



Religion in der politischen Öffentlichkeit

Martin Breul: *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 270 S., ISBN: 978-3-506-78233-5.

In der Debatte um die demokratietheoretisch überzeugende Verhältnisbestimmung von säkularer Republik und partikularen Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte plädiert Martin Breul in seiner vorzüglichen Kölner Dissertation ebenso nachdrücklich wie überzeugend für einen „moderaten Exklusivismus“. In seiner an der Schnittstelle von Religionsphilosophie und Politischer Theorie angesiedelten Untersuchung weist er einen kritiklos-religionsfreundlichen Inklusivismus, der „dem öffentlichen Diskurs keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der Zulässigkeit bestimmter Überzeugungen auferlegen möchte“, ebenso zurück wie einen säkularistischen Exklusivismus, der auf „eine liberale Pauschaldiskriminierung religiöser Argumentationsformen durch den apriorischen Diskursabschluss“ hinauslaufe. Der „moderate Exklusivismus“ (dieses Programmwort hätte einen guten Titel der Studie abgegeben!) vertritt, als Exklusivismus, zwar ebenfalls das säkulare „Ideal der Rechtfertigungsneutralität“, demzufolge politische Normen nur dann Legitimität beanspruchen dürfen, wenn sie „mit Gründen gerechtfertigt werden können, die von allen möglicherweise Betroffenen geteilt werden können“ (12 f.). Er ist aber insofern „moderat“, als er religiöse Überzeugungen nicht aus der Öffentlichkeit verbannt, sondern ihnen – jenseits universalistischer Begründungsfragen – ein breites und wichtiges Artikulations- und Aufgabenfeld öffentlicher Präsenz ein-



räumt, etwa im Hinblick auf Handlungsmotivationen, auf die Entfaltung religiös inspirierter gesellschaftskritischer Potenziale, auf zusätzliche Begründungsleistungen u. ä. (vgl. 250). Breul spricht hier von einem „moderierenden Moment“ (13).

Die souverän durchkomponierte und gut lesbare Studie beginnt mit einem systematischen Überblick über die vor allem US-amerikanische Debatte (21–103). Der Autor kartographiert hier in prägnanter Durchführung ein Diskursterain, das er durch vier Argumentationstypen charakterisiert sieht: konsequenzialistische, ethische, politische und vor allem epistemologische Argumente. Konsequenzialistische und politische Überlegungen leiden für ihn allerdings daran, dass sie aus empirisch-soziologischen Befunden „die vorschnelle normative Forderung einer Exklusion oder Inklusion“ ziehen und damit den Kategorienfehler der „Ableitung normativer Konklusionen

aus deskriptiven Prämissen“ (44 f.) begehen. Ethische Argumente, die für geltende Normen einerseits die weltanschauungsneutrale Rechtfertigungspflicht verteidigen, andererseits aber die Artikulations- und Partizipationsrechte „religiöser Bürger“ diskriminierungsfrei stellen wollen, stehen sich für Breul mit jeweils guten Gründen frontal gegenüber, so dass hier „ein argumentatives Unentschieden“ (13, 175), ein „stabiler Dissens“ (100) zu konstatieren sei. Den eigentlichen „Schlüssel für die Lösung der Debatte“ (81) sieht er jedoch ohnehin in den epistemologischen Reflexionen. Diese behandeln die Frage, ob in öffentlichen Diskursen eine „allgemein zugängliche, reziproke Rechtfertigung für bestimmte Normen“ überhaupt möglich ist, ob solche Rechtfertigungen also „vernünftigerweise einsehbar“ (95 f.) sind. Diese vernunftoptimistische und für das universalistische Projekt der politische Moderne schlechthin konstitutive Position wird von Breul hartnäckig in Anschlag gebracht, da man sonst in „rechtfertigungstheoretische Willkür“ gerate und jede „Möglichkeit von kontextübergreifender Kritik“ verliere (246).

Breul will also die „Notwendigkeit einer allgemeinen Akzeptierbarkeit von öffentlichen Rechtfertigungen“ verteidigen, ohne deshalb für den „pauschalen Ausschluss aller religiösen Überzeugungen als kognitiv defiziente Überzeugungen“ (101) eintreten zu müssen. Um auf diesem Weg voranzukommen, wendet er sich in einem zweiten Anlauf naheliegender Weise dem Habermasschen Postsäkularisierungstheorem zu (105–174). Dieses stelle nämlich eine über rechts- und religionsphilosophische Fragestellungen hinausführende „Sammelthese aus soziologischen, normativen und philosophi-



schen Erwägungen" dar und verleihe der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Republik damit „eine neue Tiefendimension" (103).

