

Demokratie in der Fluchtlinie der Wahrheit

Humanistische Praxis und Religion

Annette Langner-Pitschmann

1. Skizze der Debattenlage

Die Politische Philosophie zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass sie sowohl theoretische als auch praktische Elemente in sich vereint. Einerseits beschreibt sie die *gegebenen* Strukturen der sozialen Wirklichkeit; andererseits erörtert sie ihre *maßgebenden* Standards. Einerseits also – so formuliert es Christoph Horn in einer Anlehnung an John Searle – impliziert sie eine „Welt-auf-Geist-Ausrichtung“, indem sie das Faktische auf den Begriff bringt; andererseits zeigt sie eine „Geist-auf-Welt-Ausrichtung“, indem sie die Wirklichkeit in kontrafaktisch-normativer Perspektive in den Blick nimmt.¹

Unter dieser Voraussetzung steht jeder Entwurf der Politischen Philosophie vor der Aufgabe, die in vielen metaphysischen Rechenschaftsberichten unterstellte Dichotomie zwischen Fakten und Werten in irgendeiner Weise zu überwinden. Ich möchte die komplexe Landschaft der unterschiedlichen Lösungsansätze mit Blick auf diese Aufgabe zunächst anhand von drei Orientierungsachsen sichten. Die damit verbundenen Dichotomisierungen unterbieten zweifelsohne das Niveau der jeweiligen differenzierten Diskurse; die gewählten Beispiele lassen sich jeweils in ihrer Zuordnung hinterfragen. Ich nehme diese Unzulänglichkeiten in Kauf, um eine Theorielandkarte im großen Maßstab zu gewinnen, die hinreichend ist, um Nida-Rümelins Ansatz grundlegend in der Debatte zu verorten.

1.1 Normativität: Liberalismus vs. Kommunitarismus

Die erste Orientierungsachse spannt sich an der Kontroverse darüber auf, auf welchem Wege die Dimension des Normativen in die

¹ C. Horn, Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt ²2009, 9.

Welt kommt. Für den Zweck einer groben Skizze kann hier die Alternative zwischen liberalen und kommunitarischen Positionen als leitendes Schema dienen. Die liberale Perspektive wird dabei vielfach anhand der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls illustriert. Diese Spielart der Vertragstheorie beruht auf der methodischen Konstruktion eines „Urzustands“² (*original position*). In dieser fiktiven Situation sind die Menschen frei und gleich im Sinne eines allgemein geteilten Informationsdefizits: sie verhandeln die Frage nach den Kriterien für ein gerechtes Miteinander ohne jedes Wissen um die eigene gesellschaftliche Position und Interessenlage und in einem durchgängigen Desinteresse gegenüber allen anderen Individuen. Mit dieser Figur des „*veil of ignorance*“³ schafft Rawls eine um jede Kontingenz bereinigte Ausgangslage und betrachtet sie als optimalen Nährboden für die Entstehung normativer Ordnungen.

Rawls begegnet der ontologischen Heterogenität von Fakten und Normen, indem er die Denkfigur einer gegen alles Faktische gleichsam desinfizierten Normativität einführt. Aus der Sicht des Kommunitarismus erscheint diese Figur widersprüchlich. Die Identität gesellschaftlicher Akteure, so gibt etwa Charles Taylor zu bedenken, lässt sich nur unter Rückgriff auf das in ihrem Kontext herrschende Hintergrundverständnis des Guten beschreiben. Folgt man dieser Perspektive, ist die Rede von einem isolierten, seinem Status gegenüber blinden Individuum selbst im Modus der fiktiven Konstruktion inkonsistent. Demnach zeigt sich, dass die Frage nach den faktischen Bedingungen des Handelns in dessen normative Bewertung immer schon eingelassen ist.⁴

Bei allen Differenzen teilen die hier angedeuteten Alternativpositionen eine Voraussetzung, insofern als sie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Faktizität und Normativität als eine genuin *sozialphilosophische* Frage betrachten. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich ein erstes Merkmal von Nida-Rümelins Ansatz ab, welches ihn – noch vor allen inhaltlichen Einzelheiten – in elementarer Weise zu beiden Positionen gleichermaßen auf Abstand hält. Sein Hu-

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA 1971, 15ff. (= § 4).

³ Ebd., 118ff. (= § 24).

⁴ C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Berlin 2021, 167f.

manismus nämlich antwortet auf die Frage nach Sein und Sollen zuallererst in *anthropologischen* Begriffen.

1.2 Rationalität: Moderne vs. Postmoderne

Die zweite Orientierungsachse, an der sich differierende Positionen hinsichtlich der Beziehung zwischen Tatsachen und Werten abzeichnen, verläuft zwischen modernen und postmodernen Perspektiven auf das Konzept der Vernunft. Aus der Sicht der starken Vernunftkonzeption Kants etwa erscheint das, was getan werden *soll* als in der praktischen Vernunft a priori *gegeben*, so dass das Normative eine Einheit mit dem Faktum der Vernunft bildet. So betont Kant in der *Metaphysik der Sitten*, dass „*die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll*“⁵.

