

Aufsätze

Max Horkheimer und Joseph Ratzinger

Vertreter einer über sich selbst »aufgeklärten Aufklärung«?

Stefan Ahrens, M.A.

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Institut für Sozialwissenschaften
E-Mail: stefan-ahrens1@gmx.de

Abstract

Together with his colleague Theodor W. Adorno of the »Frankfurt School«, Max Horkheimer's critiques of enlightenment, modern thought and instrumental reason remain to be some of the most powerful and controversial discussed statements in 20th century political and social thought. In this essay, Horkheimer's thoughts will be compared with those of Joseph Ratzinger, who appears to be the most prominent critic of modern thought and a scientific understanding of reason at the beginning of the 21st century. Ratzinger quoted Horkheimer and Adorno in his papal encyclical *Spe Salvi* about the Christian understanding of hope. Despite many differences in their works there are also some visible similarities within the origins, developments and formulations inside the thinking of Horkheimer and Ratzinger. Their views on totalitarianism, scientific reason and religion will be described as well as their role in an »enlightened enlightenment« which tries to save the strengths of enlightenment thought and renouncing its weaknesses.

Schlüsselwörter

Atheismus/Theismus, Aufklärung, Theodor W. Adorno, Joseph Ratzinger, Max Horkheimer, instrumentelle Vernunft, Kritische Theorie, Modernekritik, Regensburger Vorlesung, Szientismus, Totalitarismus

Das 20. Jahrhundert mit seinen politischen Katastrophen war bekanntermaßen ein wahres saeculum horribilis: In keinem der vorherigen Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte wurden aus politischen Gründen so viele Menschen verfolgt und getötet.¹ Gerade die Natur und Dimension der Verbrechen insbesondere der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts wie des Nationalsozialismus sowie der kommunistischen Regime wie z.B. des Stalinismus und Maoismus offenbarten ein bis dato nicht für möglich gehaltenes Potential menschlicher Grausamkeit. Innerhalb der Politikwissenschaft (vor allem durch die Totalitarismusforschung und Denker wie Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon oder Eric Voegelin) sowie auf sämtlichen Ebenen des geistigen Lebens wurde die mitunter quälende Frage gestellt, wie es möglich sein konnte, dass – vor allem mit Blick auf die Verbrechen des NS-Regimes – ein Teil der sogenannten »zivilisierten Welt« trotz jahrhundertelanger philosophischer Aufklärung und politischer Modernisierung aller Lebensbereiche an diesen moralischen Nullpunkt gelangte.

Im Zuge der Auseinandersetzung über die Ursachen dieses Zivilisationsbruches gab bzw. gibt es nicht wenige Theoretiker, die dem modernen Denken sowie dessen Auswirkungen selbst die Hauptschuld an den Ereignissen des 20. Jahrhunderts zur Last legen.² Als Kritikpunkt wird vor allem das Nebeneinander von Individualismus, Säkularismus und naturwissenschaftlich-szientistischem Denken angeführt. Das heißt, dass neben einem individualistischen Menschenbild und einem unter dem Dach eines weltanschaulich neutralen Staates wirkenden, mitunter weit gefächerten Pluralismus moralischer, politischer und religiöser Fragen sich das moderne Denken im Allgemeinen durch ein durch die Naturwissenschaften inspiriertes, szientistisches Denken auszeichnet, welches durch einen gewandelten Vernunftbegriff untermauert wird.

Dieser Vernunftbegriff wurde, wie Kurt Hübner es formuliert hat, »zum Kriterium der allmählich allesbeherrschenden, empirischen Wissenschaften; also zum Kennzeichen einer dezidiert undogmatischen, grundlegend hypothetisch-kritischen

1 Laut des amerikanischen Sozialwissenschaftlers Rudolph J. Rummel fielen schätzungsweise in den Jahren 1900 bis 1987 170 Mio. Menschen politischen Gewalttaten zum Opfer – mehr als in den vorherigen Jahrhunderten zusammen. Vgl. hierzu Rummel 2003.

2 Als philosophische Kritiker des modernen Vernunftverständnisses gelten neben Horkheimer und Ratzinger z.B., C.S. Lewis, Alasdair McIntyre, Marcello Pera, Robert Spaemann, Leo Strauss, Charles Taylor oder Eric Voegelin.

Form des Denkens« (Hübner 2006, 11). Und diese Form des Denkens geriet demnach zur scheinbar genuinen Ursache dafür, dass es im Laufe von Jahrhunderten der Modernisierung und Säkularisierung zu einem immer stärker werdenden Werterelativismus kam, dessen Konsequenzen zum Nihilismus und Totalitarismus im 20. Jahrhundert mit seinen politischen Katastrophen führten. Vor allem die sich in den Jahrhunderten seit der Aufklärung entfaltenden philosophischen Strömungen wie Positivismus oder Pragmatismus, welche die Reduktion allen Wissens auf zweckrationales Handeln, das letztendlich seine eigene Zielsetzung nicht mehr hinterfragt, begünstigten, wurden hierbei aufgrund ihres subjektiven bzw. instrumentellen Vernunftverständnisses sowie ihrer daraus resultierenden Verwerfung eines objektiv-überzeitlichen Wahrheits- und Vernunftverständnisses scharf kritisiert. So bestand das Ergebnis dieser krisenhaften Denkentwicklung laut Leo Strauss darin, dass der gegenwärtige moderne Mensch sich gewissermaßen im Würgegriff eines radikalen Relativismus befinde: »The Crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong« (Strauss 1989, 81).

Einer der berühmtesten Vertreter eben dieser Kritik an den Auswirkungen der Aufklärung war der deutsch-jüdisch-amerikanische Sozialphilosoph Max Horkheimer (1893-1973), der gemeinsam mit Theodor W. Adorno zu den wichtigsten Vordenkern der »Kritischen Theorie« gezählt wird. Besonders in seinem 1947 erschienenen Werk *Eclipse of Reason* (dt. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1967) als auch in der mit Theodor W. Adorno 1944/1947 gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* widmete sich Horkheimer den oben gestellten Fragen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheint wiederum Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (1927) der prominenteste Kritiker ebenjenes durch die Aufklärung initiierten Denkens zu sein. Aufgrund des vierzigsten Todestages Horkheimers 2013 und dem fünften Jahrestag des Erscheinens der päpstlichen Enzyklika *Spe Salvi* (2007) über die christliche Hoffnung (in welcher Benedikt XVI. sich überraschenderweise auch durchaus positiv mit dem Denken Horkheimers und Adornos befasste) soll das jeweilige Denken beider Modernekritiker verglichen werden. Dafür wird ein besonderes Auge auf die jeweilige Verhältnisbestimmung von Glauben und Religion geworfen, um schließlich deren je-

weilige Rolle als mögliche Vertreter einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung zu diskutieren.

