

---

# Häresie der Rechtlosigkeit. Bemerkungen zum Verhältnis von Religionsfreiheit, Menschenwürde und Menschenrechten<sup>1</sup>

Wolfgang Vögele

## 1. Der Blick auf den Gipfel

Das Gipfeltreffen fand am 18. Juni 2004 in München statt: Vor kleinem ausgewählten Kreis, vorbereitet von den Sherpas der Katholischen Akademie Bayern diskutierte der Philosoph Jürgen Habermas mit Joseph Kardinal Ratzinger, damals noch Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, über Vernunft, Religion und Glaube. Das theologisch-philosophische Gipfeltreffen erregte damals weltweite Aufmerksamkeit, und es erinnert nicht umsonst an ähnliche Treffen in früherer und älterer Zeit. Ernst Cassirer traf 1929 in Davos seinen philosophischen Antipoden Martin Heidegger, um mit ihm, unterbrochen von Ski-Ausflügen, mehrfach zu disputieren. Und aus dem Neuen Testament kennen wir das Apostelkonzil (Gal 2, Apg 15), bei dem Paulus und Petrus über die Mahlgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen redeten. Solche Gipfeltreffen bilden, gesteigert durch die Aufmerksamkeit, die ihnen zugewandt wird, schnell ihre eigenen Mythen aus. Dem Gipfeltreffen eignet die Aura des Erhabenen und Singulären.

Aber hatten sich der Philosoph und der Theologe, die da in München aufeinander trafen, wirklich etwas zu sagen? Haben sie ihre Positionen einander angenähert? Oder sind nur Höflichkeiten ausgetauscht worden? In der aufgeregten öffentlichen Wahrnehmung sprachen nicht nur zwei Personen miteinander, sondern in den beiden Diskutanten verkörperten sich exemplarisch Richtungen, Positionen, Einstellungen: auf der einen Seite papsttreue, traditionsbewusste, in tiefer katholischer Frömmigkeit verwurzelte und durchaus modernitätskritische Dogmatik, auf der anderen Seite aufgeklärte, an Diskurs und Konsens orientierte, politisch wache kommunikative Sprachphilosophie, die sich soziologisch ihrer vernünftigen Grundlagen vergewissert und sich deshalb bislang stets religionskritisch gab. So meinte man es jedenfalls bis dahin. Noch weiter zugespitzt für die mediale Aufmerksamkeit redete damals *die* Vernunft mit *der* Religion, oder *die* Philosophie mit *der* Theologie.

Diejenigen, die weit unterhalb des Gipfels von München stehen, nehmen das

1. Hans Joas zum 60. Geburtstag am 27. November 2008.

Gespräch selbstverständlich aus einer anderen Perspektive wahr als die Gesprächspartner selbst. Zwar müssen sie auf den entfernten Gipfel hinaufschauen, dafür befinden sie sich vielleicht näher an den Ebenen, Tälern und sogar Abgründen der Wirklichkeit. Von unten sieht man vielleicht weniger als von oben, aber eben anderes. Die Landschaft ist weiter und vielfältiger.

In den folgenden Bemerkungen soll der Ertrag des Münchener Gipfels für den Bereich der Rechtsethik zusammengestellt werden, und zwar anhand von folgenden Stichworten: Naturrecht und Menschenrechte, Rechtsbegründung und Rechtssetzung, weltanschauliche Neutralität des Staates und Säkularisierung. Zugegeben: Diese rechtsethische Einschränkung des Themenfeldes grenzt immer noch ein weites Feld ein.

Dafür ist folgende Gliederung geplant: Nach dieser Verortung der Gipfeldiskussion (1) will ich zunächst die rechtsethischen Spielräume ausloten, die Ratzinger (2) und Habermas (3) in ihren Stellungnahmen offen gelassen haben. Danach ist kurz die Frage zu stellen, ob beide nicht aneinander vorbeireden (4), woraufhin ich in zwei weiteren Schritten Habermas' (5) und Ratzingers (6) Thesen vor dem Hintergrund einer Theorie der Religionsfreiheit interpretieren will. Schließlich ist in wenigen Bemerkungen der Ertrag der rechtsethischen Diskussion für das Verhältnis von Glaube und Vernunft aufzuführen (7).

## **2. Menschenrechte als interkulturelles, vernünftiges Naturrecht?**

Fragt man nach dem Neuen, was der damalige Kardinal Ratzinger mit seinem Eingangsstatement in die Münchener Diskussion einspielte, so überraschte er mit mindestens zwei Gedankengängen.

Zum einen erstaunte an Ratzingers Argumenten, dass er sich nicht mehr länger auf das in der katholischen Kirche tief verwurzelte Naturrecht stützen will, weil die überkommene Identifikation von Vernunft und Natur spätestens seit der Evolutionstheorie nicht mehr gelte. Dabei war das Naturrecht für die katholische Kirche stets ein Instrument, den juristischen und philosophischen Konsens mit Menschen anderer Religion und Weltanschauung zu suchen<sup>2</sup>. Dieses philosophisch-juristische Konsensmodell gibt Ratzinger im Gespräch mit Habermas auf. Als letztes überlebendes Element eines solchen vernünftigen Naturrechts lässt er allein die Menschenrechte gelten<sup>3</sup>.

Menschenrechte bestimmt er als diejenigen Rechte, die dem Menschen nur durch sein Menschsein zu kommen. Genau darin trägt der Mensch auch »Werte

2. J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: F. Schuller (Hg.), Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 39-60, hier: 50.

3. Ebd., 51.

und Normen« in sich, die zu »finden, aber nicht zu erfinden«<sup>4</sup> sind. Daran anknüpfend fragt Ratzinger, ob es nicht doch die Möglichkeit eines vernünftigen Naturrechts gäbe, das Auskunft gibt über Menschenrechte, Menschenpflichten und die Grenzen des Menschen. Naturrecht ist dann nicht mehr Voraussetzung, sondern Ziel des theologisch-philosophischen Gespräches.