Am entgegengesetzten Ende des Spektrums steht die radikale Kritik dieser Konzeption durch Vertreter:innen postmoderner Positionen. Diese verweist auf eine totalitäre Tendenz der Auffassung, dass die anzustrebenden Werte in den Einsichten einer als universal unterstellten Vernunft aufgehen. Radikaler noch, geht mit dem postmodernen Plädoyer für die irreduzible Pluralität der Wirklichkeit die These einher, dass im Hinblick auf die menschliche Praxis zwischen gegebenen Tatsachen und vorgegebenen Werten gar nicht sinnvoll unterschieden werden kann. Richard Rorty beispielsweise begreift sprachliche Äußerungen nicht länger als Mittel der Repräsentation einer außersprachlichen Faktizität, sondern als Mittel der kulturpolitischen Auseinandersetzung über die Themen öffentlicher Diskurse. Begriffe wie Vernunft, Wirklichkeit und Wahrheit sind für ihn nicht mehr als „*compliments we pay to entities or beliefs that have won their spurs, paid their way, proved themselves useful, and therefore been incorporated into accepted social practices.*“⁶ Vor diesem Hintergrund gründet die Normativität des Werthafte in dessen kulturpolitischen Effekten, nicht aber in einer vermeintlich diskurstanzendierenden Realität.

Auch im Hinblick auf diese zweite Achse lässt sich ein Charakteristikum von Nida-Rümelins Humanismus erkennen, der ihn von beiden Positionen gleichermaßen abhebt. Das Spannungsverhältnis zwischen Fakten und Werten, so seine Überzeugung, lässt sich nach

⁵ Vgl. u. a. GMS. AA04: 408.

⁶ R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge 2012, 6f.

keiner der beiden Seiten hin auflösen – weder auf ein Faktum der praktischen Vernunft, noch auf eine diskursstrategisch angelegte Normativität. Vielmehr ist Nida-Rümelins Ansatz wesentlich durch eine *anti-reduktionistische* Perspektive auf die Beziehung zwischen Tatsachen und Normen gekennzeichnet.

1.3 Wahrheit: Korrespondenz vs. Konsens

Drittens schließlich spiegelt sich das Spannungsverhältnis zwischen der deskriptiven und der evaluativen Dimension menschlicher Welterschließung in der Kontroverse um die Rekonstruktion des Wahrheitsbegriffs wider. Den Ausgangspunkt der Debatte bildet dabei die klassische Bestimmung der Wahrheit als der Korrespondenz sprachlicher Behauptungen mit einer außersprachlichen Wirklichkeit. Wahr ist demnach eine Aussage, die zutreffend beschreibt, was tatsächlich der Fall ist.

Einen Gegenpol zu dieser korrespondenztheoretischen Intuition bildet die diskurstheoretische Perspektive, für die in besonderer Weise Jürgen Habermas steht. Die Rede von der Wahrheit charakterisiert im Rahmen dieser Sichtweise nicht eine bestimmte Form der Beziehung zwischen Satz und Wirklichkeit, sondern markiert einen bestimmten Anspruch innerhalb des intersubjektiven Diskurses. „Wahr nennen wir Aussagen, die wir begründen können“⁷: Mit dieser Formel löst Habermas den Gedanken der Wahrheit aus seinem metaphysischen Entstehungszusammenhang und stellt ihn in den Horizont der nachmetaphysischen Frage nach den Erfolgsbedingungen des kommunikativen Handelns. Die Wahrheit nimmt dabei die Gestalt eines gemeinsam unterstellten Fluchtpunktes an, der die diskursive Auseinandersetzung auf die Möglichkeit der „Zustimmung aller anderen“⁸ hin orientiert.

Anders als im Hinblick auf die ersten beiden Orientierungsachsen, steht die Position Nida-Rümelins in diesem dritten Spannungsfeld nicht in einer Äquidistanz zu beiden Extremen. Stattdessen verpflichtet sich Nida-Rümelin unmissverständlich auf die *realistische* Intuition der Korrespondenztheorie und votiert – auch und ins-

⁷ J. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (1984), Frankfurt a. M. 1995, 136.

⁸ Ebd. Vorstudien und Ergänzungen, 137.

besondere in demokratietheoretischer Hinsicht – dafür, die Normativität des Wahren an eine Faktizität zurückzubinden, welche nicht einfach in der Sprachlichkeit aufgeht.

2. Einordnung

Im Folgenden werden die drei Charakteristika von Nida-Rümelins Humanismus, die im Verlauf dieser knappen Kontextualisierung in Erscheinung getreten sind, näher betrachtet. Mit dieser differenzierteren Rekonstruktion soll zugleich eine brauchbare Grundlage gelegt werden, um im dritten Teil der Überlegungen mögliche religionsphilosophische bzw. theologische Anschlussstellen aufzuzeigen.

2.1 Normativität: Humanismus als anthropologische Antwort

Wer die im Rahmen von Robert Brandoms Inferentialismus prominent gewordene Wendung vom „Geben und Nehmen von Gründen“⁹ verwendet, denkt in der Regel an eine Situation intersubjektiver Rechtfertigung bzw. diskursiver Konsensfindung – jedenfalls aber an einen Sachverhalt, der Aufschluss über die Verfasstheit eines Gemeinwesens gibt. Nida-Rümelins Humanismus streitet diese sozialphilosophische Dimension dieser Formel nicht ab, hebt aber primär ihre *anthropologische* Bedeutung hervor. „Gründe zu haben und sie zu artikulieren“ sei nicht die exklusive Angelegenheit einer diskursprägenden Elite. „Gründe zu haben und zu artikulieren,“ so die im hier vorgelegten Sinne humanistische Perspektive, „prägt vielmehr die menschliche Lebensform als Ganze.“¹⁰

Der Mensch als das Tier, das seine Urteile und Handlungen begründet – diese Ausgangsthese hat nun weitreichende Folgen hinsichtlich der anthropologischen Anschlussfrage, was die Rede vom Menschen als einem freien Akteur bedeuten kann. In der *Philosophie einer humanen Bildung* heißt es dazu: „Menschliche Freiheit besteht darin, das zu tun, was dem eigenen (normativen) Urteil entspricht, vorausgesetzt, dieses Urteil beruht auf einer angemessenen Abwä-

⁹ R. B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA 1994.

