

Gerold Prauss

Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Nur scheinbar nämlich gibt es keinen Maßstab für Gerechtigkeit. Denn dieser Schein entsteht nur, weil man nicht durchschaut, wie hinfällig doch diese alte Auffassung von Recht, Moral und Staat ist, weil sie ganz und gar auf jener unhaltbaren subjektiven Seite von Kants Theorie beruht. Und so bleibt eben gleichfalls undurchschaut, wie standfest doch im Unterschied dazu die andere und neue Auffassung von Recht, Moral und Staat ist, weil ihr jene objektive Seite von Kants Theorie zugrunde liegt, die haltbar ist.

Das ist sie nämlich, weil sie *philosophisch-argumentativ* und somit *wissenschaftlich* sich begründen läßt, was aber gleichfalls nicht durchschaut wird. Das verhindert noch ein weiterer Schein, der uns dabei noch zusätzlich bedroht, als fiele nämlich Wissenschaftlichkeit mit Empirie zusammen. Dieser Schein jedoch erweist sich angesichts von Wissenschaften wie Mathematik, Geometrie oder Formaler Logik auch geradezu als neuer Mythos: Er verdeckt, daß Wissenschaftlichkeit vielmehr allein in rationaler Argumentation besteht, gleichviel, ob deren Gegenstände nun empirische sind oder nichtempirische. Und eine nichtempirische Gegebenheit in unserer Welt sind eben nicht nur Zahlen und ihre Verhältnisse für die Mathematik zum Beispiel,¹⁴² sondern auch ein jedes wissentliche Wollen als ein Subjekt für die Wissenschaft Philosophie, das Gegenstand für sie als eine Wissenssache wird. Denn dem zuvor wird es das schon für jeden »Ich ...«-Bezug als »Ich ...«-Vollzug von jedem einzelnen Subjekt als wissentlichem Wollen, nämlich noch bevor es dann des weiteren zum Gegenstand für die Philosophie wird, die als Argumentation für seine Sonderstellung in der Welt hervortritt.

Wer all das im Sinn von »metaphysisch« als »unwissenschaftlich« abtun will, nur weil es eine nichtempirische Gegebenheit betrifft, der müßte folgerichtig auch dergleichen wie Mathematik ablehnen, was absurd ist. Vollends aber müßte er

¹⁴² Vgl. dazu etwa U. Nortmann 2008, S. 20, S. 23, S. 165.

im selben Sinn dann auch den Grundbegriff des Rechts ablehnen. Denn auch dieser ist ein nichtempirischer Begriff von einer nichtempirischen Gegebenheit, weil jeglichem empirisch-vorfindlichen Recht die Grundgegebenheit von Recht als etwas Nichtempirisches auch immer schon zugrunde liegen muß.¹⁴³

Soll darum auch das Nichtempirische der Grundgegebenheit des Rechts noch wissenschaftlich sich begründen lassen, dann auch nur durch die Philosophie als eine Wissenschaft, die es vermag, das Nichtempirische der Grundgegebenheit des wissentlichen Wollens von Subjekten als Besonderheit in unserer Welt durch Argumente zu entfalten. Denn ersichtlich könnte dazu keine Empirie imstande sein, und insbesondere auch keine der empirischen Naturwissenschaften, weil die Natur als deren Gegenstand nun einmal schlechterdings nichts an sich hat von so etwas wie wissentlichem Wollen, Fordern, Anspruch, Sollen. Derlei möchten deshalb heute schon so manche Biologen oder Physiologen als beschränkte Empiristen gegen besseres Wissen und Gewissen leugnen. Mit dem Nachdruck der Dogmatiker und Ideologen dringen sie denn auch schon darauf, jene Grundgegebenheit des Rechts von derlei endlich zu befreien, um sie endlich nur noch auf Naturwissenschaft zu begründen, neben der sie die Philosophie als Wissenschaft nicht gelten lassen wollen. Damit aber wäre gegen besseres Wissen und Gewissen jene Auffassung von Recht und Staat als Mechanismus dieser oder jener Macht-Maschine zur Erzwingung eines Mechanismus der Befolgung endgültig besiegelt.

Das Bedrohliche der Situation, in der wir uns danach befinden, ist daher genau in dieser Hinsicht auch zugleich noch das Absurde, ja geradezu Grotteske dieser Situation. Denn Grund dafür ist nicht nur, daß man jene alte Auffassung von

¹⁴³ Vgl. Kant, *Kritik d. r. Vernunft* A 43f. B 61, B 414, A 731 B 759 und AA, Bd. 8, S. 372, Z. 1–5.

Recht, Moral und Staat als haltbar ansieht, die jedoch gerade der Philosophie als Wissenschaft durch Argumentation nicht standhält. Grund dafür ist vielmehr auch noch umgekehrt, daß ausgerechnet jene neue Auffassung von Recht, Moral und Staat, die der Philosophie als Wissenschaft durch Argumentation gerade standhält, noch bis heute nicht bekannt ist. Deshalb hält sich nach wie vor jene von Grund auf unhaltbare Theorie, wonach sich Recht als jene objektive Äußerlichkeit unterscheidet von Moral als jener subjektiven Innerlichkeit, weil das erstere als Sache der Mechanik von Befolgung sich erzwingen lasse, nicht jedoch die letztere als Sache einer Motivierung durch Gesinnung.

Angesichts von dieser Situation ist jener Ruf nach Religiosität als Grundlage für Recht und Staat zwar zu verstehen, doch bloß deshalb nicht auch schon zu rechtfertigen. Wie bereits seit Fichte oder Hegel übersieht und übergeht man damit vielmehr immer noch, womit Kant systematisch hätte überzeugen können, doch nicht hat. Als vollständige bildet jene Dreiersystematik jener objektiven Seite einen objektiven Maßstab nicht nur für das Gute oder Böse einer Handlung eines Einzelnen, sondern auch eines Allgemeinen wie des einen oder andern Staates durch die eine oder andere Ordnung positiven Rechts. Auch dafür, ob es bei der einen oder anderen sich um eine gerechte oder ungerechte handelt, kann als Maßstab gleichfalls nur das gelten, wodurch jene Dreiersystematik gilt: durch das, was jeder wissentliche Selbstzweck aus der jeweils eigenen Perspektive fordern muß und was von daher dann für jedermann *verbindlich* sein muß.

Nichts geringeres als solches Menschenrecht und solche Menschenwürde ist es also, was es sehr wohl gibt als Maßstab für Gerechtigkeit, der standfest, weil begründet ist. Nur weiß man davon eben nichts, weshalb man grundlos meint, man müsse sich bescheiden mit der bloßen *Möglichkeit*, daß derlei sich vielleicht begründen läßt. Denn auch, was Kant betreffe, bleibe nur, daß man »vertraut« auf eine »philosophische Be-

gründbarkeit der Menschenrechte«,¹⁴⁴ weil man selbst bei Kant die *Wirklichkeit* einer *Begründung* für sie nicht erblicken kann: Verunsichert durch jene unhaltbare Theorie des »kommunikativen Handelns«, die der unhaltbaren Anerkennungstheorie entspricht, läßt man sich überreden, »daß es die Philosophie nicht mehr [...] schafft«, etwas »als maßgebliche Normen auszuzeichnen«: nicht einmal mehr jene »Selbstzweckhaftigkeit«, die doch, gerade weil sie jeweils eine *wissentliche* ist, auch als die »aller Menschen« hinreichend begründet ist.¹⁴⁵ Genau statt dessen also, was man damit sich entgehen läßt, hält man sich weiterhin an jene unhaltbare Auffassung von Recht und Staat als bloßer Objektivität von Macht-Mechanik zur Erzwingung der Mechanik der Befolgung wie auch von Moral als bloßer Subjektivität der Motivierung und Gesinnung.

Schwerlich aber läßt sich etwas denken, das für unser Selbstverständnis unseres Umgangs miteinander noch entstehender sein könnte, weil auf diese Weise die Moral genauso falsch subjektiviert ist wie das Recht auch falsch objektiviert. Sie unterscheiden sich nicht dadurch, daß sie sich verteilen auf das subjektive Innerliche und das objektive Äußerliche, weil Moral und Recht von Handlungsarten vielmehr so wie jede Handlung selber eine objektive Seite ebenso wie eine subjektive Seite haben. Deshalb unterscheiden sie sich auch auf jeder dieser Seiten voneinander, worin ihre eigentliche Objektivität und ihre eigentliche Subjektivität liegt.

Wendet sich doch wohl auch eine Rechtsordnung in einem Staat nur an schon immer handelnde Subjekte: nur an jeweils wissentliches Wollen, und nicht auch an so etwas wie Steine oder Bäume oder Tiere. Demgemäß ist umgekehrt, was einer Rechtsordnung *entspricht*, eine *Befolgung* dieser Rechtsordnung auch nur, wenn es die *Handlung* der Befolgung ist

¹⁴⁴ H. Hofmann 1996, S. 19 (kursiv von mir).

¹⁴⁵ A. a. O., S. 20.

und nicht bloß die Mechanik, die auf bloß agierende Mechanik auch bloß reagiert. Als eine Handlung aber ist sie eben auch im Fall bloßer Befolgung bloßer Rechtsordnung die Innerlichkeit einer wissentlichen Willensbildung zur Befolgung, die der Rechtsordnung als einer Äußerlichkeit selber zu entsprechen sucht. Und auch nur solche freiheitliche Willensbildung als der Grund und Ursprung einer Handlung ist das, was sich nicht erzwingen läßt, jedoch im Fall von Handeln als dem rechtlichen genausowenig wie als dem moralischen. Und nicht etwa sind es allein so etwas wie »Gesinnungen« oder »Motive«, was allein im Fall von Handeln als moralischem sich nicht erzwingen läßt.

