die Menschen, die Wahrheit zu entdecken.²⁴

²³ J. Ratzinger/Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2004, 127; vgl. Ratzinger/Benedikt XVI., Christianity and the Crisis of Cultures, 39–45.

²⁴ Vgl. Ratzinger/Benedikt XVI., Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 11.

4. Wahrheit im Spannungsfeld des gesellschaftlichen Pluralismus

Nachdem die Kritik von Papst Benedikt an der Vernunft- und Wahrheitsauffassung der (Post-)Moderne sowie sein (positiver) Vorschlag einer Erweiterung der Vernunft und seine Rehabilitierung der Weisheit als eines gemeinschaftlichen Grundes unterschiedlicher lebensanschaulicher Traditionen dargestellt worden ist, stellt sich jetzt die Frage, wie sich diese zu dem vielleicht wichtigsten Kennzeichen unserer Zeit, dem gesellschaftlichen Pluralismus, verhalten. Denn wie bereits gezeigt wurde, scheint jeder Anspruch auf allgemeine Vernunft, Wahrheit und Weisheit im krassen Widerspruch zu ihm zu stehen. Ich werde mich hier auf Papst Benedikts Auseinandersetzung mit den Einsichten von Habermas und Rawls zum Pluralismus beschränken und eine Auseinandersetzung mit den Gedanken Rortys unterlassen, weil sich Papst Benedikt neben dem, was weiter oben bereits dargelegt wurde, kaum auf den Postmodernismus einlässt. Außerdem ist die Frage nach einem gemeinsamen Grund religiöser und säkularer Weltanschauungen in einer radikal pluralistischen Gesellschaft für Rorty wegen seiner These vom Fehlen eines Metavokabulars kein Thema.

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 diese Grundlagen im Rahmen eines konstitutionellen demokratischen Staates ermöglicht. Auch die Christen sind gleichberechtigte Teilnehmer an dem Prozess der kommunikativen Rechtfertigung der normativen Grundlagen, wenn sie bereit sind, vernünftig über ihre Position in einer pluralen Gesellschaft zu reflektieren. Und dass das Christentum dazu fähig ist, ergibt sich nach Habermas aus seiner Geschichte, insbesondere daraus, dass der christliche Glaube einen kognitiven Inhalt hat und sich auf Grund dessen vernünftig rechtfertigen kann. Dieser kognitive Inhalt, 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 [...]“. ²⁵ Deshalb können die Religionen einen äußerst wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen, säkularen Gesellschaft liefern, was auch die Erklärung dafür ist, dass nach Habermas die Philosophie bereit sein soll, von der Religion zu lernen. ²⁶

Aber für Habermas ist es ebenso wesentlich, dass diese Rechtfertigung eines konstitutionellen demokratischen Staates postmetaphysisch sein soll, das heißt, dass sie „auf die starken kosmologischen oder heilshistorischen

²⁵ J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: *Ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005, 15–37, 31.

²⁶ Vgl. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, 31 f.

Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet“²⁷. Denn eine transzendente Rechtfertigung der normativen Grundlagen einer Gesellschaft würde die Grundsätze der Gleichheit aller Bürger und des weltanschaulich neutralen Charakters des Staates, die zusammen die letztendliche Gewähr des (religiösen) Pluralismus des demokratischen Staates sind, gefährden. Daher distanziert sich Habermas von der Idee eines transzendenten, metaphysischen Begriffs der Wahrheit als präpolitischer normativer Grundlage der modernen, pluralen Gesellschaft, wobei er diesbezüglich die Position von Papst Benedikt kritisiert.²⁸

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

Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt?²⁹

Weil es in einer demokratischen Gesellschaft grundsätzlich verschiedene Religionen und säkulare Weltanschauungen gibt, ist vernünftiger Pluralismus der gesellschaftliche Normalfall. Rawls definiert vernünftigen Pluralismus als „die Tatsache, dass eine Pluralität widersprüchlicher, vernünftiger, umfassender Lehren von religiöser, philosophischer, moralischer Art das normale Ergebnis einer Kultur freier Institutionen ist“³⁰.