In diesem Sinn ist ein Naturrecht für Ratzinger in einem interkulturellen<sup>5</sup> Gespräch zu ermitteln, und er nennt das gleichzeitig ein »Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt«<sup>6</sup>. Dieses Moment konsequenter Interkulturalität bezeichnet einen zweiten neuen Aspekt neben der Infragestellung des Naturrechts. Dieser interkulturelle, das Naturrecht begründende Dialog greift über den europäisch zentrierten Dialog zwischen Christentum und westlich aufgeklärter Philosophie hinaus. Ratzinger überrascht mit der Formel der »faktische(n) Nichtuniversalität«<sup>7</sup> von europäischer Vernunft und christlichem Glauben. Beider Polarität erweitert Ratzinger also um eine interkulturelle Dimension. Dieses interkulturelle Gespräch über ein vernünftiges Naturrecht führt das Christentum von einem schöpfungstheologischen Ausgangspunkt her. Die indischen Religionen bringen für Ratzinger zusätzlich den Begriff das Dharma, die chinesische Religionsphilosophie den Begriff der Ordnungen des Himmels ein<sup>8</sup>.

Diese drei religiösen Traditionen können nicht zu einem »Weltethos«<sup>9</sup> synchronisiert werden. Und auch säkulare Rationalität sei begrenzt und stets an »kulturelle Kontexte« gebunden. Gerade wegen ihrer nicht herauskürzbaren kulturellen Kontexte ist die Vernunft in sich selbst perspektivisch. Darum müssen neben ihren Vorzügen und Gewinnen auch ihre Pathologien gesehen und kritisiert werden<sup>10</sup>. Zwar sind beide, Vernunft und Christentum, die Hauptpartner eines interkulturellen Dialogs, doch dürfen darüber die übrigen Partner nicht vergessen werden. Es geht Ratzinger um ein Gespräch, das zu einer »polyphonen Korrelation«<sup>11</sup> führt.

Wie ungewöhnlich diese Münchener Aussagen des Kardinals Ratzinger sind, erhellt im Vergleich mit späteren Aussagen des Papstes Benedikt XVI. in Regensburg und New York.

Vor den Vereinten Nationen in New York im Jahr 2008 setzte sich Benedikt XVI. mit Fragen des Völkerrechts, der internationalen Politik und der Menschenrechte

4. Ebd.

5. Ebd., 53.

6. Ebd., 51.

7. Ebd., 54.

8. Ebd., 51.

9. Ebd., 55. Dieses Weltethos im Sinne von Hans Küng hält Ratzinger für eine Abstraktion. Vgl. ebd.

10. Ebd., 56.

11. Ebd., 57.

auseinander.<sup>12</sup> In der Perspektive des Völkerrechts definiert Benedikt XVI. hier eine »Schutzverantwortung« aller Staaten dafür, die Menschen vor Verletzungen ihrer Menschenrechte zu schützen. Im Rückgriff auf Francisco De Vitoria leitet Benedikt diese Schutzverantwortung aus der natürlichen Vernunft ab. Sie gewinnt Gestalt in einer internationalen Ordnung, der drei Prinzipien zugrunde liegen: »die Idee der Person als Ebenbild des Schöpfers«, »die Sehnsucht nach dem Absoluten« und »das Wesen der Freiheit«. In diesem Sinn spricht Benedikt XVI. von »objektiven Grundlagen« von Werten und kritisiert nun plötzlich ausdrücklich den »pragmatischen Ansatz«, der »sich darauf beschränkt, »gemeinsame Grundlagen« aufzustellen, deren Inhalt minimal und deren Wirkungen schwach sind.«<sup>13</sup> Das hoffnungsvolle Münchener Desiderat des interreligiösen Naturrechts und die interkulturelle Diskussion darüber ist plötzlich verschwunden.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 hält Benedikt XVI. für ein »Ergebnis einer Übereinstimmung verschiedener religiöser und kultureller Traditionen«. Insofern sind die Menschenrechte die »gemeinsame Sprache und das ethische Substrat der internationalen Beziehungen«<sup>14</sup>. Und diese Rechte der Allgemeinen Erklärung führt der Papst auf das Naturrecht zurück, das »in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist.«<sup>15</sup> Ausdrücklich warnt er davor, die Menschenrechte aus dem Kontext des Naturrechts herauszulösen und »relativistischen« Auffassungen nachzugeben. Denn das würde zu einer Erosion des Universalismus der Menschenrechte führen. Ausdrücklich spricht Benedikt von einem Universalismus der Rechte und einem Universalismus der Person. Diesen, mit der Allgemeinen Erklärung für den Papst erreichten Konsens, will er nicht preisgeben. Ausdrücklich warnt er vor einer utilitaristischen Interpretation der Menschenrechte. Sie seien vielmehr Ausdruck und Ergebnis eines »gemeinsamen Gerechtigkeitssinns«<sup>16</sup>.

Noch etwas anderes ist an der New Yorker Rede von Bedeutung. In ihr finden sich plötzlich Sätze, die als implizite Stellungnahme zu Thesen des philosophischen Antipoden Habermas gelesen werden müssen. Diese kritischen Bemerkungen sind eingebettet in die Forderung nach individueller und gemeinschaftlicher Religionsfreiheit. Ratzinger findet es »unbegreiflich, daß Gläubige einen Teil von sich – ihren Glauben – unterdrücken müssen, um aktive Bürger zu sein.«<sup>17</sup> Religionsfreiheit, fordert Ratzinger, sollte nicht gegen säkulare Ideologien oder

12. Benedikt XVI., Wortlaut der Rede von Papst Benedikt XVI. vor den Vereinten Nationen in New York, 18. 4. 2008, <http://www.zenit.org/article-14937?l=german>.