Auf den ersten Blick erscheint ein Vergleich beider Denker als eine von vornherein einseitige und vorhersehbare Angelegenheit, bei der vor allem die zu erwartenden Differenzen herausgestellt werden müssten: Auf der einen Seite der scheinbar marxistisch-atheistische Vorreiter und Inspirator der 68er-Studentenbewegung und auf der anderen Seite der weithin als erkonservativ und traditionsbewusst wahrgenommene katholische Glaubenswächter und seit 2005 amtierende Nachfolger auf dem Stuhl Petri. Die hier verbundene Sichtweise auf die Welt, den Menschen und das Leben könnten wohl kaum unterschiedlicher erscheinen – so das weithin bestehende Vorurteil. Wirft man jedoch einen genaueren Blick auf Leben und Werk, die äußeren Ursachen des jeweiligen Denkweges sowie wichtigster Themen beider und nimmt die durchaus positiven Erwähnungen Ratzingers/Benedikts gegenüber Horkheimer an prominenter Stelle in *Spe Salvi* sowie Horkheimers sogenannte »religiöse Wende« Ende der 60er Jahre/Beginn der 70er Jahre zur Kenntnis, so wird man neben unvermeidlichen Unterschieden auch so manche Nähe im Denken zwischen beiden feststellen können.

Anhand von vier ausgewählten Themenbereichen (äußerer Ausgangspunkt für das gemeinsame Denken, Nachzeichnung der jeweiligen Modernekritik, das Verhältnis von Theismus und Atheismus, Position einer »aufgeklärten Aufklärung«) soll in diesem Artikel ein Vergleich beider Denker zumindest skizziert werden. Zunächst wird der gemeinsame äußere Ausgangspunkt für das jeweilige Denken, die Erfahrung der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts sowie der jeweils eigene Denkweg Horkheimers und Ratzingers erörtert und rekapituliert. Im Anschluss daran erfolgt die Rekonstruktion der Kritik Horkheimers und Ratzingers am modernen szientistisch-instrumentellen Wahrheits- und Vernunftbegriff, welchen beide als Ursache für Positivismus und Relativismus betrachten. Anschließend soll das Verhältnis von Theismus und Atheismus im Werk beider unter besonderer Berücksichtigung des Leidens von Benedikts Theologie der Hoffnung in dessen Enzyklika *Spe Salvi* und die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« beim »späten« Horkheimer nachgezeichnet werden, um schließlich nach der Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Werk und Denken beider zu

fragen, ob man beide Positionen als Ausdruck einer über sich selbst »aufgeklärten Aufklärung« bezeichnen kann.

Die Bilanz des 20. Jahrhunderts als Ausgangspunkt der Aufklärungs- und Modernekritik von Horkheimer und Ratzinger

Als Professor für Sozialphilosophie hatte Max Horkheimer von 1930 bis zu seiner Emeritierung 1964 die Leitung des Instituts für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main inne. Die de jure-Führung übte er auch während seines durch das NS-Regime erzwungenen Exils in Genf, in Paris, in New York sowie in Kalifornien aus. Zu den Mitarbeitern der ersten Jahre vor der erzwungenen Emigration gehörten neben Horkheimer und Adorno u.a. Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Erich Fromm und Herbert Marcuse. 1948 kehrte Horkheimer aus dem US-Exil nach Deutschland und 1949 an die Universität Frankfurt zurück, gemeinsam mit Adorno ihrem Ruf auf den Doppellehrstuhl für Philosophie und Soziologie folgend. 1950 konnte das Institut für Sozialforschung unter seiner Leitung wieder eröffnet werden, von 1951 bis 1953 war er der Rektor der Universität.

Beeinflusst durch Friedrich Georg Wilhelm Hegel, Karl Marx und Sigmund Freud forderte Horkheimer die interdisziplinäre Zusammenarbeit der Philosophie mit den Fachwissenschaften aus »Soziologie, Sozialphilosophie, Psychologie, Ökonomik, Jurisprudenz, Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft, Politologie«, die »im Frankfurter Kreis personell repräsentiert gewesen sind« (Dubiel 1978, 150), um eine sozialwissenschaftliche Großdisziplin mit dem Ziel einer umfassenden Gesellschaftstheorie etablieren zu können. Diese laut Jürgen Habermas durch Horkheimer und seine Mitarbeiter intendierte »Aufhebung der Philosophie in Gesellschaftstheorie« (Habermas 1986, 163) mündete schließlich in der ideologiekritischen Kritischen Theorie, die besonders in den 1960er und 1970er Jahren des 20. Jahrhunderts auf die Studentenbewegung der 1968er-Generation einen erheblichen Einfluss hatte. Dass sich sowohl Horkheimer als auch Adorno zu diesem Zeitpunkt unter dem Eindruck der Verbrechen der kommunistischen Regime Stalins und Maos vom Marxismus gelöst hatten und in einem scheinbar fatalistischen Kulturpessimismus sowohl die totalitären Regime als auch die demokratisch-kapitalistischen Systeme gleichsam als Vorboten einer geistlosen,

technokratisch »verwalteten Welt« (Max Horkheimer) in Ost und West betrachteten, führte zur teilweise harschen Kritik unter vielen ihrer eigenen Studenten. Ebenso wurde auch Horkheimers scheinbare theologische Wende Ende der 60er Jahre – maßgeblich befördert durch ein *Spiegel*-Interview von 1970 (Horkheimer 1970) – von so manchem utopistisch-idealistisch gestimmten Anhänger kritisch beäugt. Besonders Aussagen, in welchen er sich u.a. gegen eine Liberalisierung der bestehenden Theologie wandte; die umstrittene Enzyklika *Humanae Vitae* von Papst Paul VI. und das kirchliche Verbot der Empfängnisverhütung vorsichtig lobte sowie einer »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« (Horkheimer 1970b) Ausdruck gab, erregten hierbei Aufsehen.

