

Martin Breul

Diskurstheoretische Glaubens- verantwortung

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Konturen einer
religiösen Epistemologie
in Auseinandersetzung mit
Jürgen Habermas

Verlag Friedrich Pustet

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 68

Martin Breul

Diskurstheoretische Glaubensverantwortung

Konturen einer religiösen Epistemologie in
Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7239-4 (pdf)
© 2019 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz: SATZstudio Josef Pieper, Bedburg-Hau
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:
ISBN 978-3-7917-3049-3

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einleitung	11
2. Problemverschärfungen: Religiöser Glaube im 21. Jahrhundert	17
2.1 Vernünftiger Pluralismus	17
2.2 Postsäkularismus	26
2.3 Naturalismus	32
2.4 Religiöser Fundamentalismus	44
2.5 Zwischenfazit	51
3. Der diskurstheoretische Ansatz von Jürgen Habermas	53
3.1 Habermas' Diskurstheorie: Zwei Grundbausteine	53
3.1.1 Kommunikative Vernunft	54
3.1.1.1 Die Grundidee	55
3.1.1.2 Drei Wurzeln der Rationalität	55
3.1.1.3 Rekonstruktion der Diskurspräsuppositionen	58
3.1.1.4 Der methodische Status der Diskurstheorie	62
3.1.1.5 Konsens als regulatives Ideal	63
3.1.1.6 Diskursethik – Ein Anwendungsbeispiel	64
3.1.1.7 Ertrag	67
3.1.2 Nachmetaphysisches Denken	67
3.1.2.1 Merkmale spekulativ-theoretischer Metaphysik	68
3.1.2.2 Einwände gegen die Möglichkeit spekulativ-theoretischer Metaphysik	71
3.1.2.3 Anwendungsbeispiel I: Eine nachmetaphysische Kritik des Naturalismus	74
3.1.2.4 Anwendungsbeispiel II: Der Verzicht auf eine Theorie des Guten ..	78
3.1.2.5 Ertrag	80
3.2 Habermas' Diskurstheorie: Weitere Säulen im Theoriegebäude . . .	83
3.2.1 Intersubjektivität und <i>linguistic turn</i>	83
3.2.2 Einheit und Vielfalt der Vernunft	91

3.2.3	Letztbegründung oder letzte Begründung? Habermas und Apel ...	98
3.2.4	Das unvollendete Projekt der Moderne	105
3.3	Kontroversen und Einwände	112
3.3.1	Der Idealisierungseinwand	112
3.3.2	Das Diskursverweigerungsargument	114
3.3.3	Das Diskriminierungsargument	117
3.3.4	Der Einwand der ‚Anamnetischen Vernunft‘	122
3.3.5	Ertrag	127
3.4	Habermas und die Religion – Diskursive Exterritorialität?	128
3.4.1	Habermas’ Begründung der diskursiven Exterritorialität der Religion	128
3.4.2	Einwände gegen Habermas’ Quasi-Fideismus	132
3.5	Zwischenfazit: Habermas’ Diskurstheorie	136
4.	Religion im Diskurs	139
4.1	Diskurstheoretische Glaubensverantwortung	140
4.1.1	Religion und kommunikative Vernunft: Was sind religiöse Überzeugungen?	140
4.1.1.1	Die epistemische Struktur religiöser Überzeugungen	141
4.1.1.2	Die religionsphänomenologische Angemessenheit der Strukturanalyse	145
4.1.1.3	Konsequenzen für den diskursiven Status religiöser Überzeugungen	149
4.1.2	Die Notwendigkeit einer diskursiven Rechtfertigung religiöser Überzeugungen	152
4.1.2.1	Drei Argumente für die Rechtfertigungspflicht	152
4.1.2.2	Ein diskurstheoretisch-intersubjektives Modell der Rechtfertigung	157
4.1.2.3	Ertrag	160
4.2	Religion und nachmetaphysisches Denken: Glauben oder Wissen?	161
4.2.1	Wider die Verwechslung von Glauben und Wissen	162
4.2.2	Die ‚nachmetaphysische‘ Rechtfertigung von Glaubensüberzeugungen	164
4.2.3	Eine ‚nachmetaphysische‘ Metaphysik der Lebensdeutungen	166
4.2.4	Konsequenzen für das Verständnis der Struktur religiöser Überzeugungen	169
4.3	Ist im diskurstheoretischen Modell eine Letztbegründung möglich?	172
4.3.1	Struktur und Ziel von Letztbegründungen in der Theologie	174

4.3.2	Die Unmöglichkeit einer Letztbegründung im diskurs- theoretischen Modell	175
4.3.3	Die Unmöglichkeit eines Kontextualismus im diskurstheoretischen Modell	179
4.4	Religion und Moderne	182
4.4.1	Ein ‚moderner‘ Begriff von Vernunft	183
4.4.2	Notwendige Reflexionsleistungen	187
4.4.3	Zur politischen Signatur der Theologie	192
4.4.4	Ertrag	194
4.5	Kriteriologie religiöser Urteilsbildung	195
4.5.1	Zur Relevanz einer Kriteriologie religiöser Urteilsbildung	196
4.5.2	Externe oder interne Kriterien?	197
4.5.3	Universale oder lokale Kriterien?	200
4.5.4	Vorschlag einer Kriteriologie	202
4.5.5	Diskurstheoretische Grundlegung der Kriteriologie	209
4.6	Exkurs: Diskurstheoretische Glaubensverantwortung und alternative Modelle	212
4.6.1	Wittgensteinian Fideism (Phillips)	212
4.6.2	Evidentialismus (Swinburne)	215
4.6.3	Reformed Epistemology (Plantinga)	219
4.6.4	Ertrag	224
4.7	Zwischenfazit: Diskurstheoretische Glaubensverantwortung	225
5.	Diskurstheoretische Glaubensverantwortung und zeitgenössische Herausforderungen	228
5.1	Pluralismus: Chance statt Gefährdung	228
5.2	Postsäkularismus: Öffentliche Religion statt Privatisierung	230
5.3	Naturalismus: Kritischer Einspruch statt naturalistischer Zeitgeist ..	232
5.4	Religiöser Fundamentalismus: Aufklärung statt Denkverbote	234
6.	Fazit: Systematischer Ertrag	238
	Literaturverzeichnis	242
	Personenregister	265

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertationsschrift angenommen und für die Publikation geringfügig überarbeitet.

Diese Arbeit hätte ohne die Unterstützung zahlreicher Personen nie in dieser Form fertiggestellt werden können. Mein erster Dank geht dabei an meine Doktor-mutter Prof. Dr. Saskia Wendel, die diese Arbeit mit großem Einsatz betreut und in vielen Gesprächen mit ihren kritischen Fragen und konstruktiven Vorschlägen entscheidend vorangebracht hat. Ihre intellektuelle Offenheit sorgt für eine überaus kreative und pluralitätsfreundliche Arbeitsatmosphäre, die sich nicht zuletzt in den Sitzungen ihres Doktorandenkolloquiums zeigt – den Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieses Kolloquiums sei an dieser Stelle herzlich für ihre konstruktiven Fragen zu diesem Projekt gedankt. Ebenso gebührt Prof. Dr. Claude Ozankom ein großer Dank für die Erstellung des Zweitgutachtens und die stets konstruktive und von großem Wohlwollen geprägte Begleitung der Entstehung der Arbeit.

Der Bonner Fakultät danke ich für die Auszeichnung der Promotionsschrift mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge.

Weiterhin danke ich den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe *ratio fidei* für die Aufnahme in die Reihe sowie Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet für die unkomplizierte und kompetente Zusammenarbeit. Wertvolle Hinweise zur vorletzten Fassung des Manuskripts erhielt ich von Julian Tappen; auf orthographische und grammatikalische Fehler im Manuskript machte mich Judith Didden durch ihre gründliche Lektüre aufmerksam. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie dem Erzbistum Köln danke ich für die großzügige Gewährung von Druckkostenzuschüssen.

Ein besonders herzlicher Dank geht an Kolleginnen und Kollegen, die oft auch zugleich gute Freunde sind und die diese Arbeit mit ihren Ideen, Vorschlägen und gedanklichen Provokationen entscheidend weitergebracht haben – ich danke Dr. Martin Dürnberger, Dr. Aaron Langenfeld, Dr. Aurica Nutt, Stephan Regh, Julian Tappen und Dr. des. Anne Weber. Wichtige Passagen dieses Buchs sind erneut im Cusanushaus in Bonn-Mehlem entstanden – für diese Möglichkeit, aber auch für eine darüber weit hinausgehende Verbundenheit danke ich dem Geistlichen Rektor des Cusanuswerks, Dr. Siegfried Kleymann.