¹⁰ J. Nida-Rümelin, *Philosophie einer humanen Bildung*, Hamburg 2013, 127.

gung von Gründen.“¹¹ Die hierfür einschlägige „Fähigkeit, Gründe abzuwägen und aufgrund dieser Abwägung zu handeln“ gilt in Nida-Rümelins Humanismus als eine der Kernvoraussetzungen dafür, dass Menschen autonom denken, handeln und fühlen können – sprich: dass sie die ihnen zustehende Rolle als „Autorinnen und Autoren ihres Lebens“¹² auszufüllen vermögen.

Die Grundlage des Gedankens von der „Autorschaft des Lebens“ bildet ein kohärentistisches Menschenbild. Menschliche Praxis erscheint uns so lange konsistent und sinnhaft, wie die jeweils angeführten Begründungsmuster ein und derselben Logik folgen. In ethischer Hinsicht kommt dies der Notwendigkeit gleich, jede Form des Konsequentialismus zurückzuweisen, da allein die Frage nach situativ bedingten Folgen nicht für die situationsübergreifende Kontinuität von Begründungsfiguren aufkommen kann.

Der hier entworfene Humanismus beinhaltet folglich eine Festlegung auf eine deontologische Perspektive. Sie allein kann garantieren, dass der bzw. die Einzelne anhand seiner bzw. ihrer Praxis eine Identität ausprägen und sich mit Hilfe dieser erkennbaren Identität in bedeutsamer Weise in seinen sozialen Kontext einbringen kann. In diesem Sinne bildet sie eine Klammer, mit deren Hilfe die universalistische Intuition des Liberalismus mit der partikularistischen Position des Kommunitarismus verbunden werden kann:

„Deontologische Ethik ist mit Partikularitäten der Persönlichkeit, der lokalen und kulturellen, aber auch der politischen Gemeinschaft selbstverständlich vereinbar. Deontologische Ethik ist die systematische Perspektive, in der Partikularität und (normative) Wahrheitsansprüche vereinbar sind.“¹³

Aus der anthropologischen Prämisse, dass der Mensch im hier skizzierten Sinne Autor seines Lebens ist, folgt für den Humanismus nun eine Verpflichtung in politisch-philosophischer Hinsicht. „Humanisten wollen“, so Nida-Rümelin, „dass die politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen so gestaltet sind, dass jede menschliche Person Autorin ihres Lebens sein kann“¹⁴.

¹¹ Nida-Rümelin, Philosophie einer humanen Bildung (s. Anm. 10), 81.

¹² J. Nida-Rümelin, Humanistische Reflexionen, Berlin 2018, 379.

¹³ J. Nida-Rümelin, Demokratie und Wahrheit, München 2006, 48–49.

¹⁴ Nida-Rümelin, Humanistische Reflexionen (s. Anm. 12), 381.

Wenn der Humanismus für die demokratischen Ideale der Selbstbestimmung des Individuums und der allgemeinen Chancengleichheit eintritt, so ruhen seine Forderungen dementsprechend auf einem ausgeprägten anthropologischen Fundament.

2.2 Rationalität: Humanismus als anti-reduktionistisches Programm

Autorin des eigenen Lebens zu sein – dieser Anspruch beschränkt sich nicht auf die Ebene der theoretischen Urteilsbildung. Wie soeben angedeutet, umfasst er in gleicher Weise einen selbstbestimmten Umgang mit Handlungen und Emotionen. Dieser ganzheitlichen Auffassung der menschlichen Freiheit entspricht ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Vernunft. Wenn die Moderne die emanzipatorische Figur der Vernunft Herrschaft isoliert und verabsolutiert, so pervertiert sie der Bilanz Nida-Rümelins zufolge schließlich ihre eigenen Ziele:

„(D)as Ziel, die Vielfalt der Wertungen und Normen, der Einstellungen und Praktiken und der Lebensformen durch eine wie auch immer begründete Aufstellung eines einzigen Prinzips zu ersetzen, ist inhuman. Reduktionistische Theorien entwickeln, jedenfalls im Bereich der Normen und Werte, der Einstellungen und Praktiken, der Kultur und der Politik, eine zerstörerische Kraft.“¹⁵

Dieses Plädoyer gegen alle Versuche, die Deutungsoffenheit menschlicher Existenz gewaltsam zu vereindeutigen, richtet sich dabei nicht allein gegen das Vernunftideal der Moderne. Es trifft schließlich in der gleichen Weise auch die radikale Zurückweisung dieses Ideals in der Postmoderne. Denn diese Zurückweisung beruht ihrerseits auf der simpel-eindeutigen Dichotomie zwischen einem neurotischen Drang, die Wirklichkeit auf metaphysisch einschlägige Begriffe zu bringen, und einer reifen Fähigkeit, der Pluralität alles Wirklichen das letzte Wort einzuräumen.

