

Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.“¹ Was Friedrich von Hardenberg, bekannter unter dem Namen Novalis, mit solchen Worten im Jahr 1799 ganz aus dem Geist der Frühromantik enthusiastisch feiert, das war wohl weniger eine Beschreibung der Realität der mittelalterlichen Ordnung Europas als vielmehr das Gegenbild zu dem Europa seiner Zeit, das sich seit der Reformation und der Heraufkunft der neuzeitlichen Territorialstaaten immer wieder und mit zunehmender Intensität bekriegt. „Wer weiß“, schreibt Novalis an anderer Stelle seiner kleinen, aber bekannten Schrift „Die Christenheit und Europa“, „ob des Kriegs genug ist; aber er wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmzweig ergreift, den alleine eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird solange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt.“²

Der Nationalstaat und die Einheit Europas

Auch wenn wir heute der Diagnose des Novalis in vielerlei Hinsicht nicht folgen können – das, was er im Blick auf den inneren Zusammenhang artikuliert, der zwischen dem Verlust der religiös begründeten geistigen Identität Europas und der Entwicklung konkurrierender, ja konfligierender politischer Herrschaftsansprüche von Einzelstaaten besteht, ist nicht einfach von der Hand zu weisen. Auch die Theoretiker des mit der Neuzeit entstehenden Territorialstaats deuten diesen Zusammenhang, wenn auch aus der anderen Perspektive. So beschreibt beispielsweise Thomas Hobbes den Staat des neuzeitlichen Europa, der zunächst dem Bürgertum ökonomisch, dann auch politisch zur Macht verhilft, als den „Leviathan“, also als den im Bild der Schlange oder des Drachens gefaßten Gegenspieler Gottes, der seine blutigen Menschenopfer verlangt. Die Zahl dieser Opfer staatlicher Herrschaftsansprüche steigt mit der Heraufkunft des europäischen Nationalstaats, der nicht nur – wie der neuzeitliche Territorialstaat – die gehorsame Unterwerfung seiner Untertanen³, sondern sogar noch deren innere Identifikation mit seinen Organen und Institutionen verlangt.

Dieser Schritt zur Totalisierung und Überhöhung der staatlichen Autorität im Nationalstaat wird vorbereitet und begleitet durch Staats- und Gesellschaftstheorien von Rousseau⁴ bis Hegel⁵, die in ihrer Konzeption über die klassischen Vertragstheorien hinausgehen. Der so mit seiner Volksgemeinschaft verschmolzene Staat erhält nun selbst Attribute des Göttlichen, zumindest aber eine höhere, säkular-religiöse Weihe, er wird verklärt als Ausdruck „der Vernunft“. Dieser Grundzug einer quasi-religiösen Überhöhung des Nationalstaats reflektiert sich noch in den im 20. Jahrhundert überaus einflußreichen Rechtstheorien Carl Schmitts und in abgewandelter Form selbst noch in der totalitären Staatstheorie des Marxismus-Leninismus.

Die Idee des mit einem bestimmten „Ethnos“ und dessen kultureller, insbesondere sprachlicher Identität verschmolzenen Nationalstaats war die Legitimationsgrundlage für jene Konflikte in Europa, die zu den beiden von Europa, und insbesondere von Deutschland, ausgehenden beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts geführt hatten. Schon allein diese historische Erfahrung gebietet eine grundlegende Kritik und Revision der Nationalstaatsidee. Wir können aber heute hinzufügen, daß diese Staatskonzeption unterdessen – zumindest in Europa – auch ihre letzte politische Funktion im Dienst des ökonomischen Systems verloren hat, für dessen juristische Durchsetzung und administrative Steuerung der Nationalstaat moderner Prägung während vieler Jahrzehnte verantwortlich war. So kommen heute nämlich gerade aus den Planungsebenen der Privatwirtschaft die nachhaltigsten Anstöße, die den Ausbau eines gemeinsamen europäischen Markts und seiner auch administrativ-staatlichen Ausgestaltung vorantreiben.