13. Ebd.

14. Ebd.

15. Ebd.

16. Ebd.

17. Ebd.

andere religiöse Mehrheitspositionen durchgesetzt werden müssen. Diese Bemerkung scheint für den rechtsethischen Ertrag des Dialogs von Bedeutung, denn in der Religionsfreiheit sehe ich das wichtigste, untergründig immer wieder angesprochene gemeinsame Thema dieses Dialogs.

Staaten sind in ihrem Schutzhandeln für die Menschen an die Menschenrechte gebunden. Staatliche Rechtsordnungen sind am Maßstab der Menschenrechte zu messen. Und eine religiöse Weltsicht kann dazu beitragen, dass die Differenzen zwischen staatlichem Handeln und Menschenrechten auch benannt werden. In diesem Kontext siedelt Benedikt XVI. nun den interreligiösen Dialog an: Der Dialog ist ein Mittel, um Unterschiede in den Sichtweisen auf die Menschenrechte zu artikulieren, und erst nachgeordnet geht es um einen »Konsens um die die einzelnen Werte und Ziele betreffende Wahrheit«<sup>18</sup>. Aber das ist nicht mehr die polyphone Korrelation von München.

Die wegen ihrer Bemerkungen über den Islam umstrittene Regensburger Rede<sup>19</sup> des Papstes enthält weitere Bemerkungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind. Man muss diese Rede verstehen als ein Plädoyer für die Allianz von (griechischer) Vernunft und biblischem Denken. Und dafür beruft sich Benedikt auf die Identifikation von Gott und Logos im Johannesevangelium.<sup>20</sup> Von dort aus wehrt er sich gegen die drei Enthellenisierungswellen des Christentums, die Reformation mit ihrem Verweis auf das *sola scriptura*, die liberale Theologie und die moderne Forderung nach neuen Inkulturationen des Christentums.

Ist die Theologie auf Vernunft, auf den Umgang mit Wort, Diskurs und Argument angelegt und auf sie angewiesen, so darf umgekehrt die Vernunft nicht die großen religiösen und ethischen Fragen ausblenden. Benedikt übt deutliche Kritik an der Verlagerung von Werturteilen ins Subjektive: »Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive ›Gewissen‹ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz.«<sup>21</sup> Aber gerade dadurch verlieren die Religionen von ihrer »gemeinschaftsbildende(n) Kraft«<sup>22</sup>. Und davor ist zu warnen.

Dies lese ich vor dem Hintergrund der Überlegungen zu einem vernünftigen Naturrecht als ein Plädoyer, auch den Diskurs über Menschenrechte in den interkul-

18. Ebd.

19. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006 – Predigten, Ansprachen und Grußworte, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 174, 72-84.

20. Zum Hintergrund von Ratzingers Argumentation aus neuerer Zeit vor allem *J. Ratzinger – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth, Freiburg / Basel / Wien 2007.

21. *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz* (s. Anm. 19), 81.

22. Ebd.

turellen Dialog zwischen Wissenschaft, Religion und Vernunft hineinzuziehen<sup>23</sup>, auch wenn die Begriffe des Naturrechts und der Menschenrechte in der Regensburger Rede nicht explizit fallen.

Der rechtsethische Ertrag des direkten und indirekten Dialogs zwischen Habermas und Ratzinger liegt also auf der Seite Ratzingers in der erneuerten Frage nach einem interkulturellen, vernünftigen Naturrecht, das im Gespräch zwischen Vernunft und Glaube, aber auch mit den anderen Religionen zu ermitteln wäre. Es bleibt schillernd, ob das Naturrecht Ziel oder Voraussetzung eines solchen Dialoges sein kann.

### 3. Religion und weltanschauliche Neutralität des Staates

Demgegenüber setzte der Philosoph Jürgen Habermas<sup>24</sup> in seinem Diskussionsbeitrag beim Münchener Gipfeltreffen völlig anders an. Für ihn versteht sich der politische Liberalismus als »eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates«<sup>25</sup>. Damit greift er auf ein Vernunftrecht zurück, das keine starken theologischen oder religiösen Voraussetzungen benötigt. Solche Vorannahmen und Voraussetzungen seien aber auch aus der Perspektive eines katholischen Naturrechts nicht nötig. Danach geben sich die Bürgerinnen und Bürger selbst eine Verfassung, deren nicht-religiöse, vernünftige Begründungen zur Legitimation des Staates vollständig ausreichend sind. Denn diese Begründungen können von einer Mehrheit der Bürger geteilt werden. Dieses ist nicht als Ablehnung religiöser Begründungen des Staates zu verstehen. Wer die Demokratie mit religiösen Gründen rechtfertigen will, genießt alle Freiheit, dies zu tun, aber für die Religion als Begründungsinstanz besteht in dieser Hinsicht nach Habermas keine Notwendigkeit.

Trotzdem reicht dieses Argument für Habermas nicht aus, die Religion vollständig preiszugeben, schon gar nicht als Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses, und dafür gibt es zwei Gründe. Zum einen entdeckt die Vernunft, dass sie sich nicht selbst geschaffen hat, sondern aus »einem Anderen«<sup>26</sup> stammt, das sie mindestens anerkennen muss. Zum zweiten könnte die Religion Gehalte aufbewahren, die sich in – in säkularer Sprache formuliert – auch für die Vernunft fruchtbar machen lassen.

23. Vgl. J. Ratzinger, (s. Anm. 1), 82: »Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.«

24. J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: Schuller, a. a. O., (s. Anm. 1), 15-37. Vgl. weiter zur Grundlegung ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005.

25. Ebd., 18.

26. Ebd., 29.

Dieser zweite Grund ist für die Rechtsbegründung deshalb von Bedeutung, weil Habermas als ein Beispiel für diesen Transformationsprozess die Menschenwürde aufführt: »Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist solch eine rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.«<sup>27</sup> Man beachte, dass hier, entgegen vielen theologischen Interpretationen, auch aus dem kirchenamtlichen Bereich, nicht die Menschenwürde als theologischer Begriff firmiert, sondern die Gottebenbildlichkeit.

