

# Der blinde Fleck der säkularen Vernunft

Zum Verhältnis von Gesetz und Wahrheit

von *Christof Breitsameter*

The discussion of religion has been one of the central topics of the work of Jürgen Habermas for quite some time. Democratic procedures, Habermas argues, were not only empty techniques but procedures with a normative substance which even contained moral motives. That is why there was no conceptual gap through which pre-political substance might enter. However, he concedes, religion harbored content for which philosophy would not have any language. This gave reason for hope for a complementary learning process between secular reason and religious faith. For Ratzinger, however, this raises the cardinal question of the reach of reason: How should secular reason be able to find creditable momentums of rationality in religion if it appoints itself the exclusive standard of what may be considered rational? For him, this leads to the fundamental question: What is reason?

## 1. *Einleitung*

Seit einiger Zeit gehört die Auseinandersetzung mit der Religion zu den zentralen Themen im Werk von Jürgen Habermas. Große Resonanz fand die Diskussion, die er im Jahr 2004 mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger führte und deren zentrales Thema die vorpolitischen Ressourcen des demokratischen Verfassungsstaates darstellte. Diese Problemstellung erinnert an die bekannte Formulierung des Staats- und Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde, der Staat zehre von normativen Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.<sup>1</sup> Auf diesem Hintergrund stellten Habermas und Ratzinger die Frage, ob der demokratische Staat als solcher ein Begründungsdefizit aufweise, das nur durch ein dem Staat vorgeschaltetes Sittliches ausgeglichen werden könne; oder ob das Vertrauen in den demokratischen Prozess selbst genüge, um politische Tugenden wie staatsbürgerliche Teilhabe und Solidarität freizusetzen. Erörtert wurde damit das Problem der normativen Valenz des liberalen Verfassungsstaates. Demokratische Verfahren, so argumentiert Habermas, seien nicht nur leere Prozeduren, sondern normativ gehaltvolle Verfahren, die schon sittliche Motive enthalten. Deshalb gebe es in der Demokratie konzeptionell keine Lücke, durch die eine vorpolitische Substanz eindringen könne. Allerdings berge die Religion, so gesteht er zu, Sinngehalte, für die die

---

<sup>1</sup> Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991, S. 112.

Philosophie keine Sprache habe. Dies gebe Anlass zur Hoffnung auf einen komplementären Lernprozess zwischen säkularer Vernunft und religiösem Glauben. Für Ratzinger stellt sich auf diesem Hintergrund allerdings die grundsätzliche Frage nach der Reichweite der Vernunft: Wie soll eine sich rein säkular verstehende Vernunft in religiösen Überlieferungen überhaupt aner kennenswerte Rationalitätsmomente ausfindig machen können?

## 2. *Die Bedeutung öffentlicher Gründe im demokratischen Verfassungsstaat*

Zunächst ist es hauptsächlich der Befund einer fast weltweit zu beobachtenden Revitalisierung religiöser Überzeugungen, der das Interesse von Habermas weckt. Religion ist für ihn ein zweideutiges Phänomen. Einerseits könne sie zur Segmentierung einer Gesellschaft in unversöhnliche Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften führen. Andererseits vermöge sie das Solidaritätsbewusstsein der Bürger zu stärken und mit ihren motivationalen Ressourcen der reinen praktischen Vernunft zur Seite zu springen, die sich nicht mehr so sicher sein könne, allein mit einer Theorie der Gerechtigkeit einer entgleisenden Moderne entgegenwirken zu können. Die Gefahr einer Abkapselung religiöser Identitäten lässt sich nach Habermas nur innerhalb einer politischen Kultur bannen, in der die Staatsbürger akzeptieren, dass sie sich gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden, und in der die staatlichen Institutionen ihre Entscheidungen nur auf säkulare, auch dem nichtreligiösen Bürger zugängliche Gründe stützen dürfen. Vorausgesetzt wird dabei, dass politische Herrschaft in kognitiver Hinsicht einer säkularen Begründung fähig ist. Sie ist in der Lage, sich normativ aus geistigen Beständen zu reproduzieren, die unabhängig sind von religiösen Traditionen: Recht ist, was einer vernünftigen Begründung zugänglich ist.<sup>2</sup> Habermas fordert daher vom religiösen Bürger eine Abstraktionsleistung. In politischen Fragen muss dieser seine Vorstellungen vom Guten einer säkularen Konzeption des Richtigen unterordnen.