Joseph Ratzinger wiederum – ganze 32 Jahre jünger als Horkheimer – erlebte nicht nur als Achtzehnjähriger das Ende des Zweiten Weltkriegs als desertierter Wehrmachtssoldat im von den Amerikanern geleiteten Kriegsgefangenenlager Neu-Ulm in Bayern, sondern auch 1989/1990 das Ende des Kalten Krieges sowie den Zerfall des kommunistischen Ostblocks. Aus einem antinazistischen, katholisch-bayrischen Familienumfeld stammend, entschied er sich bereits mitten im Krieg 1943 mit sechzehn Jahren Priester zu werden; von 1946 bis 1951 schließlich studierte Ratzinger katholische Theologie und Philosophie, zunächst an der Philosophisch-theologischen Hochschule Freising und ab 1. September 1947 an der neu eröffneten Universität in München.

Laut seines früheren Dozenten Alfred Läßle war Ratzinger während seines Studiums maßgeblich beeinflusst durch so unterschiedliche zeitgenössische theologische Denker wie u.a. Theodor Steinbüchel, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Romano Guardini, Martin Grabmann, Henri de Lubac, Edith Stein, John Henry Newman und Hans Urs von Balthasar, welche in der unmittelbaren Nachkriegszeit für Erneuerungen im Bereich der katholischen Theologie standen (Läßle 2006). Nach Ratzingers eigener Auskunft wurde er – neben Hermann Hesse - ebenfalls durch Werke von Gertrud von le Fort, Ernst Wiechert, Fjodor Dostojewski, Elisabeth Langgässer, Martin Heidegger und Karl Jaspers dazu inspiriert, sich mit dem modernen Denken auseinanderzusetzen (Ratzinger 2007, 74ff; Ratzinger 1998, 48ff). Seine bei Gottlieb Söhngen angefertigte Habilitationsschrift über den Hl. Bonaventura (Ratzinger 1959; Ratzinger 2009) offenbart Ratzingers kritische Einstellung gegenüber utopischem und ideologischem Denken jeglicher Form sowie

den Versuch, den christlichen Glauben zu politisieren. Diese Haltung zieht sich durch sein gesamtes theologisches Denken bis in die Gegenwart und wird auch im Zuge der Auseinandersetzung mit der von ihm als teilweise marxistisch angesehene lateinamerikanischen *Theologie der Befreiung* besonders deutlich (Verweyen 2010).³

Ratzinger war - wie viele junge Theologen der Nachkriegsgeneration - davon überzeugt, dass im Zuge der Gräueltaten des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges Theologie nicht einfach so weiterbetrieben werden konnte wie dieses noch vor dem Krieg üblich war. Seine Abneigung gegen den bis in die 50er Jahre vorherrschenden Neo- bzw. Schulthomismus⁴ (den auch Horkheimer wegen dessen formalistisch-rationalistischer Tendenzen kritisierte) und seine durch seinen Lehrer Söhngen sowie die Lektüre des Jesuiten Henri de Lubac beeinflusste Hinwendung zu den antiken Kirchenvätern führten zu einem – auch durch die Zeitumstände bedingten – existenziellen, lebendigen Theologieverständnis, welches er sich bis in die Gegenwart erhalten hat. In verschiedenen Funktionen befand er sich in Auseinandersetzung mit aktuellen Zeitströmungen und Tendenzen und setzte sich in den folgenden Jahrzehnten – oftmals auch im Dialog mit atheistischen Denkern wie Jürgen Habermas, Marcello Pera oder Paolo Flores D’Arcais – aus theologischer Sicht mit dem modernen Denken sowie dem Verhältnis von Glaube und Vernunft und der Frage nach der Wahrheit auseinander und äußerte sich auch zu tages- und kirchenpolitischen sowie interreligiösen Themen. Seit

3 Hierbei sollte auch die von Horkheimer und Adorno inspirierte »Neue Politische Theologie« des katholischen Theologen Johann Baptist Metz nicht unerwähnt bleiben, welche im Zeichen der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und der Krise des Christentums in der Moderne von Metz formuliert wurde. Noch viel stärker als Ratzinger betont Metz das Leiden des Menschen in der Geschichte (mit dem Menetekel Auschwitz) als notwendigem Ausgangspunkt jeglicher Reflexion über christlicher Theologie und Verkündigung. Ebenso hinterfragt er implizit Ratzingers an die Antike anknüpfendes Metaphysik- und Vernunftverständnis. Zweifellos verfolgen Metz und Ratzinger im Blick auf das Verständnis von Vernunft und der Frage nach der Wahrheit des Glaubens sehr unterschiedliche Denk- und Theologieansätze, deren Gegenüberstellung sich lohnt. Ihre zeitweilige persönliche Gegnerschaft hinderte beide Theologen nicht daran, anlässlich von Metz' 70. Geburtstag 1998 bei einer Podiumsveranstaltung konstruktiv und fruchtbar miteinander zu diskutieren (Peters und Urban 1999).

4 Gleichwohl Ratzingers erste wissenschaftliche Veröffentlichung eine gemeinsam mit Alfred Läpple 1946 besorgte Übersetzung der *Quaestio disputata de caritate* des Thomas von Aquin war (Läpple 2006, 55-56).

2005, als Nachfolger des verstorbenen Johannes Paul II. auf der *Cathedra Petri*, wird neben der Neuevangelisierung des christlich-katholischen Glaubens die Auseinandersetzung mit dem modernen Denken sowie die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft zu den Schlüsselthemen des Pontifikates von Benedikt XVI. gezählt. Vor allem in seinen Büchern über Jesus von Nazareth (2007, 2011) sowie in seinen bisherigen drei Enzykliken *Deus Caritas est* über die christliche Liebe (2005), *Spe Salvi* über die christliche Hoffnung (2006) sowie *Caritas in Veritate* über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (2009) betreibt Benedikt XVI. eine forcierte Rückbesinnung auf die Grundlagen des christlichen Glaubens und erörtert (vor allem in letztgenannter Enzyklika) auch die globalpolitische Dimension bzw. den globalpolitischen Anspruch des Christentums im Zeitalter von Globalisierung sowie ökologischer und ökonomischer Krise.

