

Ulrich Arnswald

Rezension: Dialektik der Säkularisierung

Abstract:

Der Dialog zwischen dem Philosophen Jürgen Habermas und Kardinal Joseph Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI., steckt in starker Übereinstimmung die Sphären von Religion und Vernunft ab. Ratzinger begrüßt die Vernunft als Korrektiv des religiösen Glaubens, Habermas wiederum die religiösen Empfindungen als bedeutsame Einsichten für die Philosophie jenseits des Vernunftprimats. Die Dialektik der Säkularisierung ist sie zugleich die Einsicht in das Scheitern und die Begrenztheit von Glaube und Vernunft im Angesicht postmoderner Gesellschaften. Wissenschaftliche Vernunft und Religion geben sich damit zufrieden, nur noch teilweise Wahrheit und Moral vertreten zu können.

Das Buch dokumentiert das Zusammentreffen eines der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart, Jürgen Habermas, und des damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, der sich seit der Wahl zum Papst im April 2005 Benedikt XVI. nennt. Das Gespräch fand im Januar 2004 in München statt. Inhalt des Gesprächs waren die Grundlagen unserer säkularen, westlichen Gesellschaft, die der Kardinal in Überlegungen zur Struktur des interreligiösen, weltweiten Dialogs weitergeführt hat. Das abgesprochene Thema lautete: *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*.

Auf den ersten Blick erscheint in der öffentlichen Wahrnehmung Ratzinger mit seiner Sicht von Gott, Mensch und Welt als die Personalisierung des katholischen Glaubens, Habermas hingegen als die des liberalen, individuellen, säkularen Denkens. Dennoch bot sich ein Dialog an, denn Habermas hatte in seiner vielbeachteten Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels für viele überraschend gefordert, dass die säkulare Gesellschaft ein neues Verständnis für religiöse Überzeugungen entwickeln müsse.¹ Der Philosoph, der sich selber in der Nachfolge Max Webers als „religiös unmusikalisch“ versteht, sieht in religiösen Überzeugungen mehr als nur Relikte einer abgeschlossenen Vergangenheit. Vielmehr stellen religiöse Überzeugungen für ihn eine „kognitive Herausforderung“ für die Philosophie dar, mit der sich diese auseinanderzusetzen habe.

Obwohl Habermas und Ratzinger der Überzeugung sind, im „operativen Bereich“ zu sehr ähnlichen Konsequenzen in der Grundlegung ethischen Verhaltens zu gelangen, sind die Grundannahmen der beiden Denker und ihre Argumentationsformen grundsätzlich verschieden. Während Habermas auf die Kraft und Akzeptanz des ausformulierten Rechts setzt, ist für Ratzinger der „Motivationshumus“ der Religion die Basis. Anders gesagt: Habermas setzt auf die praktische Vernunft eines nachmetaphysischen, säkularen Denkens, Ratzinger hingegen denkt die jeder rationalen gemeinschaftlichen Festsetzung vorausliegende Wirklichkeit des Menschen als Geschöpf von seinem Schöpfer her.

Als Ausgangslage für die Überlegungen, die Jürgen Habermas unter den Titel *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* gestellt hat, dient die einst von Ernst Wolfgang Böckenförde aufgeworfene Frage, ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann.² Böckenförde drückt Zweifel aus, ob der demokratische Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraus-

¹ Vgl. Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen“, in: Ders., *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001, 7-31.

² Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1992, 92-114.

setzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann und vermutet, dass der Staat auf kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist. Für Habermas hingegen versteht sich der politische Liberalismus als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates.

Der Bezugspunkt dieser Begründungsstrategie ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben. Im Verfassungsstaat gibt es im Gegensatz zu dem im Kaiserreich wurzelnden Staatswillenpositivismus der deutschen Staatsrechtslehre kein Herrschaftssubjekt mehr, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte. Im Lichte dieses problematischen Erbes ist Böckenfördes Frage so verstanden worden, als habe eine vollständig positivierte Verfassungsordnung für die kognitive Absicherung ihrer Geltungsgrundlagen die Religion oder eine andere vorrechtliche Substanz nötig. Nach dieser Lesart wäre der Geltungsanspruch des positiven Rechts auf eine Fundierung in den vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser oder nationaler Gemeinschaften angewiesen, weil nicht in Betracht gezogen wird, dass sich Rechtsordnungen *sui generis* aus demokratisch erzeugten Rechtsverfahren legitimieren können. Wenn man hingegen mit Habermas das demokratische Verfahren nicht positivistisch versteht, sondern als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität begreift, entsteht kein Geltungsdefizit, das mit einer vorrechtlichen Substanz abgesichert werden muss. Daher geht Habermas davon aus, dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann.