Mit anderen Worten: Wir befinden uns in einer Phase, in der der überlieferte, durch Ethnos, Sprache und Nation definierte Territorialstaat ökonomisch obsolet geworden ist und sich als eine Fessel der wirtschaftlichen Entwicklung erweist. Die Internationalisierung des Kapitals und seiner Verwertungsinteressen ist unterdessen so weit vorangeschritten, daß die Herstellung zumindest eines umfassenden *europäischen Staatenbunds*, besser: eines *europäischen Bundesstaats* zur augenblicklich drängendsten politischen Aufgabe in Europa geworden ist. In dieser Betrachtungsweise kommt den Umbrüchen in Mittel- und Osteuropa in der Tat der Stellenwert einer „nachholenden Revolution“⁶ zu, die nämlich unter bestimmten Voraussetzungen noch dazu verhelfen könnte, diesen Ländern einen Eintritt in den europäischen Markt und die Beteiligung beim Aufbau eines europäischen Bundesstaats zu ermöglichen.

Doch, so müssen wir uns fragen, welche Aufgabe kommt in diesen Entwicklungen der von vielen Kulturschaffenden und auch von den christlichen Kirchen beschworenen *europäischen Kultur* zu? Was die jüngste Vergangenheit betrifft, so ist im Blick auf den zuerst ideologischen, dann auch politischen Zusammenbruch der staatssozialistischen Diktaturen in Ungarn und Polen, in der Tsche-

choslowakei und der DDR zu Recht auf die Rolle der Opposition der Kirchen und der Intellektuellen hingewiesen worden. Doch daraus folgt noch nicht, daß Kirchen und Intellektuelle auch für den Aufbau einer neuen politischen, ökonomischen oder sozialen Ordnung besonders gefragt sind. Wenn die Zeichen der Zeit nicht täuschen, so sind Kirche und Kultur für den bevorstehenden europäischen Einigungsprozeß, der weitgehend ökonomischer Natur ist, objektiv eher von untergeordneter, bestenfalls dekorativer Bedeutung: Der primäre Prozeß der Durchdringung aller Lebensbereiche im Sinn der warenproduzierenden und warenkonsumierenden Ökonomie bedarf, um sich erfolgreich durchzusetzen, weder der Tradition religiöser Überlieferung noch der Autonomie der Kunst und der Kultur im weitesten Sinn. Es scheint vielmehr so, daß er sie vollends in die Nische der privaten Beliebtheit und des subjektiven Geschmacks verdrängt, wenn er sie nicht in den Dienst seiner eigenen Verwertungsinteressen nehmen kann. Angesichts der Dynamik, des Richtungssinns und der Folgen des ökonomischen Entwicklungsprozesses in Europa muß aber gefragt werden: Worin liegt die Problematik dieser Entwicklung? Welches sind die Aufgaben, die gerade angesichts des hier beschriebenen Szenarios einer erneuerten europäischen Kultur zukommen? Und: Welches könnte der Beitrag gerade von Christen zu einer solchen Kultur in Europa sein?

Zur Problematik eines einseitig ökonomischen Einigungsprozesses in Europa

Worin liegt – kurz gefaßt – die Problematik dieser auf Ökonomie und Finanzen beschränkten europäischen Einigung? Zunächst sei ausdrücklich und positiv hervorgehoben, daß es der Stand der ökonomischen und finanziellen Verflechtung in Europa äußerst unwahrscheinlich werden läßt, daß wir es hier noch einmal mit kriegerischen Konflikten zu tun bekommen, die aus territorial- oder nationalstaatlichen Auseinandersetzungen älteren Typs resultieren. Gewalttätige Konflikte werden in Zukunft eher, wenn sie sich nicht überhaupt politisch verhindern lassen, den Charakter terroristischer Einzelaktionen oder bürgerkriegsähnlicher Zustände annehmen. Es gehört, so hoffe ich, zu den großartigsten Fortschritten unserer Epoche, daß kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Ländern wie Deutschland und Frankreich oder Italien und Österreich wohl nicht mehr vorstellbar sind, sowenig wie zwischen Venedig und Florenz oder Preußen und Sachsen.