Nida-Rümelins Humanismus hält vor diesem Hintergrund Abstand zu beiden Weisen des Umgangs mit dem Vernunftbegriff – und baut auf die „Robustheit der lebensweltlichen Praxis“¹⁶, die ei-

¹⁵ Ebd., 356.

¹⁶ Nida-Rümelin, Philosophie einer humanen Bildung (s. Anm. 10), 72.

genen Handlungen mit intersubjektiv anschlussfähigen Gründen zu rechtfertigen. Diese lebensweltliche Praxis umfasst neben den im strikten Sinne wissenschaftlichen Begründungsmodi den Reichtum alltäglichen Erfahrungswissens, in dem sich vorsprachlich Erlebtes und bildhaft Vorweggenommenes ebenso ablagern wie propositional Verfasstes.¹⁷

2.3 Wahrheit: Humanismus als realistische Verpflichtung

Wie der Beitrag von Sebastian Gäb in diesem Band deutlich macht, ist es gegenwärtig weder selbstverständlich noch alternativlos, sich auf einen realistischen Wahrheitsbegriff festzulegen. Dass Nida-Rümelin seinen Humanismus dennoch mit einer realistischen Verpflichtung verbindet, begründet er mit der Intuition, dass unsere Sprachpraktiken als solche von fundamentalistischen Weltbildern unterscheidbar bleiben müssen. „Ohne Realitätsbezug, ohne die Konfrontation von Begriffen und Theorien mit der Wirklichkeit, wären wir Ideologien und szientistischen Programmen hilflos ausgeliefert.“¹⁸ – diese Einsicht bedeutet im Umkehrschluss: allein die Unterstellung eines genuinen Realitätsbezugs diskursiver Verständigung eröffnet eine Fluchtlinie, die im Konfliktfall als Ausgangspunkt für Kritik und Revision dienen kann.

Nun ist allerdings allein das Vorhandensein einer solchen Fluchtlinie keine Garantie dafür, dass sich – zumal im Falle der Konfrontation voneinander abweichender Sprachspiele – alle Beteiligten an ihr orientieren. „Die realen Begründungsspiele“, so beschreibt Nida-Rümelin diese Situation, „sind lokal, regional, kulturell und politisch begrenzt. [...] Eine kognitivistische und realistische Interpretation unserer Begründungsspiele hängt ohne einen Schuss epistemischen Optimismus in der Luft.“¹⁹ Die humanistische Praxis schließt demnach die Hoffnung darauf ein, dass sich die Fluchtlinie der Wahrheit über die Grenzen der divergierenden Diskurslogiken hindurch Geltung verschafft.

Hoffnung allerdings – dies lernen angehende Theolog:innen bereits in den ersten Wochen ihres Studiums – unterscheidet sich von

¹⁷ Vgl. Nida-Rümelin, *Humanistische Reflexionen* (s. Anm. 12), 357.

¹⁸ Ebd., 363.

¹⁹ Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit* (s. Anm. 13), 49.

der Gewissheit darin, dass sie von den gegenwärtig latenten, aber noch nicht aktualisierten Möglichkeiten lebt. Diese Signatur des noch nicht Eingelösten kennzeichnet auch die Wahrheitsauffassung des unaufgeregten Realismus. Er unterscheidet sich vom Certismus darin, dass er durch einen bleibenden Fallibilitätsvorbehalt gekennzeichnet ist:

„Für Realisten gibt es nie endgültige Wahrheiten, sondern immer nur Meinungen oder Überzeugungen Tatsachen betreffend, Meinungen und Überzeugungen können irrig sein. Das ist gerade der Kern des Realismus: Wir können uns irren. Wahrheit ist nicht epistemisch konstituiert, Wahrheit lässt sich nicht durch Meinungen „hervorbringen“ oder „produzieren“, wie methodisch angeleitet diese Meinungsbildung auch immer sein mag.“²⁰

3. Anschlussstellen für Religionsphilosophie und Theologie

Der dritte Teil meiner Überlegungen deutet exemplarisch an, in welcher Weise Nida-Rümelins Denken mit traditionellen und zeitgenössischen Denkfiguren aus den Bereichen der Religionsphilosophie und Theologie in Beziehung gesetzt werden kann. Leitend ist dabei die Idee, dass die im Horizont des Gottesgedankens gewachsene Semantik in mancher Hinsicht eine geeignete Heuristik bietet, um einzelne Aspekte aus dem Denken Nida-Rümelins zu akzentuieren und mögliche Ergänzungen sichtbar zu machen.

