

Pascal) könnte man hinzufügen, die zugleich zu einer Überprüfung der These einladen, dass sich auch der theologische Diskurs an der Schwelle zur Neuzeit und zur frühen Moderne abseits des Mainstreams auf ein metaphysikkritisches Theoriedesign zubewegen bzw. sich von substanzontologischen Prämissen der Rede von Gott und Welt distanzieren konnte. H.s Plädoyer für eine „komprehensive Vernunft“ und eine „vernünftige Freiheit“ schließt nicht aus, dass sich auch jenseits eines philosophischen Paradigmenwechsels von der Substanzmetaphysik über die Subjektphilosophie zur Kommunikationsreflexion eine Fährte entdecken lässt, welche Glauben und Wissen an ein nachmetaphysisches Denken heranführt.

Zunächst aber ist die Theologie gefragt, inwieweit sie sich H.s Analysen zu ihrer Geschichte und seine Erwartungen an ihre Gegenwartsrelevanz zu eigen machen kann. Das Ergebnis dieser Selbstbefragung hat auch Folgen für H.s Suche nach möglichen Verbündeten gegen die Demoralisierung praktischer Rationalität durch Naturalismus und Szientismus. Erbringt die Theologie hierbei die notwendige Übersetzung unabgeleiteter religiöser Gehalte in ein säkulares Denken und ist sie zugleich bereit, einen dogmatischen Wahrheitsmodus für den Geltungsanspruch dieser Gehalte zu sistieren? Man darf ferner darauf gespannt sein, ob und inwieweit H.s These aufgegriffen wird, dass Religion dann ein „Pfahl im Fleisch“ einer sich transzendenzlos gebenden Moderne bleibt, wenn es ihrer rituellen Praxis gelingt, die „Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen“ (II, 807; vgl. I, 246–272). Offenkundig traut H. einer politischen oder moralisch ausgelegten Glaubenspraxis weniger zu, sich dem „Sog zu einem transzendenzlosen Sein“ (II, 807) zu widersetzen. Im Sinne einer Differenzhermeneutik kommen dafür wohl eher identitätsstiftende Unterschiede zwischen Glaube und praktischer Vernunft in Betracht. In der Tat ist die zweckfreie Ausübung eines Ritus eine der letzten Möglichkeiten des modernen Menschen, eine Erfahrung unverzweckter Freiheit zu machen, die sich über alle Kalküle innerweltlicher Sinnstiftung hinwegsetzt bzw. diese transzendiert. Eine Sinngewandtheit religiöser Praxis, die sich hingegen in der Funktionalität oder Zweckrationalität dieser Praxis erschöpft, dürfte irgendwann mit funktionalen Äquivalenten konfrontiert werden. Soll dies vermieden werden, ist die Bedeutung des Glaubens im Prä- oder Metafunktionalen zu suchen. In diesem Bereich kann der Glaube nicht vom Wissen absorbiert werden.

Das Gemeinte mag ein prominenter „Religionsdialog“ illustrieren: Blaise Pascals Dialog zwischen dem Gläubigen und seinem skeptischen Widerpart (vgl. *Pensées*, Fragment 233) führt über eine Erörterung der Gründe der theoretischen Vernunft für und gegen die Existenz Gottes über das von der praktischen Vernunft entworfene Kalkül von Gewinn- und Verlustchancen einer mit Gottes Existenz rechnenden Lebensweise nicht zu einer klaren Entscheidung. Nachdem selbst die besten Gewinnaussichten für den Skeptiker kein hinreichendes Motiv sind, auf die Existenz Gottes zu wetten, bleibt dem Gläubigen zuletzt nur der Hinweis, im Vollzug einer liturgischen Praxis eine religiöse Erschließungserfahrung machen zu können. Entscheidend ist hier die Reihenfolge: Die ästhetischen Formate des Glaubens ersetzen nicht das Bemühen um seine rationale Rechtfertigung, sondern setzen sie voraus. Allerdings verliert er dadurch nicht den Charakter einer intellektuellen Zumutung. Die Vernunft betet nicht. H.-J. HÖHN

BRUL, MARTIN: *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung*. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (ratio fidei; 68). Regensburg: Pustet 2019. 272 S., ISBN 978-3-7917-3049-3 (Paperback); 978-3-7917-7239-4 (EPUB).

