

Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen

Eine Replik auf Thomas M. Schmidt

MARTIN BREUL

Eine der Kernfragen religionsphilosophischer Debatten der Gegenwart ist das Problem einer vernunftgemäßen Ortsbestimmung religiöser Überzeugungen in gesellschaftlichen und politischen, d.h. öffentlichen Diskursen. Thomas M. Schmidt hat in dieser gleichermaßen religionsphilosophisch wie gesellschaftlich relevanten Debatte einen innovativen und inspirierenden Ansatz vorgelegt, der Religion, jenseits einer liberalen Privatisierung oder einer postsäkularen Funktionalisierung, einen genuin eigenen, öffentlich relevanten Ort zuweist, indem er ihre Rolle als ‚Marker‘ von Differenz und Unverfügbarkeit bestimmt.¹

Mein Beitrag hat eine doppelte Zielsetzung: Zum einen werde ich in kritisch-rekonstruktiver Absicht die Reichweite der komplexen Position Schmidts zu Religion als Differenzbewusstsein analysieren. Zum anderen werde ich, nachdem die bloße Markierung von formaler Differenz als einzige Funktion der Religion in zeitgenössischen Gesellschaften als fragwürdig zurückgewiesen wird, versuchen, weitere und umfassendere Potenziale der Religion für postsäkulare liberale Gesellschaften auszuloten. Die

¹ Vgl. SCHMIDT, THOMAS M., Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Reflexive Säkularisierung und Differenzbewusstsein, in diesem Band, 155-171. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Artikel.

Kernthese des Beitrags ist dabei, dass letztlich Fragen der Religiösen Epistemologie die Grundierung der gesellschaftstheoretischen Fragestellung nach religiösen Überzeugungen in spätmodernen Gesellschaften liefern. Ich skizziere darum abschließend ein Modell der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, welches über die drei Schmidt'schen Optionen Privatisierung – Übersetzung – Differenzbewusstsein hinausgeht und die Potenziale der Religion wertzuschätzen vermag, ohne blind für die Risiken einer öffentlichen Religion zu werden oder sie zu bloßen Sinnlieferanten zu funktionalisieren.

1. RELIGION ALS DIFFERENZBEWUSSTSEIN? ANFRAGEN AN THOMAS M. SCHMIDT

Der Beitrag von Thomas M. Schmidt unternimmt den herausfordernden und anspruchsvollen Versuch, das überaus komplexe Verhältnis von Religion und demokratischer Öffentlichkeit, bzw. das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und den politischen Diskursen spätmoderner, pluralistischer und liberaler Gesellschaften, zu beleuchten. Sein Vorschlag lautet, dass Religionen als Marker eines Differenzbewusstseins wichtige Funktionen in pluralisierten Gesellschaften übernehmen, ohne zugleich materiale Normen begründen zu können. Damit geht er sowohl über die latent paternalistische liberale Idee hinaus, Religionen einfach zur Privatsache zu erklären, als auch über die Habermas'sche Idee einer kooperativen Übersetzung. Beide verstehen religiöse Überzeugungen als letztlich defiziente bzw. nicht allgemein teilbare Überzeugungen, wohingegen Schmidt auf einer Eigenlogik des Religiösen beharrt und diese implizite Abwertung religiöser Überzeugungen vermeidet. In dieser Hinsicht handelt es sich um einen innovativen Appell an religiöse Bürgerinnen und Bürger, sich der möglichen Rollen und Funktionen ihrer religiösen Überzeugungen bewusst zu werden: Religiöse Überzeugungen können nicht mehr als Begründungsfiguren für Moral, Recht oder eine bestimmte Staatsform herangezogen werden, da diese ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Schmidt geht aber noch weiter und sagt, dass diese ethisch ausgedünnte, vielleicht etwas spröde säkulare Vernunft nicht einmal mehr eingebettet werden sollte in umfassende religiöse Narrative, Auffassungen des Guten oder auch motivationale religiöse Gründe. Vielmehr sollen religiöse Überzeugungen allein aufgrund ih-

rer Unterschiedenheit von autonomen Überzeugungen die Eigenständigkeit und Nicht-Angewiesenheit eines liberalen und säkularen Staates auf religiöse Überzeugungen aufzeigen. Gerade darin liege ihre Funktion, weil es durch die Markierung von Unterschieden gelinge, die Eigengesetzlichkeit autonomer Gründe aufzuzeigen: „Nun wird überdeutlich, dass die Funktion von Religion nicht länger in der Repräsentation von Integration und der Einbettung einer vermeintlich abstrakten Vernunftmoral und eines positiven Rechts zu sehen ist, sondern in der Beförderung des Bewusstseins der autonomen Eigenlogik von Recht und Moral.“ (167)