Was diese unhaltbare Auffassung verfehlt, ist nichts geringeres als die Grundstruktur von unserem Umgang miteinander, um die es dem Recht genauso wie auch der Moral jeweils zu tun sein muß: das Gegenüber zwischen Subjekt und Subjekt, worin ein jedes das durch ein behandelndes Subjekt behandelte Subjekt sein kann. Und diese Grundstruktur ist auch so zweifellos von dieser Welt, daß diese Welt sogar zu einem Grund dafür wird, wie in dieser Welt ein solches Subjekt zu behandeln sei. Denn je nach dem, ob ein Subjekt in dieser Welt und ihrem Lauf zur Selbsthilfe jeweils imstande oder außerstande ist, wird jenes Minimum bzw. Maximum erforderlich: ein Subjekt rechtlich oder es moralisch zu behandeln. Und auch nur von hier aus – vom behandelten Subjekt und seiner jeweiligen Situation her – hat sowohl der Sinn von Recht wie auch der von Moral als dem von dort her je und je Erforderlichen seine eigentliche Objektivität und seinen eigentlichen objektiven Unterschied. Nicht etwa hat er das von angeblichen objektiven »Werten« oder »Normen« her, von denen man nur redet mangels Einsicht in das eigentlich Erforderliche. Auch nur dieses nämlich ist der Maßstab dafür, ob es sich bei dieser oder jener Rechtsordnung in diesem oder jenem Staat nun um eine gerechte oder ungerechte handelt.

Wie verfehlt von daher die bisherige Rechts-, Moral- und

Staatsauffassung ist, wird an der neuen Auffassung ersichtlich, die statt ihrer sich ergibt, auch wenn man, wie gesagt, sich erst an sie gewöhnen muß. Was eine positive Rechtsordnung in einem Staat gebieten und erzwingen kann, so heißt es bisher, sei nur rechtlich gutes, nicht moralisch gutes Handeln. Doch ganz abgesehen davon, daß ein Handeln niemals sich erzwingen läßt, weil sich auch eine noch so strafbewehrte Rechtsordnung verletzen läßt, trifft auch das andere nicht zu: Sie kann nicht nur, sondern sie muß sogar, soll sie eine gerechte sein, nach jenem objektiven Maßstab auch Moral gebieten. Und das gilt denn auch für jede Rechtsordnung in jedem Staat, weil dieser objektive Maßstab das für jeden oder jede eben grundsätzlich gebietet.

Demgemäß ist unhaltbar, was man bis heute noch vertritt, daß nämlich eine Rechtsordnung kein Handeln als moralisches gebieten kann, weil sie das danach sogar muß, wenn sie nicht eine ungerechte sein soll. Und das tut sie auch, wie unsere, für jede Situation, wo es, wie für den Samariter, offenkundig ist, daß Selbsthilflosigkeit besteht. Denn die bekannte »Hilfeleistung«, die geboten ist, weil »unterlassene Hilfeleistung« unter Strafe steht, ist ein Beleg dafür, da jede Rechtsordnung, die das nicht unter Strafe stellt und so erlaubt, nach jenem objektiven Maßstab eine ungerechte ist. Das aber ist nach diesem Maßstab eben ein *Moralgebot* in unserer Rechtsordnung: genau wie jedes andere, das eine Situation der Selbsthilflosigkeit betrifft. Denn was sie demgemäß gebieten muß, ist überhaupt nichts anderes, als daß in jeder Situation, in der ein Subjekt außerstande ist, sich selbst zu helfen, dieses Subjekt *nur* als Selbstzweck und sonach *moralisch* zu behandeln sei.

Von dieser Art Geboten aber unterscheiden alle übrigen, die eine Situation der Selbsthilfsfähigkeit betreffen, sich als bloße *Rechtsgebote*. Denn für jede andere Situation, in welcher ein Subjekt zur Selbsthilfe imstande ist, kann doch auch eine solche Rechtsordnung nur noch gebieten, dieses Subjekt *auch* als Selbstzweck, nämlich *rechtlich* zu behandeln, wie im

Kaufmannsbeispiel. Als gerechte oder ungerechte steht sonach auch jede allgemeine Rechtsordnung unter demselben objektiven Maßstab, dem auch jede individuelle Handlung untersteht, die ihm gemäß moralisch oder rechtlich gut bzw. böse ist. Und das moralisch oder rechtlich Gute ist von objektiver Seite her denn auch in jedem Fall im selben objektiven Sinn geboten, weil im selben objektiven Sinn erforderlich: je nach der objektiv bestehenden Situation für ein Subjekt in dieser unserer Welt.

Zum Ausdruck kommt das deshalb auch nicht nur in jenem einen *Kategorischen Imperativ*, sondern in zweien, deren jeder dies jedoch im selben Sinn ist. Deren jeder nämlich ist im selben Sinn ein *Imperativ* ebenso wie auch ein *Kategorischer*. Die beiden unterscheiden sich nur dadurch, daß der eine auf Behandlung eines Subjekts »auch als Selbstzweck« lautet und der andere auf Behandlung eines Subjekts »nur als Selbstzweck«. Je nach Situation den einen oder andern zu *befolgen* oder zu *verletzen*, ist denn auch als *rechtlich* Gutes oder Böses oder als *moralisch* Gutes oder Böses von demselben objektiven Sinn. Gebietet jeder doch im selben Sinn etwas, das bloß je nach der Situation verschieden ist: ein Subjekt *mindest auch* als Selbstzweck oder sogar *nur* als Selbstzweck zu behandeln. Jeder von den beiden ist darum der Gattung nach ein *Kategorischer Imperativ*, der sich jedoch der Art nach zum *Moralisch-Kategorischen* oder zum *Rechtlich-Kategorischen Imperativ* spezifiziert. Besteht daher auch jener Unterschied von Minimum und Maximum dazwischen, so ist dieses doch das Minimum bzw. Maximum von etwas Selbigem und damit von etwas Gemeinsamem: der Zuwendung zu jemandem als wesentlichem Selbstzweck. Dementsprechend kann das Rechtliche im Fall der Situation von (2) gleichsam als das Moralische in dieser Situation verstanden werden¹⁴⁶ und so das Moralische

¹⁴⁶ Zu den Ziffern (1) bis (3) vgl. oben S. 63 ff.

im Fall der Situation von (3) auch gleichsam als das Rechtliche in dieser Situation, weil jedes als das jeweilig *Gerechte*.

Demgemäß ist von der objektiven Seite her sowohl der Unterschied von rechtlich und moralisch als auch der von rechtlich gut und böse oder von moralisch gut und böse *objektiv* und *hinreichend* bestimmt. Eine Bestimmung, die das durch den Rückgriff auf »Gesinnungen«, »Maximen« und »Motive« vornimmt, ist von dort her denn auch *subjektiv* und *überflüssig*. Doch vor allem ist sie auch noch *irreführend*, weil sie dazu deren subjektive Unterschiede oder auch deren Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein heranzieht, während jene Unterschiede schlechthin keine subjektiven sind: Der Unterschied zwischen moralisch oder rechtlich Gutem oder Bösem hat nicht jenen subjektiven Sinn von Motivierung als Gesinnung, die dabei *beteiligt* oder *unbeteiligt* sein kann, wodurch vielmehr die Moral, wie schon gesagt, genauso falsch subjektiviert ist wie das Recht auch falsch objektiviert. Es kann danach gar keine Rede davon sein, daß Recht und Rechtsbefolgung nur das Äußerliche eines Mechanismus von Aktion und Reaktion sei, weil Moral und ihre Ausübung auch nur das Innerliche von Gesinnung. Je nach Situation ist vielmehr beides eine objektive Sache der Behandlung von Subjekten, sei es auch nur mittelbar durch die Befolgung einer positiven Rechtsordnung in einem Staat. Als solche selbst muß nämlich jede Handlung aus dem Subjektiven einer wissentlichen, freiheitlichen Willensbildung stammen, und wenn diese dahin geht, das objektiv Geforderte und dadurch subjektiv Gesollte zu befolgen oder zu verletzen, ist sie eben je nach Situation eine moralisch oder rechtlich gute oder böse Handlung. Und dies einerlei, ob jene Art der Willensbildung, auf die sie zurückgeht, durch das Subjektive von »Gesinnung« oder von »Maxime« oder von »Motiv« bedingt ist, weil dergleichen nur vom objektiven Guten oder Bösen her auch noch als subjektives Gutes oder Böses gelten kann.

Vor diesem ganzen Hintergrund wird aber vollends deut-

lich, wie bedenklich es tatsächlich ist, das Recht nur in der Äußerlichkeit von mechanischer Befolgung zu erblicken, die mechanisch mittels Strafandrohung sich erzwingen lasse, und ihm gegenüber die Moral nur in der Innerlichkeit von »Gesinnung« und dergleichen, die durch Strafandrohung sich mechanisch nicht erzwingen lasse. Diese Auffassung ist so bedenklich, daß sie nicht allein den Grundsinn von Moral und Recht verfehlt, sondern auch noch den Sinn von jeder positiven Rechtsordnung, mit der ein Staat doch steht und fällt. Geradezu fatal muß nämlich diese Auffassung sich auswirken in einer Zeit und einem Raum der auslaufenden religiösen Überzeugungen, auf die ein Staat mit seiner Rechtsordnung sich bisher stützen konnte, wie im Westen. Denn da dieser Staat mit einer Wiederherstellung von religiösen Überzeugungen nicht rechnen kann, erscheint danach die Gegenwart und Zukunft eines solchen Staates alles andere als gesichert, worauf Böckenförde hinweist.¹⁴⁷

Nach dem vorigen jedoch bedarf es dazu keiner religiösen Überzeugungen. Dazu bedarf es vielmehr nur einer Besinnung darauf, was in der Gestalt von einem Staat und seiner positiven Rechtsordnung in Wahrheit in der Welt ist: Eben keine bloße Manipulationsmechanik, der es wegen Strafandrohung auch bloß ebenso mechanisch zu entsprechen gelte: sozusagen in Gesinnungslosigkeit als bloßer Nachgiebigkeit gegen Druckausübung. Jede solche Rechtsordnung in einem Staat ist vielmehr ein mehr oder weniger gelingender, weil immer Stückwerk bleibender Versuch, jenes unmittelbare oder mittelbare Gegenüber von Subjekten als behandelten und als behandelnden zu regeln. Als ein wissentliches Wollen nämlich muß dann jedes jedem gegenüber auch zu einem wissentlichen Fordern werden, so daß umgekehrt dann jedes jedem gegenüber auch zu einem wissentlichen Sollen werden muß, weil darin eben

¹⁴⁷ Vgl. oben S. 55 f.

wissentlicher Selbstzweck wissentlichem Selbstzweck gegenübersteht.