Horkheimers und Ratzingers Kritik der szientistisch-instrumentellen Vernunft

Horkheimer und Ratzinger ist es gemein, dass sie die Entwicklung des modernen Denkens als einen historischen Prozess begreifen, in dessen Verlauf der bis dato als objektiv begriffene Vernunftbegriff einer rein formellen, auf bloße Effektivität gerichteten Vernunft weichen musste. Während der objektive Vernunftbegriff als wert- und zielsetzend galt, betrachtet das formelle Vernunftverständnis jegliche aufs Ganze der Gesellschaft zielende Vorstellung von Glück sowie die Frage nach Wahrheit als abwegig.

Sowohl Horkheimer (gemeinsam mit Adorno) als auch Ratzinger/Benedikt verorten diesen denkerischen Neuansatz gewissermaßen mustergültig im Werk von Francis Bacon, dem Wegbereiter des Empirismus im 17. Jahrhundert (Horkheimer und Adorno 1988, 9; Ratzinger 2008, 25). Bacons Prämisse, dass das Ziel der Wissenschaft Naturbeherrschung im Interesse des Fortschritts zu sein habe, gipfelt in der von der Aufklärung später übernommenen Forderung, dass (Natur-)Wissenschaft vor allem der praktischen Nutzbarkeit zu dienen habe. Dieser Ansatz⁵ stand jedoch für Bacon nicht im Gegensatz zur Religion, da er selber An-

⁵ Dieser Ansatz ist dem seines Beinahe-Namensvetters, dem bereits im 13. Jahrhundert lebenden und zu Beginn des 17. Jahrhunderts vergessenen Franziskanerpater Roger Bacon,

hänger der im Mittelalter weit verbreiteten These der »doppelten Wahrheit« war, welche für Religion und (philosophische) Wissenschaft einen gleichberechtigten Autonomiestatus vertrat. Bacons Nachfolger entfernten sich jedoch im Zuge der Religionskritik von dieser Sichtweise und etablierten die Naturwissenschaften als neue, utilitaristisch aufgeladene maßgebliche Wissenschaft und letztendlich ausschließlichen Maßstab für scheinbar rationales, vernünftiges Denken.

Zur Ausprägung des szientistisch-instrumentellen Vernunftverständnisses im 17. Jahrhundert gibt es bei Horkheimer und Ratzinger verschiedene Lesarten, in denen jedoch ebenfalls Gemeinsamkeiten erkennbar werden. Beide verorten die Weichenstellung des modernen Denkens in der Scholastik: Zwar grenzt Horkheimer den Thomismus einerseits kritisch-respektvoll gegenüber den seit dem 19. Jahrhundert sich entwickelnden neothomistischen Tendenzen ab und misst jener substanzontologischen Denkform des Thomas von Aquin aufgrund seines aristotelischen Elementes eine wichtige Bedeutung für die Entwicklung des christlichen Glaubens sowie des abendländischen Denkens bei. Andererseits kritisiert er aber die dem Thomismus und der scholastischen Methode innewohnende Tendenz zu strengem Formalismus und Regellastigkeit, deren Wurzeln er bereits im frühen Christentum selbst verortet (Horkheimer 2007, 78ff, 82ff). Ratzinger/Benedikt wiederum betrachtet die Evolution des modernen Denkens als durch die nominalistische Wende – und gerade damit in einer Entformalisierung der wichtigsten Termini – innerhalb der Spätscholastik bedingt. In der *Regensburger Vorlesung* nennt Benedikt XVI. Johannes Duns Scotus (und interessanterweise nicht Wilhelm von Ockham) namentlich als Initiator der so genannten »drei Wellen der Enthellenisierung«⁶ innerhalb der Theologie, durch welche sich laut Ratzinger im Verlauf mehrerer Jahrhunderte letztendlich die gesamte »via moderna« bzw. Säkularisierung Bahn brechen konnte und dadurch der christliche Glaube internalisiert wurde (Ratzinger 2006, 23-29; Ratzinger 1970, 77-112).⁷

sehr ähnlich. Ebenso wären ergänzend Pioniere der experimentierenden Naturwissenschaften wie Johannes Buridan (1300-1358), Nikolaus von Oresme (1300 – 1382), oder Albert von Sachsen (1316 – 1366) zu nennen (Menke 2012, 141)

6 Hierzu ausführlicher Ahrens 2011, 95 ff.

7 Zur Diskussion über die *Regensburger Vorlesung* vgl. u.a. Wenzel 2007.

Mit dieser Zerstörung der objektiven Vernunft schwindet laut Horkheimer die grundsätzliche Überzeugung der klassischen Philosophie einschließlich des »Logos«-Verständnisses von Vernunft von Platon bis hin zu Kant, Hegel und auch Marx, die Welt sei im Kern vernünftig. Ratzinger teilt zwar die grundsätzliche Diagnose Horkheimers, sieht jedoch die Rolle Kants bzw. des gesamten deutschen Idealismus sowie schließlich die von Karl Marx wesentlich kritischer. Außerdem sieht er deren Vernunftverständnis nur schwer vereinbar mit der jenes »Logos«-Denkens, auf welches sich die antiken griechischen Philosophen und römischen Naturrechtsdenker und Juristen gemeinsam mit Christen noch einigen konnten und welches als Symbiose von Glaube und Vernunft bis zum Nominalismusstreit zumindest ernsthaft niemals infrage gestellt wurde. Betrachtet man die Evolution des modernen Denkens innerhalb der in der Regensburger Vorlesung näher erläuterten »drei Wellen der Enthellenisierung«, fällt die zunächst kaum bemerkbare (Selbst)-Kritik Ratzingers an seiner eigenen Kirche bezüglich jenes Augenblicks innerhalb der Kirchengeschichte auf, in welchem – bedingt durch die nominalistische Wende in der Spätscholastik – ein gewandelter Gottes- und Vernunftbegriff und in dessen Fahrwasser der Szientismus und letztendlich die gesamte »via moderna« bzw. Säkularisierung sich Bahn brechen konnte:

»Die Transzendenz und die Andersartigkeit Gottes werden so weit übersteigert, dass auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheidungen für uns ewig unzugänglich bleiben« (Ratzinger 2006, 21).