Dieser Vorschlag ist nicht nur systematisch bereichernd, sondern auch historisch überaus anschlussfähig. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen und möchte mich nicht auf die feinen Verästelungen einer Hegel-Exegese einlassen, jedoch scheint mir die Rahmung der Position Schmidts durch die beiden philosophiegeschichtlichen Paten Hegel und Kierkegaard ausgesprochen attraktiv zu sein. Auch die Absage an antagonistische Modelle von Demokratie, die dem öffentlichen Diskurs jegliche epistemische Dimension rauben und das re-sakralisierte Politische als Ränkespiel von mächtigen Interessenvertretern betrachten, ist überzeugend, insbesondere durch den begriffshistorischen Nachweis, dass die Rede von einer ‚Heiligkeit des Rechts‘ eben gerade nicht seine religiöse Aufladung, sondern seine ‚quasi-göttliche‘, d.h. autonome vernünftige Geltung meinte. Der problematischen Renaissance, die beispielsweise ein Autor wie Carl Schmitt derzeit erlebt, wird hier das Fundament entzogen: Eine Redeweise von ‚vopolitischen‘ Grundlagen des Staates oder der ‚Heiligkeit des Rechts‘ impliziert keinesfalls die Notwendigkeit einer Reaktivierung eines kryptotheologischen, substanziell verstandenen Begriffs des ‚Politischen‘.² Die Unaufgebbarkeit von Autonomie und Subjektivität werden von Schmidt gegen jede neokonservative oder dekonstruktivistische Lesart von Politik überzeugend in Stellung gebracht.

Bei aller inhaltlichen Nähe möchte ich aber zugleich auf einige begriffliche Unklarheiten bzw. diskussionswürdige Punkte in Schmidts Ansatz hinweisen, die weniger als Kritik zu verstehen sind denn als Anfragen und Hinweise auf Begründungslücken in argumentativen Schnittstellen. Ich

² Vgl. dazu auch JÜRGEN HABERMAS, ‚Das Politische‘ – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 238-256.

werde insgesamt vier Anfragen formulieren: Erstens möchte ich hinterfragen, ob Schmidts Analyse der Entwicklung des weltanschaulichen Pluralismus tragfähig ist. Zweitens ist es m.E. nicht ausgemacht, dass die vorgelegte Analyse der Funktion religiöser Überzeugungen kompatibel mit der Selbstbeschreibung religiöser Individuen ist. Drittens lässt sich anfragen, inwiefern die stark systemtheoretisch angelegte Beschreibung der Systeme Religion, Moral und Recht angemessen ist, und schließlich viertens, ob nicht zwei Arten der Verwendung des Begriffs „Differenz“ bzw. „Differenzbewusstsein“ vorliegen, deren Unterschiedlichkeit nicht hinreichend gekennzeichnet wird.

Die Entwicklung des weltanschaulichen Pluralismus

Schmidt unterscheidet in seinem Ansatz drei Reflexionsschübe bzw. „Stufen“ (159) der Entwicklung des Verhältnisses von liberalem Rechtsstaat und religiösen Überzeugungen. Zunächst identifiziert er die liberale Trennung von Religion und Politik, die sich paradigmatisch im Politischen Liberalismus John Rawls' äußert, sodann eine postsäkulare ‚Zwischenstufe‘, in der die Notwendigkeit einer kooperativen Übersetzung religiöser Gehalte in säkulare Sprache postuliert wird, und schließlich die dritte Stufe einer Betonung der Andersartigkeit von Religion, die nicht länger als einigendes Band der Gesellschaft, sondern nur noch als Signal für die Eigenlogik von Recht und Moral fungiert.

Mir ist nicht ganz klar, ob diese Beschreibung einer stufenartigen Entwicklung bedeutet, dass diese Stufen der Entwicklung von Säkularisierung im Sinne einer fortschreitenden und immer fortschrittlicheren Entwicklung zu sehen sind. Falls das der Fall ist, liegt der Einwand nahe, hier eine spezifisch westlich-europäische Form der Säkularisierung und religiösen Pluralisierung zu einem allgemeinen Gesetz des Fortschrittes der Menschheit zu machen. Diese nicht sehr wohlwollende Lesart des Ansatzes würde bedeuten, dass die implizierten Stadien der Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit ein essenzialistisches, fortschrittsgläubiges Konzept wären, so als ob manche Gesellschaftsformen noch archaisch-religiöse Formen wären, andere schon liberal oder postsäkular, und schließlich einige besonders weit entwickelte Gesellschaften eben Differenzbewusstseins-Gesellschaften. José Casanova hat überzeugend gezeigt, dass die Tendenz, verschiedene Stufen der Entwicklung einer Gesellschaft an-

zunehmen, die linear durchlaufen werden, dem komplexen Phänomen der Säkularisierung nicht gerecht wird.³ Es ist z.B. unplausibel, entweder die europäischen oder die amerikanischen Wege des Umgangs mit Religionen in pluralistischen Gesellschaften als ‚Sonderweg‘ auszuzeichnen, da die Annahme eines Sonderwegs immer noch eine Art Standardentwicklung impliziert, von der dann entweder Europa oder Amerika abweichen. Vielmehr ist es notwendig, die subkutan wirksame Annahme einer fortlaufenden, stadialen Gesellschaftsentwicklung hinter sich zu lassen: „Europäer neigen dazu, ihre eigene Säkularisierung, das heißt den verbreiteten Niedergang religiöser Ansichten und Praktiken in ihrer Mitte, als natürliches Ergebnis ihrer Modernisierung zu erfahren. [...] In dieser Hinsicht tendiert die durch dieses historische Stadialbewusstsein vermittelte Säkularisierungstheorie dazu, als Prophezeiung zu wirken, die sich selbst erfüllt.“⁴ In diesem Sinne ist die Redeweise einer stufenartigen Entwicklung problematisch, zumal mit der Konstruktion von Entwicklungsstufen notwendigerweise Vereinfachungen einhergehen: So ist es beispielsweise nicht ausgemacht, dass die „beiden ersten Stufen der Neutralisierung und der kooperativen Übersetzung [...] sich noch weitgehend innerhalb der Vorstellung eines einheitlichen Rahmens, der durch nationalstaatliche Begrenzung oder einen homogenen kulturellen Horizont eindeutig bestimmt ist“ (159), bewegen. Die Annahme eines quasi zivilreligiösen Hintergrundkonsenses, die sowohl Rawls’ Konzept einer öffentlichen Vernunft als auch Habermas’ Übersetzungsvorbehalt unterstellt wird, ist m.E. fragwürdig.⁵