Dennoch bedrohen den europäischen Frieden zwei Gefahren im Innern dieses Kontinents: Zum einen sind die Auflösungserscheinungen der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Staatsmächte in Osteuropa begleitet von alten, nicht gelösten Nationalitätskonflikten, in denen sich auch die explosiv angespannte soziale und wirtschaftliche Misere dieser Länder entlädt. Zum anderen artikulieren

sich im Innern aller europäischen Gesellschaften alte und neue Aggressionen gegen Minderheiten, insbesondere gegen Fremde, gegen Asylanten und gegenüber sogenannten „Ausländern“. An beiden Krisenphänomenen wird deutlich: Das ökonomische System, das einerseits die Integration Europas vorantreibt, schafft sich andererseits selbst seine sozialen Spannungen, die dann auch die Form neuer national motivierter oder rassistischer Auseinandersetzungen annehmen können. Dies aber kann den europäischen Einigungsprozeß als ganzen in Frage stellen. Um wirklich zu einem vereinten Europa zu kommen, das in seinem Innern auf Krieg oder Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung verzichtet, bedarf es gewaltiger politischer und rechtlicher Anstrengungen, sozialer und ethischer Bemühungen und eben auch kultureller Vermittlungen in großem Maßstab. Eine Beschränkung auf einen rein ökonomisch-finanziell gestalteten „Binnenmarkt Europa“ wäre nicht nur zu wenig, sie gefährdete selbst das Gelingen dieser ökonomisch verengten Idee von Europa.

Für die Seite der Politik und des Rechts folgt daraus, daß wir in Europa so schnell wie möglich zu einer Auflösung der Machtkonzentration in den Händen der nationalen Regierungen gelangen müssen. Dies muß in einem gleichzeitig erfolgenden Doppelschritt geschehen: Zum einen müssen die Rechte des europäischen Parlaments ausgeweitet und die Institution einer von diesem Parlament kontrollierten europäischen Regierung geschaffen werden, zum anderen muß die Autonomie der Regionen und Bundesländer gestärkt und ihre gesamteuropäische Interessenvertretung durch die Errichtung einer zweiten parlamentarischen Kammer auf europäischer Ebene – vergleichbar dem Vorbild des Bundesrats in der Bundesrepublik – gestützt werden. Für diese politische Konstitution eines europäischen Bundesstaats ist die kulturpolitische Verantwortung besonders der Regionen und Bundesländer von höchster Bedeutung. Angesichts dieser Notwendigkeiten ist es befremdlich, daß manche Politiker in der Bundesrepublik Deutschland wieder zu einem Nationalstaat alter Prägung zurück wollen mit einer „richtigen“ Hauptstadt, in der symbolisch der Glanz und die Macht der ganzen Nation zum Ausdruck kommen sollen. Die Zukunft Europas läßt sich aber nicht mit den übrigens schon damals „verspäteten“ Konzepten des Jahrs 1871 gestalten.

Die Rolle der Kultur in Europa

Doch welches sind die Aufgaben, die der Bereich der Kultur – der Künste, der Wissenschaften, der Philosophie und der Religion – für die Gestaltung des zukünftigen Europa wahrzunehmen hat? Die Kultur der modernen europäischen Gesellschaft ist von einer bezeichnenden *Doppeldeutigkeit* geprägt. Einerseits ist sie, wie es Ernst Cassirer einmal beschrieb, das „symbolische Universum“, in

dem der Mensch lebt, und als solches der Inbegriff aller sprachlichen Formen, künstlerischen Ausdrucksgestalten und geistigen Überlieferungen, so daß der Mensch „nichts erfahren oder erblicken kann“, wie Cassirer schreibt, „außer durch Zwischenschaltung dieser Medien“⁷ im Unterschied zu den natürlichen; in diesem Sinn erscheint Kultur als schlechterdings unhintergebar und intersubjektiv verbindlich, als quasi objektiv dem Menschen vorgegeben, darin zugleich aber auch in ihren Ausdrucksgestalten historisch wandelbar.