Dass es Dinge in der Welt gibt, die den rationalen Diskurs übersteigen, erfahre ich jeden Tag aufs Neue in meiner Familie. Daher versuche ich gar nicht erst, den Dank, den ich meiner Frau Lisa und unseren Kindern Jakob und Hannah schulde, diskursiv verständlich zu machen.

1. Einleitung

Es gehört zu den alltäglichen Erfahrungen des Menschen, andere Personen für ihre Handlungen und Überzeugungen zur Rechenschaft zu ziehen: „Warum hast du dir eine neue Brille zugelegt?“ – „Weshalb bist du nicht pünktlich gewesen?“ – „Wieso glaubst du bloß den Lügen deines Freundes?“ Wer solche Fragen stellt, versucht das Handeln anderer Personen zu verstehen, indem sie die Gründe erfährt, die die jeweilige Handlung (oder die hinter ihr stehenden Überzeugungen) rechtfertigen. Unsere Lebenspraxis ist zutiefst mit Gründen verbunden, die zu ihrer Rechtfertigung dienen. Völlig unbegründete Handlungen scheint es schon begrifflich nicht geben zu können, da wir dann eher von Verhalten oder gar von einem Ereignis sprechen. Immer dann, wenn wir eine Praxis bewusst vollziehen und dabei zugleich daran interessiert sind, nicht völlig irrational oder unbegründet zu handeln, stellt sich die Frage nach den rechtfertigenden Gründen, die wir anbringen können, um die rationale Plausibilität dieser Praxis zu erweisen.

Es ist *prima facie* nicht ersichtlich, warum religiöse Praxis von diesem Spiel des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens ausgeschlossen sein sollte. Ja, die alltägliche Erfahrung zeigt gerade im Feld der Religion, dass Personen, die religiöse Praktiken ausüben, unter Rechtfertigungsdruck stehen, und dies von außen genauso wie von innen: In der Regel möchten Gläubige weder zu gesellschaftlichen Außenseitern werden, die ein archaisches, irrationales oder vormodernes Überzeugungssystem mit entsprechender praktischer Auswirkung haben, noch haben viele Gläubige daran Interesse, ihre existenziell höchst belangvolle religiöse Selbst- und Weltdeutung gegen alle guten Gründe und wider alle Vernunft zu glauben und zu bekennen. Die damit eingeforderte vernünftige Rechtfertigung religiöser und christlicher Überzeugungen ist daher eine zentrale Aufgabe der (Systematischen) Theologie, näherhin der Fundamentaltheologie.

Wenn also das Projekt der rationalen Verantwortung einer christlichen Glaubenspraxis als das Kerngeschäft der Fundamentaltheologie ausgezeichnet werden kann, wird man dabei hauptsächlich an die Entwicklung angemessener Begriffssysteme und Argumente sowie die Entkräftung religionskritischer Argumente denken, die christliche Glaubensüberzeugungen rational plausibel machen sollen. Jenseits dieses inhaltlichen Kernbereichs bedarf jede Fundamentaltheologie jedoch auch einer *Meta-Reflexion* über die philosophischen und methodischen Grundlagen rationaler Glaubensverantwortung – es geht nicht nur um eine Rechenschaft vom Glauben, sondern auch um eine „Rechenschaft von dieser Rechenschaft“¹. Mit anderen Worten: Nicht nur die Verantwortung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft, sondern auch eine Reflexion der Möglichkeitsbedingungen der rationalen Verantwor-

1 Dürnberger 2014, 1. An gleicher Stelle benennt er diese Herausforderung auch als „Theorietheorie“.

tung des Glaubens ist eine zentrale fundamentaltheologische Aufgabe. Diese methodisch-wissenschaftstheoretische Reflexion wird gewöhnlich unter dem Etikett ‚Religiöse Epistemologie‘ verhandelt. Religiöse Epistemologie fragt nach angemessenen Paradigmen, Denkformen und Reflexionsformaten, um dem eigentlichen Kerngeschäft der rationalen Verantwortung des christlichen Glaubens ein solides begrifflich-theoretisches Fundament zu geben.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Entwurf einer tragfähigen und zeitgemäßen religiösen Epistemologie. Sie geht von der Diagnose aus, dass hinsichtlich einer aus christlicher Perspektive vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft erneut Klärungsbedarf entstanden ist. Dieser Klärungsbedarf resultiert aus vier besonderen zeitgenössischen Herausforderungen, die jeder zeitgemäßen religiösen Epistemologie gestellt werden: Die Einsicht in die Unhintergebarkeit eines *Pluralismus* in existenziellen Fragen der Selbst- und Weltdeutung verändert die epistemischen Rahmenbedingungen für das Projekt einer rationalen Glaubensverantwortung. Die Diagnose einer neuen Aufmerksamkeit für die öffentliche Relevanz religiöser Überlieferungen in einer *postsäkularen Gesellschaft* erhöht den Rechtfertigungsdruck für religiöse Überzeugungen, die sich auch jenseits der eigenen Glaubensgemeinschaft als vernünftig nachvollziehbar, als kompatibel mit der Moderne und als prinzipiell übersetzbar in eine allgemein zugängliche Sprache zu erweisen haben. Die Ausbreitung eines *naturalistischen Zeitgeistes* beinhaltet nicht nur Zweifel an der Rationalität religiöser Überzeugungen, sondern auch eine Infragestellung der Relevanz religiöser Selbst- und Weltdeutungen sowie die Rückfrage an den metaphysischen Status religiöser Überzeugungen. Der zur Expansion des Naturalismus spiegelbildlich sich ebenfalls ausbreitende *religiöse Fundamentalismus* ist schließlich eine innerchristliche Herausforderung, da in Frage steht, inwiefern religiöse Überzeugungen nicht schon per se fundamentalistisch und damit polarisierend, intolerant und gewaltfördernd sind.

Angesichts dieser neuen Herausforderungen bedarf die christliche Systematische Theologie einer neuen Grundlagenreflexion einer zeitgemäßen Verhandlung der Begründungsmöglichkeiten religiöser Überzeugungen. Die leitende Intuition dieser Arbeit besteht darin, dass in einem diskursiven Argumentationsverfahren, innerhalb dessen die intersubjektive Rechtfertigung von Geltungsansprüchen im Mittelpunkt steht, auch die rationale Verantwortbarkeit religiöser Überzeugungen ausgewiesen werden kann. Die wohl bekannteste und wirkmächtigste Konzeption eines solchen diskursiven Verfahrens der Rechtfertigung von Geltungsansprüchen besteht in der von Jürgen Habermas entwickelten Diskurstheorie. Das Ziel dieser Arbeit ist dementsprechend, Konturen einer religiösen Epistemologie zu entwerfen, die sich die grundlegenden Einsichten der Habermas'schen Diskurstheorie zu eigen macht und innerhalb dieser Rahmentheorie ein zeitgemäßes und tragfähiges Konzept der religiösen Erkenntnislehre entwickelt. Die ungenutzten Potenziale der Diskurstheorie, die in der bisherigen theologischen Rezeption in meinen Augen nicht hinreichend ausgeschöpft wurden und auch von Habermas selbst im Hinblick auf eine philoso-

phische Theologie nicht weiterverfolgt werden, können so dazu dienen, die alte Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft auf eine neue, den zeitgenössischen Herausforderungen einer religiösen Epistemologie gewachsene Grundlage zu stellen.

Die primäre These dieser Arbeit lautet daher, dass ein diskurstheoretisch-inter-subjektives Modell der Glaubensverantwortung ein angemessener Rahmen für eine vernunft- und zeitgemäße Form der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Fragen der rationalen Glaubensverantwortung ist. Eine diskurstheoretisch-intersubjektiv angelegte Form der Glaubensverantwortung kann nicht nur besonders gut mit den spezifischen Herausforderungen für eine rationale Glaubensverantwortung im 21. Jahrhundert umgehen, sondern verspricht auch einen starken, d. h. kontextübergreifenden Begründungsanspruch aufrechterhalten zu können, ohne sich in die Fallstricke einer materialen ‚Letztbegründung‘ zu verfangen. Dergestalt kann ein Mittelweg zwischen zu schwachen kontextualistischen Modellen der Glaubensverantwortung auf der einen Seite und zu starken, ‚letztbegründeten‘ oder evidentialistischen Modellen der Glaubensverantwortung auf der anderen Seite gebahnt werden.