Eben weil der Pluralismus im Rawlschen Sinne ein *vernünftiger* zu sein behauptet, wird ein Rückfall in einen einfachen oder grundlosen Pluralismus im Sinne Rortys inkommensurabler abschließenden Vokabulare vermieden. Damit dieser vernünftige Pluralismus sich aber verwirklichen kann, sollen die Bestandteile dieses Pluralismus, das heißt die religiösen und säkularen umfassenden Lehren bezüglich der wichtigsten Aspekte des menschlichen Lebens, selbst auch vernünftig sein. Im Allgemeinen besteht die Vernünftigkeit einer umfassenden Lehre darin, dass diese die darin enthaltenen Werte so organisiert und bestimmt, dass sie untereinander eine Einheit bilden und eine vernünftige Ansicht der Welt darstellen. Auf Grund dieser Kriterien ist klar, dass die christliche Religion zu Recht als eine vernünftige umfassende Lehre gilt. Weil es in einer demokratischen Gesellschaft keine öffentliche und für jede umfassende Lehre allgemeingültige Rechtfertigungsgrundlage geben kann, ist das bestmögliche Ergebnis, dass sich aus den Auseinandersetzungen zwischen (den Vertretern) dieser vernünftigen

²⁷ Habermas, Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, 18.

²⁸ Vgl. Habermas, Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, 18–20.

²⁹ Rawls, Politischer Liberalismus, 35; siehe auch J. Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, in: Ders., Political Liberalism, Expanded Edition, New York 2005 (Erstauflage 1993), 440–490, 458.

³⁰ Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, 441.

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.³¹

Gleich wie für Habermas bildet also auch für Rawls die Tatsache (oder die Anforderung), dass Religionen ihre Lehren in eine allgemein zugängliche, das heißt vernünftige Form übersetzen können (sollen), die gemeinschaftliche Grundlage für einen überschneidenden Konsens.

Aber gleich wie Habermas und auf Grund derselben Argumente weigert sich Rawls, diese Vernünftigkeit zu einer transzendenten Idee der Wahrheit oder zu einer allgemein orientierenden, präpolitischen Normativität zu „verbessern“, weil dadurch *eine* umfassende Lehre (die einzig wahre) allen anderen bevorzugt würde. Stattdessen schlägt Rawls vor, „im Bereich der öffentlichen Vernunft umfassende Lehren der Wahrheit oder der Gerechtigkeit durch eine Idee des politisch Vernünftigen, die die Bürger als Bürger anspricht, zu ersetzen“³². Wiederum ist der Hintergrund dieser Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahrheit, dass diese die Grundlage einer öffentlichen Debatte über die Rechtfertigung wesentlicher gesellschaftlicher Werte bildet, während sie zugleich den Pluralismus als das fortwährende Kennzeichen dieser Gesellschaft anerkennt. Die Tatsache, dass Personen vernünftig sind, bedeutet nicht, dass sie sich alle zu derselben umfassenden Lehre bekennen und dieselben Ideen über die Wahrheit und das Gute vertreten. Daher können die grundsätzlichen politischen Fragen nicht auf Grund einer Idee der Wahrheit entschieden werden, sondern nur mit Hilfe von Argumenten, die von allen Bürgern als freien und gleichen Personen akzeptiert werden können.

Vor diesem doppelten Hintergrund lässt sich fragen, ob Papst Benedikt überhaupt an seiner Idee der religiösen Wahrheit festhalten kann, ohne damit den pluralistischen Charakter der modernen Gesellschaft zu gefährden. Zunächst ist es wichtig, nach den für alle, das heißt nicht nur für seine Glaubensgenossen, gültigen philosophischen Gründen zu Gunsten seiner Betonung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion und seiner darauf beruhenden Kritik an Habermas und Rawls zu fragen. Papst Benedikt wertschätzt, dass Rawls die Vernünftigkeit umfassender religiöser Lehren anerkennt: Obzwar Rawls diese nicht als dem Bereich der öffentlichen Vernunft angehörend betrachte, verkörperten sie doch eine nichtöffentliche Vernunft,

³¹ Rawls, Politischer Liberalismus, 236.