Das berühmte Böckenförde-Diktum darf dann nicht so flach und monolithisch interpretiert werden, als meine es: Der Staat bedarf zu seiner Begründung der Religion. Sondern es geht für Habermas um den schonenden Umgang mit all den Quellen, »aus denen sich das Normbewußtsein und die Solidarität von Bürgern speist.«<sup>28</sup> Und nicht für die Begründung, wohl aber für die Motivation der Bürger zu sozialem und gerechtem Handeln spielt die Religion eine sehr viel größere Rolle, als er ihr das bisher zugestanden hat.

Die universalistische Rechtsordnung ist danach für Habermas im Anschluss an Rawls ein »Modul«<sup>29</sup>, das in partikulare Begründungszusammenhänge, auch religiöse, hineinpasst<sup>30</sup>.

Im Ergebnis gibt Habermas damit die These preis, die weltanschauliche Neutralität des Staates privilegiere eine säkularistische<sup>31</sup>, an der Vernunft orientierte Weltsicht. Statt dessen gilt nun: Die weltanschauliche Neutralität des Staates behandelt auch die säkularistische Weltsicht neben den religiösen Weltsichten wie eine Weltsicht unter vielen. Und damit geht Habermas einen Schritt über seine Friedenspreisrede von 2001 hinaus. Dort hatte er noch konstatiert, der liberale Verfassungsstaat mute *nur* dem religiösen Bürger zu, seine Person in einen öffentlichen und einen privaten Teil aufzuspalten. In der Öffentlichkeit argumentiert dieser Bürger danach vernünftig, das heißt für alle nachvollziehbar, im Privaten vertritt er religiöse Überzeugungen, die er nur innerhalb seiner eigenen Glaubensgemeinschaft teilt.<sup>32</sup>

An anderer Stelle sagt Habermas: Religion ist nicht kompletter Unfug, wie das eine krude Aufklärung behauptete. Und sie ist nicht im Hegelschen Sinn an-

27. Ebd., 32. Vgl. dazu *J. Habermas, Der Riß der Sprachlosigkeit*. Rede aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, in: FR 16. 10. 2001.

28. A. a. O., 33.

29. A. a. O., 34.

30. Ebd., 34 f.

31. Ebd., 36.

32. *Ders.*, a. a. O.: »Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.«

schauliche Vorstufe zum Vernunftdenken. Dennoch wird damit das Auseinanderbrechen der alten Allianz zwischen Vernunft und Glaube nicht revidiert: »Der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen lässt sich nicht wieder kitten.«<sup>33</sup> Mit dieser Denkbewegung ist eine Veränderung eingeleitet, die das Verhältnis von Staat und Religionen betrifft. Der weltanschaulich neutrale Staat darf von den religiösen Bürgern nichts verlangen, was der Ausübung ihres Glaubens widerspricht. Er gesteht den religiösen Bürgern das Recht zu, in religiöser Sprache Beiträge zum öffentlichen politischen Leben zu machen. Und die Religionen müssen sich darauf einlassen, dass sie zum einen in Wahrheitskonkurrenz zu anderen Religionen stehen, zum anderen ihre Wahrheitsansprüche nicht mit Gewalt oder Zwang durchsetzen dürfen.

#### **4. Kann man auf zwei Spielfeldern zugleich spielen?**

Schaut man sich die beiden Argumentationen der beiden Münchener Gesprächspartner an, so ergeben sich unschwer zwei Ebenen, die man auseinander halten muss. Auf der rechtstheoretischen Ebene kommt die Diskussion als Frage nach dem Naturrecht, als Frage nach der weltanschaulichen Neutralität des Staates, als Frage nach religiösen Argumentationen in politischer Öffentlichkeit in Gang. Auf der zweiten, der fundamentalen Ebene, fragen beide nach der Zuordnung von Vernunft und Religion und kommen, berücksichtigt man die weiteren Texte nach der Münchener Gipfeldisputation, zu einem wesentlichen Dissens. Ratzinger will das alte metaphysische Bündnis zwischen katholischem Glauben und griechischer Vernunft erneuern, während Habermas zwischen Glauben und Moderne einen Bruch sieht, der sich nur über die Brückenfigur eines vorsichtigen Dialogs konkretisieren lässt, dies nun allerdings mit Veränderungsforderungen für beide beteiligten Seiten.

Für die fundamentale Ebene stellt sich die Frage: Ist der Dissens zwischen Glaube und Vernunft, den man trotz aller höflichen Dialogbemühungen konstatieren muss, eigentlich schon genügend beschrieben? Diese Frage will ich nicht weiter verfolgen, um an diesem Ort den Ertrag aus den rechtsethischen Anteilen der Debatte zu ziehen. Allerdings vermute ich, dass dieser Dissens größer ist als beide, vermutlich aus Freundlichkeit und Respekt voreinander, glauben.

Für die rechtstheoretische Ebene stellen sich nun doch bohrende Fragen: Worin liegt das Neue und Originelle der Argumente von beiden? Sagen beide überhaupt etwas Neues? Und reden beide nicht auf subtile Weise aneinander vorbei? Ich möchte beide Beiträge als subtile Kommentare zu einem adäquaten Umgang

33. Ders., Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glaube und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: NZZ 10.2.2007. Vgl. dazu auch M. Reder/J. Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2008.

mit dem Recht der Religionsfreiheit lesen. Über diesem Begriff lassen sich wenige Gemeinsamkeiten und um so mehr Differenzen benennen, die dann am Ende für den Dialog zwischen Vernunft und Glaube fruchtbar zu machen wären.

## 5. Vorsichtige Öffnung für die Religion

Schon nach der berühmt gewordenen Friedenspreisrede von 2001 hat der Erfurter Soziologe Hans Joas skeptisch gefragt, ob Habermas' Kommentare über Säkularisierung nicht eher eine veränderte Einstellung eines Intellektuellen zur Religion als die Revision einer soziologisch und historisch interpretierten Säkularisierungsthese<sup>34</sup> darstellen. In München ließ Habermas religiöse Elemente zur Begründung des Staates als legitim, wenn auch als nicht unbedingt notwendig zu. Dahinter versteckt sich aber eine Frage, die nicht nur für die Begründung des Staates relevant ist.