Kapitel 5. *Die Gegenwart und Zukunft unserer Rechts-, Moral- und Staats-Kultur.*

Nur gibt es freilich keine Hoffnung, daß sich diese Rechts-, Moral- und Staatsauffassung so verbreiten könnte, wie sich jene schon verbreitet hat, solange diese Kantische Begründung für sie nicht verstanden wird. Mit Kant begründen läßt sich all dies nämlich in dem Sinn, daß es ein argumentativ gestütztes Wissen von etwas Gegebenem ist. Denn eine, wenn auch nicht-empirische, Gegebenheit ist es, daß wissentliches Wollen sich zum wissentlichen Selbstzweck wird, dem jene Normativität entspringen muß, weil so ein Subjekt nicht nur von sich selbst, sondern auch noch von jedem anderen Subjekt als wissentlichem Selbstzweck weiß.

Von dieser Einsicht aber sind wir nicht nur weit entfernt, sondern entfernen wir uns auch noch immer weiter. Wie von jenem objektiven Maßstab immer weniger bewußt ist, so auch davon, daß vor eben diesem Maßstab jede Ordnung positiven Rechts in allen Staaten nicht nur Stückwerk *ist*, sondern sein *muß*. Im Gegenteil muß vielmehr jene unhaltbare Auffassung von Recht und Staat als Macht eines Erzwingungsmechanismus immer mehr zu dem Bewußtsein dieser Macht als *Allmacht* führen, von der die rechtlich-lückenlose Regelung für schlechthin *alles* zu erwarten sei. Die aber ist unmöglich, weil es Situationen geben kann, die *rechtlich* sich nicht regeln lassen, was jedoch, wer einem Allmachtswahn des Rechts verfallen ist, nicht einsehen kann.

Ein krasses Beispiel dafür ist das Hin und Her der Auseinandersetzung, ob der Abschub eines Flugzeugs, in dem unschuldige Passagiere sitzen und das Terroristen in ein voll-

besetztes Stadion lenken wollen, zu erlauben oder zu gebieten oder zu verbieten sei. Denn wie auch immer man hier *rechtlich* regeln würde, wäre dies vor jenem Maßstab so etwas wie positives *Recht auf Unrecht* oder *Unmoral*, was in sich widersinnig sein muß. Könnte dies doch auch, so oder so, nur dahin gehen, jemanden rechtlich zu verpflichten oder mindest zu berechtigen, Subjekte »nur als Mittel« zu behandeln.

Angesichts von diesem Maßstab gilt es vielmehr einzusehen: Es kann in einer solchen Situation nur noch ein Handeln möglich sein, das nicht mehr *rechtlich*, sondern höchstens noch *politisch* sich begründen läßt. So etwa, daß ein Staat in jedem Fall für Sicherheit zu sorgen hat, für die es einen Unterschied macht, ob er zuläßt, daß die zahlreichen Besucher eines Stadions zu Tode kommen, oder den Befehl zum Abschluß eines Flugzeugs mit den wenigen Insassen gibt, die ohnehin zu Tode kämen. Was sonach in jedem Fall vor jenem Maßstab *Unmoral* und *Unrecht* wäre, müßte dennoch der Beurteilung durch positives Recht entzogen bleiben: Der Politiker, der so entschiede, könnte *rechtlich* nicht verurteilt werden. Und so würde es auch jeder positiven Rechtsordnung wohl anstehen, solche Situationen mittels jenes Maßstabs zu bezeichnen und auf diese Art die eigenen Grenzen zu bekennen.

Nur auf jenen Allmachtswahn des Rechts ist es denn auch zurückzuführen, daß stattdessen jenes Hin und Her beginnt, um *rechtlich* abzuwägen, was von beidem »besser« oder »schlechter« als das andere wäre. Hinter solchem Quantitativ-Relativem nämlich muß das Qualitativ-Absolute dieses Maßstabs endgültig verschwinden. Denn, ein Subjekt »nur als Mittel« oder »auch als Selbstzweck« oder »nur als Selbstzweck« zu behandeln, ist nun einmal keiner Quantifikation oder Relativierung fähig.

Damit aber soll nicht etwa vorgegaukelt werden, daß es einfach wäre, diesen Maßstab anzuwenden, um juristisch zu Entscheidungen zu kommen. Vielmehr ist das angesichts der vielen und verschiedenen Einzelsituationen, die in unserer

Welt empirisch sich ergeben können, jeweils äußerst schwierig. Was hervorgehoben werden soll, ist nur, wieviel zu dieser Schwierigkeit, die wahrlich für sich selbst schon groß genug ist, unnötigerweise noch hinzukommt durch die angebliche Ungesicherheit von diesem Maßstab selbst. Durch sie wird nämlich diese Schwierigkeit tatsächlich bis zur Ausweglosigkeit verschlimmert, weil an einem Maßstab, der nicht sicher scheint, das Messen selbst von Grund auf problematisch werden muß. Dem Anschein dieser Ungesicherheit, der mittlerweile bis ins Bodenlose geht, entspricht denn auch die Ratlosigkeit, die jetzt um sich greift. Und ihr sich zu entziehen, wird desto schwieriger, je größer die Zahl derer wird, die diesen Maßstab deshalb fallen lassen wollen.

Wodurch er immer mehr als hinfällig erscheint, ist nämlich »die nicht erst von dem Bonner Grundgesetzkommentator Matthias Herdegen entwickelte Ansicht [...], eine absolut verstandene Menschenwürde sei ein Relikt des objektivistischen Naturrechts, ein Fremdkörper in der positivistischen Rechtsordnung des säkularen Staates, in der eben prinzipiell alle Ansprüche austariert werden müßten«. ¹⁴⁸ Denn sinngemäß bedeutet das: Gerade weil er als der Maßstab für das Menschenrecht und für die Menschenwürde »absolut« gesetzt ist, sei er nichts als unhaltbarer Rest eines »objektivistischen Naturrechts«. Und als solcher sei er auch ein »Fremdkörper« im positiven Recht als Ordnung eines Staates. Denn bei diesem könne es sich auch nur dann um einen »säkularen« handeln, wenn er eine *positive* nur im Sinn einer »positivistischen Rechtsordnung« bilde. Und das kann nur heißen: wenn das *Positive* seines Rechts ausschließlich auf der Willkür dieser oder jener Macht der Setzung dieses oder jenes Rechts beruhe, die auch darüber, was Menschenrecht und Menschenwürde sei, nach Willkür dieser oder jener Macht so oder so befinden könne.

¹⁴⁸ P. Bahners 2007, S. 35, Sp. 4.

Dieser Maßstab ist jedoch in Wahrheit das genaue Gegenteil zu all dem, das durch ihn vielmehr gerade überwunden wird.¹⁴⁹ Denn weder ist er ein »Naturrecht« noch »objektivistisch«, falls mit letzterem sich überhaupt ein Sinn verbinden läßt. Er ist vielmehr schlicht *objektiv*, weil *objektiv gegeben*. Doch das ist er eben nicht als ein durch die »Natur« gegebener, sondern als ein durch das *Subjekt* gesetzter, der von ihm als dem *behandelten* her eben *objektiv* gesetzt und somit *objektiv* gegeben wird. Und dadurch ist es *objektiver* Ursprung eines *positiv-gesetzten* Rechts, das Maßstab jedes andern solchen ist. Nur daß es als der standfest-objektive Maßstab, der es damit ist, noch immer unbekannt ist. Dessen Abschaffung zugunsten eines »Rechtspositivismus« ist von daher ohne jeden Grund. Denn weit gefehlt ist es, zu meinen, daß die Rechtsordnung in einem Staat, der säkular sein soll, in diesem Macht- und Willkür-Sinn eine »positivistische« sein muß. Sind es doch umgekehrt gerade Macht und Willkür, denen dieser Maßstab eine absolute Grenze setzt; und dennoch läßt das Säkulare dieses Maßstabs als das wissentliche Wollen des behandelten Subjektes nichts zu wünschen übrig.

Demgemäß ist es auch umgekehrt gerade dieser »Rechtspositivismus«, der auf Dauer die fatalsten Folgen haben muß, die er schon einmal hatte: Ist schon wieder in Vergessenheit geraten, daß er einer von den Gründen dafür war, daß jene »Rechtsordnung« sich bilden und so lange halten konnte, die wir als die »Rechtsordnung der Nazis« weiter in Erinnerung behalten sollten? Und wie könnte man denn sicher davor sein, daß sich dergleichen wiederholt, wo dieser »Rechtspositivismus« es doch weiter zuläßt, wenn nicht gar begünstigt, ja befördert? Denn wo steht geschrieben, daß, was einst von rechts kam, nicht demnächst von links kommt? Oder gar, daß wir in Zukunft von dem einen in das andere dieser Extreme taumeln? Wodurch nämlich sollte sich ein Staat, und insbesondere einer

¹⁴⁹ Vgl. dazu oben S. 82 ff.

von den westlichen, als dagegen gesichert fühlen können? Denn bloß das Gestelze der politischen Korrektheit sucht sich selbst und andern vorzumachen, daß von links nur Gutes kommen kann. Und all das nur aus Unbekanntheit damit, daß Moral und Recht und Staat in einem gänzlich andern Sinn ihre Begründung haben als in dem, der fälschlich uns bisher als selbstverständlich gilt? Nicht auszudenken, welche noch ganz andern Katastrophen nötig werden möchten, bis uns diese Einsicht dämmert, die wir längst schon haben könnten.