Aus der Sicht des liberalen Staates verdienen deshalb nur diejenigen Religionsgemeinschaften das Prädikat «vernünftig», die aus eigener Einsicht heraus auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten verzichten. Daraus folgt zweierlei: Das religiöse Bewusstsein muss die Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen kognitiv verarbeiten. Außerdem muss es sich auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet. Man könnte (zumindest vorläufig) sagen: Die Kehrseite der Religionsfreiheit ist eine Pazifizierung des weltanschaulichen Pluralismus, der ungleiche Folgelasten mit sich bringt. Der liberale Staat mutet nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile auf-

---

<sup>2</sup> Vgl. N. LUHMANN, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a.M. 1999, S. 113 ff., der dieser Aussage eine positivistische Wendung gibt.

zuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden und in kollektiv bindende Entscheidungen einzufließen.<sup>3</sup> Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.

Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist, so Habermas, ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung dieser umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen. Von daher muss auch säkularen Bürgern daran gelegen sein, religiöse Bürger dazu zu ermutigen, sich im öffentlichen Diskurs in der Sprache ihres Glaubens zu artikulieren.<sup>4</sup> Würden in diesem Diskurs nämlich Beiträge, die noch nicht in eine allen Bürgern zugängliche Sprache übersetzt sind, von vorneherein als irrational behandelt werden, brächte sich die Gesellschaft unter Umständen um die sinnstiftende Kraft religiöser Überzeugungen. Klar bleibt aber weiterhin, dass auch dann, wenn der weltanschaulich neutrale Staat Aktions- und Artikulationsräume für Glaubensgemeinschaften eröffnet, religiös verstandene in säkular vernehmbare Gründe genau in dem Moment übersetzt werden müssen, wenn es innerhalb des politischen Systems gilt, kollektiv bindende Entscheidungen zu fällen.<sup>5</sup>

Was vom Verhältnis zwischen gläubigen und nichtgläubigen Bürgern gilt, muss auch vom Verhältnis zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern gelten. Über die Abgrenzungen zwischen dem positiven Recht auf Religionsausübung und der negativen Freiheit, von der Religionspraxis der anderen verschont zu bleiben, müssen sich nach Auffassung von Habermas die jeweiligen Religionsparteien selbst einigen. Hier kann als vernünftig nur das Prinzip der Reziprozität gelten: Was eine Glaubensgemeinschaft innerhalb der Grenzen, die der säkulare Staat setzt, selbst in Anspruch nimmt, muss sie auch allen übrigen Religionsparteien zugestehen. Denn die weltanschauliche Neutralität des Staates verlangt, dass alle Religionsgemeinschaften in ihrem Wunsch, im öffentlichen Diskurs präsent zu sein, gleich behandelt werden, solange sie – und das ist unabdingbare Vorausset-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, S. 191 ff.

<sup>4</sup> Vgl. S. HOLMES, *Gag Rules or The Politics of Omission*, in J. ELSTER - R. SLAGSTAD (edd), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge 1988, S. 19-58, mit der skeptischen Auffassung, öffentliche religiöse Debatten führten zu politischen Konflikten.

<sup>5</sup> Vgl. P.J. WHEITMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford 2002, S. 91, der die von J. Rawls vorgetragene restriktive Auffassung mit dem Hinweis kritisiert, es sei für religiöse Bürger zu fordern, aus der Perspektive ihres Glaubens heraus zu überlegen, was für alle Bürger gleichermaßen gut ist. Dies kann aber nur ein erster Schritt sein. Ein zweiter Schritt muss in der Produktion von Gründen bestehen, die auch dem nicht-religiösen Bürger zugänglich und für ihn akzeptabel sind.

zung – im oben genannten Sinn als vernünftig einzustufen sind, das heißt, solange sie gewaltfrei agieren. Insofern hat die Logik des liberalen Staates symmetrische Anerkennungsverhältnisse und komplementäre Lernprozesse nicht nur im Verhältnis von gläubigen und nichtgläubigen, sondern auch zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern einzufordern.