Dürfen in einer liberalen, demokratischen Gesellschaft politische Forderungen religiös begründet werden? Liberale Demokratie-Theoretiker und auch Habermas haben das lange deswegen abgelehnt, weil solche religiöse Begründungen für diejenigen nicht nachvollziehbar sind, die keiner Religion anhängen. Dahinter steckte die These: Nur diejenigen politischen Forderungen sind in einer liberalen Öffentlichkeit akzeptabel, die mit einer von allen nachzuvollziehenden Begründung vorgetragen werden. Religion war demgegenüber in der Perspektive der liberalen Theorie eine unpolitische Privatsache, in der Perspektive der Säkularisierungstheorie eine absterbende soziale Institution. In seinen neuen Statements hat sich Habermas vorsichtig von diesen liberalen Grundannahmen gelöst.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass genau derselbe Einspruch gegen die liberale Philosophie von juristischer Seite schon sehr viel früher vorgetragen wurde, nämlich im 1994 vom Juristen Stephen L. Carter<sup>35</sup> von der Universität Yale. Dieser klagte gegen die liberale politische Philosophie die Berechtigung religiöser Begründungen für politische Forderungen in der amerikanischen Öffentlichkeit ein. Denn er empfand die zugemutete liberale Reduktion des Religiösen als unangemessen. Er erkannte die moralische und politische Ambivalenz religiöser Intervention an. Aber er bestand auf der möglichen religiösen Begründung einzelner politischer Forderungen. Und er sah – ähnlich wie Habermas – eine Verpflichtung für Vertreter religiöser Begründungen im politischen Raum, diese Begründungen auch nicht-religiösen Menschen transparent zu machen. Wohl gemerkt: Carter geht hier weiter als Habermas. Während Carter über religiöse Begründungen für politische Forderungen allgemein

34. H. Joas, Eine Rose im Kreuz der Vernunft, in: Die Zeit 7.2.2002. Vgl. auch ders., Die Religion der Moderne, in: Die Zeit, 13.10.2005.

35. St. L. Carter, The Culture of Disbelief, 2. Aufl., New York 1994.

spricht, spricht Habermas nur über die besondere Frage nach der Begründung des Staates.

Daraus ergibt sich die spannende Frage nach dem Verhältnis von vernünftigen und religiösen Begründungen politischer Forderungen und Religionsfreiheit. Wer den politischen Raum nur von vernünftigen Argumenten bestimmt und in der Vernunft das zentrale, erstrebenswerte anthropologische Merkmal des Menschen sieht, der kann dann auch die Religionsfreiheit vernachlässigen, weil sie für politische Entscheidungen nicht mehr relevant ist. Wer aber religiösen Begründungen Raum gibt in der Öffentlichkeit, der zieht dann auch eine Reihe von weiteren Konsequenzen für die Religionsfreiheit.

1. Er konzediert, dass politische Forderungen keineswegs nur nach einer monolithischen vernünftigen Begründung verlangen, sondern dass politische Forderungen sehr unterschiedlichen und vor allem weltanschaulich verschiedenen Begründungen zugänglich sind. Nur deshalb können Bürger unterschiedlicher Religion und Weltanschauung in der Politik, bei bestimmten Forderungen oder Vorhaben, kooperieren. Der politische Raum wird dann nicht von einer monolithischen Vernunft bestimmt, sondern von einer Vielfalt von Meinungen und politischen Optionen. An die Stelle der *einen* Vernunft tritt die Vielfalt der Meinungen und Weltanschauungen.
2. Es könnte sein, dass die Religion hier Beiträge leistet, in denen Dimensionen zur Sprache kommen, die allein durch die Vernunft – *sola razione* – nicht abgegolten werden können. Eben dort hat die Religionsfreiheit ihren Wert, was sich schon in der Rechts- und Politiktheorie der amerikanischen Gründerväter ablesen lässt. In der amerikanischen Verfassung ist die Religionsfreiheit ein politisches und theologisches – das ist das Wichtige – Konstitutivum der Demokratie. Dort liegt geradezu ihr Kern, nämlich in einer politischen und in einer rechtstheoretischen Konzession. Politisch geht es darum, dass Konflikte zwischen politischen Interessen und Parteien auf dem Wege der Mehrheitsentscheidung bearbeitet werden. Rechtstheoretisch müssen unterschiedliche religiöse Überzeugungen vor allem gegen die Bestreitung des Bürgerrechts aus religiösen Gründen immun gemacht werden. Genau auf dieser Linie liegt nach meiner Überzeugung Habermas' vorsichtige Öffnung zur Religion, die viele in Deutschland mit so großer Faszination zur Kenntnis genommen haben. Diese Öffnung ist auch eine Öffnung hin zu einem amerikanisch verstandenen Recht der Religionsfreiheit.
3. Man hat dies oft so verstanden, dass das Recht eben für Frieden Sorge, aber über Wahrheitsfragen nicht entscheiden könne. Hinter dem amerikanischen Recht auf Religionsfreiheit verbirgt sich jedoch noch mehr als das Interesse, Frieden zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugung zu stiften. Es erkennt Differenzen in Religion, politischer Meinung und Weltanschauung als eine Grundgegebenheit des politischen, öffentlichen und privaten Diskurses an. Die Differenz wird zum Moment der Wahrheit.