Religiöse Überzeugungen erlangen in dem zu entfaltenden Modell den Status diskursiv verhandelbarer und öffentlich relevanter Überzeugungen, die, gerade wenn sie bestimmte Standards und Kriterien vernünftiger Rechtfertigung erfüllen, den Wettstreit mit nichtreligiösen Selbst- und Weltdeutungen nicht scheuen müssen. Innerhalb eines diskurstheoretischen Rahmens kann es gelingen, die Vernunft des Glaubens auch im 21. Jahrhundert auszubuchstabieren, ohne in das scheinbare Dilemma einer fideistischen Immunisierung gegen zeitgenössische Anfragen einerseits und eines rationalistischen Beweises des Glaubens andererseits zu geraten.

Zugleich sollte angesichts dieser vollmundigen Zielvorgabe einschränkend festgehalten werden, dass ich mit diesem Entwurf lediglich beanspruche, *eine* plausible Möglichkeit der Formatierung einer religiösen Erkenntnislehre zu formulieren. Der hier gewählte Weg, entlang der Diskurstheorie Habermas' zentrale Fragen der religiösen Epistemologie zu beantworten, sollte nicht als Absage an die Möglichkeit betrachtet werden, dass es andere gleichermaßen plausible oder gar überlegene Wege oder Denkformen geben kann, die ebenfalls überzeugende Rahmentheorien einer religiösen Epistemologie bilden können. Mir geht es primär um die positive Begründung der Möglichkeit und Plausibilität einer *diskurstheoretischen Glaubensverantwortung*, weniger um eine negative Abgrenzung zu alternativen Modellen.²

2 Eine Ausnahme bildet ein kurzer Exkurs zu einigen angelsächsischen Konkurrenzmodellen, deren Inkompatibilität mit dem diskurstheoretischen Modell so offensichtlich ist, dass ich nicht umhinkomme, hier klare Abgrenzungen vorzunehmen; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit dem Wittgensteinian Fideism, dem Evidentialismus und der Reformed Epistemology in Kapitel 4.6.

Zur Verteidigung der hier nur grob umrissenen Kernthese der vorliegenden Arbeit werde ich in vier Schritten vorgehen, die zugleich die vier Hauptkapitel dieser Arbeit bilden.

Zunächst soll eine erste Kartographierung der bereits genannten spezifischen Herausforderungen für eine zeitgemäße Theologie im 21. Jahrhundert geleistet werden (Kap. 2). Diese lassen sich gemäß der oben grob skizzierten Topologie von Herausforderungen für eine zeitgemäße religiöse Epistemologie mit den Stichworten *Pluralismus*, *Postsäkularismus*, *Naturalismus* und *Fundamentalismus* bezeichnen. Mit dieser Topologie versuche ich, Schlaglichter auf die ‚geistige Situation der Zeit‘ zu werfen, die von einer religiösen Epistemologie berücksichtigt werden muss, wenn sie sich nicht den Vorwurf einhandeln will, jenseits aller historischen oder sozialen Kontexte und in weltfremder Manier zu agieren.

Nach diesem zeitdiagnostischen Auftakt werde ich die Diskurstheorie Jürgen Habermas' entfalten (Kap. 3). Da es sich nicht um eine Theorie aus einem Guss handelt, die in einigen Monographien systematisch entwickelt wurde, sondern der Ansatz vielmehr anlässlich diverser Erkenntnisinteressen und in verschiedenen Bereichen der Philosophie entwickelt wurde, werde ich die systematische Architektonik der Diskurstheorie rekonstruieren. Dies geschieht entlang von zwei Grundbausteinen, nämlich dem Konzept der *kommunikativen Vernunft* und dem Paradigma des *nachmetaphysischen Denkens*, sowie weiterer Säulen im Theoriegebäude, die aus den Elementen des Paradigmas der *Intersubjektivität* und des *linguistic turn*, der Frage nach der *Einheit der Vernunft*, der Auseinandersetzung um die Möglichkeit einer *Letztbegründung* der Diskurspräsuppositionen und der Verortung der Diskurstheorie im *unvollendeten Projekt der Moderne* bestehen. Anschließend werde ich einige Einwände gegen die Diskurstheorie erörtern, um diese philosophische Rahmentheorie weiter zu konturieren und an einigen argumentativen Scharnierstellen über Habermas hinaus fortzuschreiben. Das dritte Kapitel schließt mit einer Rekonstruktion von Habermas' eigenem Ansatz in der religiösen Epistemologie. Während die Diskurstheorie als tragfähige philosophische Rahmentheorie einer religiösen Epistemologie ausgewiesen werden soll, muss zugleich Habermas' Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube zurückgewiesen werden, da sie auf einen nicht gut begründbaren Fideismus hinausläuft, der sich zudem nicht aus der Diskurstheorie ableiten lässt, sondern ihr von außen gewissermaßen ‚übergestülpt‘ wird.

Angesichts dieses Resultats werde ich eine Alternative zu Habermas' Fideismus entwickeln, welche zugleich eine weiterführende Applikation der Einsichten der Diskurstheorie auf eine Theorie der religiösen Erkenntnis ist (Kap. 4). Zunächst werde ich auf Basis einer Analyse der epistemischen Struktur und Eigenart religiöser Überzeugungen aufzeigen, dass ihre diskursive Rechtfertigung im Rahmen einer Theorie der kommunikativen Vernunft *möglich* und *notwendig* ist (4.1). In weiteren Schritten werde ich sodann die einzelnen Elemente der Diskurstheorie auf eine zeitgemäße religiöse Epistemologie anwenden und fragen, wie es um die Erfolgsaussich-

ten einer nachmetaphysischen Rechtfertigung von Selbst- und Weltdeutungen bestellt ist (4.2); inwiefern im diskurstheoretischen Modell eine Letztbegründung möglich ist (4.3); welche Konsequenzen die Verortung der Diskurstheorie in der Moderne für eine diskurstheoretisch formatierte Glaubensverantwortung hat (4.4); und welche Kriterien der religiösen Urteilsbildung im diskurstheoretischen Paradigma gerechtfertigt werden können (4.5). Durch diese verschiedenen Elemente wird ein diskurstheoretischer Ansatz innerhalb der religiösen Epistemologie konstituiert, dessen Kernannahmen, nach einem kritischen Abgleich mit alternativen Modellen (4.6), in einer finalen Zusammenschau des Erreichten noch einmal dargestellt werden (4.7).

Die Fähigkeit von Ansätzen der religiösen Epistemologie, auf die zu Beginn benannten Herausforderungen reagieren und sich zu ihnen in ein kritisch-konstruktives Verhältnis setzen zu können, ist ein guter Prüfstein für die Qualität des jeweiligen Ansatzes. Daher werde ich abschließend (Kap. 5) auf die Herausforderungen des Pluralismus, des Postsäkularismus, des Naturalismus und des Fundamentalismus zurückkommen und darlegen, welche möglichen Weisen des Umgangs ein diskurstheoretisches Modell der Glaubensverantwortung bietet. Damit bilden die Kapitel 2 und 5 eine zeitdiagnostische Klammer um die eigentlichen Hauptkapitel 3 und 4, welche der Erarbeitung der Diskurstheorie und der Entwicklung eines diskurstheoretischen Modells der religiösen Epistemologie dienen. Ein in Thesenform formuliertes Fazit fasst den argumentativen Ertrag der Arbeit zusammen (Kap. 6).

Zwei potenzielle begriffliche Verwirrungen möchte ich gleich zu Beginn ausräumen. Erstens ist das Feld der ‚Religiösen Epistemologie‘ zu unterscheiden von einer ‚Theologischen Erkenntnislehre‘. Eine ‚Religiöse Epistemologie‘ untersucht, wie oben skizziert, Rechtfertigungsbedingungen und Begründungsstandards für religiöse Überzeugungen. Eine ‚Theologische Erkenntnislehre‘ fragt nach den Orten theologischer Erkenntnis und versucht, die klassischen *loci theologici* Schrift, Tradition und Lehramt in ein Verhältnis zu setzen bzw. sie gegebenenfalls zu ergänzen.³ In meiner Arbeit setze ich mich ausschließlich mit verschiedenen Modellen der religiösen Epistemologie auseinander und thematisiere nicht die Frage nach den Orten theologischer Erkenntnis. Zweitens gibt es zwei Verwendungsweisen des Begriffs ‚Rechtfertigung‘. In philosophischer Perspektive bedeutet Rechtfertigung, eine bestimmte Auffassung oder Überzeugung mit Gründen zu stützen und gegen Einwände zu verteidigen, um sie bei erfolgreicher Begründung und Verteidigung als vernünftig auszeichnen zu können. In theologischer Perspektive wird das Wort ‚Rechtfertigung‘ häufig im Kontext der Gnadenlehre verwendet, um zu fragen, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, welches durch die Sünde gestört ist, wiederhergestellt

3 Die Literatur zu Fragen der theologischen Erkenntnislehre ist nahezu unübersichtlich groß, vgl. daher nur exemplarisch Höhn 2015; Knapp 2009, bes. 327–403; Körner 2014; Schaeffler 2008; Werbick 2010.

werden kann: Wie kann der Sünder vor Gott gerechtfertigt werden?⁴ In meiner Arbeit frage ich nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen und nicht nach der Rechtfertigung des Sünders, d. h. ich verwende den Ausdruck ‚Rechtfertigung‘ ausschließlich im philosophischen Sinn.