3.1 Anthropologie der Autorschaft: Unverfügbarkeit & (Selbst)transzendenz

In den *Humanistischen Reflexionen* wird bereits im Zuge der Darstellung des Gedankens der Autorschaft eine erste religionsphilosophische Anschlussstelle thematisiert. Sie bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft bzw. zwischen Religion und säkularer Öffentlichkeit und lautet: Die Spielräume religiöser Gesinnung und Praxis finden ihre Grenze dort, wo sie die Forderungen der Vernunft missachten. Religiöse Einstellungen sind so lange mit dem hu-

²⁰ J. Nida-Rümelin, *Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift*, Paderborn 2018, 35.

manistischen Menschen- und Gesellschaftsbild vereinbar, wie sie den Anspruch des Menschen auf Autorschaft über sein Leben anerkennen und fördern. Wo sie diesen Anspruch auf bestimmte Gruppen einschränken oder die Einschränkung der Selbstbestimmung zugunsten der Unterordnung unter eine Autorität verlangen, widersprechen sie dem humanistischen Ethos.²¹

Dass diese Forderung notwendig und überdies von bleibender Aktualität ist, lässt sich aus Sicht der katholischen Theologie natürlich nicht bestreiten. Es zählt zu den Paradoxien der katholischen Praxis, dass sie sich zunächst auf einen biblischen Text bezieht, der den Wert und die Würde des Menschen in einer virtuosen Semantik beschreibt, um dann in der konkreten Ausgestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen nicht selten auf eine einigermaßen anspruchslose Machterhaltslogik zurückzufallen.

Ungeachtet dessen lohnt m. E. ein zweiter Blick auf das Verhältnis zwischen Selbst- und Fremdbestimmung in der religiösen Einstellung – wobei ich letztere nur aus der fragmentarischen Sicht christlicher Topoi behandeln kann. Dabei zeigt sich, dass die Beziehung zwischen Autonomie und Heteronomie eine äußerst komplexe und zugleich dynamische ist – und dass sich beide Seiten nicht geradlinig gegeneinander ausspielen lassen.

Am Beginn steht dabei die Erfahrung, dass die Autorschaft ein prekäres Gut ist. Es zählt zum Grunderleben des Menschen, dass ihm der Stift, mit dem er sein Leben schreibt, aus der Hand genommen wird. Die Autorschaft über das eigene Leben beruht auf Voraussetzungen, die der Mensch selbst nicht garantieren kann – nicht als Individuum und letztlich auch nicht im Kollektiv. „(D)er Mensch erfährt sich allemal als für sich selbst unerschwinglich, er vermag sein Seinkönnen nicht einzuholen und ist von ihm doch unausweichlich beansprucht – er ist sich selbst t(ranszendent)“²² – in dieser prägnanten Formulierung fasst Hans Blumenberg diese Erfahrung zusammen.

Was genau kann nun aber die Einstellung des religiösen Glaubens dazu beitragen, dass wir dieses Existential einigermaßen integrieren können? Was könnte es bedeuten, die Religion hier mit Lüste als

²¹ *Nida-Rümelin*, Humanistische Reflexionen (s. Anm. 12), 381.

²² *H. Blumenberg*, Transzendenz und Immanenz, in: Kurz Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen ³1992, 989–997, hier: 996.

„Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“²³ ins Spiel zu bringen? Eine mögliche Antwort findet sich in der Säkularisierungstheorie des Philosophen und Soziologen Marcel Gauchet. Für ihn zeichnet sich die Religion tatsächlich durch eine Geste der Selbstenteignung aus, die den Menschen vom Einflussbereich seiner Autorschaft distanziiert: „The essence of religion lies in (the) process of establishing a dispossessive relationship between the world of visible living beings and its foundation.“²⁴

Entscheidend ist nun, dass diese Geste der Enteignung der Verfasstheit des Menschen für Gauchet nicht entgegensteht, sondern ihr – im Gegenteil – in besonders treffsicherer Weise entspricht. Die Autorschaft des Menschen manifestiert sich nämlich, so die Analyse Gauchets, in Gesten der Abgrenzung. Der Mensch ist demnach das Wesen, das weder sich selbst, noch seine Mitwelt, ‚einfach so stehen lassen kann‘. Selbstbestimmtheit schließt vielmehr den Impuls mit ein, die Umgebung an den je eigenen Entwurf anzupassen:

„To say that religion is a way of institutionalizing humans against themselves simply states what is most specific to the organization of human beings: a confrontational posture toward things as they are, making it structurally impossible for humans to entrench themselves and settle down, and steadfastly condemning them to a transformative nonacceptance of things – whether dealing with nature, which they cannot leave alone; with their fellow beings, who they perceive as potential objects for annihilation; with their culture, which they can only relate to by changing it; or, finally, with their own inner reality, which they must similarly deny or modify.“²⁵

Die Geste der Negation – sowohl des Anderen als auch des Eigenen – zählt demnach zu den grundlegenden Aspekten menschlicher Identitätskonstitution. Die Religion nimmt dieser anthropologischen Konstante gegenüber eine sekundäre Funktion ein; sie kleidet sie in die Semantik der Gottesrede und macht sie auf diese Weise be-

²³ H. Lübke, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Gerhard von Graevenitz (Hg.), Kontingenz, München 1998, 35–47, hier: 40.

²⁴ M. Gauchet, The Disenchantment of the World. A Political History of Religion, Princeton 1997, 22.

²⁵ Ebd.

sprechbar. ‚Dein Wille geschehe‘ wäre vor diesem Hintergrund keine devote Kapitulation vor der Fremdbestimmung. ‚Dein Wille geschehe‘ wäre stattdessen die selbstreflexive Artikulation der unhintergehbaren Erfahrung, dass die Autorschaft über das Leben notwendig an Momente der Unverfügbarkeit und der Negation gebunden ist.