Andererseits zeigt sich in der modernen Gesellschaft Kultur als eine recht unverbindliche, ja eigenartig schwache Größe, von höchst subjektiven Präferenzen geprägt, eben als Ausdruck sehr verschiedenartiger, pluraler Lebensformen, die miteinander wenig oder fast nichts zu tun haben. Allgegenwärtig und unbestimmt spiegelt die Kultur in bestimmten Bereichen die Warengesellschaft wider, als deren Teil sie, wie alles in ihr, über weite Strecken nur eine scheinbare Selbstständigkeit besitzt. In seinem Beitrag für die Zeitschrift „Merkur“ (1989) spricht Jürgen Habermas daher zu Recht von der Gefahr einer „Kultur ohne Stachel“ als Ausdruck einer „Banalisierung des Alltags“; eine solche Kultur „würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen“ und sei unfähig, einer „Entropie des Sinns“ in der modernen Gesellschaft entgegenzuwirken. Gegen einen solchen, letztlich von der Warenästhetik beherrschten Kulturbetrieb erinnert Habermas an die Kraft, die der modernen Gesellschaft und auch der politischen Kommunikation aus der „religiösen Überlieferung“ und aus der „Negativität der modernen Kunst“ erwachsen könnte: In ihnen sei eine Dimension von Transzendenz enthalten, ohne die die Trivialität des Alltags nicht aufgebrochen werde und ohne die der Anspruch des kritischen, selbständigen Denkens, den die Aufklärung einst formuliert hatte, in der modernen Gesellschaft nicht einlösbar ist⁸.

Was Jürgen Habermas mit diesen Überlegungen beschreibt, führt an das Zentrum der Frage nach der Bedeutung und Gefährdung der Kultur im Europa von heute heran: eine Kultur ohne authentische Kunst, ohne religiös vermittelten Transzendenzbezug und ohne Ort der kritischen Selbstreflexion der Wissenschaft ginge über in reine Kulturindustrie, mißriete zum bloßen Werkzeug der Freizeitgestaltung und diene am Ende allein der eiteln Selbstbespiegelung im Showgeschäft. Auf solche Tendenzen hinzuweisen, die ganze Bereiche der modernen Kultur durchaus erfaßt haben, war auch die Intention der älteren „Kritischen Theorie“ Theodor W. Adornos und Max Horkheimers⁹. Sie beabsichtigten mit ihrer Kritik an der von ihnen so genannten „Kulturindustrie“, den wahren Anspruch der kulturellen Überlieferung Europas für die Fortführung einer Aufklärung zu retten, die sich allerdings über ihre eigenen Widersprüche und Aporien allererst aufzuklären hatte.

Die Aufgabe einer kritischen Selbstreflexion der europäischen Kultur erweist sich gerade in der Gegenwart als unabweisbar: Angesichts der postmodernen Rede vom Ende des Subjekts und seiner Selbstauflösung, von der Indifferenz

von Vernunft und ihrem Gegenteil sowie der Gleichsetzung von Vernunft bzw. Sprache mit Macht¹⁰ – Thesen, die seit Nietzsche immer wieder die kulturellen Salons in Europa beschäftigen –, angesichts der Problematik solcher Aussagen wird deutlich, daß die Kultur nur dann einen Beitrag für die friedliche und soziale Gestaltung Europas übernehmen kann, wenn sie sich der Bemühung nicht verschließt, zu einer kritischen Selbstreflexion und Fortsetzung der Aufklärung im Interesse der Freiheit der Menschen und vernünftiger politischer sowie ökonomischer Verhältnisse beizutragen.

Hierzu gehören u. a. Reflexionen zur Gestalt von authentischer Kunst, die nicht dem Schein der Warenästhetik verfallen ist. Hierzu zählt auch eine Kritik an einem instrumentellen Vernunftkonzept, das sich in einem einseitigen, szientistischen Selbstverständnis von Wissenschaft problematisch auswirkt, bis hin zu den weltweit unübersehbaren Umweltproblemen. Hierzu gehört aber auch eine Aufnahme der neuen, durch den Fortschritt der Technik und die ungeheure Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten aufgeworfenen ethischen Probleme, die die Fragen des Anfangs und des Endes menschlichen Lebens und damit das Problem der Würde des Menschen selbst betreffen. Wie drängend diese ethische Diskussion für die politische und soziale Gestaltung Europas ist, belegen beispielsweise die Ausführungen Peter Singers¹¹, dessen ethischer Utilitarismus direkt gegen einen substantiellen Begriff der Menschenwürde zielt. Anhand dieser Beispiele mag deutlich werden, daß die europäischen Gesellschaften der Gegenwart mehr denn je auf eine *Kultur der Aufklärung* angewiesen sind, wenn sie sich nicht blind den ökonomisch oder wissenschaftlich-technisch bedingten Entwicklungen und damit neuen Unfreiheiten überlassen wollen.