Sobald jedoch ein Gottesbild propagiert wird, welches Gott zubilligt »wider den Logos« handeln zu können, verändert sich automatisch auch das Bild des Menschen: Wo Gott nicht mehr erkannt werden kann, können sowohl die Wahrheit als auch der Mensch selbst nicht mehr erkannt werden. Neben der Herausbildung der experimentierenden Naturwissenschaften führte dieses, so Ratzinger in seiner bekannten Predigt zum Konklavebeginn 2005, dazu, dass im Laufe der Jahrhunderte das

»kleine Schiff des Denkens [...] von einem Extrem ins andere geworfen worden [ist]: Vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom

Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus« (Ratzinger 2005a, 48)

und nun schließlich eine »Diktatur des Relativismus« im Entstehen sei, welche »nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt« (ebd., 48ff).

Horkheimer wiederum sieht nicht bereits in der nominalistischen Wende des Mittelalters die endgültige Abkehr vom bis dato geltenden Gottes-, Wahrheits- und Vernunftbegriff, sondern erst mit dem Aufkommen des positivistischen Denkens in der Aufklärung sowie des Pragmatismus im 19. Jahrhundert (und der damit verbundenen Abkehr vom Denken Kants, Hegels und Marx) die Umwandlung der Vernunft in Szientismus. Durch das positivistische Denken und dem daraus resultierenden formalisierten Vernunftverständnis sieht er die Verbindungen der Aufklärungsphilosophie zu ihren geistigen Wurzeln vollends gekappt:

»Was sind die Konsequenzen der Formalisierung der Vernunft? Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die in den vorhergehenden Jahrhunderten der Vernunft innewohnen oder von ihr sanktioniert sein sollten, haben ihre geistigen Wurzeln verloren. Sie sind noch Ziele und Zwecke, aber es gibt keine rationale Instanz, die befugt wäre, ihnen einen Wert zuzusprechen und sie mit einer objektiven Realität zusammenzubringen. Aprobiert durch verehrungswürdige historische Dokumente, mögen sie sich noch eines gewissen Prestiges erfreuen, und einige sich im Grundgesetz der größten Länder halten. Nichtsdestoweniger ermangeln sie der Bestätigung durch die Vernunft in ihrem modernen Sinne. Wer kann sagen, daß irgendeines dieser Ideale enger auf die Wahrheit bezogen ist als sein Gegenteil? Nach der Philosophie des durchschnittlichen, modernen Intellektuellen gibt es nur eine Autorität, nämlich die Wissenschaft, begriffen als Klassifikation von Tatsachen und Berechnung von Wahrscheinlichkeiten. Die Feststellung, dass Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos. An sich klingt sie mittlerweile gerade so sinnlos wie die Feststellung, Rot sei schöner als Blau oder ein Ei besser als Milch.«(Horkheimer 2007, 37).

Bissig formuliert Horkheimer im Angesicht der Finalisierung der instrumentellen Vernunft, durchaus in Nähe zur Sichtweise des modernen Menschen wie bei Friedrich Nietzsches »Letzten Menschen« und Oswald Spenglers »Fellachen«: »Im Augenblick ihrer Vollendung ist Vernunft irrational und dumm geworden. Das Thema dieser Zeit ist die Selbsterhaltung, während es gar kein Selbst zu erhalten gibt«(ebd., 124).

Leiden, Hoffnung und die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«: Theismus und Atheismus bei Horkheimer und Ratzinger

Versucht man den Anspruch Horkheimers sowie den der »Kritischen Theorie« trotz mancher Entwicklungen durch die Jahrzehnte von 1931 bis zum Tod Horkheimers nachzuzeichnen, so mündet dieser in dem Leitmotiv, dass jegliche Form von »Kritischer Theorie« der Linderung von Unrecht und des menschlichen Leides zu dienen habe. Hierbei wendet sich Horkheimer, dessen Denken bereits als Jugendlicher stark von Arthur Schopenhauer beeinflusst war, dagegen, dass das individuelle menschliche Leiden aus dem Blickwinkel verloren geht und entwertet wird.

Im Angesicht des Leidens in der Welt und dem daraus für gläubige als auch nichtgläubige Menschen resultierenden Theodizee-Problem, nämlich der Frage, warum Gott das Leiden zulässt, wenn er doch die Macht und den Willen besitzen müsste, das Leiden zu verhindern, nimmt Horkheimer eine vielschichtige Position ein, welche ihm irrtümlicherweise als »religiöse Wende« ausgelegt worden ist.⁸ So teilt er einerseits die aus der Theodizee-Frage resultierende Konsequenz des Atheismus, aus moralischen Erwägungen die Existenz eines als allmächtig und gütig bezeichneten Gottes abzulehnen. Dennoch bejaht und betont Horkheimer vielmehr aufgrund des Unrechts und des Leidens in der Welt die ihn umtreibende »Sehnsucht nach dem ganz Anderen«. Laut Horkheimer, der dem Theologen Paul Tillich (bei dem Adorno sich habilitierte) freundschaftlich verbunden war, sollte Theologie eben dieser Sehnsucht des Menschen Ausdruck verleihen und sich nicht in dogmatisierenden Gottesbildern ausdrücken:

⁸ Zur »religiösen Wende« Horkheimers vgl. ausführlicher Eitler 2008.

»Auf keinen Fall steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist [...] die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das diese Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.«(Horkheimer 1970b, 61).

Theologie ist für Horkheimer »Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.« (ebd., 62). Liberalisierungstendenzen innerhalb der modernen Theologie erteilt Horkheimer dennoch überraschenderweise eine klare Absage, da er gerade deren bewusst zur Schau getragene Wissenschaftlichkeit, scheinbare Vereinbarkeit mit dem modernen Denken sowie die von ihm beobachtete Tendenz zum Kompromiss als selbstauflösend betrachtet. Helmut Gumnior betont zu Recht, dass sich in Horkheimers Begriff der »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« jüdische negative Theologie und philosophischer Agnostizismus zu einer »theologia occulta« vereinen: Einerseits hält sich Horkheimer konkret an das jüdische Bilderverbot und respektiert die Vorstellung, dass sich von Gott kein Bild gemacht werden darf, andererseits verlangt für Horkheimer ebendiese Sehnsucht

»nach ganz konkreten Ausdrucksformen. Diese sind für Horkheimer die Vorschriften und Gebote, der Kultus. In der Beachtung der Gebote, im Einhalten der Vorschriften bewahrt der religiöse Mensch seine Sehnsucht. Die Synagoge oder die Kirche ist für ihn der Ort, an dem die Menschen durch kultische Handlungen versuchen, ihre Sehnsucht nach Gott zu konkretisieren« (ebd., 46).