³ Vgl. JOSÉ CASANOVA, Die Erschließung des Postsäkularen. Drei Bedeutungen von ‚säkular‘ und deren mögliche Transzendenz, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/ New York 2015, 9-39. Casanova illustriert seine begrifflichen Differenzierungen hinsichtlich des Begriffs des Säkularismus mit Hilfe einer Reihe von eindrucksvollen Fallstudien, die eine bemerkenswerte Pluralität im Umgang verschiedener Staaten und Gesellschaften mit Religionsgemeinschaften aufzeigen und nahelegen, die Auszeichnung einer bestimmten (z.B. der europäischen) Form der Säkularisierung als ‚Standardform‘ der Entwicklung aufzugeben.

⁴ EBD., 16.

⁵ Diese Annahme ist in meinen Augen weder werkexegetisch gerechtfertigt – sowohl Rawls als auch Habermas würden sich wahrscheinlich dagegen wehren, in ihren Konzeptionen einen „homogenen kulturellen Rahmen“ (158) zu implizieren; noch beachtet sie in historischer Perspektive die Ausdifferenziertheit des nachreformatorischen religiösen Pluralismus.

Zur Selbstbeschreibung religiöser Individuen

Ich bin, zweitens, nicht sicher, ob die von Schmidt entworfene Skizze von inhaltlich entleerten, differenzbewusstseinschaffenden religiösen Überzeugungen der Selbstbeschreibung religiöser Individuen gerecht wird. Was ist mit solchen Bürgerinnen und Bürgern, die nach einer „religiously integrated existence“⁶ streben, d.h. die sich nicht damit abfinden wollen, dass ihre religiösen Überzeugungen nur ein System unter vielen anderen darstellen, welches nur für bestimmte Bereiche z.B. der Kontingenzbewältigung oder der Markierung von Differenz zuständig ist? Auch wenn dieser Anfrage ein zugegebenermaßen durchaus streitbares Verständnis von religiöser Identität zu Grunde liegt, lässt sie sich doch weiterspinnen zu einer Rückfrage an die geltungstheoretische Reichweite des Ansatzes im Ganzen: Ist es der Anspruch der vorgelegten Analyse religiöser Überzeugungen, die Tiefenstruktur bzw., mit Wittgenstein gesprochen, die Grammatik aller religiösen Überzeugungen offen zu legen und auch religiösen Hardlinern nachzuweisen, dass sie eigentlich Überzeugungen vertreten, die maximal Differenzbewusstsein, aber keine umfassenden politischen Normen begründen können; oder soll ein Ideal formuliert werden, wie religiöse Bürgerinnen und Bürger ihre religiösen Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften verstehen sollten, auch wenn viele von ihnen das derzeit so gar nicht tun? Anders formuliert: Handelt es sich um einen erkenntnistheoretischen Anspruch, der die Struktur religiöser Überzeugungen erhellen möchte, oder um einen politisch-philosophischen Anspruch, der die Kompatibilität religiöser Überzeugungen für pluralistische Gesellschaften untersucht und ein Appell an religiöse Bürgerinnen und Bürger formuliert, ihre Reflexionsleistungen so zu steigern, dass sie die Markierung von Differenzbewusstsein als einzige angemessene Rolle ihrer religiösen Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften anerkennen?

⁶ NICHOLAS WOLTERSTORFF, *Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons*, in: Weithman, Paul J. (Hg.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame 1997, 162-181, hier: 177.

Die Angemessenheit einer systemtheoretischen Analyse

Die Redeweise von der Eigenlogik bestimmter Systeme, wie z.B. der Rechtsprechung, der Moral oder auch der Religion macht, wie Schmidt selbst sagt, starke Anleihen bei der Luhmann'schen Systemtheorie. Ich möchte dafür argumentieren, dass diese Theorie keineswegs unhinterfragt als angemessene Beschreibung (und erst recht nicht als normative Theorie) spätmoderner Gesellschaften dienen kann, da sie die Durchlässigkeit verschiedener Systeme unterschätzt. Warum soll es nicht möglich sein, auch materiale semantische Gehalte aus religiösen Überzeugungen in eine allgemein teilbare Sprache zu übersetzen, so dass aus religiösen Überzeugungen mehr in die säkulare Öffentlichkeit hinein diffundieren kann als nur das inhaltsleere Bewusstsein ihrer radikalen Andersartigkeit? Es könnte problematisch sein, ausschließlich die Differenz religiöser Überzeugungen zu betonen und damit ihre unbestreitbaren inhaltlichen Beiträge zu öffentlichen Diskursen eventuell vorschnell zu beschneiden. Meines Erachtens ergibt sich durch die systemtheoretisch angelegte Analyse also die Gefahr, die gesellschaftskritischen Potenziale von Religion durch die Betonung ihrer radikalen Differenz aus der Öffentlichkeit auszuklammern und damit zu verschenken. Es ist zudem auch auf einer beschreibenden Ebene nicht sinnvoll, von einer derartigen Trennung von religiösen und moralischen oder politischen Überzeugungen auszugehen – ihrer Struktur nach könnten sich diese Überzeugungen ähnlicher sein als im Ansatz von Schmidt impliziert. Diese Anfragen an die deskriptive und normative Adäquatheit der Luhmann'schen Systemtheorie verweisen bereits auf die epistemologischen Überlegungen zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen, die ich im zweiten Teil dieses Artikels skizzieren werde.