4. Nimmt man diese Argumente einer amerikanischen Theorie der Religionsfreiheit ernst, so hat das Folgen für den Begriff der Vernunft. Es gilt, über einen konsensorientierten Vernunftbegriff, wie er bei Habermas vorliegt, hinauszugehen, zu einem pluralistischen Vernunftbegriff, der in der Lage ist, unterschiedliche politische und religiöse Orientierungen zu integrieren. Habermas würde so weit nicht gehen. Er würde konzedieren, dass die Vernunft nicht sich selbst, sondern einem Anderen verdankt. Wie dieses »Anderer« zu beschreiben ist, bleibt offen; deswegen ist es nicht monoperspektivisch, sondern nur in einer Vielfalt solcher Erfahrungen des »Anderen« aufzulösen.

## 6. Von der Utopie eines polyphonen Naturrechts

Habermas habe ich so gelesen, dass im Lichte einer stark interpretierten Religionsfreiheit der Dialog zwischen Vernunft und Glauben pluralistisch erweitert werden muss. Es geht dann eher um den Dialog zwischen der Vielfalt der Vernunft und der Vielfalt des Glaubens – in politischen und kulturellen Öffentlichkeiten. Vor diesem Hintergrund erscheint die neu erwachte vorsichtige Sympathie für Religion als der Habermas'sche Sprung über die Begrenzungen des diskursethischen Schattens.

Der Kardinal Ratzinger wagte in München einen ähnlichen Sprung. Denn er stellte die Frage nach Naturrecht und Menschenrechten neu. Ratzinger überraschte zunächst mit seinem Ausgangspunkt: Er wolle nicht mehr von einem allgemeinen Naturrecht als Voraussetzung ausgehen. *Nota bene*: Die Münchener Bemerkungen des Kardinals hat der spätere Papst in New York wieder zurückgenommen, wenn auch nicht explizit. Und die Regensburger Rede sprach eher vom (katholischen) Glauben und einer – sagen wir – johanneischen Vernunft als von irgendeiner Polyphonie der Religionen, Kulturen und Philosophien. Dennoch steht die Forderung nach einem interkulturellen Naturrecht nun im Raum, und sie verdient einige Sympathie.

Sie zielt nach meiner Überzeugung auf eine immer noch ausstehende Verankerung der Menschenrechte in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Ratzinger hatte zwar später in New York gesagt, das hätten die Vereinten Nationen in ihren Beratungen über die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 schon geleistet. Aber hier sind noch fehlende Außenstände einzuklagen.<sup>36</sup>

In der Frage der Menschenrechte haben sich die Kirchen in ihren sozial- und rechtsethischen sowie politischen Stellungnahmen spätestens seit den 80er

36. Vgl. dazu *W. Vögele*, Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen, in: *H.-R. Reuter (Hg.)*, Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I (RuA 5), Tübingen 1999, 103-133.

Jahren auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten<sup>37</sup> konzentriert. Das war das Bindeglied, das über Stichworte wie Gottebenbildlichkeit, Schöpfung, Gleichheit die Begründung und Grundlage für politische und soziale Stellungnahmen lieferte. So wurde der Übergang von theologischer Begründung und politischer Forderung eingelöst. Der Mensch hat Rechte, weil ihm eine in der Gottebenbildlichkeit begründete Würde eigen ist. Joseph Ratzinger hat sich als Theologieprofessor, als Kardinal und als Papst in diese Tradition gestellt und sie mit vorangetrieben.

Es lohnt sich, für diesen Zusammenhang zwischen Würde und Rechten einmal nach Alternativen zu fragen. Schon Habermas<sup>38</sup> hatte ja darauf hingewiesen, dass Würde nicht umstandslos als theologischer Begriff zu rezipieren ist, sondern die Rede von der Menschenwürde als eine gelungene säkulare Übertragung der theologischen Gottebenbildlichkeit herausgestellt.

Dieser Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten ist von Theologen anderer Religionen und Philosophen aufgenommen worden. Ich will mich hier auf drei Beispiele nichttheologischer Begründungsformeln aus der Philosophie und der politischen Theorie konzentrieren. Wieso kommen Menschen bestimmte Menschenrechte zu, wenn nicht wegen ihrer Würde?

1. Hannah Arendt<sup>39</sup> sprach bereits 1949 in der Zeitschrift »Die Wandlung« von einem »Recht, Rechte zu haben«, und dieses Recht im emphatischen Sinn hielt sie für das einzige und fundamentale Menschenrecht, das alle anderen Rechte begründet. Dies formulierte Arendt erkennbar in der Absicht, eine metaphysische oder theologische Begründung der Menschenrechte zu vermeiden. Und sie formulierte es zweitens im Kontext der Erfahrung von Flüchtlingsbewegungen während und nach dem Zweiten Weltkrieg. Wer seine Staatsangehörigkeit verliert, der kann nicht mehr auf die Rechte pochen, die einem im normalen Fall vom Staat garantiert werden. Gerade daraus gewinnt die Formel ihre Prägnanz: Sie entsteht aus der Erfahrung des Staates als des Garanten von bürgerlichen Rechten. Dem gegenüber müssen Menschenrechte fundamentaler ansetzen. Deswegen geißelt Arendt, was ich die Häresie der Rechtlosigkeit nenne. Weil der Mensch nur als ein Wesen in (politischer) Gemeinschaft zu denken ist, darum muss er in diese Gemeinschaften, und das heißt in diesem Fall: Staaten, auch eingebunden sein. Und er ist darin eingebunden, weil ihm immer schon Rechte zukommen. Darum gebraucht sie die eingängige Formel vom Recht, Rechte zu haben: Aus der bloßen Existenz des Menschen folgt der eine Rechtsanspruch, Rechte zu haben. Ganz offensichtlich hat Arendt kein weitergehendes Interesse an der anthropologischen

37. Dazu ausführlich *W. Vögele*, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh 2000.

38. S. oben Abschnitt 3.

39. *H. Arendt*, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Die Wandlung* 4 (1949), 418-422.

Grundlegung von Rechten. Darum hat die Formel vom Recht, Rechte zu haben, auch etwas Zirkuläres.