³² Rawls, The Idea of Public Reason Revisited, 441; siehe auch Rawls, Politischer Liberalismus, 316f.

die sogar von denjenigen, die eine rigide säkulare Vernünftigkeit verteidigen, nicht einfachhin als irrational abgetan werden könne.³³ Aber, wie bereits angemerkt, weigert sich Rawls, die Vernünftigkeit dieser Lehren zu einem allgemeingültigen Wahrheitsanspruch zu „verbessern“. Diesbezüglich stellt Papst 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.³⁴

Wie oben 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. Obzwar dieser Konsens grundsätzlich fehlbar ist, hat Rawls ein hinreichendes Vertrauen in das selbstregulierende Vermögen der Vernunft, um auszuschließen, dass das Ergebnis dieser Beratungen die Gesellschaft irreführen würde. Weil er unparteiisch sein soll und deswegen grundsätzlich jenseits des Streits zwischen den Befürwortern dieser oder jener umfassenden Lehre steht, kann nach Rawls ein demokratischer Staat niemals einen Standpunkt zu Gunsten einer von diesen Lehren einnehmen. Deswegen kann Rawls auch auf keinen Fall den vom Papst erhobenen Wahrheitsanspruch der christlichen Religion akzeptieren. Benedikt aber erhebt diesen Anspruch auf Grund der Erfahrung, dass die Vernunft sich im Laufe der Geschichte zu oft zu einem Instrument in den Händen partikularer Interessengruppen herabgewürdigt hat. Um diese Gefahr zu bannen, soll der vernünftige Konsens der Wahrheit untergeordnet werden, womit Papst Benedikt die Rawlssche Idee, dass gesellschaftliche Stabilität aus Konsens hervorgeht, grundsätzlich kritisiert.

Die Suche nach Wahrheit macht Konsens möglich, hält die öffentliche Diskussion logisch aufrecht und nachvollziehbar und gewährt eine Einheit, die die vagen Begriffe der Integration einfach nicht verwirklichen können.³⁵

Die Kritik von Papst Benedikt an Habermas läuft parallel zu der an Rawls, denn auch hier steht die Fehlbarkeit des demokratischen Prozesses der Konsensgestaltung im Mittelpunkt. Habermas zufolge ist die vernünftige Weise, in der politische Meinungsverschiedenheiten aufgelöst werden, eine der wichtigsten Quellen der Legitimität einer Verfassung. Diese „vernünftige Weise“ ist nicht eine Frage arithmetischer Mehrheiten, sondern zeichnet sich durch einen für die Wahrheit sensiblen Argumentationsprozess aus. Aber Papst Benedikt zufolge läuft der Begriff der Vernunft Gefahr, auf die Rationalität einer zufälligen Mehrheit reduziert zu werden: „Die Wahrheits-

³³ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 4.

³⁴ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 10.

³⁵ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Ansprache des Heiligen Vaters in Prag.