In kognitiver Hinsicht sorgt der liberale Verfassungsstaat, so könnte man bilanzieren, für sich selbst. Eine wichtige Rolle wird der Religion allerdings in motivationaler Hinsicht zugestanden. Dies gilt für die Bürger nicht nur, insofern sie sich als Adressaten des Rechts verstehen, das heißt für die Akzeptanz der Restriktionen individueller Handlungsfreiheiten. Es gilt auch und sogar in erster Linie für den Fall, dass sie sich als Autoren dieses Rechts reflektieren, also für die Erzeugung von richtigen Regeln des Zusammenlebens. Mit anderen Worten: Nicht nur die Regelbefolgung, sondern zuvor schon die Regeletablierung muss motiviert werden.<sup>6</sup> Daraus kann nun allerdings nicht gefolgert werden, dass der säkulare Verfassungsstaat ein Defizit hinsichtlich der internen Logik der Herstellung von Normen aufweist. Er motiviert die Bürger zum Streit um die richtigen Kollektivitäten. Trotzdem sollte der Staat nicht unempfindlich gegenüber einer externen Logik sein, die zu einer Verbesserung bereits bestehender Regeln motiviert und, in säkular verständliche Argumente übersetzt, auf allgemeine Akzeptanz stoßen kann.<sup>7</sup> Die Einsicht, dass Religionsgemeinschaften im Rahmen etablierter Verfassungsstaaten Funktionen erfüllen, die nicht unwichtig sind für die Stabilisierung und Entfaltung einer liberalen politischen Kultur, kleidet Habermas daher in die Fragen: Tun säkulare Bürger recht daran, die Religionen als Relikte aus archaischer Zeit abzutun und auf ihr Absterben zu warten? Oder bringen die Religionen einen philosophisch unabgegoltenen Eigensinn zum Ausdruck, den auch der Nichtgläubige nicht ignorieren darf?

Religiösen Überzeugungen müsse, so Habermas, auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein Status zugestanden werden, der «nicht schlechthin irrational»<sup>8</sup> ist. Die Religion fordere deshalb zur selbstreflexiven Überwindung eines säkularistisch imprägnierten und gegenüber metaphysischen Gehalten immunisierten Selbstverständnisses der Moderne heraus. Hier enden dann freilich die Zugeständnisse, die Habermas der Religion gegenüber zu machen bereit ist. Denn die Maßstäbe, anhand derer ein säkularer Bürger die Rationalität fremder Positionen beurteilt, sind naturgemäß dieselben, auf deren Grundlage er das Gebäude seiner Überzeugungen errichtet hat. Es sind säkulare Maßstäbe. Die Glaubenswahrheiten einer Offenbarungsreligion können in seinen Augen aber nie rational in diesem Sinne sein, denn sie berufen sich in letzter Instanz nicht auf die Einhaltung

<sup>6</sup> Vgl. J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in «The University of Chicago Law Review», 64 (1997), S. 765-807, hier S. 769.

<sup>7</sup> Vgl. R. FORST, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2003, p. 636.

<sup>8</sup> J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2005, S. 35.

bestimmter Verfahren, sondern auf Autorität. Habermas betont mit diesen Überlegungen auch die Inkompatibilität des säkularen Denkens mit dem religiösen Denken. Diese Einschätzung soll in zwei Hinsichten kritisiert werden, einmal in Bezug auf die Bestimmung religiöser und dann in Bezug auf die Bestimmung säkularer Vernunft, allerdings nicht, was Fragen der theoretischen, sondern nur, was Fragen der praktischen Vernunft betrifft.