⁴ Vgl. als ersten Überblick zu dieser Frage Werbick 2013, 62–84, der eine innovative und ökumenisch anschlussfähige Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade vorlegt.

2. Problemverschärfungen: Religiöser Glaube im 21. Jahrhundert

Im folgenden Kapitel ist es zunächst notwendig, die zeitgenössischen Herausforderungen einer zeit- und vernunftgemäßen Verantwortung des Glaubens konkret zu benennen. Diese lassen sich in vier Themenspektren gruppieren: erstens die Entwicklung des ‚Faktums des vernünftigen Pluralismus‘ (John Rawls) und der damit verbundene unumkehrbare Prozess der Herausbildung liberaler säkularer Demokratien; zweitens das Phänomen des Säkularismus und die daran anschließende Redeweise einer postsäkularen Gesellschaft, die religiösen Überzeugungen eine neue öffentliche Relevanz zuerkennt; drittens die Herausforderungen, die sich durch die Ausbreitung eines naturalistischen Zeitgeists ergeben, welcher die Modernitätsfähigkeit religiöser Überlieferungen erneut in Frage stellt; und schließlich viertens die durch religiöse Fundamentalismen erzeugten Bilder der Religion, die diese als gewaltförmig und modernitätsinkompatibel erscheinen lassen. In einer Kurzformel könnte man diese Herausforderungen auch mit den Etiketten *Pluralismus* – *Post-säkularismus* – *Naturalismus* – *Fundamentalismus* versehen. Diese vier ‚Cluster‘ von Herausforderungen sollen in aller gebotenen Kürze skizziert werden, um ein zeitdiagnostisches Rüstzeug für die eigentliche Frage nach den Bedingungen spätmoderner rationaler Glaubensverantwortung an der Hand zu haben. Am Ende dieser Arbeit kehre ich dann zu diesen Herausforderungen zurück und zeige auf, inwiefern ein diskurstheoretisches Modell der Glaubensverantwortung eine angemessene Form des Umgangs mit diesen Herausforderungen ist (Kap. 5).

2.1 Vernünftiger Pluralismus

Die Frage nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen hat in den vergangenen Jahrzehnten nochmals an Dringlichkeit gewonnen, da zumindest in der westlichen Welt der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen radikal und (wahrscheinlich) unhintergebar geworden ist. John Rawls, der Begründer des modernen ‚Politischen Liberalismus‘, hat für moderne Gesellschaften die vielzitierte Diagnose eines „Faktums des vernünftigen Pluralismus“¹ gestellt. Was ist unter diesem Ausdruck zu verstehen? *Pluralismus* kann zunächst verstanden werden als „Vielfalt [...] umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, die wir in mo-

1 Rawls 1998, 106 f.

dernen demokratischen Gesellschaften finden“². Ein derart verstandener Pluralismus ist ein *Faktum* in unserer Gesellschaft, da es keinen ernsthaften soziologischen Versuch gibt, die Vielfalt und Diversität konkurrierender Auffassungen über ein gelingendes Leben zu bestreiten.³ Der innovative Aspekt der Rawls'schen Formulierung ist daher die Verwendung des Adjektivs ‚vernünftig‘: Der weltanschauliche Pluralismus ist nicht einfach nur ein gegebenes oder zufälliges ‚Faktum‘ innerhalb moderner Gesellschaften; vielmehr ist es *vernünftig*, dass es eine Vielzahl von konkurrierenden Auffassungen über das Gute gibt, von denen keine Auffassung eindeutig als die beste oder rationalste Auffassung ausgewiesen werden kann.

Die Gründe für diese *strukturelle Notwendigkeit eines Pluralismus* vernünftiger religiöser und philosophischer Lehren liegen, Rawls zufolge, in den Begrenzungen der menschlichen Erkenntnis und der menschlichen Vernunftvermögen, die er auch als die „Bürden des Urteilens“⁴ bezeichnet hat. Rawls nennt als Beispiele für diese ‚Bürden‘ die Widersprüchlichkeit und Komplexität wissenschaftlicher Befunde sowie die Gewichtung ebendieser Befunde, eine gewisse Vagheit eines jeden Begriffs, den Einfluss der persönlichen Erfahrungen und der Sozialisation, die Perspektivengebundenheit normativer Erwägungen und schließlich die strukturell notwendige individuelle Selektivität innerhalb des Gesamtbereichs aller möglichen Werte.⁵ Diese Bürden der menschlichen Vernunft verunmöglichen es, einen alle gleichermaßen zufriedenstellenden Konsens in Fragen des guten Lebens, d. h. in religiösen, existenziellen oder lebenspraktischen Fragen zu finden. Daraus folgt, dass der Pluralismus keine Folge der Verschiedenheit menschlicher Neigungen oder Interessen ist, sondern „das Ergebnis des freien praktischen Vernunftgebrauchs innerhalb eines Systems freier

2 Ebd. Eine ‚umfassende Lehre‘ ist nach Rawls eine Auffassung, die „Vorstellungen darüber, was im menschlichen Leben Wert hat, Ideale der Tugend und des Charakters einer Persönlichkeit und ähnliches mehr enthält, wodurch unser Handeln (im Grenzfall unser Leben als Ganzes) geprägt wird“ (Rawls 1998, 268; vgl. auch ebd., 132–140). Der Verzicht auf einen Rekurs oder gar eine Bewertung solch umfassender Lehren in „Political Liberalism“ ist ein großer Unterschied zu seinen Ausführungen in seinem ersten großen Werk „A Theory of Justice“ (vgl. Rawls 1974): In diesem Werk versuchte er, eine eigene, umfassende liberale Lehre vorzulegen, die die Grundstrukturen einer gerechten Gesellschaft erhellen sollte. Man kann also von einer zunehmenden epistemischen Enthaltung in Rawls' Werkgeschichte sprechen, da ihm seine eigene Konzeption in der „Theory of Justice“ im Nachhinein als zu voraussetzungsreich erschien und er eine alternative, hinsichtlich umfassender Lehren agnostische Position entwickelte; vgl. dazu auch die Rawls'sche Eigenperspektive auf seine Entwicklung in Rawls 1998, 38 ff. Inwiefern eine solch ubiquitäre Neutralität, die sowohl politische Diskurse als auch die Meta-Ebene der Begründung von Formen öffentlicher Rechtfertigung betrifft, eine gangbare Lösung angesichts einer pluralistischen Gesellschaft sein kann, ist meines Erachtens zu hinterfragen; vgl. dazu die Kritik in Breul 2015, 78 f.

3 Die religionssoziologischen Diagnosen religiöser Pluralität sind so vielfältig, dass es unmöglich ist, hier eine erschöpfende Reihe von Werken zu zitieren. Stellvertretend für viele andere Werke verweise ich auf Pollack/Rosta 2015.

4 Rawls 1998, 127–132.

5 Vgl. ebd., 130 f.

Institutionen“⁶ darstellt. In demokratischen Gesellschaften ist der Pluralismus keine historische Zufälligkeit, sondern „ein dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie“⁷, welches vernunfttheoretisch begründet ist.⁸

Rawls leitet aus dieser Diagnose das sogenannte Stabilitätsproblem ab, welches die grundlegende Fragestellung seines Hauptwerkes „Political Liberalism“ motiviert: „Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen, religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?“⁹ Rawls' enorm einflussreiche Fassung eines Politischen Liberalismus versteht sich als Antwort auf die Kernfrage der vernünftigen und zivilisierten Organisation gesellschaftlichen Zusammenlebens trotz strukturell begründeter unüberbrückbarer Differenzen in Fragen der Selbst- und Weltdeutung.