Zwei Verwendungen des Begriffs „Differenzbewusstsein“

Meine vierte und letzte Anfrage an den Ansatz von Schmidt basiert auf dem Verdacht, es hier mit zwei Verwendungsweisen der Begriffe „Differenz“ bzw. „Differenzbewusstsein“ zu tun zu haben. Zum einen werden Religionen verstanden als Elemente, die das Bewusstsein der Unbestimmtheit und Unverfügbarkeit des Menschen und seiner unantastbaren Würde wach hal-

ten, da sich keine Essenz der menschlichen Natur oder kein Wesen der Gattung Mensch angeben lassen kann. Hier schaffen Religionen legitimerweise Bewusstsein für Differenz im Sinne einer letztlich Unverfügbarkeit, welches gerade in pluralistischen und durchökonomisierten Gesellschaften wichtig ist.

Der Differenzbegriff wird jedoch auch auf eine andere, bedeutend umfassendere Art und Weise verwendet: Religionen fungieren nicht länger als ethisch-umfassende Einbettung einer universalen Vernunftmoral, sondern legen durch ihre radikale Andersheit die Autonomie der säkularen Rechtsprechung und die Eigenlogik einer vernünftigen Moral offen. Hier sollen Religionen also nicht Differenzbewusstsein im Sinne einer Mahnung an die Unverfügbarkeit des Menschen, sondern im Sinne einer umfassenden Abgrenzung schaffen: Durch ihre inhaltlich unüberbrückbaren Differenzen werden Religion und Moral zu zwei Systemen mit eben jener Eigenlogik stilisiert. Ich möchte anfragen, ob dieses zweite, weitaus umfassendere Verständnis von Differenzbewusstsein nicht dazu tendiert, Religion und Moral als zwei inkommensurable Sphären zu betrachten, zwischen denen kein Austausch stattfinden kann, nicht einmal auf motivationaler Ebene oder in der Übersetzung von religiös grundierten Normen in allgemein teilbare Sprache. Dies scheint durch die affirmative Rezeption der Kierkegaard'schen Religionsphilosophie durch Schmidt zumindest nahe gelegt zu werden. Jedoch ist die Kierkegaard'sche Auffassung von religiösen Überzeugungen als dem Anderen der Vernunft, in das man unter Aufopferung des Verstandes springen müsse, eine nicht besonders plausible Extremposition.⁷ Hier wäre sicherlich Klärungsbedarf, inwiefern das Verständnis von religiösen Überzeugungen als differenzbewusstseinschaffenden Überzeugungen die Kierkegaard'sche Religionsphilosophie voraussetzen muss, zumal fraglich ist, ob dann nicht auch Esoteriker, Astrologen oder Sektenmitglieder, die ebenfalls eine radikale Andersheit gegenüber vernünftigem Recht und autonomer Moral ausdrücken, diese Funktion von Religion gleichermaßen ausüben könnten. Zudem bestünde in dieser zweiten Lesart von „Differenzbewusstsein“ die Gefahr, Religionen zur reinen Privatsache zu machen – wer inhaltlich gar nichts beizutragen hat und auch

⁷ Vgl. exemplarisch SÖREN KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg 1991, 37f.; DERS., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*: Zweiter Teil (Ges. Werke 10.2), Gütersloh 1994, 314f.

nicht für motivationale Gründe, die Einbettung demokratischer Identitäten in umfassende Kontexte o.ä. zuständig ist, sondern nur *ex negativo* die radikale Andersartigkeit säkularer Systeme anzeigen kann, hat, überspitzt formuliert, in der demokratischen Öffentlichkeit nichts verloren.

Als Zwischenfazit möchte ich meine Rückfragen an Schmidts Ansatz kurz zusammenfassen: Erstens wäre meines Erachtens zu klären, ob in der Rede von Stufen der Reflexivität der Säkularisierung nicht ein kontingenter Prozess der weltanschaulichen Pluralisierung, wie er im Westen stattgefunden hat, zu einer allgemeinen Aussage überhöht wird. Zweitens bin ich mir nicht sicher, ob mit dem Vorschlag, Religionen als Kontrastmittel, d.h. als Markierer der Eigengesetzlichkeit unterschiedlicher Systeme, die Selbstzuschreibung einer großen Zahl religiöser Bürgerinnen und Bürger eingeholt werden kann. Drittens möchte ich die Adäquatheit einer systemtheoretisch angelegten Analyse hinterfragen und dafür argumentieren, dass inhaltlich wertvolle Beiträge zu öffentlichen Diskursen unnötigerweise beschnitten werden könnten. Schließlich ist es, viertens, in meinen Augen nicht ganz klar, wie genau der Differenzbegriff zu verstehen ist: als Metapher für die Unverfügbarkeit von personalen Individuen, oder als umfassende Kennzeichnung der Religion als ein radikal anderes System mit inkommensurabler Eigenlogik.