2. Einen zweiten Versuch hat der amerikanische Jurist Ronald Dworkin gemacht. Er führte in seinem Buch »Die Grenzen des Lebens«<sup>40</sup> den Begriff der Heiligkeit des Lebens ein. Dworkin setzt sich mit den ethischen Problemen der Abtreibung und der Sterbehilfe auseinander. Vor dem Hintergrund der amerikanischen Diskussion über Abtreibung versucht er, religiös begründete und nicht-religiös begründete Positionen über die Heiligkeit des Lebens zu bestimmen. Denn ausdrücklich verlangt er, diese Heiligkeit können man religiös, aber auch nicht-religiös durch Rückgriff auf die evolutionäre Schöpferkraft der Natur erklären: »Der Gedanke, jedes individuelle menschliche Leben sei unverletzlich, wurzelt daher [...] in zwei miteinander verbundenen und sich überschneidenden Grundlagen des Heiligen: natürlicher *und* menschlicher Schöpfung. Jedes menschliche Geschöpf, auch der unreifste Embryo, ist ein Triumph göttlicher oder evolutionärer Schöpfung, die ein komplexes, vernunftbegabtes Wesen gleichsam aus dem Nichts entstehen läßt, und zugleich ein Triumph dessen, was wir oft das ›Wunder‹ menschlicher Fortpflanzung nennen, das jedes neue menschliche Wesen zugleich anders als die anderen und dennoch zu einer Fortsetzung ebender menschlichen Wesen werden läßt, die es hervorgebracht haben.«<sup>41</sup> Also: Das Leben des Menschen ist heilig, weil er geschaffen ist, von der Natur oder von Gott, das kann offen bleiben. Und dieses Leben ist heilig, weil er selbst in seiner Bildung und Kreativität zu einem Schaffenden, zu einem in Kunst, Wissenschaft oder anderem kreativen Menschen wird und Dinge schöpferisch hervorbringen kann. Und weil das so ist, kommen menschlichem Leben Respekt, Achtung und – obwohl der Ausdruck bei ihm nicht fällt – Menschenrechte zu. Dworkins Überlegungen sind nun höchst spannend für den Dialog zwischen Vernunft und Glauben, denn sie versuchen, im Brückenbegriff der Heiligkeit des Lebens eine anthropologische, ethische, aber eben auch rechtliche Begründung der Auffassung zu liefern, dass sich in der juristischen Unterstellung der Unverletzlichkeit des Lebens religiöse und nicht-religiöse Begründungen auf eine gemeinsame Basis stellen können.
3. Zuletzt hat Michael J. Sandel<sup>42</sup> in seinem kleinen Essay »Plädoyer gegen Perfektion« Überlegungen in dieser Richtung angestellt. Er setzt sich mit der Frage auseinander, welche genetischen und biologischen Veränderungen ethisch akzeptabel sind. Ist jede Veränderung des Erbgutes, der biologischen und psychischen Konstitution von Embryos und erwachsenen Menschen er-

40. R. Dworkin, Die Grenzen des Lebens: Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit, Reinbek 1994 (= engl. *Life's Dominion*, 1993).

41. *Ebd.*, 120f.

42. M. J. Sandel, Plädoyer gegen Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, Berlin 2008 (amerikan. 2007), bes. 107ff.

laubt? Sandel bleibt skeptisch in der Beantwortung dieser Frage, und er erkennt die Religion an, die in der Rede von der Schöpfung des Menschen durch Gott das Gegebensein, das Geschenksein des Menschen zu achten lehrt, auch wenn es sich dabei um Eigenschaften handelt, die für den Betroffenen Behinderung oder Einschränkung bedeuten. Diesen Gedanken des Gegebenseins des Lebens versucht Sandel nun, in einer nicht-religiösen, moralisch für alle nachzuvollziehenden Sprache zu beschreiben. Sandel versteht diesen Gedanken des Gegebenseins als eine Erleichterung, denn dem Menschen wird die Last genommen, für alle seine Eigenschaften und Gaben und Leistungen verantwortlich zu sein. Und Sandel kommt dann zu der ethischen Konsequenz, für diese unterschiedliche genetische Ausstattung von Menschen nach einem von der bürgerlichen Gesellschaft zu leistenden solidarischen Ausgleich zu verlangen. Es genügt für Sandel, den Gedanken des Lebens als Gabe zu akzeptieren. Religiös wird dieser Gedanke erst dadurch, dass man Gott als den Geber des Lebens bestimmt. Als Geber des Lebens kommen aber auch andere Instanzen, etwa die Natur wie bei Dworkin, in Frage. Sandel bewegt sich nicht explizit im Rahmen des rechtsethischen Diskurses, aber diese Verbindung lässt sich leicht herstellen, denn der Gedanke, das Leben als Gabe zu verstehen, setzt voraus, dass diese Gabe des Lebens nicht nur der einzelne für sich, sondern auch für den Anderen, den Menschen akzeptiert. Damit rückt das Verständnis der Gabe in die Nähe des Würdegedankens, er muss sozusagen nur noch rechtlich und sozial aufgeladen werden. Die doppelte, die individuelle und die soziale Perspektive auf die Formel von der Gabe des Lebens bringt auch die Überlegungen Sandels in die Nähe des Würde-Gedankens.

Und es erscheint nun evident, dass Überlegungen wie die von Arendt, Dworkin und Sandel dem Naturrecht die notwendige Polyphonie verleihen könnten, die Kardinal Ratzinger in München eingefordert hatte. Und es wäre eine faszinierende Perspektive, nun alle drei Begründungsbegriffe, Recht, Heiligkeit des Lebens und Gabe, einer theologischen Interpretation zu unterziehen, die erstens keine Schwierigkeiten hätte, alle drei Begriffe unterschiedlichen theologischen Kontexten, z. B. dem einer Schöpfungstheologie einzuordnen und zweitens diejenigen Elemente zu benennen, wo theologische und nicht-theologische Interpretationen der jeweiligen Begründungen zu einer gemeinsamen konsensuellen Überzeugung führen könnten, ohne die Differenzen auszublenden. Damit zeigt sich auch hinter den Argumenten Ratzingers in München ein Moment der Religionsfreiheit, wenn auch an einem anderen argumentativen Ort als bei Habermas. Konzentrierte sich Habermas auf die Differenzen in der Legitimation des Staates und implizit auf Differenzen in der Begründung politischer Forderungen, so scheinen diese bei Ratzinger in der Begründung der Menschenrechte aus der Menschenwürde auf. Und diese Argumente haben nach meiner Überzeugung rechtsethisch ein gemeinsames Fundament in der Anerkennung von Religionsfreiheit.