Sensibilität wird immer wieder überlagert von der Interessen-Sensibilität.³⁶ Während diese Gefahr vielleicht noch in einer kleinen, gut organisierten Gemeinschaft vermieden werden konnte, ist sie in der heutigen, globalen Gesellschaft viel größer und drohender geworden. Heutzutage werden Vorschläge zum Konsens öfters mit der verwirrenden Frage konfrontiert: Wem gehört dieser Konsens?³⁷ Habermas zufolge ist die Erklärung der Menschenrechte, die sich in der Verfassung ausgestaltet, die die vereinigten Bürger sich geben, der letztendliche, nichttranszendente, nachmetaphysische Orientierungspunkt für die Legitimierung eines demokratischen Staates. Aber Papst Benedikt ist der Meinung, dass eine derartige selbstreferenzielle Legitimierung zu schwach ist. Dagegen verweist die Idee der Menschenrechte auf „in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind“³⁸. Dabei weist er auf das Bedürfnis einer vorpolitischen Normativität hin. Die transzendente *Idee* der Menschenrechte oder der Menschenwürde, die immer ein jede Gesellschaft orientierendes Ideal ist, steht hier also den faktischen *Erklärungen* dieser Rechte und ihrer unvermeidlich mangelhaften Festlegung in dieser oder jener Verfassung gegenüber.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es für Rawls und Habermas nicht in Frage kommt, die Idee der Menschenrechte als einen transzendenten, unfehlbar wahren Orientierungspunkt in Anspruch zu nehmen, um über politische Fragen zu entscheiden, weil ein solcher Anspruch in Spannung zum pluralistischen und demokratischen Charakter der modernen Gesellschaft stehe. Dagegen vertrauen Rawls und Habermas auf das selbstkorrigierende Vermögen der Vernunft beziehungsweise auf das Vermögen der Gesellschaft, aus ihren (Beurteilungs-)Fehlern zu lernen. Obwohl Papst Benedikt immer wieder die wesentliche Bedeutung der natürlichen Vernunft in existenziellen Fragen betont, ist er grundsätzlich pessimistischer bezüglich des selbstkorrigierenden und lernenden Vermögens der Vernunft. Er untermauert diese Überzeugung durch den Hinweis auf die „Pathologien der Vernunft“³⁹, die besonders nach der Aufklärung in Erscheinung getreten seien. Der Kern dieser Meinungsverschiedenheit zwischen Habermas und Rawls einerseits und Papst Benedikt andererseits lässt sich in der folgenden Frage zusammenfassen: Reichen die kritischen und lernenden Vermögen der Vernunft hin, um ihre eigene Kurzsichtigkeit zu korrigieren, oder bedarf diese, als subjektives menschliches Vermögen, einer transzendenten Idee des substanziell Wahren und Guten, die als normativer Orientierungspunkt des politischen Konsens dienen könnte? Papst Benedikt plä-

³⁶ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 9.

³⁷ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Truth and Tolerance, 250f.

³⁸ *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, in: *J. Habermas/J. Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005, 44.

³⁹ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, 56.

diert nicht für eine Vormundschaft der Wahrheit des Glaubens über die Vernunft, sondern schlägt vor, dass „Religion und Vernunft sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen“⁴⁰.

Diese gegenseitige Einschränkung von Religion und Vernunft bietet eine interessante Perspektive, um die Antwort von Papst Benedikt auf das Problem der transzendenten Normativität deuten zu können. Die Einschränkung 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 dekretiert, sondern sie sollen zugleich durch die Vernunft anerkannt werden. Die Kritik des Papstes an dieser Art *autoritärer* transzendenter Normativität 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 zeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat.⁴¹

Es ist die wesentliche Aufgabe der menschlichen Vernunft, die Vernünftigkeit des Willens Gottes zu zeigen. In dieser Hinsicht stimmt Papst Benedikt der Habermasschen und Rawlsschen Zurückweisung einer jenseits aller Rationalität liegenden transzendenten Normativität zu und versucht damit, ihre Kritik des transzendent-autoritären Charakters religiöser umfassender Lehren, insbesondere des Christentums, zu mildern.⁴²