Eine Skizze von Rawls' konkreten Lösungswegen – die Entwicklung eines Ideals der öffentlichen Vernunft, eines Konzepts des überlappenden Konsenses oder auch die Einführung des liberalen Prinzips der Legitimität – ist für die fundamentaltheo-

6 Ebd., 107.

7 Ebd., 317.

8 Für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit ist der hier vorgestellte Begriff von Pluralismus, der stark die strukturelle Notwendigkeit eines Pluralismus des Guten aufgrund der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis betont, die wichtigste und relevanteste Lesart dieses Begriffs. Es ist aber unerlässlich zu betonen, dass der Begriff des Pluralismus in einer Vielzahl von weiteren Kontexten auftaucht: Zum einen spielt er eine große Rolle in der (Religions-)Soziologie, die die Pluralisierung und Individualisierung der religiösen Landschaft Westeuropas thematisiert, zum anderen aber auch in ‚postmodernen‘ Ansätzen innerhalb der Theologie, welche in ihrer zum Teil radikalen Vernunftkritik Pluralität und Differenz als Alternativen zu einer (vermeintlich?) hegemonialen Universalvernunft in Stellung bringen; und schließlich wird er als eine Option im religionstheologischen Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus verwendet, um die Position der Annahme einer gleichwertigen Heilsbedeutsamkeit aller Religionen zu bezeichnen. Mit meinen skizzenhaften Ausführungen zum Faktum des vernünftigen Pluralismus als kognitive Herausforderung für eine zeitgemäße religiöse Epistemologie verhalte ich mich zunächst neutral zu den soziologischen, postmodernen und religionstheologischen Begriffsfüllungen und thematisiere sie im Verlauf dieses Kapitels nicht weiter, da der hier relevante Aspekt die vernunfttheoretische Legitimität von Pluralität, nicht aber ihre faktische Verbreitung noch ihre produktive theologische Aufnahme ist – eine Kritik der Postmoderne wird auf diskurstheoretischer Basis in den Kapiteln 3.2.4 und 4.4 erfolgen. Vgl. zur *soziologischen* Debatte um religiöse Pluralität exemplarisch Gabriel 2016, Gabriel 2012, Pollack/Rosta 2015 sowie Baumann/Behloul 2005. Einen ersten Einblick in die sogenannte *postmoderne* Theologie bietet Patrick Becker in Becker 2017b, der zudem auch einen eigenen dezidiert postmodernen Ansatz verteidigt (vgl. dazu Becker 2017). Eine ebenso gute Orientierung für die Frage nach der Bedeutung der Postmoderne für die Theologie bietet Hoff 2001; ein internationaler Überblick zur postmodernen Theologie liegt im „Cambridge Companion to Postmodern Theology“ (vgl. Vanhoozer 2009) vor.

9 Rawls 1998, 35. Vgl. auch eine weitere Formulierung des Problems: „Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung schützt?“ (ebd.).

logische Frage der vorliegenden Arbeit nicht weiter relevant. Vielmehr ist es wichtig, die dezidiert epistemologische Signatur des ‚Faktums des vernünftigen Pluralismus‘ zu rezipieren: Rawls plädiert beispielsweise für eine Einschränkung religiöser Argumente im öffentlichen Raum, weil religiöse Überzeugungen in epistemologischer Perspektive zu schwach sind, um politische Normen zu rechtfertigen oder zu legitimieren.¹⁰ Aussagen über das, was ein Leben gut macht und gelingen lässt (d. h. auch religiöse Sinndeutungen), sind Rawls zufolge durch ihre unhintergehbare Pluralität nicht hinreichend verallgemeinerbar, wohingegen Aussagen über das, was das Richtige oder ‚unbedingt Gesollte‘ ist, von allen vernünftigen Wesen eingesehen und geteilt werden können und damit politische Legitimität zu generieren vermögen.¹¹ Aus der epistemologischen Enthaltsamkeit Rawls’ im Blick auf die allgemeine vernünftige Teilbarkeit religiöser Überzeugungen folgen also überaus weitreichende praktische bzw. politiktheoretische Konsequenzen.

Der ebenfalls in der Politischen Theorie beheimatete amerikanische Philosoph Robert Talisse nimmt Rawls’ Diagnose eines ‚vernünftigen Pluralismus‘ auf und entwickelt ihn im Kontext der Debatte um die Möglichkeit einer stabilen liberalen Gesellschaft angesichts des weltanschaulichen Pluralismus weiter.¹² Im Folgenden ist weniger Talisses durchaus elegante demokratietheoretische Lösung von Interesse¹³ als

10 Vgl. zu Rawls’ epistemologischem Argument für eine Beschränkungsforderung für religiöse Äußerungen in der Öffentlichkeit ausführlich Breul 2015, bes. 81–88. Dort nehme ich eine ausführliche Rekonstruktion des Rawls’schen Ansatzes und eine kritische Einordnung seiner religionsphilosophisch kontroversen Thesen für Kontexte des Politischen vor.

11 Ein ähnliches Konzept formuliert Rainer Forst, wenn er das grundlegende Recht auf Rechtfertigung postuliert, welches besagt, dass „Menschen als Mitglieder der prinzipiell unbeschränkten Gemeinschaft moralischer Personen einander eine basale Form des Respekts und der Begründung ihrer Handlungen unbedingt schulden, was immer sie konkret verbindet oder trennt, und welche Vorstellungen des Guten, Erstrebenswerten und des Glücks sie auch haben mögen“ (Forst 2007, 101). Zwischen moralischen, d. h. allgemeinverbindlichen Normen, und ethischen, d. h. nur in einem bestimmten Kontext gültigen Werten, verläuft „eine kriteriale Grenze von Reziprozität und Allgemeinheit“ (ebd., 108), die die unterschiedlichen Anforderungen einer gelungenen Rechtfertigung für allgemeine Normen und partikulare Wertvorstellungen verdeutlicht. Die Unterscheidung von Ethik als der Lehre über ein gelingendes Leben und Moral als Lehre von unbedingt verpflichtenden und ethisch unabhängigen Normen motiviert dieses Recht auf Rechtfertigung und zeigt, dass mit dem ‚Faktum des vernünftigen Pluralismus‘ nicht notwendig eine pluralistische oder partikularistische Moraltheorie einhergehen muss.

12 Das Erkenntnisinteresse Talisses besteht in der Beantwortung der Frage, warum sich jedes Mitglied eines liberalen Staates auch dann einer demokratischen Entscheidung beugen sollte, wenn andere persönlich wichtigere Werte dieser demokratischen Entscheidung entgegenstehen. Aus welchen Gründen sollten Bürger *demokratische* Wege wählen, um gegen in ihren Augen intolerable, aber demokratisch gefasste Beschlüsse anzugehen? Seine Diagnose des epistemischen Pluralismus ist also lediglich Ausgangspunkt für eine weiterführende demokratietheoretische Frage, die jedoch nicht die Frage dieser Arbeit ist.

13 Anstelle einer moralischen Begründung der Demokratie entwickelt Talisse einen ‚Epistemischen Perfektionismus‘, d. h. eine Rechtfertigung demokratischer Prozesse auf der Grund-

vielmehr die Implikationen, die sich aus der Diagnose eines epistemisch erwartbaren und damit vernünftigen Pluralismus existenzieller Selbst- und Weltdeutungen für eine zeitgemäße religiöse Epistemologie ergeben. Talisse formuliert die Erwartungshaltung eines solchen ‚epistemischen Pluralismus‘ wie folgt:

„Under political conditions secured by such a [liberal, M. B.] constitution, it is natural to expect there to emerge a bustling and vibrant civil society of multiple organizations and groups directed to a diversity of ends. [...] We should expect that [...] citizens will not share a common collection of moral commitments; instead, a diversity of such commitments should be expected to thrive among citizens.“¹⁴

Nun könnte man schlussfolgern, dass dieses Resultat einfach nur die Irrationalität vermeintlich vernunftbegabter Personen belegt. Wenn alle Beteiligten ideale rationale Subjekte wären, dann würden sie sich auf genau die Konzeption des guten Lebens bzw. die existenzielle Selbstdeutung einigen, die die vernünftigste ist. Eine solche Denkweise verrät jedoch, dass man die Vernünftigkeit des Pluralismus in existenziellen Fragen noch nicht wirklich ernst genommen hat:

„[T]he fact of persistent and deep disagreement over fundamental moral doctrines is not in itself an indication of deeply entrenched irrationality; in other words, we are committed to the idea that sane, intelligent, sincere, and informed persons can come to hold different (and opposing) moral doctrines.“¹⁵

Würde man die tiefe Uneinigkeit in existenziellen Fragen als Symptom für weit verbreitete Irrationalität betrachten, wäre man *zum einen* darauf festgelegt, alle Personen, die die je eigenen partikularen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen nicht teilen, für irrational, ignorant oder dumm halten zu müssen, da sie doch eigentlich einsehen müssten, dass ihre Überzeugungen rational unterlegen sind. Eine Anerkennung der legitimen Vielfalt existenzieller Selbst- und Weltdeutungen hingegen ermöglicht die Annahme, dass andere in ihren divergierenden existenziellen *commitments* am Ende des Tages falsch liegen werden, ohne ihnen zugleich Irrationalität unterstellen zu müssen. *Zum anderen* wäre das soziologische Faktum, dass es häufig gut ausgebildete, intelligente und mit ehrlichen Absichten argumentierende Personen sind, die sich in existenziellen Fragen widersprechen und radikal verschiedene Lebensformen praktizieren, kaum erklärbar.