Nicht erst seit dem Erscheinen von *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) vor einigen Monaten arbeiten sich Theologinnen und Theologen am Werk von Jürgen

Habermas ab. Allein im deutschsprachigen Raum widmeten sich seit den späten 1970er Jahren an die zwanzig genuin theologische Dissertationen bzw. Habilitationen seinem Werk. Unter ihren Verfassern finden sich Namen wie Helmut Peukert, Norbert Mette, Edmund Arens, Hans-Joachim Höhn, Markus Knapp, Andreas Lob-Hüdepohl oder Maureen Junker-Kenny, um nur an einige zu erinnern. Eine theologische Arbeit über Habermas zu schreiben, bedeutet, sich in besagte Forschungsdiskussion einzuschalten. Martin Breul tut dies und zwar gekonnt. Bereits in seiner philosophischen Promotionsschrift *Religion in der politischen Öffentlichkeit* (2015) sucht er den Gesprächsfaden mit Jürgen Habermas, den er in seiner theologischen Doktorarbeit *Diskursethische Glaubensverantwortung* (2019) erneut aufgreift. Während Breul in seinem ersten Buch die von Habermas in dessen Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) angestoßene und seither forcierte postsäkulare Wende als Beitrag eines moderaten Liberalismus würdigt, verschiebt sich Breuls Interesse in seiner theologischen Arbeit in Richtung einer religiösen Epistemologie.

Als primäres Ziel identifiziert Breul die These, „dass ein diskurstheoretisch-inter-subjektives Modell der Glaubensverantwortung“ im Anschluss an Jürgen Habermas „ein[en] angemessene[n] Rahmen für eine vernunft- und zeitgemäße Form der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Fragen der rationalen Glaubensverantwortung“ (13) biete. Im kaleidoskopischen Religionsdiskurs des 21. Jahrhunderts bestimmt Breul mit „Vernünftiger Pluralismus“ (17–25), „Postsäkularismus“ (26–31), „Naturalismus“ (32–43) und „Religiöser Fundamentalismus“ (44–50) vier Problemverschärfungen. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert er den diskurstheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas: In einem ersten Schritt beschreibt Breul die Entwicklung der kommunikativen Vernunft (54–67), deren Grundidee bekanntlich darin besteht, „dass [...] bereits der menschliche[n] Alltagskommunikation Strukturen von Vernunft eingeschrieben“ sind und diese Strukturen „von den Kommunizierenden [auch] implizit in Anspruch genommen werden“ (55). In besagter Rekonstruktion setzt Breul allerdings erst bei den Schriften ab den 1970er Jahren, also nach Habermas' eigenem *linguistic turn* an und lässt somit dessen eingehende Auseinandersetzung mit dem Neopositivismus, damit vor allem Habermas' erstes erkenntnistheoretisches Hauptwerk *Erkenntnis und Interesse* (1968), außen vor. In einem zweiten Schritt erinnert Breul an Habermas' Projekt eines „nachmetaphysischen Denkens“ (67). Auch wenn Habermas selbst unbeirrt an besagtem Terminus festhält, zählt dieser zu den wohl irritierendsten Wortschöpfungen des Starnberger Philosophen. Natürlich, wie Breul verdeutlicht, handelt es sich lediglich um einen Grenzbegriff: Im Schiff des nachmetaphysischen Denkens gedenkt Habermas, gleichermaßen die Skylla etwaiger All-Einheits-Theorien (wie bei Dieter Henrich) wie die Charybdis etwaiger radikaler Vernunftkritiken (wie bei Richard Rorty) zu passieren, ohne dabei das Grundanliegen der Aufklärung selbst preisgeben zu müssen. Breul komplettiert seine Darstellung, indem er an weitere Säulen der Diskurstheorie (etwa *linguistic turn*, Einheit und Vielfalt der Vernunft, Fragen der Letztbegründung) sowie an Debatten und Einwände (etwa anamnetische Vernunft, Idealisierungseinwand) erinnert (83–127).

Auf dieser Grundlage wird erörtert, wie sich Religion in den Diskurs einführen lässt. Die Frage nach dem Charakter religiöser Überzeugungen (139–152) und ihrer Rechtfertigung (152–160) bilden den Anfang. Im Anschluss rekonstruiert Breul, wie sich Religion unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Denkens konzeptualisieren lässt (161–172), ehe die Frage nach einer Letztbegründung (172–182) sowie die nach der Rolle der Moderne (182–195) virulent wird. Sodann wird die „Kriteriologie religiöser Urteilsbildung“ (195–211) geklärt und von den gängigen Modellen des Wittgenstein'schen Fideismus (212–215), Evidentialismus (215–291) und der *reformed epistemology* (219–224) abgegrenzt. Breul schlägt mit „Konsistenz“, „Kohärenz“, „Kompatibilität“, „Integrationsfähigkeit“ und „Existenzhermeneutik“ selbst vier Kriterien vor: Konsistenz „besagt, dass Überzeugungen nicht selbstwider-