Aber andererseits soll die Religion ebenfalls die Vernunft einschränken. In unserem persönlichen und politischen Leben stoßen wir öfter auf wesentliche Wahrheiten, die nicht eindeutig, etwa durch die Argumente der exakten Wissenschaften, bewiesen werden können, was sich etwa an der Sakralität der menschlichen Person als der grundlegenden Idee aller faktischen Erklärungen der Menschenrechte zeigt. Wie von Hans Joas dargestellt, können diese Wahrheiten als Ausdruck der Weisheit gedeutet werden, und können religiöse Traditionen als deren Schatzkammer angesehen werden, auch wenn die Religionen im Laufe der Geschichte diesen Ideen und Idealen nicht immer treu geblieben sind.⁴³ Zudem ist es so, dass die Religionen, gerade wegen ihres traditionellen Charakters, Wahrheiten enthalten, die zwar schon einige Zeit aus der Mode sein mögen, wohl aber wesentliche Konkretisierungen der Menschenwürde sind. Obzwar Habermas und Rawls die Religionen als Schatzkammer der Weisheit anerkennen, gehen sie dennoch davon aus, dass diese Wahrheiten im Laufe einer vernünftigen Konsensbil-

⁴⁰ Ratzinger/Benedikt XVI., Was die Welt zusammenhält, 48.

⁴¹ Ratzinger/Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität, Nr. 7.

⁴² Dass Habermas und Rawls den autoritären Charakter der göttlichen Ratschlüsse hervorheben, der aus einer Überordnung des absolut freien Willens Gottes über die Vernunft Gottes folgt, ist m. E. weitgehend von dem mehr protestantischen als katholischen Hintergrund ihres Denkens über das Wesen Gottes abhängig.

⁴³ Siehe H. Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 108–146.

derung integriert werden können. Papst Benedikt zufolge zeigen aber besonders die gegenwärtigen liberalen Gesellschaften, dass sie unfähig sind, ihre raumzeitlichen und kulturellen Beschränkungen zu überwinden, so dass sie besonders für nichtwestliche Gesellschaften kaum ein nachahmenswertes Beispiel einer *gerechten* Konsensbildung darstellen. Deshalb wertet Papst Benedikt den Anspruch liberaler Philosophen wie Habermas und Rawls, dass das liberale Gesellschaftsmodell sich ohne erhebliche Schwierigkeiten verallgemeinern lasse, als Ausdruck der Hybris der Vernunft, der nur von starken religiösen Weisheitstraditionen aus entgegengetreten werden kann. Daher ist er der Meinung, dass nicht nur die Vernunft die Religion begrenzen soll, sondern auch umgekehrt die Religion die Vernunft.

Es geht hier um die wesentliche Frage, ob sich ein wirksamer ethischer Konsens finden lässt, der auf die (transzendente) Idee der Menschenwürde gegründet ist, wobei zu beachten ist, dass diese Idee nicht autoritär dekretiert, sondern durch die Vernunft eingesehen und anerkannt werden kann. Eine zweite, damit zusammenhängende Frage, die in unserer Zeit sehr drängend ist, lautet, ob diese Idee der Menschenwürde imstande ist, uns hinreichend zu motivieren und zu inspirieren, um mit ihrer Hilfe den großen Herausforderungen der globalen Gesellschaft entgegenzutreten zu können. Papst Benedikt ist davon überzeugt, dass wir dazu eigentlich eine noch mehr erweiterte Rationalität brauchen als die von Habermas und Rawls vorgeschlagene Vernünftigkeit, weil diese eben noch immer zu sehr an die säkulare, liberale Kultur gebunden ist und daher nicht für die ganze Menschheit gelten kann. Mit anderen Worten: Trotz seines großen Verdienstes lässt sich der politische Liberalismus wahrscheinlich nicht in jenen Gesellschaften verwirklichen, die zwar demokratisch, aber auch viel religiöser sind als die westlichen. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Papst Benedikt höchst relevant:

[...] die 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.⁴⁴

Statt einer solchen abstrakten Formel schlägt er die vollständige Tradition (religiöser) Weisheit vor als eine umfassendere und konkretere Alternative zur Überwindung der Einseitigkeit der westlichen Rationalität und ebenfalls als eine Weise, um die wesentliche Verbindung zwischen Rationalität und Wahrheit festzuhalten.