Jenseits dieser kritischen Anfragen, die die Identifizierung von Differenzbewusstsein als einzige Funktion von Religionen in spätmodern-postsäkularen Gesellschaften als fragwürdig markieren, möchte ich in einem zweiten Schritt darlegen, in welchem Verhältnis religionspolitische Debatten und Fragen einer religiösen Epistemologie stehen. Mein Verdacht, der diesen Schwenk zur religiösen Epistemologie motiviert, ist, dass Schmidt die kognitiven Potenziale der Religion, die durchaus diskursiv verhandelbar sein und gesellschaftskritische Impulse für eine demokratische Öffentlichkeit bieten können, durch die Betonung der radikalen Alterität religiöser Überzeugungen nicht ausschöpft. Es stimmt zwar, dass es unmöglich ist, ein einheitliches inhaltliches Wesen religiöser Überzeugungen zu definieren; es ist m.E. jedoch falsch, daraus abzuleiten, dass es „leer und unbestimmt“ (170) ist.

2. ÖFFENTLICHE RELIGION UND RELIGIÖSE EPISTEMOLOGIE

Wenn Religionen nicht bloße Marker von Alterität oder Differenz, sondern kritische öffentliche Instanzen sein sollen, die auch inhaltlichen Input für den öffentlichen Diskurs liefern, dann ist zu fragen, welche epistemologischen Vorannahmen und Unterstellungen mit einer solchen Auffassung einhergehen. Im Kern stellen sich hier zwei Fragen: Zum einen sollte geklärt werden, welche epistemische Struktur religiöse Überzeugungen haben. Welche Elemente sind konstitutiv für sie und inwiefern unterscheiden sie sich von anderen Überzeugungen? Zum anderen ist fraglich, welches Konzept von ‚Öffentlicher Vernunft‘ angemessen ist: Lässt sich der universalistische Charakter der Vernunft aufrechterhalten, wenn man ihre unhintergehbare Kontextgebundenheit berücksichtigt? Welche Kriterien der (religiösen) Urteilsbildung, die jenseits der je partikularen religiösen Traditionen angesiedelt sind, könnten verteidigt werden?

Ich komme zunächst zur Frage nach der epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen: Die kritischen Potenziale der Religion können nur dann öffentliche Relevanz entwickeln, wenn religiöse Überzeugungen eine epistemische Struktur haben, die diskursiv zugänglich ist, d.h. wenn sie propositionale Elemente haben, über deren Rationalität sinnvoll verhandelt werden kann.⁸ Ohne sich die funktionalistischen Verengungen eines Über-

⁸ Auf diese Annahme wäre zum einen die ‚postsäkulare‘ Übersetzungsforderung Habermas‘ festgelegt, welche zwar die Sinnhaftigkeit einer rettenden Aneignung religiöser Potenziale für öffentliche Diskurse auf praktischer Ebene betont, aber auf theoretischer Ebene an einer strikten Grenze zwischen den Sphären von Glauben und Wissen insistiert, wodurch eine problematische Asymmetrie in der Betrachtung religiöser Überzeugungen entsteht (vgl. zur Begründung einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen J. HABERMAS, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005; 216-257; vgl. zur ausführlichen Analyse der skizzierten Aporie BREUL, MARTIN, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015, 145-173; vgl. zu dieser Lesart Habermas‘ kritisch WEBER, ANNE, Religion im postsäkularen Diskurs. Anmerkungen aus interreligiöser Perspektive, in diesem Band, 257-288). Zum anderen ist aber auch eine systemtheoretische Analyse konzeptionell nicht dazu in der Lage, Übersetzungen zwischen verschiedenen eigengesetzlichen Systemen einzufordern. Es ist zwar kon-

setzungsvorbehalts zu eigen machen zu müssen, kann eine Analyse der fundamentalen epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen dazu dienen, ihre politischen Potenziale fruchtbar zu machen, ohne zugleich die Grenzen zwischen autonomen Vernunftkenntnissen und Glaubenssätzen aufzuweichen. Gefordert ist lediglich die Einsicht in die Unterscheidung „zwischen dem [...], was Menschen moralisch voneinander fordern können, und dem, was für sie vielleicht bedeutsamer ist, nämlich Auffassungen davon, was ein Leben lebenswert und gut macht.“⁹ Damit sind jedoch Vorentscheidungen einer religiösen Epistemologie getroffen: Religiöse Überzeugungen (und generell Auffassungen über das gute Leben) sind so beschaffen, dass sie zwar sinnvollerweise verhandelt, aber zugleich nicht, wie z.B. moralische Normen, allgemein verbindlich gemacht werden können.