Sich zu vergewissern, wie begründet dieser neue Sinn tatsächlich ist, mag deshalb nicht ganz überflüssig sein: Dies alles einzusehen und zu begründen, um es für die Gegenwart und Zukunft zu beherzigen, ist wesentlich die Wissenssache der Philosophie als argumentativer Wissenschaft. Durchaus nicht ist es etwa eine Glaubenssache dieser oder jener Religion: auch dann nicht, wenn es, wie in unserer westlichen Kultur, historisch-faktisch *auch* ein Gegenstand der Religion war, wie des Christentums. Denn trotzdem ist es nicht die Sache eines Glaubens an etwas Geoffenbartes, sondern ist vielmehr die Sache eines Wissens von etwas Gegebenem, auch wenn es erst einmal als das Ergebnis einer Offenbarung für ein Glauben angesehen worden ist und weiter wird.

Wer dies bezweifeln möchte, weil dergleichen doch, wenn überhaupt etwas Gegebenes, nur etwas Nichtempirisches sein könne, müßte dies dann nämlich auch noch für die Gegenstände der Mathematik bezweifeln und vertreten: Auch die Zahlen und deren Verhältnisse sind nur etwas Geoffenbartes für ein Glauben, so daß auch Mathematik nur eine Glaubenssache ist. Durch diese Überlegung, die sie aber unterlassen, müßten denn auch noch die letzten jener zahlreichen Bezweifler zur Besinnung kommen: Mindestens genauso zweifellos, wie die Mathematik nicht bloße Glaubenssache, sondern eine Wissenssache ist, gilt das auch noch für die Philosophie als Wissenschaft von der Gegebenheit der autonomen praktischen Vernunft und allem, was aus ihr sich argumentativ begründen

läßt. Denn wie Mathematik greift auch Philosophie als Wissenschaft nur etwas auf, das ihr vorweg schon eine nichtempirische Gegebenheit für jedes einzelne Subjekt ist, um sie nach Prinzipien noch weiter zu entfalten.

Und das gilt daher auch insbesondere für das wissentliche Wollen als etwas Gegebenes: auch wenn es nur für nichtempirische Besinnung von Subjekten auf sich selbst als die behandelnden und die behandelten gegeben ist, als die sie auch nur nichtempirische Gegebenheiten für sich selbst und für einander sind. Mit jedem wissentlichen Wollen nämlich ist solche Besinnung und ihr Wissen von all dem bereits verbunden und wird durch die Weiterausgestaltung zur Philosophie als Reflexion und Argumentation auch hinreichend gesichert. Im Verlauf der westlichen Kulturgeschichte war es denn auch diese, die zuletzt zur Einsicht in das Menschenrecht und in die Menschenwürde als den Maßstab jeder positiven Rechtsordnung geführt hat, und nicht etwa diese oder jene religiöse Überzeugung.¹⁵⁰ Und der vorerst reifste Stand in dieser Reflexion und Argumentation war eben jene Selbstzweck-Überlegung Kants gewesen, auf die sich auch unser *Grundgesetz* und seine Kommentierung stützt,¹⁵¹ ein Stand, der aber seine letzte, volle Reife, wie gezeigt, bei Kant noch nicht gewonnen hatte und daher bislang nicht so weit überzeugen konnte, wie er müßte und auch könnte.

Nur aus diesem Grund verbreitet und vertieft stattdessen sich noch immer jene unhaltbare Auffassung, die uns auf Dauer zum Verhängnis werden muß. Je länger eine positive Rechtsordnung in einem Staat als willkürliche Machtmaschinerie eines Erzwingungsmechanismus gilt, je weniger läßt sich erwarten, daß Subjekte, die dem gegenüberstehen, irgendwelche Achtung davor haben oder irgendwelchen Einsatz

¹⁵⁰ Beispielsweise wurden Menschenrechte, die durch die Philosophie der Aufklärung schon längst begründet waren, im Katholizismus erst vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* im Jahre 1965 anerkannt.

¹⁵¹ Vgl. oben S. 93, Anm. 117.

dafür bringen. Zu befürchten ist dann vielmehr, daß sie nur den Nutzen davon ziehen, solange er sich ziehen läßt, daß sie jedoch, sobald nicht länger Nutzen davon winkt, sich abwenden und nur noch ihre Einzel- oder Gruppen-Egoismen pflegen. Denn geradezu bestärkt in all dem müssen sie sich fühlen, wenn sie sich dazu auch noch berechtigt finden durch Politiker, die »oben« nach derselben Auffassung von Recht, Moral und Staat verfahren wie sie »unten«. Oder gar, wenn die Politiker die Politik nicht nur als Willkür einer Macht, sondern geradezu als Privileg der legitimen Kriminalität verstehen und betreiben, was inzwischen weit gediehen ist, weil sie als die Mechaniker der Macher-Macht dahinterstehen. Wo all das, wenn es einmal hart auf hart kommt, enden muß, ist abzusehen.

Angesichts von all dem aber spricht der Maßstab jener neuen Auffassung von Recht, Moral und Staat eine besonders eindringliche Sprache, auch wenn er mit solcher Sprache gegen das Getriebe nach der alten Auffassung nicht ankommt, sondern ungehört verhallt: Erst dann wird es im eigentlichen Sinn moralisch oder rechtlich wie auch staatlich und politisch zugehen, wenn es philosophisch, nämlich selbst- und fremdbesonnen *darauf* zugehen wird, was jeden von uns ausmacht und in unserem Umgang miteinander ständig auf dem Spiel steht: Wird ein Tier auch noch zu einem Menschen, indem Wollen auch noch wissentliches Wollen wird, so wird es eben dadurch a priori zum *Sichwollen* eines *Selbstzwecks*. Solches wissentliche Wollen aber muß, sobald es einem andern solchen gegenübertritt, zum wissentlichen Fordern werden, weil ein jedes, was es a priori von sich selbst weiß, eben damit a priori auch von jedem andern als sich selbst weiß. Umgekehrt muß jedes deshalb a priori auch zum wissentlichen Sollen gegenüber jedem solchen wissentlichen Fordern werden, wodurch a priori jene Normativität in unsere Welt kommt und für unseren Umgang miteinander jenen absoluten Maßstab bildet.

Das konkrete Gegenüber solchen Umgangs zwischen menschlichen Subjekten ist es sonach, worauf jede positive

Rechtsordnung in einem Staat bezogen ist, so sehr sie auch als solche selbst eine abstrakte, weil differenzierte oder komplizierte sein mag. Wann und wo und wie auch immer darum ein Subjekt in einem Staat mit seiner positiven Rechtsordnung zu tun bekommt, steht es dabei nie dieser Rechtsordnung als solcher und nie diesem Staat als solchem gegenüber, wie man jener falschen Auffassung zufolge meinen müßte. Gegenüber steht es vielmehr stets nur diesen oder jenen anderen Subjekten, deren Umgang miteinander durch die Rechtsordnung in einem Staat geregelt wird. Und umgekehrt ist es daher auch nie eine abstrakte Rechtsordnung als solche oder ein abstrakter Staat als solcher, was dann diesem oder jenem Subjekt gegenübersteht, sondern stets nur das eine oder andere konkrete Subjekt.

Und im einzelnen konkretisiert sich das denn auch zum Beispiel bis hinein in jede rote oder grüne Ampel als den jeweils letzten Ausläufer einer Verkehrsgesetzgebung, die eben dieses Gegenüber regelt. Jede solche Ampel ist danach gerade nicht einfach der letzte Ausläufer von bloßer Manipulationsmechanik, auf die ebenso mechanisch auch zu reagieren sei, ist vielmehr Stellvertreterin für die Subjekte, denen ein Subjekt in solchem Umgang gegenübersteht. Und die Besonnenheit darauf ist demgemäß als eine Selbst- und Fremdbesonnenheit auch schon in solchem bloßen Alltag eben eine philosophische, die durch Philosophie als Wissenschaft zu jenem Maßstab weiter ausgebaut wird. Der ist demnach, eben weil all dies auf das konkrete Gegenüber zwischen Subjekt und Subjekt bezogen ist und bleibt, der absolute Maßstab dafür, ob es sich bei einer Rechtsordnung in einem Staat nun um eine gerechte oder ungerechte handelt.

Wessen es bedarf, um in der Gegenwart und Zukunft einen freiheitlichen, säkularen Staat zu sichern, ist denn auch nur die Besinnung eben hierauf, und nicht diese oder jene religiöse Überzeugung; Wesentlicher Anteil unserer westlichen Kulturgeschichte war von Anbeginn ersichtlich die Philo-

sophie als eine Argumentationskultur, die auch der Religion des Christentums zugrunde liegt. Von allen andern Religionen und Theologien, die wir kennen, unterscheidet sich die christliche denn auch gerade durch den umfangreichen Anteil eben dieser Argumentationskultur. Ist Argumentation doch alles andere als »Fundamentalismus«, als den man sie heute abtun möchte, um sich ihr entziehen zu können: so als wären Maßstab oder Fundament als solche selbst bereits ein Übel. Argumentation und »Fundamentalismus« unterscheiden sich vielmehr wie Rationales und Irrationales, wobei ersteres als ein geregeltes Verfahren einer Argumentation auch seine untrüglichen und dadurch verlässlichen Kriterien besitzt. Auf Grund von ihnen ist Philosophie durch Argumentation denn auch tatsächlich eine Wissenschaft, die sich als eine Argumentationskultur von jeder Barbarei des »Fundamentalismus« unterscheidet.

Nur von solcher Argumentation, die uns zuletzt das Wissen von uns selbst und von einander als dem wissentlichen Wollen wie auch Sollen sichert, kann denn auch die Einsicht in den eigentlichen Sinn von Recht und Staat erwartet werden. Nur der so verfahrenen Philosophie könnte gelingen, jedem einzelnen Subjekt die Einsicht zu vermitteln, was ihm in Gestalt von einer Rechtsordnung in einem Staat in Wahrheit gegenübersteht, wie etwa in Gestalt von jeder roten oder grünen Ampel: Gegenüber steht ihm in Gestalt von ihr gerade nicht ein letzter Ausläufer von bloßer Manipulationsmechanik, wonach jede solche Ampel eben nichts als die mechanisch-»lästig« rote oder die mechanisch-»günstig« grüne wäre. Gegenüber steht sie vielmehr stellvertretend für ein Subjekt, das mit rotem oder grünem Auge gleichsam blickt und anblickt, weil es dabei das durch ein behandelndes Subjekt behandelte Subjekt ist und womöglich das dabei final behandelte.