Andererseits folgt aus Talisses Einsicht in die vernunftgemäße und damit legitime Vielfalt von existenziellen Selbst- und Weltdeutungen auch keineswegs ein *Relativismus*, d. h. die Auffassung, dass alle diese Deutungen gleichermaßen rational plausi-

lage formal-epistemischer Prinzipien, die retorsiv als immer schon vorausgesetzt rekonstruiert werden: „[T]he epistemological reasons which lead to democratic politics are rooted in epistemic commitments that you already endorse“ (Talisse 2009, 4). Vgl. zu einer kritischen Einordnung von Talisses Ansatz in die Debatte um religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft sowie den trotz aller Nähe zur Habermas'schen Diskurstheorie bestehenden Differenzen Breul 2015, 234–237.

14 Talisse 2009, 12.

15 Talisse 2009, 13.

bel oder gar wahr sind. Das Faktum des vernünftigen Pluralismus zeigt lediglich, dass es auch für gut ausgebildete, rationale und verständigungsorientiert agierende Diskurspartner *schwierig* ist, eine einzig rational akzeptable Selbst- und Weltdeutung auszuzeichnen.¹⁶ Zudem folgt umgekehrt ebenfalls nicht, dass die erwartbare Diversität der Selbst- und Weltdeutungen zu einem *Skeptizismus* hinsichtlich der Möglichkeit der Rechtfertigung solcher Deutungen führen muss, der jegliche Konflikte in Fragen der Lebensdeutung für unentscheidbar hält. Salopp formuliert: Nur weil nicht alle Personen gleichermaßen auf eine Wahrheit einschwenken, ist nicht gesagt, dass es prinzipiell keine Wahrheit geben kann oder eine Theorie der anderen als rational überlegen ausgezeichnet werden kann. Jenseits dieser Extrempositionen möchte Talisse lediglich darauf aufmerksam machen, dass es einen rational erwartbaren Dissens in weltanschaulichen Fragen geben wird, wenn vernünftige Personen die rationale Akzeptabilität existenzieller Selbst- und Weltdeutungen einschätzen bzw. für eine spezifische Deutung eintreten. In Talisses Worten: „[P]luralism means instead that reasonable, intelligent, and sincere persons operating under favorable epistemic conditions can come to different but plausible conclusions about fundamental questions.“¹⁷

Rawls' und Talisses Einsichten in die Unhintergebarkeit der strukturellen Notwendigkeit eines vernünftigen Pluralismus in freien Gesellschaften finden Widerhall in religionsphilosophischen Ansätzen, die auf die *Optionalität* religiöser Selbst- und Weltdeutungen verweisen. Wie Charles Taylor und Hans Joas aufzeigen, ist es eine von unzähligen anderen Optionen, auf eine bestimmte Weise religiös zu sein oder eben nicht. Religiöser Glaube sei in spätmodernen Gesellschaften schon lange keine Selbstverständlichkeit mehr: Die Standardannahme in spätmodernen Gesellschaften ist inzwischen die des säkularen Bürgers, und derjenige, der ‚noch‘ an Gott glaubt, steht unter Rechtfertigungsdruck.¹⁸ In seinem monumentalen Werk „Ein säkulares Zeitalter“ beschreibt Taylor einen „Wandel, der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur eine menschliche Möglichkeit neben anderen ist“¹⁹. Ähnlich formuliert Hans Joas:

„Mit dem Aufstieg der säkularen Option ändern sich aber auch fundamental die Bedingungen des Glaubens. Gläubige müssen seither ihren jeweiligen Glauben, etwa den christlichen, nicht nur in seiner konfessionellen Eigenart oder gegenüber anderen Religionen rechtfertigen, son-

16 Die Gründe für diese Schwierigkeiten liegen meines Erachtens in der epistemischen Struktur existenzieller bzw. religiöser Überzeugungen; vgl. dazu Kapitel 4.1.

17 Talisse 2009, 14.

18 Vgl. dazu ausführlich Breul 2015d, 103 f.

19 Taylor 2009, 16. Jenseits dieser basalen Zeitdiagnose gibt es unzählige weitere Anknüpfungspunkte für die zeitgenössische Theologie und Religionsphilosophie im Werk Taylors, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann. Eine erste Orientierung bieten hier die Beiträge in Kühnlein/Lutz-Bachmann 2011 sowie die Arbeiten von Kühnlein 2008, Höffe 2014 und Hoffmann 2016.

dern als solchen, als Glauben schlechthin – gegenüber einem Unglauben, der zunächst als Möglichkeit legitimiert und dann [...] in manchen Ländern und Milieus geradezu ‚normalisiert‘ wird.“²⁰

Taylor und Joas bieten mit ihren Ansätzen eine religionsphilosophische Fortschreibung der Rawls'schen Diagnose, die, trotz aller Unterschiede²¹, zu einem für die Zwecke dieser Arbeit ähnlichen Resultat gelangt. Die Beweislasten im Geschäft der rationalen Glaubensverantwortung haben sich verschoben, da nicht (mehr) nur der säkulare Atheist in der Bringschuld ist, sondern auch Gläubige gleichermaßen in der Verantwortung sind, gute Gründe für ihre religiöse Selbst- und Weltdeutung anzubringen.

Abschließend gilt daher, dass jeder religiöse Mensch in spätmodernen Gesellschaften dauerhaft mit der Nichtselbstverständlichkeit seiner religiösen Überzeugungen konfrontiert ist, da sie nur von einer gesellschaftlichen Minderheit geteilt werden.²² Es gibt anscheinend nicht eine offensichtlich ‚vernünftigste‘ Auffassung über das Gute oder gar die ‚vernünftigste‘ Religion, sondern eine Vielzahl gleichermaßen nichtunvernünftiger Selbst- und Weltdeutungssysteme, die in einem liberalen Staat einen Anspruch auf Gleichbehandlung haben. Andererseits liegt hier auch eine Chance für eine religiöse Epistemologie, da die Herausforderung des weltanschaulichen Pluralismus zu einer verstärkten Konkurrenz der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften führt, die in einen Wettstreit um Plausibilitäten eintreten. Thomas M. Schmidt hält darum treffend fest:

„Die durch die pluralistischen Bedingungen der Neuzeit veränderte Selbstwahrnehmung des religiösen Glaubens, der seine Perspektive nunmehr als eine Möglichkeit unter konkurrierenden Optionen begreift, macht die Frage nach einer vernünftigen Rechtfertigung unausweichlich. Die religionsphilosophische Grundfrage nach Glaube und Vernunft wird von Anfang an in einem pluralistischen Horizont gestellt.“²³

Die Pointe des Pluralismus für eine zeitgemäße religiöse Epistemologie besteht daher in der Einsicht, dass sich durch Verschiebungen im zeithistorischen Kontext der strukturelle epistemologische Rahmen einer religiösen Erkenntnislehre entscheidend verändert hat. Fundamentaltheologisch ist diese Verschiebung beispielsweise daran

20 Joas 2012, 10.

21 In der Politischen Philosophie lassen sich John Rawls und Charles Taylor gar zu Antipoden einer Debatte stilisieren, die in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts unter dem Stichwort Liberalismus versus Kommunitarismus geführt worden ist. Rawls' paradigmatisch liberaler Ansatz ist einer Vielzahl scharfsinniger Einwände von kommunitaristischer Seite ausgesetzt gewesen, die von der solipsistischen Einkapselung des liberalen Individuums über die Unmöglichkeit einer Neutralität zu Fragen des guten Lebens bis zum Vorwurf der Missachtung der Notwendigkeit vopolitischer oder ‚sittlicher‘ Grundlagen einer Gesellschaft reichen. Nach wie vor aufschlussreich zur Rekonstruktion der zentralen Konfliktlinien dieser Debatte ist Forst ²1996.