Dies erklärt sich durch die unhintergehbare Doppelstruktur religiöser Überzeugungen, die sich sowohl durch die Dimension des Glaubensaktes (*faith*) als auch des Glaubensinhalts (*belief*) auszeichnen. Eine authentische religiöse Überzeugung erschöpft sich nicht im bloßen Für-Wahr-Halten bestimmter propositionaler Sätze, sondern ist durch eine existenzielle praktische Dimension (*faith*) gekennzeichnet, die auch als Haltung oder Einstellung zur Welt im Ganzen bezeichnet werden kann. Dieser performative Aspekt, der religiösen Überzeugungen eignet, ist jedoch begleitet durch inhaltliche Auffassungen und Überzeugungen über die Beschaffenheit der Welt (*belief*). Religiöse Überzeugungen sind nicht ausschließlich performative Praxis, sondern enthalten kognitiv gehaltvolle Elemente, die eine religiöse Praxis autonom begründen können. Beide Elemente religiöser Überzeugungen, die regulativ-expressive Komponente und die kognitiv-propositionale Komponente, sind gleichursprünglich und nicht aufeinander reduzierbar.¹⁰

sistent, Religion systemtheoretisch nur als Marker von Alterität zu verstehen; dies verschenkt aber, wie oben skizziert, die Potenziale der inhaltlich relevanten öffentlichen Beiträge von Religionsgemeinschaften.

⁹ RAINER FORST, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2007, 23.

¹⁰ Vgl. zu dieser Analyse M. BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 175-191; MALY, SEBASTIAN, *Glauben und Wissen*, in: Schmidt, T.M. / Pitschmann, A. (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014, 291-304; WENDEL, SASKIA *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘*, in: Wasmaier-Sailer, Margit/ Göcke, Benedikt-Paul (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg/ München 2011, 81-103; VON STOSCH, KLAUS, *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: Joas, Hans (Hg.), *Was*

Die performativ-propositionale Doppelstruktur religiöser Überzeugungen ist verantwortlich dafür, dass die propositionalen Gehalte religiöser Überzeugungen intersubjektiv und diskursiv verhandelt werden können – keinesfalls sind sie opak oder ausschließlich aufgrund ihrer radikalen Andersheit relevant. Zugleich sind religiöse Überzeugungen unterscheiden von autonomen Vernunftkenntnissen: Weil sie eine unhintergehbare, existenziell-praktische Dimension haben, können sie nicht allgemein verbindlich gemacht werden. Ihre Wahrheit kann nicht in rationalen Verfahren ‚demonstriert‘ werden, vielmehr bedarf die Anerkennung religiöser Überzeugungen eben auch der praktischen Dimension des *faith*.

Wenn Religionen dergestalt als kognitiv zugängliche und diskursiv verhandelbare Überzeugungssysteme verstanden werden, die sich zugleich nicht in autonomer Vernunftkenntnis erschöpfen, ist damit eine Absage an die Extrempositionen des Fideismus und des Rationalismus verbunden. Religion ist weder allein auf autonome Erkenntnisse der Vernunft rückführbar (dies wäre das Missverständnis des Rationalismus), noch einer diskursiv-vernünftigen Erörterung ihrer Geltungsansprüche unfähig (dies wäre das Missverständnis des Fideismus). Es ist nicht sinnvoll, Religion als ein opakes Anderes der Vernunft zu betrachten, welches sich ausschließlich durch seine radikale Andersheit zur Vernunft bestimmt.¹¹ Vielmehr können religiöse Überzeugungen kognitive Gehalte haben, über die es durchaus sinnvolle Diskurse geben kann und die öffentlichkeitsrelevante und politisch bedeutsame Inhalte jenseits der formalen Markierung von Differenz in sich tragen können.

Neben diesen Vorannahmen zur epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen ist eine zweite Kernfrage relevant, die sich auf die Einheitlichkeit der menschlichen Vernunft bezieht: Variieren die Standards der Bewertung von Überzeugungen mit den jeweiligen Systemen bzw. Sprachspielen, innerhalb derer sich bestimmte Überzeugungen artikulieren, oder gibt es kontextübergreifende Minimalkriterien der allgemeinen Vernunft, die als Mindeststandards der Vernünftigkeit für alle Überzeugungen gleichermaßen gelten?

sind religiöse Überzeugungen? (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover I), Göttingen 2003, 103-146.

¹¹ Vgl. dazu ausführlich HÖHN, HANS-JOACHIM, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015.

Wenn religiöse Überzeugungen öffentliche Relevanz für sich beanspruchen möchten, ist in meinen Augen nur die zweite Option gangbar. Auch wenn die Vielfalt der Stimmen der Vernunft unbestreitbar ist, ist es m.E. zugleich eine zwingende Annahme, einen integrierenden Rahmen verschiedener Sprachspiele und Weltdeutungssysteme zu postulieren, der *kommunikativ-formale Vernunft* genannt werden kann.¹² So wird sowohl ein material ausgestaltetes und in diesem Sinne nur schwer universalisierbares, weil unzeitgemäß substanzielles Konzept der Vernunft ausgeschlossen, als auch eine Aufspaltung verschiedener Weltdeutungssysteme in inkommensurable Sphären vermieden, die keinerlei kritischen Vergleich, Übersetzungsleistungen oder Dialog ermöglicht, weil sprachspielexterne Kriterien der diskursiven Bewertung dieser Sphären fehlen. In genau diese Falle der Unmöglichkeit einer kontexttranszendenten Kritik laufen Ansätze, die auf der Systemtheorie Luhmanns aufbauen. Religionspolitische Konflikte lassen sich jedoch mit Verweisen auf die Eigenlogik von (religiösen) Systemen kaum lösen, da dergestalt ein Dialog konzeptionell verunmöglicht wird, geschweige denn die kritischen Potenziale von Religion öffentlich wahrgenommen oder religiöse Fundamentalismen auf vernünftiger Basis kritisiert werden können.