Was es hier einzusehen gilt, ist eben das Entscheidende, das schon in dem berühmten Wahlspruch der Französischen Revolution zum Ausdruck kam, deren Errungenschaften unse-

rer säkularen Auffassung von Recht und Staat zugrunde liegen. Denn gerade dies Entscheidende an ihrem Wahlspruch war zugleich auch das, was diese selbst bereits am allerwenigsten beherzigt hat: Durch eine Rechtsordnung in einem Staat eine Gesellschaft menschlicher Subjekte so zu regulieren, daß innerhalb von dieser Ordnung »Freiheit« und auch »Gleichheit« herrsche, läßt sich ohne »Brüderlichkeit« nicht erreichen. Als etwas Gebietbares gilt diese nämlich so wie jene Nächstenliebe auch gerade jener wissentlichen Selbstzweckhaftigkeit von jedem einzelnen der menschlichen Subjekte. Zuständig für diese aber ist und bleibt nun einmal die Philosophie als Wissenschaft durch Argumentation. Und die entscheidet eben *gegen* jene alte Auffassung von Recht und Staat als Macht der Willkür von mechanischer Erzwingung der mechanischen Befolgung, nämlich *für* die neue, weil die erstere gerade dieser wissentlichen Selbstzweckhaftigkeit zuwiderläuft, der nur die letztere gerecht wird.

Doch was herrscht und immer mehr beherrschend wird, ist eben jene alte. Führend nämlich wird sie immer mehr für eine Praxis, die sich gegen jeden Maßstab immer mehr selbstständig, weil sie sich nur noch am Erfolg der eigenen Machtmechanik mißt. Von solcher Praxis her bekommt die ihr gemäßige Theorie denn auch erst ihren vollen, fürchterlichsten Sinn für die Subjekte, denen jene alte Auffassung in Bildung und Erziehung nach wie vor als selbstverständlich richtige vermittelt wird. Und da es unerfindlich bleiben muß, wie das auf Dauer gutgehen kann, wenn es so weitergeht, ist jene Warnung Böckenfördes wohlberechtigt: So verstanden und betrieben, lebt die Rechtsordnung des freiheitlichen, säkularen Staats tatsächlich von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann.¹⁵² Denn bei Subjekten, die auch immer mehr am eigenen Leibe noch erleben, wie nach jener alten Auffassung verfahren wird, kann es zu einer Achtung oder einem

¹⁵² Vgl. oben S. 55.

Einsatz für den so verstandenen und betriebenen Staat nicht kommen. Bleibt es bei der Theorie und Praxis dieser alten, falschen Auffassung, muß auch dieses Bedenken Böckenfördes bleiben. Auf Subjekte, die in deren Sinn erzogen und gebildet werden, wird ein solcher Staat als Ordnung positiven Rechts sich nicht auf Dauer stützen können.

Wessen es dazu bedarf, ist heute aber eben nicht mehr von der Religiosität dieser Subjekte zu erwarten: nicht einmal mehr, wenn sie noch lebendig ist. Denn mindest soviel dürfte doch wohl heute schon erwiesen sein: Mit deren Vielfalt multikultureller Unterschiede, ja Besonderheiten, wie in Gegenwart und Zukunft, ist gewiß kein Staat zu machen. Dazu wäre es vielmehr erforderlich, in Bildung und Erziehung jenen Stand der Selbstbesinnung von uns Menschen zu vermitteln, den im Lauf ihrer Geschichte die Philosophie als jene Argumentationskultur erreicht hat. Damit ließe sich die Grundlage für einen freiheitlichen, säkularen Staat durch ihn zumindest intendieren, und wenn auch erfolgreich, dann sogar auch garantieren. Denn solche Selbstbesinnung war es, die als zunehmendes Wissen der Philosophie durch Reflexion und Argument in unserer westlichen Kulturgeschichte leitend wurde und zuletzt die Menschenwürde und das Menschenrecht zur Geltung brachte.

Statt solche Philosophie als Stütze für sich selbst zu nutzen, stützt der freiheitliche, säkulare Staat sich heute aber immer mehr auf einen empiristischen Naturalismus,¹⁵³ den nicht nur Naturwissenschaftler, sondern auch Philosophen immer mehr vertreten. Der jedoch wird vollends zur Bedrohung, denn auf Dauer kann er jene falsche Auffassung von Recht, Moral und Staat auch nur besiegeln. Als Gefahr für letzteren droht nicht das Auslaufen der religiösen Überzeugungen, sondern das Aufkommen von eben diesem unhaltbaren Empirismus. Denn zu ihm versteigen die sich, die als wirklich nur noch

¹⁵³ Vgl. oben S. 103.

gelten lassen wollen, was sich empirisch vorfinden und zählen oder messen läßt. Und danach wäre so etwas wie wissentliches Wollen oder Fordern oder Sollen keine eigene Wirklichkeit und somit auch nicht jene wissentliche Selbstzweckhaftigkeit als Menschenrecht und Menschenwürde. Sollte diese Ideologie sich weiter durchsetzen und schließlich gar die Oberhand gewinnen, wäre auch die Auffassung von Recht und Staat als jener bloßen Manipulationsmechanik endgültig befestigt und als Folge davon die Bedrohung dadurch auch tatsächlich zu befürchten.

Zum erklärten Ziel hat dieser empiristische Naturalismus nämlich, nicht nur mit der Religion kurzen Prozeß zu machen, sondern auch mit der Philosophie und dem durch sie Begründeten, um jeden andern als den eignen Einfluß auszuschließen. Und so mancher Biologe oder Physiologe spricht das heute auch schon offen aus. Dahinter steht jedoch im Grunde nichts als die Verweigerung der Einsicht: In Bezug auf die Voraussetzungen, die sie macht, ist heute mehr als je zuvor auch die Naturwissenschaft in Verlegenheit, der Einsicht, die von seiten heutiger Fundamentalphysik sich aber unaufhaltbar durchsetzt. Dafür gilt denn auch nicht zufällig der Satz von Böckenförde gleichfalls: Auch die mathematisch-geometrische Naturwissenschaft stützt sich auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann, weil diese eben gleichfalls nichtempirisch-philosophische Voraussetzungen sind.¹⁵⁴ Erforderlich ist darum hier wie dort und weiterhin gerade die Philosophie als jene Argumentationskultur, als die sie schon von Anbeginn die Leitkultur für unsere Kulturgeschichte war. Was deshalb auch vor der Gefahr für Recht und Staat bewahren könnte, ist ausschließlich eine Rück- und Vollbesinnung auf die Wissensmöglichkeiten der Philosophie als Reflexion und Argumentation, wie sie durch Kant und seine Nachfolger erschlossen wurden.

¹⁵⁴ Vgl. dazu etwa U. Nortmann 2008, S. 114 ff.

Doch was dies betrifft, liegt eben noch weit mehr im Argen. Daß sich Recht und Staat der Gegenwart nicht auf Philosophie, sondern auf empiristischen Naturalismus stützen möchten, liegt vor allem auch am Selbstverständnis heutiger Philosophie. Was sie im Lauf ihrer Geschichte an Errungenschaften vorzuweisen hat, gilt heute einem nicht geringen Teil der Philosophen selbst nicht mehr als Wissen einer Wissenschaft, das sie durch Argumentation als eine Wissenssache auch begründet hat. Verunsichert durch die empirische Naturwissenschaft, deren Wahrheit vom Erfolg der Technik, die auf ihr beruht, verbürgt wird, neigen sie auch ihrerseits zu diesem empiristischen Naturalismus, der nur solche Empirie als wahres Wissen gelten lassen will. Und so verkennen sie, durch ihn verleitet, die Philosophie als eine Wissensmöglichkeit nicht nur im allgemeinen, sondern auch noch im besonderen.

Beirrt durch dessen undurchschaute Falschheit, halten sie sogar Ergebnisse, die mittels Argumentation als eine Wissenssache wohlbegründet sind, für eine bloße Glaubenssache, ja bloß für ein Hirngespinnst schlechter Metaphysik, nur weil es nicht Ergebnisse der Empirie sind. Und geradezu benommen davon wähnen sie, »nachmetaphysisch«¹⁵⁵ sei dergleichen heute nur noch zu verwerfen. Denn wie schon gesagt: Soll dann etwa auch die Mathematik Metaphysik sein und verworfen werden, weil sie keine Empirie ist, sondern Nichtempirisches zu ihrem Gegenstand hat?

Dieser Umfang wie auch Tiefgang solchen Irrtums droht uns nämlich einiges zu kosten. Und es fragt sich, ob wir uns in Gegenwart und Zukunft leisten können, all dies derart unbegründet preiszugeben. Wollen wir tatsächlich weiterhin mitansehen, wie man ein im Laufe unserer Argumentationskulturgeschichte langwierig und schwer errungenes Kulturgut höchsten Ranges buchstäblich verschleudert? Fragt sich das doch auch nur umso dringlicher, als unsere Öffentlichkeit an-

¹⁵⁵ Vgl. z. B. J. Habermas 2005, S. 16, S. 18, S. 31.

scheinend noch gar kein Vollbewußtsein davon hat, wie weit das wirklich geht, so daß es auch geradezu beängstigende Folgen nach sich ziehen muß.