### 3. *Die Eigenart religiöser Gründe*

In ethischen Diskursen, die sich auf religiöse Gründe stützen, wird ein Wahrheitsanspruch geltend gemacht, der nicht unabhängig von Inhalten des Glaubens gedacht werden kann (ohne dass damit prinzipiell bestritten ist, dass sich religiöse Gründe in säkular verständliche Vernunftgründe übersetzen lassen). Wenn ethische Überzeugungen in dieser Weise auf religiösen Einsichten aufrufen, ist zu beachten, dass die dabei verhandelten Fragen unterschiedliche Geltungsansprüche erheben können, je nachdem, ob die praktischen Konsequenzen eines bestimmten Welt- bzw. Lebensentwurfs nur Gläubige oder auch Andersgläubige oder Nichtgläubige betreffen. Im einen Fall muss eine religiös fundierte ethische Forderung nicht weiter begründet werden, im anderen Fall ist sie mit allgemein verständlichen Gründen auszustatten. Allerdings gilt diese Aussage nicht nur für religiöse, sondern auch für nicht-religiöse metaphysische Annahmen. Beiden Formen von empirisch nicht belegbaren bzw. nicht als wissenschaftliche Hypothesen formulierbaren Aussagen ist die Pflicht auferlegt, sich Standards der säkularen Vernunft, sei es logischen Regeln oder empirisch haltvollen Evidenzen gegenüber lernbereit zu zeigen und gegebenenfalls Revisionen vorzunehmen, um den eigenen Glauben als vernünftig ausweisen zu können. Eine reflexive Rechtfertigung guter Gründe, seien sie religiös metaphysischer, seien sie nicht-religiös metaphysischer Natur, die praktische Konsequenzen nicht nur für Gläubige, sondern auch für Anders- oder Nichtgläubige zeitigen, setzt voraus, dass sie vor der Kritik der säkularen Vernunft bestehen kann, ohne deswegen ihre Eigenart aufgeben zu müssen. Die von Nicholas Wolterstorff vorgetragene Meinung, die politische Verwendung religiöser Gründe solle überhaupt keiner Beschränkung mehr unterworfen sein, so dass auch der politische Gesetzgeber sich religiöser Argumente bedienen dürfe, stellt von daher einen Verstoß gegen das Prinzip des weltanschaulich neutralen Staates dar, den im Grunde keine Religionsgemeinschaft wollen kann.<sup>9</sup>

Was die Rationalität religiös fundierter ethischer Forderungen betrifft, so betont Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis splendor* freilich auch die Verantwortung, die dem Einzelnen in seinem Gewissen gegenüber der sittlichen Wahrheit aufgetragen ist. Der Enzyklika geht es

---

<sup>9</sup> Vgl. R. AUDI - N. WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, New York 1997, S. 105.

um den Aufweis, dass das Gewissen die Werte und Normen, in deren Licht es konkrete Handlungssituationen beurteilt, nicht selbst hervorbringt, sondern diese als eine ihm vorgegebene sittliche Wahrheit voraussetzen muss.<sup>10</sup> Der Anspruch der sittlichen Wahrheit kann nicht nochmals auf eine schöpferische Selbstsetzung des Gewissens zurückgehen und wird insofern auch nicht durch dessen augenblickliche Fassungskraft begrenzt. Während das Naturgesetz die objektiven und universalen Ansprüche des sittlich Guten darstellt, ist das Gewissen die Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall.<sup>11</sup> Es handelt sich also um Normen, die ausnahmslos, das heißt «allein schon aufgrund ihres Objektes, unabhängig von den weiteren Absichten des Handelnden und den Umständen»<sup>12</sup> verpflichten. Die Anerkennung dieser dem Gewissen vorgegebenen sittlichen Wahrheit schließt mit ein, dass sich die Wahrheit nicht durch Zwang auferlegen lässt. Zwischen Gewissen und Gesetz, Freiheit und Wahrheit kann es keinen endgültigen Widerspruch geben, weil die Freiheit des Gewissens «niemals Freiheit von der Wahrheit, sondern immer und nur Freiheit in der Wahrheit»<sup>13</sup> ist. Die Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet nämlich, dass der Mensch das von Gott empfangene sittliche Gesetz als «Eigenbesitz»<sup>14</sup> in sich trägt. Dies betrifft, wie die Enzyklika *Evangelium vitae* betont, auch die direkte, das heißt vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen, besonders in seinem Anfangs- und Endstadium, welche «ein absolutes und schweres sittliches Vergehen darstellt».<sup>15</sup> Die willentliche Entscheidung, einen unschuldigen Menschen zu töten, kann daher niemals, weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Zweck gestattet werden, selbst wenn dies durch in Mehrheitsentscheidungen begründete staatliche Gesetze als legitim angesehen werden sollte.<sup>16</sup>