22 Vgl. dazu auch Weber 2014, 63–68.

23 Schmidt 2008, 199.

erkennbar, dass die lange Tradition der Apologetik mit ihren verschiedenen *demonstrationes* durch eine dialogische Haltung abgelöst wurde, die nicht die Wahrheit einer geschlossenen religiösen Weltanschauung deduziert, sondern in einem Gespräch mit alternativen Selbst- und Weltdeutungen für die Plausibilität bzw. Rechtfertigbarkeit der je eigenen Deutung argumentiert.²⁴

Die Herausforderung des vernünftigen Pluralismus ist insofern neu für eine religiöse Epistemologie, als hier nicht ausschließlich eine Apologie des Glaubens angesichts kritischer Einwände gefordert ist, sondern sich vielmehr der epistemologische Rahmen verschoben hat.²⁵ Religiöse Überzeugungen sind nämlich auf zweifache Weise kontingent: Ihre Nichtnotwendigkeit zeigt sich zum einen durch das *Faktum* des weltanschaulichen Pluralismus, zum anderen aber auch durch die Annahme, dass dieses Faktum *vernünftigerweise* besteht.²⁶ Religiöse Überzeugungen sind daher sowohl *deskriptiv* als auch *strukturell* durch die unumkehrbare Pluralisierung spät-moderner Gesellschaften herausgefordert.²⁷ Es ist wieder Thomas M. Schmidt, der die *epistemologische* Herausforderung durch den Pluralismus pointiert zusammenfasst:

24 Vgl. zu dieser Akzentverschiebung exemplarisch Kreiner 2008, 131 f.

25 Vgl. dazu auch die explizite Markierung dieser Entwicklung als Herausforderung für eine zeitgemäße Fundamentaltheologie in Wendel 2014, 87: „Eine erste große Herausforderung besteht darin, den Pluralismus von Sinndeutungssystemen in modernen westlichen Gesellschaften nicht nur äußerlich anzuerkennen, sondern ihn nachhaltig in die eigene theologische Denkform zu integrieren.“

26 Eine analoge Idee der ‚doppelten Kontingenz‘ religiöser Überzeugungen findet sich in Stosch 2001, der ebenfalls die faktische und die strukturelle Nichtnotwendigkeit religiöser Überzeugungen hervorhebt. Während die faktische Kontingenz durch das bloße Faktum des Pluralismus konstituiert sei, ergebe sich die strukturelle Kontingenz religiöser Überzeugungen durch ihre spezifische Doppelstruktur von regulativ-expressiven und kognitiv-propositionalen Elementen. Diese Analyse religiöser Überzeugungen ist, als mögliche Antwort auf die Unhintergebarkeit des weltanschaulichen Pluralismus, in Kapitel 4 dieser Arbeit ausführlich zu thematisieren.

27 Anzufragen wäre hier jedoch bereits, wie das Wort ‚Pluralismus‘ in Bezug auf das menschliche Vernunftvermögen eigentlich verwendet wird, da Rawls und Taylor eine wichtige Differenzierung verschweigen: Zum einen kann ‚Pluralismus‘ als zeitdiagnostischer Marker verstanden werden, der die Notwendigkeit einer Pluralität von verschiedenen materialen Ausformungen einer Selbst- und Weltdeutung begründet; zum anderen aber auch als grundlegendes Prinzip des menschlichen Vernunftvermögens, welches eine Pluralität *innerhalb* ihrer Bewertungsstandards aufweist und keinerlei integrierendes Moment mehr hat, sondern sich in verschiedenen inkommensurablen ‚Rationalitäten‘ manifestiert. Anders formuliert: Gibt es allgemeine, univale Bewertungsstandards der Vernunft und lediglich *materiale* Abweichungen in der Beurteilung religiöser Auffassungen, oder sind die *formalen* Standards der Vernunft selbst plural verfasst, so dass es keinen integrierenden Rahmen, der lebensformübergreifende Verständigung ermöglichen kann, mehr gibt? Handelt es sich also um einen weltanschaulichen oder einen vernunfttheoretischen Pluralismus? Diese „Gretchenfrage“ (Stosch 2005, 37) nach einer Kriteriologie religiöser Urteilsbildung ist essenzieller Bestandteil einer zeitgemäßen religiösen Epistemologie und wird in Kapitel 4.5 ausführlich behandelt werden.

„Die politisch-liberale Auffassung von der Permanenz des Pluralismus verbietet ja, die Pluralität von Überzeugungen im Sinne vorübergehender Täuschungen und irrtümlicher Auffassungen zu verstehen, die ‚in the long run‘ auf die ‚final opinion‘ einer einheitlichen Wahrheit einschwenken werden. [...] Es muss aber erklärt werden, wie ein Zustand, in dem rationale Personen auf Dauer widerstreitende Auffassungen vertreten, vernünftig genannt werden kann.“²⁸

Die Aufgabe, die sich einer zeitgemäßen religiösen Epistemologie angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus stellt, lässt sich daher als doppelte beschreiben: Zum einen sollte eine Balance zwischen der Anerkennung der strukturellen Unhintergebarkeit des weltanschaulichen Pluralismus und der Verteidigung der universalen Geltungsansprüche des eigenen religiösen Selbst- und Weltdeutungssystems in einer epistemologischen Reflexion als möglich hergestellt werden. Es gilt zu zeigen, dass das Festhalten an universalen Geltungsansprüchen nicht zwingend im Widerspruch zur positiven Anerkennung von weltanschaulicher Pluralität steht. Zum anderen sollte die Herausforderung des Pluralismus als epistemologische Frage ernst genommen werden: Es bedarf einer epistemologischen Kriteriologie, um sich der *Vernünftigkeit* des Pluralismus je neu zu vergewissern und zugleich unvernünftige Selbst- und Weltdeutungen zu identifizieren. Nur so bleibt der vernünftige Pluralismus unterscheidbar von einem willkürlichen und kriterienlosen ‚Einheitsbrei‘, in dem alle Weltanschauungen gleich gültig sind und eine Entscheidung zwischen ihnen existenziell unbedeutsam wird.

Zusammenfassend lässt sich zum Pluralismus festhalten, dass sowohl die Faktizität des Pluralismus als auch seine strukturell begründete Notwendigkeit in spätmodernen Gesellschaften eine Herausforderung für das theologische Kerngeschäft der rationalen Glaubensverantwortung darstellen, weil religiöse Überzeugungen nun in unhintergebar pluralistischen Kontexten eingelassen sind. Damit erhöht sich auch der Rechtfertigungsdruck: Eine spezifische religiöse Weltdeutung ist nicht mehr alternativlos, und (religiöser) Glaube wird zu einer Option von vielen. Eine zeitgemäße Verantwortung des christlichen Glaubens wird sich dieser veränderten gesellschaftlichen Gemengelage stellen und diese als epistemische Herausforderung annehmen müssen.

28 Schmidt 2006, 47. Vgl. ähnlich Schmidt 2012, 359: Es „muss gezeigt werden können, dass eine Person nicht schlechthin irrational ist, wenn sie an Überzeugungen festhält, die nicht zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden können“.

2.2 Postsäkularismus

Die zweite Herausforderung einer zeitgemäßen religiösen Epistemologie dreht sich um eine Verhältnisbestimmung von Säkularität, demokratischer Öffentlichkeit und der Diagnose einer ‚postsäkularen Gesellschaft‘. Im Folgenden soll erstens geklärt werden, was es bedeuten soll, wenn man von westlich-aufgeklärten Gesellschaften als ‚postsäkularen Gesellschaften‘ spricht. In einem zweiten Schritt gilt es zu fragen, welche Bedeutung diese Zeitdiagnose für eine religiöse Epistemologie hat. Ich skizziere daher zunächst in aller Kürze, welche Elemente der Begriff ‚Postsäkularität‘ beinhaltet und welche Chancen und Herausforderungen für eine religiöse Epistemologie mit diesem Begriff einhergehen.²⁹ Der Fokus liegt dabei auf der spezifischen Formulierung des Postsäkularitätstheorems – Habermas’ Diskurstheorie, die hier schon im Hintergrund steht, wird erst im ersten Hauptteil der Arbeit (Kap. 3) Gegenstand der Analyse werden.

Habermas prägte den Begriff der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ unter dem Eindruck der Anschläge vom 11. September und hat ihn seither in diversen Schriften verfeinert. In einer ersten begrifflichen Annäherung kann eine Gesellschaft als postsäkular bestimmt werden, wenn sie mit dem dauerhaften „Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“³⁰ rechnet. Der Begriff der Postsäkularität ist dabei von einer fundamentalen Doppelstruktur geprägt, weil er sowohl eine soziologisch-deskriptive als auch eine philosophisch-normative Komponente hat.³¹

Die *soziologische* Komponente des Begriffs betont dabei, dass die Säkularisierungsthese unhaltbar geworden ist. Diese These, die in den letzten Jahrzehnten des

29 Die Forschungsliteratur zur ‚postsäkularen Gesellschaft‘ füllt inzwischen ungezählte Regalmeter in Bibliotheken. Einen exemplarischen Einblick in die Debatten um diesen Begriff liefern die Beiträge in den Sammelbänden Lutz-Bachmann 2015, Wenzel/Schmidt 2009, Schweidler 2007 und Langthaler/Nagl-Docekal 2007. Eine ausführliche religionsphilosophische Perspektivierung dieser Debatten führt Hans-Joachim Höhn in Höhn 2007, Höhn 2010 und Höhn 2014 durch. Weitere religionsphilosophische Rezeptionen bzw. Rekonstruktionen des Habermas’schen Postsäkularitätstheorems liefern Maly 2005, Ollig 2008, Kühnlein 2009 sowie Schmidt 2007, Schmidt 2008b und Schmidt 2009. Die bis dato detaillierteste Rekonstruktion der Forschungen um das Postsäkularitätstheorem liefert Renner 2017.