Ein eklatantes Beispiel dafür, das jedoch zu dem Eklat, zu dem es hätte führen müssen, in der Öffentlichkeit nicht geführt hat, ist das folgende. In dem bekannten Zwiegespräch von Habermas und Ratzinger besteht auch Habermas darauf, daß Recht und Staat in Gegenwart und Zukunft nur als etwas Säkulares gelten können. Mehrfach äußert er sich deshalb auch entschieden gegen jenen Ruf nach religiösen Überzeugungen als Grundlage für Recht und Staat, weil er sie ebenfalls nur säkular begründen möchte.¹⁵⁶ Dem jedoch ist wenig förderlich, wenn dabei der durch die Philosophie als Argumentationskultur erreichte Stand der Selbstbesinnung selbst verkannt und damit als die Stütze, die er ist, zerstört wird. Habermas meint Böckenförde kritisieren zu können,¹⁵⁷ doch entgeht ihm dabei, daß er selbst sich jede Grundlage dafür entzieht, weil er verkennt, wieviel von dem durch die Philosophie Errungenen tatsächlich eine Wissenssache ist. Und so entgeht ihm, daß er jeden Weg zu Recht und Staat als säkular begründetem sich selbst versperrt, indem er gleichzeitig vertritt: Im wesentlichen sei die Rechts-, Moral- und Staatsphilosophie von Kant bloß »übersetzte« Religion des Christentums¹⁵⁸ und somit allenfalls Metaphysik statt Wissenschaft. Dies aber trifft vielleicht für Hegel zu, doch sicher nicht für Kant. Denn jede »Übersetzung« lebt von ihrem Original, das deshalb grundsätzlich in ihr enthalten und so auch in ihr erhalten ist. Infolgedessen wäre danach etwa jene Nächstenliebe als gebotene bei Kant bloß eine religiöse Glaubenssache und nicht etwa eine Wissenssache. Und dasselbe hätte dann auch noch für jene wissenschaftliche Selbstzweckhaftigkeit zu gelten, die als Menschen-

¹⁵⁶ J. Habermas 2005, S. 20 f., S. 23, S. 26, S. 32.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O.

¹⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 28, S. 32 und vorher schon in: J. Habermas 2001, S. 20 f., S. 23 ff., S. 25.

recht und Menschenwürde die Begründung für dieses Gebot der Nächstenliebe ist.

Doch schlimmer läßt sich dieses Lehrstück Kantischer Philosophie wohl kaum verkennen, weil es eben keine bloße Glaubenssache, sondern eine Wissenssache ist: Es wird von Kant hier argumentativ begründet, auch wenn er die Argumentation dafür noch nicht so weit entwickelt, wie sie möglich ist. Denn so, wie es in seinem Sinn sich hinreichend begründen läßt, kann dieses Lehrstück auch erst recht nur eine Wissenssache sein, zu der es die Philosophie als eine Argumentationskultur gebracht hat. Demgemäß stellt Habermas, indem er dieses Lehrstück nur als »Übersetzung« von etwas speziellem Christlich-Kulturellen mißversteht, die Sache immer wieder auf den Kopf. Denn so relativiert er zu etwas speziellem Kulturellen, was in Wahrheit etwas generelles Kulturelles ist und darin etwas Absolutes, zu dem früher oder später alle menschlichen Kulturen müssen Zugang finden können.

Ist es doch auch nicht erst dieses Lehrstück der Philosophie von Kant, was dadurch von Grund auf verkannt wird, sondern schon der Sinn jenes Gebots der Nächstenliebe selbst, wie schon das *Alte Testament* es überliefert hat.¹⁵⁹ Denn unter welchen Umständen auch immer es zu dem Gebot gekommen sein mag, so enthält es doch die Einsicht, daß es sinnvoll ist, sie zu gebieten, was ja alles andere als selbstverständlich ist. Die Einsicht in ihre Gebietbarkeit beinhaltet vielmehr schon dort, daß Nächstenliebe eben wissenschaftliche Willenssache einer Handlung ist und nicht bloß ein Gefühl. Denn wäre Nächstenliebe nichts als ein Gefühl, so wäre ein *Gebot* der Nächstenliebe sinnlos, weil ihr Auftreten dann *keine* solche Willenssache wäre. Nur, was eine wissenschaftliche Willenssache ist, läßt nämlich sinnvoll sich gebieten.

Diese Einsicht, dergemäß das Auftreten von Nächstenliebe sehr wohl eine solche Willenssache ist, beruht mithin

¹⁵⁹ Vgl. 3. Mose, 19,18.

auf einer frühen Selbstbesinnung menschlicher Subjekte, die durch frühe Reflexion zu ihr als einem philosophischen Ergebnis kommen. Deshalb kann es auch nicht fraglich sein, daß dieses philosophische Ergebnis damals die notwendige Voraussetzung dafür gewesen ist, um Nächstenliebe als Gebot zunächst auch nur als ein von Gott geoffenbartes auffassen zu können. Schon an dieser Glaubenssache hatte sonach die Philosophie als eine Wissenssache einen wesentlichen Anteil, und gerade deren Wissen ist es, das sich voll entfalten läßt zu jenem Lehrstück von der wissentlichen Selbstzweckhaftigkeit des menschlichen Subjekts, das die Begründung dafür ist.

Dies angemessen zu verstehen, ist von Wichtigkeit, um einzusehen: Der Anteil der Philosophie am Christentum geht keineswegs nur auf den Einfluß der Philosophie des Griechentums im *Neuen Testament* und weiterhin zurück. Er ist vielmehr in solchen Fällen auch bereits im Judentum gegeben, wodurch vorbereitet wird, daß Griechentum und Judentum im Christentum dann philosophisch sich begegnen können. Denn Vergleichbares ist auch im Griechentum geschehen, wie zum Beispiel in Gestalt jenes Gebots »Erkenne [Du] Dich selbst«. Dieses Gebot zunächst auch nur auf einen Gott zurückzuführen, der im Delphischen Orakel spreche, hat desgleichen zur notwendigen Voraussetzung die Einsicht, auch solche Erkenntnis sei etwas, das sinnvoll sich gebieten läßt, was gleichfalls alles andere als selbstverständlich ist.¹⁶⁰ Auch diese Einsicht kann vielmehr nur das Ergebnis einer frühen Selbstbesinnung menschlicher Subjekte sein, das eine Wissenssache der Philosophie ist und der Glaubenssache, daß dies ein Gebot von Gott sei, immer schon zugrunde liegen muß.

Daß derlei im Zusammenhang mit Glaubenssachen in Erscheinung tritt, kann jedenfalls kein Grund sein, es nur deshalb auch sogleich schon selbst als eine bloße Glaubenssache hinzustellen. Sonst müßte dies zum Beispiel auch für die be-

rühmte Einsicht gelten, daß »die Heiden, die nicht das Gesetz [der Juden] haben, dennoch [...] tun, was das Gesetz gebietet, [...] weil sie selbst sich ein Gesetz sind, [...] wie es ihr Gewissen ihnen kundtut«. Denn daß Paulus dies im *Römerbrief*¹⁶¹ des *Neuen Testaments* sagt, heißt durchaus nicht, daß es deshalb eine bloße Glaubenssache ist, weil sie bloß als eine von Gott geoffenbarte gelten kann. Auch das ist vielmehr eine Wissenssache, die sich philosophisch-argumentativ begründen läßt.

Mit dieser Einsicht wird, wie in den andern Fällen auch, intuitiv schon hier vorweggenommen, was im Lauf ihrer Geschichte die Philosophie durch Argumentation dann diskursiv noch weiter sichert. Denn zumindest soviel ist mit ihr auch hier schon eingesehen, daß wie die Juden auch die Nichtjuden als Menschen eben wissentliches Wollen sind, wie es in deren »Ich ...«-Bezug als »Ich ...«-Vollzug zum Ausdruck kommt. Mit solchem Wissen nämlich ist auch das Gewissen als ein »Mit-Wissen« (syn-eidesis) von diesem Wissen noch verbunden, das zur Selbstgesetzgebung für solches Wollen führt.¹⁶² Und die wird als Autonomie dann auch zum hinreichenden Argument für jene wissentliche Selbstzweckhaftigkeit als Menschenrecht und Menschenwürde.

Dazu zählt denn auch noch jene Einsicht, die schon Sophokles in der *Antigone* auf einen angemessenen Begriff gebracht hat. Als Antigone der Hinrichtung entgegengeht, läßt Sophokles den Chor ihr nachrühmen: Nur weil Du »autonom« lebst, gehst Du in den Tod,¹⁶³ womit gemeint ist: autonom der Staatsmacht gegenüber, für die Kreon steht. Als autonom gilt damals nämlich in der Regel nur ein Staat, soweit er andern Staaten gegenüber unabhängig ist. Bemerkenswert ist diese Stelle deshalb als Beleg für eine frühe Einsicht, daß als auto-

¹⁶⁰ Vgl. dazu G. Prauss 2006, §24.

¹⁶¹ 2,14f.

¹⁶² Vgl. dazu G. Prauss 2006, a. a. O.

¹⁶³ 820 ff.

nom auch schon ein Individuum zu gelten hat. Auch sie ist somit das Ergebnis einer frühen Reflexion, das philosophisch ist, auch wenn es zur Philosophie als Wissenschaft noch nicht entfaltet und begründet ist. Denn offenkundig ist seine Gemeinsamkeit mit jener Paulus-Stelle. Alle solchen Quellen sind es somit, woraus sich der umfängliche Schatz an solchem Wissen speist, das wohlbegründet ist, wie es die weitere Geschichte der Philosophie als Argumentationskultur erweist.

Wer dies vergibt, indem er es verkennt, verspielt sonach das Einzige, worauf sich Recht und Staat in Gegenwart und Zukunft wirklich stützen könnten. Als Gefahr für sie droht nicht das Auslaufen der religiösen Überzeugungen, sondern die Selbstpreisgabe der Philosophie als die Platzmacherin für jenen empiristischen Naturalismus, wie sie hier bei Habermas in vollem Gange ist. Nicht nur verhängnisvoll, sondern geradezu beängstigend ist es denn auch, daß unsere Öffentlichkeit dies anscheinend gar nicht wahrnimmt: nicht einmal, wenn offenkundig wird, wie Habermas danach mit leeren Händen dasteht und was dies für Folgen hat.