3.2 Lebensweltlicher Vernunftbegriff: Vernunft des Glaubens

Der Humanismus Nida-Rümelins setzt ein Konzept der Vernunft voraus, welches den Reichtum der Erfahrung in all ihren Dimensionen einschließt. Eine derartige Einbettung der Vernunft in die existenziellen Register des Menschseins steht vor der Herausforderung, in der Offenheit für das Ganze den Sinn für die Differenz zwischen vernünftig und unvernünftig aufrechtzuerhalten. Wer auf das simple Mittel der einseitigen Reduktion verzichtet, um der Rationalität ihr Profil zu verleihen, muss auf andere Weise garantieren, dass ihre Grenzen gewahrt bleiben.

Nida-Rümelin sieht eine solche Garantie, wie bereits ausgeführt, in der „Robustheit“, d. h. in der argumentativen Belastbarkeit menschlicher Praxis. M. E. lässt sich nun im religiösen Vollzug ein Ernstfall menschlicher Praxis erkennen, da dieser mit zahlreichen Annahmen verknüpft ist, die – zumal im Umfeld säkularer und pluralistischer Gesellschaften – alles andere als selbstverständlich sind. Die Rechtfertigung religiöser Einstellungen vor der Vernunft kann also gleichsam als *benchmark* wirken: Wenn es möglich ist, Glaube und Vernunft in überzeugender Weise aneinander anzuschließen, so empfiehlt sich der dabei entwickelte Umgang mit dem Vernunftbegriff auch für die Rechtfertigung humanistischer Praxis.

Werfen wir also zunächst einen Blick auf die Art und Weise, auf welche die theologische bzw. religionsphilosophische Tradition den Glauben an die Vernunft anschließt. Zentral ist dabei, dass sie im Hinblick auf die epistemische Einstellung des religiösen Glaubens zwei Dimensionen voneinander unterscheidet. Als *fides quae*, d. h. als Glaube, dass etwas der Fall ist, bezieht er sich auf einen propositional bestimmten Gehalt. Dieser Gehalt kann mit den Mitteln der theoretischen Vernunft zwar nicht im strengen Sinne hergeleitet oder in seiner Wahrheit bewiesen, wohl aber auf seine innere Kohärenz und auf seine lebensweltliche Plausibilität hin geprüft werden. Als *fides qua*, d. h. als der Glaube, anhand dessen etwas als wahr an-

genommen wird, bezieht er sich auf eine komplexe Perspektive auf die Realität, die der Theologe Christoph Böttigheimer als „das bejahende, raumgebende Sich-Einlassen auf die Erfahrung des Heilshandelns Gottes, das Stehen in ihr“²⁶ beschreibt. Diese „Grundoption“²⁷, die Geschichte als Ort göttlichen Handelns zu erleben, entzieht sich der vollständigen Analyse; sie reicht bis in die Tiefen spontaner Neigungen und affektiver Bindungen, für die sich keine geschlossene Kausalerklärung finden lässt.

Blickt man nun auf die ideengeschichtlichen Dynamiken, in deren Rahmen das Verhältnis der kognitiv-propositionalen und der affektiv-habituellen Dimension des Glaubens bestimmt wurde, so ist festzuhalten: In beiden christlichen Konfessionen lassen sich Indizien dafür ausmachen, dass die Felder der Theologie und der Religionsphilosophie, ganz ähnlich wie die von Nida-Rümelin fokussierten Felder der Epistemologie und der Handlungstheorie, für Vereinseitigungen anfällig sind. Was die evangelische Seite angeht, hält etwa Paul Tillich die folgende Klarstellung für angezeigt:

„Die Religion hat die Eigentümlichkeit, keiner besonderen psychischen Funktion zugeordnet zu sein; weder die Hegelsche Fassung, die die Religion dem Theoretischen, noch die Kantische, die sie dem Praktischen, noch die Schleiermachersche, die sie dem Gefühl zuweist, haben sich halten können. [...] Die Religion ist kein Gefühl, sondern ein Verhalten des Geistes, in der Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind.“²⁸

Blickt man auf die katholische Seite, so lässt sich eine vergleichbare Entwicklung von Reduktionstendenzen konzilsgeschichtlich dingfest machen. Hans Waldenfels hält in diesem Sinne fest, dass die neuscholastische Theologie des I. Vatikanischen Konzils den Glauben durch eine einseitige Fokussierung auf die *fides quae* „in die Nähe des Wissens gerückt“²⁹ habe, bis schließlich das II. Vatikanische Konzil den Glauben „erneut als eine den Menschen als ganzen in An-

²⁶ C. Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 48.
²⁷ Ebd.

²⁸ P. Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Christian Danz (Hg.), Paul Tillich. Ausgewählte Texte, Berlin 2008, 25–42, hier: 29.