Eine Modernisierung der Religion (und auch ihres Kultes) würde deshalb eben dieser Sehnsucht die Möglichkeit entziehen, sich ausdrücken zu können und erklärt zum einen Horkheimers Abneigung gegenüber moderner Theologie sowie – bei aller Kritik an dogmatisierender Religion – seine Bewunderung gegenüber den trostspendenden Strukturen des Judentums sowie des Katholizismus. Das grundsätzliche Verschwinden der Theologie (und nicht der Philosophie), so Horkheimer zugespitzt, würde jeglichen Sinn aus dieser Welt verschwinden lassen.

Diese positive Betonung rein äußerlicher Merkmale der organisierten Religion drückt laut Horkheimer – der der Idee der Erbsünde ebenfalls aufgeschlossen gegenüber steht - die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit aus:

»Diese kann in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden; denn selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige soziale Unordnung ablösen würde, wird das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der umgebenden Natur nicht aufgehoben« (ebd., 69).

Ähnlich drückt sich auch Adorno in seinem Spätwerk aus, wenn er in seiner *Negativen Dialektik* schreibt, dass wahre Gerechtigkeit eine Welt verlangen würde, »in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre« (Adorno 1973, 395). Diese absolute Gerechtigkeit liefe notwendigerweise und unausweichlich, so Adorno, auf die Auferstehung des Fleisches hinaus (ebd., 207).

Benedikt XVI. geht in seiner Enzyklika *Spe Salvi* auf diese beiden Ansichten Horkheimers und Adornos namentlich und explizit ein (Ratzinger 2008). So differenziert er einerseits zwischen der Notwendigkeit, dass auch der Christ immer wieder von der strengen Bildlosigkeit Gottes, die im Alten Testament proklamiert wird, lernen muss und erinnert dabei an das 4. Laterankonzil (1215), auf welchem die

»Wahrheit der negativen Theologie ... herausgestellt worden [(sei)], [(die)] ausdrücklich sagt, daß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit festzustellen ist, daß nicht zwischen ihnen eine immer noch größere Unähnlichkeit bliebe.« (ebd., Nr. 43).

Andererseits – im Lichte des Glaubens und in Abgrenzung zu Horkheimer und Adorno – betont der Papst, dass für den Christen das jüdische Bilderverbot vor allem deshalb gelte, weil Gott »sich« in Jesus Christus »sein« eigenes Bild gegeben habe, welches auch eine Antwort auf das Leiden in der Welt sei:

»Dennoch kann die Bildlosigkeit für den Glaubenden nicht so weit gehen, daß er – wie Horkheimer und Adorno meinten – im Nein zu beiden Behauptungen, zum Theismus und zum Atheismus stehenbleiben müßte. Gott hat sich selbst ein »Bild« gegeben: im menschgewordenen Christus. In ihm, dem

Gekreuzigten, ist die Verneinung falscher Gottesbilder bis zum äußersten gesteigert. Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden, der die Gottverlassenheit des Menschen mitträgt, sein eigenes Gesicht. Dieser unschuldig Leidende ist zur Hoffnungsgewißheit geworden: Gott gibt es, und Gott weiß, Gerechtigkeit zu schaffen auf eine Weise, die wir nicht erdenken können und die wir doch im Glauben ahnen dürfen. Ja, es gibt die Auferstehung des Fleisches. Es gibt Gerechtigkeit. Es gibt den ›Widerruf‹ des vergangenen Leidens, die Gutmachung, die das Recht herstellt. Daher ist der Glaube an das Letzte Gericht zuallererst und zuallermeist Hoffnung – die Hoffnung, deren Notwendigkeit gerade im Streit der letzten Jahrhunderte deutlich geworden ist. Ich bin überzeugt, daß die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist« (ebd.).

Hierin drückt sich der größte Unterschied zwischen Horkheimer und Ratzinger aus: Im Angesicht des Leidens in der Welt, welches beide gleichermaßen anrührt, wächst die Sehnsucht nach Gott und nach Gerechtigkeit; beide sind sich darin einig, dass es keine größere denkbare Gerechtigkeit geben könnte, als wenn es ein letztes Gericht gäbe, die Toten auferstehen würden und so alles vergangene Unrecht wiedergutmacht wäre. Die Annahme jedoch, dass diese Hoffnung, nämlich die Existenz Gottes sowie die Realisierung absoluter Gerechtigkeit, zur Gewissheit werden könnte, trennt beide.

Schluss

Gemeinsam mit Adorno schrieb Horkheimer in der »Dialektik der Aufklärung«, dass das Programm der Aufklärung, die Welt zu entzaubern und den Menschen die Furcht zu nehmen, sich in einen neuen, totalitären Mythos verwandelt habe:

»Der Mythos geht in Aufklärung über, und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen.« (Horkheimer und Adorno 1988, 15).

Die Aufklärung selbst ist ihre eigene Negation, sie ist nicht linearer Fortschritt, sondern der Weg in eine neue gesellschaftliche Barbarei, in das von ihr selbst produzierte Zwangskollektiv der »verwalteten Welt«. Obwohl Horkheimers scheinbar hoffnungsloser Pessimismus keine Wendung zum Besseren erwarten lässt, hofft er immer wieder in seinem Werk auf die Spontanität des Individuums, unabhängiges Denken sowie eine zumindest partielle Möglichkeit der Reinigung der instrumentellen Vernunft im Namen einer über sich selbst aufgeklärten Aufklärung. Diese Etablierung einer aufgeklärten Aufklärung ist für Horkheimer die wichtigste Aufgabe der Philosophie und der Vernunft: »Wenn wir unter Aufklärung und geistigem Fortschritt die Befreiung des Menschen vom Aberglauben an böse Kräfte, an Dämonen und Feen, an das blinde Schicksal – kurz, die Emanzipation von Angst – verstehen, dann ist die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann.« (Horkheimer 2007, 205).