Die Aufgabe der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa

Die postmoderne Rede vom „Verschwinden des Subjekts“, von der „Indifferenz von Vernunft und Widernunft“, ja von der Irrelevanz der Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ hat in der gegenwärtigen Kultur Europas zu einer durchaus beachtlichen Konjunktur von Gegenaufklärung und Mythologie geführt. Dies ist der Nährboden, aus dem auch jener Fundamentalismus¹² seine geistige Kraft bezieht, der sich in der säkularen Gesellschaft, aber auch an den Rändern der christlichen Kirchen artikuliert. Um ihrer eigenen Botschaft willen kann christliche Verkündigung aber nicht darauf verzichten, im Rückgriff auf ein ausgearbeitetes Konzept von Vernunft sich öffentlich vernehmbar zu artikulieren. Diese innere Hinordnung der christlichen Glaubensauslegung auf Vernunft läßt Christen heute keine andere Wahl, als im Anschluß an eine Kultur der diskursiven Reflexion und der Aufklärung die eigenen Geltungsansprüche zu begründen und so einer säkularen Gesellschaft verständlich zu machen.

Auf diesem Weg wird christliche Theologie in ihrem Bemühen um eine Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft zu einem *Teil der Vernunft- und Aufklärungskultur* Europas, die sich nicht mit einer halbierten Aufklärung und einem bloß ökonomischen oder technischen Fortschritt zu Lasten der Humanität zufriedengibt. Das Modell für eine solche positive Zuordnung von Vernunft und christlichem Glauben ist unter den Voraussetzungen der mittelalterlichen Kultur systematisch erstmals von Thomas von Aquin im Zusammenhang seines Entwurfs von Theologie als Wissenschaft formuliert worden¹³. Die katholische Kirche und Theologie waren in der Vergangenheit stets gut beraten, sich dieses thomanischen Modells zu bedienen und an ihm ihr Problembewußtsein zu schärfen, so immerhin auch im Offenbarungsdekret des Ersten Vatikanischen Konzils¹⁴.

Dieses Konzept einer vernunftoffenen Glaubensauslegung gestattete es der katholischen Kirche, im Zweiten Vatikanischen Konzil an das Erbe der europäischen Aufklärungskultur wieder positiv anschließen zu können, ohne in einem modischen Modernismus ihre Identität zu verlieren oder sich dem Zeitgeist in problematischer Weise anzupassen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist in Verbindung mit den Konstitutionen über die Offenbarung, die Kirche und deren Aufgaben in der modernen Welt ein treffender Ausdruck dieser Absicht des Konzils. Es gibt heute mancherlei Anlaß, die katholische Theologie an diese Tradition zu erinnern, um einen vernunftfeindlichen Fideismus und einen theologisch gefährlichen Dezisionismus in ihren eigenen Reihen abzuwehren.