Der hier bisher entwickelte Gedankengang nahm die Struktur religiöser Überzeugungen und ihr Verhältnis zu Standards der vernünftigen Rechtfertigung quasi von außen, aus einer externen Perspektive in den Blick. Wechselt man diese Perspektive und schaut innertheologisch, welche genuin theologischen Herausforderungen sich aus einem Beharren auf der öffentlich-diskursiven Relevanz religiöser Überzeugungen ergeben, so ist an erster Stelle die keineswegs unkontroverse Frage nach der Notwendigkeit einer Kriteriologie religiöser Urteilsbildung zu stellen. Es bedarf, wenn man die verschiedenen konkreten religiösen Sprachspiele nicht zu miteinander inkompatiblen, inkommensurablen Bereichen stilisieren möchte, einer Bestimmung von Minimalstandards der diskursiven Vernunft, an denen sich alle religiösen Aussagen messen lassen müssen. Die Kriterien der Vernünftigkeit bestimmter religiöser Sprachspiele können nicht aus den jeweiligen religiösen Sprachspielen selbst rekonstruiert werden, sondern bedürfen ei-

¹² Vgl. dazu HABERMAS, JÜRGEN, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: Ders., Philosophische Texte Band V: Kritik der Vernunft, Frankfurt 2009, 117-154.

ner kontexttranszendenten, in diesem Sinne externen Rekonstruktion.¹³ Andernfalls wäre eine wichtige epistemische Dimension des öffentlichen Diskurses untergraben, da eine wechselseitige Verständigungsorientierung ohne die Unterstellung der Annahme dieser externen Kriterien sinnlos wäre. Dauerhafte öffentliche Präsenz ist nur von durch geteilte Minimalstandards der diskursiven Vernunft überlappenden Ausprägungen religiöser Lebenswelten zu erwarten, nicht aber von verkapselten und sich ausschließlich in eigengesetzlichen ‚Logiken‘ vollziehenden Systemen.¹⁴ Der naheliegende Einwand, religiöse Gewissheiten unter den Vorbehalt einer weltlichen Vernunft zu stellen, geht fehl: Eine vermeintliche Gewissheit, für die sowohl keine vernünftigen Gründe sprechen und die auch minimale Standards wie interne Widerspruchsfreiheit, Anschlussfähigkeit an andere wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse oder die Kompatibilität zu basalen moralischen Standards nicht erfüllt, kann nicht als gerechtfertigt gelten. Wer dennoch an diesen Gewissheiten festhält, leidet entweder „an einer frommen Einfältig-

¹³ Vgl. analog dazu die Ausführungen Saskia Wendels, die festhält, dass Glaubenüberzeugungen „vor dem Forum der Vernunft zu verantworten [sind]; sie sind in ihrem Geltungsanspruch nicht allein zu behaupten oder allein im Rückgriff auf Autoritäten, Traditionen oder Konventionen zu rechtfertigen, sondern im Rückgriff auf autonome Argumente, die prinzipiell von allen, auch von Nichtgläubigen, eingesehen werden können, zu begründen.“ (WENDEL, SASKIA, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘, in: Wasmaier-Sailer, Margit/ Göcke, Benedikt-Paul (Hg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg/ München 2011, 81-103, hier: 97).

¹⁴ Auch der Verweis auf eine ‚geteilte Lebensform‘, die das Ende der Begründung derartiger Kriterien darstellen soll, ist m.E. nicht zielführend: Letztlich ist eine solche Wittgenstein’sche Perspektive nicht in der Lage, Kritik auch an solchen Überzeugungen oder Praktiken zu üben, die allererst konstitutiv für eine bestimmte Lebensform sind. Man wäre in dieser Konzeption, die geteilte Lebensformen als das Ende der Begründung vernünftiger Kritik betrachtet, angewiesen auf das ‚Entgegenkommen‘ anderer Lebensformen, um diese überhaupt kritisieren zu können. Es ist m.E. weitaus plausibler, auch hier einen umfassend-integrativen Rahmen eines formalen Vernunftvermögens als vorgeschaltete Bedingung der Möglichkeit der Entwicklung verschiedener Lebensformen auszuzeichnen, als dieses Vernunftvermögen bereits als Bestandteil einer bestimmten (d.h. unserer) Lebensform zu verstehen. Die kontextuelle Verfasstheit unserer Begründungen in konkreten Lebensformen ist unbestreitbar, jedoch sollte die Notwendigkeit solcher Kontextualisierungen nicht zu einem Ende der Begründung in einer geteilten Lebensform stilisiert werden, wie es z.B. Wittgenstein tut (vgl. L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 19 und § 241; DERS., Über Gewissheit, §§ 358-361 und §§ 411-414).

keit, die Denkfaulheit mit Gottesfurcht verwechselt [oder] an einer überheblichen Selbstzufriedenheit, die Gedankenlosigkeit mit Gottesgewissheit verwechselt.“¹⁵ Ohne den strukturellen Rahmen einer integrativen, kommunikativ verfassten Vernunft ist es demnach auch innertheologisch schwierig, das Projekt einer vernünftigen Glaubensverantwortung *nach außen* und damit öffentlich zu betreiben.¹⁶