Berichtet er doch, daß »in Teheran« ein dortiger »Kollege« ihn gefragt hat, »ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung der eigentliche Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe«. ¹⁶⁴ Denn wie anders als beängstigt kann man sich als ein Nicht-Teheraner fühlen, wenn der Nicht-Teheraner Habermas* vor einer solchen Frage zeigt, daß er die einzig angemessene Antwort auf sie schuldig bleibt, wie auch, was er statt ihrer antwortet, und unsere Öffentlichkeit alles andere als beängstigt davon scheint? Bevor er nämlich Stellung dazu nimmt, fügt Habermas erst einmal eine atmosphärische Bemerkung an, die seine Antwort aufschiebt und daher von ihr als seiner eigentlichen Stellungnahme ablenkt. Erst einmal bemerkt er: »Das erinnert an die Stimmungslage der Weimarer Republik, an Carl

¹⁶⁴ J. Habermas 2005, S. 27 f.

Schmitt, Martin Heidegger oder Leo Strauß«, ¹⁶⁵ womit der damalige Überdruß an überlieferter Vernunftkultur gemeint ist. Unbehaglich muß man sich daher als ein Nicht-Teheraner hier schon fühlen, weil man sich angesichts dieser Bemerkung fragen muß, wie sie auf einen Teheraner passen könnte: Welches sollte wohl die überlieferte Vernunftkultur sein, an der solche Teheraner solchen Überdruß empfinden könnten?

Dieses Unbehagen aber wird tatsächlich zur Beängstigung, wenn dann nach einem Absatz seine eigentliche Stellungnahme dazu folgt: »Ich halte es für besser, die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln«. ¹⁶⁶ Denn was hier im ganzen wie im einzelnen zum Ausdruck kommt, scheint unserer Öffentlichkeit auch noch überhaupt nicht aufgefallen zu sein. ¹⁶⁷ War doch jenem Bericht von Habermas aus Teheran erst einmal seine Feststellung vorausgegangen: Nach »dem säkularen Denken von Humanismus, Aufklärung und politischem Liberalismus [...] trifft das Theorem, daß einer zerknirschten Moderne nur noch die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse verhelfen könne, auch heute wieder auf Resonanz«. ¹⁶⁸

Im Anschluß daran nämlich heißt das dann zunächst im ganzen: Nicht einmal vor der Herausforderung, daß »die religiöse Ausrichtung« als Grundlage für Recht und Staat im Sinn des Teheraners die islamische sein könnte, kommt nach Habermas für Recht und Staat eine Begründung durch Philosophie in Frage: auch nicht im Zusammenhang mit »Humanismus, Aufklärung und politischem Liberalismus«, die er selbst hier

¹⁶⁵ A. a. O., S. 28.

¹⁶⁶ A. a. O.

¹⁶⁷ Nicht einmal dort, wo dieses Zwiegespräch von Habermas und Ratzinger ausdrücklich Thema wird, wie etwa bei D. Horster 2006, S. 41 ff.

¹⁶⁸ A. a. O., S. 27.

anspricht. Denn im einzelnen bedeutet seine Stellungnahme, daß er sogar warnt, dieses Problem von Recht und Staat als säkularem »nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben«, was nichts anderes als eine Warnung vor Philosophie bedeutet. Eher glaubt er mit dem Teheraner daran, daß die westliche Philosophie auf einem Irrweg sich verlaufen hat, als daß er wüßte, was der Westen ihr verdankt und wie er weiterhin, und dringender als jemals vorher, auf sie angewiesen wäre. Eher ist er mit dem Teheraner davon überzeugt, daß die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* von Kant vernunftkritische Überspitzungen von Kant sind, als daß Habermas sie als begründete Errungenschaften gelten lassen könnte, da von ihnen ja nichts zu erwarten ist, weil sie nicht Empirie sind.

Statt Philosophie empfiehlt er deshalb etwas gänzlich anderes, nämlich »als eine offene empirische Frage zu behandeln[,] ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird«. Hier nämlich spricht ersichtlich ein als Philosoph nur noch maskierter Empirist der Soziologie. Dem aber bleibt tatsächlich nur noch solches Zuschauen in Ratlosigkeit übrig, die selbst der von ihm so hoch gehaltenen »Vernunft« als »kommunikativer« nichts mehr zuzutrauen vermag. Und all das eben letztlich nur aus jener empiristischen Verblendung, die vermeidbar wäre. So verblendet nämlich setzt er sich sogar auch darüber hinweg, was er wie jedes Subjekt aus dem jeweils eigenen »Ich ...«-Bezug als »Ich ...«-Vollzug von sich genauso wie von anderen Subjekten weiß und als das Wissen, das Philosophie als Wissenschaft begründet, kennt.

Die Öffentlichkeit, die sich davon blenden läßt, wird sich daher nicht wundern dürfen, wenn die Augen ihr erst angesichts der Folgen aufgehen werden, die das auf die Dauer haben muß, wofür es dann jedoch zu spät ist.

Denn auch das, was Ratzinger all dem erwidert, kann nicht zur Beruhigung reichen. Diese eigentliche Stellung-

nahme dessen, der von sich als einem »religiös Unmusikalischen« zu sprechen pflegt,¹⁶⁹ greift er nicht im geringsten auf, so daß er weder das zur Kenntnis nimmt, was sie im ganzen, noch gar das, was sie im einzelnen bedeutet. Vielmehr hält er sich ausschließlich an die ihr vorausgeschickte atmosphärische Bemerkung, um sich gegen sie zu wenden. Denn ihm »scheint [...] die Frage des Teheraner Kollegen [...] doch von einigem Gewicht zu sein.«¹⁷⁰ Dies aber kann ihm eben nur insoweit scheinen, wie ihm gleichfalls die Philosophie als eine eigene Wissenschaft nicht in Betracht zu kommen scheint: Spricht Ratzinger von »wissenschaftlich« oder »Wissenschaft«, meint er ausschließlich die empirischen Naturwissenschaften, nicht aber die Philosophie. Denn sie vermöge jene höchstens »kritisch zu begleiten«,¹⁷¹ nicht jedoch auch selbst wie jene eine eigene Wissenssache zu vertreten. Von Philosophie erwartet er darum auch alles andere als etwas, das sie selbst als eine Wissenschaft verlässlich schon begründet hätte oder noch begründen könnte.

Offenkundig wird das denn auch daran, was infolge davon Ratzinger vertreten muß:

»Im Prozeß der Begegnung und Durchdringung der Kulturen sind ethische Gewißheiten weithin zerbrochen, die bisher tragend waren. Die Frage, was nun eigentlich [...] das Gute sei, und warum man es, auch selbst zum eigenen Schaden, tun müsse, diese Grundfrage steht weithin ohne Antwort da.«¹⁷²

Kann also etwa nicht einmal mehr jene wissentliche Selbstzweckhaftigkeit mit allem, was an Normativität aus ihr begründbar ist, als »ethische Gewißheit« gelten? Und was könnte dann denn »im Prozeß der Begegnung und Durchdringung

¹⁶⁹ Vgl. z. B. J. Habermas 2005, S. 35.

¹⁷⁰ J. Ratzinger 2005, S. 54.

¹⁷¹ Vgl. z. B. a. a. O., S. 40 f.

¹⁷² A. a. O.

der Kulturen« überhaupt noch leitend sein, wenn nicht einmal mehr dies?

Auch Ratzinger scheint keine Möglichkeit zu sehen, dergleichen gegen jenen empiristischen Naturalismus aufrechtzuerhalten und als eigene Gewißheit zu rechtfertigen, die neben den empirischen Gewißheiten als nichtempirische Gewißheit der Philosophie Bestand hat, weil sie neben allen anderen auch selber eine eigene Wissenschaft ist. Blind dafür macht die Verkennung dessen, was es mit neuzeitlicher Philosophie im allgemeinen auf sich hat und im besonderen mit der Kantischen. Die Gegnerschaft zu ihr ist ausgeprägt, weil Ratzinger sie fälschlich für die Auswüchse der westlichen Moderne als verantwortlich betrachtet, die der Freiheit und Vernunft entspringen.¹⁷³

Denn in Wahrheit gilt genau das Umgekehrte: So gewiß diese Philosophie im Namen von Vernunft und Freiheit antritt, so gewiß übt sie doch spätestens bei Kant auch selbst schon die Kritik an ihnen, die den Maßstab dafür setzt, ob sie zu Gutem oder Bösem führen. Eben dieser Maßstab, den die westliche Moderne aufgerichtet hat, ist es denn auch, dem diese westliche Moderne selbst als allererste untersteht, und der auch jedem ihrer Auswüchse das Urteil spricht. Aus diesem Grund muß diese westliche Kultur jedoch auch gegenüber jeder anderen Kultur die Geltung dieses Maßstabs aufrechterhalten. Denn auch jeder anderen Kultur muß dieser Maßstab durch seine Begründung aus Vernunft und Freiheit zugänglich und zumutbar sein.

Von Bedeutung ist daher die Stimme aus dem Christentum, die ihm vernehmlich macht, was hier verloren zu gehen droht, indem sie in Erinnerung ruft: »Kant hat mit seinem kategorischen Imperativ Weltgeschichte geschrieben«, da er »unbedingt« gebietet, jene wissentliche »Selbstzwecklichkeit

¹⁷³ Vgl. dazu insbesondere J. Ratzinger / Benedikt XVI. 2007, S. 128, S. 160, S. 301 und besonders S. 394 seine Kritik an der »Autonomie«.

eines jeden Menschen und damit seine Würde zu achten«,¹⁷⁴ eben weil sich diese Normativität durch Argumente als Gewißheit halten läßt. Der drohende Verlust dieser Errungenschaft führt nämlich auch bereits zu Folgen, die beunruhigen müssen: Nur auf ihn ist es zuletzt zurückzuführen, daß Ratzinger dafürhält, gegenüber anderen Kulturen diese westliche Kultur der Freiheit und Vernunft auf sich beruhen zu lassen. Denn er meint, daß sie »nicht jeder« anderen Kultur und so erst recht »nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar [...] sein kann«.¹⁷⁵ Dessen ist er sich so sicher, daß er sogar meint: »[D]ie rationale oder die ethische [...] Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht«.¹⁷⁶

Die Weltgeschichte steht jedoch nicht schon an ihrem Ende, sondern erst an ihrem Anfang.¹⁷⁷ Einen Fortschritt machen wird sie aber doch wohl schwerlich durch einen Versuch, in diesem oder jenem religiösen Glauben der so unterschiedlichen Kulturen alle Menschen zu vereinen. Denn von Ausnahmefällen abgesehen, wird dies im Regelfall am Widerstand dagegen scheitern, etwas Eigenes aufzugeben und stattdessen etwas Fremdes anzunehmen. Ganz davon zu schweigen, daß in allen solchen Fällen auch nur eine bloße Glaubenssache gegen eine andere bloße Glaubenssache stünde. Denn wozu das führen müßte, zeigt sich zur Genüge an dem Fürchterlichen, zu dem solcherart Versuche der Vergangenheit und Gegenwart schon führten und auch weiter führen.