Aber obwohl die Idee traditioneller Weisheit Papst Benedikt einigen Raum für eine gewisse Pluralität lässt, weil Weisheit in der großen Verschiedenheit persönlicher Lebensführungen sowie in den Traditionen aller großen Kulturen eingebettet ist, bleibt eine wesentliche Frage unbeantwortet: Wie geht er mit der Tatsache eines *unaufhebbaren* Pluralismus religiöser

⁴⁴ Ratzinger/Benedikt XVI., Was die Welt zusammenhält, 55.

und säkularer Weltanschauungen um? Obwohl Habermas und Rawls den von Rorty vertretene Ethnozentrismus als Ausdruck eines 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 den Beitrag der Religionen zu der öffentlichen Meinungsbildung in Betracht gezogen werden muss. Rawls formuliert eine entscheidende Bestimmung des vernünftigen Pluralismus: Umfassende Lehren können grundsätzlich verschieden sein in Bezug auf ihre Grundsätze, während es ihnen zugleich an einer gemeinschaftlichen, für alle gültigen Legitimationsgrundlage fehlt.⁴⁵ Insbesondere in einer globalen Gesellschaft ist diese Verschiedenheit ein immer größer werdendes Problem, sowohl auf einer theoretischen wie auf der praktischen Ebene. In seinem Versuch, dieses Problem zu lösen, räumt Papst Benedikt zuerst ein, dass die Akzeptanz der interkulturellen Dimension eine unumgängliche Bedingung ist für jede Diskussion darüber, was es bedeutet, als Mensch in einer globalen Welt zu leben. Zudem sind alle großen kulturellen Räume (zum Beispiel die westliche Welt, der Islam, Hinduismus und Buddhismus) mit tiefgreifenden internen Spannungen konfrontiert, was einen interkulturelle Dialog über die Idee der Menschenwürde und die darauf gegründeten Menschenrechte zusätzlich erschwert. Als ersten Schritt zur Lösung dieses Problems schlägt Papst Benedikt vor, andere, das heißt 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 zusammenhält⁴⁶.

Das heißt, dass Papst Benedikt vollständig einen gewissen Grad der Pluralität akzeptiert, aber auch, dass er darauf vertraut, dass diese nur eine vorübergehende Phase auf dem Weg zum universellen Glanz der Wahrheit und deren Annahme durch alle Menschen ist.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhang aber ein ernstes Problem. Dass Papst Benedikt explizit den Plural verwendet, wenn er über die erforderlichen Reinigungsprozesse spricht, sowie den polyphonen Charakter der interkulturellen Beziehungen anerkennt, lässt vermuten, dass er im Prinzip alle religiösen und säkularen Traditionen in diese Prozesse einbezieht. Wie oben dargestellt, hat er gute Gründe für seine Grundthese, dass das Christentum als eine reinigende Kraft für die gegenwärtige Kultur, insbesondere die Hybris der Vernunft, auftreten kann. Umgekehrt akzeptiert er auch eine Reinigung der christlichen Tradition durch die (erweiterte) Vernunft. Aber

⁴⁵ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 134.

⁴⁶ *Ratzinger/Benedikt XVI.*, *Was die Welt zusammenhält*, 57f.

es liegt die Vermutung nahe, dass selbst im Idealfall, wenn diese gegenseitigen Reinigungsprozesse irgendwann vollendet sein sollten, so dass aus einem (vernünftigen) Pluralismus eine Polyphonie entstehen würde, sich diese Polyphonie in den einzelnen Gesellschaften, geschweige denn in der Weltgemeinschaft, nicht aufheben lässt. Jedoch ist es sowohl aus faktischen wie auch prinzipiellen Gründen sehr zweifelhaft, dass das Christentum in dieser Polyphonie immer die leitende Stimme innehat.