²⁹ H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn ⁴2005, 447.

spruch nehmende Lebenseinstellung vorgestellt und aus der Einseitigkeit eines rein intellektualistischen Vorgangs befreit³⁰ habe. Gleichzeitig unterstreicht Waldenfels, dass sich der Glaube nicht schlechthin auf den „Lebensvollzug“ als solchen reduzieren lasse. Vielmehr müsse er zugleich „als *Lebensvollzug aussagbar* sein.“³¹

Inwiefern eröffnet diese Analyse der Binnenstruktur des Glaubens eine erhellende Perspektive auf die Binnenstruktur der Vernunft? In rein formaler Hinsicht ist zunächst zu beobachten, dass die begriffsbildende und -verknüpfende Vernunft in der *analysis fidei* einen Aspekt menschlichen Denkens und Handelns neben anderen darstellt. Als *fides quae* tritt sie, anders als in ihren klassischen vermögenstheoretischen Beschreibungen, im Zuge der Welterschließung nicht als alleinige Leitung, sondern als Kooperationspartnerin der vorsprachlichen Erfahrung in Erscheinung. Sie erfüllt in dieser Kooperation eine konstitutive Rolle, insofern sie die im Lebensvollzug angelegte Tendenz zur Versprachlichung aufgreift. Zugleich aber bleibt sie ihrerseits auf die Dimension der *fides qua* angewiesen, insofern diese ihr unverzichtbares Arbeitsmaterial darstellt: „*Fides quae* ohne *fides qua* ist tot, *fides qua* ohne *fides quae* ist blind. Nur als *fides qua* ist die *fides quae* lebendig, nur als *fides quae* die *fides qua* sehend.“

Bis zu diesem Punkt allerdings bietet der religionsphilosophische Exkurs noch keinen Mehrwert gegenüber den philosophischen Heimatdisziplinen Nida-Rümelins. John Dewey etwa, dessen Denken er wiederholt als eine zentrale Referenz seiner Theoriebildung anführt³², zeigt für so unterschiedliche Theoriezusammenhänge wie Wissenschafts³³- und Demokratietheorie³⁴, Ethik³⁵ und Epistemologie³⁶, dass die begrifflich verfassten Ideen der Vernunft ihr Profil

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. (Hervorhebung im Original).

³² Vgl. etwa Nida-Rümelin, *Unaufgeregter Realismus* (s. Anm. 20), 26; *ders.*, *Eine Theorie praktischer Vernunft*, Berlin/Boston 2020, 92.

³³ *J. Dewey*, *Logic. The Theory of Inquiry*, in: *ders.*, *The Later Works. 1925–1953*, Carbondale 1984.

³⁴ *J. Dewey*, *Democracy and Education*, in: *ders.*, *The Middle Works. 1882–1898*, Carbondale 1983, Bd. 9.

³⁵ *J. Dewey*, *Ethics*, in: *ders.*, *The Later Works. 1925–1953*, Carbondale 1984.

³⁶ *J. Dewey*, *Experience and Nature*, in: *ders.*, *The Later Works. 1925–1953*, Carbondale 1984.

aus ihrer eigentümlichen Doppelrolle gewinnen. Einerseits, so die in Nida-Rümelins holistischem Verständnis der Autonomie verarbeitete Einsicht Deweys, gehen die Begriffe der Vernunft aus den vor-sprachlichen Momenten der Praxis hervor. Andererseits dienen sie dazu, eben jene Momente der Praxis aus kritischer Distanz zu problematisieren und zu klären.

Über diese Erkenntnis der grundsätzlichen Verschränkung von reflexiven und vorreflexiven Momenten der Erfahrung hinaus enthält nun die Analyse des religiösen Glaubens den gewichtigen Hinweis, dass diese Erfahrung wesentlich durch die Dimension affektiver Bindung gekennzeichnet ist. Was Tillich speziell hinsichtlich der epistemischen Einstellung religiösen Glaubens festhält, lässt sich möglicherweise allgemein im Hinblick auf alle menschlichen Zugänge zur Wirklichkeit festhalten: Um sie vollständig zu beschreiben, genügt es nicht, allein auf die Ebenen von Theorie und Praxis, von sprachlich-kognitiven und unthematisch-performativen Bezug zu nehmen. Es bedarf darüber hinaus der ausdrücklichen Berücksichtigung einer affektiv-emotionalen Komponente, die ihrerseits mit den Erfahrungsaspekten der theoretischen und der praktischen Vernunft in Wechselwirkung tritt – und zwar ohne Rücksicht auf die Frage, ob sich diese Wechselwirkung tatsächlich immer analytisch einholen lässt.

3.3 Epistemischer Optimismus: Theologie als Fallibilitätskultur

Der Beitrag von Hartmut von Sass in diesem Band thematisiert in differenzierter Weise die Frage, inwieweit der Fallibilismus tatsächlich eine Handlungsoption ist, d. h. inwieweit er sich unter den Sachzwängen als epistemische Einstellung durchhalten lässt. Diese Frage soll daher im vorliegenden Beitrag lediglich im Sinne eines Ausblicks skizziert werden.

Festzuhalten ist dabei zunächst, dass sich das Problem der praktischen Realisierbarkeit des Fallibilismus in signifikanter Weise von dem Standardeinwand gegen den radikalen Skeptizismus unterscheidet, dem zufolge die Handlungsfähigkeit des Menschen von einem Mindestmaß an Vertrauen gegenüber unseren *prima facie* Intuitionen abhängt. Die Frage nach der Anwendbarkeit des Fallibilitätsvorbehalts nämlich bringt das Bewusstsein über zwei mögliche Gefahren zum Ausdruck. Erstens lässt sich der Vorbehalt der Fehlbarkeit von Überzeugungen als ein Gewand epistemischer Beschei-

denheit missbrauchen, das faktisch lediglich Momente der Denk- und Diskursträgheit kaschieren soll. Zweitens birgt er die Gefahr der Überforderung. Denn wenn der Fallibilitätsvorbehalt als diejenige Zumutung ernst genommen wird, die er unter dem Vorzeichen intellektueller Redlichkeit darstellt – die Zumutung nämlich, für die Ambiguitäten unserer Lebenspraktiken sensibel zu bleiben und die damit verbundene epistemische Dauerspannung auszuhalten – dann stellt er hohe Ansprüche an die Persönlichkeit der jeweiligen Akteur:innen.