¹⁷⁴ M. Striet 2007, S. 138.

¹⁷⁵ J. Ratzinger 2005, S. 55.

¹⁷⁶ A. a. O.

¹⁷⁷ Doch das immerhin: Dazu beachte man etwa, wie seltsam es schon für die gegenwärtige (geschweige erst für die zukünftige) Globalisierung der Geschichte klingen muß, daß wir im Fall von *Erstem Weltkrieg* oder *Zweitem Weltkrieg* überhaupt von »Weltkrieg« sprechen. Für diese Globalisierung nämlich kann als »Weltkrieg« mehr und mehr nur etwas gelten, von dem wir nur hoffen können, daß es uns erspart bleibt.

Der jedoch, der Weltgeschichte ohnehin bereits geschrieben hat, der könnte sie sehr wohl noch weiter schreiben, weil Vernunft annehmen keineswegs bedeutet, so etwas wie diesen oder jenen Glauben anzunehmen. Heißt das doch auch weder, etwas Fremdes anstatt etwas Eigenen anzunehmen, noch gar, einer bloßen Glaubenssache nachzuzufolgen. Denn Vernunft, wie sie im »Ich ...«-Bezug als »Ich ...«-Vollzug zum Ausdruck kommt, ist förmlich das Ur-Eigene von jedem Menschen, das für ihn durchaus nicht bloße Glaubenssache, sondern eben eine Wissenssache ist. Worauf es ankommt, ist daher auch nur, daß sie mit allem, was zu ihr hinzugehört, für jeden einzelnen als eine solche Wissenssache auch zur Geltung kommt, was als ein Wissen von seinem Ur-Eigenen daher für jeden einzelnen auch möglich sein muß. Denn selbst dann, wenn es, indem es jemand *anderer* zur Geltung für ihn *bringt*, zur Geltung für ihn kommt, ist es nicht etwas, das von außen her, sondern von innen her für ihn zur Geltung kommt, weil er dabei auch nur von sich aus nachvollzieht, was andere desgleichen nur von sich aus vorvollziehen.

Aus eben diesem Grund ist jener Maßstab der Vernunft als Normativität gerade etwas Interkulturelles wie auch Interreligiöses, das für jeden einzelnen der Menschen nicht nur zugänglich, sondern auch zumutbar sein muß: Mag es wie schon bisher auch weiter lange dauern, bis Kultur- und Religionsgeschichte sich in diesem Sinn zur Weltgeschichte fortentwickelt. Deshalb wird in eigener Sache auch das Christentum gut daran tun, sich dieser Wissenssache ebenfalls zu vergewissern. Denn die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Religionen und Kulturen ist in vollem Gange und wird weitergehen. Nicht unerheblich aber ist es dabei für das Christentum, daß es dafür argumentieren kann, wieviel von dem, was es vertritt, nicht bloße Glaubenssache, sondern eben eine Wissenssache ist. Als solche nämlich ist all dies für die Vernunft als das Gemeinsame von allen Menschen eben auch in gleicher Weise nachvollziehbar. Denn so ist es über jedes Unterschied-

liche von Glaube und Kultur hinweg dann auch das Einzige, worin sich alle Menschen in der Tat vereinen können.

Die entscheidende Voraussetzung dafür ist aber eben, daß auch dieses Christentum zunächst einmal bereit ist zu der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem, was bloße Glaubenssache und was eine Wissenssache ist. Der Unterschied zwischen Glauben und Wissen nämlich ist nach dem erreichten Stand der Wissenschaften aller Arten heute so gefestigt, daß das Christentum als eine Glaubenssache sich um jede Glaubwürdigkeit brächte, wenn es diesen Unterschied auf irgendeine Weise anzutasten suchte.

Deshalb sollte es auch jeglicher Versuchung dazu widerstehen, wie etwa, was die Menschenrechte anbetrifft. Zu deren Anerkennung nämlich hat es sich nicht nur verspätet erst bereitgefunden.¹⁷⁸ Diese Anerkennung legt es vielmehr jetzt, nachdem es sie vollzogen hat, auch noch als eine »Reinigung« des »Glaubens«¹⁷⁹ aus: ganz so, als wäre diese Anerkennung als Ergebnis davon ein besonders reiner Glaube. Doch in Wirklichkeit ist sie ein Fortschritt der Vernunft im Wissen, der zuletzt auch Eingang in das Christentum gefunden hat, das ihn nach langem, zähem Widerstand erst zugelassen hat, den andere Religionen und Kulturen anders als das Christentum noch weiter leisten wollen. Das Menschenrecht stattdessen als die Sache eines reinen Glaubens aufzufassen, damit schadet dieses Christentum daher nicht nur sich selber, sondern auch noch diesem Wissensfortschritt der Vernunft bei allen andern Religionen und Kulturen.

Doch vor allem spielt es dadurch auch noch jenem empiristischen Naturalismus in die Hände, der von Menschenrecht und Menschenwürde als der Sache eines Wissens überhaupt nichts wissen will. Und dem zu widerstehen, obliegt doch wohl dem Christentum nicht weniger als der Philosophie. Dazu

¹⁷⁸ Vgl. oben S. 118.

¹⁷⁹ J. Ratzinger 2005, S. 56 f. Vgl. dazu auch E.-W. Böckenförde 2007, S. 23.

jedoch wird sich das Christentum mit der Philosophie als Wissen aus Vernunft versöhnen und verbünden müssen, statt sich gegen sie zu stellen. Denn andernfalls ist »leicht voraus[zu]sehen« – so spricht nicht etwa ein Prophet, sondern der Weltgeschichtsschreiber –, »auf wessen Seite der Verlust sein würde«, den jedoch kein Einsichtiger wollen könnte: »[E]ine Religion«, die der Vernunft und ihrem Wissen sich entgegenstellt, statt sich mit ihnen zu verbünden, »wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten«. ¹⁸⁰

¹⁸⁰ AA, Bd. 6, S. 10.

Literatur

- Bahners, P. 2007: *Kein Vorbeikommen an Karlsruhe*, in: *Frankfurter Allgemeine*, 13. 12. 2007
- Böckenförde, E.-W. 2007: *Der säkularisierte Staat*, München
- Fichte, J. G., *Werke*, Gesamtausgabe (= GA)
- Geyer, Ch. 2001 (Hg.): *Biopolitik*, Frankfurt am Main
- Habermas, J. 2001: *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main
- Habermas, J. 2005: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Habermas, J., Ratzinger, J. 2005
- Habermas, J., Ratzinger, J. 2005: *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau
- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke* (= GW)
- Hegel, G. W. F., *Werke* (= Glockner)
- Heidegger, M. 1982: *Gesamtausgabe* Bd. 31, Frankfurt am Main
- Heinemann, D. H., Engelhardt, K. 2003 (Hg.): *Warum Kant heute?*, Berlin
- Hofmann, H. 1996: *Neuere Entwicklungen in der Rechtsphilosophie*, Berlin
- Höffe, O. 1982 (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main
- Horster, D. 2006: *Jürgen Habermas und der Papst*, Bielefeld
- Iltting, K.-H. 1972: *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in: Riedel, M. 1972
- Kant, I., *Werke*, Akademieausgabe (= AA)
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, zitiert nach der 1. (= A) und 2. (= B) Auflage
- Markl, H. 2001: *Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde*, in: Geyer, Ch. 2001
- Maunz, Th., Dürig, G. 2005: *Kommentar zum Grundgesetz*, Bd. 1, München
- Menke, C., Pollmann, A. 2007: *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg

- Naucke, W., Harzer, R. 2005: *Rechtsphilosophische Grundbegriffe*, München
- Nortmann, U. 2008: *Unschärfe Welt?*, Darmstadt
- Prauss, G. 1982: *Für sich selber praktische Vernunft*, in: Höffe, O. 1982
- Prauss, G. 2006: *Die Welt und wir*, Band II, Teil 2: *Die Grenzen einer Absicht*, Stuttgart
- Ratzinger, J. 2005: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Habermas, J., Ratzinger, J. 2005
- Ratzinger, J. / Benedikt XVI. 2007: *Jesus von Nazareth*, Freiburg im Breisgau
- Riedel, M. 1972 (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau
- Schmidt-Bleibtreu, B., Klein, F. 1999: *Kommentar zum Grundgesetz*, 9. Aufl. Neuwied
- Schmitz, H. G. 2003: *Kantisches Vernunftrecht und seine gegenwärtige rechtsphilosophische Reinterpretation*, in: Heinemann, D. H., Engelhardt, K. 2003
- Schockenhoff, E. 2007: *Theologie der Freiheit*, Freiburg im Breisgau
- Sophokles: *Tragödien und Fragmente*, München o. J.
- Striet, M. 2007: *Subtext Neuzeitkritik. Zur Jesus-Wahrnehmung Joseph Ratzingers*, in: Tück, J.-H. 2007
- Theunissen, M. 1970: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin
- Tück, J.-H. 2007 (Hg.): *Annäherungen an »Jesus von Nazareth«. Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern
- Tugendhat, E. 1997: *Vorlesungen über Ethik*, 4. Aufl. Frankfurt am Main