Es fragt sich, wie Papst Benedikt auf diese von ihm selbst eingeräumte Pluralität reagiert. In seiner Diskussion mit Habermas lässt er die Frage, ob das Christentum und die abendländische Vernunfttradition *de jure* universal sind, unbeantwortet,⁴⁷ aber in seiner Auseinandersetzung mit Rawls setzt er die christliche Sensibilität für die Wahrheit der Einschränkung auf partikuläre Interessen entgegen.⁴⁸ Obzwar es durchaus verständlich ist, dass Papst Benedikt, als das ehemalige Haupt der katholischen Kirche darauf hofft, dass das Christentum sich tatsächlich sowohl *de jure* wie *de facto* als universell erweisen wird, schwächt er mit dieser Bemerkung die eventuelle Akzeptanz, dass die christliche Tradition nur *eine* Stimme in dem polyphonen Chor der Weisheitstraditionen sein würde, erheblich ab. Aber diese Akzeptanz ist gerade die unumgängliche Bedingung eines wahrhaft interkulturellen und interreligiösen Dialogs, den zu befürworten Papst Benedikt behauptet. Kurz: Wenn er darauf hofft, dass alle religiösen Traditionen im Christentum zusammenkommen, so heißt dies, dass er die christliche umfassende Lehre als „die ganze Wahrheit“ (Rawls) betrachtet und andere religiöse Traditionen als weniger wahr oder sogar unwahr. Dadurch würde er aber dem harmonischen Charakter der von ihm selbst befürworteten Polyphonie der verschiedenen Weisheitstraditionen einen fatalen Schlag versetzen.

Vielleicht kann die Idee einer erweiterten Vernunft, wie sie von Papst Benedikt vorgeschlagen wird, den ersten Schritt zu einem Ausweg aus diesem Problem bilden. Gemäß dieser Idee werden nichtwestliche Gesellschaften nicht gezwungen, die Regeln und Maßstäbe der westlichen, säkularen, liberalen Gesellschaften zu erfüllen, ohne dass sie ihrerseits autoritär ihre göttlich sanktionierten Normen und Werte der ganzen Gesellschaft auferlegen. Aber, wie Habermas und Rawls gezeigt haben, muss man dabei hinnehmen, dass die Konkretisierung der Idee der Menschenwürde sich unumgänglich auf verschiedene Weisen gestalten wird. Zudem ist diese Verschiedenheit nicht ein vorübergehendes, sondern ein permanentes Kennzeichen der in einer globalisierten Welt lebenden Menschen. Der Glaube, dass das Christentum wesentlich eine Religion des Logos ist, bedeutet also nicht, dass sich der göttliche Logos im Christentum erschöpft, so dass es nicht einzusehen ist, dass *eine* (religiöse) Tradition der Inbegriff aller Dimensionen der Menschenwürde sein könnte.

⁴⁷ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Was die Welt zusammenhält, 53.

⁴⁸ Vgl. *Ratzinger/Benedikt XVI.*, Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza“, Nr. 9.

5. Eine zweifache Aporie

Die Diskussion zwischen Papst Benedikt und einigen prominenten gegenwärtigen Philosophen lässt uns mit einer zweifachen Aporie zurück. Erstens befinden sich die gegenwärtigen Gesellschaften offensichtlich in der problematischen Lage, dass sie eine normative Idee der Menschenwürde als Orientierungspunkt brauchen, aber zugleich im äußersten Maß unfähig sind, auch nur über deren minimalen Inhalt einen Konsens zu erreichen. Dies gilt besonders auf einer globalen Ebene. Die heutigen Kontroversen über die „universelle Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 sind aufschlussreiche Beispiele in dieser Hinsicht. Denn diese Erklärung wird von vielen Ländern als von westlichen Vorurteilen durchdrungen betrachtet; zweitens lässt sich auf einer mehr prinzipiellen Ebene die Frage, welche Menschenrechte tatsächlich universell sind, schwer beantworten. Offensichtlich ist das Postulat der Vernünftigkeit als gemeinsamer Grund, der eine notwendige Bedingung aller Gestalten des vernünftigen Pluralismus ist, immer stärker unter Druck geraten, seitdem sich der Prozess der Globalisierung durchgesetzt hat.