30 Habermas 2001b, 13.

31 Die ‚postsäkulare Wende‘ in Habermas’ Schriften ist werkexegetisch durch verschiedene Phasen und Formen der Auseinandersetzung mit religiösen Überlieferungen vorbereitet. Stark vereinfacht lassen sich drei Formen der Auseinandersetzung identifizieren: In seinen frühen Schriften war Habermas, geprägt von der Säkularisierungsthese, Anhänger der Auffassung, religiöse Sätze durch vernünftige Äquivalente ersetzen zu können. In einer Phase des Übergangs ging er sodann von einer enthaltsamen Koexistenz aus, um schließlich zur postsäkularen Form der Auseinandersetzung mit Religion überzugehen. Vgl. zu diesen drei Entwicklungsstufen Breul 2015, 107–113; eine ähnliche Genealogie der Entwicklung von Habermas’ Denken mit Blick auf die Religion ist auch in Viertbauer 2017 dokumentiert.

20. Jahrhunderts soziologischer Mainstream war und die von einer umgekehrten Proportionalität von Religion und Moderne ausging – je mehr Moderne, desto weniger Religion –, hat sich als prognostisch falsch erwiesen. Dies zeige sich an einer Persistenz des Religiösen in der Öffentlichkeit, an der Diskussionslage in zeitgenössischen bioethischen oder sozioökonomischen Fragen, aber auch an neuen Formen einer „fundamentalistischen Zuspitzung“³² der Religion gerade in globalen Kontexten. Habermas geht es daher nicht um die Beschreibung einer ‚Wiederkehr der Religion‘ und erst recht nicht um eine ‚Re-Sakralisierung‘ der Gesellschaft, sondern lediglich um die Tatsache, dass es eine „neue Aufmerksamkeit für Religion“³³ in politischen und gesellschaftlichen, aber auch wissenschaftlichen und akademischen Kontexten gibt. Das soziologische Prädikat ‚postsäkular‘ beschreibt somit einen grundlegenden Bewusstseinswandel bzw. eine „mentalitätsgeschichtliche Zäsur“³⁴ im öffentlichen Bewusstsein westlicher Gesellschaften, die nun nicht mehr von einer Marginalisierung oder gar einem lautlosen Verschwinden der Religion in der Moderne ausgehen.³⁵

Neben der soziologischen Bedeutung eignet dem Begriff der Postsäkularität auch eine genuin *philosophische* Bedeutung. Habermas geht es nicht nur um die Beschreibung einer gesellschaftlichen Geisteshaltung, sondern auch um eine neue philosophische Auseinandersetzung mit den kognitiven Gehalten religiöser Überlieferung.

32 Habermas 2012, 310.

33 Reder 2013, 108.

34 Habermas 2012, 101.

35 Bereits im Jahr 1994 kritisierte der Religionssoziologe José Casanova die Säkularisierungsthese als unzulässige Verallgemeinerung eines kontingenten Prozesses in westeuropäischen Gesellschaften, in dem die Privatisierung von Religion, der Niedergang individueller Religiosität und die funktionale Ausdifferenzierung von Gesellschaften zufälligerweise in eins gefallen sind. Es sei falsch, diesen Prozess mit seinen drei Elementen als globalen und gesetzesartigen Schritt zu betrachten, da er in vielen anderen Gesellschaften nicht nachgewiesen werden kann. So sind die USA z. B. eine sehr ausdifferenzierte Gesellschaft, die aber Privatisierung und Niedergang der Religion nicht im europäischen Maßstab erlebt hat. Auch für europäische Kontexte ist es soziologisch inzwischen äußerst fragwürdig, inwiefern die zu vereinfachte Gleichung ‚Je mehr Moderne, desto weniger Religion‘ eine angemessene Beschreibung ist; vgl. Casanova 1994 sowie seine weiteren Ausarbeitungen dieser Kernthese für den europäischen Kontext in Casanova 2009. Zugleich kritisiert Casanova den Ausdruck ‚postsäkular‘, da auch dieser Ausdruck immer noch die Vorstellung einer allgemeinen, kontextüberschreitenden Entwicklung des Verhältnisses von Religion und säkularer Gesellschaft beinhalte und ein problematisches ‚Stadialbewusstsein‘ verrate: „Bezüglich der Religion aber kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Habermas weiterhin an fragwürdigen säkularistischen Annahmen eines Stadialbewusstseins festhält, welche die Religion auf eine Entwicklungsstufe zurückstellen, die durch das postmetaphysisch philosophische oder wissenschaftliche Denken zu überwinden sei. [...] Zumindest stillschweigend scheint Habermas am Zusammenhang des Säkularen mit dem Rationalen wie des Religiösen mit dem Vorrationalen festzuhalten“ (Casanova 2015, 37). Hier deutet sich bereits der zentrale Einwand gegen Habermas’ Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft an, der im Laufe der Arbeit noch vertieft wird (vgl. Kap. 3.4).

gen: „Aus den Anzeichen einer erneuten Vitalität religiöser Energien [...] kann man freilich eine *kognitive* Herausforderung für die Philosophie nur dann herauslesen, wenn man die empirisch festgestellte Tatsache als Symptom für das Fortbestehen einer *Gestalt des Geistes* interpretiert.“³⁶ Eine säkularistische Überlegenheitshaltung solle daher durch eine lernbereite und dialogische Einstellung ersetzt werden, da religiöse Überlieferungen als kognitiv gehaltvoll und politisch wie philosophisch relevant erachtet werden. Habermas nennt zwei Argumente für diesen Sinneswandel hin zu einem kooperativ-gleichberechtigten Verhältnis von Glaube und Vernunft: Zum einen sollten in historisch-genealogischer Perspektive die vielfältigen Erbschaftsverhältnisse zwischen Philosophie und Religion beachtet werden, da die säkulare Vernunft in genealogischer Perspektive abhängig von religiösen Wurzeln ist. Die Geschichte der aufklärerischen Ideen der Moderne hängen untrennbar mit der achsenzeitlich-religiösen Revolution und dem seither stattfindenden Prozess der Übersetzung religiöser Gehalte in die Philosophie zusammen:

„Bereits in der Spätantike hat ein langanhaltender Prozess der Übersetzung religiöser Gehalte in die Sprache der Philosophie eingesetzt – denken wir an die Konnotationen von Begriffen wie Person, Individualität, Freiheit und Gerechtigkeit, Solidarität und Gemeinschaft.“³⁷

Zum anderen ist Habermas durch ein modernitätsskeptisches Argument motiviert, nach strategischen Partnern Ausschau zu halten, um „die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren“³⁸. Die Diagnose einer „entgleisenden Modernisierung“, die sich in der Identifikation einer Vielzahl gesellschaftlicher, ökonomischer und sozialer ‚Pathologien‘ manifestiert, führt Habermas dazu, Religionen als Quelle zivilgesellschaftlichen Engagements und bürgerlicher Solidarität neu in den Blick zu nehmen. Die Gehalte religiöser Überlieferungen können „bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt“³⁹, wachhalten und sind daher als kognitiv verfasste und philosophisch relevante Geltungsansprüche zu rezipieren. Es liegt letztlich im Interesse der Verteidiger des ‚Projekts Moderne‘, sich auf Religionen im 21. Jahrhundert neu einzulassen und Bündnispartner gegen die vielfältigen Gefährdungen dieses unvollendeten Projekts in ihnen zu sehen.

Die soziologisch wie philosophisch gleichermaßen bedeutsame Diagnose einer ‚postsäkularen Gesellschaft‘ hat nun direkte Konsequenzen für die Frage nach der Rolle religiöser Gemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit und zugleich für eine zeitgemäße religiöse Epistemologie. Trotz der unbestreitbaren „semantischen

36 Habermas 2012, 213 (Hervorhebung im Original).

37 Ebd., 299.

38 Habermas 2008, 30.

39 Habermas 2005, 13. Vgl. ähnlich ebd., 137: „Religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft.“