Die normativen Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates sind im Hinblick auf die Rolle von Staatsbürgern anspruchsvoller als auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressaten des Rechts sind. Von den Rechtsadressaten wird nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten die gesetzlichen Grenzen nicht überschreiten. Von Staatsbürgern wird mehr erwartet. Sie sollen die Rolle demokratischer Mitgesetzgeber annehmen und aktiv Kommunikations- und Teilnahmerechte wahrnehmen, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern auch gemeinwohlorientiert. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus „vorpolitischen Quellen“ lebt. Daraus folgt aber noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen säkularen Beständen zu reproduzieren. Für Habermas ist vielmehr klar, dass das vermisste „einigende Band“ der demokratische Prozess selbst ist.

Habermas räumt ein, dass im historischen Rückblick ein gemeinsamer religiöser Hintergrund und eine gemeinsame Sprache, vor allem das neu geweckte Nationalbewusstsein für die

Entstehung einer hoch abstrakten staatsbürgerlichen Solidarität hilfreich waren. Mittlerweile aber hätten sich die republikanischen Gesinnungen jedoch von diesen vorpolitischen Verankerungen weitgehend gelöst. Denn entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis hieße „Verfassungspatriotismus“, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte zu Eigen machen. In diesem Prozess hätten sich die Gerechtigkeitsprinzipien der Gesellschaft schrittweise in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen eingewoben. Wenn aber die Modernisierung der Gesellschaft im ganzen entgleist, könnte dies sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat angewiesen ist.

In diesem Fall würde laut Habermas jene von Böckenförde antizipierte Konstellation eintreten, nämlich die Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten. Märkte, die ja nicht demokratisiert werden können, würden dann zunehmend Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen übernehmen, die bisher normativ, also entweder politisch oder über vorpolitische Formen der Kommunikation zusammengehalten worden sind. Verstärkt wird der staatsbürgerliche Privatismus durch den entmutigenden Funktionsverlust einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung, die verbunden mit der schwindenden Hoffnung auf die politische Gestaltungskraft der internationalen Gemeinschaft die Tendenz zur Entpolitisierung der Bürger fördert. Postmoderne Theorien würden diese Krisen vernunftkritisch begreifen und damit nicht als Folge einer selektiven Ausschöpfung der in der westlichen Moderne angelegten Vernunftpotentiale. Sie verstehen es als logisches Ergebnis des Programms einer selbstdestruktiven geistigen und gesellschaftlichen Rationalisierung. Daher würde das Theorem, dass einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt helfen könne, wieder auf mehr Resonanz treffen.

Habermas legt Wert darauf, dass er das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen will. Er fordert, dass die Philosophie dieses Phänomen auch gleichsam von innen her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen müsse. Die Philosophie muss sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung bewusst sein. Darüber hinaus hat die Philosophie Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten. Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, seien in heiligen Schriften und

religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert.

Laut Habermas hat die gegenseitige Durchdringung von Christentum und griechischer Metaphysik auch eine Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie gefördert. Aufgrund dieser Erfahrung der säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale können wir dem Böckenförde-Theorem einen unverfänglichen Sinn geben. So liegt es im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist. Einerseits sei das religiöse Bewusstsein zu Anpassungsprozessen genötigt worden, denn jede Religion ist ursprünglich Weltbild und damit eine umfassende Doktrin in dem Sinne, dass sie die Autorität beansprucht, eine Lebensform im Ganzen zu strukturieren. Diesen Anspruch auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung hat gemäß Habermas die Religion unter Bedingungen der Säkularisierung des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit aufgeben müssen. Mit der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme trenne sich das Leben der religiösen Gemeinde von ihren sozialen Umgebungen. Die Rolle des Gemeindemitglieds differenziere sich von der des Gesellschaftsbürgers. Und da der liberale Staat andererseits auf eine politische Integration der Bürger in Form von politischer Partizipation angewiesen sei, darf sich diese Differenzierung der Mitgliedschaften nicht in einer kognitiv anspruchslosen Anpassung des religiösen Ethos an auferlegte Gesetze der säkularen Gesellschaft erschöpfen. Daher müssen die universalistische Rechtsordnung und die egalitäre Gesellschaftsmoral so an das Gemeindeethos angeschlossen werden, dass eins aus dem anderen konsistent hervorgeht. Das säkulare Bewusstsein käme gleichfalls nicht kostenlos in den Genuss der negativen Religionsfreiheit. Von ihm wird die Einübung in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwartet.

Für den religiös unmusikalischen Bürger würde dies bedeuten, dass er das Verhältnis von Glauben und Wissen selbstkritisch bestimmen muss. Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt sei nämlich unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht abstreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur könne sogar vielmehr von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.