#### 4. Vernunft und Wahrheit

Ratzinger verteidigt diese Einsicht angesichts der von Habermas vorgebrachten Argumentation mit folgender grundsätzlicher Überlegung: Wie soll es der säkularen Vernunft gelingen können, in der Religion aner kennenswerte Rationalitätsmomente ausfindig zu machen, wenn sie sich zum alleinigen Maßstab für das erhebt, was als vernünftig gelten kann? Daraus ergibt sich für ihn die prinzipielle Frage: Was ist Vernunft? Wie weist sich eine Aussage – in unserem Zusammenhang: eine moralische Norm – als «vernünftig» aus? Ratzinger verweist darauf, dass schon die

---

<sup>10</sup> Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 40.

<sup>11</sup> Vgl. *ibidem*, Nr. 59.

<sup>12</sup> *Ibidem*, Nr. 80.

<sup>13</sup> *Ibidem*, Nr. 64.

<sup>14</sup> *Ibidem*, Nr. 40.

<sup>15</sup> Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 57.

<sup>16</sup> *Ibidem*, Nr. 69.

Kirchenväter von der Notwendigkeit der Reinigung der Vernunft sprachen, um den unausschöpfbaren Logos ausschöpfen zu können. Damit kommt er der von Habermas formulierten Theorie des kommunikativen Handelns weit entgegen, im Logos der Sprache verkörpere sich eine Macht, die sich subjektiver Willkür entziehe und all jene Ansprüche, die Menschen aneinander, oft aber auch gegeneinander richten, als begründungsbedürftig ausweise. Weil Prozesse der Verständigung aber immer irrtumsanfällig bleiben, gesteht Habermas nur eine schwache Lesart dessen zu, was wir als Wahrheit bezeichnen können. Es stellt sich aber die Frage, ob ein Begriff der Wahrheit, der in diskursiven Verständigungsprozessen gründet, das Vermögen der Vernunft ausschöpft, oder ob hier nicht vielmehr der blinde Fleck der säkularen Vernunft sichtbar wird. Ein an konsensbasierten Verfahrensstrategien orientierter Begriff von Wahrheit legt der Vernunft Beschränkungen auf, und diese Selbsteinschränkung ist begründbar. Sie hört darüber aber nicht auf, eine Einschränkung der Vernunft zu sein.

Ratzinger behandelt zunächst den Einwand, dass der Glaube nicht von der moralischen Vernunft her spreche und seine Urteile daher keine Gültigkeit für diejenigen beanspruchen könne, die diesen Glauben nicht teilen. Die Erkenntnis des Guten zielt, so argumentiert er, auf die Erkenntnis der Wahrheit. Regeln des Zusammenlebens gründen zwar, so gesteht auch Ratzinger zu, in Mehrheitsentscheidungen. Weil jeder Mensch potentieller Kooperationspartner im gesellschaftlichen Ganzen ist, ist seine Meinung aber zu respektieren und zu schützen, selbst wenn er im politischen Prozess aktuell einer Minderheit angehört. Das bedeutet: Die konkrete Regulierung individueller Freiheiten wird im demokratischen Verfassungsstaat über Prozesse der Normensetzung gesteuert und im Prinzip der Reziprozität der Freiheitsrechte begründet. Etwaige Konflikte sind auf diesem Weg auszutragen. Allerdings gilt auch: Nicht die Mehrheit entscheidet, was gut ist, das Gute geht dem, was durch Mehrheitsbeschluss umgesetzt wird, voraus, so dass der Zweifel daran, ob die Mehrheit das Gute beschließt, bestehen bleiben muss.