sprüchlich sein“ (202) dürfen; Kohärenz ergänze, „dass die im öffentlichen Diskurs erhobenen Forderungen nicht im Widerspruch zu den gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft stehen“ (203) sollen; Kompatibilität verweise darauf, „dass religiöse Überzeugungen dann als nicht vernunftwidrig gelten, wenn diese Überzeugungen keine Forderungen beinhalten [...], die die Freiheit, Gleichheit oder Würde aller Personen verletzen“ (204); Integrationsfähigkeit meine, „dass die Kontingenz der eigenen Überzeugung eingesehen und ihr nichtnotwendiger Charakter anerkannt wird“ (206); und das existenzhermeneutische Kriterium besage, „dass religiöse Überzeugungen in einer existenziellen Perspektive einen glaubwürdigen Vorschlag unterbreiten sollten, wie man seine Existenz in einer kontingenten Welt deuten kann“ (207). Besagte Kriterien validiert Breul anhand seiner kaleidoskopischen Topoi von „Pluralismus“ (228–230), „Postsäkularismus“ (230–232), „Naturalismus“ (232–234) und „religiösem Fundamentalismus“ (234–237).

Breuls Arbeit kommt das große Verdienst zu, Habermas erstmals auf den Diskurs der religiösen Epistemologie zu beziehen. Dies erscheint gleichermaßen wichtig wie zeitgemäß, da besagte Forschungsdiskussion, gerade im angelsächsischen Diskurs, mehr und mehr zu einer Debatte um den Evidentialismus zusammenschrumpft. Unter Theologinnen und Theologen hingegen ist der Evidentialismus, wie man an den Schriften Richard Swinburnes paradigmatisch nachempfinden kann, alles andere als mehrheitsfähig: Sein Ansatz geht nämlich nicht auf den Glauben als authentischer Erfahrung, die Menschen mit Gott gemacht haben, sondern auf einen ontologischen Gottesbegriff. An dieser Stelle entzündet sich die Kritik, da der theologische vom religionsphilosophischen Diskurs divergiert und Pascals Gott der Philosophen jenem der Theologen in aller Schärfe gegenübertritt. Vergleichbar schlechte Presse kommt hierzulande der *reformed epistemology* und dem Wittgenstein'schen Fideismus zu. Ersterer zehrt von anthropologischen Präsuppositionen wie dem *senus divinitatis*, deren genuin philosophische Einholung man säkularen Denkern nur schwerlich vermitteln kann. Letzterem droht eine Monadisierung, indem religiöse Aussagen gegenüber einer externalistischen Kritik immunisiert werden. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas begegnet Breul besagtem Trend nicht nur mit einer Alternative, sondern innoviert geradezu die Agenda der religiösen Epistemologie, die darin besteht, den epistemischen Status von religiösen Überzeugungen zu klären.

Dennoch stellen sich an die konkrete Durchführung einige Rückfragen: Breuls wiederholtes Beharren auf den propositionalen Charakter religiöser Überzeugungen auf der einen Seite entspricht seiner Kritik an einem allzu fideistischen Glaubensverständnis auf der anderen. Natürlich, Habermas ist kein Wittgenstein'scher Fideist und nichts steht dem Starnberger Meisterdenker ferner, wie auch Breul weiß und betont, als den Diskurs über religiöse Überzeugungen auf die Erkundung grammatischer Regeln einzuengen. Dennoch scheint Breuls Habermas Kant näher zu stehen als Hegel. Grundsätzlich scheinen Breul und Habermas in der Bewertung der Unterscheidung von Moral und Ethik auseinander zu gehen, genau wie in Bezug auf ihre postsäkulare Affiliation, die gerade darin besteht, Religion als einen genuin ethischen Diskurs zu identifizieren, dessen Einzelaussagen zwar in universale moralische Geltungsansprüche übersetzt werden, nicht aber unmittelbar vom Glauben ins Wissen übergehen können. An diesem Punkt hat eine fortführende Debatte anzusetzen. Indes scheint der erste, vielleicht wichtigste Schritt gemacht.

K. VIERTBAUER

FREY, MICHAEL: *Liberalismus mit Gemeinsinn*. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext. Weilerswist: Velbrück 2019. 401 S., ISBN 978-3-95832-201-1 (Paperback).

Wer sich im deutschen Sprachraum und auch darüber hinaus für zeitgenössische arabischsprachige bzw. auf den Kontext der Länder der MENA-Region bezogene