Joseph Ratzinger beschäftigt sich in seinem Beitrag unter dem Titel *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* mit Überlegungen zur Struktur des interreligiösen, weltweiten Dialogs. Er sieht in der gegenwärtigen Beschleunigung des Tempos der geschichtlichen Entwicklungen vor allem zwei Faktoren als Kennzeichen: Da sei zum einen die Ausbildung einer interdependenten Weltgesellschaft, in der die einzelnen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Mächte sich in ihren verschiedenen Lebensräumen immer mehr gegenseitig berühren und durchdringen würden. Das andere sei die Entwicklung von Möglichkeiten des Menschen, von der Macht des Machens und des Zerstörens, die weit über alles bisher Gewohnte hinaus die Frage nach der rechtlichen und sittlichen Kontrolle der Macht aufwerfe. Für ihn stellt sich daher die dringende Frage, wie begegnende Kulturen ethische Grundlagen für ein gemeinsames Miteinander finden können.

Laut Ratzinger sind im Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen ethische Gewissheiten zerbrochen, die tragend waren. Daher stelle sich die Frage, was eigentlich das Gute sei, und warum man es auch dann tun müsse, wenn es nicht dem eigenen Interesse entspricht. Diese Grundfrage sei nicht beantwortet. Nun scheint es Ratzinger offenkundig, dass die Wissenschaft als solche Ethos nicht hervorbringen kann, dass also ein erneuertes ethisches Bewusstsein nicht als Produkt wissenschaftlicher Debatten resultiert. Andererseits sei ebenso unbestreitbar, dass die Veränderung des Welt- und Menschenbildes, die sich aus den wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnissen ergeben habe, wesentlich alte moralische Gewissheiten beseitigt habe. Insofern gebe es eine Verantwortung der Wissenschaft, die Menschen und die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten. Es sei besonders die Verantwortung der Philosophie, voreilige Schlussfolgerungen und Scheingewissheiten darüber, was der Mensch ist, woher er komme und wozu er existiere, kritisch zu durchleuchten. Dadurch solle der Blick auf das Ganze, auf die weiteren Dimensionen der Wirklichkeit des Menschseins offengehalten werden, von dem sich in der Wissenschaft immer nur Teilaspekte zeigen können.

Konkret sei es die Aufgabe der Politik, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen und so ihren sinnvollen Gebrauch zu ordnen. Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts müsse gelten. Macht in der Ordnung und im Dienst des Rechtes sei der Gegenpol zur Gewalt, unter der er rechtlose und rechtswidrige Macht versteht. Die Aufgabe, Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen, verweist daher auf die Frage: Wie entsteht Recht, und wie muss Recht beschaffen sein, damit es Vehikel der Gerechtigkeit und nicht Privileg derer ist, die die Macht haben, Recht zu setzen? Er stellt damit einerseits die Frage nach dem Werden des Rechts, aber andererseits auch die Frage nach dessen eigenen inneren Maßen.

Das Problem, dass Recht nicht Machtinstrument weniger, sondern Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein muss, schien zunächst einmal durch das Instrument demokratischer Willensbildung gelöst. Alle sollten am Entstehen des Rechtes mitwirken und daher ist es das Recht aller und muss als solches geachtet werden. Dennoch bleibt für Joseph Ratzinger eine Frage offen: Da es Einstimmigkeit unter Menschen schwerlich gibt, bleibt der demokratischen Willensbildung als unerlässliches Instrument nur zum einen die Delegation, zum anderen die Mehrheitsentscheidung. Aber auch Mehrheiten können blind oder ungerecht sein. Daher fragt er, ob, wenn eine noch so große Mehrheit eine Minderheit durch Gesetze unterdrückt, man dann noch von Gerechtigkeit bzw. von Recht sprechen kann? So würde das Mehrheitsprinzip immer die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig lassen. Es würde also die Frage bleiben, ob es nicht Sachverhalte gibt, die nie Recht werden können und immer in sich Unrecht bleiben. Umgekehrt kann man fragen, was unverrückbar immer Recht ist und jeder Mehrheitsentscheidung vorausgehen und von ihr respektiert werden muss.

Inzwischen sei nach Einschätzung Ratzingers allerdings eine andere Form von Macht in den Vordergrund gerückt: Der Mensch sei nun in der Lage, Menschen im Reagenzglas zu produzieren. Damit wird der Mensch zum Produkt und das verändere auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf. Der Mensch begreife sich eventuell dadurch nicht mehr als ein Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes, sondern als sein eigenes Produkt. Daher müsse der Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft aufsteigen, denn schließlich ist die Atombombe und ebenso Menschengzüchtung und -selektion von der Vernunft ersonnen worden. Dies lässt Ratzinger fragen, ob nicht umgekehrt die Vernunft unter Aufsicht gestellt werden müsse. Wenn ja, stelle sich die Frage, ob Religion und Vernunft sich nicht gegenseitig begrenzen und in ihre Schranken verweisen müssen.