Die Theologie bietet hier eine Denkfigur an, die sich, obzwar sie in gewisser Weise eine verstetigte Überforderung darstellt, gleichwohl über viele Jahrhunderte gehalten hat: das Konzept der negativen Theologie. Nicht nur im theologischen Elfenbeinturm, sondern auch im Kirchenschiff ist die Einsicht geläufig, dass wir mit Gott eine Wirklichkeit meinen, die sich unserem Erkennen radikal entzieht – und dass wir über diese Wirklichkeit streng genommen nur im Modus der Verneinung, allenfalls aber mit Hilfe unzulänglicher Vorstellungsbilder und Metaphern sprechen können.

Dies ist tatsächlich eine epistemische Zumutung – und nicht selten kommt es vor, dass Theolog:innen oder Gläubige in dieser Hinsicht schwach werden und einen privilegierten Zugang zum göttlichen Willen in Anspruch nehmen. Zugleich jedoch gibt der Blick in die Geschichte und Gegenwart der Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken Anlass zur Ermutigung. Denn dieser zeigt, dass die am Diskurs über ‚Gott‘ Beteiligten durchaus immer wieder zurückfinden in einen Zustand, in dem sie die Spannung zwischen Unbedingtwissenwollen und Niemalswissenkönnen, die mit der Verwendung des Gottesbegriffs einhergeht, aushalten. Bisweilen – so legt es zumindest der äußere Eindruck nahe – ist es genau diese Spannung, welche die Dynamik des Glaubens und zugleich auch das Nachdenken über diesen Glauben am Leben hält.

Nida-Rümelin weist in seinen Überlegungen mit Nachdruck darauf hin, dass die Fähigkeit zum Fallibilismus zu den Erfolgsbedingungen des demokratischen Miteinanders zählt:

„Es ist das Realitätsprinzip, das nach Sigmund Freud die Persönlichkeit wachsen lässt, das die Ich-Stärke erst ermöglicht. Menschen, die sich nur stabilisieren können, indem sie sich gegenüber der Realität abschirmen, indem sie Tatsachen nicht anerkennen,

indem sie auf Gründe, die gegen eigene Meinungen sprechen, nicht reagieren, können sich in ihrer Persönlichkeit nicht gut entwickeln. Das Realitätsprinzip muss daher im Mittelpunkt eines erneuerten Humanismus stehen. Nicht nur einzelne Personen, sondern ganze Gesellschaften müssen lernen, sich mit der Realität in angemessener Weise auseinanderzusetzen.³⁷

Die Denkfigur der negativen Theologie macht darauf aufmerksam, dass jede angemessene Weise der Begegnung mit der Realität ein Moment epistemischer Demut beinhaltet. Sie zeigt zugleich, dass diese epistemische Demut trennscharf von einem Desinteresse an der Wirklichkeit zu unterscheiden ist, sondern – im Gegenteil – den Ausdruck eines existenziellen Realitätsinteresses darstellt. Und sie steht schlussendlich für die Möglichkeit, dass sich die mit der epistemischen Demut verbundene Spannung nötigenfalls auch über etliche Jahrhunderte hinweg aufrechterhalten lässt.

Literatur

- Blumenberg, Hans*, Transzendenz und Immanenz, in: Kurz Galling (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen³ 1992, 989–997.
- Böttigheimer, Christoph*, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009.
- Brandom, Robert B.*, Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, MA 1994.
- Dewey, John*, Logic. The Theory of Inquiry, in: ders., The Later Works. 1925–1953, Carbondale 1984.
- Ders.*, Experience and Nature, in: ders., The Later Works. 1925–1953, Carbondale 1984.
- Ders.*, Ethics, in: ders., The Later Works. 1925–1953, Carbondale 1984.
- Gauchet, Marcel*, The Disenchantment of the World. A Political History of Religion, Princeton 1997.
- Habermas, Jürgen*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (1984), Frankfurt a. M. 1995.
- Horn, Christoph*, Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt² 2009.
- Kant, Immanuel*, Grundlegung der Metaphysik der Sitten (GMS), in: AA04: 385–463.
- Lübbe, Hermann*, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Gerhard von Graevenitz (Hg.), Kontingenz, München 1998, 35–47.

³⁷ *Nida-Rümelin*, Humanistische Reflexionen (s. Anm. 12), 364.

Nida-Rümelin, Julian, Eine Theorie praktischer Vernunft. Berlin/Boston 2020.

Ders., Humanistische Reflexionen, Berlin 2018.

Ders., Unaufgerechter Realismus. Eine philosophische Streitschrift, Paderborn 2018.

Ders., Philosophie einer humanen Bildung, Hamburg 2013.

Ders., Demokratie und Wahrheit, München 2006.

Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge, MA 1971.

Rorty, Richard, Philosophy as Cultural Politics, Cambridge 2012.

Tillich, Paul, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Christian Danz (Hg.), Paul Tillich. Ausgewählte Texte, Berlin 2008, 25–42.

Taylor, Charles, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Berlin ¹¹2021.

Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn ⁴2005.