## 7. Religionsfreiheit, Glauben und Vernunft

Am Ende will ich versuchen, wenigstens ansatzweise die vorgetragenen Überlegungen auf das Verhältnis von Glauben und Vernunft auszuweiten. Diese Frage vom Anfang war ja noch offengeblieben. Wenn es richtig ist, dass für den rechts-ethischen Blick die Religionsfreiheit als ein konstitutives Moment dieses philosophisch-theologischen Disputats gelesen werden muss, dann treten die dialogischen Momente bei Ratzinger und Habermas deutlich und leuchtend hervor. Aber auch das ist einzuräumen: Bei beiden finden sich noch Momente eines monolithischen Vernunft- und eines monolithischen Glaubensbegriffs, bei Ratzinger vor allem in der Art und Weise, wie er in seiner Regensburger Rede das Verhältnis von *katholischem* Glauben und *griechischer* Vernunft in doch einseitiger Weise privilegiert. Unter dem Blickwinkel der Religionsfreiheit betrachtet, erhalten beide, die Vernunft und der Glaube, ein Moment des Perspektivischen, des Individuellen, des Fragmentarischen, welches nicht herausgekürzt werden kann. Dafür braucht es eine (Rechts-)Theorie, wie man mit solchen Unterschieden leben kann. Eben das leistet aus der rechtlichen, aber auch aus einer theologischen Perspektive die Religionsfreiheit, die in dieser Hinsicht mehr ist als nur eine Friedensregel. Glaube ist danach gebunden an Erfahrungen<sup>43</sup> mit Religion, nicht an die Erfahrungen von absoluten Wahrheiten, sondern von Gewissheiten. Dazu kommt ein Moment der Selbstrelativierung von Glauben und Vernunft, bei Habermas sichtbar in der Bemerkung, dass die Vernunft sich einem Anderen als sie selbst verdanke, bei Ratzinger sichtbar in der Formel der polyphonen Korrelation. Man kann dieses Moment des Subjektiven auch in das Zentrum der Argumentation rücken, wie das in den neuen religionssoziologischen Arbeiten von Ulrich Beck<sup>44</sup> geschieht, aber es besteht dann die Gefahr, dass die institutionellen Aspekte von Religionsgemeinschaften zu sehr in den Hintergrund rücken. In der ersten angesprochenen Frage nach der Möglichkeit religiöser Begründungen im politischen und öffentlichen Diskurs ist dann in einer Richtung weiterzugehen, welche diese Möglichkeiten noch freier handhabt, als Habermas und Ratzinger zugestehen. Spannend werden dann die Grenzen der Religionsfreiheit, welche als Menschenrecht von Personen und religiösen Gruppen durchaus auch missbraucht und ausgenutzt werden können. Gegenüber dem Fundamentalismus liegen die Grenzen dort, wo Andersgläubigen das Recht einer eigenen religiösen Überzeugung nicht mehr zugestanden wird. Gegenüber dem vor allem von Habermas angesprochenen Naturalismus liegen die Grenzen dort, wo die-

43. Dazu *H. Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997; *W. Vögele*, Welches Handeln folgt aus dem Glauben? Theologische Bemerkungen zu Werten, Orientierungen und Gewissheit, in: ZEE 48 (2004), 95-106.

44. *U. Beck*, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt/M. 2008.

ser selbst nicht mehr in einer für andere Weltanschauungen offenen, verhärteten Gestalt auftritt.

In der zweiten Frage nach dem Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten ist neu die Frage nach der Theologie der Schöpfung zu stellen. Wer als politischer Philosoph oder Rechtstheoretiker von der Gegebenheit des Lebens oder seiner Heiligkeit spricht, der bietet aus einer nichtmetaphysischen Position der Vernunft heraus der Theologie Gespräche an, die auf theologischer Seite ohne weiteres aufzugreifen und weiterzuführen wären. Und dieser Dialog zwischen Glaube und Vernunft wäre nach Ratzingers Hinweisen zu erweitern zu einem Dialog zwischen Religionen und Vernunft. Aus rechtstheoretischer Perspektive wäre dieser Dialog deshalb hilfreich, weil er die angesprochene Frage nach der Grundlegung der Menschenrechte in der Menschenwürde durch anthropologische, philosophische und theologische Reflexion auf eine andere Basis stellen würde. Vernünftig erscheint es in dieser Hinsicht, die massiven anthropologischen und kulturellen Dissense anzuerkennen und genau darüber einen Dialog zu führen, der zu Selbstverständlichkeit und Geltung der Menschenrechte in kultureller, nicht in rechtlicher Hinsicht seinen eigenen Beitrag leisten könnte. Beide, Habermas wie Ratzinger, betonen das große Maß von Übereinstimmung in praktischen Fragen, was den Schutz der Menschenrechte, das Völkerrecht und die rechtsstaatliche demokratische Ordnung angeht. Die Weiterführung der Diskussion in den genannten beiden Richtungen würde helfen, dieser Selbstverständlichkeit menschenrechtlicher Bestimmungen nachhaltige Stabilität zu verleihen. Jeder Mensch hat aus seinem Menschsein heraus bestimmte Rechte. Das macht die Gleichheit aller Menschen aus. Zum Menschsein des Menschen gehören aber auch die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten, mannigfache Differenzen. Und dieses muss in den Begriffen von Vernunft und Glauben konstitutiv mit enthalten sein.