Als letztes Element des Naturrechts, das in der Neuzeit ein Vernunftrecht sein wollte, seien die Menschenrechte geblieben. Ohne die Voraussetzung, dass der Mensch einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten ist, die selbst Werte und Normen in sich tragen, kann man sie nicht verstehen. Daher muss für Ratzinger heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschen ergänzt werden. Eine solche Lehre müsse heute interkulturell aus- sowie angelegt werden und hätte für Christen mit der Schöpfung und dem Schöpfer zu tun. Interkulturalität erscheint Ratzinger eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bilden, die weder nur binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden dürfte. Vor allem sei wichtig, dass es innerhalb der kulturellen Räume keine Einheitlichkeit mehr gebe, sondern vielmehr dass alle kulturellen Räume durch tiefgreifende Span-

nungen innerhalb ihrer eigenen Tradition geprägt seien. Auch der islamische Kulturraum sei von ähnlichen Spannungen geprägt. Vom fanatischen Absolutismus eines Bin Laden bis zu den Haltungen, die einer toleranten Rationalität offen stehen, reicht ein weiter Bogen. Der dritte große Kulturraum, besser die Kulturräume des Hinduismus und des Buddhismus seien wiederum von ähnlichen Spannungen geprägt, auch wenn sie weniger dramatisch hervortreten. Auch diese Kulturen sehen sich sowohl dem Anspruch der westlichen Rationalität als auch des Glaubens ausgesetzt. Sie erscheinen weithin als Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch als Infragestellung des universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung.

Für Ratzinger folgt daraus zunächst einmal, dass die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens in Form der Kultur des christlichen Glaubens und der säkularen Rationalität akzeptiert werden muss, obwohl sie beide in der ganzen Welt und in allen Kulturen auf ihre eigene Weise mitprägend sind. Insofern erscheint ihm die Frage wichtig, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung ein Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Es sei jedenfalls Tatsache, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist. Sie stößt als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann. Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische bzw. die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, gibt es laut Ratzinger nicht. Das sogenannte Weltethos bleibe eine Abstraktion.

Kardinal Ratzinger gibt zu, dass es auch in der Religion Pathologien gebe, die höchst gefährlich seien und die es nötig machen würden, „das göttliche Licht der Vernunft“ sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen. Die Religion müsse sich mittels der Vernunft immer wieder neu reinigen lassen. Aber genauso gebe es auch Pathologien der Vernunft. Eine Hybris der Vernunft wie z.B. die Atombombe oder der Mensch als Produkt sei nicht minder gefährlich, sondern noch bedrohlicher. Deswegen müsse umgekehrt die Vernunft ebenso in ihre Grenzen verwiesen werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen. Wenn die Vernunft sich nämlich völlig emanzipiert, würde sie zerstörerisch. Religion und Vernunft brauchten sich und müssten dies gegenseitig anerkennen. Ohne Zweifel seien die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität insbesondere der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität. Beide würden die Weltsituation maßgeblich bestimmen. Trotzdem dürfe man nicht die anderen Kulturen als eine Art „quantité

négligeable“ beiseite schieben. Dies wäre eine westliche Hybris, die wir teuer bezahlen müssten und zum Teil schon bezahlen.

Der Dialog zwischen dem Philosophen Habermas und dem heutigen Papst Benedikt XVI. steckt in starker Übereinstimmung die Sphären von Religion und Vernunft ab. Beide Seiten messen sich gegenseitig Bedeutung zu und erkennen die Sichtweise des anderen als andersartige und zugleich bereichernde an. Diese Toleranz mag politisch wünschenswert sein, ist aber in gewisser Hinsicht überraschend, denn sie basiert letztlich auf nichts anderem als auf der Einsicht der jeweils beschränkten Reichweite der eigenen Sache in der modernen Gesellschaft. Ratzinger begrüßt die Vernunft als Korrektiv des religiösen Glaubens, Habermas wiederum die religiösen Empfindungen als bedeutsame Einsichten für die Philosophie jenseits des Vernunftprimats. So sympathisch die *Dialektik der Säkularisierung* dem Leser daherkommt, ist sie zugleich die Einsicht in das Scheitern und die Begrenztheit von Glaube und Vernunft im Angesicht postmoderner Gesellschaften. Die beiden Antipoden stützen sich gegenseitig, geben aber zugleich das Monopol und den Anspruch auf das alleinige Weltklärungspotential auf. Wissenschaftliche Vernunft und Religion geben sich damit zufrieden, nur noch teilweise Wahrheit und Moral vertreten zu können. Dies macht den hier dokumentierten Dialog so lesenswert.

Habermas, Jürgen / Benedikt XVI. / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung - Über Vernunft und Religion, Herder Freiburg, ISBN : 978-3-451-28869-2, 9,95 Eur, 64 Seiten.

Ulrich Arnswald, M.A., M.Sc., Karlsruhe

Der Rezensent ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Karlsruhe (TH).