Die von Horkheimer vor dem Hintergrund der allmählichen Zersplitterung der Wissenschaften seit der Aufklärung angemahnte Vereinigung der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen dient wie bereits oben erwähnt ausschließlich der Leidensminderung. Ebenso benötigt die moderne Gesellschaft laut seiner Meinung eine Gesamtübersicht über ihr eigenes Wesen, um den »menschlichen Einzelwesen den Blick in eine überpersonale Sphäre [zu] öffnen, die wesenhafter, sinnerfüllter und substantieller ist als ihr Dasein« (Horkheimer 1981, 38).

Auch Ratzinger betont als Theologe – selbstverständlich mit anderen Worten und letztendlich anderen Intentionen - die Notwendigkeit der Selbstausrichtung des Menschen nach einer überpersonalen Sphäre. In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag während seines Deutschlandbesuchs 2011 erklärte Papst Benedikt XVI., die gegenwärtige Vernunft,

»die über das Funktionieren hinaus nichts wahrnehmen kann, gleicht den Betonbauten ohne Fenster, in denen wir uns Klima und Licht selber geben, beides nicht mehr aus der weiten Welt Gottes beziehen wollen. Und dabei können wir uns doch nicht verbergen, dass wir in dieser selbstgemachten Welt im Stillen doch aus den Vorräten Gottes schöpfen, die wir zu unseren

Produkten umgestalten. Die Fenster müssen wieder aufgerissen werden, wir müssen wieder die Weite der Welt, den Himmel und die Erde sehen und all dies wieder zu gebrauchen lernen.« (Ratzinger 2011, 36).

Dass der Papst in selbiger Rede die ökologische Bewegung der 70er Jahre (gleichwohl er eine direkte Parteinahme für »Die Grünen« vermeidet) dafür lobt, sich gegen die Ausbeutung der Natur in einer Zeit eingesetzt zu haben, in welcher noch weitverbreitet blinder Fortschrittsoptimismus und eine Nichtbeachtung ökologischer Themen vorherrschte, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Denn gerade in der ökologischen Bewegung bzw. bei den »Grünen« befanden sich viele Anhänger der Studentenbewegung der 1960er Jahre und unter diesen sich ebenfalls einige, die die Professoren Horkheimer und Adorno noch zu ihren Dozenten zählen konnten. Benedikt XVI. betont in diesem Zusammenhang, dass es auch eine »Ökologie des Menschen« gebe und dieser über eine Natur verfüge, die geachtet und nicht manipuliert werden dürfte:

»Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit.« (ebd., 37).

Sowohl Horkheimer als auch Ratzinger messen im Zuge des Heraufkommens der »verwalteten Welt« der ganzheitlichen Erziehung und Entwicklung des Menschen und der Betonung von Sinn eine Schlüsselstellung zu. Für Horkheimer bedeutet der Mehrwert einer solchen Erziehung im Sinne der Kritischen Theorie, dass die Sensibilität des Menschen für das Leiden des Anderen sowie Ungerechtigkeit im Allgemeinen wachgehalten wird und zur Aktivität anregt, so dass die sowohl von Horkheimer als auch Ratzinger eingestandenen Errungenschaften der politischen Moderne bewahrt, aber gleichzeitig die rein instrumentelle Vernunft überstiegen werden kann. Horkheimer ist trotz dieses Anspruchs gegenüber eines generellen Aufhaltens oder gar einer Wende in der Entwicklung der modernen Vernunft pessimistisch gestimmt: So versprach er sich gar – mitunter an Aldous Huxleys »Brave New World« erinnernd – von einer komplett sinnentleerten Welt, in welcher aufgrund des technischen Fortschritts alle materiellen Bedürfnisse befriedigt

sind, durchaus trotz des geistigen Vakuums eine große Möglichkeit für stumpfe Glücksempfindungen. Dieses zwiespältig stimmende Fazit wurde bereits von früheren Studenten wie Jürgen Habermas nicht geteilt; er warf Horkheimer und Adorno vor, diese hätten sich bereits bei der Abfassung der *Dialektik der Aufklärung* Anfang der vierziger Jahre einer »hemmungslosen Vernunftsskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen« (Habermas 1981, 156).

Dieser Umschlag Horkheimers vom ursprünglich marxistisch geprägten Utopismus hin zu einem eigentümlich jüdisch-agnostizistischen Pessimismus und Fatalismus unterscheidet sich eklatant vom Denken Ratzingers. Ratzinger gesteht in einer 2004 gehaltenen Rede zwar genauso wie Horkheimer der Aufklärung zu, wichtige Einsichten erreicht zu haben, die zu Recht Allgemeingültigkeit beanspruchen und nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel, »dass Religion nicht vom Staat verordnet, sondern nur in Freiheit angenommen werden kann; die Achtung vor den gleichen Grundrechten aller Menschen, Gewaltentrennung und Machtkontrolle« (Ratzinger 2005a, 73). Er bezeichnet es gleichzeitig als Verdienst der Aufklärung, Ursprungswerte des Christentums neu aufgenommen und der Vernunft ihre eigene Stimme wiedergegeben zu haben. Das Christentum, so Ratzinger, habe sich schließlich von Anfang an als die Religion des Logos, als die vernunftgemäße Religion verstanden, sei aber dann betrüblicherweise »seiner eigenen Natur entgegen« wieder zur Staatsreligion und zur Tradition geworden (ebd., 79).

Gleichzeitig ruft Ratzinger die moderne Vernunft zu einer Selbstkritik auf und erinnert an eines der ursprünglichen Anliegen der Aufklärung:

»In der Zeit der Aufklärung hat man versucht, die wesentlichen moralischen Normen so zu verstehen und zu begründen, daß sie gelten würden, etsi Deus non daretur – auch für den Fall, daß es Gott nicht geben sollte. Im Gegeneinander der Konfessionen und in der heraufziehenden Krise des Gottesbildes wollte man die tragenden Werte der Moral aus den Widersprüchen heraushalten und für sie eine Evidenz suchen, die sie von den vielfältigen Spannungen und Ungewißheiten der unterschiedlichen Philosophien und Konfessionen unabhängig machen und so die Grundlagen des Zusammenlebens, die Grundlagen der Menschlichkeit überhaupt sicherstellen sollte.« (ebd., 81).