Allerdings steht Breuls Auseinandersetzung mit Habermas selbst wieder im Zeichen einer religionsphilosophischen Engführung. Er setzt sich nämlich vor allem mit dessen Übersetzungsforderung auseinander, die „nicht uneingeschränkt zu überzeugen" (106) vermöge. Bekanntlich zeigt sich Habermas seit den späten 1980er Jahren davon überzeugt, dass das Projekt der politischen Moderne entgeleiten könnte, wenn es nicht gelingt, zentrale Gehalte der religiösen Tradition in eine säkulare Sprache zu übersetzen. Und in seiner berühmten Friedenspreisrede des Jahres 2001 sprach er sogar davon, dass die Artikulationskraft religiöser Sprachen den „ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne" auch unabhängig von aller Übersetzbarkeit „etwas sagen kann". Denn auch diejenigen, die davon überzeugt sind, dass es keinen im Tode rettenden Gott gibt und die Erschlagenen wirklich erschlagen sind und bleiben, empfinden ihm zufolge „den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern", und „einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist" (Glauben und Wissen, 2001). Die möglichen Potenziale nicht-übersetzter bzw. nichtübersetzbarer religiöser Semantik werden von Breul aber nicht weiter ausgeleuchtet.

Stattdessen arbeitet er sich kritisch daran ab, dass religiöse Überzeugungen für Habermas, auch wenn er die-

sen mitunter einen nicht schlechthin irrationalen Status zugesteht (vgl. 147), im Kern doch diskursiv unzugänglich sind und eine „kognitiv unannehmbare Zumutung" für die Philosophie darstellen (vgl. 153). Gegen diese „Stilisierung von Religion als epistemisch unzugängliche black box" (169) plädiert Breul für das „Zugeständnis einer partiellen vernünftigen Durchdringbarkeit religiöser Überzeugungen" (171), da „zumindest einige religiöse Überzeugungen kognitiv zugänglich und diskursfähig" (145) seien. Authentische religiöse Überzeugungen enthielten nämlich, wie er im Rekurs auf die augustinische Unterscheidung von *fides qua creditur* und *fides quae creditur*, auf die Differenzierungen von *faith* und *belief*, von fiduziellem und doxastischem Glauben betont, immer auch „kognitive Elemente", die als solche „einer öffentlichen Diskussion fähig sind" (182). Sie seien nicht „bloß subjektive, private Geschmacksäußerungen oder Präferenzen" (176), sondern „kognitiv zugänglich und zugleich nicht allgemein akzeptabel" (182), da ihre Akzeptabilität für Agnostiker und Atheisten nicht gegeben sei. „Das kognitive Für-Wahr-Halten eines religiösen Inhalts ist an das Vorliegen einer religiösen Einstellung gekoppelt, wenn man von einer authentischen religiösen Überzeugung sprechen möchte." (188) Als Fazit hält Breul deshalb fest, „dass religiöse Überzeugungen in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen nicht den Goldstandard öffentlicher Rechtfertigung einhalten", auch wenn „die mögliche kognitive Verfasstheit und damit die intersubjektiv-diskursive Nachvollziehbarkeit religiöser Überzeugungen" ihnen „eine Vielzahl an-

derer wichtiger Rollen im öffentlichen Diskurs ermöglicht" (249).

Ob die religionsphilosophische These von der partiellen „kognitiven Zugänglichkeit" religiöser Überzeugungen Agnostiker und Skeptizisten motivieren wird, in öffentlichen Diskursen nach eben diesen kognitiven Gehalten zu fahnden und sich insofern stärker als bisher auch rational auf religiöse Traditionen einzulassen (falls man diese Nutzenanwendung aus der Studie überhaupt ziehen kann), dürfte aber fraglich sein. Zudem dürfte religiöse Semantik ihre spezifische Bedeutung für die politisch-moralischen Sensibilitätslagen öffentlicher Debatten wohl ohnehin eher aus denjenigen Tiefenschichten beziehen, die mit religionsphilosophisch-kognitiven Mitteln eben nicht beerbar sind. Habermas' aufsehenerregende Absage an die klassische Religionsphilosophie (vgl. 157, Anm. 404) kommt jedenfalls nicht von ungefähr. Die normative Debatte um Zielsetzung und Leistungsfähigkeit des Habermasschen Postsäkularitätstheorems wird jedenfalls weitergehen.

Wer sich mit den aktuellen Diskurslagen um Religion und Republik verlässlich vertraut machen will und nach weiterführenden Theorieperspektiven diesseits und jenseits religionsphilosophischer Fragestellungen Ausschau hält, sollte an diesem wertvollen Buch nicht vorbeigehen. Denn das hier entfaltete Konzept eines „moderaten Exklusivismus" wird man vor allem auch in religionspolitischer Hinsicht nicht unterschreiten können.

Hermann Josef Große Kracht,
Darmstadt