Eine zweite, vielleicht noch grundsätzlichere Aporie hängt damit zusammen, dass eine religiöse oder säkulare Tradition, geschweige denn die Lebensweise eines Individuums, grundsätzlich keinen Anspruch darauf erheben kann, alle Aspekte und Gestalten der Idee der Menschenwürde zu integrieren. Für Christen ist zum Beispiel die Sakralität der menschlichen Person als Kind Gottes von so hervorragender Bedeutung, dass letztendlich die Interessen der Gesellschaft oder der Erde, wie wichtig diese auch sein mögen, nicht der Person übergeordnet werden dürfen. Es gibt aber auch religiöse Traditionen, die das Verhältnis zwischen der Person und ihrer sozialen oder natürlichen Umwelt auf eine wesentlich andere Weise bestimmen, ohne dass man sie deswegen als menschenunwürdig disqualifizieren könnte. Innerhalb einer säkularen Auffassung der Menschenwürde gibt es ein ähnliches Problem, wenn man nach dem Verhältnis zwischen den individuellen Freiheitsrechten und den sozialen Grundrechten fragt – beide gehören zur universellen Erklärung der Menschenrechte. Sich mit Habermas und Rawls auf das Postulat der Vernünftigkeit als gemeinsame Grundlage aller dieser Traditionen zu berufen oder mit Papst Benedikt für eine Erweiterung der Vernunft zu plädieren, bietet keine Lösung für diese Aporie, wie sinnvoll diese Initiativen an sich auch sind. Denn es handelt sich hierbei nicht nur um eine relative, sondern um eine grundsätzliche Verschiedenheit bezüglich der Auslegung der Idee der Menschenwürde.

Bedeutet dies, dass wir nach einem langen Umweg doch wieder bei Rortys These der Inkommensurabilität der Letztvokabulare angelangt sind, dass also eine ethnozentrisch motivierte Wahl zum Beispiel zwischen Anthropozentrismus und Ökozentrismus, Individualismus und Kollektivismus unvermeidlich oder sogar wünschenswert ist? Oder lässt sich dieser Aporie

vielleicht eine andere Wendung geben, die sie zwar nicht endgültig auflöst, aber uns zumindest eine Richtung zeigt, mit ihr umzugehen? Jeder, der mit dem gesellschaftlichen Pluralismus konfrontiert wird, ist sich dessen bewusst, dass zwischen der Einsicht, dass keine religiöse Tradition oder kein Individuum imstande ist, die grundsätzliche Verschiedenheit aller Dimensionen der Menschenwürde zu integrieren, einerseits und der Einsicht, dass es Grenzen dessen gibt, was man ernst nehmen kann (Rorty), andererseits, ein wesentlicher Unterschied besteht. Denn die erste Einsicht ist auf die unumgängliche Endlichkeit des Menschen gegründet, während die zweite eine moralische Entscheidung andeutet, sich in dieser Hinsicht nicht um die Anderen zu kümmern und sich so weit wie möglich auf die Menschen der eigenen Zunft oder der eigenen Gemeinschaft zu konzentrieren. Obwohl es grundsätzlich unmöglich ist, die Idee der Menschenwürde mit den Augen des Mitglieds einer wesentlich anderen (religiösen) Tradition zu betrachten, ist es doch meine moralische Pflicht, diese mittels der Unterstellung ihrer Vernünftigkeit und Werthaftigkeit zu verstehen zu versuchen. Ohne zu erwarten, dass sich daraus eine gemeinschaftliche Diskussionsebene ergibt, wie Habermas und Rawls hoffen, befähigt uns die auf intellektueller Empathie gegründete erweiterte Vernunft im Sinne von Papst Benedikt dazu, über das Thema der religiösen Wahrheit im Horizont des gesellschaftlichen Pluralismus auf eine respektvolle Weise miteinander ins Gespräch zu kommen.