Diese historisch notwendig gewordene und erbrachte Leistung der Aufklärung konnte laut Ratzinger deshalb gelingen, da die vom Christentum geschaffenen Grundüberzeugungen trotz des zum Teil unheilvollen Wirkens der Kirchen und Konfessionen weithin geteilt wurden. Von dieser Übereinstimmung ist jedoch – trotz großer vermittelnder Bemühungen beispielsweise der Philosophie Immanuel Kants – im Angesicht der Erfahrungen der vergangenen Jahrhunderte nicht viel übrig geblieben. Ratzinger ermuntert der Aufklärung verpflichtete Menschen, den Rat Blaise Pascals zu befolgen, trotz möglicher Skepsis gegenüber der Existenz Gottes so zu leben als ob dieser existiere und sich der moralischen Dimension des Glaubens zu öffnen. Gleichzeitig hofft er auf christlich gesinnte Menschen,

»die durch einen erleuchteten und gelebten Glauben Gott glaub-würdig machen in der Welt. Das negative Zeugnis von Christen, die von Gott redeten und gegen ihn lebten, hat das Bild Gottes verdunkelt und dem Unglauben die Tür geöffnet... Wir brauchen Menschen, deren Verstand vom Licht Gottes erleuchtet und deren Herz von Gott geöffnet ist, so daß ihr Herz das Herz der anderen auf tun kann.« (ebd., 82).

Er nennt hierbei explizit den Hl. Benedikt von Nursia, seinen späteren Namenspatron als Papst, als Vorbild, um sich in Zeiten der Auflösung und des Untergangs entgegen der allgemeinen Meinungen und Stimmungen neu auf Gott auszurichten und so zum Segen für die Menschen zu werden.

Die Appelle Horkheimers und Ratzingers, sich jenseits von Utopien und Formalismen direkt den Mitmenschen und dessen Schicksalen zuzuwenden, mögen wie unverbindliche moralisierende Mahnungen oder Aufrufe zur Humanität wirken. Innerhalb der unterschiedlichen Ansichten im Denken beider spielt jedoch die direkte zwischenmenschliche Begegnung eine übergeordnete Rolle, da selbst die bestmöglichen Strukturen eines Gemeinwesens nicht davor bewahren können fehlzugehen oder missbraucht zu werden, wie dieses die Ideologien des 20. Jahrhunderts deutlich vor Augen geführt haben. Die Erziehung zur Übernahme konkreter Verantwortung in Freiheit für sich selbst und seine Mitmenschen stellen für Horkheimer und Ratzinger noch das wirksamste Mittel gegen überbordenden Kollektivismus sowie für die Linderung des Leidens dar. Und womöglich stellt hierbei

die Absage an Utopien und Formalismen gleichermaßen einen Ansatzpunkt für eine über sich selbst aufgeklärte Aufklärung dar.

Die grundsätzliche Reflexion über das Sein treibt sowohl den Agnostiker Max Horkheimer als auch den Theologen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. an. Der Ansporn zu diesem Tun scheint letztendlich dem finalen Aphorismus »Zum Ende« in Theodor W. Adornos *Minima Moralia* zu entsprechen: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.« (Adorno 2001, 480).

Literatur

Adorno, Theodor W. 1973. »Negative Dialektik«. In *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2001. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ahrens, Stefan. 2011. »›Drei Wellen der Modernität‹ und ›Drei Wellen der Enthel-lenisierung‹ – Anmerkungen zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger.« In *Das Geheimnis der Wirklichkeit. Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*, herausgegeben von Volker Kapp und Werner Theobald, 90-103. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.

Dubiel, Helmut. 1978. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eitler, Pascal. 2008. »Gott ist tot – Gott ist rot«. *Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968*. Frankfurt am Main/New York: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1981. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1986. »Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes«. In *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, herausgegeben von Alfred Schmidt und Norbert Altwickler, 163-179. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max. 1970a. »Was wir ›Sinn‹ nennen, wird verschwinden. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer«. *Der Spiegel*,

05. Januar. Abgerufen am 09.04.2012. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45226214.html>.
- . 1970b. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior. Hamburg: Furche.
- . 1981. »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung«. In *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, herausgegeben von Werner Brede, 33-46. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2007. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. 1988. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hübner, Kurt. 2006. Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne. Ein kritischer Leidfaden zu einer Problemgeschichte, Augsburg: Sankt Ulrich.
- Läpple, Alfred. 2006. Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte. Augsburg: Sankt Ulrich.
- Menke, Karl-Heinz. 2012. Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg: Pustet.
- Peters, Tiemo Rainer und Urban, Claus, Hrsg. 1999. *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus*, Ostfildern: Grünewald.
- Ratzinger, Joseph. 1959. Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. München: Schnell und Steiner.
- . 1970. »Glaube und Philosophie«. In *Glaube und Zukunft*, herausgegeben von Joseph Ratzinger, 77-112. München: Kösel.
- . 1998. Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977). Stuttgart: DVA.
- . 2001. Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag. In *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.-25. September 2011 – Predigten, Ansprachen und Grußworte*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bi-

- schofskonferenz, 30-39. Bonn. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_185.pdf
- . 2005a. ‚Ich vertrau auf euch‘. Die Predigten und Reden zu Beginn des Pontifikates, herausgegeben und eingeleitet von Martin Posselt. München: LangenMüller.
- . 2005b. Europa in der Krise der Kulturen. In *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, herausgegeben von Marcello Pera und Joseph Ratzinger, 61-84. Augsburg: Sankt Ulrich.
- . 2006. Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- . 2007. Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: Heyne.
- . 2008. Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika ‚Spe Salvi‘. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder.
- . 2009. Das Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras – Habilitationsschrift und weitere Bonaventura-Studien (JRGS 2), Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rummel, Rudolph J. 2003. Demozid – Der befohlene Tod. Massenmorde im 20. Jahrhundert. Münster, Hamburg, London: Lit.
- Strauss, Leo 1989. «The Three Waves of Modernity.» In *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, herausgegeben von Leo Strauss und Hilail Gildin, 81-98. Detroit: Wayne State University Press.
- Verweyen, Hansjürgen. 2010. Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. Regensburg: Pustet.
- Wenzel, Knut, Hrsg. 2007. Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg im Breisgau: Herder.