Der Beitrag der Christen zu einer neuen Kultur in Europa darf sich aber nicht auf eine Verteidigung der Aufklärung und eines umfassenden, nicht instrumentell verkürzten Vernunftkonzepts sowie der Würde des Menschen als Person beschränken. Um der geistigen Identität der europäischen Kultur willen, das heißt um der Idee einer „authentischen“, nicht durch den „Kulturbetrieb“ verunstalteten Kunst, um einer kritischen Rolle von Philosophie gegenüber den Wissenschaften und um einer universalistischen Moral willen müssen Kirche und Theologie den inneren Bezug von Kultur und gelungener menschlicher Lebensidentität auf Gott ausdrücklich machen. Das ist der primäre Dienst der Kirchen für eine erneuerte Kultur in Europa: Sie müssen als kritische, tolerante und offene, aber auch als eindeutige Vertreter einer religiösen Tradition auftreten, die die Aktualität der christlichen Botschaft im Horizont einer Erfüllung und Überbietung des Erkenntnisanspruchs der Wissenschaften und der Philosophie, der Forderungen der universalistischen Moral und der Leistungen der freiheitlichen Kultur der Aufklärung verständlich zu machen versuchen. Dies können die Kirchen aber nur leisten, wenn sie in der Lage sind, ihre eigene Geschichte der Glaubensspaltung intellektuell, affektiv und institutionell aufzuarbeiten und so produktiv zu überwinden. Hierzu gehört selbstverständlich auch das auf Verständigung angelegte Gespräch mit dem Judentum, dem Islam und anderen Religionsgemeinschaften, soweit diese sich nicht ihrerseits fundamentalistisch verweigern. So

können Christen ein Modell für eine multikulturell geprägte Kultur Europas vorleben und auf diesem Weg auch einen Beitrag zur Aussöhnung von religiöser Kultur und Toleranz leisten, ohne zu der postmodernen Strategie der Verdrängung der Wahrheitsfrage durch schlechte Pluralisierung, unbegrenzte Relativierung oder bürgerliche Privatisierung von Religion Zuflucht zu nehmen.

Aus ihrem Glauben und ihrer Suche nach Einsicht sind Christen auch besonders befähigt und aufgefordert, eine Kultur der Verständigung aufzubauen: eine Kultur der sozialen Gerechtigkeit, der gewaltlosen Herstellung und Erhaltung friedlicher Verhältnisse sowie der Sicherung der Lebensrechte Behinderter, Benachteiligter, Kranker und Pflegebedürftiger sowie Ungeborener. Dieser Einsatz der Christen für Frieden und Gerechtigkeit sowie für die Erhaltung der Schöpfung als des Lebensraums künftiger Generationen darf sich allerdings nicht auf Europa beschränken, sondern muß universal, eben wahrhaft „katholisch“, weltumfassend sein. Als Christen in Europa müssen wir daher die weltweite schwere Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Bedrohung der Schöpfung anklagen, die auch von Europäern und durch europäische Institutionen in der Vergangenheit und bis heute ausgegangen ist. Wir Christen in Europa müssen alles uns derzeit Mögliche tun, damit die Kultur des Friedens und der Gerechtigkeit nicht nur in Europa, sondern weltweit verwirklicht werden kann. Nur dann, wenn wir uns dieser Aufgabe ohne Wenn und Aber stellen, kann im Innern dieses alten Kontinents Europa und auf der Welt eintreten, was Novalis in seiner kleinen Schrift als eine Vision für künftige Zeiten beschreibt: „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes, friedienstiftendes Amt installieren.“¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Novalis, *Die Christenheit und Europa*, in: Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft (Hamburg 1963) 37. ² Ebd. 50. ³ Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), insb. 2. Teil, 17.-31. Kapitel.

⁴ J.-J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts* (1762), insb. 2. Buch, 1.-3. Kapitel.

⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), insb. § 209–256. ⁶ J. Habermas, *Die nachholende Revolution* (Frankfurt 1990).

⁷ E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur* (1960) 39.

⁸ J. Habermas, *Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit*, in: *Merkur* 43 (1989) 465–477, insb. 477. ⁹ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt 1969) 128.

¹⁰ Vgl. u. a. die Ausführungen bei M. Foucault, J. Derrida oder G. Batailles sowie meine Kritik hieran: *Kirche und Theologie vor der Herausforderung des „postmodernen Denkens“*, in: M. Lutz-Bachmann, B. Schlegelberger, *Krise und Erneuerung der Kirche. Theologische Ortsbestimmungen* (Berlin 1989) 128–151.

¹¹ P. Singer, *Praktische Ethik* (Stuttgart 1984).

¹² Vgl. u. a. K. Kienzler, *Der Neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* (Düsseldorf 1990). ¹³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1.

¹⁴ Denzinger-Schönmetzger 3004–3020. ¹⁵ Novalis, a. a. O. 50.