Deshalb ist es erneut die Frage nach der Wahrheit, die bei der Genese sittlicher Normen ins Spiel kommt. Werte legitimieren einerseits die Regeln, die wir uns in der Gesellschaft geben. Sie können dies aber nur, wenn sie andererseits sagen, dass das Gute nicht in Mehrheitsentscheidungen aufgeht. Werte verweisen auf die Irrtumsfähigkeit der Mehrheit. Sie sagen, dass es in der relativistisch funktionierenden Demokratie, selbst wenn sie sich als säkular versteht und organisiert, einen nicht-relativistischen Kern geben muss, der der Mehrheitsentscheidung entzogen ist. Im nicht-relativisierbaren Kern der Regeln, die wir uns geben und die durch Werte legitimiert werden, erweist sich gleichsam der Wert der Werte. Gegenüber einem rein funktionalen Verständnis der Gesellschaft zeigt die Rede von den Werten ein Grundvertrauen in die Vernunft, die sich auf die Wahrheit beziehen kann. Das Gute bleibt ein durch staatliche Regeln nicht ausschöpfbarer Mehrwert. Auch wenn klar bleibt, dass es Regeln geben

muss, auf die wir uns einigen: Absolut sind nicht die Regeln, sondern die Werte, die sie legitimieren. Der Wert der Werte besteht in der Aussage, dass nicht die Praxis die Wahrheit schafft, sondern dass die Wahrheit rechte Praxis ermöglicht.<sup>17</sup>

Hier kommt dem Gewissen, das sich mit Mehrheitsbeschlüssen nicht zufrieden geben will, ganz zweifellos eine wichtige Funktion zu. Hier ist außerdem die Unterscheidung von Kirche und Staat, von Religion und Politik von größter Wichtigkeit, sichert sie doch zu, dass das, was moralisch geboten erscheint, nicht mit den faktisch bestehenden Mehrheits- und Machtverhältnissen koinzidiert, sondern darüber hinausgeht. Denn etwas ist nicht gut, weil wir es wählen, sondern wir wählen es, weil es gut ist. Anders gesagt: Gut ist, was gewählt zu werden verdient.<sup>18</sup> Der Anspruch der Wahrheit zielt deshalb in praktischen Fragen auf eine Erkenntnis des Guten, mithin auf eine Wahrheit, die nicht verhandelbar ist.

## 5. Zusammenfassung

Auf dem Hintergrund einer Konzeption von «multiple modernities»<sup>19</sup> stellt sich, so könnte man zusammenfassen, die Frage nach dem Stellenwert der Religion innerhalb von formalisierten Normsetzungsprozessen. Es entsteht der Eindruck, dass der säkulare Staat die Richtigkeit von Regeln allein an den Bedingungen ihrer Entstehung misst und sich dabei auf einen schwachen, weil prozeduralistischen Wahrheitsbegriff beschränkt. Dieser Vorgang schließt zunächst eine produktive Partnerschaft zwischen religiöser und säkularer Vernunft nicht aus. In Religionsgemeinschaften kann ein humanes Potenzial lebendig bleiben, von der die säkulare Rationalität zehren kann. Deshalb liegt es im Interesse der Gesellschaft, mit den Ressourcen der Religion, wie Habermas formuliert, schonend umzugehen. Hier zeigt sich der Sinn der Rede von einer «postsäkularen Gesellschaft».<sup>20</sup> Es gilt allerdings auch, den Glauben der Vernunft an das Gute, das menschlicher Setzung voraus liegt, zu bewahren und in der Bestimmung des Guten einen starken, nicht verhandelbaren Begriff von Wahrheit vorzusetzen.

---

<sup>17</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1993, S. 77 ff.

<sup>18</sup> Vgl. zum Verhältnis von Regelsetzung und moralischer Integrierung der Gesellschaft H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995<sup>6</sup>, S. 122.

<sup>19</sup> Vgl. S.N. EISENSTADT, *Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart*, Berlin 2011.

<sup>20</sup> Vgl. K. EDER, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft*, in «Berliner Journal für Soziologie», 12 (2002), S. 331-343.