Wenn man diese Erkenntnisse einer zeit- und vernunftgemäßen religiösen Epistemologie bündelt und in Überlegungen zu religionspolitischen Konflikten einbezieht, ist es weder notwendig, Religion auf die Funktion des „Sinnlieferanten“ eines ansonsten entleerten nachmetaphysischen und krypto-neutralen öffentlichen Diskurses zu degradieren, noch sie als bloßen Marker einer Differenz oder der letztlichen Unverfügbarkeit personaler Existenz zu verstehen. Vielmehr haben religiöse Beiträge in der politischen Öffentlichkeit das Potenzial, genuine kritische Beiträge in konkreten politischen Fragen zu liefern. Das heißt nicht, dass religiöse Überzeugungen in dieser funktionalen Rolle aufgehen – dies wäre genau die Nutzbarmachung von Religion, die Schmidt am Habermas’schen Übersetzungsparadigma überzeugend kritisiert – sondern eher, dass Religionen neben einer Vielzahl an individuell-existenziellen und lebenspraktisch-orientierenden Dimensionen eben auch eine öffentliche bzw. politische Dimension haben. Diese Dimension ist keinesfalls gefährlich oder lästig, wie viele Ansätze des politischen Liberalismus insinuierten, sondern ein wichtiger und wertvoller Beitrag in den Öffentlichkeiten pluralistischer postsäkularer Gesellschaften.¹⁷

¹⁵ HÖHN, HANS-JOACHIM, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 202.

¹⁶ Eng verwandte epistemologische Differenzierungen, die um die Möglichkeit kontext-transzendenter Kritik bei gleichzeitiger Wahrung der unhintergehbaren Kontextualität konkreter religiöser Überzeugungen kreisen, werden unternommen in WEBER, ANNE, *Religion im postsäkularen Diskurs. Anmerkungen aus interreligiöser Perspektive*, in diesem Band, 257-288. Insbesondere die von ihr fokussierte Frage nach den Kriterien interreligiöser Urteilsbildung hat entscheidende Implikationen für das Projekt einer ‚Religiösen Epistemologie‘ im Ganzen.

¹⁷ Klassische Beispiele für diesen liberalen Paternalismus in Bezug auf Religion wären RAWLS, JOHN, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998 oder AUDI, ROBERT, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000. Die liberale Privatisierungsforderung ist paradigmatisch von Jürgen Habermas kritisiert worden, dessen Begriffsprägung der ‚postsäkularen Gesellschaft‘ nicht nur eine soziologische, sondern hauptsächlich eine philosophische These ist: die Philosophie kann Religion nicht als

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Schmidt in seinem Ansatz einen bedenkenswerten Vorschlag zu einer zeitgemäßen Verhältnisbestimmung von liberalem Rechtsstaat, öffentlichem politischen Diskurs und religiösen Überzeugungen in spätmodernen Gesellschaften vorlegt. Meine Überlegungen stellen nur Anfragen hinsichtlich begrifflicher Unklarheiten oder Begründungslücken dar, nicht aber fundamentale Kritik. In der Bestimmung religiöser Überzeugungen als Bewusstsein der Differenz zeigt sich ein gangbarer Weg zur Vermittlung von diskursiver politischer Öffentlichkeit und religiöser Identität in spätmodernen Gesellschaften, der jedoch leichtfertig mit den diversen Bedeutungsschichten und ‚Potenzialen‘ der Religion für eine spätmoderne liberale demokratische Öffentlichkeit umgeht. Hier wäre weitere konzeptionelle Arbeit im Rahmen einer zeitgemäßen Fassung einer religiösen Epistemologie notwendig, für die ich einige Vorüberlegungen skizziert habe. Die Beantwortung der Frage, welche Bedingungen religiöse Überzeugungen erfüllen müssen, um als gerechtfertigt zu gelten, ist sowohl innertheologisch von bleibender Relevanz als auch entscheidend für eine kritische Einordnung der öffentlichen und politischen Reichweite religiöser Überzeugungen.¹⁸

ersetzbares und archaisches ‚Auslaufmodell‘ betrachten, sondern ist durch die kognitiven Gehalte der Religion bleibend herausgefordert. Vgl. exemplarisch J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, DERS., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012. Wie Schmidt an anderer Stelle formuliert, erhält die Religion in Habermas’ Denken genau wie in der zeitgenössischen Philosophie damit nicht nur ein „vorübergehendes Gastrecht“, sondern „vollständige Bürgerrechte“ (vgl. SCHMIDT, THOMAS M., *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: Langthaler, Rudolf/ Nagl-Docekal, Herta (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 322-340, hier: 330). Diese juristische Metapher steht jedoch in Spannung zur systemtheoretischen Analyse der Religion, wie sie in diesem Band vorliegt – in der systemtheoretischen Analyse gibt es keine übergreifende, integrative Instanz, die Religionen irgendwelche Rechte zusprechen kann, sondern nur eigengesetzliche, ‚autopoetische‘ Systeme, die aufgrund ihrer diversen ‚Logiken‘ füreinander jeweils Umwelt, aber keine Diskurspartner sein können. Vgl. dazu auch HABERMAS, JÜRGEN, *Das Politische*, 238f.

¹⁸ Für Kontexte des Politischen führe ich eine solche Analyse durch in M. BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 175-192.